UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK TÜBINGEN

GESCHENK

der Deutschen Forschungsgemeinschaft

1958

1958 g 3300

N12<517042962 021

ubTÜBINGEN

Willy Beuerle
Buchbinderei
Tübingen

BT
T
1958 J 3300

AUGUSTINIANA

INSTITUTUM HISTORICUM AUGUSTINIANUM LOVANII

ANNUS VIII FASC. 1-2 APRILIS 1958

ZA 457 8
W-P TÜB.
24 MRZ 1959

INHOUD — SOMMAIRE

D. SANCHIS, O. S. B., Pauvreté monastique et Charité fraternelle chez saint Augustin 5-21

Fr. ROTH, O. E. S. A., A History of the English Austin Friars 22-47

R. FRIEDEMAN, O. E. S. A., Het « intellectus noster est potentia pura in genere intelligibilium » van Averroës en de « ratio intelligendi » in de zelfkennis volgens Aegidius Romanus 48-112

A. ZUMKELLER, O. E. S. A., Hermann von Schildesche O. E. S. A. († 8. Juli 1357). Zur 600. Wiederkehr seines Todestages (*Schluss*) 113-128

A. COMBES, Jacques Legrand, Alfred Coville et le « Sophilogium » (*fin*) 129-163

N. TONER, O. E. S. A., The doctrine of justification according to Augustine of Rome (Favaroni) († 1443) 164-189

E. YPMA, Quelques aspects de la Réforme imposée par Jérôme Seripando au couvent de Paris 190-199

L. CEYSSENS, O. F. M., Documents romains concernant certains Augustins belges à l'époque du premier jansénisme 200-236

Fr. ROTH, O. E. S. A., Sources for a History of the English Austin Friars. I. The thirteenth century 1*-32*

Augustiniana, Driemaandelijks tijdschrift voor de studie van Sint Augustinus en de Augustijnenorde, uitgegeven door het Augustijns Historisch Instituut te Heverlee-Leuven.

Redactie en Administratie: PP. Augustijnen, 109, Pakenstraat, Heverlee-Leuven. — Tel. 233.19.

Nieuwe abonnementsprijs vanaf 1958: voor België 150 fr., voor Nederland fl. 12, voor de overige landen $ 4.

Oude jaargangen: I-III, 1951-1953, 150 fr. per jaargang ; IV-V, 1954-1955, 200 fr. ; VI, 1956, 300 fr. ; VII, 1957, 200 fr.

De betaling kan gedaan worden door storting op postcheckr. 5067.94 : Paters Augustijnen, Pakenstraat 109, Heverlee-Leuven. Voor Nederland door overschrijving op giro 85843 : Boekhandel H. Coebergh, Haarlem.

Augustiniana, Revue trimestrielle pour l'étude de Saint Augustin et de l'Ordre des Augustins, publiée par l'Institut Historique Augustinien d'Héverlé-Louvain (Belgique).

Rédaction et Administration: Pères Augustins, Pakenstraat 109, Héverlé-Louvain. — Tél. 233.19.

Nouveau prix de l'abonnement à partir de 1958: pour la Belgique 150 fr., pour les Pays-Bas fl. 12, pour les autres pays $ 4.

Tomes antérieurs: I-III, 1951-1953, 150 fr. le volume ; IV-V, 1954-1955, 200 fr. ; VI, 1956, 300 fr. ; VII, 1957, 200 fr.

L'abonnement est payable, soit par mandat postal ou par chèque sur une banque belge, soit par virement au C. C. P. 5067.94: Pères Augustins, Pakenstraat 109, Héverlé-Louvain.

CUM APPROBATIONE ECCLESIASTICA

AUGUSTINIANA

AUGUSTINIANA

TIJDSCHRIFT VOOR DE STUDIE VAN SINT AUGUSTINUS EN DE AUGUSTIJNENORDE

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

JAARGANG VIII ANNÉE

1958

INSTITUTUM HISTORICUM AUGUSTINIANUM LOVANII

UNIV. BIBL.
TÜBINGEN

ZA 4778

Pauvreté monastique et Charité fraternelle chez saint Augustin

Note sur le plan de la Regula

En 1938, le Père Vicaire publiait l'œuvre posthume du Père Mandonnet: *Saint Dominique. L'idée, l'homme et l'œuvre* [1]). L'historien dominicain y soutenait sur l'origine de la Règle de Saint Augustin une thèse qui bouleversait l'opinion tranquillement avancée depuis des siècles [2]) par la quasi-totalité des historiens et des critiques. Pour lui, la lettre 211 n'était en sa seconde partie que l'adaptation, faite par S. Augustin lui-même, d'une Règle précédemment écrite pour ses propres moines. Cette Règle, d'autre part, n'était complète qu'en ses deux parties, toujours conjointes dans la tradition manuscrite antérieure au XII[e] siècle: l'*Ordo* (ou *Disciplina*) *Monasterii* — seul, parmi les textes législatifs augustiniens à mériter vraiment le nom de Règle, — et son Commentaire spirituel, connu d'après l'édition Mauriste sous le nom de *Regula ad Servos Dei* [3]).

[1]) Pierre MANDONNET, O. P., *Saint Dominique. L'idée, l'homme et l'œuvre.* Augmenté de notes et d'études critiques par M. H. VICAIRE et R. LADNER, O. P. Paris, 1938, 2 vol.

[2]) Surtout depuis ERASME. Cf. *Desiderii Erasmi censura in Regulam divi Augustini*, P. L. 47, c. 237: « Probabile est ». Mais voir déjà dans ce sens le « dialogue du cistercien et du clunisien », publié par D. MARTÈNE (*Thesaurus novus anecdotorum*, t. V, 1570-1654. Paris, 1717) et qui date du XII[e] siècle (1156). Cf. MANDONNET, *op. cit.*, t. II, p. 142.

[3]) Afin d'éviter toute méprise, notons ici les appellations diverses que reçoivent suivant les auteurs les documents législatifs augustiniens. Nous utiliserons indifféremment l'une ou l'autre. Les appellations classiques sont les suivantes:

— Lettre 211 à partir du par. 5: *Regula prima*, ou *Informatio regularis*.

— Le petit écrit qui a longtemps précédé le texte de la Regula, et qu'on trouve en P. L. 32, c. 1450: *Regula Secunda*, ou *Disciplina Monasterii* (DM).

— Enfin la Regula sous sa forme masculine: *Regula Tertia*, ou *Regula ad Servos Dei*.

Règlement et Commentaire dataient des tout premiers temps de la vie religieuse d'Augustin ; l'un écrit à Thagaste, l'autre à Hippone dès 391.

L'assentiment fut loin d'être unanime [4]). Il subsistait après lecture une certaine gêne : impression d'une prospection critique insuffisamment élargie, appréhension surtout qu'on ait plus ou moins méconnu certaines difficultés ; en face de l'*Ordo Monasterii* par exemple, et malgré les arguments avancés, il était difficile de surmonter le sentiment de lire un texte étranger à la main de S. Augustin.

Une étude plus complète de la tradition, tant manuscrite qu'historique, a permis au Père Verheijen d'éclairer ces questions d'une lumière qui pourrait bien être définitive. Il n'est pas inutile de résumer ici ses positions [5]).

Sur un point essentiel, la thèse du P. Mandonnet se trouve confirmée : Saint Augustin écrivit d'abord sa Règle pour ses moines. La vraie Règle de Saint Augustin est la *Regula ad Servos Dei* [6]).

La *Regula Secunda* reçoit encore les noms de
— *Ordo Monasterii* (OM) (De Bruyne)
— *Règlement* (Mandonnet).

La *Regula Tertia* est pour le Père Mandonnet le *Commentaire*, pour d'autres simplement la *Regula Augustini* (RA) (De Bruyne, Verheijen). L'ensemble OM+RA = *Regula Sancti Augustini* (RSA).

Quant à l'ensemble Lettre 211 + OMF(éminin + RF, il reçoit le nom de *Regula Puellarum* (RP).

[4]) Cf. par exemple D. Lambot, *Revue Bénédictine*, 1941, pp. 41-58. De façon courante on continua à exposer l'origine de la Règle de Saint Augustin suivant la théorie traditionnelle.

[5]) M. Verheijen, O. E. S. A. :

— *La Regula Sancti Augustini*, dans *Vigiliae Christianae*, 1953, pp. 27-56.

— *Les manuscrits de la Lettre 211 de Saint Augustin*, dans *Revue du Moyen Age latin*, 1952, pp. 97-122.

— *Les sermones 355-356 de Saint Augustin et la « Regula Sancti Augustini »*, dans *Recherches de Science Religieuse*, 1953, pp. 231-240.

— *Remarques sur le style de la « Regula Secunda » de Saint Augustin. Son rédacteur*, dans *Augustinus Magister*, t. I, pp. 255-263.

— *La « Regula Puellarum » et la « Regula Sancti Augustini »*, dans *Augustiniana*, 1954, pp. 258-268.

— et une conférence publiée dans *Forma Gregis*, n° de mars 1956, pp. 63-77.

[6]) Cf. les art. des *Vigiliae Christianae* et des *Recherches de Science Religieuse*. Ces références, ainsi que celles qui vont suivre, renvoient seulement à celui ou à ceux des six articles ci-dessus où le P. Verheijen établit spécialement le point dont il est question.

Son préambule cependant, la *Regula secunda,* ne saurait avoir Augustin pour auteur. Le sentiment spontané est ici renforcé par une analyse plus minutieuse. Ecrite sous l'inspiration de Saint Augustin et reflétant ses propres conceptions monastiques, elle est l'œuvre d'un disciple, juriste et volontiers concis dans son expression, Alypius très vraisemblablement, venu de Thagaste à Hippone pour seconder son maître et ami dans l'établissement et le gouvernement du monastère laïc qu'Augustin devenu prêtre y avait fondé. Augustin consacra ce Règlement en y ajoutant la dernière phrase: « Haec autem in nomine Christi fideliter et pie observantes... », et y joignit une sorte de commentaire spirituel [7]).

C'est cet ensemble qui, pendant plusieurs siècles, constitua la « Règle de Saint Augustin ».

Quant à la lettre 211, la critique impose de limiter son texte aux quatre premiers paragraphes [8]). La transcription féminine de la *Regula* n'est pas en effet l'œuvre d'Augustin. Effectuée vraisemblablement en Espagne, vers la fin du VI[e] siècle au plus tard, elle suivit le même sort que la Règle pour moines: formée d'abord de l'*Ordo Monasterii* et du *Commentaire,* elle fut bientôt amputée du premier. On la fit précéder, en guise de préface, d'un extrait de la lettre 211, et bientôt, lettre complète et Règle tronquée formèrent un tout qu'on put croire pendant longtemps d'une seule venue [9]).

Il est encore trop tôt pour savoir si les conclusions du R. P. Verheijen seront acceptées dans leur ensemble [10]). L'essentiel semble

[7]) *Vigiliae Christianae* et *Augustinus Magister.*

[8]) *Revue du Moyen Age latin.*

[9]) *Augustiniana.*

[10]) La discussion qui suivit le rapport de D. Lambot au Congrès Augustinien de Paris (1954) fut l'occasion pour plusieurs spécialistes de souligner le caractère hypothétique de l'attribution de OM à Alypius. On lira dans le même volume I de *Augustinus Magister,* pp. 241 et sq. la communication du P. HÜMPFNER, *Die Mönchsregel des heiligen Augustinus.* L'auteur veut prouver l'authenticité augustinienne, tant de la *Regula ad Servos Dei* que de la *Regula Secunda.* Il faut noter qu'il ne connaissait pas alors le texte du P. Verheijen, paru dans les pages suivantes. Et les arguments sur le dernier point, qui ne nous semblent pas résister à la démonstration du P. V., témoigneraient même en faveur de l'attribution à Alypius, une fois admise la non-authenticité augustinienne. Quant à la Lettre 211 en ses deux parties, le P. Hümpfner en ôte la paternité à S. Augustin, pour l'attribuer à S. Fructueux de Braga. Le P. V. a répondu brièvement dans son dernier article (*Augustiniana, loc. cit.*).

Dans plusieurs ouvrages récents, la théorie traditionnelle sur l'origine de la *Regula* est seule exposée. Cf. H. RONDET, *Saint Augustin parmi nous.* Le Puy-

cependant définitivement acquis. Et nous n'avons plus le droit, pour refuser à la Règle de Saint Augustin l'importance capitale qui fut la sienne dans l'histoire du monachisme, de regretter — comme il était fait si souvent jusqu'ici — que le grand évêque ne nous ait laissé qu'un écrit occasionnel, tardif, et qui plus est destiné à des moniales.

Nous sommes au contraire en présence d'une œuvre écrite pour elle même, longuement mûrie et pourtant toute proche des années où jaillit l'appel au monachisme dans l'âme de son auteur, fruit d'une expérience que n'a encore nullement estompé le multiple souci de l'épiscopat. Au moment où la charité lui a fait un devoir de consacrer sa vie à un plus vaste troupeau [11]), c'est encore presque le moine qui livre à ses frères le code d'un idéal dont il avait rêvé pour lui-même la réalisation intégrale.

Quand il écrit sa Règle, Saint Augustin est en effet dans les conditions psychologiques les plus favorables pour nous donner une synthèse de ses idées monastiques: il n'a pas eu le temps de perdre le souvenir vivant des humbles réalités quotidiennes où s'incarne dans un monastère son idéal de perfection ; et cependant un recul de quelques années, plus encore la nécessité d'adapter cet idéal aux conditions particulières du « monastère des clercs à l'évêché », lui ont permis d'en dégager l'essentiel. De plus, libéré du souci de légiférer dans le détail par l'existence du Règlement, c'est davantage à cet essentiel qu'il peut consacrer son Commentaire.

Paris 1954, p. 39; F. Van der Meer, *Saint Augustin pasteur d'âmes*, vol. I, Colmar-Paris 1955, p. 353 (traduction française). L'original néerlandais date, il est vrai, de 1947, mais en d'autres domaines la traduction française a bénéficié d'une mise au point. Sans doute ne faut-il pas voir là prises de position.

En juin 1956, Monsieur l'abbé Chatillon a soutenu une thèse sur ce sujet devant la Faculté de Théologie Catholique de l'Université de Strasbourg. Nous n'avons malheureusement pas pu en tenir compte, mais nous croyons savoir que ses conclusions diffèrent de celles du P. Verheijen, et sont assez critiques en ce qui concerne l'authenticité de la Règle.

[11]) Cf. *De octo quaest. Dulcit.* III (P. L. 40, c. 161): « ... Ut ergo discamus invitare nos debet suavitas veritatis; ut autem doceamus, cogere necessitas caritatis ».

Ou encore: *De Civ. Dei* XIX, 19 (P. L. 41, c. 647): « ... Quam sarcinam negotii si nullus imposuit, percipiendae atque intuendae vacandum est veritati; si autem imponitur, suscipienda est propter charitatis necessitatem ».

Ou encore sa lettre à des moines: *Ep.* 48, 2 (P. L. 33, c. 188): « Nec vestrum otium necessitatibus Ecclesiae praeponatis, cui parturienti si nulli boni ministrare vellent, quomodo nasceremini non inveneritis ».

Toutes ces raisons soulignent la valeur permanente de la Règle de Saint Augustin. Indépendante dans une large mesure des conditions concrètes de la vie monastique à Hippone, plus encore des agitations intérieures d'un quelconque couvent de moniales, elle nous livre, aussi pur que possible, l'esprit monastique de Saint Augustin.

* * *

Nous voudrions seulement attirer ici l'attention sur un détail, qui n'a pas encore été signalé, à notre connaissance. Détail minime, certes, et qu'on aura loisir de trouver minutieux à l'excès. Il nous semble cependant éclairer vivement ce qui, pour Augustin, est en un sens le cœur de la vie monastique: vie commune, réalisant, sous les espèces du dépouillement individuel total et de la parfaite communauté des biens, la fusion des esprits et des cœurs dans une authentique charité surnaturelle.

Le plan de la Regula

Dans l'édition mauriste, le texte de la Regula apparaît coupé de sous-titres couvrant uniformément un paragraphe, sans aucun essai d'organisation [12]). Titres en moins, la disposition de la lettre 211 est la même [13]). Et ce morcellement semble s'être généralement imposé aux traducteurs et commentateurs modernes [14]). Le Père Mandonnet lui-même écrit: « La seconde partie de la Règle de Saint Augustin est d'abord et surtout une suite de développements sur ce qu'on pourrait appeler l'esprit et les vertus de la vie religieuse en commun: charité fraternelle, esprit de pauvreté individuelle, humilité, sentiments qu'il faut avoir dans la prière commune, tenue à table, tenue religieuse, attitude à l'extérieur et spécialement à l'égard des femmes, correction fraternelle, vie commune, règlement des dispenses et des fautes, devoirs réciproques des Supérieurs et des subordonnés, bienfaits espérés de l'observance... » [15]).

[12]) P. L. 32, c. 1378.

[13]) P. L. 33, c. 958 sq.

[14]) Le P. Sage A. A. a par contre donné récemment dans *La Vie Augustinienne* (nov. 1955, pp. 177 sq.) une traduction de la Règle avec un plan véritable. Nous aurons à en reparler.

[15]) *Op. cit.*, t. II, p. 137.

Peut-être cependant serait-il possible de dégager de cette énumération une certaine ordonnance. Non que Saint Augustin se soit ici imposé un plan strict, qui n'était pas dans sa manière ; du moins ne semble-t-il pas avoir écrit toute sa Règle comme une juxtaposition de développements sans autre lien qu'un même thème général. Renoncer à serrer de plus près le fil logique de sa démarche, serait sans doute nous priver de précieuses lumières sur sa pensée elle-même.

Nous bornerons ici notre remarque aux deux premiers paragraphes et à leur relation avec le reste de la Règle.

Leur intitulé respectif, dans l'édition bénédictine, est le suivant:

1) De caritate Dei et proximi, unione cordium et communitate rerum.

2) De humilitate.

Cette dissociation est en réalité trompeuse. Saint Augustin n'a ici en vue qu'une seule et même idée, sur laquelle il veut insister, et qu'il présente sous des jours différents: celle même que nous disions plus haut être pour lui l'essentiel.

La « Caritas Dei et proximi » n'a pas à nous retenir. L'expression vise en effet la première phrase du texte actuel de la Règle: « Ante omnia, fratres carissimi, diligatur Deus, deinde et proximus, quia ista praecepta sunt principaliter nobis data ». Or cette phrase, nous le savons, n'est pas à sa place [16]). Quand, vers le XI[e] siècle, Règlement et Commentaire, toujours unis jusque-là, commencèrent à être séparés, — les prescriptions minutieuses du Règlement ne pouvant convenir aux conditions de vie des chanoines, — la première phrase de la Disciplina fut détachée pour servir d'épigraphe à la Règle elle-même. Celle-ci commence en réalité, comme le paragraphe 5 de la lettre 211 en son édition actuelle, par la phrase suivante: « Haec igitur... ». Et le « Primum » qui suit, ne fait plus ainsi double emploi avec le « Ante omnia » précédent.

Restent l'union des cœurs, la communauté des biens, l'humilité.

A y regarder de plus près, cependant, le début du premier paragraphe et la fin du second se répondent: « Primum, propter quod in unum estis congregati, [praecipimus] ut *unanimes* habitetis

[16]) Cf. MANDONNET, *op. cit.*, t. II, p. 122, et le texte critique des deux documents donné par D. DE BRUYNE dans son article: *La première Règle de Saint Augustin*, dans *Revue Bénédictine* 42 (1930), pp. 318 sq. Voir aussi VERHEIJEN, *Vigiliae Christianae, art. cit.*, p. 29.

in domo, et sit vobis *anima una* et *cor unum* in Deum »... « Omnes ergo *unanimiter* et *concorditer* vivite » [17]). L'inclusion semble claire et voulue, soulignée par l'adverbe « ergo ». Tout au long de ces lignes, l'auteur n'a pas conscience d'avoir abandonné l'idée qu'il énonçait en commençant ; il peut donc pour finir en reprendre les termes, comme s'il concluait un simple éclaircissement.

Qu'on suive maintenant le mouvement même du texte. Il apparaîtra que la deuxième idée : communauté des biens, est introduite comme un exemple, un développement, mieux l'exemple, le développement, la traduction immédiate de la première... « praecipimus ut unanimes habitetis in domo, et sit vobis anima una et cor unum in Deum. Et non dicatis aliquid proprium, sed sint vobis omnia communia ». L'âme et le corps, la réalité profonde et son expression dans le concret, en fait une seule chose, c'est ainsi qu'apparaissent l'union des cœurs et la pauvreté individuelle totale [17a]).

Maintenant Saint Augustin précise : que chacun reçoive du Supérieur ce dont il a besoin ; et non pas d'une distribution administrative et comme militaire, mais qu'on tienne compte des besoins différents, « quia non aequaliter valetis omnes ». On le voit, si la mise en commun des biens est postulée par l'union des cœurs, à son tour elle n'est possible dans toute sa perfection que sur la base de la charité. Sans cette dernière, elle pourrait bien créer un agrégat d'individus, jamais elle ne constituerait une communauté de personnes.

Et c'est alors que se découvre le texte scripturaire sous-jacent à tout ce passage : « Sic enim legitis in Actibus Apostolorum : « quia erant eis omnia communia, et distribuebatur unicuique sicut cuique opus erat » (Act. 4, 32-35). C'est dans la description de la communauté primitive de Jérusalem qu'Augustin a trouvé l'idéal de la « sancta societas » qu'il rêve, avec l'union intime, comme les deux faces d'une monnaie frappée à l'effigie de la charité, de la communauté des biens et de l'union des cœurs.

Mais l'évêque sait parfaitement qu'il servirait de peu de maintenir un usage vraiment commun des biens, si les dispositions in-

[17]) Je dois ce texte critique, établi sur l'ensemble des manuscrits de la Règle aujourd'hui connus, ainsi que d'autres renseignements dont fait état cet article, au R. P. Verheijen ; qu'il veuille bien trouver ici l'expression de ma reconnaissance.

[17a]) Saint Benoit d'Aniane, citant Saint Augustin, dira en une seule phrase : « Primum... [praecipimus] ut unanimes habitetis in domo, et non dicatis aliquid proprium... » (*Concordia regularum*, c. 42, 8).

times faisaient mentir cet extérieur de vie commune. C'est donc toujours pour assurer à la pauvreté monastique sa vérité de signe et son aboutissement dans la charité, qu'il ajoute une mise en garde. Que les riches, sans réticence et sans regret, mettent en commun leurs ressources ; et que les pauvres n'aient pas la tentation de se croire ainsi parvenus. Surtout, que les uns et les autres s'interdisent de trouver dans la vie commune une occasion de s'enorgueillir : fierté des pauvres d'autrefois qui fraient maintenant sur un pied d'égalité avec ceux qu'ils n'osaient approcher naguère, relent de morgue mondaine chez les riches de jadis. De tous ces hommes, hier si différents, il importe de faire des frères. Un régime de vie commune n'y suffirait pas, si l'orgueil venait en vicier le sens. C'est la raison de ces lignes sur l'humilité.

En tout cela, on le voit, Augustin n'a pas quitté sa pensée première ; il peut conclure : « omnes *ergo* unanimiter et concorditer vivite ».

Le dernier membre de cette conclusion, du moins : « et honorate in vobis invicem Deum cujus templa facti estis », n'introduirait-il pas une idée étrangère ? Il nous semble tout au contraire apporter à ce qui précède un fondement, et l'éclairer d'une lumière nouvelle [18]). Cette concorde fraternelle qui est le devoir essentiel des moines devra se nuancer de respect — « honorate » — mais d'un respect tout surnaturel, s'adressant non aux qualités humaines [19]) mais à Dieu demeurant en chacun. C'est en définitive sur une telle vue de foi qu'est basée l'union des cœurs dans le monastère.

Faut-il aller plus loin ? En écoutant la Règle comme l'écoutaient les familiers d'Augustin [20]), faut-il penser que ce membre

[18]) Tout au plus amorcerait-il la transition avec le paragraphe suivant sur l'oratoire et la prière.

[19]) Qu'on se rappelle la composition des monastères africains, telle que nous la laissent entrevoir des ouvrages comme le *De opere monachorum*. La coexistence paisible et l'esprit fraternel d'hommes venus de toutes les couches d'une société où les différences sociales étaient si marquées, sont à eux seuls un triomphe de l'esprit évangélique.

[20]) Règle écrite pour une communauté bien déterminée et non pour une Congrégation au sens moderne du mot (Cf. VERHEIJEN, *Forma Gregis*, 1956, p. 71), comportant en conséquence la référence implicite à un enseignement oral habituel, bien de famille au même titre que sa codification écrite.

de phrase éveillait en eux des résonances beaucoup plus riches encore et plus proches de la grande idée développée jusqu'ici ?

La pensée de l'âme humaine devenue la demeure de Dieu est en effet courante dans l'enseignement d'Augustin. Et sous une double forme : Dieu fait de chaque homme son sanctuaire au baptême, et ainsi, tout au cours des âges, s'élève cette demeure divine faite de multiples pierres vives, ce temple jadis promis au Roi David pour être édifié par son Fils le Sauveur [21]). Cette double idée trouvera en 416-417 son expression la plus vive dans un aphorisme de la Cité de Dieu [22]), et son développement le plus achevé dans la lettre à Dardanus [23]). Mais était-elle déjà familière aux auditeurs d'Augustin au moment où fut composée la Règle ? Nous n'oserions l'affirmer [24]). Il serait trop tentant de voir évoquer en cette fin de chapitre tout le fondement surnaturel de la fraternité monastique, le monde de la grâce, du Corps Mystique et de la Communion des Saints [25]). Cette phrase n'est sans doute qu'une pierre d'attente ; du moins ne doit-on pas ignorer en quel sens elle sera prolongée.

D'ailleurs, s'il en était besoin, un texte plus ancien d'une dizaine d'années viendrait souligner le fait que l'« *honneur* » qui est dû aux temples de Dieu que nous sommes, n'est autre que la *charité* : « *Honoramus* eos caritate, non *servitute* » [26]). Et un texte du « De

[21]) *De Civ. Dei* 17, 9 (P. L. 41, c. 542).

[22]) *De Civ. Dei* 10, 3, 2 (P. L. 41, c. 280) : « Hujus (Dei) templum simul omnes et singuli templa sumus ; quia et omnium concordiam, et singulos inhabitare dignatur ».

[23]) *Ep.* 187 (P. L. 33, c. 832 sq.).

[24]) Il y a bien *En. in Ps.* 9, 12 (P. L. 36, c. 122) : « praecipitur ut concorditer Dominum Ecclesiae inhabitatorem laudemus » ; *En. in Ps.* 10, 7 (P. L. 36, c. 135-6) : « templum Dei violat qui violat unitatem » ; *En. in Ps.* 5, 8 (c. 86) ou 5, 16 (c. 89). Mais ces sermons, s'ils font partie d'un recueil très ancien, ont fort bien pu être retouchés plus tard (cf. H. RONDET, *Bulletin d'histoire de la Théologie*, dans *Recherches de Science Religieuse*, 1950, p. 619). Dans les autres sermons ou écrits antérieurs à la Règle, c'est seulement, croyons-nous, l'aspect individuel du thème qui est noté à plusieurs reprises.

[25]) Tentation à laquelle succombèrent les multiples copistes qui corrigèrent « templa » en « templum ». (Ainsi le copiste du ms. Esc. a I 13, dont nous parlerons plus bas).

Le P. Verheijen, après étude critique des familles de mss., croit pouvoir donner comme primitive la leçon « templa », tant pour RA que pour RP.

[26]) *De vera religione* 55, 110 (P. L. 34, c. 170). Il s'agit en fait des anges. Mais le texte continue : « Nec eis templa construimus ; nolunt enim se sic honorari a nobis : quia nos ipsos cum boni sumus, templa summi Dei esse noverunt ». Le

doctrina christiana », justement contemporain, croyons-nous, de la Regula, établit même explicitement la liaison entre le thème du Temple et le grand exemple de la communauté de Jérusalem. C'est l'éloge des Juifs qui, « tam capaces extiterunt Spiritus Sancti, ut omnia sua venderent, eorumque pretium indigentibus distribuendum, ante Apostolorum pedes ponerent, seque totos dedicarent Deo tanquam templum novum, cujus terrae imagini, hoc est templo veteri, serviebant » [27]).

L'unité est donc totale de la courte incise qui nous occupe avec le chapitre sur la charité communautaire qu'elle conclue [28]).

Quelle serait maintenant la place de cette pensée dans une division organique de la Règle ? Il ne suffirait pas, en effet, pour corriger l'impression d'émiettement dont nous avons parlé, de grouper sous un seul chef les trois idées contenues dans ces paragraphes. Il faut aussi les situer par rapport à la suite de la Regula. Or, si Saint Augustin les a placées en tête, ce n'est pas, semble-t-il, comme les premières d'une série, mais comme un chapitre de base exprimant d'un coup tout l'essentiel. Le reste monnaiera, précisera ; mais, avant d'entrer dans les détails, l'évêque a voulu affirmer longuement et aussi explicitement que possible la grande leçon qui doit se dégager de son écrit. C'est tout le sens de ce « Primum » que ne suivra aucune autre numérotation.

Quand il compose la Regula, Saint Augustin a sous les yeux, ne l'oublions pas, le petit écrit qui sert de Règlement à ses moines, et il le commente librement. Sans doute, les précisions qu'il pourra y ajouter seront parfois, dans l'ordre pratique, le simple fruit d'une plus longue expérience. Sur un point essentiel du moins, celui qui nous occupe, elles nous semblent d'une importance plus grande. Et

De vera religione est de 389. L'étude du commentaire augustinien des *Act.* 4, 32-35 nous conduirait à placer la composition de la Règle vers 397-400.

[27]) *De doctrina christiana* 3, 6, 10 (P. L. 34, c. 69). L'ouvrage est de 396-397.

[28]) Si l'on voulait faire de cette phrase une transition avec le chapitre suivant, il faudrait reconnaître là une certaine opposition. Comme si l'intention qui sous-tend la pensée était, avant de légiférer sur l'oratoire et la prière, d'affirmer la prééminence du temple vivant et la vanité d'une vie de prière sans charité.

Cf. *Serm.* 337, I, I, pour la Dédicace d'une église (P. L. 38, c. 1475) : « Neque enim occupata est fides inspicere quam pulchra sint membra hujus habitationis ; sed de quanta interioris hominis pulchritudine procedant haec opera dilectionis ». Id. 2, 2 (c. 1476), et *Serm.* 336, I, I (c. 1471) : « Domus ergo nostrarum orationum ista est ; domus Dei, nos ipsi ».

c'est précisément la comparaison des deux écrits qui nous permettra de l'établir.

Cette comparaison a déjà été esquissée plusieurs fois [29]) et on a souligné la même mention du texte des Actes et de la complète mise en commun des biens [30]) ; on a dit aussi comment, dans l'un et l'autre cas, le texte débute par la recommandation de la charité fraternelle [31]). Incontestablement, il y a là des points de contact ; ils ne doivent pas cependant nous dissimuler les nuances.

L'*Ordo Monasterii* débute par la sentence générale que nous citions plus haut : « Avant tout, frères très chers, que Dieu soit aimé, ensuite le prochain, car c'est là surtout ce qui nous a été commandé ». L'auteur lui-même, ou peut-être Augustin en faisant sien ce petit code monastique [32]), a senti le besoin de faire précéder les articles un peu secs du Règlement d'une épigraphe plus cordiale, et qui surtout en donnerait l'esprit. Et l'on pressent comment cette insistance sur la charité trahit au moins l'influence augustinienne.

Ex abrupto commence ensuite la réglementation de l'Office divin : « Qualiter autem nos oportet orare vel psallere describimus ». Suivent les articles relatifs au travail, à la pauvreté, à l'obéissance, aux repas, aux sorties du monastère, etc... C'est à propos de la pauvreté individuelle qu'arrive, comme une justification en apparence occasionnelle, l'allusion au texte des Actes et à la première communauté apostolique : « Nemo sibi aliquid vindicet proprium, sive in vestimento sive in quacumque re. *Apostolicam enim vitam optamus vivere* ». En contraste avec les précisions minutieuses qui l'entourent, la phrase est frappante par sa généralité. Sans doute

[29]) Par DE BRUYNE, *art. cit.*, p. 329; MANDONNET, *op. cit.*, t. II, p. 137; HÜMPFNER, *art. cit.*; VERHEIJEN, *Augustinus Magister*, t. I, p. 257.

[30]) VERHEIJEN, *loc. cit.*

[31]) MANDONNET, *loc. cit.*, en passant : « Il est remarquable que ces considérations morales (de RA) se suivent à peu de choses près dans l'ordre même des propositions législatives précises et brèves de la *Disciplina* : précepte de la charité, office choral, heure du travail et des repas, sorties du monastère, correction des défauts, etc... dont elles s'attachent à mettre en lumière la signification spirituelle et religieuse. C'est un véritable commentaire spirituel de la *Disciplina* ; c'est pourquoi nous lui avons donné ce nom ».

[32]) Le P. VERHEIJEN (*Augustinus Magister*, I, p. 260, n. 2) a l'impression de se trouver là en face d'un ajoût de Saint Augustin lui-même, mettant sa griffe sur le texte qu'il approuvait. Nous souhaitons vivement qu'il puisse un jour, ainsi qu'il l'espère, objectiver cette impression, que beaucoup d'autres sans doute partagent avec lui.

elle n'entend directement justifier qu'une observance particulière, mais elle semble bien renvoyer au genre de vie des premiers chrétiens comme à une norme globale et fondamentale. Retenons ce double élément: la *Regula secunda* s'adresse à des moines qui prétendent faire revivre la communauté apostolique ; et pourtant cette indication n'y est donnée qu'en passant, comme une justification de la suppression totale de propriété individuelle.

Il en va différemment, nous l'avons vu, dans le Commentaire. Mais les différences vont se greffer sur un parallélisme qu'il importe de souligner.

Nous venons de préciser le rôle que joue dans le Règlement la première phrase. Or c'est exactement, croyons nous, celui qui est tenu dans la Regula par les deux paragraphes que nous avons analysés plus haut.

« Ante omnia », disait le Règlement ; « Primum », dit la Règle. Et dans les deux cas, c'est pour mettre au centre de la vie monastique le précepte de la charité [33]). Seulement, ce précepte que le Règlement énonce dans toute son extension, est ici précisé et comme spécialisé. Souvenons-nous: l'idée amorcée au début de la Règle ne s'achève qu'avec le paragraphe second, et comprend deux éléments que l'idéal voudrait indissolubles: union des cœurs, communauté des biens. C'est cette idée qui tient ici la place du grand précepte de l'amour de Dieu et du prochain.

Il serait facile de rassembler les textes où Saint Augustin, dans la ligne d'ailleurs de l'Evangile [34]), présente avec insistance l'amour

[33]) *Ante omnia... quia ista sunt praecepta...*
Primum... [*praecipimus...*].
Le mot « praecipimus », de la phrase précédente, doit être sous-entendu ici comme verbe principal.

[34]) Le Sermon sur la montagne, par exemple, ne parle que du « second » commandement: la Règle d'or (« car c'est cela la Loi et les Prophètes »): « Tout ce que vous seriez heureux qu'on vous fît à vous mêmes, faites-le aux autres ».
Saint Paul dira de même, et Saint Augustin aimera le citer: « Qui aime son prochain a accompli la Loi » (*Rom.* 10, 13). Cf. encore I *Tim.* I, 5, que les auditeurs d'Augustin avaient fini par savoir par cœur.
La triple recension synoptique de la réponse du Seigneur au scribe l'interrogeant sur le premier commandement impose cette impression que l'amour du prochain, sur lequel le Maître veut insister, est le moyen de pratiquer l'amour de Dieu. En S. Marc, Notre-Seigneur, après avoir cité le début du « Chema », texte classique s'il en fût, ajoute de son crû et sans qu'il lui soit rien demandé: « Le second commandement: tu aimeras ton prochain comme toi-même ». En

du prochain comme le moyen et la preuve indispensable de l'amour de Dieu. Mais la substitution est ici particulièrement éclairante. L'amour de Dieu n'est même plus mentionné. « D'abord, — ce pour quoi vous êtes réunis ensemble, — nous vous ordonnons d'habiter en parfait accord dans la maison, et de n'avoir qu'une seule âme et qu'un seul cœur pour Dieu ».

On voit maintenant en quel sens la communauté des biens, simple point d'observance parmi d'autres, d'après le Règlement, peut être dite l'essentiel de la vie monastique. Comme de toute vie chrétienne, le cœur de la vie monastique c'est l'amour. Mais l'amour ici, ce sera concrètement l'union parfaite des moines « en vue de Dieu » (« in Deum »), symbolisée et tout à la fois procurée par son « sacrement » : la communauté des biens.

Et l'on voit aussi pourquoi le texte des Actes a conquis une place centrale, soulignant ce que la phrase discrète du Règlement semblait suggérer : nulle part ailleurs dans l'Ecriture, Augustin ne trouvait illustration plus saisissante de son idéal ; et peut-être serait-il vrai de dire que c'est dans ce texte même qu'il le découvrit.

Ainsi donc : une introduction, parallèle à l'épigraphe de OM qui rappelle le Grand Commandement, et nous plaçant directement au cœur de l'idéal monastique augustinien, voilà ce que représentent dans la Règle nos deux premiers paragraphes.

Un seul titre leur convient : « L'essentiel : la vie apostolique de parfaite charité » [35]).

S. Matthieu, ce second commandement est dit semblable au premier. En S. Luc enfin, c'est le scribe lui-même qui unit en un seul les deux commandements ; et la suite, avec la parabole du Bon Samaritain, ne porte plus que sur la charité fraternelle.

[35]) Le Père Sage a bien noté l'inclusion que nous avons signalée, et l'unité de ces deux paragraphes. Il leur donne pour titre : *Vie commune et concorde*. Mais les subdivisions qu'il introduit, ne respectent peut-être pas assez cette unité :

— Vie commune et concorde
  — par la communauté des biens
  — dispositions des postulants
  — l'esprit de pauvreté
  — Conclusion.

Nous proposerions plutôt :

— L'essentiel : la vie apostolique de parfaite charité.
  — son âme : l'union des cœurs
  — son corps : la communauté des biens
  — la condition de leur vivante unité : l'humilité.

Le Commentaire de Hugues de Saint Victor (P. L. 176) est à cet égard inté-

La suite du texte nous apporte d'ailleurs une confirmation.

Tout comme dans le Règlement après le précepte de la double charité, s'ouvre aussitôt sans transition la série des points particuliers de l'observance. Et elle débute aussi par les remarques sur la prière. A leur place [36]), en tant qu'elles font partie du détail de

ressant. Ayant traité d'un point de vue ascétique le chapitre sur l'humilité, il termine comme si Augustin achevait là une digression: « ... De contemptu rerum quisque debet esse humilior, non superbior... *Resecatis quibusdam vitiis, ad unanimitatem redit, quam primum commendavit,* dicens: « Omnes ergo unanimiter et concorditer vivite » (col. 889).

Mieux inspiré sans doute un autre jour, ayant repris le commentaire du passage, il en souligne en conclusion le rigoureux enchaînement, centré sur la même idée d'unité:

« Quid prodest paupertas cum superbia ?... Et tunc veraciter sumus pauperes Christi, si humiles sumus pro amore Christi. Unde aperte subjungitur: « Omnes ergo unanimiter et concorditer vivite, et honorate in vobis invicem Deum cujus templa facti estis ». *Paupertas quippe et humilitas generat caritatem. Caritas vero unitatem nutrit, unitas vero et concordia efficiunt nos templum Dei* » (col. 890-91).

Sur l'authenticité de ce Commentaire, voir Roger BARON, *Hugues de Saint Victor est-il l'auteur d'un commentaire sur la Règle de Saint Augustin ?*, dans *Recherches de Science Religieuse,* 43 (1955), pp. 342-360.

[36]) Qui n'est pas exactement le même que dans la *Disciplina.* Voici d'ailleurs une comparaison de la suite des idées dans les deux documents. Nous n'examinerons pas ici en quoi les différences pourraient marquer une évolution de la pensée.

OM	RA
PRIMUM: *L'amour de Dieu et du prochain.*	ANTE OMNIA: *La vie apostolique de parfaite charité.*
Viennent ensuite:	Viennent ensuite:
— la prière	— la prière
— le travail	
— *la pauvreté individuelle* (*idéal apostolique*)	
— le murmure; l'obéissance	
— le jeûne; les repas; soins spéciaux pour certains	— les repas; soins spéciaux pour certains
— les sorties	— les sorties
— vie occupée et recueillie	sauvegarde de la chasteté
	correction fraternelle
	— *pauvreté individuelle* (*la perfection: vie commune, charité*)
	— diverses nécessités des frères
	— le pardon mutuel; charité
— Sanctions	— l'obéissance: le Supérieur
— Conclusion	— Conclusion.

l'observance quotidienne [37]), viennent l'idée de charité — avec le pardon des offenses —, l'idée de pauvreté. Cette dernière, tout naturellement, débouche sur la charité communautaire, et, comme dans le Règlement, donne à Saint Augustin l'occasion d'énoncer une maxime générale qui embrasse toute la vie monastique: « et ideo quanto amplius rem communem quam propriam vestram curaveritis, tanto vos amplius profecisse noveritis ». Indice nouveau de l'union des deux vertus dans sa pensée, et du fait que, dès qu'il touche à ce point, il a conscience d'être au cœur de sa doctrine monastique.

Une dernière confirmation nous vient de la transcription féminine de la Règle, et de sa curieuse histoire, telle que semblent la révéler les manuscrits aujourd'hui connus.

Notons d'abord que la preuve, qui semble faite désormais, de l'authenticité primitive de la Règle pour hommes, nous débarasse d'une objection. Il n'est plus possible de prétendre que si l'idée d'unité communautaire occupe dans la Règle la place centrale que nous avons dite, c'est simplement qu'Augustin écrivait pour un couvent de moniales où cette unité était en péril.

Tout au contraire. Plus tard, vers 423, l'évêque adressera à des moniales qui nous demeurent inconnues une lettre de reproches pour le scandale de leurs divisions, et d'exhortation attristée [38]). Et pour caractériser en quelques mots la ferveur qui était la leur jusqu'ici, et qui faisait sa joie, il ne trouve rien de mieux que de reprendre les termes mêmes des deux citations implicites qui ouvrent sa Règle: « ... habitare unanimes in domo, ... anima una et cor unum ». Rien d'étonnant, puisqu'il fallait justement prêcher à ces religieuses l'unité. Mais au siècle suivant, quand des disciples espagnols voudront adapter pour des moniales la Règle de Saint Augustin [39]), ils iront chercher en guise de préface ce même passage de la Lettre 211. Aucun texte ne leur semblait sans doute mieux exprimer par avance l'essentiel de l'idéal qu'ils allaient proposer.

Le manuscrit le plus ancien de la Regula sous sa forme féminine [40]) commence en effet ainsi: « Praefatio ejusdem. Augustinus

[37]) C'est donc à un autre titre qu'elles figurent dans l'introduction: considérées moins dans leur aspect particulier que comme définissant par leur union l'état de vie pour lequel Augustin légifère.

[38]) C'est la lettre 211, par. 1 à 4 (P. L. 33, c. 958).

[39]) Cf. VERHEIJEN, *Revue du Moyen Age latin, art. cit.*

[40]) C'est le ms. Esc. a I 13, édité par le Père VEGA dans les *Miscellanea*

in Domino salutem. Cognitam habens *congregationem vestram et castam dilectionem et sanctam conversationem, et largiorem gratiam Dei quae data est vobis,* sorores karissimae, *ut non solum nuptias carnales contemneritis, verumetiam eligeritis societatem habitandi unanimes in domo, ut sit vobis anima una et cor unum in Domino. Haec in vobis bona, haec Dei dona considerans,* statui vobis praecepta vivendi scribere, quae ut observetis praecipimus in monasterio constitutae. Explicit ».

Cette citation baptisée *Praefatio* est à l'origine de l'union, tenue jusqu'ici pour primitive, de la lettre 211 et de la Règle pour femmes. Il nous est donc possible de retourner l'objection. Loin que l'insistance sur la charité communautaire dans la Règle s'explique par la situation particulière des destinataires de la Lettre 211, c'est cette insistance même qui a indirectement provoqué le rapprochement des deux textes.

Nous voici donc fixés sur la place tenue dans la Regula *Ad Servos Dei* par le passage qui nous occupe. Tant pour Augustin que pour ses grands disciples espagnols du VI^e^ siècle, il s'agit bien du chapitre introductif, à la lumière duquel tous les autres doivent être lus. Et il serait bon, croyons-nous, que dans les éditions de la Règle une division l'indiquât [41]).

Mais tout n'est pas dit pour autant. Ayant dégagé le sens de cette introduction et en ayant montré la place centrale, nous n'avons pas inventorié ses richesses. A dessein nous avons limité notre étude

Mercati, t. II (Rome 1946), pp. 34-55: « *Una adaptación de la « Informatio regularis » de S. Agustín anterior al siglo IX para unas virgines españolas. Contribución a un « Corpus Regularum* ». Il provient d'un couvent de femmes de Bobadilla, en Galice, et date probablement de 812. Cf. VERHEIJEN, *Vigiliae Christianae, art. cit.,* p. 47, et *Revue du Moyen Age latin, art. cit.*

[41]) Le plan que propose le Père Sage a le grand mérite d'échapper à l'atomisme habituel. Il nous semble cependant défaillant sur ce point. Ce chapitre introductif y est noyé dans une « Première Partie », intitulée: « La recherche de Dieu dans la concorde, par la prière et par le jeûne », et qui comprend trois subdivisions:

— Vie commune et concorde (cf. note 35)
— Vie commune et prière
— Vie commune et réfection du corps.

Vient ensuite une « Deuxième Partie »: « la bonne tenue du monastère ».

L'articulation essentielle de la Règle est pour nous après: « ... cujus templa facti estis », entre l'expression globale de l'idéal, et son application dans le détail.

aux textes proprement législatifs de Saint Augustin. Aller plus loin n'était pas ici dans notre propos. Il reste donc à suivre ce thème dans l'ensemble de l'œuvre augustinienne, avec l'espoir de saisir le mûrissement, puis le développement de l'idéal monastique augustinien en ses deux éléments essentiels: pauvreté individuelle, union des cœurs. Car si, du Règlement au Commentaire, nous avons constaté un progrès dans le sens d'une précision de cet idéal, d'une insistance sur ce qui en est la marque propre et sur le texte des Actes qui en concrétise l'exemple, il importe de vérifier si ce progrès est dû à une évolution de Saint Augustin lui-même, ou simplement à une différence de rédacteurs.

Dom Dominique SANCHIS, O. S. B.

Abbaye Notre-Dame, Tournay (France).

A History of the English Austin Friars

Sources and Literature

What is extant of the records formerly in possession of the English Austin Friars is too meager to be of great help to an historian. Not much was left of monastic libraries and archives after King Henry suppressed the religious houses of his realm in 1538; of the Augustinian records only one cartulary, a few documents, and about a dozen manuscripts have survived to this day. The history of these friars must be based on other sources.

1. *Publications of the English Public Record Office* (PRO).

The extensive collections of the Public Record Office are the chief source of English history. Their uniform publication in digest form is unparalleled anywhere. The most important for Augustinian history are the Calendars of Patent Rolls (*Rotuli litterarum patentium*) and the Calendars of Closed Rolls (*Rotuli litterarum clausarum*). The Patent Rolls contain records of almost all acquisitions of real estate because the law of mortmain of 1279 required royal permission for any alienation of taxable property into mortmain. In the Closed Rolls, which contain similar material, we find also personal touches in the account of royal transactions affecting the order or individual friars. Both Calendars have been preserved almost in entirety, and most of the portions referring to years of interest to us have been published. Other Rolls, such as the Liberate Rolls and the Rolls of Fine, are much less to our purpose in this treatise.

2. *Episcopal Registers.*

The publication of the extant episcopal registers is an under-

taking of various English learned societies, among which the *Canterbury and York Society* has done some of the most notable work. This edition is superior to that by the PRO because it gives the whole text and not a mere digest. Episcopal registers are of limited usefulness to the historian of the Austin Friars, however, since they like the other Mendicant Orders were exempt from episcopal jurisdiction, depending on the local bishops only for permission to make new foundations and for the license to hear the confessions of the people. Occasionally we may find references to a grant of indulgences, to a violation of the right of sanctuary, or to some transgression of episcopal right. Their chief value lies in the lists of men on whom the bishop conferred Holy Orders. But the value of some of these lists is diminished by the failure of editors to distinguish between Austin Friars and Augustinian Canons, a matter of special importance in cities where both Orders had monasteries. Since a great number of Episcopal Registers has not yet been published I am especially obliged to Dr. A. B. Emden, Oxford, for putting at my disposal ordination lists of several dioceses ; these have proved very valuable for our study.

3. *The Archives of the Priors General, Rome.*

The archives of the Priors General in Rome are another important source. My confrère Alberico de Meijer has made a complete transcript of all items concerning English history. This work, entered upon with a view to publication, has not yet appeared in print ; the items concerning the Irish Vicariate, however, have been edited in collaboration with Father F. X. Martin, O. S. A., in the *Archivium Hibernicum* (1956) 61-134. The archives of the Priors General are by no means complete. The letters originating in England and addressed to the Prior General, for instance, have been lost. What we have is the fourteen Registers numbered Dd 1-17, covering parts of the period from 1357 to 1538. These Registers are a kind of journal recording the full or condensed text of official letters to the various provinces.

This source was extensively used by such leading historians of the Order as Thomas Herrera and Aloysius Torelli, although they omitted much of great interest to scholars of our time. The more recent publication of many of the more important items in the

Analecta Augustiniana, the official organ of the Order, was too selective to promote thorough understanding of the material. The Registers must therefore be considered a neglected warehouse of historical data, as important for the religious and intellectual history of the English Province as the Royal Letters Patent are for the story of its material progress.

Since it was the prerogative of the Prior General to appoint candidates for academic degrees, his correspondence preserves many names and sheds much light on the more important members of the Province. The religious and moral life of the English Augustinians can now be described, and their school system, of which almost nothing was formerly known, can be presented in a more or less coherent manner. The Prior General could give conventuality to any Augustinian in any house of the Order, he could grant dispensations from the constitutions, and he alone could render a decision in certain difficult matters. It was he who had to decide, for example, in the divided election of 1419 and in the dispute between the Irish Vicariate and the Mother Province in England.

As valuable as this source is, it must be used with great care. By its very nature it is overloaded with disputes, wrongs, and exceptions to the Rule. An ever-increasing flow of dispensations undoubtedly reflects a real deterioration of discipline, for example, but not if other sources tell of the devoted pursuit of sanctity and the zeal for reform that existed at the same time. Also, some changes were less factual than jurisdictional shifts. The absence of academic appointments in the later volumes results not from intellectual decay but from the increased jurisdiction of the Provincial in such matters. Finally, the archives are far from complete. We have mentioned the absence of letters sent to Rome from the English Province and the Registers themselves contain entries for a total of only 78 years.

What survives of the Acts of the Chapters General has been published in the *Analecta Augustiniana* (AA) and is thus readily available, but these do not include the special additions given to each Province separately. Before the advent of printing a copy of definitions passed for the entire Order was given to every Province, but directives concerning a single Province were given to that Province alone. Thus the destruction of the English archives entailed the loss of all the additions applying specially to England.

4. *Charters and Cartularies.*

In his report to Cromwell on his visit to the Austins at Droitwich in 1538, the Bishop of Dover complained that he had found in the Prior's coffer « eleven bulls of the bishop of Rome and above an hundred letters of pardon ». But Droitwich was a small house. Larger houses, such as York, Lincoln, Cambridge, and the Provincialate in London must have possessed great treasures of this kind. All papal documents were destroyed by order of the King, and the King's officers made no great effort to preserve other papers and records, so that in our own time we can only surmise how much must have been lost.

One important kind of record was the cartulary. It was necessary to preserve original documents by withholding them from casual use, and it was very desirable to make the information they contained readily available. The cartulary was a record into which all such documents were transcribed. The only Augustinian cartulary extant is that of Clare, Suffolk, now Harleian Manuscript 4835. The earliest document in this cartulary is from the year 1265, while the latest is from 1453. The first of the three parts into which the manuscript is divided contains the real estate transactions of the house ; the second concerns agreements with neighboring houses and their friars, as for example loans of books or the rearrangement of mendicant districts to provide for new foundations ; the third and most interesting part preserves the texts of episcopal letters conferring on the monastery indulgences and other favors. Only one papal document is included.

Because so few documents have come down from the Augustinian Houses in England, other printed and unprinted sources have been diligently searched for items concerning our history. Collected in one volume and reproduced by mimeograph, they have been available since 1950 under the title *Collectanea Anglicana OESA*. The documents of the thirteenth century are published in this issue.

5. *Chronicles.*

The oldest Austin chronicle of which we have any knowledge is the *Liber historiarum venerabilis memorie fratris Willelmi de Clare*, which frater Thomas of Tyfford borrowed from the Clare library

in 1299*. This William was prior of London about 1270* and is not identical with William of Sengham, the first recorded Englishman to join the Order. Some doubt has been expressed, whether this *liber historiarum* is really a chronicle or only a biblical concordance. We'll never know as this work is now lost as is that of John Mason, who made excerpts from the *New Book of Chronicles* once kept in the choir of the Austins at Gorleston.

The important *Chronicle of England* by the Augustinian John Capgrave has survived. Not knowing them or believing them incorrect, local historians have overlooked the very early dates Capgrave gives for the foundation of several houses. On first examination these dates, some of them actually prior to the year of the Great Union, seem to boast of an impossible antiquity. They are, however, strongly supported and even proved by recent researches. The detailed knowledge of this historian is clearly demonstrated in his notice on the house of Lynn. He certainly had ample opportunities as head of the English Province to study the documents of the friaries under his care.

The last of the English chroniclers was Master Bernard André, the blind poët, who migrated from Toulouse to London and became the tutor of Prince Arthur, the brother of Henry VIII. His work is entitled *Historia Regis Henrici Septimi* (RS). Like Capgrave he has information which has been overlooked by local historians.

Except for Walsingham's Chronicles in which some of the most exciting moments of the London friary are dramatically recounted, other medieval histories are not fruitful sources for Augustinian history.

6. *Secondary sources. Literature.*

Dugdale's famous *Monasticon Anglicanum* (1849) will always have an important place among the histories of English monasticism because of its many documents. In all other respects, however, it is being supplanted by the comprehensive *Victoria County History* (VCH). Unfortunately, the account of friaries received a rather inadequate treatment until the late G. A. Little was engaged ; and now that he is dead the history of the friaries is being written as poorly as before.

The first modern monograph on the English Province was written by Father Aubrey Gwynn S. J. under the title *The English*

Austin Friars at the time of Wyclif (Oxford 1940) X and 295 pp. It is a reliable, scientific study with an astounding wealth of new material ; but it concerns itself principally with the great theological dispute of the day, from Fitzralph's *De pauperie Salvatoris* to Wyclif's *De domino divino*, and with the position taken by the English Augustinians on the questions raised. For the first time men like William Flete, Geoffrey Herdeby, Thomas Winterton, John Erghom and the brothers (?) Waldeby have come alive and taken their proper place in English and Augustinian history. Father Gwynn's book, as the title indicates, was not planned as a comprehensive history of the English Province, and a great deal can be added for the 13th, 15th, and 16th centuries. Still, this excellent work firmly establishes him as the first modern historian of the English Province of the Augustinian Order.

The present study is planned as a reference work for future historians. It is to be a synthesis of the known material concerning the development of the province and individual houses as well as the lives of important friars. A great deal of the general history of the Order has been included because it is so little known in English literature.

To the many friends who contributed to the preparation of this outline by giving of their time and knowledge I wish to express my heartfelt thanks. The greatest debts I owe to Father Benedict Hackett for carefully reading my manuscript and to Father Daniel Sullivan for giving it its proper English form.

PREAMBLE

The Austin Friars before 1256 [1]).

A general reorganization of religious life was decreed by the Fourth Lateran Council of 1215. Henceforth no religious Rules but those of St. Augustine and St. Benedict were to be permitted. Religious houses with similar ideals and modes of life could no longer remain independent but were required to form groups. These groups were to be real centralized Orders with superiors general, provincial and general chapters and of course one of the two authorized Rules. It was permissible to have special statutes so long as they were not incompatible with the Rule that had been chosen. Furthermore, each of these Orders had to seek and obtain papal approval, a requirement that brought many small religious communities into the light of history. In some cases approval was given as much as thirty years after the Council ; this fact indicates not only lack of haste on the part of the Papacy but also and more importantly a real steadfastness in carrying out the original plan.

One of the Orders owing its origin to this centralizing policy was the hermits of Tuscany, in the official language of papal document *Fratres Heremitarum in Tuscia Ordinis Sancti Augustini.* There is no certainty that any of their constituent houses were of great antiquity ; only a few of them are known to have possessed records reaching into the first years of the twelfth century (1116). At first each of these hermitages followed the usage of eremitical tradition quite independent of all other houses, yet under the control of the local bishop, who did not hesitate to depose a superior when he had not supervised or confirmed the election. In 1223 five of these houses were united in a loosely organized brotherhood, which was joined five years later by eight additional houses. On the re-

[1]) The sources for the following facts can be found in my biography of Cardinal Richard Annibaldi in *Augustiniana* vols. 2-4 (1952-4) and separate. We quote it as ROTH, *Annibaldi* giving first the page of the separate edition and in parenthesis that in *Augustiniana* (= AUG.). An excellent summary of the events in 1256 was also given by my confrère Benedict HACKETT, *The seventh centenary of the Great Union of Augustinians,* in *Irish Ecclesiastical Record* 87 (1957) 13-24. I. RODRIGUEZ, *VII Centenaria de la llamada « Magna Unio »*, in *Religión y Cultura* 1 (1956) 273-80.

quest of two brethren, Stephen and Hugh, Pope Innocent IV charged Cardinal Richard Annibaldi with the task of uniting all Hermits in Tuscany except the Williamites. This was accomplished in 1244 at a meeting held at St. Maria del Popolo in Rome, to which each house had to send two delegates. Cardinal Richard immediately withdrew them from episcopal jurisdiction, bound them to the Rule of St. Augustine, gave them new constitutions, and placed them under the authority of a superior general. In less than a decade he made the new Order into a highly efficient organization. The so-called Order of St. Galganus was absorbed, as were many other independent hermitages, thus swelling the number of houses to more than sixty-one by the year 1253. In the following year Cardinal Richard obtained for them as their Mother House St. Maria del Popolo in Rome, which had formerly belonged to the Franciscans. The Hermits of Tuscany were the largest, the fastest growing, and the most important of the groups joining the Great Union of 1256.

Another group of hermits developed in Northern Italy under the immediate example and leadership of St. John Bonus (1168-1249), who asked for the Rule of St. Augustine and accepted the grey habit of the hermits in 1225. Fifteen years later Gregory IX required them to lay aside the grey habit, which looked too much like that of the Franciscans, and commanded them to wear either white or black in the future. St. John Bonus gained considerable influence with the laity by establishing a lay « Order of brothers and sisters of the Penitence », probably the first lay Third Order founded by Mendicants. The Johnbonites or Zanbonini, as they were popularly known, were by 1251 divided into three provinces. The election of a new superior general to succeed St. John Bonus resulted in such bitterness that the Order was split into two warring factions. One of the seeds of contention was the fact that the Order had at first been entirely under the jurisdiction of the Bishop of Cesena but had later expanded beyond his diocesan boundaries, and the various houses could not agree on the exact legal relationship between their bishop and that of the Bishop of Cesena. The breach was healed in 1252 when their Cardinal Protector, William Fieschi, decreed their exemption from episcopal control. At the same time he gave them the official name, « Order of Hermits ».

A third group of hermits dwelt in the marquisates of Ancona and Treviso. From their origin near the little town of Brettino they

took the name of Brettini. Their life was one of extraordinary rigor, and they practiced the severest kind of religious poverty. Accepting the Rule of St. Augustine in 1225, they continued to wear grey sackcloth because it was the cheapest and rudest material available. They were, of course, easily confused with the Franciscans, and at times they probably received alms that were intended for the sons of St Francis. Acting on the representations of the Franciscan Order, Rome began to insist that the Brettini wear the black Augustinian habit. This regulation, threatening as it did to make the Brettini seem very much like the older monastic orders in the eyes of the people, touched an extremely sensitive point. It was not obeyed. In subsequent decrees on this matter, which were addressed to the Brettini alone rather than to all the Augustinians, Pope Innocent IV adopted a sharp and even peremptory tone. His continuing inability to obtain the obedience of these otherwise holy men, he came to realize, called for a more radical solution than the mere reiteration of his commands.

The Williamites, too, presented the Pope with a knotty problem. They were hermits who followed the Rule of St. Benedict. They had been founded by St. William of Maleval, who died in 1157 and was canonized in 1202. The Williamite Order had expanded across the Alps and had penetrated even into Hungary. In Belgium, it flourished. Unfortunately, they were governed by two different superiors general, one residing at Maleval and the other on Montefavali [2]). The founders of new monasteries on the far side of the Alps, moreover, developed a very independent spirit. Their Superior General at Maleval, John, was forced by the Pope to resign, because he was unable to control these unruly elements.

It is clear that the multiplicity of eremitical Orders created difficult administrative problems. The project of uniting them would have seemed attractive to the Pope on this ground alone. There was, however, a more urgent reason for union. The Church had an almost desperate need for workers in the battle against the heretical movements of the day. The Franciscans and Dominicans had done great things, but much remained undone on account of the lack of men. It seemed reasonable to seek the necessary manpower

[2]) I suspect that Montefavali was at times confused with Montefallio near Naples. The first is never mentioned by Augustinian historians of the past, the other quite frequently.

and zeal in the eremitical life, which was known to have generated the most powerful forces for religious betterment in the preceding century [3]). Was it Richard Annibaldi, Cardinal Protector of the Tuscan Hermits and one of the leading figures of the Papal Curia, who first suggested the reorganization of the hermit groups into one active Order on the Mendicant model ? Its foremost advocate, at least, he certainly was. The Pope placed the three eremitical Orders of Augustinians and the two branches of the Williamites into his hands, at the same time commanding that they should be welded into an integrated whole. The Cardinal was to lead them from the quietude of their hermitages into the busy life of the city, « there to preach and hear confessions and edify the people by the holiness of their lives » [4]).

The Cardinal summoned two delegates from each house to a meeting in April, 1256. The place was St. Maria del Popolo, Rome, where he had united the Tuscan Hermits twelve years before. The purely oral character of the directives he had received from his uncle, Pope Alexander IV, made it easy for him to exercise absolute authority over the meeting. He told the delegates what was required and they voted their acquiescence. Lanfranc Septala, head of the Zanbonini, was accepted as the first Prior General. The new Order was divided into Provinces. The Rule of St. Augustine and the Constitutions of the Tuscans were imposed on all. In his bull *Licet Ecclesiae Catholicae* of April 9, the Pope gave his unqualified approval to everything that had been done [5]). In this manner was founded the third of the four great Mendicant Orders, commonly known among the English as the Austin Friars. Officially, the name was and remains *Ordo fratrum eremitarum sancti Augustini*, the no longer apposite eremitical designation serving to distinguish these Mendicants from the Canons of St. Augustine.

Documents do not support the Augustinian tradition that the union was planned for Augustinian groups only. In a bull of 1257 Pope Alexander IV stated that he had charged Cardinal Richard

[3]) G. BAUM, *Der Wanderprediger als Vorläufer der Bettelmönche*, in *Cor Unum* 10 (1952) 72-6

[4]) *Jordani de Saxonia OESA, Liber Vitasfratrum* ed. R. ARBESMANN and W. HÜMPFNER (New York 1943) 57 sq.

[5]) Best edition by A. DE MEIJER in AUG. 6 (1956) 9-13.

to combine *all hermits of any Order whatsoever* [6]). It soon became evident, however, that this plan was too ambitious. When the Williamites learned from their delegates that they had lost their independence, their name, their Rule, their habit and their eremitical life, they protested so vigorously to the Holy See that on August 22, 1256 they regained their former status. Other eremitical Orders hastened to safeguard their independence. The Hermits of Camaldoli for example who seemed affected by the bull even though they had sent no delegates to the meeting made strenuous efforts to preserve their autonomy. They received permission to continue as a separate Order at the same time as the Williamites [7]). In the end, Cardinal Richard had to recognize that only homogeneous groups could join in an enduring combination.

[6]) « Richardus... qui auctoritate nostra omnes heremitas *cuiuscumque ordinis* uniens... » : *Justis petentium*, 23 Octobris 1257 in *Les registres d'Alexandre IV*, no. 2299, ed. RONCIÈRE-LOYE, etc. Italics ours. See also Doc. 15.

[7]) AUG. VI, 18.

PART I

Origin and Development

Chapter I

THE THIRTEENTH CENTURY [8])

On September 3, 1249* King Henry III welcomed to England the Friars Hermits of the Order of St. Augustine, intending that « they shall stay in his land and that good be done to them by everyone ». September 1249, therefore, marks the beginning of the Austin Friars in England. English Chroniclers give as a rule the year 1250* but the difference of a few months is insignificant. In no other country can Pre-Union Augustinian beginnings be dated so exactly.

The testimony of the royal document of 1249 is unimpeachable. Nevertheless there exists a fourteenth century lonely statement, based on hearsay, that gives English Austins a much higher antiquity. This solitary statement concerns the foundation of the Order in Winchester, where the City Council tried to block in 1352 the transfer of the Austins into the city proper arguing that the Friars

« for more than two hundred years, it is said, held a suitable house in the suburbs of Winchester, well built and contiguous to the city, in which many bodies of nobles and others lie buried » (Doc. 1).

The city fathers would not have made this appeal to oral tradition if they had been able to cite documents, but neither would they have exposed themselves to telling a transparent lie. The only satisfactory explanation is that Winchester had long existed as an eremitical foundation, when the Pope's command of unification in 1255* brought it into the Augustinian fold. Or it might be that the Austins had been granted or had purchased an ancient religious establishment when they started their house in Winchester.

The Austins welcomed by King Henry III in 1249 were a distinct religious group, known by a definite title and recognized by reli-

[8]) Wherever an asterisc (*) accompanies a date, it refers to the document of that year in the publication of our *Sources for a history of the English Austin Friars* which begins with this issue of AUG.

gious authority. The title was given exclusively to the Augustinian Hermits of Tuscany [9]) who had been re-organized by Cardinal Richard Annibaldi in 1244. This Order had for its principal aim retreat from the world to attain full union with God. They were so rich in vocations and so filled with enthusiasm for their way of life that they were prepared to expand overseas. England seemed to be a fertile field for their mode of life. The eremitical tradition was exceptionally strong on the British Isles [10]) and the Austins, therefore, were striking roots in congenial soil. They were also attracted by the well-known favorable disposition of Henry III towards all mendicant Orders. Equally well known is the eagerness with which men of noble birth sought burial in the friars' churches. Much was also due to the influence of Richard Annibaldi, their Cardinal Protector whose powerful position in the Roman Curia had early attracted the attention of the English Court. King Henry III seeking the archbishopric of Canterbury for his uncle, Boniface of Savoy [11]), enlisted the Cardinal's aid in December 1243*. He needed him again in his ambitious plans for the Crown of Sicily, which he sought to procure first for his brother Richard of Cornwall and then for his son Edmund. Richard Annibaldi often used such occasions to advance the interests of his family and to promote the expansion of the Order under his protection [12]). It is significant that the foundations of Clare and London took place at a time when the services of the Cardinal were greatly in demand. One of the king's most traveled and experienced diplomats, Richard Earl of Gloucester [13]), began the foundation in Clare ; and a blood relative of the king's, Lord Humphrey of Bohun, High Sheriff of England, made the foundation in London.

[9]) ROTH, *Annibaldi* note 186.

[10]) R. M. CLAY, *The hermits and anchorites of England* (London 1914).

[11]) Boniface of Savoy became an uncle to the English king by Henry's marriage to Eleanor of Savoy in 1236. Eleanor was an ambitious woman and like all rulers of this period used her new position to promote the interests of her family. When Cardinal Richard switched from Richard of Cornwall to Charles of Anjou as a candidate for the *Regno* he lost little prestige in certain English circles, because Charles was a nephew of Queen Eleanor through his marriage with Beatrix of Savoy. For England's contacts with Cardinal Richard see doc. 3 and ROTH, *Annibaldi*, notes 47 and 124.

[12]) The most striking example is the foundation of Würzburg: ROTH, *Annibaldi* note 59.

[13]) N. DENHOLM-YOUNG, *Richard of Cornwall* (Oxford 1947) 87-8.

Since it is only lately that the influence of the Cardinal on the Order has been examined, older historians give all the credit for the establishment and organization of the Order in England to the saintly leadership of such men as Albert of Verona, Angelo of Hetruria, William Sengham, and « other learned and holy men who expanded the Order marvelously in England » (Doc. 7). Pamphilus is the first chronicler to mention these names. Unfortunately he has been misunderstood by later writers. He says only that Albert and Angelo were contemporaries of William Sengham, not that they were his collaborators in England. For the work in England he gives credit only to Sengham, the first native to join the Order. Panfilo found the name in Bale's Catalogue of British writers. Bale himself took it from the *Collectanea sacrorum dogmatum* of Thomas Colby, Carmelite friar and bishop of Waterford, Ireland, when John Capgrave was preparing for the priesthood (before 1400). The *Collectanea* are now lost but Bale preserved some passages by way of citation. He tells us that the first Augustinians were sent to England in 1252* by their prior general Lanfranc of Milan ; it is not clear from the context, whether this is Bale's own account or whether he took it from Colby. The Augustinians referred to would in any case be the Brethren of St. John Bonus, also called Zanbonini. A chronicle quoted by Bale supplies the additional information that at their coming « happened such a grievous pestilence that the like was never known before » (Doc. 5). These new arrivals must have been stouthearted men. Instead of retreating when confronted with the dreaded malady, they stayed and took root.

It can be argued of course, that the report preserved by Bale includes an erroneous date. Perhaps the event recounted by him occurred immediately after the Great Union at which Lanfranc was chosen prior general of the whole Order. Such an account would be much simpler. We could then accept the idea that Augustinian life in England stems from a single group that arrived in 1249. The most simple account, however, is not always the correct story. Since Lanfranc was prior general of the Zanbonini in 1252 he could have sent his men to England at that time, thus the account in Bale ought to be presumed accurate until it can be proved false.

It seems more reasonable to hold that various accounts of Augustinian beginnings in England, far from contradicting each other, refer to distinct and separate groups which were merged in the Great Union of 1256. This view harmonizes our English data with what

we know of the Pre-Union history of the Order in other countries. We may assume that the Austins welcomed by the King in 1249 were different from the Zanbonini who arrivd three years later ; that both groups assimilated some independent hermitages existing in England before them ; and finally that all these Augustinians were among those united according to the terms of the Papal Bull *Licet ecclesiae Catholicae* of 1256.

Our speculations receive additional support from an authentic letter of Pope Alexander IV from the year 1255* in which the « Prior General of the Hermits of St. Augustine in France and England » is exhorted to « reform » all hermits in these two countries that is to reorganize and unite them according to the laws of the Fourth Lateran Council and other subsequent legislation. This interesting document leaves no doubt that the Tuscan group played as dominant a role in England as it did in Italy. It also proves that its members were united with the Austins in France, probably those of Provence, where the oldest houses of the Order are to be found and where Beatrice of Savoy ruled. Beatrice, whose sister Eleanor was married to King Henry III, greatly favored the Order [14]).

Erection of English Province.

The administrative union of Austins in two countries can easily be understood in view of English political domination over great parts of France. This union still existed in 1260*, when John of Gubbio is called Vicar General of the Order in France and England, but in 1265 John of Gubbio is called Prior provincial of France only and about the same time we have the first record of an independent English province and the name of the first prior provincial, named John (Doc. 27). His small province consisted of about eight houses, all of which were in the first stages of development. His first great project was the establishment of a house of studies in Oxford (1266*) to provide for the best possible educational facilities for the youth of the province. Since he was able to enlist the cooperation of the King to such an extent, that Henry III is regarded as the very founder of the Oxford house, he must have been a man of high quality. Perhaps he can be identified as Johannes de Anglia, who is called

[14]) ROTH, *Annibaldi* 148 (IV, 14).

« a man of great sanctity », and is enumerated among the early saints of the Order (Doc. 93).

The first houses [15]).

John Capgrave, « the most learned among the English Austin Friars », gives us the first notice of English foundations :

« In the year of Our Lord 1230 Alexander the Pope gave us leave to build convents in these places : Surek, Clayanger, Clare, Sidingborn and others. But there took no place but Clare and Wodous (Woodhouse) which was then called Bica or else Vilentynge. Then had this Order leave for to enter and build. But they built not greatly until the year of Our Lord 1248 » (Doc. 4).

We know nothing about the Surek foundation, but documents can be found for the early existence of the other houses. The implication is that Capgrave was well acquainted with the documents of his Province. Woodhouse and Clare, always known to be among the oldest English Augustinian houses, were built before 1250. The recently « discovered » records of Clayanger (Middlesex) and Sittingbourne (Kent) indicate approximately the same antiquity. Woodhouse a place as remote and lonely as its name implies was located about two miles West of Cleobury Mortimer, Salop. Around it were clustered Leicester and Ludlow (both in 1254*) and Shrewsbury (1255*). Excavation of the site of Ludlow has provided new evidence for the antiquity of this house. As for Shrewsbury, there is a difference of opinion. Owen, the famous historian of the city, identified the poverty-stricken (miserabiles) friars of Coulane, who were granted a new location by Henry III in 1255, with the Austins. Others deny this. The royal document does not call them members of the Austin Hermits, but Capgrave's date coincides with that of the documents and seems to justify Owen. Of other early hermitages mentioned by Capgrave we know something, although of course not nearly enough. Near the Kentish town of Sittingborne was a hermitage called Shamele which was connected with a chapel built in honor of St. Thomas the Martyr. The caretaker, Friar Silvester of the Order of St. Augustine, received from the royal Exchequer a daily allowance of 3^{d} « as long as he celebrated divine

[15]) Sources and literature for the history of the various houses will be given in chapter 4.

services in the chapel ». He seems to have joined the Order, and several messuages were acquired in Sittingborne with a view to establishing a monastery (Doc. 12). The project apparently foundered when Friar Silvester, who is called from 1256 on a chaplain to the King without reference to any Order, refused to accept the changes of the Great Union. As for Clayanger, now a disinhabited place in Middlesex : on the road to Clayanger was a Chapel of St. Lawrence that seemed ideal for an eremitical foundation ; and after accepting a petition King Henry III ordered an *inquisitio ad quod damnum* in 1257*. Before the foundation could be made, however, the Austins were required to move into the cities « there to give example of good life ». Huntingdon, a house of the Order that was an object of royal favor and interest throughout its history, is first mentioned in 1258* The original buildings were erected with the king's financial assistance. When they burnt to the ground in 1286*, King Edward I and John le Romayne, archbishop of York, helped to rebuild the monastery greater than before. — Another ancient foundation was Tickhill (about 1260). Here the ideal of solitude was so remarkably preserved that a century later John Waldeby still called it « our solitary place » [16]). — Much older than some historians would have us believe was Warrington, founded by Sir William Fitzmaurice Botiler, High Sheriff of Lancastershire in 1259*. It is shown by the excavation of the monastery church to have been begun some time before the Decorated Period (1272-1377).

The house in London was the largest and the most important in the Kingdom, and as early as 1289* it numbered sixty-three brethren. It left so deep an impression on this teeming metropolis that its church ist still known as Austin Friars, despite four centuries of use for Dutch Huguenot worship. It existed before 1261, because in that year Lord Humphrey of Bohun, its founder, was buried there. The year 1253 which John Stow gives in his famous *Survey of London* seems, therefore, to be quite accurate. John Stow's parental home adjoined the Friary and he probably had access to documents which are now lost.

Following London in importance was Oxford (1266*), a *studium generale*, second only to Paris and apart by a mere ten years. In 1283 Giles of Rome, the earliest master and greatest scholastic of the Order, received his doctor's biretta in Paris. Nine years later,

[16]) G. R. Owst, *Preaching in medieval England* (Cambridge 1926) 65.

in 1292*, William of Hegham, the first known Augustinian doctor of Divinity at Oxford, was master regent at this university. The briefness of the interval indicates a zeal for learning among the English Austins and shows vigorous enterprise, even though the English studium generale never produced a line of theologians to rival that begun by Giles at the French capital. The Oxford house of the Austins, has always been thought a foundation of Henry III. He not only gave generously towards the construction of its buildings, but also enlisted the help of other leading men. He induced Bogo (Bevis) de Clare, brother of Clare's founder, to give some of his land to the Austins (Doc. 39). His son Edmund, the Chancellor of the university, and the mayor of Oxford were among the witnesses to the earliest deeds (Doc. 31, 39). They were all anxious to provide new facilities for the growing university, and the monastery lay so near to the main body of the schools that its buildings were regarded from the beginning as a part of the university plant. Church and Chapterhouse served as School of Divinity until the university erected its own building in 1480 [17]). The Faculty of Arts used the monastic refectory as its lecture hall, and in 1326 a law was passed by the University that no one could be promoted to academic degrees without responding at least once in this grammar school ; Oxford students therefore spoke of « doing the Austins », an expression they retained in their vocabulary nearly to the end of the nineteenth century. Neither school was directed by the Order, although their masters regent taught in the School of Divinity like other professors. The Austins merely supplied the buildings and were remunerated for their use by the University. Their own students were, of course, taught in the monastery (schola interna), and only those selected for a degree attended lectures on the outside.

The Cambridge Monastery (before 1289*) became the third important *studium generale* of the Order. The founder was George Picheford, a high official in the service of Edward I. Its first known master regent was John of Clare, who sided with the university against the Dominicans and Franciscans in the great quarrel of

[17]) Thus it happened that Wyclif was teaching in Austin Friars when the news of his condemnation reached him: « Ista praedicta condemnatio promulgata est publice in scholis Augustiniensium, ipso Magistro Johanne sedente in cathedra, et determinante contrarium », *Fasciculi Zizaniorum*, RS, ed. W. W. SHIRLEY (London 1858) 113.

1300 [18]). Cambridge University, like Oxford, made use of the Augustinian buildings, and the University's Grace Books record many functions as having taken place in the church of the Austin Friars.

An old Augustinian tradition credits Aegidius Romanus with the establishment of one English house. Capgrave makes it Clare, but Giles was still an infant, when Clare was founded. He dedicated, however, two of his philosophical works to Sir Stephen Maulay (de Malo Lacu), a rich landowner of Yorkshire. We also know that a Lady Margaret Maulay was buried in Austin Friars, York. All this points to the conclusion, that it was York, the most important Northern foundation, not Clare, that owes its origin to Giles of Rome.

Lincoln (1270*) and York (about 1272*) became provincial studies of theology (*studia concursorialia*). Norwich (1289*) and Leicester provided schools of philosophy (*studia particularia*).

Concurrent with the foundation of houses of studies was a sudden expansion of the Order in the North. This was doubtless at the behest of the King, who had political interests to cultivate in his Scottish dependency. First came Berwick, a site that has escaped the notice of former historians of the Order although it is mentioned as « Berwae » in the Registers of the Prior General. Gifts of the English King prove its existence in 1300*. It must have been an earlier foundation, however, since otherwise the title of John Gubbio in 1260*, « in regnis Francie, Anglie et Scotie partibus... vicarius et visitator generalis », would be meaningless. Newcastle originated before 1291*, when it founded the house in Penrith. Newcastle became a great house with buildings so well appointed that they were reserved for the King's use after the dissolution of the monasteries. Berwick and Penrith, however, suffered from their remoteness ; they were never anything more than outposts.

Other thirteenth century foundations are the two important houses in Lynn (before 1295*), and Gorleston or Little Yarmouth. Gorleston, an older place than it was formerly thought to be, received a pittance of 13^s4^d as early as 1277*. The amount indicates the presence of nineteen friars. Probably Gorleston is the same as the « Gosle ordinis sancti Augustini » that received simple pro-

[18]) J. B. MOORMAN, *The Grey Friars in Cambridge 1225-1538* (Cambridge 1952) 36/7, 231.

tection from King Henry III on October 10, 1267*. Grimsby (1293*) and Orford (1299*) were houses of second rank.

Two foundations failed in the half century following the Great Union. One was Chichester, where the Franciscans protested and Archbishop Pecham sustained them in their legally correct objections (1282*). The other was an attempt made at Devizes, Wiltshire, where Henry Le Parker donated to the Austins of Oxford a messuage in 1296*, but the foundation never materialized. It seems that the local clergy or the city fathers were uncommonly obstinate against the permanent settlement of any religious within their boundaries. At any rate, Devizes was the only English city where no religious order ever succeeded in founding a house.

Ireland.

From England the Austins spread to Ireland. They grew but slowly in the new country, founding houses only in territory held by the English Kings. They settled first in Dublin about 1280 and added four more houses before the end of the century (Doc. 79). After their settlements became staffed with native Irish religious the Order began to prosper, and at the time of the Reformation there were twenty-two houses in an almost independent Irish Vicariate. It was formerly thought that the Irish friaries were of far greater antiquity and much more numerous, but this view can no longer be sustained [19]).

Danger of Suppression

By the year 1300 the Austins had twenty-two houses in England and five in Ireland with a membership of about 500 Religious, certainly ample proof that the Order was able to attract English vocations and plant itself firmly in the land. In our day such growth would be considered exceptional, according to thirteenth century standards, however, the Austins were doing only moderately well. Limitations peculiar to the Austins and the Carmelites prevented faster growth until the fourteenth century.

The Fourth Lateran Council had forbidden the foundation of any new Orders, and in 1274 the Council of Lyon suppressed all

[19]) The solution of this problem is given by F. X. MARTIN in AUG. VI, 353.

Orders which had been founded since its prohibition [20]). Both Carmelites and Austins existed before 1215, but were not organized into modern Orders until later, hence they were regarded as new and perhaps illegal. The enemies of the Mendicants no doubt thought their suppression inevitable but they had reckoned without the Cardinal Protector of the Austins.

Cardinal Richard had become old and crippled by arthritis, but in this hour of danger he came out of his retirement at Molaria and began exerting all his tremendous influence to save his beloved Austins. Saba Malaspina leaves no doubt that he alone stood between the Order and the forces working to suppress it. And to Cardinal Richard's wishes Gregory X reluctantly bowed. The Cardinal scored a major triumph when the official conciliar decree acknowledged the existence of both Orders before 1215. This should have guaranteed their continuance, but Gregory wanted a free hand in settling the problems posed by the independence of all friars from episcopal control. He therefore permitted the continuance of the Austins and the Carmelites only « until it would be decreed otherwise » [21]). Thus the two Orders lived as under the sword of Damocles. The danger that they might be suppressed at any moment was very real and not at all conducive to healthy and vigorous expansion. In some parts of Europe it was even rumored that they had been officially suppressed. This rumor caused officials to deny the assistance requested of them, and the people to withhold their customary alms [22]). In England, the lack of all documents between

[20]) R. EMERY, *The second Council of Lyons and the mendicant Orders*, in *Catholic Historical Review* 39 (1953) 257-271.

[21]) ARBESMANN, AUG. VI, 135-6.

[22]) Our presentation differs considerably from Augustinian historians of the past. That it is correct, can be substantiated by a letter which Archbishop Frederic of Salzburg sent to the secular and ecclesiastical authorities of his diocese. In it he declared the rumors that the Austins were also suppressed in 1274 as untrue.

« Tenet multorum opinio, quod ordo fratrum heremitarum ordinis sancti Augustini in proximo generali concilio Lugdunensi sit penitus revocatus, cujus pretextu non solum ipsi fratres contemnuntur a pluribus, sed etiam a consueti auxilii et gratie beneficiis repelluntur. Sed quia sic non est et multorum in hoc fallitur opinio, videlicet quod eorum ordo sit in dicto concilio revocatus vel quod ipsorum auctoritati in aliquo sit detractum, immo solum dominus papa sue dispositioni quid de ipsis adhuc in futurum ordinare preposuerit reservavit. Rogamus universitatem vestram et hortamur in domino tandem vobis firmiter iniungentes, quatenus ipsis fratribus non repulsis per papam sed potius reservatis nulla pretextu

1272 and the end of 1274 reflects the sudden standstill caused by the Council of Lyon.

Fortunately for the two Orders, the anti-mendicant policies of this Council were not continued by Gregory's successors. Pope Martin IV and especially the first Franciscan Pope, Nicholas IV (1288-1292), proved real friends to the Augustinians. The Popes could not but be impressed by the continuous efforts of the third Prior General, Bl. Clement of S. Elpidio, to give his Order uniformity of habit as well as unity of mind and action. Bl. Clement had but one motto in office : « Ut Ordo unus sit » [23]). To that end, he and Bl. Augustinus Novellus revised the Constitutions and gave them such compact form that the text was not again revised for the next 250 years, although of course additions were made. Bl. Clement published new liturgical books, held for the first time a General Chapter outside of Italy, and gave the Order a uniform theological teaching in prescribing in 1287 the doctrine of Aegidius Romanus for all schools of the Order [24]). It is to be regretted that the destruction of the libraries and archives of the English Province has left us no records of the way in which this last-mentioned direction was carried out in the British Isles. This devoted and intelligent leadership of the Order must have been favorably noted by the Papal See. Nicholas IV, therefore, did his share to help and protect the Austins. Cardinal Richard had died in 1276 but no successor had been appointed. One of the first acts of Nicholas IV was to give the Order, in 1288, a new Cardinal Protector : Bernard de Languissel, Archbishop of Porto [25]). The Pope also protected the Order, wherever it was attacked, particularly in Germany and Paris. He chose for his penitentiary Bl. Augustine Novellus [26]). One cannot stress too much the beneficial influence of this saint, who exerted a remarkable influence on the Papal Curia.

Papal favor bestowed on the Austins turned out to be a good investment. When Boniface VIII fought the bitter contest with the

huiusmodi opinionis gravamina vel iniurias irrogetis nec irrogari per alios velut attinentes sinatis sed potius eis pium vestrum caritative eos ac benigne cum ad vos venerint et vos et vestrum auxilium requisierint, pertractantes ». 23 Jan. 1275. *Salzburger Urkundenbuch*, ed. F. MARTIN 4 (Salzburg 1933) 85-6.

[23]) ARBESMANN, AUG. VI 141 and 144.

[24]) AA II, 275.

[25]) ROTH, *Annibaldi* note 386.

[26]) *Acta Sanctorum*, May IV p. 619.

Crown of France he found among the Augustinians his staunchest and most distinguished supporters. Giles of Rome jeopardized his high standing in Paris by publishing one treatise after another in defense of the Pope. Blessed James Capocci, later Archbishop of Naples [27]), Augustine Trionfi [28]), and several other Augustinians [29]) were mighty warriors in the Pope's cause. It is not to be wondered at, then, that Pope Boniface VIII came energetically to the rescue of their Order. On May 5, 1298, which might well be considered the second birthday of the Order, he modified the threatening decree. Previously, it permitted the Order to continue « until other arrangements have been made ». The Pope now caused it to read, « We will that the Order continue as fully approved » [30]). Upon this solid foundation of papal approval the Order has rested until this hour.

In England the changed attitude of Gregory's successors was soon noted. Both the Suffragan of Norwich in 1279 (Doc. 67) and Archbishop Pecham in 1284 (Doc. 80) were quite conscious of the high esteem in which the Papal Curia held the Austins. Even before Boniface VIII guaranteed their continuance the Austins must have been somehow reassured concerning their future ; otherwise, their renewed spirit of enterprise could not be explained. Shortly after Gregory's death they moved into Ireland. In England itself a great building activity is evident in all houses, and at least five new foundations were made in the final decade of the century. By 1284 the Austins felt strong enough to place under interdict the Friars Minor of Oxford for accepting one of their members without the permission of his superiors. Archbishop Pecham, a former Franciscan, showed in this case more partiality to his Order than befitted his high position. He thought it most proper that the Austins or any other religious should join the Franciscans, but was horrified at the thought that the superiors of the Austins insisted on their rights in such matters (Doc. 80). The new confidence of the Austins is even more evident in Grimsby, where they established their new

[27]) D. GUTIERREZ, *De B. Jacobi Viterbiensis OESA vita, operibus et doctrina*, in AA 16 (1937-8) and separate.

[28]) B. MINISTERI, *De Augustini de Ancona OESA* († *1328*) *vita et operibus* in AA 22 (1952) and separate.

[29]) U. MARIANI, *Chiesa e Stato nei Teologi Agostiniani del secolo XIV* (Roma 1957).

[30]) « ut in solido statu permanere volumus » : ARBESMANN, AUG. VI, 136.

place against the wishes of the parish church, which was held in advowson by the abbey of Wellow. But in this case they overreached themselves. When the Abbot of Wellow insisted that they be placed under interdict Oliver Sutton, Bishop of Lincoln, gave in to his demands. The ban plagued this establishment for almost two decades. Although it was canonically lifted in 1300 when William Hegham, the second known Prior Provincial, completely surrendered to Sutton's successor, the troubles caused by it were still continuing in 1307 (Doc. 141).

Note

English independent hermitages and the Austin Friars.

The first Augustinians in England led an eremitical life as they had done in Italy. We have described this mode of life in our *Annibaldi* 55 (II, 127). After they entered the cities in 1256 and formed an active mendicant Order like the Franciscans and Dominicans, they continued to call themselves *fratres ordinis eremitarum sancti Augustini*. Because this title stressed the eremitic ideal, which had been officially abandoned, it proved confusing to historians. Some have tended to assume that all *fratres eremitae* were Austin Friars. The assumption is false. Although the Austins have always been known as Eremitani in Northern Italy, they have not been called by any such name in other parts of Europe.

We ought not designate as Austin Friars the brethren of independent English hermitages, especially in the case of houses founded after the Great Union of 1256. Such communities are clearly distinct from the Austins, constituting separate and canonically unrelated groups. Contemporary officialdom always used the distinctive modifier 'ordinis sancti Augustini', when they referred to houses of the Austin Friars. The « Friars Hermit of the Hill of Shotindon », Warwick were given a grant of royal protection for three years on August 9, 1260 (Pat. Henry III p. 67). — The « Friars Hermit of the house of St. John, Witlesmere », Cambs. were granted simple protection until Easter on December 3, 1264 (Pat. Henry III p. 391). The latin text says nothing of 'ordinis sancti Augustini'. It is to be remembered that official documents always referred to religious communities by their proper titles. Neither hermitage, then, was affiliated with the Austin Friars. Furthermore both seem to have

been founded after the Great Union. The « Brethren of the hermitage of Brideshale » (Breadsall, Derby) were granted in frankalmoin a messuage and twenty acres of land on August 20, 1260 (Pat. Henry III p. 630). We can be sure that these religious were not Austins at that time because twenty acres was more land than early Austins would use. In later times the Brideshale hermitage was certainly not of the Order.

The words « fratres eremitae ordinis sancti Augustini » might be plausibly used in reference to the hermitage at Blackmore, Dorset, which was affiliated with the Augustinian Canons. Official records, however, speak only of the « Friars [Brethren] hermit of Blackmore » (Pat. 1315 p. 356) or the « Prior and Convent of Blakemore » (Pat. 1316 p. 480). To call the occupants simply Austin Friars as has been done since Tanner is wrong. In 1310 the property was given for life to Henry de Haddon, parson of the church of Lindelinch (Pat. 1310 p. 179). Such a gift is unheard of in the history of English Austin Friars and it would have been an outrageous violation of the laws protecting the Order. It follows that this hermitage could not have been an Austin Friary.

Confusion sometimes develops because Augustinian Canons were so often called fratres. In their case the word should always be translated with brethren and not friars. The latter translation applied only to Mendicants. In the case of Peterstone, Norf., the editors of the Patent Rolls 1318 pp. 66, 166 vacillated between the two expressions, though the hermitage belonged to the Augustinian Canons.

Austin Friars and Friars of the Sack.

It is also important to distinguish between the Austin Friars and the Friars of the Sack or Friars of the Penitence of Jesus Christ. The Sack Friars who did not arrive in England until 1257, followed the Rule of St. Augustine but it was a fully separate group that was always called by its own proper title in official documents. After their suppression in 1274 many of their houses were taken over by the Austin Friars. It is false that the Austins absorbed their entire Order. This has been pointed out by R. EMERY in *The Friars of Sack*, *Speculum* 18 (1943) 323-34 and ROTH, *Annibaldi* 69 (II, 141). For further details see D. KNOWLES and R. N. HADDOCK, *Medieval religious houses : England and Wales* (London 1953) with Additions and Corrections in the *English Historical Review* 72 (1957) 60-87.

THE AUSTIN FRIARIES AT THE END OF THE XIIIth CENTURY AND THEIR MEMBERSHIP

	founded	*1277/ 1278*[a]	*1283/ 1284*[b]	*1289*[c]	*1296/ 1297*[d]	*1298*[e]	*1300*[f]
1. Berwick	ab. 1260	—	—	—	—	—	4, 6
2. Cambridge	1289	—	—	20	36	—	—
3. Clare	1248	—	—	—	29	—	—
4. Gorleston	ab. 1267	20	—	—	—	—	—
5. Grimsby	1293	—	—	—	—	—	—
6. Huntingdon	ab. 1257	—	—	—	—	—	—
7. Leicester	1254	—	—	—	—	—	—
8. Lincoln	1270	—	33-24	—	—	—	30
9. London	1253 ?	—	(40)	64	48-56	60	47-55
10. Ludlow	1254	—	—	—	—	—	—
11. Lynn	1295	—	—	—	—	—	20
12. Newcastle on Tyne	ab. 1290	—	—	—	—	—	25
13. Norwich	1289	—	—	15	—	—	—
14. Orford	1299	—	—	—	—	—	—
15. Oxford	1266	40/31/21	—	—	—	—	—
16. Penrith	1291	—	—	—	—	—	8/8
17. Shrewsbury	1255	20	—	—	—	18	18
18. Tickhill	ab. 1260	—	—	—	—	18	18
19. Warrington	ab. 1260	—	—	—	—	—	—
20. Winchester	ab. 1256	—	—	—	—	—	—
21. Woodhouse	1250	—	—	—	—	—	—
22. York	1272	—	—	—	—	33	46

[a]) Doc. 58 [b]) Doc. 76 [c]) Doc. 90 [d]) Doc. 126 [e]) Doc. 129 [f]) Doc. 135

If we figure 60 men for London, 40 each for the houses of theology in Cambridge, Oxford and York, 30 for Lincoln, 20 each for Clare, Gorleston, Leicester, Lynn, Newcastle, Norwich, Shrewsbury and Tickhill, 15 each for Canterbury, Grimsby, Huntingdon, Ludlow, Warrington and Winchester, 7 each for Berwick, Orford, Penrith and Woodhouse, we arrive at a total of 488 members. If we include the five Irish priories which were then occupied principally by Englishmen, we easily pass the 500 mark. This is still lower than the figures of Professor Russel, but he included various hermitages which we did not consider.

Rev. Francis ROTH, O. S. A.

(to be continued).

Het « intellectus noster est potentia pura in genere intelligibilium » van Averroës en de « ratio intelligendi » in de zelfkennis volgens Aegidius Romanus

De aristotelische conceptie van het menselijk verstand als zijnde in den beginne niet anders dan een onbeschreven blad, heeft in het verloop van de geschiedenis de leer over het menselijk kennen ten diepste beinvloed. Evenwel niet direct, maar middels de 'Commentator' van Aristoteles, Averroës. Als immers met name in de bloeitijd der Scholastiek het adagium : 'intellectus noster est potentia pura in genere intelligibilium sicut materia prima in genere entium' het telkens terugkerend argument is onder dekking waarvan een ware revolte zich voltrekt, zo blijkt zulks gecompileerd uit Averroës' commentaar op het derde boek over de ziel, daar waar Aristoteles zijn conceptie ontvouwt [1]). De vertrouwde augustijnse kenleer moest het afleggen en wat speciaal de leer aangaat over de zelfkennis, het geliefde 'mens seipsam per seipsam novit' werd ontluisterd. En bijzonder St. Thomas staat ons hierbij voor ogen.

De vraag is nu echter, of St. Thomas in zijn terugwijzing van St. Augustinus'leer over de zelfkennis bovengeciteerd adagium dusdanig bedoelt te hanteren, dat een zelfkennis welke het wezen zelf van de kenner als 'ratio intelligendi' ofwel als kendeterminante zou hebben, verder wordt uitgesloten. Deze kwestie is immers acuut sinds het moment, dat P. Walgrave met het adagium van Averroës in de hand, aan P. Gardeil ontzegde bij St. Thomas überhaupt een zelfkennis te lezen, welke vanuit het wezen van de kenner

[1]) Cfr. AVERROES, *Comm. Magn. in De anima Arist.*, Lib. III, comm. 5 en 14: ed. The Mediaev. Acad. of America, Cambridge Mass., 1953, p. 387-388 en 428-433.

zelf tot zodanig bepaald zou worden [2]). En zeer zeker luidt dan de stelregel : Divus Thomas sui interpres. De zaak is evenwel reeds dermate gecompliceerd, dat het ons raadzaam leek minstens voor dit geval een uitzondering te maken en uit te zien naar de mogelijkheid ener zijdelingse benadering, een mogelijkheid die gegeven bleek in de werken van Aegidius Romanus.

Aegidius Romanus, geboren te Rome omstreeks 1244 en gestorven te Avignon in 1316, eerste Magister van de Orde der Augustijnen te Parijs en later Aartsbisschop van Bourges en Primaat van Aquitanië, werd door St. Thomas persoonlijk onderricht of verder minstens naar zijn geest gevormd. In de laatste decennia is nog al eens gesuggereerd dat hij dan toch spoedig zijn leermeester verloochend heeft, maar in feite getuigt woord en daad — afgezien van dat ene ongelukkige commentaar op het eerste boek der Sententies —, dat hij met diepe erkentelijkheid en eerlijk respect diens onderricht aanvaardde en voor heel zijn leven lang de geest ervan assimileerde. Frater Thomas was voor hem degene die hem gebracht had op het pad der waarheid ; voor wie hij veroordeling en ballingschap doorstond ; in wie hij wellicht als eerste een Licht der Kerk erkende. Hij was zijn leerling, maar hij wist waarom. Naar zijn eigen woorden :

« Magistro credere non est scire, immo est venenum scientiae... Scire enim est causam cognoscere » [3]).

Precies inzover zulks dan verhelderend zou kunnen werken of mogelijk ook instructief zou zijn voor het verstaan van hetgeen St. Thomas leert over de 'ratio intelligendi' in de zelfkennis, zetten we ons thans aan de explicatie van hetzelfde leerstuk bij Aegidius Romanus. Uiteraard willen we het niet uit zijn verband rukken en we brengen het dus naar voren als gevat binnen Aegidius' conceptie van de zelfkennis in haar geheel ; en te zijner tijd zal dan de inter-

[2]) WALGRAVE, J., *Zelfkennis en innerlijke ervaring bij St. Thomas*, in *Tijdschr. v. Philos.*, 9 (1947), p. 1-62. Hij doelt hier op hetgeen A. GARDEIL schreef over de zelfkennis in: *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, t. 2 (Paris, 1927), p. 94-121. De naar aanleiding hiervan reeds gevoerde discussies worden door hem besproken.

[3]) Het is noch de plaats noch de gelegenheid de verhouding tussen Aegidius en St. Thomas nader te bespreken en wij mogen wellicht volstaan met te zeggen, dat ons inziens het onderzoek van de laatste decennia een nog grotere waardering had kunnen tonen voor vaststaande historische feiten.

pretatie van het door hem eveneens erkend adagium van Averroës aan het licht treden.

De teksten

Aegidius Romanus, de doctor declarativus of ook wel de doctor verbosus, heeft een immens œuvre nagelaten. Hij zal er zijn cognomina aan verdiend hebben. Maar wat ons verder aangaat : we vinden er het bewijs, dat het mysterie van de menselijke zelfkennis hem steeds heeft aangetrokken, hem steeds geboeid heeft. Voorzover wij konden nagaan, treft men in zijn werken niet minder dan 32 plaatsen waar de zelfkennis, hetzij meer, hetzij minder breedvoerig, ter sprake komt. Zeer zeker is dit niet steeds direct en zijn ook de aanleidingen diverse, maar juist dit is betekenisvol voor zijn belangstelling. Het feit ook, dat de tekstplaatsen gelijkmatig over geheel het œuvre verdeeld zijn, toont aan, dat het een altijd gespannen attentie geweest is.

Ter oriëntatie van de lezer laten we de tekstplaatsen hieronder volgen, in chronologische orde en onder aangave van de aanleiding. Er zij bij aangetekend, dat Aegidius litterair werkzaam was van 1264 tot aan zijn dood in 1316 ; dat hij te Parijs Sententies las van 1273 tot 1275 ; en dat hij aldaar optrad als Magister van 1285 tot 1295, het jaar waarin hij tot Aartsbisschop van Bourges benoemd werd. Bij iedere tekst geven wij tevens een verwijzing naar de door ons geconsulteerde edities, aangezien in de meeste gevallen slechts op deze wijze een nauwkeurige plaatsaanduiding mogelijk is [4]).

[4]) Voor de werken van Aegidius bedienden we ons van de volgende edities:

Tractatus De plurificatione intellectus possibilis: ed. Venetiis 1552 apud Octavianum Scotum.

Commentarius in I^m Sententiarum: ed. Venetiis 1521 expensis heredum Octaviani Scoti Modoetiensis.

Expositio in Arist. libr. (I-II) Elenchorum: ed. Venetiis 1500 per Simonem de Luere (Hain 141).

Expositio in Arist. libr. (I-II, IV, VI-VII, VIII, X, XII) Metaphysicorum: ed. Venetiis 1552 apud Octavianum Scotum.

Tractatus De materia coeli contra averroistas: ed. Venetiis 1552 apud Octavianum Scotum.

Expositio in Arist. Libr. (I-III) De anima: ed. Venetiis 1496 expensis Octaviani Scoti Modoetiensis (Hain 130).

Quodlibeta (I-VI): ed. Venetiis 1504 per Bonetum Locatellum.

We noteren dan uit de tijd dat Aegidius Baccalaureus was, de volgende teksten :

1273 *Tractatus De plurificatione intellectus possibilis*, q. un., quintum inconveniens (f. 59v col. 1)

Aegidius reageert er tegen het 'intellectus separatus' van Averroës.

1274 *Commentarius in Im Sententiarum*, Dist. III, p. 2, pr. 2, q. 2 (f. 26v col. 2 - 27r col. 1)

Het gaat over de representatie van de H. Triniteit in de schepping en met name in de menselijke ziel. Aldus rijst de kwestie : Quomodo in mente, notitia et amore reperitur imago, en of er eigenlijk in plaats van 'mente' en 'notitia' niet 'memoria' en 'notitia' zou moeten staan, daar 'mens' niet in staat zou zijn uit zich een 'notitia' voort te brengen.

Commentarius in Im Sententiarum, Dist. III, p. 2, pr. 3, q. 1, a. 4 (f. 28v col. 2 - 29r col. 1)

Nog steeds gaat het over de representatie van de H. Triniteit speciaal in de menselijke ziel. En gezien het feit, dat de Goddelijke Personen de zgn. actus essentiales, waaronder het 'intelligere', *steeds* gemeenschappelijk hebben, komt de vraag naar voren : Utrum anima se semper intelligat. Met name wordt dan de leer van St. Augustinus op waarheid getoetst.

Commentarius in Im Sententiarum, Dist. XXXII, pr. 2, q. 3 (f. 167r col. 1)

De kwestie is : Utrum Pater et Filius diligant nos Spiritu Sancto. Aegidius opent met de beschouwing, hoe het Goddelijk Woord zowel de Vader manifesteert alsmede geheel de schepping ; dat Het echter de Vader allereerst manifesteert en gevolgelijk pas de schepping. Om dit scherp te stellen, geeft hij de tegenstelling aan met ons intellect, hetwelk in haar 'woord' allereerst het andere en dan pas zichzelf manifesteert.

Quaest. disp. (I-XIV) De cognitione angelorum: ed. Venetiis 1503 per Simonem de Luere.

Expositio in librum De causis: ed. Venetiis 1550 apud Iacobum Zoppinum.

Commentarius in 2^m Sententiarum: ed. Venetiis 1581 apud Franciscum Zilettum (2 partes).

De chronologie van het leven en de werken van Aegidius werd door ons opnieuw nagegaan in een studie, waarvan de publicatie in voorbereiding is.

Commentarius in Im Sententiarum, Dist. XXXV, pr. 1, q. 2 (f. 180v col. 2)

Als Aegidius ten antwoord op de kwestie : Utrum scientia Dei possit dici universalis, het eigenlijk medium wil vaststellen van het goddelijk kennen, bedient hij zich van een vergelijking met ons kennen en komt hij uiteraard te spreken over de zelfkennis.

Commentarius in Im Sententiarium, Dist. XXXVI, pr. 2, q. 3 (f. 188v col. 1)

Tot beter begrip van het goddelijk kennen dient wederom een vergelijking met ons kennen, gelet met name op de zelfkennis.

1276 *Expositio in Arist. libr. (I-II) Elenchorum*, Lib. I, prol., dub. 2 (f. 2v col. 2)

De kwestie wordt gesteld, of de dialectica eigenlijk een wetenschap is, gegeven het feit dat zij een zelfkennis impliceert.

1276 *Expositio in Arist. libr. (I-II, IV, VI-VII, VIII, X, XII) Meta physicorum*, Lib. II, q. 12 ad 1 en ad 2 (f. 20r col. 1-2)

In verband met de kwestie, of wij de substantiae separatae zouden kunnen kennen, wordt geopperd, dat zulks wellicht mogelijk zou zijn op eenzelfde wijze als waarop wij onszelf kennen, aangezien dit toch een directe kennis zegt, zonder redenering en zonder zinnelijke kenbeelden. Hierop wordt dan door Aegidius geantwoord.

1277 *Tractatus De materia coeli contra averroistas*, q. 2, Intellectus noster possibilis (f. 52v col. 2)

Tegen Aegidius'betoog, dat zowel in het hemelse als in het aardse eenzelfde pure potentie gevonden wordt en dus een wezenlijk dezelfde materie, wordt als objectie aangevoerd, dat er, gegeven het geval van ons intellect en van de eerste materie, welke beide aliter et aliter pure potentie zeggen, in de pure potentie een wezenlijke gradatie mogelijk is. Hij preciseert dan het 'aliter et aliter' en raakt daarbij aan de zelfkennis.

1277 *Expositio in Arist. Libr. (I-III) De anima*, Lib. I, T. c. 1 (f. 2v col. 1)

Het gaat over de voortreffelijkheid van de wetenschap over de ziel, uitmuntend boven alle andere natuurlijke wetenschap.

De reden is : « Quilibet certificatur et experitur in seipso, quod est et vivit et habet animam ».

1278 *Expositio in Arist. Libr.* (*I-III*) *De anima*, Lib. II, T. c. 33, dub. 2 en 1 (f. 31v col. 2 en col. 1)

In dubitatio 2 wordt de kwestie gesteld, of acten onderscheiden worden naar hun objecten. Aegidius begint met uit te leggen, dat quoad nos de objecten in ieder geval eerder zijn dan de acten en de potenties. Als voorbeeld gebruikt hij het geval van onze zelfkennis, waarbij dan de solutio van dubitatio 1 betrokken wordt.

1278 *Expositio in Arist. Libr.* (*I-III*) *De anima*, Lib. III, T. c. 15, dub. 1 (f. 69v col. 1-2 ; cfr. dub. 2, 3 en 6)

Naar aanleiding van het woord van Aristoteles : Potentia quodammodo est intelligibilis intellectus, sed actu nihil, antequam intelligat ; et ipse intelligibilis est sicut alia intelligibilia, stelt Aegidius de volgende kwestie : Dubitaret forte aliquis, quomodo intellectus noster seipsum intelligat [5]).

Vanaf 1279 komt Aegidius' litteraire activiteit zo goed als stil te liggen wegens zijn uitsluiting van de Parijse Universiteit. Na zijn rehabilitatie echter en zijn promotie tot Magister in 1285, noteren we weer de volgende teksten :

1286 *Quodlibet I*, q. 3 (f. 3v col. 1)

De kwestie is : Utrum emanatio filii vel etiam personarum sit ratio emanationis creaturarum. Ter oplossing ervan wil Aegidius eerst duidelijk maken, hoe God in het kennen van zichzelf al het andere kent. Hij brengt daarbij de tegenstelling naar voren tussen ons kennen en het kennen van God.

Quodlibet I, q. 17 ad 1 (f. 10r col. 1)

Het woord van Augustinus komt ter sprake : 'anima corporea cognoscit per corporis sensus, incorporea vero per seipsam'.

[5]) In de tekst spreekt Aegidius van een 'per superius determinata'. Hij verwijst hiermee naar: Lib. II, T. c. 33, dub. 1 en 2 (f. 31v, col. 1 en 2). Voorts constateren we in de tekst een zeer storende zetfout. We lezen er op een ogenblik: '*Non* ideo requiritur ut informetur aliqua specie'. Het moet zijn: 'Nam ideo requiritur'. Cfr. *Bibl. Apost. Vat.*, Cod. Chig. Lat. B VIII, 132 (s. XIV), f. 42r, col. 2.

1287 *Quodlibet II*, q. 23 (f. 25r col. 2 - 26r col. 1)

Als kwestie wordt gesteld : Utrum anima humana intelligat seipsam per essentiam suam [6]).

1287 *Quaestiones De cognitione angelorum*, q. 1 (f. 77v col. 1-2)

De kwestie luidt : Utrum angelus intelligat seipsum per essentiam suam. Bij de voorbereiding van het antwoord komt Aegidius te spreken over het intellect en de noodzakelijke intelligibile presentie van haar object en raakt hij in verband hiermee het probleem van onze zelfkennis.

Quaestiones De cognitione angelorum, q. 2 (f. 79v col. 2)

De kwestie luidt : Utrum angelus intelligat alia a se per essentiam suam. Tegen een eventueel affirmatief antwoord voert Aegidius drie inconveniënten aan, waarvan het eerste verwijst naar onze zelfkennis.

Quaestiones De cognitione angelorum, q. 14 (f. 117r col. 1)

De kwestie is : Utrum angeli superiores illuminent inferiores. In een uiteenzetting over het onderricht van de ene mens aan de andere, wordt terloops even de zelfkennis aangeroerd.

1288 *Quodlibet III*, q. 15 (f. 40r col. 1)

Als kwestie wordt gesteld : Utrum intellectus possit intelligere essentiam divinam mediante specie. De zelfkennis komt ter sprake, als Aegidius uiteenzet, in welk geval een species media als noodzakelijk optreedt.

1290 *Expositio in librum De causis*, Prop. 10, dub. 1 (f. 36v CD)

De zelfkennis komt ter sprake, als Aegidius de kwestie : Utrum intelligentia intelligat omnia per essentiam suam, gaat oplossen middels een vergelijking tussen de intelligibiliteit van God, van de mens en van de engel.

Expositio in librum De causis, Prop. 13, dub. 2 (f. 42v HI)

De propositie in kwestie luidt : Omnis intelligentia intelligit essentiam suam, quod est, quia intellectus et intellectum sunt simul. Aegidius brengt het geval van de menselijke zelfkennis

[6]) In het 'Advertendum tamen', waarmee Aegidius de kwestie afsluit, wordt gesproken van: 'ut loquebamur prius'. Dit houdt een verwijzing in naar *Quodl. II*, q. 21.

te berde als hij de zin wil vaststellen van het 'intellectus et intellectum', en gaat er vervolgens nog dieper op in [7]).

Expositio in librum De causis, Prop. 15, dub. 1 en 2 (f. 48v C en E)

De zelfkennis wordt aangeroerd naar aanleiding van de propositie : Omnis sciens qui scit essentiam suam est rediens ad essentiam suam reditione completa.

Expositio in librum De causis, Prop. 15, dub. 5 (f. 50r O - 50v O)

Naar aanleiding van de kwestie : Quomodo verum sit, quod scientia non sit nisi actio intelligibilis, komt Aegidius tot de vraag, of deze stelling ook op zou gaan voor onze zelfkennis.

Expositio in librum De causis, Prop. 15, dub. 6 (f. 51v V)

Sprekend over de wezens aan wie in het kennen een reditio completa toekomt, sluit Aegidius de 'anima humana' uit.

Expositio in librum De causis, Prop. 19, dub. 2 (f. 63v GHI)

De kwestie is : Utrum animae humanae debeant dici intellectuales. Als bezwaar wordt aangevoerd, dat de ziel in de orde der intelligibilia slechts pure aanleg zegt. In het antwoord komt dan als vanzelf de zelfkennis ter sprake.

1290 *Commentarius in 2m Sententiarum*, Dist. I, p. 1, q. 2, a. 4 (Pars I, p. 24 col. 2)

Ter oplossing van de kwestie : Utrum Deus possit facere aliquid ex nihilo, bedient Aegidius zich van een vergelijking tussen ons kennen en het goddelijk kennen en raakt hij een ogenblik aan de zelfkennis.

1291 *Quodlibet VI*, q. 15 (f. 89v col. 1)

Ten antwoord op de kwestie : Utrum intelligere fiat per contactum, komt Aegidius te spreken over de zelfkennis, als hij nagaat in hoever de menselijke ziel ten opzichte van het verstand een formele expressie kan zijn hetzij van zichzelf hetzij van iets anders.

1291 *Commentarius in 2m Sententiarum*, Dist. III, p. 2, q. 2, a. 1 (Pars I, p. 226 col. 1-2)

Ter beantwoording van de kwestie : An angelus intelligat seipsum per essentiam suam, proponeert Aegidius eerst drie voor-

[7]) In de tekst lezen we op zeker ogenblik: 'ut supra diximus'. Aegidius verwijst hiermee naar Prop. 10, dub. 1: f. 36v CD.

waarden opdat een wezen zichzelf door zichzelf kent, en voegt hij dan in zijn conclusie een aantekening toe betreffende de zelfkennis bij de mens [8]).

Commentarius in 2m Sententiarum, Dist. III, p. 2, q. 2, a. 1, dub. 1 ad 4 (Pars I, p. 230 col. 1)

Bij de kwestie, of de engel anderen buiten zich ook door zijn eigen wezen zou kennen, wordt voorgesteld, dat zoals volgens Augustinus de mens, door zijn wezen zichzelf kennend, ook de onstoffelijke wezens kent, zo ook de engel door zijn eigen wezen anderen buiten zich zou kennen. Aegidius corrigeert de stelling van Augustinus aldus, dat de ziel : 'per obiecta investigando naturam actuum et per actus naturam suae substantiae, hoc modo investigando seipsam et cognoscendo se, habet magnam viam ad aliquid sciendum de ipsis substantiis separatis' (loc. cit.). Aansluitend gaat hij dan nog even in op hetgeen Augustinus zijns inziens precies wil leren omtrent onze zelfkennis.

1294 *Commentarius in 2m Sententiarum*, Dist. VIII, q. 1, a. 1 (Pars I, p. 345 col. 1)

De zelfkennis komt een ogenblik ter sprake, als Aegidius ten antwoord op de kwestie : An angeli habeant corpora ab ipsis informata, het geestelijk-lichamelijk zijn als typisch reserveert voor de redelijke ziel.

Tenslotte nog één tekst uit de tijd dat Aegidius reeds bisschop was en hij dientengevolge voortaan meer door practische dan door theoretische zaken geabsorbeerd zou worden :

1296 *Commentarius in 2m Sententiarum*, Dist. IX, q. 1, a. 5, dub. 3 later., Resp. ad argum. (Pars I, p. 429 col. 1)

Uit een beschouwing van Aegidius, hoe ons intellect 'male natus est ad sciendum' en hoe onze ziel in de zelfkennis gehouden is tot een 'modus retrogradus', klinkt ons haast een geluid tegen als van een desillusie.

[8]) We lezen in deze tekst op zeker moment: 'in primo tractavimus cum disputavimus de imagine'. Hiermee verwijst Aegidius naar *Comm. in 1m Sent.*, Dist. III, p. 2, pr. 3, q. 1, a. 4: f. 28v, col. 2 - 29r, col. 1. Vervolgens lezen we op het eind: 'de qua quaestione in quaestionibus nostris de cognitione angelorum diffusius tractavimus'. Het bevat een verwijzing naar de *QQ. De cognit. angel.*, q. 1. Bij de lezing tenslotte van de tekst in haar geheel, zie nog: *Comm. in 2m Sent.*, loc. cit.: Pars I, p. 225, col. 2, waar Aegidius de wijze bespreekt waarop onze ziel, ofwel ons mogelijk intellect, behoort tot de orde der intelligibilia.

Ordening van het materiaal

De vorm waaronder Aegidius in zijn talrijke teksten een zelfkennis affirmeert, toont een menigte van varianten. Hij spreekt van :

Anima cognoscit seipsam
Anima cognoscit suam naturam
Anima cognoscit suam essentiam
Anima cognoscit suam substantiam
Intellectus cognoscit seipsum
Mens cognoscit seipsam
Substantia animae cognoscit seipsam
Homo cognoscit seipsum

En deze varianten zijn nog te vermenigvuldigen, aangezien er behalve van 'cognoscere seipsum' ook nog gesproken wordt van 'intelligere seipsum'. Enige ordening is dus noodzakelijk, willen we althans achterhalen, wat volgens Aegidius 'zelfkennis' nu eigenlijk zeggen wil, en willen we ooit aan de vraag toekomen, welke in deze zelfkennis de 'ratio intelligendi' is.

Een eerste vereenvoudiging is aanstonds mogelijk, als in meerdere teksten blijkt, dat Aegidius 'anima', 'mens' en 'substantia animae' als gelijkluidend dooreen gebruikt en hij er kennelijk de intellectieve ziel mee bedoelt, precies dan als intellectief [9]). Als subject van zelfkennis blijft aldus over :

anima intellectiva — intellectus — homo

Vervolgens hebben we de variant : intelligere — cognoscere. Voorzover hiervan de 'anima intellectiva' en het 'intellectus' als onderwerp gesteld worden, mag hun activiteit steeds geïnterpreteerd worden als een 'intelligere'. Ten aanzien echter van de zin van het 'cognoscere' in de uitspraak 'homo cognoscit seipsum' moet vooralsnog voorzichtigheid betracht worden, daar deze formule ontleend is aan de tekst : « Quilibet certificatur et experitur in seipso, quod est et vivit et habet animam » [10]), en het dus niet zeker is, of

[9]) Zo lezen we bijv. in *Comm. in I^m Sent.*, Dist. II, p. 2, pr. 2, q. 2: f. 27r, col. 1: « Ad illud quod queritur, pro quo accipitur ibi mens, dicendum quod pro substantia anime. Et quod dicitur, quod non habet partem et partem, verum est in se. Sed in comparatione ad potentias, habet ut dicatur, supremum in anima, prout in ea habet esse ratio et huiusmodi ».

[10]) Cfr. *Expos. in Arist. libr. De anima*, Lib. I, T. c. 1: f. 2v, col. 1.

we hier te doen hebben met een activiteit van uitsluitend intellectuele orde. De figuren worden derhalve:

anima intellectiva intelligit seipsam
suam naturam
suam essentiam
suam substantiam
intellectus intelligit seipsum
homo cognoscit seipsum

Rest ons, uiteraard, de variatie waarmee de intellectieve ziel gezegd wordt zichzelf te kennen. We stellen daaromtrent vast, dat de termen 'natura', 'essentia' en 'substantia' bij Aegidius zeer zeker een onderscheiden betekenis hebben, voorzover nl. 'natura' zowel 'essentia' als ook 'substantia' kan zeggen, en meer [11]). Maar in ons geval wil hij, zoals a priori aannemelijk en in de teksten ook klaarblijkelijk is, deze termen niet naar hun eigen betekenis chargeren en bedoelt hij onder alle drie gelijkelijk de diepste realiteit van de intellectieve ziel, ofwel wat wij zouden noemen 'wezen' en bij voorkeur zouden vertalen onder 'essentia'. Blijven aldus, de betekenis van het 'seipsam' voor het moment buiten beschouwing gelaten, deze figuren over :

anima intellectiva intelligit seipsam
anima intellectiva intelligit essentiam suam
intellectus intelligit seipsum
homo cognoscit seipsum

Alle franje is thans verwijderd en de mogelijkheid is er meer op de zaak zelf in te gaan. De vraag is immers nog steeds, wat 'zelfkennis' voor Aegidius eigenlijk behelst. Ten aanzien van de uitspraak 'homo cognoscit seipsum' laat zich dan vaststellen, dat het hier een vorm van zelfkennis geldt, welke zich al aanstonds onderscheidt van hetgeen onder de andere uitspraken beoogd zou kunnen worden. Als nl. in deze uitspraken de 'anima intellectiva' en het 'intellectus' gesteld worden als subject, zo bedoelt Aegidius hier, om nauwkeurig te zijn, de concreet bestaande mens, juist in-

[11]) Cfr. *Comm. in I^m Sent.*, Dist. XXIII, pr. 1, q. 1 : f. 124v, col. 1 : « Cum natura rei det ei quod sit, quod subsistat vel quod per se sit, et quod substet sive quod accidentibus subiiciatur, una et eadem natura dicetur essentia, substantia et subsistentia ».

zover deze intellectueel begaafd is [12]). En hij heeft er dus een type zelfkennis voor ogen, waarbij de mens, precies inzover hij intellectueel begaafd is, zich buigt over zijn intellectueel wezen, hoe dit verder ook zij. De uitspraak echter : homo cognoscit seipsum, gaat, zoals reeds aangeduid, terug op de tekst : « Quilibet certificatur et experitur in seipso, quod est et vivit et habet animam », en de bedoeling van deze tekst, ontleend aan de aanvang van het commentaar op De anima, is geen andere dan in een enkele trek het diepste fundament van heel de wetenschap over de ziel bloot te leggen, van de wetenschap wel te verstaan, welke voor Aegidius zich verdiept in alle levensfuncties van de mens en die geheel de werkelijkheid van het concreet menselijk zijn onder zich betrekt. De mens dus, die hier in zelfervaring grond onder de voeten moet voelen, zal niet slechts zichzelf buigen over zichzelf inzover hij intellectueel begaafd is, maar hij zal naar al zijn vermogen zich buigen over geheel de werkelijkheid van het eigen zijn, naar al zijn kunnen zichzelf tegemoet treden naar de totaliteit.

Vier in getal waren derhalve de uitspraken waaronder Aegidius een zelfkennis affirmeert ; twee in getal blijken nu de typen die hieronder zijn begrepen. Het 'homo cognoscit seipsum', als zeggende een ontmoeting van de mens met zichzelf in zijn totaliteit, maakt zich als type zelfkennis duidelijk los van het type bedoeld in de drie andere uitspraken, en dit type op haar beurt, als zeggende een ontmoeting van de mens met zichzelf juist inzover hij een intellectueel wezen is, staat weer duidelijk los van het eerste type. Twee typen zelfkennis dus, een waardevolle bevinding, in zekere zin ook definitief, en die ons in ieder geval een eind weegs helpt in ons onderzoek naar wat 'zelfkennis' voor Aegidius eigenlijk zeggen wil.

Een eind weegs is evenwel niet ten einde toe, en daartoe dient nu evident de vraag beantwoord te worden, hoe Aegidius de beide

[12]) Als verklaarde tegenstander van het 'intellectus separatus' van Averroës, insisteert Aegidius bij herhaling, dat de intellectieve activiteit van de mens uiteindelijk gesubjectiveerd ligt in de mens zelf, en dan uiteraard in de mens als intellectueel begaafd. Het *Tractatus De plurificatione intellectus possibilis* werd speciaal aan de controvers gewijd. Cfr. verder: *Expos. in De an.*, Lib. I, T. c. 63, dub. 2: f. 18r, col. 1; *Quodl. II*, 20: f. 23v, col. 2 - 24r; *Comm. in 2m Sent.*, Dist. XVII, q. 2, a. 1: Pars II, p.45-50, en Dist. XXXIII, q. 1, a. 3, dub. 3 later.: Pars II, p. 487. Voor deze en dergelijke kwesties, cfr. EGENTER, R., *Die Erkenntnispsychologie des Aegidius Romanus*, Regensburg, 1925.

typen appreciëert en hoe hij zich hun verhouding denkt. Een vraag die niet zonder complicaties is. Want als we mogen zeggen, dat de zin van het 'homo cognoscit seipsum' ons voldoende duidelijk is, zo volstonden we wat betreft de zin van de drie andere uitspraken met de constatering, dat hier een zelfkennis bedoeld zou zijn, waarbij de mens, precies inzover hij intellectueel begaafd is, zich buigt over zijn intellectueel wezen. Ongetwijfeld juist, maar mogelijk te weinig genuanceerd. Bezien we nogmaals deze uitspraken, te weten :

anima intellectiva intelligit seipsam
anima intellectiva intelligit essentiam suam
intellectus intelligit seipsum

'Anima intellectiva' en 'intellectus' supponeren hier, zoals vastgesteld, zeer zeker voor een en hetzelfde subject, nl. de mens, inzover deze intellectueel begaafd is ; hetgeen dan ook rechtvaardigt van het intellectuele wezen te spreken als object. Of echter dit intellectuele wezen nu op eenzelfde wijze object is wanneer de 'anima intellectiva', of wanneer het 'intellectus' supponeert voor de intellectueel begaafde mens, of als Aegidius de ene maal spreekt van 'seipsam animam' en de andere keer van 'essentiam animae', is niet zonder meer duidelijk, en dient dus onderzocht te worden alvorens we ons wagen aan vergelijkingen.

We kunnen dan ten aanzien van het 'anima intellectiva intelligit seipsam' al aanstonds zeggen, dat gezien althans de wijze waarop we deze uitspraak telkens en telkens weer in de teksten aantreffen, het hier minstens een zelfkennis geldt, volgens welke de intellectieve ziel zichzelf kent, niet zoals zij moet zijn, maar zoals zij is en zoals zij concreet bestaat. Kijken we verder en observeren we hoe Aegidius enige malen 'intelligere seipsam' en 'intelligere essentiam suam' dooreen gebruikt en hij andermaal gelijkelijk spreekt van 'intelligere seipsam per seipsam', 'per suam substantiam' of 'per suam essentiam', zo begrijpen we vervolgens, dat het 'seipsam' de concreet bestaande intellectieve ziel nauwkeurig wil duiden als zeggende een zekere wezenheid. Als dan echter deze wezenheid, juist in haar concreetheid, de mens waarin zij bestaat, en het intellect waarin zij zich voltooit, binnen zich besluit, en de intellectieve ziel dus in het kennen van het eigen concreet gegeven wezen de intellectief begaafde mens en het intellectief vermogen noodzakelijk medebeschouwt, zo mogen we tenslotte concluderen, dat het menselijk intellectief bestel, zoals dit als een zeker geheel

door de intellectieve ziel bepaald en bijeengehouden wordt, voorwerp is van de kennis, waarmee de intellectieve ziel door Aegidius gezegd wordt zichzelf te kennen [13]).

De vraag is nu maar, of hetzelfde ook wil gelden voor de beide andere uitspraken. Ten aanzien van de uitspraak : anima intellectiva intelligit essentiam suam, zouden we aanstonds geneigd zijn te zeggen van wel. In meerdere gevallen immers mag blijkens het voorgaande deze uitspraak verstaan worden naar de zin van het 'anima intellectiva intelligit seipsam'. En inderdaad. Maar er blijven dan toch twee gevallen over, waar zulks beslist uitgesloten is en waar het 'intelligere essentiam suam' zich kennelijk niet laat verstaan als zeggende een grijpen van het eigen wezen als concreet bestaande. Het wil in feite een beschouwing van het wezen in zich en in abstracto, met achterlating van hetgeen daaraan bijkomstig is [14]).

We kunnen ons echter afvragen, of hier, zo dan niet direct, dan misschien toch indirect het menselijk intellectief bestel, als bedoeld in de eerste uitspraak, voorwerp is van zelfkennis. Als we immers het feit, dat in beide gevallen, gezien de context, deze zelfkennis uiteindelijk toch blijkt te strekken tot een kennis van het 'seipsam animam', in het licht plaatsen van de overweging, dat ook inderdaad iedere abstracte beschouwing haar vertrekpunt neemt in hetgeen concreet gegeven is en zij daarheen wederom ook terugkeert, en wij voorts geen enkele aanwijzing hebben, dat het 'seipsam animam' hier iets anders zou betekenen dan het concreet bestaande wezen van de intellectieve ziel, zo vestigt zich bij ons zelfs de over-

[13]) Gezien de onder aant. 12 gegeven teksten, bepaalt Aegidius de feitelijke verhouding tussen mens en intellectieve ziel als een verhouding tussen 'esse' en 'ratio essendi'. En als uit het samenstel van beide een typische wezenheid voorgaat, nl. die van de mens juist als intellectueel begaafd, zo weet hij deze te zien als een 'hoc aliquid' ofwel als een in zekere zin eigen volkomenheid, dewelke in haar concreet bestaan buitendien het intellect als modus in zich draagt. Over de plaats van het intellect in het intellectieve wezen komen we nog nader te spreken; en voor de intellectieve ziel als 'hoc aliquid', cfr: *Comm. in 1m Sent.*, Dist. VIII, p. 2, pr. 2, q. 2: f. 54v, col. 1; *Expos. in De an.*, Lib. I, T. c. 63, dub. 2-3: f. 18r, col. 1; *Expos. in libr. De causis*, Prop. 27, dub. 2: f. 93r CD; *Comm. in 2m Sent.*, Dist. XVII, q. 1, a. 3, dub. 2 later.: Pars II, p. 37, col. 2-38; en Dist. XVII, q. 2, a. 1, c. a. tertia via, en ad 6: Pars II, p. 47, col. 2-48, col. 1, en p. 50, col. 1.

[14]) Cfr. *Expos. in De an.*, Lib. II, T. c. 33, dub. 2: f. 31v, col. 2; en *Comm. in 2m Sent.*, Dist. III, p. 2, q. 2, a. 1, dub. 1 ad 4: Pars I, p. 230, col. 1.

tuiging, dat het concreet gegeven menselijk intellectief bestel object is op de achtergrond, wanneer de intellectieve ziel door Aegidius gezegd wordt haar wezen te kennen. Het direct object blijft zeer zeker het wezen in abstracto, maar dit zegt dan niets anders dan een intentionele greep op het wezen in concreto, wat het eigenlijk object is.

Rest ons het 'seipsum', in de uitspraak : intellectus intelligit seipsum. Het geldt in ieder geval weer, naar zich uit de teksten laat aanzien, een concreet bestaande realiteit, te weten dan de realiteit welke de verstandelijke kenbeelden tot substraat dient, te beschrijven uiteindelijk, volgens Aegidius' eigen voorstellingswijze, als het physisch wezen van het intellect, zoals dat concreet gegeven ligt [15]). Rijst echter aanstonds de vraag, wat hier onder 'physisch wezen van het intellect' wel verstaan mag worden.

Men valt misschien van de ene verwondering in de andere, maar het antwoord luidt kort en goed, dat het physisch wezen van het intellect volgens Aegidius het wezen is van de intellectieve ziel, zoals dit in zijn concreet bestaan het intellect als modus in zich draagt. We staan hier nl. voor een geval van diens zgn. theoria modorum, een theorie die zich dan steeds doet gelden, wanneer door een reëel onderscheid de reële eenheid van het concreet bestaande zijn verdoezeld dreigt te worden. Aegidius weet welzeker intellectieve ziel en intellect als oorzaak en effect reëel te onderscheiden, maar als het er om gaat de concrete eenheid van beiden te demonstreren, zo preciseert hij hun verhouding als 'res' en 'modus rei' en ziet hij het intellect nauwkeurig als datgene, waarin de intellectieve ziel zich een definitieve gestalte vindt. Als dit dan echter zeggen wil, dat het wezen van de intellectieve ziel zich nader verwerkelijkt en het intellect een laatste ontplooiing ervan is, zo is het klaarblijkelijk, dat het physisch wezen van het intellect geen ander is dan het wezen van de intellectieve ziel, en wel zoals dit

[15]) In het *Comm. in 1m Sent.*, Dist. XXXV, pr. 2, q. 2: f. 183v, col. 1, kunnen we bv. lezen: « Est enim intellectus noster potentia pura in genere intelligibilium, et ideo nullus actus intelligibilis ab eo exire potest, nisi informetur aliqua forma superaddita nature sue... Et cum forma qua informatur, sit similitudo materialium rerum, ideo per se et primo ducitur in cognitionem earum, et cognoscendo eas quasi ex consequenti cognoscit seipsum... Intellectus vero divinus qui est primus in genere intelligibilium cum sit actus purus, poterit intelligere absque aliquo superaddito essentie sue ».

in zijn concreet bestaan het intellect als modus in zich draagt, ofwel door het intellect tot intellectief vermogend is gemodificeerd [16]).

De conclusie ligt thans voor de hand. Het wezen immers van de intellectieve ziel, zoals dit dan naar zijn concreet bestaan voorwerp blijkt te zijn van de kennis waarmee het intellect door Aegidius gezegd wordt zichzelf te kennen, begrijpt in zich, zoals reeds eerder vastgesteld, tevens de mens als intellectueel begaafd, en dus wederom is hier geheel het menselijk intellectief bestel, d. w. z. intellectief begaafde mens, intellectieve ziel en intellectief vermogen, zoals deze naar hun concreet bestaan een gesloten en min of meer afzonderlijke eenheid vormen, voorwerp van zelfkennis. En het is wederom, d. w. z. de derde maal dat we zulks constateren, wat dus zeggen wil, dat welke ook de uitspraak is waaronder de intellectueel begaafde mens door Aegidius gezegd wordt zijn intellectueel wezen te kennen — en de uitspraken waren drie in getal —, er steeds niet slechts hetzelfde subject, maar ook hetzelfde object beoogd wordt, nl. het geheel van het menselijk intellectief bestel. Het bevestigt wat we reeds presumeerden, nl. dat de drie uitspraken een zelfde type zelfkennis zouden duiden, en definitief blijkt nu dit type een vorm van zelfkennis te willen, volgens welke de intellectueel begaafde mens zich buigt over de concrete realiteit van zijn intellectief bestel, of zoals we voortaan willen zeggen, over zijn intellectief wezen — 'wezen' uiteraard dan in concrete zin te verstaan [17]).

[16]) Cfr. TRAPP, D., *Aegidii Romani De doctrina modorum*, in *Angelicum* 12 (1935), p. 449-501. Dat deze leer door Aegidius ook toegepast wordt op de verhouding van intellectieve ziel en intellect, blijkt eerstens uit het door hem telkens herhaalde: intellectus ut in subiecto est in ipsa essentia animae et perficit ipsam essentiam: cfr. bv. *Tract. de plurif. intell. possib.*, q. un., ad 2: f. 60v, col. 1; *Tract. De materia coeli*, q. 2, Hoc viso statim: f. 52v, col. 1; *Expos. in De an.*, Lib. III, T. c. 6, dub. 2: f. 67r, col. 2; *QQ. De cognit. angel.*, q. 7, Habito quomodo angelus: f. 94r, col. 2; en vervolgens blijkt het daar, waar hij de verhouding van intellectieve ziel en intellect uitdrukkelijk aan de orde stelt: cfr. *Comm. in I^m Sent.*, Dist. III, p. 2, pr. 3, q. 1, a. 2: f. 27v, col. 2 - 28r, col. 2; en *Expositio in Decretalem « Firmiter » De summa Trinitate et fide catholica* (1288), Secunda pars: ed. Romae 1555 per Antonium Bladum, f. 6r, col. 2 - 6v, col. 1. Illustratief is nog de schijnbare zorgeloosheid waarmee Aegidius in zijn spreken over de zelfkennis 'anima' en 'intellectus' telkens dooreen gebruikt, alsmede het feit dat hij op zeker moment 'intellectus' blijkt te verstaan in de zin van 'substantia intelligens': voor dit laatste, cfr. *Expos. in De an.*, Lib. III, T. c. 15, dub. 3: f. 69v, col. 2 - 70r, col. 1.

[17]) Het feit, dat Aegidius binnen dit type een moment erkent van quiddita-

Welomschreven staan zij ons thans voor ogen. Enerzijds het type zelfkennis, volgens welk de mens naar al zijn vermogens, zijn geestelijke zowel als zijn lichamelijke, zich buigt over geheel het concretum van het eigen zijn ; anderzijds het type zelfkennis, volgens welk de mens, als intellectueel begaafd, zich buigt over de concrete werkelijkheid van zijn intellectief wezen. Beide waren zij candidaat inzake de kwestie, wat 'zelfkennis' voor Aegidius eigenlijk zou willen zeggen, en thans dus de beslissing.

We observeren dan allereerst, hoe het type, volgens welk de intellectueel begaafde mens zich keert over zijn intellectief wezen, in tegenstelling met het andere type, een activiteit zegt van exclusief intellectueel niveau, naar wat Aegidius zelf leert :

« Cum anima intelligit seipsam, est ibi processus ab anima ad animam : ab anima ut est sciens, et ad animam ut est scita » [18]).

De observatie is nl. al aanstonds van doorslaggevende betekenis, als we vervolgens vaststellen, dat hij slechts daar in eigenlijke zin van zelfkennis zou willen spreken, waar dit een activiteit geldt van zuiver geestelijk plan. Onder beroep immers op Proclus, wijst hij telkenmale in het ambiënt van het sensibile een zelfkennis beslist van de hand en insisteert hij op de onstoffelijkheid, als zijnde een noodzakelijke conditie [19]). En in feite wordt ook de zelfkennis in de 32 ons bekende tekstplaatsen 31 maal besproken als zeggende een terugkeer van de intellectueel begaafde mens op zijn intellectief wezen ; komt zij 17 maal ter sprake in samenhang met de zelfkennis van God en van de substantiae separatae ; en wordt 21 keer dan het menselijk wezen beschouwd, juist inzover het zijn plaats heeft in de orde van de intelligibilia [20]). Het kan dus niet missen : zelf-

tieve kennis, overeenkomstig de uitspraak: anima intellectiva intelligit essentiam suam, blijft uiteraard genoteerd.

[18]) *Expos. in De causis*, Prop. 15: f. 50v P.

[19]) Cfr. *Comm. in I^m Sent.*, Dist. III, p. 2, pr. 1, q. 1: f. 26r, col. 1-2, en Dist. XXXV, pr. 1, q. 2: f. 180v, col. 1-2; *Expos. in De an.*, Lib. II, T. c. 121, dub. 2, tertia via: f. 54r, col. 1, en Lib. II, T. c. 143, dub. 1-2: f. 59v, col. 1-2; *QQ. De cognit. angel.*, q. 1: f. 76v, col. 1; *Expos. in De causis*, Prop. 15: f. 51r S-T. Cfr. verder nog: *Quodl. VI*, 15: f. 89v, col. 1. Het beroep op Proclus geldt de *Elementatio theologica*, Prop. 15 en 16: ed. VANSTEENKISTE, C., in *Tijdschr. voor Philos.*, 13 (1951), p. 271.

[20]) De ordo intelligibilium zegt voor Aegidius tesamen met de ordo sensibilium een indeling van geheel het zijn, zodanig, dat de benedenlaag gevormd wordt door het genus sensibilium (vel corporalium), en de bovenlaag door het

kennis zegt voor Aegidius een typische activiteit van puur spiritueel niveau, en slechts hier zou hij kunnen spreken van zelfkennis in strikte zin. Kennelijk is dan echter onze kwestie beslist, want klaarblijkelijk nu valt slechts het type, volgens welk de intellectueel begaafde mens zich buigt over zijn intellectief wezen, in de termen van hetgeen Aegidius in eigenlijke zin als zelfkennis concipiëert. En representeert derhalve dit type datgene wat hij 'zelfkennis' zou noemen, zo laat zich nu van het andere type, volgens welk de mens naar al zijn vermogen zich buigt over zijn totaliteit, dit vaststellen, enerzijds, dat het als feitelijk gegeven niet te negeren is, anderzijds, dat het als zodanig niet te sauveren zal zijn, tenzij men aanneemt, dat het wezenlijk en formeel samenvalt met het eerste type, en tenzij dus, op welke wijze dan ook, de totaliteit van de mens erkend zal worden in diens toekeer tot zijn intellectief wezen.

Zelfkennis, derhalve, zegt volgens Aegidius Romanus een ontmoeting van de mens met zichzelf, hetzij in zijn totaliteit, hetzij onder opzicht van zijn intellectief wezen. De totaliteit echter wordt bereikt in de kennis van het intellectieve wezen ; de zelfontmoeting dus in het intellectieve wezen is primair en essentiëel. Het is de conclusie van het voorgaande, maar tevens de verwijzing naar wat komen moet, want aanstonds rijst de vraag, hoe deze zelfontmoeting dan tot stand komt. Waarmee ons eigenlijk probleem zich presenteert.

De 'ratio intelligendi'

De term 'ratio intelligendi' kan bij een scholastiek auteur in tweevoudige zin worden aangetroffen. Zij kan duiden op het beginsel van waaruit een intelligibile act vertrekt, zoals bv. de intellectieve ziel ; of zij kan duiden op het beginsel van waaruit een intelligibile act juist in dit act-zijn gedetermineerd wordt. De eerste betekenis houdt zich aan de kant van het kennend subject, inzover hiervan het princiep van actie wordt uitgezegd ; de tweede betekenis daarentegen houdt zich aan de kant van het te kennen object, waar dit nl. naar een al dan niet vermiddelde intelligibile actualiteit als kendeterminante zal moeten optreden.

genus intelligibilium (vel intelligentium, vel intellectualium, vel intellectivorum, vel substantiarum spiritualium, vel substantiarum separatarum a corpore): cfr. bv. *Comm. in* 2^m *Sent.*, Dist. XVII, q. 2, a. 1: Pars II, p. 46, col. 2.

Onder welke betekenis wij nu in ons geval de term willen verstaan, mag blijken, als Aegidius zelf op solemnele wijze de kwestie van de 'ratio intelligendi' in de zelfkennis aan de orde stelt. In Quodlibet II, 23, waarvan de titel luidt : Utrum anima humana intelligat seipsam per essentiam suam, lezen we nl. ter inleiding het volgende :

« Videtur quod anima non intelligat se per essentiam suam. Nam philosophus in tertio de anima loquens de ipsa anima ait : quod sic se ipsam cognoscit : sic scilicet, cognoscendo alia. Ergo non cognoscit se per essentiam suam, sed per species aliorum.

In contrarium est, quia per essentiam suam semper est sibi presens. Ergo per essentiam semper se intelligit » [21]).

Het gaat klaarblijkelijk dus om de 'ratio intelligendi', zoals deze ex parte obiecti een intelligibile act in haar actualiteit moet determineren, ofwel, zoals we ook zouden kunnen zeggen, om de 'ratio intelligendi' in de zin van kendeterminante.

Intussen hebben we ons reeds enig idee kunnen vormen omtrent de wijze, waarop de kwestie van de 'ratio intelligendi' in de zelfkennis bij Aegidius gelegen is, en het blijkt een probleem te zijn. En niet alleen dan gegeven de bovengeciteerde tekst, maar ook elders in het tekstmateriaal. Des te boeiender, ware het niet, dat een bepaald bescheid zich op het eerste gezicht al heel moeilijk laat construeren. Is immers het probleem, of nu het intellectieve wezen zichzelf zal kennen door zichzelf — per suam essentiam —, of middels een zekere representatie — per speciem —, en is dus de 'ratio intelligendi' alsnog een vraag, zo antwoordt Aegidius de ene maal : 'intelligit seipsum, intelligendo alia (per alium)' ; de andere keer desnoods nog duidelijker : 'intelligit seipsum non per seipsum (non per essentiam suam), sed intelligendo alia (per alium)' ; laat hij weer een andere keer toch nog de mogelijkheid open voor een zelfkennis 'per seipsum' of 'per essentiam suam' ; en blijkt hij tenslotte op meerdere plaatsen een zelfkennis 'per seipsum' of 'per essentiam suam' min of meer te affirmeren. Men krijgt dus zo gauw geen hoogte van wat hij eigenlijk wil, en de zaak zal eens rustig onderzocht moeten worden.

Een prognose van de conclusie kan dan dienen tot directief. Een

[21]) *Quodl. II*, 23 : f. 25r, col. 2. Gegeven de moeilijkheid teksten van Aegidius in handen te krijgen, zal men ons voortaan vergunnen, een grote plaats in te ruimen voor citaten.

prognose immers is mogelijk, ondanks de nog verwarde situatie, als we bezien, hoe Aegidius, zij het niet zonder reserve, o. a. affirmeert, dat het intellectieve wezen uit zich determinante is van de haar betreffende act van zelfkennis. Wil dit nl. zeggen, dat hij een directe 'informatio' vanuit dit wezen voor mogelijk houdt, zo is er overeenkomstig zijn uitdrukkelijke leer, dat een directe 'informatio' het optreden van een representante overbodig maakt, in ons geval voor een dergelijke representante, hoe ook gesuggereerd, ten ene male geen plaats, en mogen we dus met goed recht presumeren, dat volgens Aegidius het intellectieve wezen zelf de werkelijke 'ratio intelligendi' zal zijn [22]). Ondanks evidente bezwaren een aannemelijke prognose dus ; waarvan de verificatie dan ook met recht en reden de inzet mag zijn van ons onderzoek.

St. Augustinus, de figuur op de achtergrond

Aegidius was een overtuigd aristotelicus, en op wijsgerig terrein kan er haast geen kwestie zijn, of de « Philosophus » heeft er zo niet het laatste, dan toch het eerste woord. Wanneer hij echter inzake de zelfkennis van het intellectieve wezen de mogelijkheid overweegt het intellectieve wezen zelf als 'ratio intelligendi' aan te wijzen, en hij in deze mogelijkheid minstens ook consenteert, is het klaarblijkelijk St. Augustinus die nu eens de hoofdrol speelt. De teksten getuigen het. We lezen er :

in het *Commentarius in Im Sententiarum* :

« Anima aliter cognoscit se, aliter alia, ut dicitur 14. De Trinitate, c. 10 ; quia quando cognoscit alia..., oportet dare similitudines rerum esse in ipsa, a quibus similitudinibus gignitur species in intelligentia. Sed cum anima se cognoscit cum ipsa sibi presto sit, habitualiter se per seipsam intelligit » [23]) ;

in *Quodlibet II* :

« Utrum anima humana intelligat seipsam per essentiam suam...

[22]) Wat betreft het optreden van een 'species vicaria' : cfr. *QQ. De cognit. angel.*, q. 1 : f. 76r - 78v ; *Quodl. III*, 15 : f. 39v, col. 2 - 40v, col. 2 ; en *Comm. in 2m Sent.*, Dist. III, p. 2, q. 2, a. 1 : Pars I, p. 224-226. Bij een directe 'informatio' blijft overigens het object 'causaliter forma intellectus' en wordt het dus niet 'per se forma intellectus', en treedt dus steeds een 'species impressa' tussenbeide : cfr. *Comm. in 2m Sent.*, loc. cit., ad 3 : p. 227.

[23]) Dist. III, p. 2, pr. 2, q. 2 : f. 26v, col. 2.

Respondeo dicendum, quod in hac questione difficultatem faciunt verba AUGUSTINI » [24]) ;

eveneens in *Quodlibet II* :

« Cum ergo queritur utrum anima intelligit seipsam per essentiam suam : aut intelligit de intelligere in actu, aut de intelligere in habitu qui plus habet de actu, aut in habitu qui plus habet de potentialitate. Primis duobus modis intelligit se anima eo modo quo loquitur philosophus per species aliorum. Tertio modo intelligit se anima per seipsam, quia sibi presens est, ut loquitur AUGUSTINUS » [25]) ;

in de *Quaestiones De cognitione angelorum* :

« Intellectus aliqua obiecta habet quasi presentia ut seipsam et ea que sunt in ipso... In cognitione ergo obiectorum presentium... intellectus non indiget alia specie, sed sufficit ipsa presentia ipsius intelligibilis ad hoc quod causetur actus intelligendi in ipso intellectu. Hoc autem plane vult AUGUSTINUS de anima nostra et de iis que sunt in ea... Et si dubium habent que dicta sunt in ipsa anima nostra,... non habet dubium in ipso angelo » [26]) ;

in *Quodlibet III* :

« Ubi ergo ponimus presentiam rei intelligibilis, non ponimus ibi aliquam speciem mediam. Unde AUGUSTINUS De trinitate [Lib. XIV], cap. 11 ait, quod mens non ob aliud seipsam cognoscit, nisi quia sibi presens est. Et in 9. De trin. cap. 4, ait : Nihil enim tam novit mens, quam id quod sibi presto est, nec menti quicquam tam presto est, quam ipsa sibi. Ergo quia mens est sibiipsi presens, non per aliud, sed per seipsam cognoscit seipsam. Et si dubium est de mente nostra... utrum in seipsa possit causare intellectionem suiipsius — propter quod verba AUGUSTINI habent suum intellectum in hac parte —, de mente autem angelica non est dubium » [27]) ;

in de *Expositio in librum De causis* :

« Essentia animae nostrae non potest movere intellectum proprium, ut intelligat seipsam : sed intelligit se intelligendo alia. Utrum autem aliquo modo verificari possit, quod anima nostra intelligat se ipsam per seipsam — quia hoc videtur dicere AUGUSTINUS — non est presentis speculationis » [28]) ;

[24]) *Quodl. II*, 23: f. 25r, col. 2.
[25]) *Quodl. II*, 23: f. 25v, col. 2.
[26]) Q. 1: f. 77v, col. 1.
[27]) *Quodl. III*, 15: f. 40r, col. 1.
[28]) Prop. 15, dub. 5: f. 50r O.

in het *Commentarius in 2m Sententiarum* :

« Ab essentia angeli causatur intellectio in ipso intellectu, per quam intelligitur essentia angeli, ita quod huiusmodi essentia est ratio intelligendi seipsam. De anima autem nostra secus est... Propter quod, et si ab AUGUSTINO invenitur, quod intelligat seipsam per seipsam, habent verba illa suum intellectum... Habet enim aliquo modo hoc veritatem. Simpliciter tamen et absolute non est asserendum, quod anima intelligat seipsam per seipsam, vel hoc non contingit animae sicut angelo » [29] ;

en eveneens tenslotte in het *Commentarius in 2m Sententiarum* :

« AUGUSTINUS in libro De trinitate specialem modum loquendi habet de cognitione animae. Oportet enim ad salvandum ipsum, distinguere duplicem actum cognitionis : unum quasi habitualem,... alium quasi actualem... Quantum ergo ad hoc intelligere habituale, dicitur anima intelligere seipsam per seipsam » [30].

Het is dus evident : achter de mogelijkheid, dat het intellectieve wezen uit zich determinante zou zijn van de haar betreffende act van zelfkennis, staat voor Aegidius inderdaad de figuur van St. Augustinus, en aanvaarding van die mogelijkheid is hem nauwkeurig een kwestie van aanvaardbaarheid van diens leer.

Dit te weten kan ons nu dienen, als we, gegeven ons onderzoek naar hoe Aegidius uiteindelijk zal oordelen over het intellectieve wezen als 'ratio intelligendi', allereerst willen vaststellen, welk in deze zijn probleem is. Een probleem immers is er, want zoals gebleken, is hij voetstoots tot een toegeeflijk oordeel niet bereid, en in de bovenstaande tekstfragmenten zien we ook zijn voortdurend aarzelen. Bij voorbaat is het dan echter geïdentificeerd — het betreft de leer van St. Augustinus —, en gemakkelijk laat het zich nu ook nader bepalen.

Aegidius is nl. zo voorkomend, voor de leer van St. Augustinus nauwkeurig te verwijzen naar de Libri De Trinitate. En gaat het dan met name om het negende, tiende en veertiende boek, zo wordt hier in Lib. IX, c. 3 reeds vastgesteld, dat 'mens ipsa semetipsam per se ipsam novit', en geeft Augustinus in c. 4 een verdere uitleg als volgt :

« Mens vero cum se ipsam cognoscit, non se superat notitia sua ;

[29] Dist. III, p. 2, q. 2, a. 1 : Pars I, p. 226, col. 1.
[30] Dist. III, p. 2, q. 2, a. 1, dub. 1 ad 4 : Pars I, p. 230, col. 1.

quia ipsa cognoscit, ipsa cognoscitur. Cum ergo se totam cognoscit, neque secum quidquam aliud, par illi est cognitio sua : quia neque ex alia natura est ejus cognitio, cum se ipsam cognoscit » [31]).

De ziel kent dus zichzelf vanuit zichzelf en heeft niets anders daartoe nodig, en kent zich dan altijd. De volle ontplooiing van deze kennis volgt op de uitdrukkelijke intentie van de wil :

« Cognoscat ergo semetipsam, nec quasi absentem se quaerat, sed intentionem voluntatis qua per alia vagabatur, statuat in semetipsam, et se cogitet. Ita videbit quod nunquam se non amaverit, nunquam nescierit : sed aliud secum amando, cum eo se confudit et concrevit quodam modo » [32]).

De ziel is immers aan zichzelf steeds als kenbaar tegenwoordig en haar wezen is een slechts sluimerende intelligibiliteit, klaar om zich geheel te geven :

« Nihil enim tam novit mens, quam id quod sibi praesto est : nec menti magis quidquam praesto est, quam ipsa sibi... Mens igitur quando cogitatione se conspicit, intelligit se et recognoscit : gignit ergo hunc intellectum et cognitionem suam... Nec ita sane gignit istam notitiam suam mens, quando cogitando intellectam se conspicit, tanquam sibi ante incognita fuerit : sed ita sibi nota erat, quemadmodum notae sunt res quae memoria continentur, etiamsi non cogitentur : quoniam dicimus hominem nosse litteras, etiam cum de aliis rebus, non de litteris cogitat » [33]).

En is het dan Augustinus' gedachtegang, dat daarom de ziel steeds kenbaar aan zichzelf tegenwoordig en geheel bij zichzelf is, omdat zij een onlichamelijke zelfstandigheid is en daarom geheel buitenruimtelijk [34]), zo vindt deze gedachtegang haar meest simpele, maar tegelijk ook meest volkomen uitdrukking in deze passage :

« Neque enim [mens] adventitia sibi ipsi est, quasi ad se ipsam quae iam erat, venerat aliunde eadem ipsa quae non erat ; aut non aliunde venerit, sed in se ipsa quae iam erat, nata sit ea ipsa quae non erat ;... aut post cognitionem sui recordando se ipsam velut in memoria sua constitutam videt, quasi non ibi fuerit antequam se ipsam cognosceret ; cum profecto ex quo esse coepit, nunquam sui meminisse, nunquam se intelligere, nunquam se amare destiterit » [35]).

[31]) MIGNE, P. L. 42, 963.
[32]) Lib. X, c. 8: MIGNE, P. L. 42, 979-980.
[33]) Lib. XIV, c. 4 en 6: MIGNE, P. L. 42, 1040-1042.
[34]) Cfr. Lib. X, c. 7 en Lib. XIV, c. 6.
[35]) Lib. XIV, c. 10: MIGNE, P. L. 42, 1047.

De leer van St. Augustinus, dat de ziel zich vanuit zichzelf kent, dat zij zich altijd kent, en dat er slechts de intentie van de wil voor nodig is, opdat deze kennis zich ten volle ontplooit, blijkt uiteindelijk dus samen te vloeien op één gedachte, nl. dat het voor de ziel voldoende is te zijn, opdat zij zichzelf kent, en zijn we ook tot de wezenlijke idee van die leer doorgedrongen.

Wat mede dan echter de determinatie betekent van Aegidius' problematiek. Is immers zijn probleem inzake het intellectieve wezen als 'ratio intelligendi' een probleem betreffende hetgeen St. Augustinus in deze leert, zo mag nu het wezenlijk idee van deze leer het cruciale punt zijn van dat probleem, en is het voor Aegidius de kwestie geweest, in hoever het intellectieve wezen uit zich en uit hoofde van haar zijn voor zichzelf intelligibel zou zijn, ofwel, in hoever het intellectieve wezen uit zich en uit hoofde van haar zijn een intelligibile actualiteit zou mogen heten. Het is het grondprobleem, en het zal ons in de teksten spoedig tegemoet treden.

Aegidius' tweede Quodlibet, kwestie 23

Mochten we reeds presumeren, hoe volgens Aegidius het intellectieve wezen zelf 'ratio intelligendi' zal zijn in de haar betreffende act van zelfkennis, en weten we nu ook, welk in deze zijn eigenlijk probleem is, zo is het ogenblik gekomen dat we gaan zien hoe hij dit probleem in feite overwint, en hoe dusdoende, hij onze presumptie waar maakt. We wenden ons aanstonds tot de plaats, waar de kwestie aangaande het intellectieve wezen als mogelijke determinante het meest formeel aan de orde wordt gesteld, en weten ons plotseling dan te Parijs, aanwezig bij Aegidius' tweede sessio quodlibetalis, waar als 23e kwestie deze vraag behandeld wordt : Utrum anima humana intelligat seipsam per essentiam suam [36]).

Men mag verdacht zijn op een bepaalde aanleiding, zoals steeds bij quaestiones quodlibetales, en we menen haar voor dit geval ook te kennen. Werd immers Quodlibet II gehouden met Pasen 1287, zo hield Aegidius in schooljaar 1286-1287 zijn Quaestiones De cognitione angelorum. In de eerste kwestie hiervan — te stellen op eind 1286 — had hij gesproken over de zelfkennis bij de engelen, en was ook de zelfkennis van de mens ter sprake gekomen, met name

[36]) *Quodl. II*, 23; f. 25r, col. 2 - 26r, col. 1.

hetgeen Augustinus daaromtrent leerde. Voor de toehoorders zal dit ongetwijfeld boeiend geweest zijn en graag zouden zij ook zijn oordeel daarover vernomen hebben. Aegidius bevredigt echter de nieuwsgierigheid niet, en houdt de zaak onder de volgende woorden zwevend :

« Et si dubium habent que dicta sunt, in anima nostra, propter hoc quod intellectus est potentia pura in genere intelligibilium, non habet dubium in ipso angelo, qui est quid actu in tali genere » [37]).

Men kon moeilijk voldaan zijn, en het mag aanleiding geworden zijn hem bij de eerstvolgende sessio quodlibetalis nader te ondervragen, en hem de kwestie voor te leggen : Utrum anima humana intelligat seipsam per essentiam suam.

Gegeven dus de bedoeling Aegidius een duidelijke uitspraak te ontlokken omtrent de zelfkennisleer van St. Augustinus, was toch de vraag tamelijk algemeen gehouden. Een kleine intrige zou echter de rest doen. De opponens immers, die het in zijn macht had de kwestie de richting te geven die hij wenste, brengt tegen een zelfkennis 'per essentiam animae' geen doctrinair argument in, maar voert een autoriteit aan, een autoriteit, die minstens zo respectabel was als die van Augustinus. Hij zegt :

« PHILOSOPHUS in tertio de anima loquens de ipsa anima ait : quod sic se ipsam cognoscit : sic scilicet cognoscendo alia : ergo non cognoscit se per essentiam suam, sed per species aliorum ».

Te verwachten was, dat nu ook de defendens de doctrinaire argumenten terzijde zou laten en hij zich zou haasten de zelfkennis 'per essentiam animae' onder patronage te stellen van St. Augustinus. En inderdaad geschiedt aldus, en betoogt deze onder impliciet citaat van Augustinus het volgende :

« Quia per essentiam suam semper est sibi presens : ergo per essentiam semper se intelligit ».

De menigte kon zich verheugen : Aegidius was nauwkeurig in de gewenste positie gemanoeuvreerd. Hij kon thans al dan niet een zelfkennis 'per essentiam animae' voorstaan, maar hij zou hoe dan ook zich aangaande Augustinus terdege moeten verantwoorden. Approbatie zou, voor eenieder evident, een volgen van St. Augustinus betekenen ondanks de autoriteit van Aristoteles — en

[37]) QQ. *De cognit. angel.*, q. 1 : f. 77v, col. 2.

daar zouden degelijke argumenten voor op tafel moeten komen — ; afwijzing zou, voor eenieder evident, een opofferen betekenen van St. Augustinus aan Aristoteles — en ook dan zou hij zich moeten verantwoorden.

Het woord is aan de magister en hij begint zijn determinatio aldus :

« Respondeo dicendum, quod in hac questione difficultatem faciunt verba AUGUSTINI. Vult enim AUGUSTINUS 14. de Trin. c. 4, quod mens hominis seipsam novit. Quia ut ait, nihil tam bene novit, quam sibi presto est. Et subdit, quod nihil est ei ita presto sicut ipsa sibi : ideo seipsam novit. Si ergo seipsam novit, quia per essentiam suam, ut arguebatur (nl. door de defendens), sequitur quod semper se cognoscat per essentiam suam. Sed si sic dicimus, occurrit nobis gravis difficultas ».

Aegidius heeft kennelijk begrepen, dat hij in een net gevangen zat, en zonder uitstel heeft hij zich dus gezet aan hetgeen van hem verlangd werd : een beoordeling van St. Augustinus' leer over de zelfkennis. 'Gravis difficultas' evenwel. We weten reeds welke hij bedoelt. Zij ligt in de vraag, in hoever het intellectieve wezen, zoals Augustinus zou willen, uit zich en uit hoofde van haar zijn voor zichzelf intelligibel zou zijn. Een snelle beslissing schijnt echter op handen. Als men nl. wil observeren, hoe 'esse in genere intelligibilium' voor Aegidius een zijnskwalificatie betekent [38]), zo argumenteert hij nu recht op de zaak afgaande :

« Si anima se cognosceret per essentiam suam, tunc oporteret, quod ab ipsa essentia anime causaretur intellectio, vel actus intelligendi in ipso intellectu, per quam intellectionem vel per quem actum intelligendi anima intelligeret seipsam. Sed hoc videtur impossibile. Quia... intellectio sive actus intelligendi causari non poterit nisi ab eo quod dicit actum in genere intelligibilium. Sed anima nostra tenet infimum gradum in genere intelligibilium, ex quo sequitur quod sit potentia pura in tali genere... Nam cum anima humana sit coniuncta corpori sensibili et faciat unum cum tali corpore secundum esse, oportet quod ipsa sit infima in genere intelligibilium... Et quia est infimum intelligibile, oportet quod sit potentia pura in genere intelligibilium : aliter non esset intelligibile infimum ».

De kernvraag is dus reeds beslist : Aegidius kan St. Augustinus niet toegeven, dat het intellectieve wezen uit zich en uit hoofde van haar zijn een intelligibiliteit zou constitueren. Het zou in de orde

[38]) Cfr. aant. 20.

der intelligibilia een actueel zijn moeten bezitten en het zegt er slechts pure aanleg. Logisch volgt :

« Et quia sic est, intellectio vel actus intelligendi non poterit ab [anima] progredi, sicut nec ab eo quod esset potentia calidum, non posset progredi calefactio. Essentia ergo anime non poterit esse ratio, quare anima se intelligat ».

De afwijzing van St. Augustinus' leer over de zelfkennis is een feit, en tegelijk is ook de mogelijkheid uitgesloten, dat het intellectieve wezen uit zich 'ratio intelligendi' zou zijn van de haar betreffende act van zelfkennis.

Men zou nu zeggen : de kwestie is hiermee af. De gestelde vraag immers was beantwoord en de daarbij verlangde beoordeling van St. Augustinus gegeven. Het merkwaardige is echter, dat de determinatio desondanks voortgang vindt. Men vraagt zich af, of Aegidius wellicht redenen heeft het standpunt van St. Augustinus toch nog even ter beschouwing aan te houden. Zien we scherp toe op de conclusie, waarmee hij het voorgaande afsloot :

« Declaratum est ergo, quod anima est potentia pura in genere intelligibilium, et quia sic est, intellectio vel actus intelligendi non poterit ab ea progredi ».

Tot zover zeker niets opvallends. Dan echter lezen we :

« Essentia ergo anime non *poterit* esse ratio, quare anima se intelligat ».

Als dit werkelijk het laatste woord had moeten zijn aangaande het standpunt van St. Augustinus, zou er ongetwijfeld 'potest' gestaan hebben. Het 'poterit' daarentegen, maakt er nu niets anders van dan een rhetorische pose. Zeer zeker, gegeven het 'esse potentia pura', blijft het uitgesloten, dat het intellectieve wezen uit zich en uit hoofde van haar zijn intelligibel zou zijn — en aldus is en blijft Aegidius het met Augustinus fundamenteel oneens — ; maar dit houdt kennelijk voor hem dan niet in, dat diens visie nu zonder meer als afgedaan beschouwd moet worden, en ziet hij blijkbaar een mogelijkheid, dat het intellectieve wezen, ondanks het feit dat het pure aanleg zegt in de orde der intelligibilia, toch uit zich determinante zou kunnen zijn van de haar betreffende act van zelfkennis. Van welke mogelijkheid we thans dus ook de uitleg zullen mogen verwachten.

Aegidius onderscheidt allereerst vier requisieten voor een ken-

act, te weten : de substantie van de ziel ; het verstandelijk kenvermogen, gefundeerd in de substantie van de ziel ; een verstandelijk kenbeeld, hetwelk het verstandelijk kenvermogen vervolmaakt ; de wil, om zich op dit kenbeeld te richten. Vervolgens heeft hij klaarblijkelijk Averroës' commentaar op het 'intellectus est tabula apta picturae, non picta in actu omnino' van Aristoteles bij de hand gehad en onderscheidt hij nog het verstandelijk kennen in een kennen in staat van act (intelligere in actu) en een kennen in staat van gerede bekwaamheid (intelligere in habitu seu in actu semipleno), dit laatste dan nog te onderscheiden in een kennen in staat van gerede bekwaamheid dat meer de act nabij komt (intelligere in habitu plus habens de actualitate), en een kennen in staat van gerede bekwaamheid dat zich meer houdt aan de kant van het in aanleg zijn tot (intelligere in habitu plus habens de potentialitate). Genoteerd zij wat betreft deze laatste 'status', dat gegeven de kennelijke parallel met Averroës, Aegidius hier stellig een kennen bedoelt, zoals dit zal corresponderen met het intellect als zijnde in staat van pure aanleg [39]).

Aldus komt hij thans ter zake. Want, zegt hij, als de substantie van de ziel, het verstandelijk kenvermogen, het verstandelijk kenbeeld en de wil om zich hierop te richten zich samentreffen, is het kennen van de ziel in staat van act. Zou echter de toekeer van de wil ontbreken, dan is er een kennen in staat van bekwaamheid dat de act nabijkomt. Ontbreekt echter ook nog het verstandelijk kenbeeld en is er alleen de substantie van de ziel met haar verstandelijk kenvermogen, dan is er een kennen in staat van bekwaamheid dat zich meer houdt aan de kant van het in aanleg zijn tot. Of eigenlijk zegt Aegidius dit laatste niet, en is hij reeds overgegaan op het vraagstuk van de zelfkennis en zegt hij :

« Quando sunt ibi duo tantum, quia sunt ibi substantia anime et potentia intellectiva, tunc anima intelligit se in habitu qui plus habet de potentialitate ».

In haar onverwachtheid een mysterieuze passage wellicht, maar niettemin van wezenlijke betekenis.

[39]) Naar we veronderstellen, had Aegidius van Averroës de volgende tekst voor ogen : « Quemadmodum enim tabula nullam picturam habet in actu, neque in potentia propinqua actui : ita in intellectu materiali non est aliqua formarum intellectarum quas recipit, neque in actu neque in potentia propinqua actui » : AVERROES, *Comm. Magn. in De anima Aristotelis*, Lib. III, comm. 14 : ed. The Mediaev. Acad. of America, Cambridge Mass., 1953, p. 430.

Analyseren we haar rustig en nauwkeurig. « Sunt ibi duo » : Aegidius spreekt hier over het samenstel van de substantie van de ziel en het intellectief kenvermogen. Hij spreekt dus over hetgeen we, sinds we zijn visie weergaven op de verhouding van intellectieve ziel en intellectief vermogen, steeds genoemd hebben : het intellectief wezen. « Sunt ibi duo tantum » : hij spreekt dan over het intellectieve wezen, exclusief hetgeen daar verder nog bij zou kunnen komen. Hij spreekt derhalve over het intellectieve wezen, zoals dit is op zich. Tenslotte zegt hij het een kennen toe « in habitu qui plus habet de potentialitate », een kennen, dat zoals we reeds noteerden, moet corresponderen met het intellect als zijnde in staat van pure aanleg. Derhalve spreekt hij hier over het intellectieve wezen zoals het is op zich en zoals het puur aanleg zegt ten opzichte van intelligibile perfectie. We moeten dan echter constateren, dat hij hier spreekt van het intellectieve wezen juist in de zin als waarin het onderwerp is van de door hem nog aangehouden kwestie, nl. of het intellectieve wezen uit zich en uit hoofde van haar zijn, determinante zou kunnen zijn van de haar betreffende act van zelfkennis. Precies. En wat zegt hij nu ? « Intelligit se ». Hij bevestigt, dat dit intellectieve wezen, onder de gegeven condities, zichzelf kent. Het intellectieve wezen dus, zoals het is op zich en zoals het nog pure aanleg zegt ten opzichte van intelligibile perfectie, kent zichzelf. Het betekent, dat het intellectieve wezen uit zich en ondanks haar puur aanleg-zijn deze zelfkenis verwekt, en dat het dus uit zich en uit hoofde van haar zijn — ondanks de pure potentialiteit — machtig is als determinante van de haarzelf betreffende zelfkennis op te treden. Maar : « intelligit se in habitu qui plus habet de potentialitate ». De zelfkennis die het verwekt, houdt zich vooralsnog aan de kant van het in aanleg zijn tot, en is dus het intellectieve wezen vooralsnog geen determinante zonder meer, maar is zij het minstens dan in aanleg.

De bevinding is lichtgevend. Aegidius verwierp Augustinus en wees hiermede ook de gedachte af, dat het intellectieve wezen uit hoofde van haar zijn 'ratio intelligendi' zou zijn van de haar betreffende act van zelfkennis. Merkwaardigerwijs hield hij desondanks zijn kwestie aan en we moesten toen veronderstellen, dat hij dan toch nog een mogelijkheid zou zien Augustinus te sauveren en het intellectieve wezen als 'ratio intelligendi' te handhaven. Welnu, wat blijkt ? Zeer zeker is volgens hem het intellectieve wezen geen 'ratio intelligendi', d. w. z. geen 'ratio intelligendi' zonder meer,

maar is het wel 'ratio intelligendi' in zekere zin, nl. in aanleg, en heeft zich dus inderdaad het gezichtspunt geopend wat we zochten.

Uiteraard is het nu wenselijk, dat dit determinante-zijn-in-aanleg iets inzichtelijker omschreven wordt. Bekijkt men nogmaals bovengeciteerde tekst, dan komt men niet verder, dan dat het intellectieve wezen determinante zou zijn in staat van bekwaamheid, welke zich meer houdt aan de kant van het in aanleg zijn tot ; wat dus nog minder inzichtelijk is. Lezen we echter iets verder en geven we nu gezegde tekst iets verlengd weer, zo wordt ons de zaak spoedig duidelijk. Aegidius zegt immers :

« Quando sunt ibi duo tantum, quia sunt ibi substantia anime et potentia intellectiva, tunc anima se intelligit in habitu, qui plus habet de potentialitate. Nam ipsa substantia anime est ratio agendi. Nam omnis actio rei causatur a substantia rei. Ipsum ergo intelligere causatur a substantia anime...

Eo ergo ipso quod substantia anime que est radicale principium intellectionis, est coniuncta ipsi intellectui, potest dici anima se intelligere in habitu, non in habitu qui plus habet de actualitate, sed qui plus habet de potentialitate. Hoc est enim intelligere in habitu : habere apud se id quod est ratio agendi, et id quod est causa actus ».

Als we derhalve reeds vaststelden, hoe het intellectieve wezen uit zich en uit hoofde van haar zijn van de haar betreffende act van zelfkennis determinante is in aanleg, zo blijkt thans, hoe deze zelfkennis aan het intellectieve wezen toekomt, voorzover het van deze kennis eerste en radicaal beginsel is, en mogen we dus concluderen, dat dit wezen determinante is in allereerste aanleg, inzover nl. de act van zelfkennis in haar als in eerste beginsel gegeven ligt.

'Intellectus est potentia pura'

Het opschrift is als een onverwacht stoplicht. Als we immers in een geregelde voortgang bevonden hebben, hoe volgens Aegidius op titel van beginsel-zijn van reflexieve activiteit het intellectieve wezen uit zich determinante is in eerste aanleg van de haar betreffende act van zelfkennis, zo stokt het plotseling, nu we ons moeten realiseren, dat het princiep, waaraan hij St. Augustinus ten offer deed vallen, nl. geen determinante van zelfkennis zonder actualiteit in de orde der intelligibilia, ook hier van toepassing moet zijn, en het intellectieve wezen dus uit zich in eerste aanleg intelligibile actualiteit zal moeten bezitten. En de moeilijkheid is dan precies

deze, dat Aegidius zichzelf de pas schijnt te hebben afgesneden door, zoals gebleken, naast een erkenning van het intellectieve wezen als determinante, onverminderd te willen vasthouden aan haar pure potentialiteit. Desnoods ten overvloede wordt het ons nog eens gedemonstreerd, als we in onze tekst verder nog lezen :

« Anima est potentia pura in genere intelligibilium. Sed licet non sit sufficiens ad eliciendum actum, est tamen radicale principium actionis... Et quia anima habet seipsam apud se et est sibiipsi presto, cum ipsa sit radicale principium intelligendi seipsam, dicitur se intelligere per essentiam, non notitia actuali sed habituali ».

Haast brutaal staat het dus naast elkaar, enerzijds het intellectieve wezen als zeggende pure aanleg, anderzijds datzelfde intellectieve wezen als zijnde per se determinante, en we weten niet hoe kool en geit te sparen, nu het intellectieve wezen als determinante noodwendig enige intelligibile actualiteit moet zeggen, al is het maar een intelligibile actualiteit in eerste aanleg. Dat Aegidius hier zelf een explicatie overbodig heeft geacht, mag ons des te meer verwonderen. Wellicht was het allemaal ook te vanzelfsprekend.

Om echter ergens dan een begin te maken, kunnen we misschien denken aan de immanentie van iedere intelligibile activiteit, waardoor intelligibile activiteit in een intellectief wezen ipso facto intelligibile actualiteit betekent. Gezien het feit dat zulks klaarblijkelijk ook door Aegidius aanvaard wordt, kunnen we aldus minstens zeker zijn, dat zoals in ons geval, de reflexieve activiteit in eerste aanleg tevens ook de eigen intelligibile actualiteit in eerste aanleg betekent [40]). Inzake de eigenlijke moeilijkheid brengt het ons evenwel weinig verder, eerder integendeel, en poneert zich eens te meer de vraag, hoe deze actualiteit dan met de pure potentialiteit verzoend moet worden.

In de impasse is het nu uiteindelijk toch Aegidius die ons voort zal helpen. Tenslotte nl. stuitten we in de Expositio in librum De causis, daterend van een drie jaar later (1290) op een tekst, welke de sleutel mag bevatten van het raadsel dat ons kwelt ; een tekst

[40]) Voorzover ons dit opviel in de teksten over de zelfkennis, blijkt Aegidius het zuiver-in-aanleg-zijn van het intellectieve wezen de ene maal te omschrijven als: er is geen intelligibile act; de andere maal als: er gaat geen intelligible act van uit; terwijl in hetzelfde tekstverband soms beide omschrijvingen dooreen worden gebruikt. Intelligibile activiteit en actualiteit ziet hij kennelijk dus als wederzijds geimpliceerd.

die weliswaar niet handelt over ons geval met name, maar welke voor het algemeen — en in ons geval dan zonder meer toepasbaar — op unieke wijze vastlegt, hoe het intellectieve wezen als beginsel van intelligibile activiteit inderdaad intelligibile actualiteit in eerste aanleg zegt, terwijl toch het puur aanleg-zijn in de orde der intelligibilia onverkort gehandhaafd blijft.

We zijn in de 19e propositie, waar Aegidius een excursus maakt inzake de kwestie, of ons intellectief wezen eigenlijk onder de intellectualia gerekend mag worden. De moeilijkheid is, dat het in de orde dezer wezens slechts zuivere aanleg zegt. Hij antwoordt :

« Dicendum quod non est simile de materia respectu formae ad quam est in potentia, et de anima nostra sive de intellectu humano respectu specierum ad quas est in potentia. Nam materia non potest seipsam facere in actu nec potest seipsam facere in forma ; propter quod si esset materia absoluta ab omni forma, nec esset ens actu formaliter, nec virtualiter, quia nullam haberet in se potentiam nec virtutem propter quam posset seipsam in actu facere. Materia ergo si absoluta esset ab omni forma, nullo modo esset ens actu.

Sed anima humana in sui primordio antequam acquirat aliquam speciem intelligibilem, licet non sit formaliter actu in genere intelligibilium, est tamen virtualiter actu in genere ipso intelligibilium... Nam licet anima humana sit omnia fieri per intellectum possibilem, et in hoc assimiletur materiae, quia secundum intellectum possibilem est omnia fieri quantum ad species, sicut et materia prima secundum suam potentiam pure passivam est omnia fieri quantum ad formas sensibiles ; attamen ipsa eadem anima humana, quae est omnia fieri secundum intellectum possibilem, est etiam omnia facere secundum intellectum agentem, et in hoc materiam primam excellit, quia materia prima non habet in se virtutem activam per quam possit se facere actu sub forma, propter quod absoluta a forma, ut dicebatur, nec formaliter nec virtualiter meretur dici ens actu. Sed anima humana habet in se intellectum agentem per quem facit seipsam in actu secundum intellectum possibilem...

Anima ergo humana potest dici intellectualis, quia est aliquid virtualiter actu in genere intelligibilium, ita quod ante acquisitionem scientiae in genere intelligibilium ratione intellectus agentis est virtualiter tantum ; post scientiam vero acquisitam et post species intelligibiles receptas in intellectu possibili est actu in genere intelligibilium, non solum virtualiter propter intellectum agentem, sed etiam formaliter per receptionem specierum intelligibilium in intellectu possibili » [41]).

[41]) *Expos. in De causis*, Prop. 19, dub. 2: f. 63v GHI.

Als we het direct mogen zeggen : de tekst verlost ons uit de moeilijkheden, maar zij beschaamt ons evenzeer. Zij verscheurt ons raadsel, maar toont tegelijkertijd aan, dat voor een waar raadsel de termen ten ene male ontbraken. Blijkt er immers, hoe het intellectieve wezen, inzover het beginsel is van intelligibile activiteit, in de orde der intelligibilia een zekere actualiteit zegt — het heet 'virtualiter actu' —, zo is er vervolgens van een repugnantie met de pure potentialiteit geen spoor — hoezeer we dit ook dachten —, om de eenvoudige reden, dat wij ons van onze kant volkomen verkeken hebben op de juiste zin van het 'potentia pura' hier, terwijl Aegidius volkomen terecht dit 'potentia pura' niet aanvaardt, tenzij onder de kwalificatie van 'virtualiter actu'. Zegt immers het intellectieve wezen volgens haar passief intellect ten aanzien van intelligibile actualiteit inderdaad pure aanleg, zo heeft dit wezen het volgens haar actief intellect — gegeven de nodige condities — in haar macht intelligibile actualiteit te accapareren, en is het dus, juist krachtens haar beginsel-zijn van intelligibile activiteit, in haar staat van pure potentialiteit reeds innerlijk gedisponeerd tot intelligibile actualiteit. Het zegt dan ook niet langer pure potentialiteit zonder meer, maar zegt in de orde der intelligibilia een gekwalificeerde, een gemodificeerde pure aanleg, d. w. z. een aanleg welke weliswaar iedere formele actualiteit nog mist, maar innerlijk hiertoe reeds is gedisponeerd, en welke aldus reëel in genere actualitatis is.

Voorzover dus het intellectieve wezen beginsel is van intelligibile activiteit en het als zodanig ook in beginsel een intelligibile actualiteit zegt, contrarieert dit geenszins de pure potentialiteit en valt dit integendeel nauwkeurig in Aegidius' conceptie daarvan, en zijn ook onze moeilijkheden opgelost. Bestonden deze immers hierin, dat we enerzijds bevonden, dat het intellectieve wezen als zijnde beginsel van de reflexieve activiteit, uit zich in eerste aanleg determinante zou zijn van de haar betreffende act van zelfkennis, terwijl we anderzijds niet zagen, hoe dan dit wezen — zeggende pure potentialiteit — de daartoe vereiste intelligibile actualiteit zou kunnen bezitten, zo is nu inzichtelijk geworden, hoe beginsel-zijn van reflexieve activiteit inderdaad in eerste aanleg intelligibile actualiteit mag betekenen, terwijl toch de pure potentialiteit niet in het gedrang komt en zij integendeel naar haar juiste zin tot haar recht komt.

De wijze, waarop Aegidius in zijn tweede Quodlibet de leer van St. Augustinus sauveert en hij het intellectieve wezen als 'ratio

intelligendi' van de haar betreffende act van zelfkennis handhaaft, is aldus secuur. Uit zich en uit hoofde van haar zijn is weliswaar het intellectieve wezen geen 'ratio intelligendi' zonder meer, maar zij is het dan in eerste aanleg, voorzover zij nl. beginsel zegt van de reflexieve activiteit en zij aldus de eigen intelligibile actualiteit in eerste aanleg bezit. En als volgt loopt nu Aegidius' betoog ten einde :

« Et quia anima habet seipsam apud se et est sibiipsi presto, cum ipsa sit radicale principium intelligendi seipsam, dicitur se intelligere per essentiam, non notitia actuali, sed habituali. Hoc ergo modo loquitur AUGUSTINUS, in libro de Trinitate et in multis aliis locis, qui vult quod anima se semper intelligit, quia semper sibi est presens, sed non semper se cogitat, quia non semper est in conspectu suo. Est enim intentio AUGUSTINI, quod anima semper se intelligit quadam notitia habituali, ad quam notitiam sufficit presentia substantie anime ; sed non semper se cogitat, idest, non semper se cognoscit notitia actuali, ad quam notitiam non sufficit sola presentia substantie anime, sed oportet, quod anima ponit seipsam ante seipsam ad hoc quod actu cogitet de seipsa ».

De letter van St. Augustinus is zeer zeker nauwkeurig geobserveerd. Dat er echter een hemelsbreed verschil ligt tussen wat hier onder zijn naam wordt aangeprezen als 'notitia habitualis' en wat hij zelf eens noemde 'memoria sui', is evident. Het is ook wat Aegidius bedektelijk accentueert, wanneer hij in zijn conclusie nog een gebaar maakt naar zijn adversarius, die hem door het tegenover elkaar stellen van Aristoteles en Augustinus voor een perfect dilemma had menen te kunnen plaatsen, en wanneer hij, deze ten antwoord, nog eens precies omschrijft, in hoever volgens hem het intellectieve wezen gezegd mag worden uit zich 'ratio intelligendi' te zijn van de haar betreffende act van zelfkennis.

« Cum ergo queritur utrum anima intelligat seipsam per essentiam suam : aut intelligit de intelligere in actu ; aut de intelligere in habitu qui plus habet de actu ; aut in habitu qui plus habet de potentialitate. Primis duobus modis intelligit se anima eo modo quo loquitur PHILOSOPHUS, per species aliorum. Tertio modo intelligit se anima per seipsam, quia sibi presens est, ut loquitur AUGUSTINUS ».

En hij maakt nu een bemerking inzake deze laatste modus :

« Advertendum tamen quod... loquimur de habitu large prout dicit quamcumque aptitudinem ad actum. Eo enim ipso quod substantia anime est coniuncta proprio suo intellectui, habet quamdam aptitudinem ut cognoscat seipsam ; licet illa aptitudo non possit

reduci in actum, nisi intellectus eius informaretur specie alicuius obiecti ».

Zo dan Aegidius' tweede Quodlibet, de 23e kwestie.

Het Commentarius in primum Sententiarum

Onze presumptie, dat volgens Aegidius het intellectieve wezen zelf 'ratio intelligendi' zou zijn in de haar betreffende act van zelfkennis, is thans bewaarheid, voorzover het de plaats aangaat, waar zoals gezegd, de zaak het meest formeel aan de orde wordt gesteld. De bevinding is dus uiterst waardevol, maar zij dispenseert uiteraard niet van een nadere verificatie elders. We gaan aldus terug naar de tijd dat Aegidius zijn Sententies las (1273-1275) en treffen dan in zijn lectuur op het eerste boek twee tekstplaatsen aan, belangrijk genoeg, dat hij er in 1291 zelf nog naar terug zou verwijzen [42]).

Beide tekstplaatsen laten zich vinden in de derde distinctie. En handelt deze distinctie in haar geheel over ons kennen van God, inzonderheid van de H. Triniteit, vanuit het 'vestigium' en het 'imago' in de schepselen en is er hier vooral kwestie over hetgeen St. Augustinus in deze leerde, zo spreekt onze eerste tekstplaats over de delen, waarin het 'imago' bestaat — bedoeld wordt de mens als intellectief begaafd [43]) —, en stelt zij de kwestie : Quomodo in mente, notitia et amore reperitur imago. De tweede tekstplaats verdiept zich in de vraag, of dit 'imago' van de Personen mede ook de durende 'actus essentiales' representeert, en heeft als kwestie : Utrum anima se semper intelligat. In het eerste geval gaat het er om, of de substantie van de ziel uit zich een 'notitia sui' zal kunnen verwekken, en krijgen we dus antwoord op *de vraag, of* het intellectieve wezen uit zich 'ratio intelligendi' zal zijn van de haar betreffende act van zelfkennis ; in het tweede geval gaat het kennelijk meer om de kwaliteiten van de kennis waarmee de ziel zichzelf kent, en mogen we dus, gesteld dat het intellectieve wezen volgens Aegidius zichzelf door zichzelf kent, antwoord

[42]) Het betreft hier: *Comm. in Im Sent.*, Dist. III, p. 2, pr. 2, q. 2: f. 26v, col. 2 - 27r, col. 1; en Dist. III, p. 2, pr. 3, q. 1, a. 4: f. 28v, col. 2 - 29r, col. 1. Naar deze plaatsen, en met name dan naar de laatste, verwijst hij terug in: *Comm. in 2m Sent.*, Dist. III, p. 2, q. 2, a. 1: Pars I, p. 226, col. 1.

[43]) Cfr. *Comm. in Im Sent.*, Dist. III, p. 2, q. 1: f. 26r.

verwachten op *de vraag, op welke wijze* dit wezen uit zich 'ratio intelligendi' zal zijn.

Onverdacht en vreedzaam is de aanzet van de eerste tekstplaats. Als dan immers het probleem is, of de 'mens', d. i. het intellectieve wezen naar haar concreet bestaan, een 'notitia sui' kan verwekken vanuit zichzelf, of dat hiervoor haar 'memoria', d. i. 'virtus animae conservans similitudines rerum', in de plaats moet treden [44]), trekt Aegidius om te beginnen een vergelijking tussen de kennis van de uitwendige en de inwendige zinnen, en stelt hij vast, dat bij de laatste het zintuiglijk voorwerp niet onmiddellijk gegeven is en er de 'memoria' tussenbeide komt met een gelijkenis van de zaak. Bij de eerste echter is de zaak zelf wel onmiddellijk gegeven ; brengt deze ook het ingedrukt kenbeeld voort en is aldus de 'memoria' overbodig, daar de zaak zelf ervoor in de plaats treedt. Welnu, zegt hij dan, zoals het is in de zinnen, zo is het op haar wijze in het intellect. We laten hem dit zelf toelichten :

« Ad cuius evidentiam notandum, quod anima aliter cognoscit se, aliter alia, ut dicitur 14. de Trin. cap. 10. Quia quando cognoscit alia — cum cognitio fiat per aliquam presentiam rei cognite in cognoscente, cum ipse res non sint in anima — oportet dare similitudines rerum esse in ipsa, a quibus similitudinibus gignitur species in intelligentia. Sed cum anima se cognoscit, cum ipsa sibi presto sit, habitualiter se per seipsam intelligit ».

De parallel met de zinnenkennis is derhalve deze, dat het intellectieve wezen in haar kennis van anderen buiten zich, zich houdt als het innerlijk zintuig, hetwelk haar ingedrukt kenbeeld ontvangt door middel van gelijkenissen ; terwijl het in de kennis van zichzelf zich houdt als het uitwendig zintuig, welks kennis geïnformeerd wordt vanuit de zaak zelf [45]).

De conclusie zou nu zijn, dat bij de zelfkennis van het intellectieve wezen, evenals bij de kennis van het uitwendig zintuig, geen 'memoria' tussenbeide treedt, daar het zelf de plaats daarvan inneemt, en het zelf uit zich de kennis van zichzelf verwekt. Zij

[44]) Voor de betekenis van 'memoria': cfr. *Comm. in I^m Sent.*, Dist. III, p. 2, pr. 2, q. 1 : f. 26v, col. 1. De term 'mens' wordt door Aegidius geinterpreteerd als zeggende de 'substantia animae', zoals deze naar haar concreet bestaan de intellectieve vermogens in zich draagt: zie hierboven, onder aant. 9.

[45]) De parallel: uitwendige zinnenkennis - zelfkennis, wordt in den brede uitgewerkt in: *QQ. De cognit. angel.*, q. 1 : f. 76r-77v.

wordt echter nog even opgehouden, daar zij slechts onder zekere precisering juist is — een precisering welke men leest onder : 'cum anima se cognoscit, cum ipsa sibi presto sit, *habitualiter* se per seipsam intelligit' —, en deze precisering eerst nog enige toelichting behoeft. Aegidius vervolgt dan ook :

« Notandum tamen, quod non est huiusmodi habitualis cognitio, prout de habitu determinavit PHILOSOPHUS, quem habentes possumus in actum exire cum volumus. Sed magis prout de eo determinavit PLATO qui posuit species concreatas anime : et eam a sui creatione habuisse scientiam. Attamen in actualem considerationem scientie exire non poterat nisi per sensibilia excitata. Ideo dicebat nostrum discere reminisci. Sic et anima de se actualiter considerare non potest, nisi per sensibilia excitetur. Est ergo quodammodo loco specierum in memoria ipsa substantia anime, qua sibi semper presens existens se modo predicto semper *habitualiter* novit. Propter quod dicitur 14. de Trin. cap. 6 : ita nec sane mens gignit notitiam sui quando se cogitat, tanquam sibi ante incognita fuerit. Sed ita sibi nota erat quemadmodum note sunt res que in memoria continentur ».

En om onmiddellijk de conclusie nu weer te geven :

« Quia igitur loco memorie habet esse ipsa substantia anime : *sicut* in sensu, assignando trinitatem ut in visu, assignabamus corpus, visionem sive speciem informantem visum, et amorem vel intentionem nectentem ; assignando autem trinitatem in sensu interiori — quia ille non immediate recipit a re — assignabamus memoriam, cogitativam et intentionem nectentem : *ita* in intellectu, cum assignabimus trinitatem respectu anime, assignabimus mentem sive substantiam anime, et notitiam et amorem ».

Inderdaad verwekt dus de 'mens' zonder tussenkomst van de 'memoria' uit zich een 'notitia sui', en mag ook het 'imago trinitatis' in de mens terecht omschreven worden naar : mens — notitia — amor.

Heeft Aegidius hier dan onderschreven, dat het intellectieve wezen op zekere wijze uit zich de haar betreffende act van zelfkennis determineert — op zekere wijze : want het verwekt uit zich slechts een habituele zelfkennis —, zo klopt dit zeer wel met hetgeen we bevonden in Quodlibet II, 23. Althans uiterlijk. Want als hij, zoals we zagen, gezegde zekere wijze nog preciseert en hij uitgerekend de reminiscentie-theorie van Plato daartoe als illustratie aanvoert, rijst er toch een verdenking. De pure leer van St. Augustinus, zeer zeker, wordt afgewezen met een 'determi-

navit PHILOSOPHUS'. We ontkomen echter niet aan de indruk, dat door een achterdeur, zij het onder een aristotelisch variant, deze leer toch weer geïntroduceerd wordt, en dat met name het intellectieve wezen gedacht wordt als een sluimerende intelligibile actualiteit, een actualiteit dus die reeds gegeven ligt, en welke door contact met de buitenwereld slechts gewekt behoeft te worden om effectief te zijn ter zelfkennis. Hetgeen dan in flagrante tegenspraak zou zijn met de bevindingen van Quodlibet II, 23.

Waarbij zich nu bovendien het volgende feit voegt. Want komt het eigenlijk hier op neer, hoe Aegidius in onze tekstplaats zich de primordiale conditie denkt van het intellectieve wezen, zo laat zich in vergelijking met Quodlibet II, 23, minstens op het eerste gezicht, een afwijkende beoordeling constateren. Tegen de stelling immers, dat het intellectieve wezen uit zich en uit hoofde van haar zijn een 'notitia sui' zou voortbrengen, lezen we er de volgende objectie :

« Non est semper in actu ipsa anima, cum sit potentia pura in genere intelligibilium secundum Commentatorem ; et sit in sui primordio sicut tabula rasa in qua nihil est pictum, ut dicitur in tertio de anima ».

Aegidius toont zich echter allerminst verslagen en antwoordt :

« Dicendum quod licet in anima non semper sit reperire actum secundum : est ibi reperire semper actum primum. Quia sicut non cogitans geometriam, semper tamen dicitur nosse geometriam quantum ad actum primum : ita anima non cogitans de se, dicitur nosse se quantum ad actum primum, qui est quodammodo incompletus et habitualis ».

En weliswaar had hij dan ook in Quodlibet II, 23 in het puur in aanleg zijn van het intellectieve wezen geen bezwaar gezien, om een zelfkennis te affirmeren, waarvan dit wezen uit hoofde van haar zijn determinante was. Maar wat toen was, missen we nu. Want bleef toen evengoed de pure potentialiteit als primordiale conditie van het intellectieve wezen onverkort gehandhaafd, zo wordt zij in ons geval kennelijk slechts aanvaard onder aanvullende bepaling en ruime interpretatie. Als we een objectio en responsio anticiperen uit wat onze tweede tekstplaats zal zijn van 1. Sententies, blijkt dit eens te meer. De daar te behandelen kwestie start aldus :

« Quarto queritur, utrum anima se semper intelligat. Et videtur quod non. Quia intelligere dicit aliquem actum, sed a pura potentia non egreditur aliquis actus. Cum igitur intellectus noster in genere

intelligibilium sit quasi materia prima in genere entium, ut dicit Commentator, ante receptionem specierum nihil intelliget ; sed ut dicitur tertio de anima : intellectus pueri se habet sicut tabula in qua nihil est pictum ».

Het antwoord luidt :

« Dicendum quod intellectus noster dicitur potentia pura in genere intelligibilium per quamdam similitudinem. Quia sicut a potentia pura non egreditur aliquis actus completus, ita nec ab isto intellectu egreditur. Sed non sequitur quod aliquis actus incompletus egredi non possit. Vel possumus dicere, quod huiusmodi intelligere proprie non dicit actum, sed solum dicit presentiam anime sibiipsi, que largo modo actus esse conceditur » [46]).

Het intellectieve wezen in haar primordiale staat zonder meer te omschrijven als pure aanleg in de orde der intelligibilia acht Aegidius klaarblijkelijk dus onvoldoende, en ons rest dan ook, gelet op de stellige indruk die we reeds eerder opdeden, geen andere conclusie, dan dat hij in onze tekst in kwestie — daterend dus van de tijd dat hij baccalaureus was — het intellectieve wezen onder een andere conditie tot per se determinante stelt van de haar betreffende act van zelfkennis dan hij later zou doen in zijn Quodlibet II, 23 — daterend uiteraard van de tijd dat hij magister was —, en dat er bij alle overeenkomst, niettemin gesproken moet worden van een zelfs diepgaande discrepantie.

De situatie nu is curieus. En curieuzer nog dan men wellicht vermoedt. Want zoals reeds gesignaleerd, wordt in het Commentaar op het tweede boek der Sententies, en wel in de derde distinctie, daterend van 1291, naar onze teksten uit het commentaar op het eerste boek terugverwezen, en betekent zulks dus een 'canonisatie' Wat dan echter te denken van Quodlibet II ? Met een datering van 1287 ligt het precies tussen 1. en 2. Sententies in, en we beginnen ons af te vragen, of de 23e kwestie daarvan wellicht een geheel eenzame verschijning is en of zij misschien slechts een gelegenheidspositie weergeeft [47]). Maar we kunnen ook zeggen, dat onze eerste

[46]) *Comm. in 1m Sent.*, Dist. III, p. 2, pr. 3, q. 1, a. 4, obj. 1 en ad 1: f. 28v, col. 2, en 29r, col. 1.

[47]) Al zal de situatie zo aanstonds tot klaarheid komen, zo blijft het toch merkwaardig, dat Aegidius in zijn *Comm. in 2m Sent.*, over *Quodlibet II*, 23 heen, precies terugverwijst naar het *Comm. in 1m Sententiarum*. We vermoeden echter, dat hij, ceteris paribus, er de voorkeur aan gegeven heeft, in zijn Sententiecommentaar te refereren op een Sententie-commentaar.

tekstplaats uit 1. Sententies tenslotte meer probleem schept dan zij oplost, en we kunnen ons derhalve nu beter wenden tot onze tweede tekstplaats, te meer interessant, daar zoals vastgesteld, Aegidius hier uitdrukkelijk rekenschap zal gaan afleggen juist over de *wijze*, waarop het intellectieve wezen uit zich 'ratio intelligendi' zal zijn van de haar betreffende act van zelfkennis, en het juist dit is, waarover we ons nu zo aftobben.

Andermaal het Commentarius in primum Sententiarum

De kwestie welke Aegidius in onze tweede tekstplaats behandelt [48]), nl.: Utrum anima se semper intelligat, valt in twee delen uiteen. Zoals hij zelf zegt :

« Ut pateat huius questionis veritas, duo sunt videnda : *Primo*, utrum aliqua notitia insit anime respectu sui inseparabiliter, propter quam se semper dicatur nosse ; *secundo*, utrum tale nosse possit dici intelligere, ita quod proprie possimus concedere, quod anima se semper intelligit ».

Hij gaat aanstonds tot de behandeling van het eerste punt over en zegt :

« Propter primum notandum, quod in nobis distinguitur duplex actus : primus et secundus, ut dicitur in secundo de anima. Et scire est actus primus ; considerare est actus secundus, ut habetur ibidem.

Inter hos actus hoc interest, quia ad hoc quod sciamus, sufficit nos habere presentiam scibilium, etiam si super ea non convertamur. Et ideo quamdiu scibilia alicuius scientie sunt presentia aliquo modo anime nostre, per se vel per suum simile, dicimur ea scire, etsi de eis non consideremus. Sed ad considerare non sufficit scire sine actuali conversione. Si igitur semper essent species rerum in nobis, semper eas sciremus.

Et quia anima semper est sibi presens, semper se noscere dicitur. Ideo 14. de Trin. cap. 6, scribitur, quod mens ita sibi nota est quemadmodum note sunt res que memoria continentur. Si igitur species rerum essent concreate anime, et non possent deleri de intellectu, anima semper ea nosceret. Cum igitur anima semper sit presens sibi, et a seipsa non possit removeri — quia tunc ab entitate recederet — semper anima se noscere dicitur ».

[48]) Het betreft dus: *Comm. in I^m Sent.*, Dist. III, p. 2, pr. 3, q. 1, a. 4: f. 28v, col. 2 - 29r, col. 1.

Als weer enigszins verdacht attenderen we hier het feit, dat de zelfkennis, welke aan het intellectieve wezen uit zich toekomt, gekwalificeerd wordt als een 'scire' of een 'noscere in actu primo'; dat de conditie van intelligibiliteit, welke aan dit wezen uit zich toekomt, gelijkgesteld wordt met die van de intelligibile kenbeelden; en dat tenslotte voor de act van zelfkennis een 'actualis conversio' zou volstaan. Vooral het laatste doet nu denken aan een zelfs onvoorwaardelijk volgen van St. Augustinus.

We mogen echter letten op het citaat van Aristoteles, waarmee Aegidius zijn uiteenzetting inleidt. Niet slechts uit oogpunt van methode dan, maar te meer, omdat hetzelve dienen moet ter dekking van het ons verdacht voorkomend gebruik van de termen 'actus primus' en 'scire'. We worden verwezen naar het tweede boek De anima, en de tekst, welke hij er ongetwijfeld beoogt, luidt nu als volgt :

« Necesse est ergo animam substantiam esse : sicut speciem corporis physici potentia vitam habentis. Substantia autem *actus* est et perfectio huiusmodi igitur corporis actus.

Hoc autem dicitur *dupliciter* : alius quidem *sicut scientia* : alius quidem *sicut considerare*. Manifestum est igitur, quod *anima* est *actus sicut scientia*. Inexistere enim animam et somnus et vigilia est. Proportionale autem vigilantia quidem ipsi considerare ; somnus autem ipsi habere [scientiam] et non operari [per eam]. Prior autem generatione in eodem subiecto scientia est. Unde *anima* est *primus actus* corporis physici potentia vitam habentis » [49]).

De versie is gebrekkig, maar zij is zeker de versie waarvan Aegidius zich persoonlijk bediende, en zeer zeker leert zij ons nu zijn terminologie met geheel andere ogen te bezien.

Eerstens de gewraakte term 'actus primus'. Het blijkt, dat deze geenszins de zin behoeft te hebben van een onvoltooide act, zoals die de complete act nabij komt. En eerder zal zij bedoeld zijn in de zin, volgens welke Aristoteles haar van toepassing acht op de ziel in haar vóór-werkdadig stadium, te weten in de zin van act, zoals die pas gegeven ligt in eerste beginsel. Vervolgens de term 'scire'. Bij Aristoteles is deze term puur beeldend, en moet zij in oppositie met de term 'considerare' de staat illustreren van de ziel, zoals deze nog beginsel zegt van act. Dat Aegidius derhalve de zelf-

[49]) Cfr. Aegidius Romanus, *Expos. in De an.*, Lib. II, T. c. 5-6: f. 24r, col. 2-24v, col. 1. Aanvullingen naar het commentaar van Aegidius.

kennis, welke aan het intellectieve wezen uit zich toekomt, kwalificeert als een 'scire', heeft vermoedelijk geen andere betekenis, dan dat hij er een zelfkennis concipieert in eerste aanleg. Dat hij verder dan de conditie van intelligibiliteit, welke aan dit wezen uit zich toekomt, toelicht naar voorbeeld van de status der intelligibile kenbeelden, mag een doortrekken zijn van het door Aristoteles ingevoerde beeld ; en de term 'actualis conversio' is nu wel zo neutraal, dat zij naar iedere gewenste betekenis plooibaar is.

Al bij al, mogen we dus zeggen, is er naast de mogelijkheid van een interpretatie in augustijnse zin, een minstens zo reële mogelijkheid, dat Aegidius in het eerste gedeelte van onze tweede tekstplaats niets anders wil bevestigen, dan dat aan het intellectieve wezen uit zich, d. w. z. dan, uit hoofde van haar beginsel-zijn van de daartoe strekkende, d. i. reflexieve activiteit, een zelfkennis toekomt in eerste aanleg. Het klinkt ons als muziek in de oren, want het herinnert ons aan Quodlibet II, 23, maar de vraag zal zijn, wat nu zijn ware intentie is. Welnu, als Aegidius zijn uiteenzettingen vervolgt en hij overgaat tot de kwestie, op welke wijze de zelfkennis, die aan het intellectieve wezen uit zich toekomt, precies gekwalificeerd dient te worden, zo zal hij haar bij uitsluiting willen kwalificeren als een 'intelligere' in de strikte zin van het woord en zal dit ook zijn ware bedoelingen aan het licht brengen. We volgen dus nog even zijn tekst.

Onder deze woorden sluit hij er het voorgaande gedeelte af en leidt hij er de komende kwestie in :

« Viso quod notitia inest semper anime respectu sui, videndum est utrum tale nosse dicatur proprie intelligere ».

Als volgt wordt een oordeel in deze geprepareerd :

« Propter quod advertendum quod intelligere dupliciter sumitur. Uno modo idem est quod actualiter considerare... Et sic accipiendo intelligere, tale nosse non dicitur intelligere, quia anima non semper de se considerat.

Alio modo accipitur intelligere pro habituali cognitione principiorum. Nam intellectus dividitur contra scientiam, quia scientia est conclusionum, intellectus est principiorum... Et sic accipiendo intellectum, intelligere est habitualiter cognoscere principia. Nam sicut scire se habet ad scientiam, sic intelligere se habet ad intellectum. Sicut igitur semper dicimur scire rem, si ipsa sit aliqualiter anime nostre presens, ita semper dicimur intelligere principia, si ipsa sint presentia anime nostre. Et secundum istum modum verificatur, quod anima se semper intelligit ».

En Aegidius toont zulks dan onmiddellijk aan :

« Nam cum intellectus agens et intellectus possibilis sint quedam principia omnis scientie in nobis, anima autem, a qua intellectus agens et possibilis ut a suo principio sumunt originem, potissime respectu scientie habet rationem principii, et ideo cognitio anime habitualis tanto magis debet dici intellectus vel intelligere, quanto magis habet rationem primordialis principii. Patet ergo quod secundum quod accipitur intelligere pro tali cognitione, semper se anima intelligit ; sed prout accipitur pro actuali consideratione non ».

De conclusie is :

« Declaratum est ergo, quod anima se semper cognoscit. Et illud cognoscere proprie dicitur intelligere ; non scire vel considerare sive cogitare. Bene ergo dictum est ab AUGUSTINO 14. de Trin. cap. 6, quod mens se semper intelligit sed non semper se cogitat ».

Met uitsluiting van andere kwalificaties, kwalificeert Aegidius dus de zelfkennis, welke aan het intellectieve wezen uit zich toekomt, als een 'intelligere', en de grond waarop hij deze kwalificatie toekent, is duidelijk. Als immers 'intelligere' hier een intelligibile tegenwoordigheid zegt van beginselen, zo heeft het intellectieve wezen, als zeggende niet alleen passief maar ook actief intellect, zichzelf bij zichzelf altijd tegenwoordig als beginsel van de reflexieve activiteit, en heeft dus de zelfkennis, zoals die aan haar uit zich toekomt, per se de kwaliteit van een 'intellectus'.

We mogen echter observeren, dat 'per se' niet noodzakelijk 'bij uitsluiting' behoeft te betekenen, en als Aegidius dus deze zelfkennis kennelijk ook bij uitsluiting wil kwalificeren als een 'intelligere' — wat dan inhoudt, dat hij aan het intellectieve wezen uit zich geen zelfkennis zou willen toekennen, tenzij inzover het aan zichzelf tegenwoordig is als beginsel van de reflexieve activiteit —, zo blijft het nog de vraag, waar hij dit rechtvaardigt. In het zo juist geciteerde tekstgedeelte is het in ieder geval vergeefs zoeken, en het wordt er integendeel als reeds bekend verondersteld. We kunnen het zien aan de manier, waarop hij dit tekstgedeelte inleidt. We lazen immers :

« Viso quod notitia inest semper anime respectu sui, videndum est utrum *tale nosse* dicatur proprie intelligere ».

Als een 'tale nosse' stond derhalve reeds bekend, hetgeen in het dan volgend gedeelte bij uitsluiting als een 'intelligere' gekwalificeerd zou gaan worden. Maar gaat nu onze blik als vanzelf naar

het voorafgaand tekstgedeelte en zou hier dan geleerd moeten zijn, dat aan het intellectieve wezen uit zich een zelfkennis toekomt uitsluitend en nauwkeurig inzover het beginsel zegt van de reflexieve activiteit, zo herinneren we ons hetgeen we als een reële mogelijkheid open lieten, toen we na het opruimen van diverse vooroordelen de behandeling van dit tekstgedeelte afsloten, en mag thans dus ook besloten worden van de mogelijkheid tot de feitelijkheid.

We hebben aldus onze tweede tekstplaats uit het Commentaar op het eerste boek der Sententies onder contrôle. In het eerste gedeelte ervan leert Aegidius, hoe op titel van haar beginsel-zijn van de reflexieve activiteit aan het intellectieve wezen uit zich een zelfkennis toekomt in eerste aanleg ; terwijl in het tweede gedeelte hij ons nader uitlegt, hoe deze zelfkennis een 'intelligere' mag heten, en hoe dan uit zich aan het intellectieve wezen een 'intellectus' ten hoogste toekomt. En mogen we dit resultaat nu zo keren, dat het intellectieve wezen van de haar betreffende act van zelfkennis uit zich dus 'ratio intelligendi' is in eerste aanleg, en wel inzover het beginsel zegt van de reflexieve activiteit, zo is de overeenstemming met het resultaat van Quodlibet II, 23 evident. Een overeenstemming welke zelfs gaat tot in het detail. Want als Aegidius in de reeds weergegeven conclusie van onze tweede tekstplaats het woord van St. Augustinus approbeert : 'quod mens se semper intelligit, sed non semper se cogitat', dan wil dit zeggen dat hij het toen reeds onder dezelfde interpretatie sauveerde, als hij later zou doen in zijn Quodlibet II, 23.

Uiteraard is nu de vraag, wat te denken van de eerste tekstplaats uit het Commentaar op 1. Sententies. We hadden immers de indruk, dat Aegidius zich hier het intellectieve wezen dacht als een sluimerende intelligibiliteit, en dat hij het aldus ook tot per se determinante stelde van de haarzelf betreffende act van zelfkennis. En we vreesden intussen een radicale oppositie met Quodlibet II, 23. Gezien echter de duidelijke taal van de tweede tekstplaats, moet dit alles ook inderdaad slechts indruk en schijn geweest zijn, en was de zaak vermoedelijk deze, dat we niet voldoende observeerden, dat de kwestie ter plaatse ten doel had aan te tonen, *dat* aan het intellectieve wezen uit hoofde van haar zijn een zelfkennis toekwam ; en dat derhalve verdere uitlatingen omtrent de *wijze*, waarop het intellectieve wezen uit zich determinante zou zijn, slechts illustratief waren en geen sententie wilden zijn. Als dus op deze wijze zich ook het feit verklaart, dat er de reminiscentie-theorie

van Plato als voorbeeld wordt aangehaald, zo is alles tot zijn ware proportie teruggebracht, en vormen thans de eerste en de tweede tekstplaats een homogeen geheel, voorzover de eerste aantoont, *dat* het intellectieve wezen uit zich 'ratio intelligendi' is van de haar betreffende act van zelfkennis, terwijl de tweede *de wijze waarop* preciseert, en aantoont, dat dit wezen per se determinante is in eerste aanleg en wel op titel van haar beginsel-zijn van de reflexieve activiteit. En tesamen leren ze dan hetgeen Quodlibet II, 23 ons geleerd heeft.

Nogmaals het 'intellectus est potentia pura'

We kunnen ons dit opschrift herinneren als het rode licht wat indertijd de behandeling van Quodlibet II, 23 plotseling deed stoppen. Op het punt gekomen immers, dat we concludeerden, dat het intellectieve wezen als beginsel van de reflexieve activiteit uit zich in eerste aanleg determinante zou zijn van de haar betreffende act van zelfkennis, viel het ons plotseling in, hoe streng Aegidius het adagium : intellectus est potentia pura in genere intelligibilium gehanteerd had tegen St. Augustinus, en zagen we haast geen mogelijkheid, hoe het intellectieve wezen zelfs maar voor een determinante-zijn in aanleg de benodigde intelligibile actualiteit zou kunnen bezitten. We konden toen evenwel vaststellen, dat hij de 'potentia pura' niet aanvaardde tenzij onder de kwalificatie van 'virtualiter actu' — zulks vanwege het inzijn van èn passief èn actief intellect in hetzelfde intellectieve wezen —, en was daarmee de moeilijkheid ook van de baan.

Thans echter is hetzelfde adagium wederom een stoplicht. En wel op het moment, dat we de verrassende eensluidendheid van Quodlibet II, 23 en onze tekstplaatsen uit het Commentaar op I. Sententies zouden willen gaan benutten voor een belangrijke conclusie. Het schort nl. nog aan die eensluidendheid en met name is het niet duidelijk, of Aegidius in zijn I. Sententies gezegd adagium wel op eenzelfde wijze interpreteert als in zijn Quodlibet. En we hoeven dan niet bang te zijn dat hij het te streng zou interpreteren, zoals we dit aanvankelijk dachten bij het Quodlibet, maar eerder is er het tegendeel. Hij maakt de indruk het nogal erg ruim te interpreteren, wat hierboven ook aanleiding werd hem te verdenken van een augustijnse inclinatie. Als we de teksten dienaangaande nog eens weergeven, zo reageert hij in de eerste tekstplaats op een

objectie : anima est potentia pura in genere intelligibilium (et in sui primordio sicut tabula rasa) aldus :

« Dicendum quod licet in anima non semper sit reperire actum secundum : est ibi reperire semper actum primum. Quia sicut non cogitans geometriam quantum ad actum primum : ita anima non cogitans de se, dicitur nosse se quantum ad actum primum, qui est quodammodo incompletus et habitualis ».

En als in de tweede tekstplaats eveneens de objectie luidt : intellectus est potentia pura in genere intelligibilium (sicut materia prima in genere entium) zo reageert hij als volgt :

« Dicendum, quod intellectus noster dicitur potentia pura in genere intelligibilium per quamdam similitudinem. Quia sicut a potentia pura non egreditur aliquis actus completus, ita nec ab isto intellectu egreditur. Sed non sequitur quod aliquis actus incompletus egredi non possit. Vel possumus dicere, quod huiusmodi intelligere proprie non dicit actum, sed solum dicit presentiam anime sibi ipsi, que largo modo actus esse conceditur ».

Onder alle mogelijke varianten wordt het dus gezegd en hij wringt zich in allerlei bochten, maar het feit is, dat de pure potentialiteit niet wordt geaccepteerd, en integendeel wordt een zekere actualiteit geaffirmeerd. En ware dit misschien nog niet bezwaarlijk, zo wordt er dan in alle geval meer geaffirmeerd, dunkt ons, dan bv. een kwalificatie van 'virtualiter actu' zou kunnen gedogen, en is hiermee ons probleem gegeven.

De oplossing ervan kan nu zeker vergemakkelijkt worden, als we eerst eens in aanmerking nemen datgene wat we betreffende I. Sententies reeds weten. Het staat immers vast, dat Aegidius er het intellectieve wezen als per se determinante van de haar betreffende act van zelfkennis slechts wil toelaten, precies inzover het beginsel zegt van de reflexieve activiteit, en dat de zelfkennis, zoals die dan aan dit wezen uit zich toekomt, precies een 'intelligere' is en meer niet. Wil dit echter kennelijk zeggen, dat aan het intellectieve wezen vooralsnog iedere formele intelligibiliteit ontbreekt en dat het uit zich vooralsnog een staat zegt van pure potentialiteit, zo kan hij dus met zijn invectieven op het 'intellectus est potentia pura' bedoeld hebben wat hij wil, maar in ieder geval geen infractie op de zaak als zodanig [50]). Wat alvast een geruststelling is.

[50]) In andere teksten betreffende de zelfkennis, daterend van dezelfde periode, wordt zulks ook afdoende bevestigd.

Wat was dan echter wel de bedoeling ? Enerzijds accepteert hij de pure potentialiteit, anderzijds is hij er niet mee accoord, en onwillekeurig verglijdt onze aandacht toch weer naar het 'virtualiter actu' van Quodlibet II, 23. En al bladerend in de Expositio in De anima, stootten we ook op een merkwaardige tekst. Het werk dateert van 1278 en is dus geschreven 4 jaar na het Commentaar op 1. Sententies, en in het derde boek komt op een ogenblik de kwestie ter sprake : De quo intellectu hoc intelligitur, cum dicitur quod intellectus est species specierum. Suggereert het woord van Aristoteles ongetwijfeld, dat aan het intellectieve wezen uit zich een zekere intelligibile actualiteit toekomt, zo preciseert Aegidius dit als volgt :

« Si vellemus, possemus dictum PHILOSOPHI adaptare ad utrumque intellectum : ut dicamus tam intellectum agentem quam possibilem esse species specierum : quia tam iste intellectus quam ille est omnes species intelligibiles : aliter tamen et aliter. Quia intellectus agens est omnes species intelligibiles *virtualiter in agendo*, quia ipse est omnia facere ; sed intellectus possibilis est omnes species intelligibiles *potentialiter in suscipiendo*, quia ipse est omnia fieri » [51]).

Blijkt dus het intellectieve wezen volgens haar passief intellect een 'potentia pura', zo blijkt het naar haar actief intellect 'virtualiter actu', en kende Aegidius dus toen reeds de kwalificatie, welke later in Quodlibet II, 23, een coëxistentie van pure potentialiteit enerzijds en intelligibile actualiteit in eerste aanleg anderzijds, reëel bestaanbaar zou maken. Waarom we ons te meer afvragen, of het wellicht niet het 'virtualiter actu' is, wat hij in zijn 1. Sententies zoekt te proponeren.

In ieder geval kunnen we dit vaststellen, dat het 'virtualiter actu' er minstens in feite erkend wordt. Betekent immers deze kwalificatie een innerlijk modificans ten aanzien van de 'potentia pura', en zegt dan het intellectieve wezen onder dit modificans, ondanks de pure potentialiteit, een intelligibile actualiteit in eerste aanleg — op grond nl. van haar beginsel-zijn van intelligibile activiteit —, zo wordt kennelijk op grond van eenzelfde titel eenzelfde actualiteit verondersteld als ditzelfde wezen op grond van haar beginsel-zijn van de reflexieve activiteit uit zich in eerste aanleg geacht wordt op te treden als determinante van de haar betreffende act van zelfkennis, en is er dus de erkenning van het 'virtualiter actu' evident. Het is dan echter, zoals ook gezegd, vooralsnog

[51]) *Expos. in De an.*, Lib. III, T. c. 38, dub. 1 : f. 76v, col. 1.

een erkenning de facto, en de kwestie waar het op aan komt, blijft dus, of aan deze erkenning nu ook een bewust inzicht correspondeert.

De teksten van Aegidius zijn en blijven dan onwillig. Hij wil kennelijk zeggen, dat de pure potentialiteit niet zo maar iedere vorm van intelligibile actualiteit uitsluit — het intellectieve wezen is 'potentia pura' slechts 'per quamdam similitudinem' —, maar als we vervolgens zouden willen weten, welke actualiteit hij precies toelaatbaar acht, zo vinden we deze niet anders omschreven dan als : actus quodammodo incompletus, aliquis actus incompletus ; of hij wil het nog eens anders zeggen — vel possumus dicere — en spreekt hij van 'proprie non actus' en 'largo modo actus' ; en suggereert hij tenslotte een 'actus primus'. Geen van deze uitdrukkingen biedt dus enig houvast, en we zien alleen maar, hoe Aegidius er hardnekkig schuilevinkje speelt.

Onze laatste toevlucht mag zijn, dat we ons nog eens voor de geest roepen, waar we eigenlijk de term 'virtualiter actu' gewonnen hebben. Ook in Quodlibet II, 23 was zij immers import, ofschoon zij naar haar betekenis daar intentionaliter in het betoog verweven bleek, en werd zij in feite toen ontleend aan een zeer opmerkelijke tekst uit de Expositio in librum De causis. De kwestie was er, of het intellectieve wezen onder de intellectualia gerekend zou mogen worden, en gegeven de moeilijkheid 'quod anima humana est potentia pura in genere intelligibilium', lazen we er het volgende :

« Dicendum quod non est simile de materia respectu formae ad quam est in potentia, et de anima nostra sive de intellectu humano respectu specierum ad quas est in potentia. Nam materia non potest seipsam facere in actu nec potest seipsam facere in forma. Propter quod si esset materia absoluta ab omni forma, nec esset ens actu formaliter, nec virtualiter, quia nullam haberet in se potentiam nec virtutem propter quam posset seipsam in actu facere. Materia ergo si absoluta esset ab omni forma, nullo modo esset ens actu.

Sed anima humana in sui primordio antequam acquirat aliquam speciem intelligibilem, licet non sit formaliter actu in genere intelligibilium, est tamen virtualiter actu in genere intelligibilium... Nam licet anima humana sit omnia fieri per intellectum possibilem et in hoc assimiletur materiae, ... attamen ipsa eadem anima humana, quae est omnia fieri secundum intellectum possibilem, est etiam omnia facere secundum intellectum agentem, et in hoc materiam primam excellit » [52]).

[52]) *Expos. in libr. De causis*, Prop. 19, dub. 2: f. 63v GHI.

Het kernpunt van het betoog is dus : 'non est simile de materia et de anima nostra', en wanneer dit voldoende toegelicht is, volgt er het 'virtualiter actu'. Wat ons dan echter onmiddellijk opvalt, is dat er een zekere overeenkomst is met een van de gewraakte teksten uit 1. Sententies. Als repliek immers op de objectie : intellectus noster est potentia pura in genere intelligibilium sicut materia prima in genere entium, lazen we daar als volgt:

« Dicendum, quod intellectus noster dicitur potentia pura in genere intelligibilium per quamdam similitudinem. Quia sicut a potentia pura non egreditur aliquis actus completus, ita nec ab isto intellectu egreditur. Sed non sequitur quod aliquis actus incompletus egredi non possit. Vel possumus dicere, quod huiusmodi intelligere proprie non dicit actum, sed solum dicit presentiam anime sibi, que largo modo actus esse conceditur ».

Inderdaad opent zich hier dus een perspectief. En een perspectief wat zich spoedig ook verbreedt. Want als we op het eerste gezicht reeds constateren, hoe het uitgangspunt van de tekst, waar het 'virtualiter actu' zich in feite presenteert, en van de tekst, waar het zich misschien wil presenteren, nauwkeurig overeenkomt — beide gaan uit van een 'quaedam similitudo tantum' tussen eerste materie en intellectief wezen —, zo toont zich vervolgens een nauwkeurige overeenkomst in beider logische structuur. De 'dissimilitudo' wordt geponeerd en toegelicht, en vervolgens is er de poging de termen ervan vast te leggen.

Het wil uiteraard nog niet zeggen, dat Aegidius dus in zijn 1. Sententies het 'virtualiter actu' inderdaad bedoeld zou hebben, maar we zijn kennelijk een eind weegs, en er is nu zelfs ook de mogelijkheid de weg ten einde toe te gaan. Houden we immers gezegde overeenkomst in uitgangspunt en logische structuur even in gedachte, en beschouwen we vervolgens, hoe het 'virtualiter actu', zoals geconstateerd, in 1. Sententies feitelijk ten grondslag ligt aan hetgeen Aegidius daar leert over de zelfkennis ; hoe voorts de term hem min of meer reeds bekend was, naar we zagen, in de Expositio in De anima, enige jaren dus na 1. Sententies ; en hoe tenslotte, als het gaat om een klare determinatie van de 'dissimilitudo' tussen materie en intellect, hij in de gewraakte teksten, zoals blijkt, dan enkel maar stottert en niet tot een bepaalde uitspraak komt, zo kan het niet anders zijn, dan dat hij er dezelfde determinatie zocht als in de Expositio De causis, maar niet vond, en kan ook onze conclusie geen andere zijn, dan dat hij er het 'virtualiter actu' inder-

daad bedoelde, maar niet wist te formuleren. We zouden nu de bovengeciteerde teksten nog kunnen lezen in hun omgekeerde, d. w. z. juiste chronologische volgorde ; we zouden zien, hoe de tekst van 1290 de als het ware geacheveerde versie is van de tekst van 1274.

Over de eensluidendheid van onze tekstplaatsen uit I. Sententies en Quodlibet II, 23 hoeft dan niet langer meer gesproken te worden. Zij zijn het eens niet slechts over de zaak zelf, nl. het intellectieve wezen als 'ratio intelligendi' in de zelfkennis, maar ze zijn het ook eens over het fundament van de zaak, nl. het 'virtualiter actu', en wordt dit als kwalificatie van de 'potentia pura' in beide ook bewust onderkend. Het mag echter wel zin hebben, onszelf een ogenblik nog af te vragen, waarom Aegidius dan, zoals nu eigenlijk gebleken is, het 'virtualiter actu' in zijn I. Sententies zo kennelijk onzeker naar voren brengt. Voorzover het immers in de Expositio in De causis de 'dissimilitudo' tussen materie en intellectief wezen nauwkeurig determineert, lijkt het een volkomen vanzelfsprekende zaak. En dit was het wellicht ook, maar er was meer.

We moeten nl. vaststellen, dat als het 'virtualiter actu' door ons tot nog toe steeds voorgesteld is als zeggende ten aanzien van de 'potentia pura' een nadere kwalificatie, en als zeggende ten aanzien van het adagium : 'intellectus noster est potentia pura in genere intelligibilium' een nadere interpretatie, dit gemakshalve terecht kon geschieden. Zien we nu echter toe, wat het in feite en onder oogpunt van historie te betekenen had, zo blijkt het eigenlijk, juist inzover het een oppositie signeert tussen de potentialiteit van de eerste materie en de potentialiteit van het intellectieve wezen, een uiterst gewaagde agressie. Het 'potentia pura'-begrip in Aegidius' dagen had immers reeds haar kwalificatie, en genoemd adagium luidde voluit: 'intellectus noster est potentia pura in genere intelligibilium sicut materia prima in genere entium'. We zien dus de kwalificatie, maar herkennen tevens het adagium, zoals dit toen krachtens het gezag van Averroës reeds lang de geesten obsedeerde, en zoals dit een revolte teweeg had gebracht in de kenleer. En aanstonds vragen we ons af, waar Aegidius dan aan begon.

Nochtans : 'non est simile de materia et de anima nostra', zegt hij in zijn Expositio in De causis, en 'anima humana materiam primam excellit' ! Hij zou hem, de 'pessimus scelerator' ! Maar al te goed had hij doorzien, hoe het adagium regelrecht in de lijn lag van diens 'intellectus pure passivus', en hoe het voort moest komen

uit het brein, dat eenmaal het 'intellectus agens separatus' concipiëerde. En onder geen beding zou hij het aanvaarden, noch het een noch het ander, en dus werd het adagium doorbroken, zo heilig als het was [53]).

Het is dan echter duidelijk, dat hetgeen hij zich in 1290 kon permitteren, qua positie van Magister, qua ontwikkeling en qua ervaring, hij zich moeilijk kon permitteren in 1274. Hij was toen nog simpel Baccalaureus Sententiarum, werd amper voor mondig gehouden, en de 'dicta sanctorum et magnorum philosophorum' had hij voorlopig te respecteren en allerminst te critiseren. Hetgeen dus ook het geheim geweest mag zijn van zijn stotteren, toen hij zich bij de behandeling van St. Augustinus' leer over de zelfkennis, tijdens de lectuur over I. Sententiarum, openlijk geconfronteerd wist met de objectie : 'Commentator dicit : intellectus noster est potentia pura in genere intelligibilium sicut materia prima in genere entium' [54]).

In de opzet, zoals dit paste, Augustinus te sauveren, zag hij scherp, dat een conceptie van het intellectieve wezen als 'in genere intelligibilium virtualiter actu' hem daartoe de enige mogelijkheid bood ; maar zag hij tevens, hoe daarmee het adagium van de Commentator geweld zou moeten lijden. De Commentator afvallen evenwel, durfde hij nog niet, vermocht hij nog niet en mocht hij ook niet ; onnodig St. Augustinus afvallen, wilde hij niet. Wat dus gedaan ? We weten, hoe hij voor de praktijk van zijn uiteenzetting tenslotte vasthield aan het 'virtualiter actu', maar begrijpen nu tevens, hoe hij dan in zijn reactie op Averroës volkomen onzeker kon zijn. De Commentator was hem nog te machtig, en zijn adagium bood vooralsnog meer problematiek dan hij aandurfde [55]). Hij

[53]) De praktijk toont aan, hoe Aegidius Averroës als commentator van Aristoteles hooglijk waardeerde. Maar zoals reeds gezegd onder aant. 12, op het punt van de intellectus-leer is hij onverzoenlijk, en laat hij zich op een ogenblik ook het scheldwoord ontvallen: 'pessimus scelerator'. Voorzover overigens diens gewraakt adagium wel iedere formele intelligibiliteit mocht uitsluiten, en het dan onder dien verstande de primordiale pure potentialiteit van het intellectieve wezen pakkend suggereerde, heeft hij er geen bezwaar in gezien, zijn teksten over de zelfkennis menigmaal met hetzelve te verluchten, hetzij onder expliciet, en anders onder impliciet citaat.

[54]) Cfr. *Comm. in 1m Sent.*, Dist. III, p. 2, pr. 3, q. 1, a. 4, obj. 1: f. 28v, col. 2; en Dist. III, p. 2, pr. 2, q. 2, obj. 2: f. 26v, col. 2.

[55]) Heimelijk mag hij overigens toch wel te verstaan gegeven hebben, in welke richting zijn gedachten uitgingen. Als men nl. observeert, hoe hij in zijn reactie

zou moed vatten in 1278, in de Expositio in De anima, als hij er nl., zoals we zagen, het intellectieve wezen naar haar primordiale staat reeds kwalificeert als een intelligibiliteit 'virtualiter in agendo' ; hij zou dan precies weten wat hij wilde in 1287, in het ons bekende Quodlibet II, 23 ; en de laatste stap zou zijn in 1290, in de Expositio in De causis, als hij er eindelijk het sleutelwoord neerschrijft : 'virtualiter actu'.

Alles bijeen, heeft Aegidius dus voor hetgeen hij wenste te houden betreffende de 'ratio intelligendi' in de zelfkennis, zwaar tol moeten betalen aan Averroës, maar heeft hij uiteindelijk ook de weg gevonden diens adagium haar kwalijke zin te ontnemen, om het dan zo te hanteren, dat een zelfkennis 'per essentiam' niet zonder meer uitgesloten kon zijn, en aldus ook de leer van St. Augustinus voor een totale eclips behoed kon worden.

Het verhaal van de overige teksten

Zij zullen ons niet veel nieuws meer kunnen vertellen. Als we immers uit het voorgaande mogen concluderen, dat volgens Aegidius het intellectieve wezen uit zich en uit hoofde van haar zijn van de haar betreffende act van zelfkennis geen 'ratio intelligendi' is zonder meer, maar dat zij het is in eerste aanleg, voorzover zij beginsel zegt van de reflexieve activiteit en zij aldus de eigen intelligibile actualiteit in eerste aanleg bezit, zo steunt deze conclusie op de perfecte eensluidendheid van enerzijds het Quodlibet II, 23, onze beste getuige in het algemeen, en voor de tijd dat Aegidius magister was in het bijzonder, en anderzijds onze twee tekstplaatsen uit het Commentarius in Im Sententiarum, de meest professionele getuigenis uit zijn baccalaureaatstijd, en is er dus geen twijfel mogelijk, of andere teksten kunnen haar nog slechts bevestigen. Men zou trouwens alleen maar in aanmerking hoeven te nemen, hoezeer Aegidius deze zijn stelling van het begin af aan bewust

op het adagium ter nader toelichting het voorbeeld aanhaalt: 'sicut non cogitans geometriam, semper dicitur nosse geometriam', en moest dit illustreren, in welke richting hij de pure potentialiteit zou willen interpreteren, zo is dit juist hetzelfde voorbeeld, als wat bij Averroës dient om aan te geven, in welke richting de pure potentialiteit beslist niet geinterpreteerd mag worden. Wat dan aan de goede verstaander moeilijk ontgaan kan zijn. Cfr. *Comm. in Im Sent.*, Dist. III, p. 2, pr 2, q. 2, ad 2: f. 27r, col. 1; en Averroes, *Comm. Magn. in De an. Arist.*, Lib. III, comm. 14: ed. cit., p. 430-431.

bevochten heeft op Averroës, om te beseffen, dat hierin van enige speling geen sprake meer kan zijn.

Maar laat er dan niets nieuws meer van te verwachten zijn, ze mogen toch hun nut hebben, die teksten. Als we hen nl. het hun eigen verhaal laten doen, zullen we intussen in de gelegenheid zijn onze conclusie nog eens nader onder ogen te zien ; zullen diverse details nog eens gemarkeerd worden ; en zal tenslotte ook kunnen blijken, hoe Aegidius zich de act van zelfkennis zoals ze nog is in eerste aanleg, uiteindelijk voltooid denkt. Aldus :

a) Het intellectieve wezen is uit zich determinante niet zonder meer, maar in eerste aanleg, krachtens haar beginsel-zijn van de reflexieve activiteit.

Zoals we vaststelden, is het voor Aegidius een kwestie van het al of niet aanvaardbaar zijn van de leer van St. Augustinus, als hij zich bezint op de mogelijkheid, of het intellectieve wezen uit zich determinante zou kunnen zijn van de haar betreffende act van zelfkennis. Het blijkt nog eens in de volgende tekst :

« Sicut enim a sensibili in potentia non movetur sensus, sed a sensibili in actu, sic ab intelligibili in potentia non movetur intellectus, sed ab intelligibili in actu. Et quia anima nostra tenet ultimum gradum in genere intelligibilium, ideo essentia animae nostrae non potest movere intellectum proprium, ut intelligat seipsam. Sed intelligit se intelligendo alia. Utrum autem aliquo modo verificari possit, quod anima nostra intelligat seipsam per seipsam — quia hoc videtur dicere AUGUSTINUS — non est presentis speculationis »[56]).

Tevens blijken hier dus de andere elementen van het probleem, nl. het feit dat het intellectieve wezen puur aanleg zegt in de orde der intelligibilia, en dat het een zekere intelligibile actualiteit zou moeten zeggen, opdat het uit zich determinante zou kunnen zijn.

Onder zekere verstande dan, zoals gebleken, is Aegidius het met St. Augustinus eens. Het wordt ons nogmaals bevestigd als volgt :

« Ab essentia angeli causatur intellectio in ipso intellectu, per quam intelligitur essentia angeli, ita quod huiusmodi essentia est ratio intelligendi seipsam. De anima autem nostra secus est, quia est potentia pura in genere intelligibilium. Propter quod, et si ab AUGUSTINO invenitur, quod intelligat seipsam per seipsam, habent verba illa suum intellectum. Hanc enim materiam, quomodo anima

[56]) *Expos. in libr. De causis* (1290), Prop. 15, dub. 5 : f. 50r O.

semper se intelligit et quomodo substantia animae est ratio intelligendi seipsam, in PRIMO tractavimus cum disputavimus de imagine. Habet enim aliquo modo hoc veritatem. Simpliciter tamen et absolute non est asserendum, quod anima intelligat seipsam per seipsam, vel hoc non contingit animae sicut angelo » [57]).

Ofschoon Aegidius zich dus bewust is, dat het intellectieve wezen in de orde der intelligibilia pure aanleg zegt, volgt hij tot op zekere hoogte St. Augustinus, en onderschrijft hij, dat dit wezen, zij het niet zonder meer en niet op de wijze zoals dit bij de zelfkennis van de engel het geval is, uit zich en uit hoofde van haar zijn determinante is van de haar betreffende act van zelfkennis. Wil dit echter zeggen, dat hij op een of andere wijze in het intellectieve wezen een natuurnoodzakelijke intelligibile actualiteit erkent, zo herinneren we ons het 'virtualiter actu' ; en interessant is dan de verwijzing naar de derde distinctie van het Primus Sententiarum, daar aldus aanstonds vaststaat, dat de kwaliteit van determinante aan het intellectieve wezen inderdaad toekomt op titel van haar beginsel-zijn van de reflexieve activiteit.

Mag men nu observeren, dat het Commentarius in Im Sententiarum aldus ook de modus geeft, waaronder Aegidius het 'per essentiam suam' van Augustinus sauveert, zo openbaarde zich deze modus eveneens in Quodlibet II, 23, en openbaart zij zich andermaal als volgt :

« Advertendum tamen, quod AUGUSTINUS in libro de Trinitate specialem modum loquendi habet de cognitione animae. Oportet enim ad salvandum ipsum distinguere duplicem modum cognitionis : unum quasi habitualem, quo semper se intelligit ; alium quasi actualem, quo non semper se cogitat. Quantum autem ad primum modum anima se intelligit, quia praesens sibi est. Eo enim quod habet talem naturam, ad quam consequitur potentia intellectiva per quam potest venire in cognitionem suiipsius, dicitur quodammodo se intelligere, idest, dicitur habere quandam potentialitatem et habilitatem ad se intelligendum. Ex ipsa ergo natura sumit radicem et fundamentum huiusmodi possibilitas et habilitas ad intelligendum. Et quia nunquam potest anima a sua natura cadere, sed semper secundum suam naturam sibi est praesens, dicitur hoc modo intelligendi, se semper intelligere, quia semper sibi praesens est. Quantum ergo ad hoc intelligere habituale, dicitur anima intelligere seipsam per seipsam » [58]).

[57]) *Comm. in 2m Sent.* (1291), Dist. III, p. 2, q. 2, a. 1 : Pars I, p. 226, col. 1.

[58]) *Comm. in 2m Sent.* (1291), Dist. III, p. 2, q. 2, a. 1, dub. 1, ad 4 : Pars I, p. 230, col. 1.

Aegidius behoudt derhalve het 'per essentiam suam' van St. Augustinus, niet inzover het intellectieve wezen dan uit zich en uit hoofde van haar zijn de haar betreffende act van zelfkennis zou determineren zonder meer, maar voorzover het op titel van beginselzijn van de reflexieve activiteit een eerste aanleg zegt tot deze act, en het aldus deze act ook in eerste aanleg determineert.

b) Het intellectieve wezen is potentieel-volkomen determinante.

Waar een potentie is, is reeds de act, zij het dan in aanleg. Als dus het intellectieve wezen determinante is in eerste aanleg, wil dit evengoed zeggen, dat het potentieel-volkomen determinante is. Interessant is dan de volgende tekst :

« Mens rationalis seipsam cognoscere potest, ita quod idem est cognoscens et cognitum ; licet secundum huiusmodi cognitionem se *sufficienter* per seipsam scire *non* possit. Sed requiratur ibi aliquid menti superadditum, ut species intelligibilis intellectum informans » [59]).

Het klopt dus inderdaad. Is immers het intellectieve wezen uit zich determinante in eerste aanleg, zo blijkt hier, dat het als zodanig slechts *onvoldoende* is om de act van zelfkennis te verwekken, en dat aanvulling van het tekort volstaat, opdat het determinante zal zijn zonder meer.

Het presenteert zich, wellicht nog iets inzichtelijker, eveneens als volgt :

« Intellectus noster nec seipsum nec alia a se potest intelligere nisi aliqua specie intelligibili informetur. Prima vero causa et seipsam et alia cognoscit per essentiam suam et per nullam speciem superadditam, quia cum sit actus purus non indiget aliqua specie ut reducatur de potentia ad actum...

Redeamus ergo ad propositum et dicamus, quod intellectus qui est potentia pura in genere intelligibilium ad nihil intelligendum est sufficiens sola essentia sua, et maxime loquendo de intellectu coniuncto corpori. Deus vero qui est actus purus, omnia intelligit per essentiam suam » [60]).

Het intellectieve wezen derhalve *volstaat niet* om de act van zelfkennis te verwekken ; maar het *zal volstaan*, als het eenmaal in haar intelligibile actualiteit is gecompleteerd. Onmiskenbaar ziet Aegidius

[59]) *Comm. in I*m *Sent.* (1274), Dist. XXXV, pr. 1, q. 2: f. 180v, col. 2.
[60]) *Expos. in libr. De causis* (1290), Prop. 10, dub. 1: f. 36v CD.

dus het intellectieve wezen als de potentieel-volkomen determinante van de haar betreffende act van zelfkennis ; en het expliceert ook uit Quodlibet II, 23 nog een passage, die we indertijd ter vermijding van onnodige complicaties zonder commentaar passeerden :

« Anima semper se intelligit quadam notitia habituali, ad quam notitiam sufficit presentia substantie anime ; sed non semper se cogitat, idest non semper se cognoscit notitia actuali, ad quam notitiam *non sufficit* sola presentia substantie anime, sed oportet, quod anima ponat seipsam ante seipsam ad hoc quod actu cogitet de seipsa » [61]).

c) Het intellectieve wezen is determinante 'per se informans et non per aliud'.

In het feit, dat volgens Aegidius het intellectieve wezen *uit zich* in eerste aanleg determinante is van de haar betreffende act van zelfkennis, ligt uiteraard reeds besloten, dat dit wezen vanuit zichzelf en niet door middel van iets anders de act van zelfkennis veroorzaakt. Het mag nochtans nuttig zijn, op dit detail nog een ogenblik te insisteren.

Ter zake dienen ons twee teksten. De eerste daarvan luidt als volgt :

« Intellectus aliqua obiecta habet quasi presentia ut seipsam et ea que sunt in ipso ; aliqua vero absentia ut ea que sunt extra ipsum. In cognitione ergo obiectorum presentium se habet quasi sensus exterior, qui cognoscit presente sensibili. In tali ergo actu intellectus non indiget alia specie, sed sufficit ipsa presentia ipsius intelligibilis ad hoc quod causetur actus intelligendi in ipso intellectu. Hoc autem plane vult AUGUSTINUS de anima nostra et de hiis que sunt in ea...

Et si dubium habent que dicta sunt, in anima nostra, propter hoc quod intellectus est potentia pura in genere intelligibilium, non habet dubium in ipso angelo, qui est quid actu in tali genere. Ipsa ergo natura angelica que est actu intelligibilis, ex quo est presens suo intellectui, non requirit ibi aliam speciem, sed ad solam presentiam talis intelligibilis causatur in ipso intellectu angelico actus intelligendi, quo intelligit seipsum et substantiam suam » [62]).

De tweede tekst luidt aldus :

« Si bene consideramus dicta sanctorum et philosophorum, propter hoc requiritur species media : ad supplendum vicem obiecti.

[61]) *Quodl. II* (1287), q. 23, corp. art. in fine: f. 25v, col. 2.
[62]) *QQ. De cognit. angel.* (1287), Q. 1: f. 77v, col. 1-2.

Si enim obiectum posset esse presens ipsi intellectui et esset intelligibile in actu per se et causaret intellectionem in intellectu, non requireretur ibi species media.

Ubi ergo ponimus presentiam rei intelligibilis, non ponimus ibi aliquam speciem mediam. Unde AUGUSTINUS... ait, quod mens non ob aliud seipsam cognoscit, nisi quia sibi presens est. Et... : Nihil enim tam novit mens quam id quod sibi presto est ; nec menti quicquam tam presto est quam ipsa sibi. Ergo quia mens est sibiipsi presens, non per aliud sed per seipsam cognoscit seipsam.

Et si dubium est de mente nostra que est potentia pura in genere intelligibilium, utrum in seipsa possit causare intellectionem suiipsius — propter quod verba AUGUSTINI habent suum intellectum in hac parte —, de mente autem angelica non est dubium. Ipsa enim substantia angeli existens presens suo intellectui, causat in eo intellectionem suiipsius. Angelus ergo non intelligit seipsum per aliam speciem, sed per suam substantiam » [63]).

Stelt dus Aegidius in de laatstgeciteerde tekst, doorredenerend op St. Augustinus, dat het intellectieve wezen zichzelf kent, niet door een species media of vicaria, maar onmiddellijk door zichzelf, als zijnde aan zichzelf onmiddellijk tegenwoordig, zo stelt hij in de eerstgeciteerde tekst onder eenzelfde schutse hetzelfde, plastischer echter, daar hij hier nog een vergelijking maakt met de kennis van de uitwendige zintuigen, voorzover deze eveneens zonder medium direct vanuit hun voorwerp worden geinformeerd.

We zien evenwel, hoe hij met een 'et si dubium habent que dicta sunt' en 'et si dubium est de mente nostra' achter beide teksten een vraagteken plaatst. Is dit een ogenblik merkwaardig, gezien hetgeen we uit deze teksten zouden willen afleiden, zo weten we echter waar dit 'dubium' op slaat, nl. op de kwestie, of zoals St. Augustinus wil, het intellectieve wezen zonder meer determinante zou kunnen zijn van de haar betreffende act van zelfkennis. En waar, zoals vastgesteld, Aegidius deze kwestie dan oplost in die zin, dat het intellectieve wezen zeer zeker geen determinante is zonder meer, maar wel determinante is in eerste aanleg en aldus ook potentiëel-volkomen determinante is, zo geldt voor dit wezen uiteindelijk hetzelfde als wat er in de geciteerde teksten volgens St. Augustinus voor zou gelden, en is het in de zelfkennis inderdaad een 'informans per se et non per aliud'. Wat ons ook bevestigd wordt, als in het Commentarius in Im Sententiarum, naar analogie

[63]) *Quodl. III* (1288), q. 15: f. 40r, col. 1.

van de kennis der uitwendige zintuigen, in de zelfkennis van het intellectieve wezen een 'memoria specierum' uitgesloten wordt [64]).

d) Het intellectieve wezen wordt als determinante ter zelfkennis effectief 'per species aliorum'.

Voorzover het zichzelf in principe als intelligibel bezit, zegt dus het intellectieve wezen de potentiëel-volkomen determinante van de haar betreffende act van zelfkennis. Het is echter alles waartoe het uit hoofde van het eigen zijn in staat is, en het zal derhalve in haar intelligibiliteit van buiten af gecompleteerd moeten worden, wil het althans als determinante ter zelfkennis inderdaad effectief worden.

Aegidius maakt het ons dan niet moeilijk : de 'species aliorum' zijn in deze beslissend. We lezen het als volgt :

« Intellectus enim noster non semper intelligit seipsum, quia non est per se intelligibilis, et quantum est de se, nihil habet de actu intelligibilitatis... Sed secundum COMMENTATOREM ipse intellectus noster in genere intelligibilium est sicut materia prima in genere entium. Unde sicut materia efficitur ens actu per formam, et si nullam formam haberet, nullo modo esset ens actu, sed potentia ens, sic intellectus noster efficitur actu intelligibilis per speciem intelligibilem. Et ideo non potest intelligere seipsum nisi informatum specie. Et inde est, quod intelligendo alia quorum specie informatur, intelligit seipsum » [65]).

En elders lezen we :

« Anima quidem humana non est formaliter actu in genere intelligibilium, quia in sui primordio, antequam acquirat aliquam speciem intelligibilem nullam habet formam per quam sit intelligibilis actu, nec etiam per seipsam est actu intelligibilis, sed fit actu intelligibilis per species aliorum. Unde et hoc modo cognoscit seipsam cognoscendo alia, ut declarari habet in tertio de anima. Anima ergo humana per se ipsam non est formaliter actu intelligibilis, sed fit hoc modo intelligibilis recipiendo species aliorum » [66]).

Of tenslotte nog :

« Anima quae unitur corpori, perfectiones suas intelligibiles acquirit per corpus, vel aliter frustra uniretur corpori. Omne autem

[64]) Cfr. *Comm. in I^m Sent.* (1274), Dist. III, p. 2, pr. 2, q. 2: f. 26v, col. 2-27r, col. 1.

[65]) *Expos. in libr. De causis* (1290), Prop. 13, dub. 2: f. 42v H.

[66]) *Expos. in libr. De causis* (1290), Prop. 19, dub. 2: f. 63v GH.

tale, quod perfectiones intelligibiles acquirit ab alio, est potentia pura in genere intelligentium, cum de se non sit actu quid intelligibile ; sed fiat quid intelligibile recipiendo species aliorum. Unde anima nostra, quia talis est, dicitur se intelligere intelligendo alia, quia efficitur actu talis recipiendo species aliorum » [67]).

Bezit dus het intellectieve wezen zichzelf in principe als intelligibel en betekent dit een actieve openheid ten aanzien van de eigen intelligibile actualiteit, zo is klaarblijkelijk, hoe deze actualiteit in de aanvang nog slechts aanwezig is in aanleg, en hoe zij vervolgens gecompleteerd wordt onder de intrede van de 'species aliorum'

Het is onder *intrede* van de 'species aliorum' ; want beoogd wordt met name het 'species intelligibilis impressa'. Dit blijkt reeds uit het 'nisi informatum specie' en 'recipiendo species' in de teksten hierboven ; het blijkt nog eens opnieuw als volgt :

« Cum ergo queritur quomodo intellectus noster seipsum intelligit, plana est responsio, quod intelligit seipsum intelligendo alia, Nam illa eadem species que est ratio quare intelligat obiectum, est ratio quare intelligat seipsum, intelligendo suum actum... Nam informatus illa specie intelligibili, intelligit alia et intelligit se, inquantum per illam speciem informatus progreditur in actum intelligendi, per quem actum potest seipsum cognoscere » [68]).

Het 'species impressa' betekent dus in het intellectieve wezen intelligibile actualiteit, en gegeven deze actualiteit, kent dit wezen zichzelf.

Het mag evenwel moeilijk voorstelbaar zijn, op welke wijze het 'species intelligibilis impressa' in het intellectieve wezen dusdanig een intelligibile actualiteit zou betekenen, dat dit wezen ook inderdaad voor zichzelf als intelligibel zou openliggen. Het zal echter duidelijk worden, als Aegidius dit zelf, in het vervolg van de laatstgeciteerde tekst, nader toelicht. Hij zegt :

« Possumus concedere quod intellectus noster sit intelligibilis sicut alia. Possumus etiam concedere, quod non sit intelligibilis sicut alia. Nam licet per eandem speciem intelligibilem et per eundem intellectum in actu fiat intelligibilis intellectus possibilis et res alie : hoc est tamen aliter et aliter. Quia per illum intellectum fiunt

[67]) *Comm. in 2m Sent.* (1294), Dist. VIII, q. 1, a. 1 : Pars I, p. 345, col. 1. Cfr. nog: *Comm. in 1m Sent.* (1274), Dist. XXXV, pr. 2, q. 2: f. 183v, col. 1; en *Tract. De mat. coeli* (1277), q. 2, Intellectus noster possibilis: f. 52v, col. 2.

[68]) *Expos. in De an.* (1268), Lib. III, T. c. 15, dub. 1: f. 69v, col. 1-2. Voor de term 'species impressa' bij Aegidius, cfr. *QQ. De cognit. angelorum*, Q. 1: f. 77v, col. 1-2.

intelligibiles res alie per abstractionem ; sed intellectus noster possibilis fit sic intelligibilis per informationem. Nam ille intellectus in actu et illa species intelligibilis facit quod res alie intelligantur, in quantum a rebus alijs est abstracta ; sed facit quod intellectus noster fiat intelligibilis, in quantum eum perficit et informat » [69]).

Het 'species impressa' zegt dus zeer zeker een 'intellectus' van iets anders ; maar inzover het in het intellectieve wezen gesubjectiveerd is, informeert en perfectioneert het dit wezen en zegt het tevens een 'intellectus' van dit wezen zelf, en is dit ook ipso facto intelligibel. Het suggereert de meest intieme binding tussen het 'species impressa' en het intellectieve wezen, en het wordt ons ook krasser bevestigd dan we misschien zouden vermoeden. Hij zegt nl. nog :

« Intellectus noster non est intelligibilis per seipsum, sed habet alium intellectum in actu, qui facit ipsum intelligibilem. Attamen est ibi idem intellectus et quod intelligitur, quia ibi intellectus in actu, idest species intelligibilis, non est separata ab intellectu possibili qui intelligitur per ipsam. Sed ex ipsa specie intelligibili qui dicitur intellectus in actu, et ex ipso intellectu possibili qui est illud quod intelligitur, fit unum et idem » [70]).

Dusdanig treedt dus het 'species impressa' in connex met het intellectieve wezen, dat het, ofschoon een 'alium intellectum', in de identiteit van dit wezen opgaat. En Aegidius wordt dan zelfs nog scherper in zijn uitdrukking :

« Quare cum ille intellectus in actu sit in intellectu nostro possibili, et fiat idem cum eo sicut fit unum ex materia et forma et ex perfectione et perfectibili, intellectus noster possibilis qui est a materia separatus, est idem cum suo intellectu in actu et fit unum cum eo, sicut fit idem materia cum forma » [71]).

[69]) *Expos. in De an.*, Lib. III, T. c. 15, dub. 6: f. 70r, col. 2. Voorzover in deze tekst en ook in de twee volgende teksten gesproken wordt over de verhouding van 'intellectus possibilis' en 'species impressa', zij er ter voorkoming van misverstand op gewezen, dat Aegidius hier onder de term 'intellectus possibilis', gezien haar situering, kennelijk bedoelt te spreken over het door ons zo genoemde intellectieve wezen, maar dat hij dit hier dan benoemt naar datgene, wat hij van dit wezen als laatste ontplooiing ziet. Men zie boven, hetgeen omtrent dit laatste reeds uiteengezet werd.

[70]) *Expos. in De an.*, Lib. III, T. c. 15, dub. 3: f. 70r, col. 1.

[71]) *Expos. in De an.* (1268), Lib. III, T. c. 15, dub. 2: f. 69v, col. 2. Voorzover Aegidius in deze tekstplaats wil staande houden, dat voor de zelfkennis van het intellectieve wezen, evenals voor de zelfkennis van de substantiae separatae, de uitspraak geldt: quod in separatis a materia idem est intellectus et quod intelli-

Zoals een vorm opgaat in haar materie en een perfectie opgaat in haar perfectibile, zo gaat dus het 'species impressa' op in de identiteit van het intellectieve wezen, en constitueert het in eenheid hiermee de intelligibiliteit, waardoor dit wezen als intelligibel voor zichzelf openligt, en waardoor het dan, vanaf het moment zelf, effectief determinante is ter zelfkennis.

* * *

Is hiermee de act van zelfkennis een feit ? Eigenlijk nog niet. Want wordt dan het intellectieve wezen effectief determinante ter zelfkennis, voorzover in haar het 'species impressa' een 'intellectus in actu' betekent, zo zegt dit 'intellectus' wezenlijke betrokkenheid op het mundane, en ligt het intellectieve wezen vooralsnog gebonden in de activiteit naar buiten. Zoals we ook lezen bij Aegidius :

« Intellectus noster per illam eandem speciem intelligibilem et per illam eandem speciem abstractam per quam intelligit alia, intelliget seipsum. Nam informatus illa specie intelligibili, intelligit alia et intelligit se, in quantum per illam speciem informatus progreditur in actum intelligendi, per quem actum *potest* seipsum cognoscere » [72]).

Er staat dus 'potest seipsum cognoscere', en eerst zal het intellectieve wezen uit haar betrokkenheid op de wereld moeten worden opgelost, voor het zich in haar eigenheid zal kunnen geven als determinante van de zelfkennis. Wat aldus geschiedt :

« Oportet quod anima ponat seipsam ante seipsam ad hoc quod actu cogitet de seipsa. Tunc enim actu ponit seipsam ante seipsam

gitur, zo komt hij over hetzelfde nog te spreken in de *Expos. in libr. De causis* (1290), Prop. 13, dub. 2: f. 42v HI, maar gaat hij er overigens met opzet, de complicaties van uit de weg.

[72]) *Expos. in De an.*, Lib. III, T. c. 15, dub. 1: f. 69v, col. 1-2. Als we verder nog observeren, hoe Aegidius het 'species impressa' niet slechts omschrijft als 'ipse intellectus in actu', maar ook als 'ipse actus intelligendi', zo blijkt eens te meer, hoe dit 'species' in het intellectieve wezen een vorm zegt van mundaniteit, een vorm welke dit wezen zeer zeker intelligibel maakt, maar het dan intelligibel maakt als verweven in het mundane. Voor de laatstgenoemde omschrijving, cfr. *QQ. De cognit. angel.*, Q. 1: f. 76v, col. 2 - 77r, col. 2. Dat we er overigens, onder oogpunt van historie, toe geneigd zijn, Aegidius' theorie over het 'species impressa', evenals zijn theoria modorum, aan te merken als een practisch nominalisme — Beseitigung überflüssiger Entitäten —, mag er niet aan af doen, dat we van de actuele betekenis ervan grondig overtuigd zijn.

quando ex cognitione obiecti, actus et potentiae tendit in cognitionem suiipsius » [73]).

Is dus de 'reflexio', ofwel zoals Aegidius elders nog zegt, de 'inventio' of de 'modus retrogradus' de aangewezen weg, zo zal vervolgens naar verschillende stadia van reflexie het intellectieve wezen als determinante ten volle tot gelding komen, en zal het allereerst determineren tot een bewustzijn van eigen bestaan, vervolgens tot een bewustzijn van haar lichamelijk bestaan, en tenslotte tot een quidditatieve zelfdoorschouwing [74]).

SLOTBESCHOUWING

Onze presumptie is dus waar gebleken, en volgens Aegidius Romanus voltrekt de menselijke zelfkennis zich inderdaad 'per essentiam animae' [75]). Uit zich en uit hoofde van haar zijn is weliswaar dit wezen geen 'ratio intelligendi' zonder meer, maar het is dan 'ratio intelligendi' in eerste aanleg, voorzover het nl. beginsel zegt van de reflexieve activiteit en het aldus haar intelligibile actualiteit reeds in eerste aanleg bezit ; en zal het eenmaal ook de volkomen 'ratio intelligendi' zijn, zogauw het nl. 'per species aliorum' in haar intelligibile actualiteit zal zijn voltooid.

[73]) *Quodl. II*, 23, corp. art. in fine: f. 25v, col. 2. Cfr. nog: *Tract. De plurif. intell. possib.*, Q. un., Quintum inconveniens: f. 59v, col. 1; *Expos. in Metaph.*, Lib. II, q. 12, ad 1 en 2: f. 20r, col. 1-2; *Expos. in De an.*, Lib. III, T. c. 15, dub. 1: f. 69v, col. 1; *Quodl. I*, 3: f. 3v, col. 1; en *QQ. De cognit. angel.*, Q. 14: f. 117r, col. 1.

[74]) We doen aldus recht aan de *Expos. in De an.*, Lib. I, T. c. 1: f. 2v, col. 1, waar sprake bleek te zijn van een totale zelfkennis — een zelfkennis overigens, waarvan we vast konden stellen, dat zij niet denkbaar zou zijn, tenzij als een verruiming op de zelferkenning van het intellectieve wezen —; en doen we vervolgens recht aan de *Expos. in De an.*, Lib. II, T. c. 33, dub. 2: f. 31v, col. 2, en het *Comm. in 2m Sent.*, Dist. III, p. 2, q. 2, a. 1, dub. 1, ad 4: Pars I, p. 230, col. 1, aangezien hier sprake bleek te zijn van een quidditatieve zelfkennis, en deze ook op de zelferkenning van het intellectieve wezen het laatste raffinement mocht zijn. Voor de termen 'reflexio', 'inventio' en 'modus retrogradus': cfr. resp.: *Expos. in libr. De causis*, Prop. 15, dub. 1: f. 48v C, en Prop. 15, dub. 6: f. 51v V; en *Comm. in 2m Sent.*, Dist. IX, q. 1, a. 5, dub. 3 later., Resp. ad argum.: Pars I, p. 429, col. 1.

[75]) Het alternatief was indertijd: 'non intelligit se per seipsum, sed intelligit se intelligendo alia'. We hebben er verder niet uitdrukkelijk meer over gesproken, maar duidelijk zal zijn, hoe hier dan bedoeld wordt: 'non intelligit se per seipsum simpliciter, sed intelligit se per seipsum intelligendo alia'.

We hebben deze visie zien groeien tegen de verdrukking in. Enerzijds was er het verlokkelijk 'mens seipsam per seipsam novit' van St. Augustinus, anderzijds was er echter de enorme dreiging van Averroës' adagium : 'intellectus noster est potentia pura in genere intelligibilium sicut materia prima in genere entium'. En gehecht aan het eerste, moest Aegidius evenwel optornen tegen het tweede.

We mogen dan echter de knapheid bewonderen, waarmee hij het eerste sauveert, en hij het tweede hieraan zelfs dienstbaar weet te maken. Want als hij, zo maar heel even — ofschoon het een ingrijpende correctie betekent —, aan Averroës' adagium toevoegt : 'sed est etiam virtualiter actu', dan heeft er het adagium op zich niets van geleden, maar is het intussen evengoed de basis geworden, waarop het woord van Augustinus gered gaat worden. Signeert immers het 'virtualiter actu' in het intellectieve wezen, zijnde 'potententia pura', een beginsel-zijn van intelligibile activiteit, zo signeert het er tevens een radicale intelligibile actualiteit, en manifesteert het dit wezen op hetzelfde moment als de embryonale determinante van de zelfkennis. En het embryonale stadium zal dan 'per species aliorum' overgaan in een stadium van volkomenheid, en ziedaar St. Augustinus gesauveerd.

Het schijnt ons wonderlijk, het is ook wonderlijk, maar voor een scholastiek auteur blijkt niets te wonderlijk. Als we ons daarom in het begin van dit artikel afvroegen, of St. Thomas — zijnde de leermeester van Aegidius — in zijn terugwijzing van St. Augustinus' leer over de zelfkennis, het adagium van Averroës dusdanig zou opvatten, dat een zelfkennis 'per essentiam animae' verder uitgesloten zou zijn, zo blijven we uiteraard het antwoord op de vraag schuldig, maar zijn we er nu eens te meer van overtuigd, dat een dergelijke vraag gesteld mag worden en zinvol is. Men kan erbij observeren, dat zoals dan het intellectieve wezen naar het 'virtualiter actu' van Aegidius 'ratio intelligendi' van de zelfkennis is in verwevenheid met het mundane, dit wezen op eenzelfde wijze ook de 'ratio intelligendi' zal zijn in alle kennis !

Reginald FRIEDEMAN O. E. S. A.

Bagneux (Seine), France.

SOMMAIRE

1. Le présent article s'occupe des rapports entre l'adage d'Averroès 'Notre intelligence est pure potentialité dans l'ordre des intelligibles' et la position de Gilles de Rome concernant la 'ratio intelligendi' dans la connaissance de soi.

2. L'auteur s'arrête à l'opinion du P. Walgrave qui est d'avis qu'en appliquant l'adage d'Averroès, Saint Thomas a formellement exclu la connaissance de soi 'per essentiam animae' ; il se demande ensuite si, de fait, S. Thomas a voulu manier l'adage si rigoureusement. Gilles de de Rome, l'un de ses disciples immédiats, ne semble l'accepter qu'après une certaine correction ; c'est dans le même ordre d'idées qu'il accepte une connaissance de soi 'per essentiam animae'.

3. L'auteur vérifie la chose, en examinant ce que Gilles a dit exactement sur la connaissance de soi chez l'homme. Il présente d'abord trentre-deux textes, répartis dans l'œuvre entière, et il en conclut que Gilles a toujours prêté un grand intérêt au problème de la connaissance de soi.

4. Un premier examen des textes montre que Gilles distinguait deux types de connaissance de soi : l'un par lequel l'homme saisit tout le concret de son propre être, l'autre par lequel l'homme, doué de facultés intellectuelles, saisit l'entière réalité concrète de son être intellectif. Ce dernier type apparaît comme primaire : l'homme atteindra sa totalité dans la connaissance de son être intellectif.

5. Le problème est de savoir ce qui, dans la connaissance de l'être intellectif, est la 'ratio intelligendi'. Les réponses de Gilles paraissent très variées, mais on peut présumer qu'en fin de compte, la connaissance de soi n'est pas déterminée par les 'species aliorum' mais par l''essentiam ipsius animae'. L'affirmation de cette présomption oriente toutes les recherches ultérieures.

6. Lorsque Gilles réfléchit sur la possibilité d'une connaissance de soi par l'essence de l'âme, la figure de S. Augustin apparaît à l'arrière-plan. Ceci permet de délimiter exactement son problème. Dans quelle mesure l'être intellectif serait-il, de par soi et en vertu de son être, intelligible ; ou, dans quelle mesure pourrait-on appeler l'être intellectif, de par soi et en vertu de son être, une actualité intelligible ?

7. L'examen du texte principal, le *Quodlibet* II, 23, confirme ensuite comment l'être intellectif, de par soi et en vertu de son être, est en fait la 'ratio intelligendi', non purement et simplement, mais tout de même en première instance. Les autres textes viennent ausis le confirmer, et ils montrent comment, en fin de compte, l'être intellectif sera la 'ratio intelligendi' parfaite, à savoir, quand il sera complété dans son actualité intelligible 'per species aliorum'. C'est que ces 'species' sont 'ipse intellectus in actu'.

8. L'opinion de Gilles paraît fondée sur une conception de l'être intellectif, selon laquelle, dans l'ordre des 'intelligibilia', cet être n'est pas seulement 'potentia pura', mais également 'virtualiter actu'. C'est-à-dire qu'il entend dans cet être une disposition active vers une actualité intelligible. Il nous paraît dès lors, que dans sa conception, il s'est conscient d'être en progrès sur Averroès dont il n'accepte pas l'adage : 'Intellectus est potentia pura in genere intelligibilium sicut materia prima in genere entium' si ce n'est avec la correction du 'virtualiter actu'. Aussi, en raison du 'virtualiter actu', l'être intellectif peut être en première instance la 'ratio intelligendi' de son acte de connaisance de soi. Du même coup, le problème historique dont l'enjeu était la doctrine de S. Augustin, trouve une solution.

9. Dans l'étude ultérieure du problème de la connaisance de soi chez S. Thomas, les résultats de cette étude sur Gilles de Rome devront être pris en considération, tout en ne négligeant pas les conclusions éventuelles que l'on en pourrait tirer en rapport avec l'idée moderne d'intentionnalité.

Hermann von Schildesche O. E. S. A.
(† 8. Juli 1357)

Zur 600. Wiederkehr seines Todestages

(Fortsetzung und Schluss *)

BEILAGEN

I. Urkunden

a) *Bestätigung der Beichtväter und Prediger des Augustinerordens durch den Würzburger Bischof Otto vom 8. Juli 1338* (Historisches Archiv der deutschen Augustinerprovinz zu Würzburg Urkunde Nr. 30).

Otto dei gratia Ecclesie Herbipolensis Episcopus, Conservator et judex privilegiorum, iurium et libertatum fratrum Heremitarum Ordinis Sancti Augustini per provinciam Turingie et Saxonie. Universis... prepositis... Decanis... Archipresbiteris et Ecclesiarum parochialium Rectoribus necnon eorum vices gerentibus, ad quos presentes littere pervenerint, Salutem in domino et mandatis apostolicis firmiter obedire. Cum fratres predicti ordinis conventuum Herbipolensis, Munrestadiensis, Smalkaldiensis, Windesheymensis, nostre civitatis et dyocesis per suum priorem provincialem nobis legitime presentatos, in actibus predicationis et confessionis, qui ipsis ex tenore suorum privilegiorum libere indulgentur, graciose per nostram dyocesim duxerimus admittendos, vobis omnibus et singulis eosdem fratres, qui semper se predecessoribus nostris et nobis, necnon toti clero subiectos et obsequiosos pre ceteris exhibuisse dinoscuntur, prout veridica relatione didicimus, quosque ob hoc speciali favore

*) *Augustiniana*, VII (1957), 57-99; 282-312; 458-484.

prosequimur, affectuose recommendamus, mandantes vobis omnibus et singulis in virtute Sancte obedientie et sub pena rebellionis, ut fratres predictos in vestris parochiis in actibus salubribus, predicationibus videlicet faciendis, confessionibus audiendis et penitentiis iniungendis, casibus tamen dyocesanis locorum de iure vel consuetudine reservatis dumtaxat exceptis, necnon in missis suis legendis, ac etiam peticionibus faciendis, cum ab eis requisiti fueritis, sine difficultate qualibet admittatis, scientes, quod si a quoquam vestrum in premissis contrarium fuerit attemptatum, hoc ex commissione nobis facta per sedem apostolicam volumus et tenemur debita censura corrigere et, ne in posterum attemptetur, oportuno remedio providere. Volumus etiam omnes gratias et indulgentias dictis fratribus a nostris predecessoribus et precipue a bone memorie domino Wolverammo quondam Herbipolensi Episcopo necnon ab omnibus patriarchis, primatibus... archiepiscopis et Episcopis factas et concessas in suo robore permanere et tenore presencium confirmamus. Omnibusque vere penitentibus et confessis, qui dictis fratribus pias elemosinas erogaverint, vel ad fabricas eorum quicquam de suis facultatibus contulerint, sermones eorum devote audiverint, Ecclesias eorum diebus sollempnibus et per octavas necnon dominicis et festivis causa devotionis visitaverint, de omnipotentis dei gratia et sedis apostolice auctoritate confisi de iniuncta eis penitentia quadraginta dierum indulgencias misericorditer relaxamus. Datum Herbipoli anno domini millesimo trecentesimo trigesimo octavo, Ydus Julii.

Original, Pergament, mit angehängtem, beschädigtem, spitzovalem Wachssiegel des Bischofs. — Rückenvermerke : von einer Hand des 14./15. Jahrhunderts : « Littera confirmacionis domini Ottonis episcopi ecclesie herbipolensis Indulgenciarum omnium aliorum episcoporum 1330 (!) ». Darunter von einer Hand des 17. Jahrhunderts die Signatur : « A. Nro. 81 ». — Noch nicht veröffentlicht. Abschrift des 19. Jahrhunderts in Standbuch Nr. 5 des Historischen Archivs der deutschen Augustiner S. 71ff.

b) *Schutzbrief Kaiser Ludwigs des Bayern für die Augustiner in Deutschland vom 11. November 1339* (Bayerisches Hauptstaatsarchiv Urkunde K. Ludwig-Selekt Nr. 729).

Wir Ludowig von Gots genaden Römischer Keiser ze alln ziten merer des Riches Bekennen und tun kunt offenlichen mit disem brif. Das wir den geistlichen mannen... den prouincialen... priorn

Und... allen Brüdern gemeinlichen sand Augustins Orden ze Tütschen Landen Unsern liben dimütigen die genad, die in der Stül von Rome und besunderlich Pabst Alexander der vierde getan hat, also daz si erbe und aigen varent und ligente Güt, swie die genant sind, haben, mezzen, nemen und vordern sullen und mügen, alz si dar über des selbn pabsts gebulliert offen brief habent, die wir verhört und gesehen haben, Von unserm keiserlichen gewalt und besundern genaden und gunst, die wir zü dem selben orden tragen, bestätt habn und bestätten öth mit disem gegenwertigen brif. Und dar umb gebieten wir alln unsern und des Richs getriwen... Fürsten... Grefen... Fryen... Dinstmannen... Rittern... Knehtten... Edlen... und Unedlen, si sin uf dem Land oder in Steten gesezzen, vesticlichen und ernstlichen, daz si die vorgen. Brüder sand Augustins Orden an disen gnaden niht hindern noh irren, mit dheinen sachen. Besunder welln wir, daz si die selben Brüder von unsern und des Richs wegen schirmen und in geraten und beholfen sin wider alle die, di si an disen gnaden bekrenchen wolten, alz si unser und des Richs swer ungenade vermeiden wolln. Und des ze einen urkünd haben, wir in disen Brief geben versigelten mit unserm keiserlichem Insigel. Der geben ist ze Spire an sand Martins tag, do man zalt von Christes geburt drinzehenhundert iar Und in dem Neununddreizzigstem iar. In dem fünfundzweinzigstem iar unsers Richs. Unde in dem zwelften des Keysertums.

Original, Pergament, mit angehängtem, kaiserlichem Rundsiegel aus Wachs, aus dem Augustinerkloster Regensburg, ausgestellt zu Speyer. — Vgl. auch *Reg. boic.* VII, 263.

c) *Beschluss zugunsten der Krankenabteilung des Würzburger Augustinerklosters vom 8. März 1349* (Historisches Archiv der deutschen Augustinerprovinz zu Würzburg Urkunde Nr. 35, I).

Nos fratres Jordanus, Prior provincialis etc. Hermannus de scildis sacre theologie professor. Henricus de eugis Prior. Conradus Glanz lector totusque conventus ordinis fratrum heremitarum Sancti Augustini in herbipoli. Tenore presentium publice protestamur per Reverendum Patrem nostrum prefatum provincialem et per nos omnes vice et nomine conventus statutum fore et ordinatum et in nostro conventu perpetuis temporibus observandum, quod duo maldra tritici et unum maldrum bladi in villa Heymershein situata perpetuorum reddituum, quos pro salute anime sue religiosus vir frater

Henricus Prior prefatus comparavit pro nostro conventu, ex nunc in antea pro usu infirmorum fratrum, qui in nostro conventu fuerint pro tempore, semper debeant distribui et expendi. Et quod idem frater Henricus nunc prior, quamdiu vivit, de dictis redditibus infirmorum, qui fuerint, debeat esse procurator, qui simul cum decima conventus, que pro infirmis colligitur, talia solum in usus infirmi vel infirmorum, qui pro tempore in nostro conventu fuerint, colligat et caritative ipsis amministrat ; et quando infirmus alias non fuerit, id, quod pro tempore cadit tam de decima quam de dictis redditibus, ipse de scitu prioris, procuratoris et fratrum, qui in computatione fuerint, colliget singulis computationibus exprimendo clare et designando, quid infirmis dederit et quid de residuo remaneat, et hoc semper pro infirmis vel actu existentibus vel futuris per ipsum et quempiam alium, qui sibi in hoc successerit, fideliter conservetur nec umquam in usus alios convertatur. Quod si in alios quoscunque usus a quopiam convertatur, si Prior vel procurator conventus vel procurator infirmorum, qui pro tempore fuerint, hoc fecerint vel per alium hoc fieri jusserint vel permiserint ex certa scientia, Prior, Procuratores conventus vel infirmorum vel quicunque alius frater, qui in hoc culpabilis fuerit, ille vel illi, si plures fuerint, quicquid in alios quam infirmorum usus expensum fuerit, totum de suis personalibus rebus restituere teneantur. Et nos frater Jordanus provincialis prefatus fatemur hec omnia de nostra auctoritate et consensu ex certa scientia ordinata per hoc decretum nostrum sollempniter interpositum. Mandantes ea in perpetuum inviolabiliter observari. In quorum omnium testimonium sigilla nostra provincialis, Magistri, Prioris et lectoris et conventus Prefatorum presentibus sunt appensa. Actum et datum anno domini millesimo trecentesimo quadragesimo nono, in dominica secunda quadragesime.

Original, Pergament, mit fünf angehängten, z. T. beschädigten Wachssiegeln. — Rückenvermerke : von einer Hand des 14./15. Jahrhunderts : « trium maldrorum redditus pro infirmaria. F 1349 ». Darunter von einer Hand des 17. Jahrhunderts : « heimmersheimb 2 malter Waitzen 1 malter Dinkl. ». Oben ältere Signatur des 19. Jahrhunderts : « E. 5 ». — Noch nicht veröffentlicht. Abschrift des 19. Jahrhunderts in Standbuch Nr. 5 des Historischen Archivs der deutschen Augustiner S. 83f. — Auf unsere Urkunde nimmt A. HÖHN (*Chronologia Provinciae Rheno-Svevicae Ordinis FF. Eremitarum* S. P. Augustini, Würzburg 1744, 59) Bezug.

d) *Johannes Schiphower O. E. S. A. über Hermann von Schildesche* (in Handschrift Berlin lat. 574, fol. 3rb-4ra).

Quod enim flores in isto conventu (sc. hervordensi) de radice heremitarum processerunt, ut de ceteris taceam, octo nempe mundi luminaria suis doctrinis orbem illustrancia :

Primus egregius magister et doctor hermannus de Schyldis, istius loci filius, qui ob studium sapientie fatetur se plures noctes insompnes duxisse in fine postille super cantica canticorum. Totam enim moralem phylosophiam aristotelis luculenter explanavit. Cantica canticorum per sermones postillares, alios ut divinorum contemplator patenter enodavit. Tractatus etiam varios de virginis (*corr. ex* : virgine) gloriose preconiis cum questionibus infinitis (*corr. ex* : infiniti) et presertim contra iacobitarum errorem in scriptis posteris reliquit. Hic enim preclarus doctor fuit primus magister in theologia tocius westphalie et saxonie. Patet hoc per eundem magistrum reverendum in sermone facto coram clero osnaburgensi, qui incipit : Principium in osee, ubi, postquam pro (*corr. ex* : per) gloria ecclesie osnaburgensis introduxit, quomodo ibidem per karolum magnum utriusque lingue, graece scilicet et latine, studium fuerit institutum, consequenter infert, nihilominus totius saxonie, excepto venerabili hugone de s. victore, qui si saxo fuerit, quod ibidem non declarat, tamen totius westphalie se primum insignitum sacre pagine doctorem pronunciat. Uti lacius in « vitasfratrum » noster jordanus declarat, prefatus enim doctor primus westphalicus decessit anno domini MCCLI in pestilencia illa magna, que in cronicis modernis nominatur prima, quia ante illam nulla sevior in alimania...

Gaude hervordia talibus ac tantis viris decorata. Gaude conventus heremitarum, a quo lumina tam preclara diversa mundi gymnasia ac civitates illustrancia ex te ortum habuerunt.

Das Berliner Manuskript lat. 574 (theol. fol. 50), ein Papierkodex mit 378 Blatt, enthält den Sommerteil der « Sermones dominicales » des Osnabrücker Augustiners Gottschalk Hollen und wurde von Johannes Schiphower am Ausgang des 15. Jahrhunderts geschreiben. Die Ausführungen über die « octo luminaria » des Augustinerklosters Herford hat Schiphower einem Widmungsschreiben (fol. 2r-4v) an den Augustinerlektor des Klosters Lippstadt Johannes Velhever eingefügt, welches er nach seinen Angaben während seiner Bologneser Studienzeit (1484-87) verfasste.

II. Verzeichnis der Provinziale der thüringisch-sächsischen Augustinerprovinz mit Quellenbelegen

Vor fast achtzig Jahren hat Theodor Kolde in seiner Schrift *Die deutsche Augustiner-Congregation und Johann von Staupitz* (Gotha 1879) auf S. 414f. erstmals versucht, eine Liste der Provinziale der thüringisch-sächsischen Augustinerprovinz zusammenzustellen. Leider entbehrt sein Verzeichnis aller Quellenbelege und ist — zumal für das 14. Jahrhundert — sehr mangelhaft ; führt er doch für dieses ganze Jahrhundert nur sechs Namen auf.

Diese neue Liste stützt sich einmal auf die mittlerweile erschienenen zahlreichen Regesten- und Urkundeneditionen. Sodann konnten die Registerbände des Generalarchivs des Augustinerordens in Rom beigezogen werden ; sie beginnen mit dem Jahre 1357, weisen aber grössere Lücken auf, nämlich für die Jahre 1361-82, 1394-1418, 1440-50 und 1497-1507. Ausgeschöpft wurden schliesslich die Bestände des Historischen Archivs der deutschen Augustinerprovinz in Würzburg. Zur Geschichte und dem Inhalt dieses Archivs verweisen wir auf unsere Abhandlung : *Das Historische Archiv der deutschen Augustinerprovinz*, in *Augustiniana* 6 (1956) 537ff.

In nachstehender Liste wurde für die Vornamen, soweit sie heute noch gebräuchlich sind, die moderne deutsche Schreibweise verwendet. Das Gleiche gilt für Ortsnamen, die sich identifizieren liessen. Die in eckige Klammern gesetzten Worte finden sich in den Quellen nicht, sondern sind eine Ergänzung unsererseits. Die Amtsbezeichnung wurde nur dort beigefügt, wo es sich nicht um eigentliche Provinziale, sondern um Provinzvikare u. ä. handelt. Zur Bezeichnung der häufiger angezogenen Quellen dienen folgende Abkürzungen :

AA = *Analecta Augustiniana*, Rom 1906ff.

Dd 1-14 = Signaturen der Registerbände des Generalarchivs des Augustinerordens zu Rom.

Meinardus = O. Meinardus, *Urkundenbuch des Stiftes und der Stadt Hameln*, Hannover 1887.

Overmann = A. Overmann, *Urkundenbuch der Erfurter Stifter und Klöster* I und III, Magdeburg 1926 und 1934.

PA = Provinzarchiv der deutschen Augustiner in Würzburg.

1300 VIII 3 fr. Johannes, z. Zt. « Rungesberg » (Reg. Boic. IV, 721)
1310 IV 1 fr. Ludolph [von Goslar, lector][1])
1313 fr. Ludolph [2])
1315 VI 28 fr. Heinrich [von Friemar d. Ae.], dr. theol., z. Zt. Regensburg (Mon. Boic. LIII, 312)
1316 V 30 fr. Heinrich [3])
1318 VII 6 fr. Heinrich [von Friemar d. J.], bachalarius (AA III, 249)
1318 VII 25 fr. H. (PA Urk. 27)
1320 V 18 fr. Johannes [von Soest ?][4]), z. Zt. Himmelpforten (OVERMANN I Nr. 1116)
1321 IX 9-15 fr. Conrad, « prior in Helmestat, vicarius prouincialis per prouinciam Thuringie et Saxonie », z. Zt. Helmstedt [5])
1321 IX 26 fr. Johannes [6])
1323 VII 22 fr. Hermann [von Borbeke ?][7]), z. Zt. Münnerstadt (*Reg. Boic.* VI, 104)
1326 VI 6 fr. Heinrich « de Racolverode », dr. theol. (MEINARDUS Nr. 223) [8])
1328 I 13 fr. Rudolf, « vicarius provincialis in Saxonia » [9])
1328 V 22 fr. Heinrich, dr. theol., z. Zt. Stargard (MEINARDUS Nr. 231)
1328 X 22 fr. Heinrich, dr. theol. (MEINARDUS Nr. 237)
1328 XI 9 fr. Heinrich, dr. theol. (MEINARDUS Nr. 240)
1329 I 6 fr. Heinrich, dr. theol. (MEINARDUS Nr. 247)

[1]) Vgl. *Jordani de Saxonia Liber Vitasfratrum*, herausgegeben von R. Arbesmann und W. Hümpfner, New York 1943, 206 und Anm. 79.

[2]) Nach Th. KOLDE, *Die deutsche Augustiner-Congregation und Johann von Staupitz*, Gotha 1879, 414, doch ohne Angabe der Quelle.

[3]) Urkunde Le 2 des Städtischen Archivs Nordhausen. — Wir verdanken diese Angabe dem verstorbenen Herrn Stadtarchivar Dr. Silberborth von Nordhausen, der uns in liebenswürdiger Weise ein genaues Verzeichnis der Urkunden erstellte, die sich auf das ehemalige Augustinerkloster Nordhausen beziehen.

[4]) fr. Johannes von Soest ist unterm 3. Oktober 1337 als ehemaliger Provinzial der thüringisch-sächsischen Provinz bezeugt (MEINARDUS Nr. 318).

[5]) *Mecklenburgisches Urkundenbuch* VI, Schwerin 1870, Nr. 4298.

[6]) Staatsarchiv Würzburg, Ms. f. 1, S. 165b.

[7]) fr. Hermann von Borbeke ist unterm 3. Oktober 1337 als ehemaliger Provinzial der thüringisch-sächsischen Provinz bezeugt (MEINARDUS Nr. 318).

[8]) fr. Heinrich von « Radölferodde », dr. theol., starb am 14. Februar 1330 zu Würzburg (vgl. Standbuch 11, 5v des Historischen Archivs der deutschen Augustinerprovinz).

[9]) G. HERTEL, *Urkundenbuch der Stadt Magdeburg* I, Halle 1892, Nr. 328.

1329 VI 16 fr. Heinrich « de Alamannia, iunior », dr. theol., z. Zt. Paris (AA IV, 81)
1331 V 19 fr. Heinrich, z. Zt. Osnabrück [10])
1331 X 11 fr. Heinrich, z. Zt. Himmelpforten [11])
1335 VI 14 fr. Heinrich, z. Zt. Gotha (OVERMANN III Nr. 18)
1336 o. T. fr. Heinrich von Friemar [d. J.], dr. theol. (OVERMANN III Nr. 20)
1337 X 17 fr. Hermann von Schildesche, dr. theol. (MEINARDUS Nr. 325)
1337 X 22 fr. Heinrich (!) von Schildesche, z. Zt. Herford (MEINARDUS Nr. 321)
1339 X 31 fr. Hermann [von Schildesche], dr. theol., z. Zt. Erfurt (OVERMANN III Nr. 29)
um 1340 fr. Jordan von Sachsen [12])
1344 I 3 fr. Arnold [13])
1345 XI 10 fr. Jordan [von Sachsen], z. Zt. Einbeck (MEINARDUS Nr. 395)
1346 VII 7 fr. Jordan, z. Zt. Erfurt (OVERMANN III Nr. 63)
1347 VII 25 fr. Jordan, z. Zt. Hameln (MEINARDUS Nr. 405)
1349 III 8 fr. Jordan, z. Zt. Würzburg (PA Urk. 35, I)
1350 VII 24 fr. Jordan, z. Zt. Erfurt (OVERMANN III Nr. 79)
1351 o. T. fr. Jordan legt sein Amt nieder [14])
1355 I 6 fr. Bruno, z. Zt. Gotha (OVERMANN III Nr. 99)
1355 I 17 fr. Bruno (PA Standb. 78, S. 142)
1358 VIII 5 fr. Bruno (Dd I, 84)
1358 VIII 20 fr. Bruno, kurz zuvor wiedergewählt (Dd I, 95, 97f)
1359 VII 8 fr. Bruno [15])
1361 V 16 fr. Conrad, z. Zt. Grimma [16])
1363 I 7 fr. Johannes [Clenkoc ?], dr. theol. (PA Urk. 56)

[10]) PREUSS-FALKMANN, *Lippische Regesten* II, Lemgo und Detmold 1863, Nr. 741.
[11]) G. SCHMIDT, *Päpstliche Urkunden, ... die Gebiete der heutigen Provinz Sachsen... betreffend*, Halle 1886, 267ff.
[12]) Vgl. *Jordani de Saxonia Liber Vitasfratrum* XV. — Nach Cl. STROICK (*Heinrich von Friemar*, Freiburg i. Br. 1954, 19) starb Heinrich am 18. Oktober 1340.
[13]) A. HUYSKENS, *Die Klöster der Landschaft an der Werra*, Marburg 1916, Nr. 533.
[14]) Vgl. *Jordani de Saxonia Liber Vitasfratrum* 224.
[15]) Urkunde Le 9 des Städtischen Archivs Nordhausen.
[16]) L. SCHMIDT, *Urkundenbuch der Stadt Grimma und des Klosters Nimbschen*, Leipzig 1895, Nr. 348.

1367 VI 9 fr. Johannes « Clenkoc », dr. theol. (PA Standb. 78, S. 143) (siehe Nachtrag)
1380 V 6 fr. Hildebrand
1380 V 6 fr. Johannes « Merkelin », lector, « vicarius... per districtus marchie et prugie », z. Zt. Rössel [17])
1384 XI 13 fr. Dietrich [Sperisern], lector (Dd 2, 26v)
1385 V 4 fr. Dietrich (Dd 2, 39r)
1387 IV 1 fr. Dietrich « Sperisen » (Dd 3, 9r)
1387 IX 23 fr. Dietrich « Sperisem » (Dd 3, 41r)
1387 XI 9 fr. Dietrich « Sperisem », « reelectus » (Dd 3, 48r)
1388 VI 6 fr. Dietrich « Sperisem » (Dd 3, 71r)
1389 IX 3 fr. Dietrich « Sperisem » (Dd 3, 118r)
1389 o. T. fr. Dietrich « Sperysern », z. Zt. Osnabrück [18])
1391 V 17 fr. Dietrich « Sperisen », nicht mehr Provinzial (Dd 3, 149r)
1391 V 19 fr. Johannes « Praefecti » (Dd 3, 150v, 151r)
1392 I 13 fr. Johannes « Praefecti » (Dd 3, 179r)
1393 Pfingsten fr. Dietrich Sperysen, z. Zt. Magdeburg [19])
1393 VI 28 fr. Dietrich « Sperisen », neuerdings gewählt (Dd 3, 186r-v)
1400 V 20 fr. Andreas (PA Standb. 78, S. 132) (siehe Nachtrag)
1411 V 26 fr. Johannes « Finck », lector (PA Standb. 78, S. 133)
1419 VIII 30 fr. Johannes Zachariae, dr. theol. (Dd 4, IIv und IIIv)
1420 VI 2 fr. Johannes Zachariae, dr. theol. (Dd 4, 27v)
1420 VI 18 fr. Johannes Zachariae, dr. theol. (Dd 4, 30r)
1421 II 24 fr. Johannes Zachariae, dr. theol., « nouiter reelectus » (Dd 4, 52r-v)
1422 I 15 fr. Johannes Zachariae, dr. theol., « iterum reelectus » (Dd 4, 68r)
1422 VIII 19 fr. Johannes Zachariae, dr. theol. (Dd 4, 86v)
1423 II 10 fr. Johannes Zachariae, dr. theol. (Dd 4, 104r)
1423 VIII 27 fr. Heinrich von Waldeck, lector, kurz zuvor gewählt (Dd 4, 121 r)

[17]) Diese beiden Namen sind bezeugt in Urkunde Nr. 2 des Gymnasiums zu Rössel/Ostpr. vom 6. Mai 1380 (Abbildung bei A. Poschmann, *Das Augustinerkloster zu Rössel*, in: *Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands* 24 (1930) 81-189 Abb. II).

[18]) *Mecklenburgisches Urkundenbuch* XX, Schwerin 1900, Nr. 12060.

[19]) Urkunde des Stadtarchivs Helmstedt Nr. 183 nach H. Hoogeweg, *Die Stifter und Klöster der Provinz Pommern* I, Stettin 1924, 5 Anm. 1.

1423 XI 3 fr. Heinrich von Waldeck, lector (Dd 4, 126 v)
1424 III 5 fr. Heinrich von Waldeck, lector (Dd 4, 137v)
1424 VII 22 fr. Heinrich von Waldeck, lector (Dd 4, 150v)
1425 VI 22 fr. Johannes Zachariae, dr. theol., kurz zuvor « unanimiter electus » (Dd 4, 175v)
1426 I 25 fr. Johannes Zachariae, dr. theol. (Dd 4, 188r)
1427 IX 27 fr. Johannes « Binchen » [Finck ?], lector (Dd 4, 222r)
1432 III 17 fr. Hermann Zachariae, dr. theol. (Dd 5, 253r)
1432 X 13 fr. Hermann « Schelert », lector, kurz zuvor gewählt (Dd 5, 253r)
1433 VI 13 fr. Hermann Zachariae, dr. theol., « gubernator provincie » wegen Abdankung des Vorgängers (Dd 5, 253v)
1434 VI 9 fr. Hermann Zachariae, dr. theol. (Dd 5, 254v)
1434 (1435 ?) V 7 fr. Johannes Meyer von Aub, lector (Dd 5, 255v)
1436 VIII 24 fr. Johannes Meyer von Aub, lector (Dd 5, 255v)
1437 IX 12 fr. Johannes Meyer von Aub, lector (Dd 5, 256v)
1438 IV 20 fr. Johannes Meyer von Aub, lector (Dd 5, 257r) [20])
1438 VI 7 fr. Johannes Meyer von Aub, lector (Dd 5, 257v)
1438 XI 8 fr. Johannes « Meier » von Aub, lector, « vicarius generalis in tota provincia Thuringie et Saxonie » mit den Rechten eines Provinzials (Dd 5, 258v)
1439 VI 1 fr. Johannes Meyer von Aub, lector (Dd 5, 258v)
1439 VI 15 fr. Johannes Meyer von Aub, lector (Dd 5, 258v) [21])
1447 o. T. fr. Johannes Prilop (Vorlop ?) [22])
1451 V 11 fr. Heinrich Henrici, z. Zt. Rom (PA Urk. 117 und 118)
1452 XI 11 fr. Heinrich Ludovici (« Lodouici »), dr. theol. (Dd 6, 218r)
1453 VI 26 fr. Heinrich Ludovici, dr. theol. (Dd 6, 218v)
1453 XI 24 fr. Heinrich Ludovici, dr. theol., « reelectus » (Dd 6, 218v)
1455 V 27 fr. Heinrich Ludovici, dr. theol. (Dd 6, 219r)
1455 IX 7 fr. Heinrich Coci, dr. theol. (Dd 6, 219r) [23])

[20]) Der Ordensgeneral bringt in dem Schreiben zum Ausdruck, er sei im Ungewissen, ob fr. Johannes Meyer tatsächlich noch das Amt des Provinzials innehabe.

[21]) fr. Johannes Meyer starb zu Würzburg am 20. Januar 1443 (Standbuch II, 4v des Historischen Archivs der deutschen Augustinerprovinz).

[22]) Nach Th. Kolde *l. c.* 415 (ohne Quellenangabe).

[23]) Er war schon vorher einmal Provinzial, wie aus dem Schreiben des Ordensgenerals ersichtlich ist.

1457 II 15 fr. Heinrich Coci, dr. theol. (Dd 6, 22or)
1457 VIII 28 fr. Heinrich Coci, dr. theol., z. Zt. Osnabrück (PA Urk. 128 und 132, I)
1458 IX 10 fr. Heinrich Ludovici (« Lodewici »), dr. theol., z. Zt. Königsberg i. Nm. (PA Urk. 129 und 132, I)
1459 V 20 fr. Heinrich Ludovici (« Lodevici »), dr. theol. (Dd 6, 220v)
1459 X 31 fr. Heinrich Ludovici, dr. theol. (Dd 6, 221r)
1460 XII 4 fr. Heinrich Ludovici, dr. theol., « reelectus » (Dd 6, 221v)
1461 IX 1 fr. Heinrich Coci (« Koch »), dr. theol. [24])
1463 III 16 fr. Heinrich « Lugeling », lector, « vicarius provincialis » wegen Todes des ungenannten Vorgängers (Dd 6, 221v)
1464 XI 21 fr. Heinrich Modeghe, bachalarius « formatus », kurz zuvor gewählt (Dd 6, 222 r)
1465 VI 3 fr. Heinrich Modeghe, bachalarius « formatus » (Dd 6, 222r) [25])
1467 XI 18 fr. Johannes von Dorsten, dr. theol., kurz zuvor gewählt (Dd 6, 222v)
1471 I 6 fr. Heinrich Modeghe, dr. theol., kurz vorher gewählt (Dd 6, 223r)
1473 VII 25 fr. Johannes « Anher », lector, kurz vorher gewählt (Dd 7, 218r)
1473 XI 29 fr. Johannes « Anher », lector (Dd 7, 218r)
1477 XII 29 fr. Heinrich Modeghe, kurz vorher gewählt (Dd 7, 220v)
1480 I 26 fr. Heinrich Modeghe (« Moedege »), dr. theol. (Dd 7, 221r)
1480 IV 5 fr. Heinrich (Dd 7, 221v)
1480 IV 14 [fr. Heinrich Modeghe], « reelectus » (Dd 7, 221v)
1481 (?) o. T. fr. Heinrich Schott [26])
1484 X 21 fr. Johannes Sartoris, dr. theol. (Dd 8, 234r)

[24]) Staatsarchiv Würzburg, Standbuch 245, 25v.

[25]) Gleichzeitig wird erwähnt: « fr. Henricus de Wultermaria, provincialis olim ». — Vermutlich handelt es sich um den Lektor Heinrich Librandi von Volkmarsen (Volkmaria), der in einer Urkunde vom 28. August 1457 als Distriktsvikar in der thüringisch-sächsischen Provinz bezeugt ist (PA Urk. 128 und 132, I) und auf dem Provinzialkapitel von Königsberg i. Nm. am 10. September 1458 als Vikar des Generals den Vorsitz führte (PA Urk. 129 und 132, I). Wann er das Amt eines Provinzials verwaltet hat, ist nicht bekannt.

[26]) Nach Th. KOLDE *l. c.* 415 (ohne Quellenangabe).

1486 II 24 fr. Hermann Dreyer (« Dreyger »), licentiatus (Dd 8, 234v)
1486 o. T. fr. Hermann [Dreyer], licentiatus, z. Zt. Siena (Dd 8, 234v)
1488 XI 20 fr. Heinrich Schall (« Scal »), dr. theol., kurz zuvor gewählt (Dd 8, 236r)
1490 I 6 fr. Heinrich Schall, dr. theol. (Dd 8, 236v)
1491 VI 20 fr. Heinrich Schall (« Scal »), dr. theol. (Dd 8, 237v)
1491 X 6 fr. Hermann Dreyer, dr. theol., kurz zuvor gewählt (Dd 8, 237v)
1492 V 24 fr. Hermann Dreyer (« Dreyger »), dr. theol. (Dd 8, 238r)
1494 II 1 fr. Hermann Dreyer (« Dreyger »), dr. theol. (Dd 8, 239r)
1495 I 6 fr. Heinrich Schall (« Scal »), dr. theol., kurz zuvor gewählt (Dd 8, 239r)
1499 o. T. fr. Hermann Dreyer [27])
1500 o. T. fr. Gerhard Hecker [28])
1503 o. T. fr. Hermann Dreyer [29])
1510 V 1 [fr. Johannes Staupitz], « vicarius congregationis alamanie », wird zum Provinzial gewählt (Dd 11, 44r)
1510 VI 25 fr. Johannes Staupitz, dr. theol. wird als « vicarius congregationis alamanie et provincialis provincie Reni » bestätigt (Dd 11, 50v) [30])
1512 VIII 25 fr. Johannes « Erghoc », [vicarius ?] provincialis (Dd 11, 75v)
1514 o. T. fr. Gerhard Hecker [31])
1518 VII 25 fr. Gerhard Hecker (« Heckert »), dr. theol. (Dd 13, 31r)
1519 II 15 fr. Gerhard Hecker (« Heker »), dr. theol. (Dd 13, 53v)
1519 o. T. fr. Andreas Hofrichter, dr. theol., « vicarius provincialis per districtum Franconiae, prior Muenrestadii » [31a])
1523 III 27 fr. « Tielmanus » Schnabel, dr. theol. (Dd 14, 116r) [32])
1523 VII 28 [fr. Tilmann Schnabel ?] (Dd 14, 131v)

[27]) *l. c.*
[28]) *l. c.*
[29]) *l. c.*
[30]) Bei der Bezeichnung « provincialis provincie *Reni* » dürfte es sich um ein Versehen handeln.
[31]) Nach Th. KOLDE *l. c.* 415 (ohne Quellenangabe).
[31a]) A. HÖHN, *Chronologia Provinciae Rheno-Svevicae*, Würzburg 1744, 156.
[32]) Dieses Schreiben des Ordensgenerals wird von Th. Kolde (*l. c.*) fälschlich auf das Jahr 1522 datiert.

III. Verzeichnis der Provinzialkapitel der thüringisch-sächsischen Augustinerprovinz mit Quellenbelegen

Die Kapitelsakten der Provinzialkapitel der thüringisch-sächsischen Augustinerprovinz sind nicht erhalten geblieben. Ja für viele dieser Ordensversammlungen lässt sich nicht einmal feststellen, wann und wo sie stattgefunden haben. Nach den damaligen Ordensgewohnheiten und den Bestimmungen der Konstitutionen sollte an sich jedes Jahr ein Kapitel stattfinden [33]). Bei der grossen Ausdehnung der Provinz mochte die Durchführung dieser Bestimmung auf Schwierigkeiten stossen. Nachweislich fanden unter dem Ordensgeneral Bartholomäus von Venedig (1385-1400) die Kapitel in der thüringisch-sächsischen Provinz alle zwei Jahre [34]) und am Ausgang des Mittelalters gelegentlich auch nur jedes dritte Jahr statt.

Nachstehende Liste stützt sich auf die schon im vorausgehenden Verzeichnis erwähnten Quellen. Zu deren Angabe verwenden wir dieselben Abkürzungen wie zuvor.

1316 V 30 — Pfingsten : Himmelpforten (Meinardus Nr. 182)
1320 V 18 — Pfingsten : Himmelpforten (Overmann I Nr. 1116) [35])
1323 VII 22 Münnerstadt (*Reg. Boic.* VI, 104)
1328 V 22 — Pfingsten : Stargard (vgl. Meinardus Nr. 231)

[33]) Cuiuslibet prouinciae omnes conuentuales priores singuli cum singulis fratribus a conuentibus eorum electis die et loco in capitulo praecedente statutis *semel in anno* conueniant ad ipsius prouinciae capitulum celebrandum. — *Constitutiones fratrum heremitarum Sancti Augustini*, Venedig 1508, cap. 32 fol. 28v. — In der römischen Ordensprovinz und der sog. Francia wurde diese Bestimmung noch in den vierziger Jahren des 14. Jahrhunderts gewissenhaft durchgeführt (vgl. die ältesten Kapitelsakten dieser Provinzen, ediert in *Anal. Aug.* II-IV).

[34]) Die Registerbände dieses Ordensgenerals aus den Jahren 1385-93 sind erhalten. Bestätigungsschreiben für Provinzialkapitel der thüringisch-sächsischen Ordensprovinz finden sich aber nur jedes zweite Jahr. Uebrigens scheint sich auch in der französischen Provinz in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts die Sitte herausgebildet zu haben, nur noch jedes zweite Jahr zum Kapitel zusammenzukommen (vgl. *Anal. Aug.* IV (1911/12) 476 Anm. 6).

[35]) Auf diesem Provinzialkapitel wurden die Orte der nächsten Provinzialkapitel, wie folgt, festgelegt: Magdeburg, Münnerstadt, Lippstadt, Stargard, Erfurt, Helmstedt, Osnabrück, Würzburg, Eschwege, Königsberg [es kann sich nur um Königsberg in der Neumark handeln], Quedlinburg, Herford, Gotha, Nordhausen, Grimma und Einbeck. Wieweit diese Bestimmung tatsächlich durchgeführt wurde, ist ungewiss.

1331 V 19 — Pfingsten : Osnabrück [36])
1358 Sommer : Ort unbekannt (Dd I, 95)
1361 V 16 — Pfingsten : Grimma [37])
1384 — einige Zeit vor dem 13. XI. : Ort unbekannt (Dd 2, 26v)
1387 — einige Zeit vor dem 9. XI. : Ort unbekannt (Dd 3, 48r)
1389 o. T. : Osnabrück [38])
1391 V 19 — Pfingsten : Würzburg [39])
1393 Pfingsten : Magdeburg [40])
1393 — einige Zeit vor dem 28. VI. : Ort nicht genannt (Dd 3, 186r)
1421 — einige Zeit vor dem 24. II. : Ort unbekannt (Dd 4, 52r) [41])
1423 Sommer : Alsfeld (Dd 4, 121r)
1425 Pfingsten : Zerbst (Dd 4, 150v und 175v)
1427 Pfingsten : Ort unbekannt (Dd 4, 211v und 222r)

[36]) PREUSS-FALKMANN, *Lippische Regesten* II, Lemgo-Detmold 1863, Nr. 741.

[37]) L. SCHMIDT, *Urkundenbuch der Stadt Grimma und des Klosters Nimbschen*, Leipzig 1895, Nr. 348.

[38]) *Mecklenburgisches Urkundenbuch* XX, Schwerin 1900, Nr. 12060.

[39]) Nach den Ordenskonstitutionen musste das Provinzialkapitel der Provinz, in der das Generalkapitel stattfand, gleichzeitig am selben Ort gefeiert werden (Capitulum uero prouinciale prouinciae, in qua celebrabitur capitulum generale, immediate eodem anno in eodem loco ad uitandum discursum celebretur. — *Constitutiones fratrum heremitarum Sancti Augustini*, Venedig 1508, cap. 32 fol. 29v). In Würzburg ist dies damals zweifellos geschehen. Ja der Ordensgeneral hatte überdies angeordnet, dass auch die übrigen drei deutschen Provinzen gleichzeitig in Würzburg ihr Kapitel halten sollten (*Anal. Aug.* V (1913/14) 98f Anm. 3. — Es spricht eine gewisse Wahrscheinlichkeit dafür, dass dieselbe Regelung auch bei den übrigen fünf Generalkapiteln beobachtet wurde, die im 14. und beginnenden 15. Jahrhundert innerhalb des damaligen deutschen Reiches abgehalten wurden. Möglicherweise war also das Provinzialkapitel der thüringisch-sächsischen Augustinerprovinz:

1351 Pfingsten in Basel
1362 Pfingsten in Wien
1374 Pfingsten in Köln
1397 Pfingsten in München
1403 Pfingsten in Lauingen.

Vielleicht aber handelte es sich auch nur um eine einmalige Anordnung der obersten Ordensleitung, der das Augustinerkloster zu Würzburg wegen seiner zentralen Lage als geeigneter Kapitelsort für alle vier deutschen Provinzen erscheinen mochte. Die erhaltenen Akten der erwähnten Generalkapitel (vgl. *Anal. Aug.* IV-V) geben darüber leider keinen weiteren Aufschluss.

[40]) *Urkunde des Stadtarchivs Helmstedt* Nr. 183 nach H. HOOGEWEG, *Die Stifter und Klöster der Provinz Pommern* I, Stettin 1924, 5 Anm. 1.

[41]) An anderer Stelle ist die Rede davon, dass das Provinzialkapitel 1420 oder 1421 gefeiert werden sollte (Dd 4, IIIv und 27v).

1432 Pfingsten : Ort unbekannt (Dd 5, 253r)
1434 — einige Zeit vor dem 7. V. : Ort unbekannt (Dd 5, 255v)
1438 — einige Zeit vor dem 8. XI. : Gotha (Dd 5, 258v)
1439 — einige Zeit nach dem 15. VI. : Ort unbekannt (Dd 5, 258v)
1452 — einige Zeit vor dem 11. XI. : Ort unbekannt (Dd 6, 218r)
1453 — einige Zeit vor dem 24. XI. : Ort unbekannt (Dd 6, 218v) [42])
1455 VII 20 : Münnerstadt (OVERMANN III Nr. 225) [43])
[1457 VIII 28 : Osnabrück (« convocatio » der Provinzväter) (PA Urk. 128 und Urk. 132, I)]
1458 IX 10 : Königsberg i. Nm. (PA Urk. 129 und Urk. 132, I)
1460 — einige Zeit vor dem 4. XII. : « indreasin. » (« indreafin. » ?) (Dd 6, 221v)
1464 — einige Zeit vor dem 21. XI. : Ort unbekannt (Dd 6, 222r)
1467 — einige Zeit vor dem 18. XI. : Ort unbekannt (Dd 6, 222v)
1470 — einige Zeit vor dem 6. I. 1471 : Ort unbekannt (Dd 6, 223r)
1473 VII 25 : Schmalkalden (Dd 7, 218r)
1477 — einige Zeit vor dem 29. XII. : Herford (Dd 7, 220v)
1480 — einige Zeit vor dem 14. IV. : « tamclemen. » (Anklam ?) (Dd 7, 221v)
1482 — einige Zeit nach dem 29. V. : Ort unbekannt (Dd 8, 234r)
1485 o. T. : Ort unbekannt (Dd 8, 234r) [44])
1488 IX 8 : Ort unbekannt (Dd 8, 235v) [45])
1491 (oder 1492) — einige Zeit vor dem 24. V. 1492 : Osnabrück (Dd 8, 238r)
1494 — einige Zeit nach dem 1. II. : Ort unbekannt (Dd 8, 239r) [46])
1520 — einige Zeit nach dem 21. X. : Ort unbekannt (Dd 13, 159r)

[42]) Nach einer anderen Notiz ebenda fand das Kapitel im September des Jahres statt.

[43]) Die Bestätigung der Kapitelsakten durch den General erfolgte am 7. IX. 1455 (Dd 6, 219r).

[44]) Das Jahr 1485 wurde durch ein Schreiben des Generals vom 21. X. 1484 (Dd 8, 234r) für die Abhaltung des Kapitels bestimmt. Die Bestätigung der Kapitelsakten erfolgte mit Schreiben vom 24. II. 1486 (Dd 8, 234v).

[45]) Der Termin des Kapitels wurde vom General mit Schreiben vom 24. XI. 1487 (Dd 8, 235v) festgesetzt. Die Bestätigung der Kapitelsakten erfolgte am 20. XI. 1488 (Dd 8, 239r).

[46]) Die Bestätigung der Kapitelsakten durch den Ordensgeneral erfolgte am 6. I. 1495 (Dd 8, 239r). — Ueber die Provinzialkapitel dieser Jahre macht auch der zeitgenössische Augustiner Johannes Schiphower in seinem « Chronicon Archicomitum Oldenburgensium » (beendet 1505, gedruckt bei H. MEIBOM, *Scriptores Rerum Germanicarum* II, Helmstedt 1688, 121-191) einige Angaben (*l. c.* 181 und 187f). Danach hätte 1487 oder 1488 ein Provinzialkapitel zu Osnabrück, 1489 oder 1490 ein solches zu Helmstedt und 1491 oder 1492 eines zu Eschwege stattgefunden.

Nachtrag zu den beiden vorausgehenden Verzeichnissen

Nachträglich fanden wir noch folgende Ergänzungen zu vorstehenden Verzeichnissen:

1368 o. T. fand ein Provinzialkapitel zu Gotha statt, auf dem « Klencour », dr. theol., wiederum zum Provinzial gewählt wurde [47]).

1368 VI 29 und VII 5 ist Johannes « Cleenbock », dr. theol. abermals als Provinzial bezeugt [48]).

1400 V 20: Der Beiname dieses fr. Andreas lautet « Twemoth » [49]).

Hinsichtlich der Häufigkeit der Provinzialkapitel im Augustinerorden während des Mittelalters existieren auch eine Anzahl päpstlicher Entscheidungen. So schärfte Papst Martin V. die jährliche Abhaltung der Kapitel erneut ein und setzte gleichzeitig fest, dass niemand länger als zwei Jahre — soweit es sich um einen Magister der Theologie handelte, länger als drei Jahre — Provinzial sein dürfe [50]). Dagegen gestattete Papst Eugen IV. am 30. September 1438 für einige Ordensprovinzen, darunter die vier deutschen, mit Rücksicht auf ihre grosse Ausdehnung, dass das Provinzialkapitel nur jedes zweite Jahr stattfand [51]). Ja Papst Nikolaus V. genehmigte am 25. Mai 1453 für zahlreiche Provinzen einschliesslich der deutschen wegen ihrer Grösse und anderer Schwierigkeiten, das Kapitel nur alle drei Jahre zu feiern [52]).

P. DDr. Adolar ZUMKELLER, O. E. S. A.

[47]) SAGITTARIUS, *Historia Gothana* I, Jena 1713, 161.

[48]) A. NEELSBACH, *Monasterii Coloniensis fratrum Erem. S. P. Augustini historiae* 1676, Cod. ms. Bonn S. 350 Fol., S. 283f.

[49]) Der Beiname ist in einem Schreiben dieses Provinzials an Bischof Heinrich von Ermland bezeugt (erhalten in Cod. ms. Danzig St. Marien F. 230, fol. 96-97).

[50]) *Anal. Aug.* VI (1915/16) 322 und 399. — Auf diese und die folgenden Bestimmungen der Päpste machte mich in liebenswürdiger Weise mein hochwürdigster Mitbruder P. Francis Roth, Leiter des « Augustinian Historical Institute » — New York, aufmerksam. — Vgl. dazu auch Fr. ROTH, *Collectanea Anglicana O. E. S. A.*, Maschinenschrift 1952, Nr. 570.

[51]) *Anal. Aug.* VI (1915/16) 322ff.

[52]) *Anal. Aug.* VI (1915/16) 399f.

Jacques Legrand, Alfred Coville et le « Sophilogium »

(*suite et fin*) *)

Chaque texte interrogé, au lieu de nous apporter une réponse simple et décisive, complique un peu plus le problème. Ne résistons plus à l'attrait qu'exerça sur nous, dès l'abord, le titre du premier chapitre du second traité du livre II. Là semblent nous attendre des élucidations décisives. Ce chapitre, en effet, inaugure la section consacrée aux vertus théologales et a pour raison d'être de nous apprendre comment il faut croire aux articles de foi, même, d'une certaine façon, dans la lumière naturelle. Que dit-il ?

II, 2, 1

Quomodo est credendum articulis fidei et etiam aliquo modo in lumine naturali

In lumine naturali quedam articulorum euidentia potest [294]) inueniri. Ad cuius declarationem, primo videndum est quid sit lumen naturale : et dicunt aliqui quod est vis anime considerata secundum latitudinem eorum que ex [295]) puris naturalibus perpendere possunt. Hoc autem lumen vocatur intellectus agens, qui se habet ad intelligibilia sicut lumen ad visibilia ; et iste intellectus agens non est intellectus intelligens, sed eius officium est species illustrare et [296]) intellectum actuare. Verum quod aliqui ponunt quod est quoddam accidens innatum [297]) anime [298]) et concreatum [299]) ; sed credo melius

*) *Augustiniana*, VII (1957), 327-348, 493-514.

[294]) possunt A.

[295]) *om.* A.

[296]) *om.* A.

[297]) ignatum A.

[298]) a. i. B.

[299]) communicatum B.

si dicamus quod est ipsamet anima considerata prout est lumen spirituale et prout [300]) seipsam actuat [301]). Unde si oculus esset luminosus in se [302]), extrinseco lumine non egeret [303]), sed mediante se ipso visibilia videret, et tamen alia ratione diceretur oculus et alia ratione [304]) lumen vel luminosus. Sic suo modo de anima ymaginabimur, scilicet quod ipsa est lumen et cum hoc potentia intellectiua, secundum diuersos respectus.

Hiis autem premissis, probatur predicta [305]) propositio, signanter quoad quatuor articulos fidei. Unde arguo sic : Articuli trinitatis [306]), incarnationis, creationis, resurrectionis, in lumine naturali quodammodo perpenduntur ; ergo propositio vera. Consequentia tenet, quia isti sunt articuli de quibus minus videtur [307]) ; sed antecedens probatur, et primo de articulo trinitatis.

Nam in lumine naturali cognoscitur ymago trinitatis in tribus potentiis anime que sunt una essentia : ergo [308]) etc. Unde Augustinus, xiiij de Trinitate, capitulo vi [309]) et [310]) xiiij° : hoc modo, scilicet per ymaginem, venatur articulum trinitatis [311]). Item in aliis rebus est vestigium trinitatis cognoscibile in lumine naturali. Unde aliqui posuerunt vestigium consistere in numero, pondere et mensura, sicut [312]) Sapientie [313]) ; aliqui vero posuerunt [314]) principium, medium et finem, sicut Pyttagorici [315]) ; alii posuerunt modum. speciem et ordinem, sicut [316]) Augustinus, 4 [317]) super Genesim [318]) ;

[300]) est -(5)- prout *om. hom.* B.

[301]) Cette préférence pourrait bien s'inspirer du cours de GERSON, *De Mystica theologia speculativa*, consid. 10, 3 (éd. A. COMBES, Thesaurus Mundi, Lugano, 1956, p. 26-27), professé en 1402/1403.

[302]) in se lum. B.

[303]) ageret A.

[304]) dic. o. et a. rat. *om. hom.* A.

[305]) dicta A.

[306]) seu *add.* A.

[307]) videretur B.

[308]) *om.* A.

[309]) 15 B.

[310]) 9 de tr. c. 6 et *add.* B.

[311]) Cf. SAINT AUGUSTIN, *De Trinitate*, XIV, 6 (*P. L.*, t. 42, c. 1041-1042), et 14, 18-20, c. 1049-1051.

[312]) *om.* B.

[313]) *Sagesse*, XI, 21.

[314]) *om.* A.

[315]) -goras B. — Cf. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Summa theol.*, I, q. 45, a. 7, et surtout *I Sent.*, d. 3, q. 2, a. 2, qui exploite ce thème : voir aussi plus loin, note 334.

[316]) ait *add.* A.

[317]) XI A.

[318]) Cf. SAINT AUGUSTIN, *Super Gen. ad litt.*, IV, 3-4 (*P. L.*, t. 34, c. 299-300) ; mais il s'agit en réalité du *De natura boni*, III, *P. L.*, t. 42, c. 553.

alii substantiam, virtutem et operationem, iuxta ymaginationem Aristotelis, primo celi et mundi [319]). Itaque in omnibus rebus est tale [320]) vestigium trinitatis etiam secundum naturales. Unde Augustinus, super Genesim, videtur dicere quod, si homo non peccasset, in qualibet re clarissime vidisset ymaginem aut vestigium trinitatis [321]) : ergo in rebus est tale vestigium que sunt in lumine naturali cognoscibile [322]) : ergo etc [323]). Item dicimus in naturalibus quod effectus habent [324]) vestigium superiorum causarum [325]), sicut patet de niuibus cadentibus sub forma stellari [326]) ab influxu stellarum ; patet etiam de natis sub signis, qui habent [327]) conditiones signorum [328]) : ergo a prima etiam causa res producte [329]) habent similitudinem cause prime [330]), scilicet trinitatis [331]). Item phylosophi naturales in lumine naturali ad notitiam trinitatis peruenerunt [332]). Unde Commentator, XII Metaphysice, refert antiquos philosophos posuisse in diuinis ternarium [333]), et Aristoteles, primo celi et mundi, numerum ternarium diuinum vocat [334]). Item Augustinus, V Confessionum, capitulo IX, refert ex libris Platonis suaderi quod « In principio erat verbum et verbum erat apud Deum et Deus erat verbum [335]), omnia per ipsum facta sunt » [336]) ; et Hermes, de verbo

[319]) Cf. SAINT THOMAS D'AQUIN, *l. c.*

[320]) *om.* B.

[321]) Allusion possible à SAINT AUGUSTIN, *De Genesi ad litt.*, XI, 33, 43, *P. L.*, t. 34, c. 447.

[322]) c. in l. n. B.

[323]) e. et. *om.* A.

[324]) habet A.

[325]) *om.* A.

[326]) stellarum B.

[327]) sunt A.

[328]) Nous rencontrerons bientôt la source astrologique de ce passage.

[329]) verisimiliter *add.* A.

[330]) p. c. B.

[331]) trinitatem A.

[332]) perueniunt A.

[333]) Cf. AVERROÈS, *In XII Meta.*, c. 3, com. 39, fol. 151 c, l. 51-53: « Est igitur unus, Deus, sapiens. et ex hoc putauerunt Antiqui trinitatem esse in deo in substantia, et voluerunt, euadere per hoc, et dicere quia fuit trinus, et unus deus, et nesciuerunt euadere... ».

[334]) Cf. ARISTOTE, *de Caelo*, I, 1, éd. Venise 1550, fol. 2 c: « Quemadmodum enim et Pythagorei, ipsum omne, et omnia tribus determinata sunt. Finis enim et medium, et principium numerum habent eum, qui ipsius omnis est: hec autem eum, quia trinitatis est. quapropter a natura accipientes, tamquem leges illius, et ad sacrificia deorum hoc utimur numero ».

[335]) etc *add.* A.

[336]) om. p. i. f. s. *om.* A. — SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, VII, IX, 13; p. 158; cf. en sens contraire SAINT THOMAS D'AQUIN, *Summa theol.* I, q. 32, a. 1.

eterno : « Monas, inquit, monadem gignit [337]) et in se suum [338]) reflectit [339]) ardorem » [340]), id est Pater generat Filium ex quibus procedit ardor, scilicet Spiritus sancti gratia [341]). Item, quelibet scientia in lumine naturali possibilis fore in ternario fundari videtur. Nam congruitas grammaticalis suppositum [342]) cum apposito [343]) triplici conditione concordat. Logycus vero [344]) triplici [345]) propositione atque [346] figura formaliter [347]) concludit. Rethoricus et poeta triplici utitur stilo. Geometria a triangulo figuras rectilineas [348]) incipit. Astrologia a puncto meridiem [349]) et planetarum motus inuestigat [350]). Musicus in tribus primo armonizat. Arismeticus numerum ternarium primum completum tradit, ut etiam dicit [351]) Aristotiles [352]), primo celi et mundi, quia primus numerus est habens principium, medium et finem. Phisicus tribus principiis naturam construi docet. Mirum [353]) ergo si scientie [354]) naturales in ternario fundentur, et in lumine naturali trinitas [355]) non perpendatur [356]) : ergo etc. Item, si creatura intelligendo et volendo actum producit [357]), cur Deus etiam [358]) intelligendo non produceret [359]) Filium, et volendo Spiritum sanctum ?

Ulterius hoc idem probatur de articulo creationis mundi. Nam sicut inter res est [360]) naturalis [361]) ordo perfectionis et dependentie,

[337]) g. m. B.
[338]) ipsis A.
[339]) reflectis A.
[340]) ardore A. — Interprétation repoussée par SAINT THOMAS D'AQUIN, *l. c.*, ad 1[m]; cf. ALAIN DE LILLE, *Theol. regulae*, III,, *P. L.*, t. 210, c. 624 C - 625 A, qui ne se réfère pas à Hermès.
[341]) g. S. s. B.
[342]) suppositi A.
[343]) appositi A: a *add.* A.
[344]) *om.* B.
[345]) tr. *in* termino *corr.* B.
[346]) et B.
[347]) formali A.
[348]) lineas A.
[349]) meridiei A.
[350]) et *add.* B.
[351]) *om.* A.
[352]) *om.* A.
[353]) Nimirum A.
[354]) scire A.
[355]) trinitatis A: in ternario *add.* A.
[356]) impeditur A.
[357]) p. a. B.
[358]) *om.* B.
[359]) producit A.
[360]) *om.* A.
[361]) neturales A.

sic debet esse durationis in se, signanter cum [362]) prima causa non agat [363]) naturaliter sed libere, unde Aristotiles ordinem dicit esse optimum bonum, ut patet vij° Politicorum, et arguit Aristipum [364]) negantem ordinem illum [365]). Et Alacen, 2° perspectiue, dicit bonum uniuscuiusque rei ex ordine decorari [366]). Item, nulla est ciuitas [367]) cuius actor non inueniatur. Ergo etc. Item, phylosophi naturales qui fidem non habuerunt ad notitiam huius [368]) articuli peruenerunt. Unde Hermes quem Aristotiles patrem phylosophorum nuncupatur, libro suo de verbo eterno, capitulo 2° [369]) : « Res, inquit, non erant ante [370]) creationem, nisi in ipso [371]) Deo, unde nasci habuerunt » [372]). Unde Galienus, in sua alkimia, narrat Hermetem dixisse quod in tabula smaragdina in vetustissima litera scriptum inuenerat mundum creatum fuisse [373]). Item, Augustinus, viij de Ciuitate Dei, capitulo ix°, refert Platonem in suis libris fere de verbo ad verbum dixisse verba [374]) Moysi : « In principio creauit Deus celum et terram » [375]). Verum quod dicunt aliqui [376]) Platonem descendisse in Egyptum et vidisse libros Ieremie, sed Augustinus ibidem ex intentione [377]) probat hoc [378]) fieri non potuisse [379]) ex vicissitudine temporum [380]).

[362]) quod A.

[363]) agit A.

[364]) arissipum A.

[365]) *om.* B.

[366]) Je n'ai pas su trouver cette formule littérale dans ALHACEN, *Perspective*, II; ms. B. N. lat. 7.247, fol. 22 v° - 67 v°; mais elle condense sans doute ce qui est dit, fol. 58 v° - 60 r°, à propos des causes de la beauté: « ordinata sunt pulcriora coloribus et picturis carentibus ordinatione consimili... ».

[367]) *om.* A.

[368]) huiusmodi B.

[369]) et *add.* A.

[370]) mondi *add.* B.

[371]) *om.* B.

[372]) HERMÈS, *Asclepius*, éd. A. D. NOCK & A. J. FESTUGIÈRE, Paris, 1945, § 2, p. 298, l. 3-4: « qui est unus omnia uel ipse est creator omnium » + § 14, p. 313, l. 7-9: « idcirco non erant, quia nata non erant, sed in eo iam tunc erant, unde nasci habuerunt ».

[373]) Je n'ai pu repérer de manuscrits de l'*Alchimie* de Galien. Je ne sais encore ce que J. Legrand désigne par là. VINCENT DE BEAUVAIS, *Spec. doctr.*, XI, 107 (c. 1055 E), ne cite pas Galien parmi les alchimistes, dont le premier fut Adam.

[374]) verbum A.

[375]) SAINT AUGUSTIN, *de Civitate Dei*, VIII, 11; *P. L.*, t. 41, c. 236.

[376]) a. d. B.

[377]) ex int.] estentione A.

[378]) hec A.

[379]) posse B.

[380]) SAINT AUGUSTIN, *de Civitate Dei*, VIII, 11, *P. L.*, t. 41, c. 235: « Sed diligenter supputata temporum ratio, quae chronica historia continetur, Platonem

Item, Arebes et sacerdotes Egyptii dicunt solem creatum in signo [381]) leonis, ut refert Solinus in [382]) libro suo de mirabilibus mundi [383]), quod refert Plato in thymeo [384]). Item, Ptholomeus, in 2° prologo almagesti, post multas laudes Aristotelis, concludit quod in hoc sibi non consentit quod mundum creatum non dicit [385]). Verum quod existimo Aristotelem non putasse mundum eternum a parte ante, licet eius verba sonare [386]) videantur, que sunt intelligenda sic quod mundus quantum est [387]) ex natura potest perpetuari. Unde Aristotiles Deum creatorem nuncupat, libro suo de regimine principum [388]) quem edidit ad petitionem Alexandri, narrante Philippo eius translatore [389]), et libro de secretis secretorum pariter sentit Deum creatorem esse [390]), quem librum ipse [391]) Aristotiles edidit, testante Iohanne translatore eius [392]), licet multi obstent [393]). Item, Ypocras, libro suo ebdomadarum, dicit planetas eo modo

indicat a tempore quo prophetavit Jeremias, centum ferme annos postea natum fuisse... Quapropter in illa peregrinatione sua Plato nec Jeremiam videre potuit... nec easdem Scripturas legere ». Cf. VINCENT DE BEAUVAIS, *Speculum historiale*, III, 75; t. IV, p. 111 a.

[381]) signum A.

[382]) *om.* B.

[383]) SOLINUS, *Polyhistor.*, I, 33, éd. A. AGNANT, p. 248: Sol « ubi ingressus Leonem... quod tempus sacerdotes natalem mundi judicarunt, id est inter tertium decimum kalendas augustas, et undecimum ». Il s'agit d'expliquer les inondations du Nil.

[384]) thymeon A. — Le *Timée* ne traite aucunement des signes du Zodiaque; mais il y a peut-être ici une anticipation de ce qui va paraître à la note 401.

[385]) dicit] fuisse A. — Je n'ai rien su trouver de tel dans PTOLÉMÉE, *Almageste*, ms. B. N. lat. 7.255; le ch. 1 (fol. 1 v°) parle bien d'Aristote, mais sans louange ni blâme; rien non plus dans le prologue de la deuxième partie, fol. 12 r°. Voir d'ailleurs l'édition de Karl MANITIUS, *Des Claudius Ptolemäus Handbuch der Astronomie*, t. I, Leipzig, 1912, p. 1-2.

[386]) consonare A.

[387]) *om.* A.

[388]) nunc. -(6)- princ. *om.* A.

[389]) C'est le même traité que le suivant, dans la traduction plus tardive de Philippe; cf. éd. R. STEELE, *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*, fasc. V, Oxford, 1920, c. 17, p. 55, l. 4-5; c. 18, p. 56, l. 3: « Creator excelsus »; c. 19, p. 57, l. 12: « Creatori... ».

[390]) e. c. B. [391]) *om.* A. [392]) e. t. B.

[393]) Cf. PSEUDO-ARISTOTE, *De secretis secretorum*; ms. B. N. lat. 3.209, fol. 89 c-114 d; fol. 89 c, la lettre du frère Jean à Gui de Valence, évêque de Tripoli: « quem librum peritissimus princeps philosophorum Aristotiles composuit ad petitionem regis Alexandri discipuli sui ». On lit au fol. 97 d: « Scias etiam pro certo quod nichil fecit Deus gloriosus vacuum et otiosum in naturis, sed omnia facta sunt ex causa probabili et certissima ratione »; et fol. 107 c: « Quando Deus creauit hominem fecit eum nobilissimum animalium ». Cf. éd., c. 22, p. 60; III, c. 8, p. 132.

moueri sicut ab exordio mouebantur [394]), ergo exordium habuerunt. Item, Albumasar [395]), libro primo de coniunctionibus, differentia prima, dicit mundum ante diluuium solum durasse per duo milia annorum, cum ducentis XXVI annis, uno mense, tribus diebus, et quarta parte unius hore [396]) ; et differentia 8[a] [397]) : « Creauit, inquit, Deus hominem et fecit ipsum nobilissimum animalium » [398]) ; et differentia X, refert Eraclitum concessisse [399]) mundum originem habuisse [400]). Item, refert [401]) quod quidam sacerdos egyptius Solon [402]) philosopho dicit qualiter lapidem viderat ex delubris egyptiorum delatum in quo scriptum erat quod mundus nouem milibus durauerat, et eandem sententiam [403]) scripsit sacerdos quidam magistri Alexandri. Egyptiorum quoque multi mundum centum milibus annorum duraturum [404]) putarunt, ut refert Augustinus, viij de Ciuitate Dei [405]) : que omnia, etsi falsa, tamen mundum exordium habuisse consentiunt. Item, Ouidius, licet poeta, Methamorphoseos primo [406]), ponit mundi exordium per quatuor etates atque diluuium etc [407]).

Ulterius, de incarnatione, quoad librum 3[m] [408]), hoc [409]) patet, quia viso quod Deus potest supplere quodlibet genus cause, cur ergo non poterit eque bene sibi unire naturam substantialem sicut subiecto creato unit accidentalem ? Quo facto, eque bene deno-

[394]) Il n'y a pas à la Bibliothèque nationale de manuscrit attribuant un tel traité à Hippocrate.

[395]) alkumasar A.

[396]) Cf. ms. B. N. lat. 7.316, fol. 85 r° : « Incipit liber Albumasar de coniunctionibus. Hic est liber in summa de significationibus indiuiduorum superiorum super accidentia que efficiuntur in mundo generationis... » ; differentia I, fol. 86 v° : « inter creationem Ade et noctem diluuii in qua fuit dies luminum fuerunt anni 2226 et mensis unus et 23 dies et 4 hore ».

[397]) *om. cum. lac. 4 litt.* A.

[398]) Il n'y a que quatre *differentiae* dans le *tractatus I* du *de Conjunctionibus* d'ALBUMASAR, tel que le contient le ms. B. N. lat. 7.316, fol. 85 r° - 88 v°.

[399]) concepisse B.

[400]) Il n'y a dix *differentiae* que dans les traités 4, 6 et 7. Je n'y ai rien trouvé de tel.

[401]) ferunt B. — Réminiscence assez probable de PLATON, *Timée*, 23 e (éd. A. RIVAUD, p. 135) avec Solon, et le discours du prêtre égyptien sur ce thème.

[402]) solō AB.

[403]) *om.* A.

[404]) durantiuum A.

[405]) Il n'y a rien de tel dans le livre VIII du *de Civitate Dei*.

[406]) p. m. B.

[407]) Cf. OVIDE, *Métamorphoses*, I, 3, 89, 114, 125, 260-261, 318.

[408]) ergo *add.* A.

[409]) idem A.

minabit natura [410]) substantialis, ut puta humanitas [411]), Deum esse honinem sicut albedo facit Sortem denominari album. Item, naturales ad hoc deuenerunt, scilicet ad virginis partum. Unde Albumasar, in suo introductorio maiori, differentia prima, virginem suum puerum lactantem pulcherrime describit [412]). Fertur etiam Octouianus virginem puerum lactantem vidisse [413]) et vocem audiuisse dicentem : hec ara Dei est [414]). Item, Plinius, viij naturalium, refert equas [415]) grauidari absque masculi odoratu [416]). Item, ponit Virgilius in georgicis [417]), et Solinus, 3 de mirabilibus, libro [418]) v, dupliciter hoc [419]) fieri docet, uno modo flatibus ventorum, alio modo odoratu masculi [420]), et dat exemplum de perdicibus europe [421]). Item, Ouidius, libro de vetula, virginis partum designat [422]). Unde

[410]) nature A.

[411]) humanitatis A.

[412]) ALBUMASAR, *Liber introductorius ad scientiam judiciorum astrorum*, tr. VI, diff. 1ª; ms. B. N. lat. 7.314, fol. 69 c-d, dans la description du signe du Zodiaque, la Vierge: « Virgo est duum corporum, suntque ei tres species, et ascendit in prima facie illius puella quam vocamus celchius darostal, et est virgo pulchra et honesta et munda prolixi capilli et pulchra facie, habens in manu sua duas spicas, et ipsa sedet super stratam et nutrit puerum dans ei ad comedendum ius in loco qui vocatur abrie, et vocant ipsum puerum quedam gens ihesum, cuius interpretatio est arabice eice. Et ascendit cum ea vir sedens super ipsam sedem. Et ascendit cum ea stella virginis que est posterior serpentis secunde et caput corui... ».

[413]) fuisse A.

[414]) Je n'ai pu identifier cette source.

[415]) equos A. — A et B souffrent ici, ce semble, d'une même lacune.

[416]) C. PLINI SECUNDI, *Nat. hist.*, VIII, 42, 67, 166, éd. C. MAYOFF, t. II, p. 135, l. 15-18: « Constat in Lusitania circa Olisiponem oppidum et Tagum amnem equas fovonio flante obversas animalem concipere spiritum, idque partum fieri et gigni pernicissimum ita, sed triennium vitae non excedere ». Cf. SAINT AUGUSTIN, *de Civitate Dei*, XXI, 5, 1; *P. L.*, t. 41 c. 715.

[417]) VIRGILE, *Géorgiques*, III, 274-275:

et saepe sine ullis
Conjugiis vento gravidae (mirabile dictu).

[418]) *om.* B.

[419]) *om.* B.

[420]) m. o. B.

[421]) Il y a ici quelque confusion. SOLINUS, *Polyhistor.*, I, 46, éd. A. AGNANT, Panckoucke, 1847, p. 302, dit seulement: « edunt equae ex ventis conceptos »; ce n'est qu'à propos des perdrix, VII, p. 112, qu'il propose une explication complémentaire: « ipsas libido sic agitat, ut si ventus a masculis flaverit, fiant praegnantes odore ». Il ne précise d'ailleurs pas qu'il s'agit des perdrix d'Europe, au contraire, puisque après avoir parlé des perdrix de Béotie, il annonce qu'il va dire *quae communia sunt omnibus*. Cette phrase est passée littéralement chez A. NECKAM, *De naturis rerum*, I, 45, p. 97, qui est peut-être la source directe de J. Legrand.

[422]) Il s'agit de l'apocryphe attribué à Richard de Fournival, cf. H. COCHERIS,

Augustinus, viij de Ciuitate Dei, capitulo primo, refert quod Eritria [423]) sibilla gentilis sub quatuor versibus Christi aduentum designauit etiam usque ad expressionem nominis, unde quatuor linee capitales faciunt hec verba grece : Jesuys, creystas, teney, sother [424]) ; latine : Jhesus christus filius Dei saluator [425]).

Hec enim sunt bene [426]) expressa, et ideo miror quare magister meus baccallarius de Sancto Victore dicit quod dicta gentilium communiter accipiuntur [427]) ad alium sensum quam intellexerunt, et ideo nichil faciunt ad articulos fidei, cuius patet oppositum [428]) in predicta allegatione quam ipse aliquo modo tetigit, unde ipse [429]) Augustinus, signanter in libris de Ciuitate Dei [430]), utitur gentilium testimoniis [431]).

Ulterius, predicta propositio patet quantum [432]) ad materiam Christi, scilicet de resurrectione et futura vita. Nam anima est dicenda perpetua, ut patet 3° de anima [433]), et hoc quia reflectitur et consequenter [434]) est spiritualis et immortalis, unde [435]) Plato circulo [436]) supra se conuerso assimilauit [437]). Item, Agazel, xlviij phisice sue, capitulo ultimo, animam rationalem dicit immortalem [438]). Item, Hermes, de verbo eterno, capitulo 3°, idem dicit et concludit animam bonam Deo coniungi [439]). Item, sentit Aris-

La vieille ou les dernières amours d'Ovide, poème français du XIV^e^ siècle traduit du latin de Richard de Fournival par Jean Lefèvre, Paris, 1861, III, p. 252-253, v. 5329-5366, cf. v. 35-36 :

Après que le prophète et maistre
Devoit pour lors de vierge naistre.

[423]) elitria B.

[424]) sothor A.

[425]) SAINT AUGUSTIN, *De Civitate Dei*, XVIII, 23, 1, *P. L.*, t. 41, c. 579.

[426]) b. s. B.

[427]) capiuntur B.

[428]) o. p. B.

[429]) *om.* B.

[430]) *om.* A.

[431]) Rien de plus exact, tout spécialement dans le *de Civitate Dei, passim*.

[432]) *om.* A.

[433]) *Patet* n'est pas le mot propre, car le *De anima*, III, ne contient rien de tel.

[434]) quomodo A.

[435]) ergo A.

[436]) ti^lo^ A.

[437]) Cf. ARISTOTE, *de Anima*, I, 3, 406 b - 407 b, éd. M. PIROTTA, p. 35.

[438]) Cf. ALGAZEL, *Physica*, ms. B. N. lat. 14.700, fol. 56 d : « dicamus... quomodo anima... beatificatur... post mortem ». Fol. 57 b : « cum autem liberatur ab occupatione corporis per mortem removebitur velamen ».

[439]) HERMÈS, *Asclepius*, éd. A. D. NOCK, § 2, p. 297, l. 17-18 : « O Asclepi, omnis humana immortalis est anima... ». Dans son introduction, p. 273-274, M. Nock signale que l'*Asclepius* est appelé *de verbo aeterno* par le *de Causa Dei* de Thomas Bradwardine.

totiles, libro de secretis [440]) et libro de pomo [441]). Plato, in thymeo [442]), futuram gloriam et infernum expresse [443]) fatetur [444]). Item, Sixtus pyttagoricus cum suis famulis fatetur futuram felicitatem adesse bonis [445]). Item, Macrobius, libro de sompno [446]), circa exordium, ait beatos eterna gloria [447]) frui [448]). Item, Varro et Porphirius quosdam resurrexisse mortuos ferunt, ut narrat [449]) Augustinus, xxi de Ciuitate Dei, capitulo xij° [450]) ; unde Plinius, vij naturalium, feminam exanimem refert ad vitam redisse et puerum quinquagintiannis [451]) in communi spectaculo mortuum refert totidem annis post mortem vixisse [452]). Item, Tullius, libro de republica,

[440]) Cf. Pseudo-Aristote, *De secretis*, ms. B. N. lat. 3.209, fol. 97 d: « si <anima tua intellectiva> perfecta fuerit in te ante separationem eius a corpore, elevabitur ante conspectum illius intelligentie cui complacuit. Si autem imperfecta fuerit, deprimetur ad profundum infernorum sine spe complacendi ».

[441]) Il faut plus que de la bonne volonté pour attribuer à Aristote cet apocryphe médiéval où il est question de lui à la troisième personne; mais tel est bien tout le sujet de ce petit livre, que l'on peut lire dans le ms. B. N. lat. 8.500, fol. 54 c - 56 d; cf. le prologue, fol. 54 d: « Nos Manfredus diui augusti imperatoris Fredirici Dei gratia princeps tarentinus..., cum corpus nostrum grauis infirmitatis oppressisset, nobis occurrit liber Aristotelis principis philosophorum qui de pomo dicitur, ab eo editus in exitu vite, insinuans nos non dolere, sed gaudentes ad perfectionis premium currere... » ; et fol. 56 d: « Beata est vero anima que non est infecta prauis operibus huiusmodi et intellexit creatorem suum et ipsa est que reuertitur in locum suum in deliciis magnis ».

[442]) thymeon A.

[443]) ex parte A.

[444]) Cf. Jean de Salisbury, *Policrat.*, VII, 5 (col. 646 A): « eumdem quoque remuneratorem sperantium in se esse », ce qui est dit « in Timaeo » (c. 645 D); et Vincent de Beauvais, *Spec. histor.*, III, 77, t. IV, p. 111.

[445]) Je ne connais pas la source latine de cette référence.

[446]) sompniis B: scipionis *aad.* B.

[447]) g. e. B.

[448]) Cf. A. T. Macrobii, *Comment. in somn. Scipionis*, I, 6-7, éd. F. Eyssenhardt, Leipzig, 1893, p. 477-478.

[449]) ipse *add.* A.

[450]) Cf. Saint Augustin, *de Civitate Dei*, XXII, 27-28, c. 795-796, mais les perspectives sont autres.

[451]) -tannis B.

[452]) C. Plini Secundi, *Nat. hist.* VII, 52, 175, t. II, p. 61, l. 1-11: « Quam equidem et in Gnosio Epimenide simili modo accipio, puerum aestu et itinere fessum in specu septem et quinquanginta dormisse annis, rerum faciem mutationemque mirantem velut postero die experrectum, huic pari numero dierum senio ingruente, ut tamen in septimum et quinquagesimum atque centesimum vitae duraret annum. feminarum sexus huic malo videtur maxime opportunus conversione volvae, quae si corrigatur, spiritus restituitur. huc pertinet nobile illud apud Graecos volumen Heraclidis septem diebus feminae exanimis ad vitam revocatae ».

capitulo [453]) vj°, fingit quod post mortem Scipionis vidit eum cum [454]) predecessoribus virtuosis [455]), quod sompnum exponens Macrobius concludit beatitudinem [456]). Idem sentiunt Ptholomeus [457]), in primo almagesti prologo [458]), 2° [459]), et Albumasar [460]), in vj° articulo introductorii, differentia xxvj [461]), et Auicenna, viij methaphisice [462]). Item, Ouidius flumina infernalia sepe commemorat [463]), cuius verba licet transsumptiua, non tamen mendosa. Item, de combustione corporis absque consumptione satis sunt exempla naturalia, ut ponit Augustinus, xxi de Ciuitate Dei, capitulo 4°, scilicet de montibus Cicilie qui ab exordio creationis comburuntur et non minuuntur [464]). Item, de lapide iocustos fit pannus incombustibilis, ut refert Albertus magnus, libro de mirabilibus [465]).

Ex quibus omnibus concluditur quod articuli fidei sunt deducibiles in lumine naturali, et hoc citra demonstrationem. Hic tamen notandum quod aliqui dicunt huiusmodi auctoritates vel [466]) nichil facere ad propositionem [467]) articulorum, vel ipsas fuisse reuelatas. Nichilominus tamen existimo [468]) quod et licet plures phylosophi

[453]) *om.* B.

[454]) *om.* A.

[455]) suis B. — Cf. CICÉRON, *De re publica*, VI, 9-26.

[456]) Cf. *supra*, note 448.

[457]) tholomeus B.

[458]) p. a. B.

[459]) *om.* B. — Je ne vois pas à quel texte J. Legrand peut ici se référer.

[460]) alkumasar A.

[461]) Il s'agit probablement de ce passage: ALBUMASAR, *Introduct.*, art. VI, d. 26, ms. B. N. lat. 7.314, fol. 79 c, à propos de Jupiter: « fortuna autem futuri seculi fit per fidem, ideo significavit (sc. Jupiter) etiam fidem, et facta est domui huic significatio similis eidem significationi. Rursum etiam quia iupiter et venus sunt fortune, fortune autem due sunt species quarum una est fortuna huius mundi, et altera fortuna futuri seculi, sed fortuna futuri seculi dignior est fortuna huius mundi et hec queritur per fidem, et quia iupiter est plus fortuna quam venus, ideo facta est ei significatio supra fidem per quam queritur fortuna futuri seculi que est dignior ».

[462]) Je n'ai rien su voir de tel dans AVICENNE, *Métaphys.*, VIII, ms. B. N. lat. 6.443, fol. 30 a - 34 c.

[463]) L'expression même ne se lit, me semble-t-il, que dans *Métamorp.*, I, 188-189:

per flumina iuro
Infera sub terra Stygio labentia luco.

[464]) SAINT AUGUSTIN, *de Civitate Dei*, XXI, 4, 1; *P. L.*, t. 41, c. 712.

[465]) Je n'ai pas su trouver ce texte dans ALBERT LE GRAND, *de Mirabilibus*, ms. B. N. lat. 7.287, fol. 145 r° - 158 r°.

[466]) nobis A.

[467]) propositum B.

[468]) stimo A.

habuerunt reuelationes, nichilominus tamen in lumine naturali multa de articulis fidei [469]) excogitare potuerunt. Potest etiam dici quod phylosophi quoad aliqua viderunt libros prophetarum, sicut enim refert Augustinus, 2° de doctrina christiana, capitulo 2°, quod Plato vidit libros Ieremie prophete [470]).

De fait, ce chapitre est d'une importance exceptionnelle. Beaucoup plus développé, étoffé, construit, que la plupart des autres, il est certainement plus ancien que le *Sophilogium* où il vient s'insérer. D'allure scolastique, il reste mal harmonisé à son contexte. L'allusion au bachelier de Saint-Victor qui y survient si inopinément ne permet aucun doute sur sa nature. Il reproduit l'un des actes scolaires du théologien. Si, contrairement à ce que l'on a plutôt coutume de penser, Jacques Legrand a affronté les épreuves du doctorat, la thèse qui est ici soutenue doit être celle-là même qu'il défendit en ses vespéries ou dans sa résompte. Si l'on a raison de croire qu'il ne fut pas docteur, nous tenons en ces pages le texte de l'une de ses interventions de bachelier au cours de quelque *disputatio solemnis* ou *de quolibet*. Quoi qu'il en soit de ce point qu'il serait inopportun d'essayer d'élucider ici, ce qui nous intéresse, c'est la thèse elle-même, les arguments qui l'appuient et le fait que tout cela reparaisse dans le *Sophilogium*. Pour que Jacques Legrand reprenne ce thème, sous cette forme, dans une œuvre qui, de propos délibéré, évite tout appareil scolastique, il faut manifestement qu'il y tienne beaucoup. Nous tenons ici l'une des charnières du *Sophilogium*, la plus essentielle peut-être. Or, de quoi s'agit-il ?

D'une question fort ancienne et qui n'a jamais tout à fait cessé de renaître dans l'Eglise, sur les rapports de la raison et de la foi. Les articles de foi appartiennent-ils de quelque manière au domaine de la raison, ou lui sont-ils absolument transcendants ? La réponse peut être cherchée par voie spéculative ou par enquête historique. L'auteur du *Sophilogium* serait trop infidèle à sa méthode constante s'il choisissait ici la première voie. Il se contentera donc d'entasser des textes. En pareille occurrence, nul ne saurait lui faire un grief de s'adresser de préférence aux païens. Son sujet l'exige. On doit même admirer qu'il n'entende pas se contenter d'une solution facile.

[469]) *om.* A.

[470]) Saint Augustin, *Doctr. christ.*, II, 28, 43; *P. L.*, t. 34, c. 56; c'est ce texte que corrige la *Cité de Dieu*, VIII, 11 (cf. *supra*, note 380). — Ms. B. N. lat. 3.235, fol. 25 b - 26 c.

Décidé à jouer franc jeu, il néglige tout terrain commun à la théologie et à la métaphysique. Il va droit à quatre points entre tous mystérieux. S'il réussit à prouver que les articles relatifs à la Trinité, à la création, à l'Incarnation, à la résurrection, ont été, en quelque manière, atteints par la connaissance purement naturelle des sages païens, la vérité de sa thèse apparaîtra *a fortiori* pour tout le reste.

Il se met donc à l'œuvre. Il n'est pas le premier, il ne sera pas le dernier à le faire. En le faisant, il rend un service essentiel à l'historien qui cherche à le situer. Chaque fois, en effet, qu'un penseur soulève ce problème, il le fait ou en théologien ou en philosophe. Or, il est assez curieux d'observer que c'est l'un des cas, plutôt rares, où théologiens et philosophes s'accordent d'autant plus sur une réponse négative que chacun s'identifie plus parfaitement à l'essence de sa spécialité. Plus le théologien est fidèle aux leçons de saint Thomas d'Aquin, plus il refuse à la raison naturelle le pouvoir, non seulement de *démontrer* ces articles, mais de s'élever à la connaissance de ces mystères [471]). Plus le philosophe professe la compétence exclusive de sa raison, moins il la croit capable d'atteindre un ordre surnaturel qu'il lui incomberait plutôt de nier. Plus l'un et l'autre se piquent d'humanisme, moins ils se sentiraient enclins à modifier leur position fondamentale. Si l'histoire leur offre des textes ambigus, le théologien les réduit à leur portée naturelle et le philosophe se sent, à cet égard, tout à fait d'accord avec lui, tant il serait navré que de tels ancêtres aient pu tomber dans de telles illusions. Sans vouloir confondre avec un traité technique ce qui reste une œuvre de vulgarisation, on est bien obligé de constater que Jacques Legrand a voulu répondre : oui, et que ce oui lui est inspiré par l'accord de sa théologie, de sa philosophie et de son humanisme.

Oui, affirme-t-il, la raison naturelle s'est élevée à une certaine connaissance de ces articles, puisque saint Augustin l'admet et que des textes le prouvent. Mais il n'y a là aucun déficit pour la foi, puisqu'il ne s'agit nullement de démonstration. D'autre part, quelle que soit l'explication dernière acceptée, une telle doctrine tourne, non à la confusion des philosophes, mais à leur gloire. Qu'ils aient tout reçu des Ecritures, qu'ils aient bénéficié de quelques révélations personnelles ou qu'ils ne doivent de telles coïncidences qu'à la

[471]) Cf. SAINT THOMAS D'AQUIN, *I Sent.*, d. 3, q. 1, a. 4; *Summa theol.*, I, q. 32, a. 1.

puissance de leur intellect, il n'y a là, pour eux, qu'un grand mérite, puisqu'ils se sont ainsi approchés de la Vérité.

Une telle position est à plusieurs égards remarquable. Peu nous importe, assurément, la valeur des arguments mis en œuvre. Il n'est que trop évident que la plupart n'en ont aucune, pour ne pas souligner le ridicule de certains. Ce qui compte, c'est l'esprit qu'une telle entreprise révèle. Trois points paraissent certains. Jacques Legrand se sépare ici radicalement de saint Thomas d'Aquin, qui refuse à la raison ce qu'il entend lui accorder. En revanche, il se rattache expressément à saint Augustin, et l'on doit reconnaître qu'il n'a pas tout à fait tort, car les *Confessions* et même la *cité de Dieu* sont certainement beaucoup plus généreuses que saint Thomas d'Aquin envers Platon et les *Platonicorum libros* [472]). D'où cette situation, paradoxale mais historiquement indiscutable : désireux d'aller aussi loin que possible dans les concessions qu'il entend faire à la nature, l'ermite de Saint-Augustin Jacques Legrand abandonne saint Thomas d'Aquin, dont la théologie contrarie ici le « naturalisme », et trouve en saint Augustin le modèle et le garant de son humanisme. Ses maladresses, ses méprises, ses exagérations, de ce point de vue, ne nous intéressent pas. Il est de fait — et c'est la seule chose qui puisse nous retenir — que le Docteur de la grâce ne se refuse pas complètement, sur ce point, à lui donner raison. C'est appuyé sur son autorité que le *Sophilogium* entend proclamer la bonne nouvelle : les humanistes auraient bien tort de renoncer à leur foi, puisque ses plus profonds mystères n'ont pas tout à fait échappé aux sages qu'ils font profession d'admirer.

Voilà, me semble-t-il, ce que signifie ce chapitre. Mais ne concluons pas trop vite. Avant de dégager avec assurance le dessein de l'auteur, faisons encore quelques pas avec lui. Nous venons de le voir préoccupé de découvrir, à l'intérieur même de la foi chrétienne, un terrain d'accord avec l'antiquité. La rançon d'une telle méthode, c'est l'exténuation du caractère surnaturel de la foi. Le *Sophilogium* ne se contente pas d'une vertu théologale : il entend traiter des trois. Qu'a-t-il à dire sur l'espérance, et plus encore sur la charité ?

[472]) Cf. SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, VII, IX, 13 - XX, 26, p. 158-170; *de Civitate Dei*, livre VIII en entier.

II, 2, 5

De consolatione spei

Spes consolatur mentem et vires eleuat, labores patienter ferre largitur. Unde Seneca in Ypolito : « O spes amantium credula » [473]). Et Lucanus, libro 2° : « Liceat [474]), inquit, sperare timenti » [475]) ; nam spes prebet operanti vires terminandi opus. Unde Ouidius, libro epistolarum : « Spes bona [476]) dat vires » [477]),

Spes bona sollicito [478]) victa timore cadit [479]).
Fallitur augurio spes bona sepe suo [480]).

Ex quibus verbis apparet quod spes consolidat operantem, qua deficiente tepescit. Unde Tibullius [481]), libro 3° :

Spes fouet [482]) et melius cras fore semper agit [483]).

Itaque per spem sperant [484]) omnes [485]) bonum eis [486]) affuturum. Sed friuola est spes [487]) illorum qui bonum expectant quod mereri non prestudent. Unde Galterus, in [488]) libro primo [489]) de gestis Alexandri Magni :

Spes quam [490]) meritum proprium [491]) non preuenit a spe
Deuiat [492]), et verum dat ei presumptio nomen [493]).

Cur enim in eo speras quod tibi meritis [494]) acquirere non vis ?

[473]) L. A. SÉNÈQUE, *Phaedra*, v. 634; cité par VINCENT DE BEAUVAIS, *Spec. doctr.*, IV, 110, col. 362 B. Ce qui est devenu chez RACINE, *Phèdre*, III, 1 :

Et l'espoir malgré moi s'est glissé dans mon cœur.

[474]) licea A.
[475]) M. A. LUCAIN, *De bello civili*, II, 15, éd. C. HOSIUS, p. 30.
[476]) S. b. *om.* A.
[477]) OVIDE, *Héroïdes*, XI, 61 (p. 111) :

Spes bona det vires, fratri nam nupta futura es.

[478]) sollicite B.
[479]) OVIDE, *Héroïdes*, XIII, 124, p. 121.
[480]) OVIDE, *Héroïdes*, XVI, 234, p. 140.
[481]) Tubullius B.
[482]) fauet A.
[483]) TIBULLE, II, 6, 20 : « Spes fovet et fore cras semper ait melius ».
[484]) sperat A.
[485]) omne A.
[486]) esse *add.* A.
[487]) s. e. B.
[488]) *om.* A.
[489]) *om.* B.
[490]) quem A.
[491]) *om.* A.
[492]) datuat A.
[493]) Littéralement cité par VINCENT DE BEAUVAIS, o. c., col. 362 E.
[494]) tibi *add.* A.

Cur enim speras nisi desideres [495]), et si desideras [496]), cur non queris ? Reuera non queris, si habenti quod petis non subseruis. O quam vana spes multorum est ! Plures enim credunt Deum propitium eis, cuius precepta [497]) contempnunt ; alii quoque iuuentutis pretereunt dies absque operibus bonis, et diebus [498]) senectutis se bene facturos confidunt : sed quis de longeua vita securus est ? Stultus ergo et qui spem in vite sue diuturnitate ponit, et qui sub spe vite breuis alterius successionem habere confidit. Stultus etiam qui suis sompniis spem adhibendo, credit bonum affuturum ; quos omnes redarguit Catho dicens [499]) :

Sompnia ne cures, nam mens humana quod optat
Dum vigilat sperat per sompnum cernit [500]) id ipsum.
Stultitia est in mortem alterius sperare salutem.
Tempora longa tibi vite promittere noli.
Quocumque ingrederis, sequitur mors corporis umbram [501]).

Non igitur hec spes habenda est, sed illa de qua Propheta : « Beati qui sperant in Domino » [502]), « spera in eo et ipse faciet » [503]).

Plures autem in Deo spem non ponunt [504]), sed abiecta [505]) spe future glorie, omne quod possunt hic gaudium, licet vanum, accipiunt. Dicit enim Quintilianus, causa prima : « Nichil est difficilius quam differre gaudium » [506]) ; quod verum est de hiis qui visa [507]) tantummodo credunt et licite sperandis animos suos minime alliciunt [508]). Dicunt enim illud Ouidii (est de Tristibus) [509]) :

Denique non possum nullam sperare salutem,
Cum non sit pene causa cruenta mee [510]).

[495]) desideras B.
[496]) desideres A.
[497]) preceptum B.
[498]) dies A.
[499]) *om.* A.
[500]) cernitur A.
[501]) Vient directement de VINCENT DE BEAUVAIS, o. c., c. 362 E, qui avait groupé des distiques épars: II, 31 (éd. E. BAEHRENS, p. 226); IV, 14[b] (p. 231); IV, 37 (p. 234).
[502]) Cf. *Psaume* XXXIII, 9, mais ni au pluriel ni sous cette forme.
[503]) *Psaume* XXXVI, 5.
[504]) habent A.
[505]) obiecta A.
[506]) QUINTILIEN, *Declamationes*, éd. G. LEHNERT, 1905, II, 15, p. 33, l. 8-9: « nihil est difficilius quam differre gaudium quod scias te non mereri », cité par VINCENT DE BEAUVAIS, *l. c.*
[507]) vila A.
[508]) alligunt A.
[509]) tastibus B.
[510]) OVIDE, *Tristes*, III, 5, 43-44: poenae non sit.

Hoc enim plurimi dicunt : dum [511]) affliguntur, se causam [512]) habere omnes [513]) negant et quod prauius [514]) est de salute non sperant. Utinam dicerent illud Ouidii, libro [515]) de ponto :

Quamuis sit semper meritis indebita nostris,
Magna tamen spes est in [516]) bonitate dei [517]).

Nam teste Sedulio in carmine paschali, libro 4° : « Nil, inquit, difficile est conferre Deo cui adest facultas, ut scilicet possit [518]) planare curua, mitigare dura et quidquid natura negat, se iudice prestat » [519]). Et in carmine de mediatore :

Hic homo qui Deus est spes est antiqua piorum [519a]),
Spes in fine piis hic homo qui Deus est [520]),

quia scilicet Christus spes fuit antiquorum patrum [521]), est etiam spes finalis [522]) iustorum, nam et ipse Deus et homo [523]) est, Deus autem spes [524]) omnium profitetur. Unde Arator [525]), libro 2° :

Certe que humanum transcendunt gaudia votum
Hoc [526]) facile est prestare Deo cui muneris usus
Sit potior quam [527]) nemo putat [528]).

Stulti ergo qui se bona habituros diffidunt, ea si fecerint [529]) que debent. Sed fortasse [530]) ideo confidentiam perdunt, quia incessanter cupiunt et quod possident [531]) perdere metuunt, contra quos Seneca

[511]) enim *add.* B.
[512]) c. s. B.
[513]) *in* omnino *corr.* B.
[514]) *in* peius *corr.* B.
[515]) *om.* B.
[516]) *om.* B.
[517]) OVIDE, *Ex ponto*, I, 6, 45-46: Quamvis est igitur meritis...
[518]) posset B.
[519]) C. SEDULII, *Carmen paschale*, IV, 5-8; *P. L.*, t. 19, c. 671-672:

Nil igitur summo de se sperantibus unquam
Difficile est conferre Deo, cui prona facultas
Ardua planare, et curva in directa referre;
Nam quidquid natura negat; se judice, praestat.

[519a]) priorum B *et* VINCENT DE BEAUVAIS : A *ambigu.*
[520]) C. SEDULII, *Elegia*, v. 95-96; *P. L.*, t. 19, c. 760 A: fin: *qui pius est.*
[521]) et *add.* B.
[522]) f. s. B.
[523]) h. et D. B.
[524]) ac *add.* A.
[525]) orator A.
[526]) hoc A.
[527]) quam A.
[528]) ARATORIS, *de Actibus apostolorum*, II, v. 1113-1115; *P. L.*, t. 68, c. 237-238: Quae tamen... // Hic potior.
[529]) si f. ea B.
[530]) fortassis B.
[531]) possent A.

ad Lucillum, epistola v : « Apud Cathonem nostrum inueni cupiditatum finem etiam ad timoris [532]) remedia proficere : desines inquit timere si sperare desieris » [533]) ; quia scilicet illi cum timore viuunt qui semper sperant ea que secura non sunt, nec sperant in eo cuius est prouidere cunctis. Felices enim essent, si spe pretermissa vanarum [534]) rerum [535]), fiduciam totam in Domino apponerent. Nam, teste Seneca, epistola xii : « ille beatissimus est et securus sui possessor, qui crastinum sine sollicitudine expectat » [536]), dicente Domino in euuangelio : « Nichil solliciti sitis » etc. [537]).

Ve ergo [538]) hiis [539]) quorum spes in mundo posita est [540]), labilis ergo et caduca, sed « paupertas expedita est et secura », ut ponit Seneca, epistola xvij [541]). Omnes enim qui confidentiam mortalibus preberunt, maiori sue necessitati succurrere non valuerunt. Unde narrat Valerius, libro vij, quod cum rex Ganges, vel secundum alios Giges, rex Lidorum [542]) oppulentissimus esset, ab Apolline petiit an aliquis mortalium ipso [543]) felicior [544]) esset, vocemque audiuit dicentem Aglaum [545]) sophidum eo feliciorem, qui [546]) tamen [547]) Archadum [548]) pauperrimus erat etateque senex et tamen sui campi [549]) metas nunquam excesserat [550]). Ratio vero cur felicior esset [551]), quia pauper iste securior, rex vero prefatus [552]) fortuna timidior. Unde [553]) Lucanus, libro v :

[532]) ipsorum A.

[533]) SÉNÈQUE, *Epist.* 5, 7, p. 10, l. 14-16: « apud Hecatonem... ».

[534]) vanorum A.

[535]) *om.* A.

[536]) SÉNÈQUE, *Epist.* 12, 9, p. 30, l. 8-10.

[537]) etc *om.* B. — J. Legrand pense à SAINT MATTHIEU, VI, 25, 31, 34; mais, sous cette forme, le texte appartient à SAINT PAUL, *Philippiens*, IV, 6; l'évangile, en effet, dit: « ne solliciti estis », ou « nolite s. e. ».

[538]) igitur B.

[539]) his B: h. i. B.

[540]) e. p. B.

[541]) SÉNÈQUE, *Epist.* 17, 3, p. 47, l. 2.

[542]) liddorum B.

[543]) eo B.

[544]) f. eo B.

[545]) agilaum B.

[546]) quoniam A.

[547]) cum A.

[548]) *in* agilians *corr.* B.

[549]) c. s. B.

[550]) VALÈRE-MAXIME, *o. c.*, VII, 1, 2, p. 321, l. 18 - p. 322, l. 14: « Cum enim Gyges... ».

[551]) hec erat *add.* B.

[552]) in *add.* B.

[553]) Ideo B.

O vite tuta facultas
Pauperis [554]).

Et Iuuenalis, libro 4° :

Cantabat vacuus coram latrone viator [555]).

Itaque in diuitiis spes [556]) nullatenus constituenda est, eo quod in ipsis nulla est securitas. Unde Tibullius [557]), libro primo :

Diuitias alius [558]) fuluo sibi [559]) congerat auro,
Quem labor assiduus vicino terret hoste [560]).

Et subdit :

Me mea paupertas vita traducat menti
Dum meus [561]) exiguo luceat igne focus [562]).

Et idem, libro 2° :

Non me regna iuuant, non Lidius aurifer amnis [563])
Nec quas terrarum sustinet orbis opes.
Hec alii cupiunt, liceat [564]) michi paupere cultu
Securo vite munere posse frui [565]).

Que omnia concludunt nullam in terrenis securitatem fore [566]), in quibus tamen fere omnes spem suam constituerunt : quamobrem in spe falluntur sua, eo quod in bonis eternis consolationem sibi affuturam non prestiterunt [567]), in quorum spe omnis consolatio solidatur [568]).

[554]) M. A. Lucani, *de Bello civili*, V, 527-528.

[555]) Juvénal, IV, sat. 10, v. 22: « Cantabit... ». Ce texte vient du *Speculum doctr.*, V, 75, *De incommodis divitiarum secundum poetas*, c. 446 C, bien plus développé dans la source.

[556]) *om.* A.

[557]) Tubullius B.

[558]) aliis B.

[559]) s. f. B.

[560]) Tibulle, I, 1, v. 1, 3; ne cite pas le v. 2. Au v. 3: terret / terreat.

[561]) meo A.

[562]) Tibulle, *l. c.*, v. 5-6:

Me mea paupertas vita traducat inerti,
Dum meus adsiduo luceat igne focus.

[563]) aur. am. *om.* A.

[564]) licet A.

[565]) Tibulle, III, 3, v. 29-32: « Nec me..., nec L... ». J. Legrand a corrigé le dernier vers de façon remarquable:

Securo cara coniuge posse frui.

Ou plutôt, il a conservé la correction de Vincent de Beauvais, o. c., V, 73, *De vanitate et incertitudine divitiarum*, c. 445 A-D.

[566]) f. s. B.

[567]) prestituunt B.

[568]) Ms. B. N. lat. 3.235, fol. 29 b - 30 a.

Recevoir de Phèdre la preuve de l'efficacité consolatrice de l'espérance n'est peut-être pas une attitude caractéristique du théologien. Mais, affermi par son *excursus* technique dans sa conviction fondamentale, l'auteur du *Sophilogium* n'a aucune raison de renoncer à sa méthode. Puisque le domaine de la foi n'est pas absolument inaccessible à la raison, qu'est-ce qui pourrait le dissuader de continuer à interroger la sagesse païenne, même sur les vertus théologales ? Il revient donc à la source qui ne lui avait été d'aucun secours pour alimenter sa dispute scolastique. De nouveau, il puise à pleines mains dans le *Speculum doctrinale*. Il trouve en son chapitre sur l'espérance, complète par le *De vanitate et incertitudine divitiarum* (V, 73, c. 445 a-D) et le *De incommodis divitiarum secundum poetas* (V, 75, c. 446 C), presque tous les textes dont il a besoin. Il en inverse l'ordre. Il néglige quatre citations d'Ovide. Il laisse même de côté la définition donnée par Vincent de Beauvais [569]). Il ajoute quelques fragments de Sénèque à Lucilius et deux références à l'Ecriture. Il articule, surtout, de façon personnelle ce petit dossier afin de lui faire prouver que l'on se trompe chaque fois que l'on met son espérance en des biens périssables. Il entend donc élever son lecteur jusqu'à la notion d'une espérance en des biens éternels. C'est pourquoi, non content d'apprendre de Tibulle ou de Valère-Maxime la valeur béatifiante de la pauvreté, il écoute le Prophète et le Seigneur lui-même.

Ne commençons-nous pas à mieux discerner le dessein qui s'accomplit ainsi sous nos yeux ? Tout le monde est d'accord sur l'efficacité d'une certaine espérance et sur les déceptions qui ruinent le désir humain. Mais, tandis que la sagesse païenne n'avait rien trouvé de mieux, pour mettre à l'abri de toute anxiété, que d'éliminer le désir, l'évangile guérit cette méprise universelle en révélant en Jésus-Christ la fin de l'espérance comme son principe. Théologale, l'espérance est consolatrice parce qu'elle donne au désir son but réel. Entre Ovide et Tibulle, Sedulius ne perd rien de son originalité. Il s'essaie à chanter comme eux, mais il les dépasse, il les éclaire, il les sauve. Ainsi, sans doute, le *Sophilogium* parmi les humanistes. Ecoutons-le maintenant sur la charité.

[569]) VINCENT DE BEAUVAIS, *Spec. doctr.*, IV, 110, *De spe*: « Spes est animi motus, immobiliter ad ea quae appetit accipienda propensus ». Il faut observer que ce chapitre se trouve dans la partie *De passionibus animae*.

II, 2, 7

De caritate et bona amicitia

Amicitia omnis boni exordium est, bona si fuerit. Tunc vero bona est, si inter bonos exstiterit ; alias enim amicitia nuncupari non [570]) meretur, quoniam amicitia pretiosissimum genus est diuitiarum. Inimicorum [571]) autem fedus non pretiosum sed vile est. Si [572]) ergo amici fieri studeamus amicitiaque in Christo sit [573]). tunc [574]) prosperabimur [575]) in spiritu mutuis monitionibus et orationibus, et in corpore mutuis subsidiis atque adiutoriis. Tunc eadem erit voluntas, item desiderium : quid [576]) enim melius aut optabilius hiis ? Quamobrem Seneca, epistola cxj, dicit [577]) quod ubi est idem velle et nolle, ibi dulcissimum et honestissimum manere est [578]), quoniam concursus sensuum et unanimitas [579]) voluntatum tamquam riuuli amicitie scaturizant [580]). Unde Ambrosius, libro 3° de officiis, dicit quod « custos pietatis est amicitia, que facit ut superior inferiori se exhibeat equalem, et inferior superiori » [581]). Inter enim dispares non potest esse amicitia.

Plurium tamen amicitia fallax est et in momento deficit, et ideo Ecclesiastici xij dicitur quod « non cognoscitur amicus [582]) in bonis nec inimicus in malis » [583]).

Sed lex amicitie hec est ut non plus nec [584]) minus velit diligi quam diligat [585]), ut inquit Tullius, libro primo, capitulo xvij [586]).

[570]) *om.* A.

[571]) amicorum A.

[572]) *om.* B.

[573]) fit A.

[574]) enim *add.* B.

[575]) prosperabuntur A.

[576]) est *add.* A.

[577]) ait B.

[578]) *om.* B: man. et hon. B. — SÉNÈQUE, *Epist.* 109, 16, p. 515, l. 6-7: « illud dulcissimum et honestissimum idem velle atque idem nolle sapiens sapienti praestabit ».

[579]) vanitas A.

[580]) saturizant A.

[581]) SAINT AMBROISE, *de Officiis*, III, 22, 132; *P. L.*, t. 16, c. 182 A: « Pietatis custos amicitia est, et aequalitatis magistra; ut superior inferiori se exhibeat aequalem, inferior superiori ».

[582]) *om.* A.

[583]) *Ecclésiastique*, XII, 8: « Non agnoscetur in bonis amicus, et non absconditur in malis inimicus ».

[584]) vel B.

[585]) diligit B.

[586]) Cette référence incomplète doit viser le *de Officiis*, d'après la note 599. Mais là, Cicéron ne dit rien de tel. On pourrait même faire observer que le *de*

Nempe beatus Augustinus, libro 4° confessionum, verum amicum [587]) se habuisse narrat, unde ipso mortuo plangebat ipsum, dicens quod perdiderat dimidium vite sue [588]) ; et concludit ibidem [589]) quod non est vera nisi fuerit amicitia [590]) conglutinata caritate [591]). Huius autem [592]) amicitie Christus exemplum dedit, Luce xxij, dicens [593]) : « Non dico vos seruos, sed amicos » [594]) ; unde Seneca, epistola ciij [595]), quemdam plangentem filium redarguit dicens : « Quid, inquit, faceres si amicum perderes, ex quo paruulum incerte [596]) spei sic plangis ? » [597]) quasi diceret quod filio preferendus est amicus, si verus fuerit, ut [598]) dicit Tullius, libro primo de officiis, capitulo xvij [599]).

In amicitia, nulla pestis maior [600]) quod adulatio et vitiosa simulatio [601]) que verum iudicium tollit et amicitiam adulterat. Unde Augustinus, x Confessionum, dicit quod « amici adulantes » amicitiam « peruertunt, et inimici litigantes plurimum corrigunt » [602]).

Nec tamen amici sunt, quorum bona [603]) diuiduntur ; quoniam sicut dicitur ix° Ethycorum, et Commentator ibidem : « Amicis est anima una et omnia communia » [604]). Nec tamen amicus est [605]) nisi

Amicitia, 16, 57, dit plutôt le contraire: « nec enim illa prima vera est, ut, quem ad modum in se quisque sit, sic in amicum sit animatus », et la suite. En pensant citer Cicéron, J. Legrand cite plutôt SAINT AUGUSTIN, *Soliloq.*, I, 3, *P. L.*, t. 32, c. 873: « Illam enim legem amicitiae justissimam esse arbitror, qua praescribitur, ut sicut non minus, ita nec plus quisque amicum quam se ipsum diligat ».

[587]) v. a. *om.* A.

[588]) *om.* B.

[589]) ibi B.

[590]) a. n. f. B.

[591]) SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, IV, 6, 11, p. 74, l. 27-28 + 4, 7, p. 71, l. 8-10: « Quia non est uera, nisi cum eam tu agglutinas inter haerentes tibi caritate diffusa in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis ».

[592]) *in* enim *corr.* B: a. h. A.

[593]) *om.* A.

[594]) Erreur de référence; il s'agit de SAINT JEAN, XV, 15: « Jam non dicam... ».

[595]) 73 B.

[596]) nutrite A.

[597]) SÉNÈQUE, *Epist.* 99, 2; p. 455, l. 5-6: perdidisses, decessit filius incertae spei, parvulus...

[598]) sicut B: tamen *add.* B.

[599]) Rien de littéral, mais peut-être ceci: CICÉRON, *de Officiis*, I, 17, 55, p. 20, l. 20 sq.: « Sed omnium societatem nulla praestantior... ».

[600]) est *add.* B.

[601]) assimilatio A.

[602]) SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, IX, 8, 18, p. 224, l. 34-35: plerumque...

[603]) bonarum A.

[604]) ARISTOTE, *Ethic.*, IX, 12; fol. 69 d - 70 a; AVERROÈS, *in h. l.*, fol. 70 a.

[605]) *om.* B.

amico [606]) cor suum [607]) prebeat, ut ponit Tullius, ubi supra [608]), et Augustinus, 2° Confessionum, dicit quod amicitia dulcis est propter unitatem animorum [609]), et qui amicus est dicat quod [610]) amico omnia communicet.

Prima tamen lex amicitie est ut ab amicis honesta [611]) petamus, ut [612]) inquit Tullius ubi supra [613]). Unde Valerius, libro 4°, capitulo vj, de pluribus narrat quorum unus pro alio hostibus se obtulit, ceterum narrat de duobus qui dicebantur Hamon et Pithias, qualiter Dyonisius tyrampnus cum [614]) voluit unum occidere, alius exposuit se morti : quod cum vidisset tyrampnus, admiratus [615]) supplicium remisit [616]). Nam et Augustinus, 4 Confessionum, de amico loquens dicebat : « Nescio, inquit [617]), an vellem pro illo mori ; sic enim legitur [618]) de Horeste et Priade quod magis eligebant [619]) simul mori quam non simul viuere » [620]).

Etenim, si attendamus, homo ex natura amicari debet, quoniam, ut dicit Seneca, libro 4° de Beneficiis, capitulo ix° : « Homines [621]), inquit, non faciunt ungues neque dentes [622]) terribiles [623]), sed nudus natus est [624]), ut nulli videatur esse inimicus » ; et ibidem concludit

[606]) amicus A.

[607]) s. c. B.

[608]) Je n'ai pas su identifier cette référence, étrangère d'ailleurs au *Speculum*.

[609]) Cf. SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, IV, 7, p. 71, l. 11, 16; mais on n'y lit pas: *unitas animorum*.

[610]) ut B.

[611]) *om.* A.

[612]) *om.* B.

[613]) CICÉRON, *Laelius, de amicitia*, XIII, 44: « Haec igitur prima lex amicitiae sanciatur, ut ab amicis honesta petamus » ; texte cité par VINCENT DE BEAUVAIS, *Spec. doctr.*, V, 85, c. 452 D.

[614]) c. D. t. B.

[615]) *om.* A.

[616]) VALÈRE-MAXIME, *o. c.*, IV, 7, *de amicitia*, p. 201-210, et *ext. 1*, p. 207, l. 20 - p. 208, l. 17: « Damon et Phintias Pythagoricae prudentiae sacris initiati tam fidelem inter se amicitiam iunxerant, ut, cum alterum ex his Dionysius Syracusanus interficere vellet... ».

[617]) inquam A.

[618]) loquitur A.

[619]) elegebant A.

[620]) SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, IV, 6, 11, p. 73, l. 10 - p. 74, l. 2: « et nescio an uellem uel pro illo, sicut de Oreste et Pylade traditur, si non fingitur, qui uellent pro inuicem simul mori, quia morte peius eis erat non simul uiuere ».

[621]) homo A.

[622]) *om.* A.

[623]) terribile A.

[624]) homo *add.* B.

quod societas dedit homini dominium animalium [625]) et imperium gentium [626]).

Hiis itaque sermonibus patet quam utilis sit societas siue [627]) amicitia, quam plurimi veteres habuerunt. Unde fertur de duobus mercatoribus qui se ita dilexerunt [628]) ut unus eorum, qui egiptius erat, uxorem pulcherrimam propriam [629]) et maritatam alteri amico relinqueret eo quod [630]) ipsius amore languebat [631]), quam tamen uxorem ipse egiptius numquam cognouerat. In processu vero temporis, contigit [632]) egiptium propter homicidium morti [633]) condempnari ; quod sciens amicus qui beneficium susceperat [634]), venit dicens se homicidium fecisse, et loco illius se moriturum obtulit [635]). Malebat enim pro amico mori quam videre amicum mori irremuneratum. Ideo Sapiens dicebat : « Si inueneris [636]) amicum, inquit, fidelem, sit tibi sicut anima tua » [636a]).

Sed reprobandi sunt [637]) qui amicos querunt ut [638]) ab eis illicita obtineant. Verumptamen, teste Tullio, lex amicitie est, ut non rogemus turpia nec faciamus rogati [639]).

Sunt etiam redarguendi qui omnes putant amicos. Ideo Sapiens : « Multi, inquit, sint tibi pacifici, ut unus sit consiliarius ex mille » [640]),

[625]) *om.* B.

[626]) L. A. SÉNÈQUE, *de Beneficiis*, IV, XVIII, 2-3, éd. C. HOSIUS, Leipzig, 1900, p. 100-101 : « Hominem inbecilla cutis cingit, non unguium vis, non dentium terribilem ceteris fecit, nudum et infirmum societas munit. Duas deus res dedit, quae illum obnoxium validissimum facerent, rationem et societatem ; atque, qui par esse nulli potest, si seduceretur, rerum potitur. Societas illi dominium omnium animalium dedit ».

[627]) atque B.

[628]) dilexerant A.

[629]) *om.* B.

[630]) que A.

[631]) l. a. B.

[632]) contingit A.

[633]) *om.* A.

[634]) acceperat B.

[635]) Si j'avais pu compulser tous les recueils d'*exempla*, j'aurais sans doute découvert la source de cette histoire. Ceux que j'ai consultés ne me l'ont pas livrée.

[636]) inuenis A.

[636a]) *Ecclésiastique*, VI, 14 : « Amicus fidelis protectio fortis. Qui autem invenit illum invenit thesaurum » + XXXIII, 31 : « Si est tibi servus fidelis, sit tibi quasi anima tua ».

[637]) hi *add.* B.

[638]) et A.

[639]) CICÉRON, *de Amicitia*, XII, 40 : « Haec igitur lex in amicitia sanciatur, ut neque rogemus res turpes nec faciamus rogati » ; texte cité par VINCENT DE BEAUVAIS, un peu plus haut que celui de la note 613.

[640]) Cf. *Ecclésiastique*, VI, 6.

scilicet amicus tuus de quo attendas [641]) quod bonus sit [641a]). Nam maximum [642]) genus infortunii scias tibi contigisse, si de peruerso amicum facias, ut si amicum te habere putes cum non habeas. Sed numquid experimur malos frequentius ceteris amicari feruentiorique federe [643]) sibi inuicem adherent quamplurimi quorum fama promulgatur virtuosa [644]) ? Verumptamen, teste Tullio, libro 3° de Officiis, « in malis, inquit, fictio, in bonis vero [645]) amicitia ». Unde Aristoteles, viij Ethicorum, describens tres species amicitie, ostendit ipsas consistere in triplici genere boni [646]).

Omnis ergo [647]) amicitia in bono est. Unde Augustinus, 4° Confessionum statim post principium, dicit quod non est amicitia nisi inter habentes caritatem [648]). Qui [649]) enim ex caritate se non amant. sunt de numero eorum de quibus Ieremie ix° dicitur : « Omnis amicus fraudulenter incedit » [650]). Tales non [651]) caritate, sed [652]) utilitate sepius federantur, iuxta illud Ouidii, libro de Ponto :

Vulgus amicitias utilitate [653]) probat [654]).

Quamobrem talis amicitia minime durat aut [655]) perseuerat.

Nota de amicitia fratrum [656]). Unde [657]) narrat [658]) Valerius. libro v, capitulo v [659]), quod cum quidam miles in castris Pompeij alium quemdam militem interfecisset ipsumque iacentem spoliaret. statim ut fratrem suum germanum esse cognouit, deos de tanta impietate [660]) criminari cepit, et [661]) pretiosa veste fratrem suum operuit mortuum [662]) et protinus eodem gladio quo illum interfecerat pectus

[641]) agendas A.
[641a]) s. b. B.
[642]) maximus A.
[643]) fedore A.
[644]) v. p. B.
[645]) *om.* B.
[646]) Cf. ARISTOTE, *Ethic.*, VIII, 3, fol. 55 b-c: « tres... amicitie species sunt... ».
[647]) igitur B.
[648]) SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, IV, 4, 7, p. 71, l. 8-10, cité *supra*, note 591.
[649]) Que A.
[650]) JÉRÉMIE, IX, 4: incedet.
[651]) in *add.* B.
[652]) in *add.* B.
[653]) utilitatem A.
[654]) OVIDE, *Ex Ponto*, II, 3, 8.
[655]) seu B: saltem necessitatis ut consequitur non *add.* A.
[656]) N. de a. fr. *om.* B.
[657]) enim B.
[658]) N. e. B.
[659]) c. v. *om.* B.
[660]) victorie *add.* B.
[661]) unde A.
[662]) m. o. B.

suum penetrauit, et supra [663]) pectus [664]) fratris se prostrando, flammis se ipsum cremandum exhibuit [665]). Idem etiam narrat Augustinus [666]), libro 2° de ciuitate Dei, capitulo xxvj [667]). Insuper Valerius, ubi supra, narrat de Fabio qui triumphum victorie sibi oblatum respuit quia frater suus in illo prelio ceciderat [668]). Si ergo christiani ex lege et natura fratres sunt [669]), pro se ipsis merito certare debent nullaque dissentio [670]) inter fratres debet [671]) oriri. Nam, libro vij° ecclesiastice historie, capitulo xxix°, narratur de duobus fratribus quod ipsi stagnum unum [672]) habebant, sed concordes esse non poterant, unde bella mortalia quamplurima commiserunt ; ad quos diuina prouidenti gratia, Gregorius cesariensis peruenit et videns fratrum furiam pro huiusmodi stagni diuisione, sic dicebat : « Nolite, inquit, o filii rationales animas vestras pro mutis animantibus, scilicet pro piscibus, violare ne, queso, fraternam pacem cupiditas dissoluat » ; et subditur ibidem quod [673]) oratione fusa aque illius stagni euanuerunt, et ubi erat stagnum, usque [674]) in hodiernum diem campus habetur, sicut etiam ipse postulabat ne fraterna pax dilueretur [675]). Insuper narrat Pompeyus, libro 2°, quod Xerses [676]) se debere regem esse affirmabat, sed cum frater suus obsisteret ipsi, pariter causam Ariferno patruo [677]) suo commiserunt ; qui cognita causa Xersem [678]) preposuit [679]), cuius frater contentus

[663]) sub B.

[664]) *om.* A.

[665]) VALÈRE-MAXIME, *o. c.*, V, V, 4, p. 252, l. 16-31.

[666]) A. n. B.

[667]) SAINT AUGUSTIN, *de Civitate Dei*, II, 25, 1 ; *P. L.*, t. 41, c. 73.

[668]) VALÈRE-MAXIME, *o. c.*, V, V, 2, p. 251, l. 8-11.

[669]) sint B.

[670]) discentio B.

[671]) *om.* A.

[672]) quem *add.* A.

[673]) pro B.

[674]) ibi A.

[675]) Je ne sais quelle est la source immédiate de cette histoire, mais la source première est SAINT GRÉGOIRE DE NYSSE, *De vita S. Gregorii Thaumaturgi*, *P. G.*, t. 46, c. 926 C - 927 A, où le miracle est le même (« omnem eum lacum in incultam et vastam terram redigens continentem diluculo ostendit »), mais où l'on ne trouve pas de discours direct aux deux frères. SAINT BASILE, *Liber de Spiritu sancto*, 74 (*P. G.*, t. 32, c. 206 C), fait allusion à ce miracle : « Ille... et paludem exsiccavit, belli causam praebentem fratribus avaris ».

[676]) erses A.

[677]) amico B.

[678]) sersem A : xersis B.

[679]) proposuit B.

exstitit ; itaque omne litigium sopitum [680]) fuit muneraque sibi inuicem dederunt [681]).

Merito ergo vituperandi [682]) sunt christiani qui pro similibus tota die pugnant nec fratrem liberare, sed potius inuadere petunt [683]).

Dès son titre, ce chapitre attire l'attention. Coordonner comme il le fait amitié et charité, qualifier de *bonne* l'amitié ainsi envisagée, c'est donner à penser que l'on va mettre en œuvre, sinon développer, une notion thomiste de la charité [684]). Le contenu ne répond pas à l'étiquette. En réalité, le *Sophilogium* n'utilise pas le concept d'amitié pour éclairer les rapports que la vertu de charité doit établir entre l'homme et Dieu : il réduit la charité à l'amitié, et l'amitié aux relations entre les hommes.

Capitale, cette réduction est délibérée. On peut d'autant moins en douter que Jacques Legrand est ici tout-à-fait indépendant de Vincent de Beauvais. Le *Speculum doctrinale* lui offrait pourtant un florilège particulièrement copieux et étudié sur l'amitié et ses qualités essentielles [685]). A cette gerbe, c'est à peine s'il emprunte quelques épis. Il veut aller son chemin et n'accepte aucune suggestion étrangère à son propos. Son propos est d'élaborer, grâce à des textes bien choisis et habilement ordonnés, une notion de l'amitié qui soit telle qu'elle exige, pour l'accomplissement de son essence, la charité : *non est vera, nisi fuerit amicitia conglutinata caritate*. Il l'affirme avec d'autant plus de force qu'il doit cette formule même à saint Augustin, et au Christ en personne l'exemple de cette parfaite amitié. Mais l'exactitude de ses références évan-

[680]) sapitum A.

[681]) M. I. Iustin, *Hist. philip.*, II, 10, 3-11, p. 24-25 : « ... Hoc certamen concordi animo ad patruum suum Artaphernen veluti ad domesticum iudicem deferunt... ».

[682]) interpretandi A.

[683]) Ms. B. N. lat. 3.235, fol. 30 d - 31 d.

[684]) Cf. Saint Thomas d'Aquin, *Summa theol.*, II^{a}-II^{ae}, q. 23, a. 1 : « Utrum charitas sit amicitia ».

[685]) Cf. Vincent de Beauvais, o. c., V, 82-89, col. 450 A - 455 A ; c. 82 : *De amicitia* (avec cette définition : *Est autem amicitia nihil aliud nisi omnium divinarum humanarumque rerum cum benevolentia et charitate consensio*) ; c. 83 : *De utilitate et iocunditate amicitiae* ; c. 84 : *De fidelitate et constantia amicitiae* (c'est de là que vient, fortement condensé, le texte sur Damon et Phitias) ; c. 85 : *Quid pro amico faciendum sit et quid non* (différent, mais source des deux textes de Cicéron sur la loi de l'amitié) ; c. 87 : *De concordia et communitate amicorum* (très différent)...

gélistes paraît le préoccuper un peu moins que le choix de ses autres témoignages. Qu'est-ce, d'ailleurs, que cette charité, si nécessaire à l'amitié parfaite ?

Le *Sophilogium* ne nous le dit pas. Très remarquable par l'introduction de la piété et de l'hospitalité parmi les vertus théologales, ce *tractatus II* va éprouver le besoin d'insister encore sur l'amitié, mais se dispense de nous instruire sur la charité dont il prétend traiter. D'un point de vue doctrinal, il y a là une déficience extrêmement grave. Mais gardons-nous de juger cet ouvrage en fonction d'exigences que le dessein de son auteur n'incluait certainement pas. Ce qui paraît de plus en plus manifestement dominer en ce religieux, c'est un humanisme qui atteint ici un sommet dont on voit mal comment on pourrait se refuser à le considérer comme le plus élevé de tous. En ce point, en effet, l'amitié entre frères humains acquiert une telle importance qu'elle semble bien se subordonner tout le reste, à tel point que la vertu théologale de charité elle-même semble n'avoir d'autre fonction que d'assurer la perfection de cet amour fraternel.

Avant de conclure, tentons une dernière exploration. Cueillons, sous la rubrique des *vertus cardinales*, le chapitre qui veut décrire les conditions de l'équilibre corporel.

II, 3, 8

De regimine temperato corporis

Ex temperie corporis fit homo sanus [686]) atque sapiens [687]) seu [688]) modestus tam in sermone quam in affectu [689]), itaque redditur homo bonus et a [690]) dissolutione vite fit immunis. Nam, teste Oratio, libro semonum, « homo factus » est « ad unguem » [691]), quia

[686]) *om.* B.
[687]) s. a. B.
[688]) *om.* B.
[689]) effectu A.
[690]) *om.* A.
[691]) HORACE, *Satires*, I, 5, 32-33: ad unguem
Factus homo.

Sauf cette citation initiale, tout ce chapitre contamine et condense cinq chapitres de VINCENT DE BEAUVAIS, *o. c.*, V, 27, *De regimine corporis* (col. 420 A-C); c. 28, *De regimine animi* (420 C-D); c. 32, *De bonitate et sinceritate vitae secundum poetas* (422 D-E); c. 33, *De moderamine vitae quorumdam antiquorum* (423 C-D); c. 34, *De tribus generibus vitae secundum philosophos* (423 C - 424 A). L'ordre est souvent interverti, mais le pillage est systématique.

scilicet sub terminis precisis vita eius constituta est, ob hoc viuat sub lege precisa ut moribus compositus inueniatur. Nam magnum opus est mores composuisse bonos. Sepius autem vita fit immodesta temeritate superbie inurgente. Unde Claudianus, in maiori :

Inquinat egregios adiuncta superbia mores [692]).

Veteres autem [693]) non ita vixere : nam superbie [694]) fastu derelicto, comessationum quoque et [695]) ebrietatum deglutione [696]) spreta, moderamine rito vitam direxerunt. Unde Ieronimus, contra Iouinianum, allegat stoycum narrantem qualiter sacerdotes egipti mundi negotiis postpositis in templo semper Deum coluerunt rerumque naturas studiosissime contemplati [697]) sunt, numquam mulieribus se [698]) miscuerunt, numquam cognatos et propinquos seu liberos viderunt ex eo tempore quo diuino cultui se manciparunt, carnibus et vino se semper abstinuerunt propter castitatem, et pane raro vescebantur ne onerarent stomacum, oleum tamen in pulmentis nouerant, et hoc parum propter nauseam, cubile eis erat de foliis palmarum contextum [699]). Utinam enim temporis huius viri sapientes, precipue sacerdotes, vitam suam pariter moderarentur [700]) : tunc perirent excessus, aut saltem minuerentur, quibus humana vita maculatur. Unde Lucanus, libro 2° : Inmota [701]) creationis secta fuit tenere modum [702]), quia scilicet [703]) ab exordio rebus [704]) singulis vite moderamine inditum est.

Unde phylosophi veteres humanam vitam tripertitam distinxe-

[692]) CLAUDIEN, *Panegyr. de quarto consul.*, v. 305; éd. J. KOCH, Leipzig, 1893, p. 118.

[693]) *om.* B.

[694]) scilicet *add.* B.

[695]) *om.* A.

[696]) deglutitione B.

[697]) contentati A.

[698]) se m. B.

[699]) SAINT JÉRÔME, *Adversus Jovin.*, II, 13; *P. L.*, t. 23, c. 302 C - 303 A: « Chaeremon Stoicus, vir eloquentissimus, narrat de vita antiquorum Aegypti sacerdotum, quod omnibus mundi negotiis curisque postpositis... », un peu abrégé: ce texte commence le c. 33 du *Speculum doctrinale*.

[700]) moderarent B.

[701]) *in* innata *corr.* B.

[702]) LUCAIN, *de Bello civili*, II, 380-381, p. 45:

Hi mores, haec duri inmota Catonis
Secta fuit, servare modum finesque tenere.

L'étrange *creationis* vient peut-être de la source immédiate, VINCENT DE BEAUVAIS ayant écrit (s'il a écrit ce qu'on a imprimé) : « Lucanus 2 lib. *de creatione* » (c. 423 B).

[703]) *om.* A.

[704]) *om.* B.

runt, ut refert Fulgentius, libro 2° mittologiarum [705]). Primam vitam dixerunt contemplatiuam, et illam applicauerunt Minerue que grece immortalis virgo dicitur, quia sapientia immortalis est. Ipsa autem Minerua dea sapientie Athenis vocabatur, in cuius memoriam [706]) veteres sapientes noctuam [707]) elegerunt eo quod sapientia in tenebris maxime lucet, scilicet in anxietatibus occurrentibus. Rursus aliam dixerunt vitam [708]) actiuam, quam attribuerunt Iunoni, que quasi [709]) a iuuando dicta est, que [710]) Iuno regnis [711]) preesse dicitur.

[705]) F. P. Fulgentii, *Mitologiarum*, II, 1, *Fabula de iudicio Paridis*, p. 36-40. Ici commence un emprunt massif à Vincent de Beauvais, o. c., c. 34, c. 423 C - 424 A. Si l'on veut voir comment travaille J. Legrand, il n'est que de transcrire le texte qu'il avait sous les yeux: « *Fulgentius, in lib. Mythilogiarum.* Philosophi tripartitam humanitatis vitam esse voluerunt, scilicet activam, contemplativam, voluptuariam. Idem poetae considerantes, trium dearum certamina ponunt, scilicet Minervam, Iunonem, et Venerem, de formae qualitate certantes. Et primam quidem quae ad sapientiam et veritatis inquisitionem pertinet. Ideo de Iovis vertice natam ferunt, quod ingenium in cerebro positum sit. hanc Minervae attribuunt (quae Graece dicitur immortalis virgo) quia sapientia nec mori poterit, nec corrumpi, huius in tutela ponunt noctuam, eo quod sapientia etiam in tenebris proprium possidet fulgorem. Iuno vero quam activae vitae praeponunt, quasi a iuuando dicta est, unde et regnis praeesse dicitur. Ideoque cum sceptro pingitur, quod haec vita divitiis studeat quae regni proxime sunt, huius in tutelam pavum ponunt, eo quod eius causae curvamen anterius faciem ornet, posterioraque turpiter nudet. Sic enim divitiarum appetitus et gloriae momentaliter ornat, postrema tamen denudat: unde et Salomon *in fine hominis denudatio operum illius.* Tertiam quam voluptuariae vitae praeposuerunt Venerem dici voluerunt, id est aut secundum Epicuros bonam rem, aut secundum Stoicos vanam rem. Epicuri enim voluptatem laudant, Stoici damnant. Isti libidinem colunt, illi nolunt. unde et *afrodis* dicta est id est spuma, unde et momentaliter (ut spuma) libido surgit, et in nihilum venit; sive quod ipsa seminis concitatio spumosa sit. Denique ferunt quod ex sectis falce Saturnini virilibus et in mare proiectis, nata sit Venus; quia Saturnus graece *cronos* dicitur, id est tempus, absissae autem temporis vires, id est fructus, falceque; maxillae in humore viscerum velut in mari proiectae, libidinem gignunt. unde Terentius ait. *Sine Cerere et Baccho friget Venus.* Hanc etiam nudam pingunt, quod nudos affectatores sui dimittat, vel nunquam nisi nudis conveniat. huic etiam rosas in tutelam adiiciunt, quia rubet verecundiae opprobrio, et pungit peccati aculeo. et sicut rosa delectat quidem, sed cito marcescit; sic ista libet momentaliter, et pungit perenniter. In huius etiam tutelam columbas ponunt, eo quod aves illae in coitu sint fervidae, hanc in mari natantem pingunt, eo quod omnis libido rerum naufragia patiatur. Concha etiam marina portari pingitur, eo quod huiusmodi animal toto corpore simul aperto in coitu misceatur sicut Iulia in phisiologiis refert ». Tel est le contenu exclusif du ch. 34 du *Speculum.*

[706]) memores A.

[707]) noctem B.

[708]) v. d. B.

[709]) *om.* B.

[710]) quia B.

[711]) regno A.

cum sceptro depingitur et diuitiarum creditur mater : in cuius memoriam pauonem acceperunt, qui diuitiis comparatur eo quod posteriora nudat et anteriora ornat [712]). Sic diuitie ad tempus vitam [713]) ornant, sed postrema hominis deserunt. Rursus tertiam vitam voluptariam dixerunt, quam Veneri ascripserunt, eo quod dea voluptatis creditur, et alio nomine dicta est Frodis, quasi spuma, ferturque [714]) nata ex virilibus Saturni in mare [715]) proiectis. Hanc veteres nudam depinxerunt eo quod suos amatores denudare solet ; in cuius memoriam rosas acceperunt, quia sicut rosa delectat et cito marcescit, sic libido. Aliqui [716]) tamen in eius [717]) memoriam columbas depinxerunt, cum sint in coitu feruide. Alii vero concham marinam, eo quod libidini tota immixta est [718]).

Audisti ergo triplicem vitam philosophos descripsisse, quarum prima sapientum est et temperatissima, 2ª vero est [719]) in mundo viuentium in qua modestia competens potest obseruari, 3ª autem vita que voluptuosa dicitur, ipsa est quam manuducunt vanitatis amatores ebrietatem [720]) sectantes omnemque vite regulam respuentes, in qua vita fama perditur, diuitie consumuntur, corpus corrumpitur, vita breuiatur, visus minuitur, senectus celeratur [721]), sensus dissoluuntur, studium periclitatur et fere innumerabilium vitiorum genera huiusmodi vite occasione aggregantur [722]). Hec enim vita solum de corpore curat, et tamen curando ipsum exterminat. O quam laudabilis cura, fedum nutrire corpus et saccum stercorum tanta munire custodia ! Unde Seneca [723]) ad Lucillum, epistola xiiij : « Multis seruiet qui corpori [724]) seruit, qui pro eo nimium timet, qui ad illud omnia refert » [725]), quasi dicat quod magna seruitus est regere corpus. Expedit tamen sic ipsum regere ut vite honeste non derogetur : quod intemperati non faciunt. Unde idem Seneca, ubi supra, subdit [726]) : « Sic, inquit, gerere nos [727]) debemus tamquam

[712]) ornet B.
[713]) vite A.
[714]) fertur enim B.
[715]) mari A.
[716]) Alii B.
[717]) *om.* A.
[718]) hec ieronimus *add.* B.
[719]) *om.* B.
[720]) ebrietates A.
[721]) sceleratur A.
[722]) aggregaretur A.
[723]) de hoc *add.* A.
[724]) corpore A.
[725]) SÉNÈQUE, *Epist.* 14, 1, p. 35, l. 20-22.
[726]) *om.* A.
[727]) non A : n. g. B.

non possumus sine corpore » [728]), scilicet in vita presenti ; et subdit : « Agitur, inquit [729]), diligentissime eius cura [730]), ita tamen ut cum exiget ratio vel fides, etiam [731]) in ignem mittendum sit » [732]). Et idem Seneca, epistola xxiij, « corpusculum rem necessariam magis crede quam magnam : nichil [733]), inquit, sine illo potest fieri » [734]).

Itaque nutriendum est corpus non ad voluptatem sed ad necessitatem, eo quod corpus non est domus voluptatis anime, sed potius commodatum hospitium. Unde idem Seneca, epistola lxx[a] : « Vis aduersus hoc corpus liber esse : tamquam migraturus [735]) habita » [736]).

Expedit ergo [737]) corpus temperate regere, ne sua intemperies scelera germinet. Si enim impetus primos refrenare non possis, saltem occurrenti rationi acquiescas. Sapiens tamen est [738]) qui peccatorum exordiis obstat [739]), quia teste [740]) Seneca, epistola lxxxv[a] : « Facilius est vitiorum initia prohibere quam impetum regere » [741]).

Sed dicet aliquis quia, etsi corpus domari [742]) potest, animus tamen videtur superari non posse : quomodo igitur quis temperate vivat ? Unde Cicero : « Nulla est, inquit [743]), tanta vis corporis que frangi non possit, animum vero vincere aut iracundiam prohibere nemo potest. Qui enim hoc fecerit, non summis viris sed deo similimus [744]) est » [745]). Que verba innuere videntur temperari animum [746]) non posse. Hoc tamen non ita credas [747]) nec ex verbis

[728]) SÉNÈQUE, *Epist.* 14, 2, p. 35, l. 22-24: « Sic gerere nos debemus, non tamquam propter corpus vivere debeamus sed tamquam non possimus sine corpore ».

[729]) *om.* A.

[730]) e. c. d. B.

[731]) *om.* A.

[732]) SÉNÈQUE, *Epist.* 14, 2, p. 35, l. 27 - p. 36, l. 1: mittendum in ignes sit.

[733]) *om.* A.

[734]) SÉNÈQUE, *Epist.*, 23, 6, p. 68, l. 23-34.

[735]) illud in- *add.* B[2].

[736]) SÉNÈQUE, *Epist.* 70, 17, p. 225, l. 11-12.

[737]) igitur B.

[738]) e. t. B.

[739]) Il est curieux qu'Ovide ne soit pas ici allégué ! *Principiis obsta...*

[740]) te A.

[741]) SÉNÈQUE, *Epist.* 85, 9, p. 322, l. 9-10: illorum initia.

[742]) domare A.

[743]) *om.* A.

[744]) similis A.

[745]) CICÉRON, *Pro Marcello*, III, 8, éd. C. F. W. MUELLER, p. 323, l. 8-15: « Nulla est enim tanta vis, quae non ferro et viribus debilitari frangique possit. Animum vincere, iracundiam cohibere, victoriae temperare, adversarium nobilitate, ingenio, virtute praestantem non modo extollere iacentem, sed etiam amplificare eius pristinam dignitatem, haec qui facit, non ego eum cum summis viris comparo, sed simillimum deo iudico ».

[746]) a. t. B.

[747]) credes A.

predictis intelligas [748]) impossibilitatem, sed difficultatem : quia licet [749]) animi passiones [750]) difficulter reprimuntur, ab eo signante cuius vita dissoluta et intemperata est, omnes tamen animi [751]) motus sedula corporis castigatione discretoque [752]) consilio [753]) reprimi possunt, sic [754]) saltem ut ad peccatum mortale non ducant [755]).

Pour persuader son lecteur qu'il est tenu, par la structure même de son être, à une certaine modération, Jacques Legrand, lui, ne se sent tenu à aucune réserve dans l'utilisation de sa source principale. Il revient à Vincent de Beauvais et le pille, tout en le condensant [756]). Non content de lui emprunter ses textes de Cicéron, de Sénèque ou de Lucain, il s'empare d'un fragment d'autant plus valable de saint Jérôme que l'autorité d'un stoïcien y est invoquée à propos des prêtres égyptiens, et, avec plus d'avidité encore, d'un long passage de Fulgence le mythologue où s'opère une alliance remarquable entre mythologie et philosophie. Inutile de poursuivre notre enquête. Tout en réservant de la façon la plus expresse les leçons que pourra donner l'étude intégrale de l'œuvre et de l'auteur, nous voilà assez bien documentés pour conclure sur l'essentiel.

Conclusion

Même en se contentant d'un examen rapide de ces textes et d'une considération superficielle de la situation qu'ils évoquent, on ne peut éviter de mettre en doute l'interprétation qui en fut naguère proposée. Un moine comme Jacques Legrand n'est pas moins ouvert qu'un humaniste quelconque à l'invasion de la culture antique. Il n'éprouve pas plus de difficultés qu'un Jean de Montreuil à attribuer autant de crédit à Ovide qu'à Cicéron, à Fulgence qu'à Sénèque. A la différence de tant de commentateurs médiévaux, il ne « moralise » pas : il prend les textes dans leur sens naturel. Rien, d'ailleurs,

[748]) intelliges A.
[749]) scilicet B.
[750]) passione A.
[751]) *om.* B.
[752]) districtoque A.
[753]) consilii A.
[754]) si A.
[755]) Ms. B. N. lat. 3.235, fol. 39 a-d.
[756]) J'ai donné plus haut, note 691, quelques précisions sur la nature et la structure de ces emprunts. Ce chapitre est particulièrement caractéristique à cet égard.

ne permet de penser que, ce faisant, il entende asservir cette culture aux intérêts de l'Eglise. On dirait plutôt qu'il minimise les données de sa propre doctrine afin de pouvoir évoluer à l'aise dans les textes profanes dont il se nourrit.

Car tel est le problème véritable que posent à l'histoire une œuvre comme le *Sophilogium*, un homme comme Jacques Legrand. Mais un tel problème ne peut être résolu en faisant jouer deux ou trois poncifs, ou en l'éclairant du dehors par quelques idées générales. Il faut le prendre en lui-même et le résoudre d'abord du point de vue des acteurs. Jacques Legrand serait-il un théologien qui, grisé par la culture antique et entraîné par ses amitiés humanistes, aurait transposé les notions théologiques sur le plan d'une sagesse tout humaine et réduit l'équipement doctrinal de ses amis à ce qu'ils pouvaient en supporter pour escalader avec allégresse le « sommet » où Alfred Coville déclarait les avoir rencontrés ? Aurait-il gravi lui-même ce sommet ?

La question n'est pas tout à fait aussi simple qu'on l'a cru. Bien des raisons invitent à la prudence. Un contraste assez éclatant paraît exister, à la même époque, entre Gerson et Jacques Legrand, entre le *Sophilogium* et le *de Mystica theologia*. Mais, étant donné tout ce que nous savons sur l'activité apostolique de l'ermite de Saint-Augustin, étant donné tout ce que Jean de Montreuil pensait de lui et attendait de sa direction spirituelle, il semble bien qu'une autre hypothèse serrerait de beaucoup plus près la réalité et que l'histoire devrait s'orienter dans un sens radicalement différent.

Quoi qu'il en soit des rapports qui aient pu exister au niveau des institutions officielles, nous nous trouvons, avec le *Sophilogium*, dans l'ordre de l'apostolat et de la pédagogie. Jacques Legrand survient très précisément en ce moment de l'évolution de la culture française où certains cessent de se servir du latin pour s'appliquer à le servir [757]). Comment pourrait-il atteindre ces humanistes, s'il se mouvait dans un monde mental étranger au leur ? Comment se ferait-il comprendre d'eux, s'il ne parlait leur langage ? Comment leur inspirerait-il confiance, s'il se montrait incapable d'apprécier ce qu'ils aiment ? Comment les conduirait-il jusqu'à la sagesse par-

[757]) Cf. Etienne Gilson, *La philosophie au moyen âge*, Paris, 1944, p. 745 : « Ce qu'on nomme l'humanisme commence peut-être lorsqu'au lieu de se servir du latin, comme faisait Bersuire, on a décidé, comme Pétrarque, de le servir ».

faite, s'il ne les y attirait par des arguments adaptés à leur état d'esprit ?

Il peut se faire que, dans une entreprise si délicate, plus d'une démarche soit maladroite. Mais n'est-il pas un initiateur ? Ce qui paraît certain, c'est qu'une œuvre de cette nature impose une vision des choses qui ne saurait coïncider avec celle que l'on nous pressait d'adopter. En Jacques Legrand, il ne s'agit à aucun degré de ce dessein assez bassement utilitaire qui consisterait à vouloir mettre la culture antique « au service de l'Eglise ». Il s'agit très précisément du contraire. Il s'agit en effet, pour l'Eglise, d'aller au-devant d'une forme nouvelle de culture et de mettre au service d'âmes vivantes que cette renaissance païenne risque de blesser, ou de tuer, le seul vaccin qui soit de nature à les immuniser contre ce qu'elle contient de nocif, et par conséquent d'en rendre l'assimilation bienfaisante : la lumière de l'Evangile et la grâce du Sauveur Jésus.

C'est ainsi, en tout cas, que « le premier humaniste français » voyait les choses. C'est à cause de cette intervention charitable que Jean de Montreuil aimait « le moine » Jacques Legrand. C'est en raison de ce dessein salutaire et de sa signification historique que, malgré ses défauts, le *Sophilogium* mériterait une étude digne du problème humain qu'il évoque et des intentions qu'il a voulu accomplir.

André Combes.

The doctrine of justification according to Augustine of Rome

(Favaroni) († 1443) *)

D. — Preparation for Justification

ART. 1. THE CONCURRENCE OF FREE WILL.

'Immo cogniti estis a Deo' (dicit Apostolus) ut ostendat quod Deus prius se convertit ad eos, infundendo eis lumen cognitionis, quam ipsi se converterint ad Deum per acceptam cognitionem. Cum enim dicit Deus « convertimini ad me et Ego revertar ad vos » intelligendus est prius Deus converti ad eos prioritate causalitatis quam ipsi convertantur ad Deum [1]). In these words Favaroni delineates in general the process of our justification, God's new relation to us, our return to God, and God is the cause of that change in us which founds the new relation.

The last chapter will deal more specifically with the supernatural element, in this present we shall treat of man's part in his own justification ; and precisely under three headings :

1. The fact — free will must co-operate.
2. Specification of the acts of free will.
3. Character of the acts and their relation to the state of justification.

This will give us sufficient background to form a general judgement on the futility of the pro-lutheran allegations in this question.

1. *Free will must co-operate.*

Catholic doctrine teaches that the meritorious cause of our

*) *Augustiniana* vii (1957), pp. 100-117; 349-366; 515-530.

[1]) *In ep. ad Gal.* A 64 129 v1.

justification is the merits of our Lord Jesus Christ [2]). The Sacrifice of Christ on the Cross was of such value as to be sufficient, nay superabundant, to merit all the graces of justification for the elect. Christ merited that grace should be bestowed on each one, so that each one receiving this grace might co-operate with it preparing his own soul for the reception of habitual justifying grace.

The so-called Reformers of the sixteenth century teach too that Christ is the meritorious cause of our justification, but with this difference that His merits are applied to us extrinsically and in no way intrinsically, since the self-same justice of Christ is our own formal justice. Preparation is therefore unnecessary, since our justice will always be something external to us and independent of our own will. Preparation is furthermore impossible, because any effectiveness that our works might have, would derogate to the merits of Christ.

This question of the relation of the merits of Christ to our justification is discussed by our theologian in his tract on the Apocalypse apropos of the lines « Christus lavavit nos in sanguine suo » [3]), and he gives us a fourfold efficacy of the death of Christ — it is a redemption for captives, a purification of vices, a defence of orphans, and a pledge of reward [4]). Each of these is then explained extensively. Briefly however, it is our redemption because it gained for us the remission of sin, it is purifying because it merited for us the grace of justification [5]), it is our defence because it helps us to persevere, it is our reward because it brings us to our end. Obviously we are here concerned only with the second.

How the Blood of Christ is the purification of our vices is the explained in the form of four conclusions:

Prima Conclusio: Sanguis Christi cunctis electis meruit primam gratiam iustificantem [6]).

[2]) DENZ., *Ench. Sym.* 799.

[3]) Apoc. i, 3.

[4]) Sed si diligenti indagine sensus sacrorum codicum sanctorumque patrum solerter rimemur, proculdubio sacrosancti de quo agimus sanguinis circa electos quibus gratuito datur efficaciam inveniemus habere quadruplicem: redemptivam captivorum ad perfectam libertatem, purgativam viciorum ad perfectam sanctitatem, defensivam pupillorum ad perfectam equitatem, lucrativam premiorum ad perfectam ubertatem. *In Apoc.* V 53 v2.

[5]) Non ergo lavit nos Christus in sanguine suo satisfaciendo, verum eciam in suo sanguine promerendo nobis iustificationem. *Ibid.* V 55 r2.

[6]) *Ibid.* V 55 r1.

Secunda Conclusio: Vires liberi arbitrii non sufficiebant nobis ut a peccatis resurgeremus [7]).

Tertia Conclusio: Liberum arbitrium nostrum non excluditur a prima justificatione impii quin ipsum operetur ad primam iustificationem suiipsius, sed cum merito Christi co-operatur ad semetipsum iustificandum [8]).

Quarta Conclusio: Peccata electorum vel per originem ducta, vel propriis operationibus perpetrata, apud divinam iustitiam prohibebant gratiam eis de cetero iustificationis infundi et auxilium opportunum ad resurgendum divinitus impertiri [9]).

Without further comment it is absolutely clear that free will must concur to justification. It is not of itself sufficient to bring us to the state of justice, but in view of what it *receives* through Christ — cum merito Christi co-operatur — it is made apt to prepare man for the supernatural state. In this fact is well contained the idea of a grace which is simultaneously « sanans et elevans ». Sanans, inasmuch as it helps the will towards its own rehabilitation in a state of justice, and elevans by reason of the supernatural power proceeding from the death of Christ.

In this great truth he sees, after Augustine [10]), the greatest manifestation of the power and goodness of God [11]). This is the work which the believers in Christ should do, greater than the works which Christ Himself had done. All the works narrated in the Holy Gospels Christ had done alone, and at most could be equiparated merely to creation ; but here, man's will in conjunction with God's operates actively his own justification, which is a work greater even than the work of creation [12]).

It now remains proved that the acts of free will must concur to man's own justification. Grace is given through the merits of

[7]) *Ibid.* V 55 v1.

[8]) *Ibid.* V 55 v2.

[9]) *Ibid.* V 56 r1.

[10]) In Joannem, Tr. 72 nn. 2. 3. ML. 35, 1825.

[11]) Querit ergo beatus Augustinus que sint illa majora opera de numero eorum que Christus faciebat, que eciam credentes in Christo facient. Et respondit quod est iustificatio impii, quod eciam facit qui iustificatur. Ille namque qui iustificatur, concurrit simul cum Christo ad ejus iustificationem: concurrit enim active et operative ad suiipsius iustificationem, et hoc dicit beatus Augustinus esse majus opus quam sit creare coelum et terram. *In ep. ad Eph.* A 641, 55 v2.

[12]) Cf. *In ep. ad Rom.* A 376 171 r1 where further illustrations of this point given in the form of conclusions may be found.

Jesus Christ, and the co-operation of free will with this grace, far from derogating to the merits of Christ, serves to manifest more and more the goodness and mercy of God.

2. *Specification of the acts of free will.*

In the question of the order of justification he proceeds on the authority of St. Augustine [13]). He begins by quoting literally and completely the whole of the seventh chapter of « De Doctrina Christiana » [14]) where the Saint indicates the different grades to be gone through in the acquisition of wisdom, taking as his basis the inverse order of the seven gifts of the Holy Ghost enumerated by Isaias [15]). From this Favaroni elaborates his own process for the complete purgation of the soul. He enumerates six grades, carefully, and even numerically, distinguishing one from the other. They are fear — which has two effects, the recession from evil and the extinction of concupiscence [16]) — piety, love of God and the neighbour, fortitude, purification of the tumultuating affections, and finally, the complete cutting off of all temporal affection [17]). We are interested only in the first three for, as we shall see later, charity essentially justifies. The others clearly pertain to mystical theology.

Of what nature is this fear from which justification starts ? For the Protestants it is a fear which consists in the terrors of conscience provoked by a consideration of the terrible punishments due to sin. According to them this fear only increases sin. For Favaroni, on the contrary, this fear is conducive to charity, therefore it must already be founded on charity [18]). Our question is

[13]) Modum autem istius purgationis disponentis et preparantis ad lumen intelligentie veritatis, docet Augustinus 2° libro de Doctrina Christiana. *In Apoc.* V 13 r1.

[14]) ML. 34, 39.

[15]) Cf. also: Unde a summo incipit Isaias narrare septem dona Spiritus Sancti incipiens a dono sapientie. In acquisitione tamen septem donorum prefatorum ordine retrogrado procedimus, incipientes a dono timoris et ascendentes ad donum pietatis. *In ep. ad Eph.* A 641 53 r1.

[16]) Igitur hec perfecta purgatio secundum Augustinum, (incipit) a gradu timoris domini quo recedit omnis a malo ... ideo est timor domini quoddam sapientie seminarium ... incentiva eciam viciorum timor domini, et illam terrene concupiscentie delectationem extinguit, qua solet mentis oculus miserabiliter caliginare. *In Apoc.* V 13 r2.

[17]) *Ibid.* V 13 r2 - 14 r1.

[18]) In the next chapter on the integral notion of Justice we shall show the existence of a fear founded on charity.

rather to avoid the excess of exaggerating the office of charity in this fear: if this fear is joined with charity it seems that it must already of itself justify, why then does Favaroni ascribe to it only the office of preparation ?

To solve this question adequately we must consult his complete doctrine on fear. Fear, he tells us, has six acceptations [19]). We can omit the first three kinds for they are irrelevant to our present consideration.

The fourth fear is servile fear. This fear avoids sin *simply and solely* because sin will not go unpunished [20]). If man could commit sin with impunity, then he would commit it — therefore, ex solo timore pene vitat peccare. This fear extols the temporal good of the creature above the Creator ; it avoids sin only because sin induces a physical evil to the creature, therefore Favaroni well says that this fear is « in concupiscentia illicite rei » i. e. it is evil and has no influence on justification. Timor serviliter servilis.

The fifth kind of fear is precisely that of which we are treating, timor inicialis [21]). This fear is not yet perfect charity, but it induces us to act partially from the fear of punishment, partially from the love of justice. It does avoid sin out of fear of punishment, without excluding the further notion of the offence of God, and in this it is good. Timor simpliciter servilis [22]).

The sixth kind of fear is that proper to the state of justification and divine adoption, timor filialis [23]). This urges us to observe the

[19]) Advertendum quod timor in multiplici differentia reperitur. Est primo timor naturalis, quo omnia naturaliter timent et vitant interitum ... (f. 113 v1). Secundo est timor humanus quo timentur gravia carnis ... tertio est timor mundanus quo timetur dampna rerum extra carnem nostram ut divitiarum, bonorum, principatuum, eorumque quorum ammissione dolore cruciamur. *In Apoc.* V 113 r1.

[20]) Quarto est timor servilis in concupiscentia illicite rei, de quo dicit Cicero « oderunt peccare boni iustitie amore, oderunt peccare mali formidine pene ». Qui enim ex eo non peccat quia impune non potest peccare, ex solo timore pene vitat peccare, et tunc timor servilis est. Serviliter ille facit que lex fieri iubet, non amans legem quia bona est, sed timens penam quia iusta est. De isto timore scribitur « timor non est in caritate » sed « perfecta caritas foras emmittit timorem ». *Ibid.* V 113 v2.

[21]) Quinto est timor inicialis, quo partim timetur pena, partim amatur iustitia ut declinetur a malo, de quo scribitur « inicium sapientie timor domini ». *Ibid.* V 113 v2.

[22]) Cf. F. DIEKAMP, *Theologiae Dogmaticae Manuale*, Parisiis 1934, vol. IV, paragraph 47 (pp. 305 sqq.).

[23]) Sexto est timor filialis, quo solo amore iustitie, quo amatur inobliquibilis

law for its own sake and for the sake of pleasing God. This is holy, reverential fear, which it behoves any child to have towards its father.

Therefore timor inicialis or that fear which is the first step in our justification is indeed fear of punishment but not exclusively so. It is inspired by charity, but not as yet by perfect charity [24]).

But since charity indicates love of God, and we cannot love God without first knowing Him, so it comes that charity presupposes faith. Hence the very first gift infused is faith. It is at least 'natura prior' to the gift of charity, although it receives all its efficacy in the line of merit, from charity [25]).

In the next article of this chapter we shall have a more suitable occasion to enter into a full consideration of the efficacy of this faith. We shall now show that it has no relation, even in its nature to the fiducial faith of the Protestants.

The material object of faith is nowhere exhibited as a hope of justification, but is always a truth to which corresponds an assent of the intellect. Commenting on the classical text 'Est autem fides sperandarum substantia rerum' [26]) he tells us that faith can be accepted in a twofold way, as a habit of the mind and as the object believed. Now the object is the complex of Catholic truth

rectitudo Voluntatis Divinae, vitatur et oditur peccatum. Dicitur autem timor filialis, eo quod filii sit amare patrem; amore autem timetur offensa, unde timor iste de (sancto ?) amore nascitur. *In Apoc.* V 113 v^2.

[24]) Since any action to repel an evil (fuga) is of the same order as an action to acquire a corresponding good (desiderium) cf. I-II, 23, 4, his doctrine on the liceity of this fear well concords with his repeated assertions of the liceity of acting in view of eternal reward. Sed forte mercenarius es si diligis Deum et servis ei ut premium ab illo recipias ... dicunt hoc stulti quidam, et tam stulti ut seipsos non intelligant. *In Apoc.* V 30 r1; Ut illa vaniloquia cogitatio quorumdam auferatur dicentium iustos et pios non debere Deum diligere intuitu hujus mercedis et hujus retributionis quam dicimus et vocamus vitam aeternam... *In ep. ad Rom.* A 376 136 v2. Also *In ep. ad Gal.* A 641 23 v2 — ML. 44, 280.

[25]) Fides enim est initium cujuslibet boni operis ... primum igitur donum nobis infusum est fides; precedit eciam in mente donum caritatis, nam quemadmodum dicit Apostolus ad Romanos 'quomodo invocabunt in quem non crediderunt' ... donum ergo fidei precedit donum caritatis in nobis; verum quod fides nisi ei associetur caritas, non erit meritoria, sed erit fides informis expectans formari per superadvenientem caritatem, quod eciam de quacumque alia noticia dicendum est. *In ep. ad Eph.* A 641 59 r1.

[26]) Heb. xi, 1.

exhibited in the Athanasian Symbol [27]), which is a collection of revealed truths and not just the promise of one's own justification. Faith therefore, as opposed to infidelity is the firm assent to Catholic truth [28]). The assent of faith can be compared to the rational or scientific assent, and although in one sense it has eyes because it takes the truth on the authority of God, in another sense it is blind because it does not see the truth [29]).

We can however, apodictically exclude the doctrine of fiducial faith by the fact of the incertitude of salvation. Favaroni often goes to very diffuse and prolific explanations to prove the absolute certitude of salvation. But it is obvious that he is considering the matter from the objective point of view — or what theologians would call, in signo consequenti — for the individual can be certain of his predestination only after a particular revelation [30]).

[27]) Circa quod est advertendum quod fides dupliciter sumitur: uno modo pro illo habitu mentis quo credimus, alio modo pro illa veritate quam credimus et que est objectum fidei primo modo dicto ... alio vero modo sumitur pro illa veritate quam credimus, et que est objectum fidei que est habitus mentis, sicut cum dicitur 'fides autem catholica hec est ut Unum Deum in Trinitate et Trinitatem in Unitate veneremur' et cetera plura que ibi sequuntur: et tandem, in fine omnium iterum dicitur 'hec est fides catholica quam nisi quisquis firmiter fideliter que crediderit, salvus esse non poterit'. Illa namque que ibi narrantur et de quibus dicitur 'hec est fides catholica' sunt veritates credite, quas fideliter credimus. *In ep. ad Heb.* A 376 86 v2.

[28]) Est enim fides ut nunc de ea loquimur ut opponitur infidelitati, firmus assensus qua veritati catholice firmiter assentimus, et firmius atque constantius quam luce rationis in quacumque scientia humana. *In ep. ad Eph.* A 641 79 r1.

[29]) Duplex itaque est firmus assensus sine titubatione et formidine, scilicet, fidei, que est virtus theologica, et scientifica, rationis. Sed assensus fidei non videt quod credit: assensus autem rationis in luce vidit quod asserit. Et ideo, fides non alios oculos habet nisi quos habet cecus quibus certissime scit (se non ?) videre, sed propter firmum assensum circa veritatem divinam, cui infidelitas non assentit, dicitur habere oculos; sicut cecus sequens videntem et recte incedens dicitur habere oculos qui tamen sunt videntis (?) comitis ceci. *In ep. ad Eph.* A 641 79 r1.

[30]) ... et per hoc omnem abjicit nebulam titubationis ab oculis electorum qui sciren se esse elecos, sicut ipse Paulus et ceteri apostoli, et multi sanctorum quibus revelata est eorum predestinatio et eterna electio. *In ep. ad Rom.* A 376 210 r1. This 'objective' point of view is very evident all through his treatment of predestination in his Commentary on the epistle to the Ephesians: v. g. Hoc dico ut excludem varias cogitationes multorum scholasticorum dicentium quod quem Deus in sua eternitate elegit et predestinavit potest numquam elegisse predestinasse aut adoptasse ... ut dicant quod quem Deus elegit et predestinavit ... potest numquam salvari propter liberum istius arbitrium, nescientes concordare liberum arbitrium cum predestinante gracia. *In ep. ad Eph.* A 641 47 v1.

3. *Character of the Acts and their relation to the State of Justification.*

Justification therefore begins with faith, dogmatic faith, which is vivified by initial charity, and both of these are divinely inspired gifts. Faith leads to fear, a simple servile fear, which averts the will from evil.

What is the relation or influence of these three acts, faith, charity and fear on the state of supernatural justification ? Favaroni certainly proposes them as conditions under which man is justified ; they are necessary motions of the free will on the part of man operating his own justification. But are they dispositions strictly speaking ? The disposition is a positive aptitude induced in the subject for the reception of this form, and which precedes, saltem natura, the actual reception of the form. We could indeed further ask : do these acts entail in the subject any title of merit ? Not only then would they induce a positive capacity and aptitude for the form, but also they should induce a title of congruency and expediency that the form should be communicated to the subject [31]). A clear cut answer to either of these questions is very difficult, but we shall put down what our theologian authorises.

Generally speaking, delicate questions do not appeal to Favaroni, and indeed nowhere will we find formal treatment of this particular problem. It is difficult enough to pin point the intimate relationship of preparatory acts to the state of justice in a theory making very evident the distinction of the two states by *emphasising* the entitative character of the supernatural state, as does the Thomistic theory. But as our next chapter on Justice will show, our justice is principally a justice of good works in the opinion of Favaroni — wherever we have acts of justice proceeding from an internal illumination, it could seem that there also is a state of justice. But the question is intelligible in any theory.

Favaroni records a difficulty proposed by some that even on account of works of natural virtue faith can be merited — which was Luther's allegation of the doctrine of the Scholastics ! [32]) — and to establish their contention they bring forward the case of

[31]) H. LENNERZ, *De Gratia Redemptoris* (Ad Usum Auditorum), Romae 1940, pp. 137-138.

[32]) *In Ep. S. Pauli ad Galathas. Comment.* Opera Omnia (ed. Weimar) 40, 1, 220. Cf. H. LENNERZ, *De Gratia Redemptoris*, Romae 1940, p. 38.

Cornelius whose works were accepted unto justification even though done from natural motives [33]).

In response, our theologian flatly denies the assertion with the legitimacy of the deduction from the proposed example, and in conclusion makes a few remarks on the relation of works of natural virtue to the state of justification.

It is denied on the authority of the Apostle « Gratia enim estis salvati per fidem... non ex operibus ne quis glorietur » [34]). The works of Cornelius were not purely natural but were inspired by faith. Faith begins as a remiss faith, and by the practice of good works can merit for itself an increase [35]). Elsewhere he tells us that the works of Cornelius were not done out of purely natural powers but with the help of grace, although they were works of the natural law [36]). And this indeed concords with his general principle that faith once given can merit its own increase through the practice of good works [37]).

[33]) Clare hic loquitur Apostolus « non ex operibus ne quis glorietur ». Fuerunt nonnulli qui dixerunt ex quibusdam bonis operibus secundum moralem bonitatem, puta ex naturali pietate cibare famelicum, operire nudum ... aliquis qui nondum sit fidelis potest mereri fidem ut fidelis fiat, et posset ad hoc favere exemplum Cornelli, de quo in Actibus Apostolorum, quod antequam esset fidelis faciens opera pietatis et orationes ad Deum habuit ab Angelo quod opera ejus accepta fuerant et orationes ejus exaudite. *In ep. ad Eph.* A 641 59 vl.

[34]) Eph. ii, 8.

[35]) Contra eos ergo, venit hec auctoritas apostolica « non ex operibus » inquit « ne quis glorietur ». Ad illud autem quod de Cornelio inducitur dicendum est quod fides quedam incoata, licet non ad perfectum deducta, precesserat illa opera ex quibus iam nata fides meruit incrementum, quod factum est docente Petro. Multi namque, ad predicationes Petri et aliorum apostolorum concipiebant fidem quam postmodum bonis operibus imitebant, et ex ulteriori doctrina cum multiplicatis operibus ad perfectum deducebant. *In ep. ad Eph.* A 641 59 vl.

[36]) Verumptamen non ad illos solum qui sub evangelio sunt, verum eciam ad illos trahenda sunt (verba Magistri) qui neque sub evangelio neque sub lege Moysi erant sicut de Cornelio dictum fuit, sicut eciam de Job dicendum esset ... valent ergo ad hoc ut cum dicit Apostolus « gentes que legem non habent, naturaliter ea que legis sunt faciunt » non intelliguntur ex solis viribus naturalibus absque adiutorio gracie illa facere: non enim excludit gratiam per hoc quod dicit 'naturaliter' illa facere; sed innuit legem naturalem naturaliter in mentibus dictantem, ut intelligantur non ex admonitione legis scripte, sed ex admonitione dictaminis rationis naturalis illa facere. *In ep. ad Rom.* A 376 142 r2.

[37]) Unicuique enim fidelium Deus distribuit mensuram fidei, et ad ejus augmentum potest unusquisque propriis meritis se iuvare: precedit namque fides merita, sed et merita adaugent fidem, et iuxta eciam mensuram fidei unicuique Deus impartitur alia dona. *Ibid.* A 376 226 vl.

We can easily see therefore, the reason of his taking exception to a most exaggerated suggestion of Origen. Origen says that it appears to him from the Scriptures that no faith will be esteemed worthy of justice unless it equal the perfect faith of Abraham [38]). Favaroni entirely disagrees with this but thinks that even a remiss faith will be sufficient to bring us to justice [39]). Provided that man has the proper dispositions accompanying that faith — even though it is only an incipient faith — yet it will suffice for justification.

Works which precede faith have no title of merit whatsoever, but perhaps induce a certain disposition or « docility » towards receiving faith [40]). This means only the curing of nature as a preparation and a greater facility in acquiring faith — evidently a merely negative disposition, of which we are not treating.

[38]) 'Et certe si omni credenti fides reputetur ad iustitiam, sed cum ad scripturas redeo non omnibus credentibus invenio quod fides ad iustitiam reputetur. Denique scriptum est de filiis Israel « Crediderunt Deo et famulo suo Moysi »; nec tamen additur quod de Abraham scriptum est, quia reputatur illis ad iustitiam, et ob hoc arbitro quod non illis erat sicut in Abraham docuimus, ex multis partibus fidei in unum coacervata perfectio, que meretur ad iustitiam reputari'. *Ibid.* 163 v1.

[39]) Non existimo sic intelligendum quod in nullo hominum fides ad iustitiam imputetur, nisi cujus fuerit in unum coacervata perfectio: quemadmodum est in aliquo sancto viro perfecta iustitia, in alio vero non perfecta sed incoata. ... sic et de fide arbitror esse senciendum si caritati conjungatur ... Si quis, inquam, nondum ex hiis omnibus partibus coacervatam habeat perfectam caritatem (as indicated in 1 Cor. xiii, 4-9), habeat autem circa Deum pium affectum, debitam penitudinem peccatorum, propositum bonum non recidivandi, et quantum ei suppetunt vires, incoare opera iustitie, non dicam hunc <non> iustificatum per fidem, et fidem ipsius non ad iustitiam reputari, licet ita incoata sit fides quemadmodum caritas.

The addition of « non » in the phrase « non dicam hunc iustificatum » is imperative in the text. Without it there is a contradiction between this phrase, which is the first dependent clause of « non dicam » and the next clause, or the second dependent clause of the same verb. To rectify the contradiction either we take away « non » from the second clause or add it to the first. If we take it away from the second phrase we have a contradiction in the context. Favaroni has expressly stated his position against Origen, wehereas by omitting the « non » we get Origen's opinion, namely, that remiss faith is not sufficient for our justification. The only alternative then, is that we add « non » to the first phrase.

[40]) Non est igitur cogitandum quod aliqua bona opera in infidelitate facta fidem mereantur, sed dispositionem facerent ad docilitatem et ad fidem faciliter suscipiendam, qualis erat in Tiris et Sydonis, secundum beatum Augustinum, intantum quod si verba doctrine fuissent eis amministrata et signa miraculorum exhibita, cito, ut dicit Salvator, penitentiam egissent in cinere et cilicio. *In ep. ad Eph.* A 641 59 v2.

The nearest we can come to a solution of the question on the relation of preparatory acts to the state of justification is that initial faith and charity which are only remiss, can merit their own increase. Undoubtedly a point of division between supernatural preparation (timor servilis) and the state itself (timor filialis) is insinuated, but a clear cut distinction between the two is quite impossible when we consider his own opinion on justice. Notwithstanding these ambiguities there remains the essential point that man's free will must co-operate in his own justification, and here again Favaroni shows a divergency from a most fundamental lutheran assumption.

Art. 2. The Instrumental Cause of Justification.

Basing our method on the line commonly followed out in Catholic theology our main preoccupation for the present will be a consideration of our theologian's doctrine on Baptism for the 'justificatio prima': to which we can conveniently add his doctrine on the sacrament of Penance for the 'justificatio tertia'.

The venerable Council of Trent declares that the instrumental cause of our justification is the sacrament of Baptism, the sacrament of faith without which no one can come to justification — (causa) instrumentalis item sacramentum baptismi, quod est « sacramentum fidei », sine qua nulli umquam contigit iustificatio [41]). In the canons on baptism it further specifies the nature and necessity of this sacrament, all of which is contained implicitly in the simple straigtforward expression of chapter seven. Under these two headings of nature and necessity, we shall aim at presenting as completely and as objectively as we can, our theologian's doctrine on baptism.

1. *Nature of Baptism.*

He disagrees with the common distinction of « baptism fluminis, flaminis et sanguinis » merely for reasons of adaptability of terminology since they do not represent three distinct modes, and puts the distinction between baptismus proprie dictus and baptismus improprie dictus [42]). Baptism of the sword and baptism of the spirit are reduced to what he calls baptism improperly speaking.

[41]) Denz., *Ench. Sym.* n. 799. Canons in nn. 857-870.

[42]) Notandum itaque quod solet distingui triplex baptismus, videlicet baptismus

Baptism properly speaking is a sacrament of the Church, having its own matter, form and efficacy [43]). The matter of the sacrament is natural water, not artificial water such as wine or rose water [44]). This is what is commonly called the remote matter. The form of the Sacrament is the invocation of the Holy Trinity and, strange to say, immersion [45]). Immersion (aspersion or infusion) is usually called the proximate matter. The efficacy of the sacrament is the remittance of original sin, and, in adults, any actual sins which may be present [46]).

The sacrament of Penance he understands to remit only the debt of punishment: and so in accordance with this we consider that in adults baptism is intended for the remittal of the debt of punishment both of actual as well as of original sin [47]).

In the same context — a commentary on « an ignoratis quia quicumque baptizati sumus in Christo Jesu, in morte ipsius baptizati sumus » [48]) — but a little before his distinction of baptism, a more detailed account of the effects of baptism is given, putting it in comparison with the baptism of John and with Circumcision.

fluminis, flaminis, et sanguinis. Baptismus fluminis est que datur in aqua: baptismus sanguinis est effusio sanguinis pro Christi nomine: baptismus flaminis est interna devotio, sive Ipse Spiritus Sanctus intrinsecus mundans et lavans maculas criminum ... sed licet hec distinctio sit usitata, et a theologis et a Decretalistis, verumptamen non est conveniens: non enim debemus distinguere de triplici baptismo, sed de baptismo proprie accepto et non proprie sed pro suppleto. *In ep. ad Rom.* A 376 191 r2.

[43]) Baptismus enim proprie est sacramentum ecclesiasticum, habens propriam materiam et propriam formam, et propriam efficaciam ad remissionem peccati originalis. *Ibid.* 190 r2.

[44]) Materia ejus est aqua naturalis abstersiva corporalium sordium: dico autem naturalis, ita quod non sit artificialis ut aqua vitis vel rosacea, aut aliarum herbarum. *Ibid.* 191 r1.

[45]) Propria forma hujus sacramenti est invocatio sancte Trinitatis et immercio. *Ibid.* 191 r1.

[46]) Propria efficacia est remissio originalis peccati: remittit quidem et alia peccata, sed non est propter alia institutum, sed solum propter istum quod per nullum aliud (192 v2) ecclesiasticum sacramentum remittitur. *Ibid.* 192 r1.

[47]) Cf. Secundum vero reatum (i. e. reatum pene) non remittit Deus per actum iustificationis impii, sed per actum sacramentalem qui exercetur sub potestate clavium, vel *per sacramentum regenerationis ex aqua et Spiritu Sancto.* Sed quoniam infantes, in infantili etate nondum sunt capaces actus iustificationis impii per quem in adultis remittitur reatus culpe, ideo in baptismate reatus culpe remittitur. *De Peccato* V 209 v1.

[48]) Rom. vi, 3.

The first superiority is that the baptism of Christ cancels out all sins both original and actual, whereas the baptism of John did not remit sins at all. The baptism of John only prefigured the baptism of Christ, but in itself, it had no value at all [49]).

Circumcision remitted original sin, so that under this aspect it equalled the baptism of Christ. But the baptism of Christ excels circumcision under two other aspects for it remits actual sins and confers grace « ad extinctionem concupiscentie » [50]). In Favaroni's theory sin is remitted by the infusion of justifying grace, as we shall point out in our next chapter. Therefore this other grace « ad extinctionem concupiscentie » must be understood as sacramental grace, whose precise scope is to help us to gain the victory in the fight against concupiscence [51]).

Thirdly in the baptism of Christ there is the impression of the baptismal character on the soul, which is an indelible sign in the soul [52]). The signification of this impression is to characterise those who profess the Christian faith [53]).

Having seen in complex, the effects of the sacrament of baptism, there is still a question we would like to treat a little more diffusely, and it is the question of the justification of children.

[49]) Notandum autem quod de duplici baptismo legimus in scriptura: sunt enim baptismus Joannis et baptismus Christi. Baptismus quidem Joannis non dabatur in remissionem peccatorum, non enim (191 r2) fiebat in eo ablutio sordium, non extinctio viciorum, non auferebatur in eo chyrographum decreti quod erat contrarium nobis, i. e. non remittebatur reatus et debita penarum; ideo baptizati baptismo Joannis erant baptizandi baptismo Christi; figurabat enim baptismus Joannis baptismum Christi, ideo fuit sacramentum, non tamen ad sacramenta nove legis pertinuit, sed ad sacramenta veteris legis. In baptismo autem Christi plena fit extinctio peccatorum i. e. hic morimur et configuramur Christo in morte. *In ep. ad Rom.* A 376 191 r1.

[50]) Notandum iterum quod in baptismo Christi, non solum fit remissio omnium peccatorum per quod excedit circumcisionem in qua sola remissio fiebat originalis peccati, actualium autem non; verum eciam infusio fit gracie ad extinctionem concupiscentie quod proprie pertinet ad hanc mortem: non tamen quod prorsus extinguatur sed debilitatur et paulatim mortificatur, quod nec in circumcisione nec in baptismo Joannis fiebat. *Ibid.* 191 r2.

[51]) Cf. S. Th., III, q. 69, a. 3.

[52]) Fit eciam impressio characteris, que est indelibile signum in anima, quod nec in circumcisione, nec in baptismo Joannis fiebat. *Ibid.* A 376 191 r2.

[53]) ... et quoniam in baptismo imprimitur character, quod est signum indelibile ad discernendum professos in christiana religione. *In ep. ad Eph.* A 641 75 v1. With this can be associated ... fit insuper incorporatio ecclesie, et professio christiane religionis. *In ep. ad Rom.* A 376 191 r2.

Children being incapable of eliciting an act of perfect contrition through which adults receive sanctifying grace, receive the infusion of grace and the remission of the punishment solely in virtue of the sacrament [54]).

One passage however, in his Commentary on the epistle to the Colossians seems to provide a difficulty. In it he convincingly asserts that children in baptism receive the remission of sin, but proposes as doubtful whether they receive the infusion of the « gratie et virtutes » [55]). This text, considered alone, savours very much not only of the doctrine which proposes as a possibility the remittance of sin without the infusion of grace « secundum voluntatem Dei absolutam », but also the actual remittance of sin without the infusion of grace. Such an assertion would certainly note a high degree of temerity.

First of all we may note that for Favaroni grace and virtue are the same. Our question then resolves itself to this: does Favaroni here assert that in the baptism of infants, sin is remitted without its being certain that charity or sanctifying grace is infused ?

Speaking on the intimate nature of evangelical justice we shall note a question to which our theologian alludes in express terms, namely whether or not the moral virtues are infused to children in baptism and he holds that they are not. It is possibly the same question to which he here alludes ? It is our opinion that it is.

For in his Commentary on the epistle to the Ephesians, written the year before his commentary on the epistle to the Colossians, he expressly asserts the infusion of charity to children in baptism [56]).

[54]) ... sed quoniam infantes in infantili etate nondum sunt capaces actus iustificationis impii per quem in adulti remittitur reatus culpe, ideo in baptismate eciam reatus culpe remittitur. *De Peccato* V 209 v1.

[55]) Omnes baptizatos in Christo Jesu Apostolus vocabat sanctos quoniam in baptismate sanctificantur, saltem per remissionem peccatorum: quod dico propter parvulos qui nondum habent usum liberi arbitrii, de quibus adhuc dubium est an in eis gratie et virtutes infundantur cum baptizantur. De adultis autem devote et pie suscipientibus sacramentum baptismatis certius est quod virtute[s] sacramenti, eis specialis gratia conferatur. *In ep. ad Coloss.* A 641 111 v2.

[56]) Notandum est igitur quod in baptismo datur parvulis qui baptizantur, Spiritus Sanctus cum donis principalibus ad salutem, puta cum fide, cum spe, et cum caritate: non quidem quod pro tunc possint esse in usu, sed cum venerunt (venerint ?) ad etatem discretionis et ad usum rationis, tunc poterunt esse in usu. In adultis autem hoc idem fit si ex debita devotione veniant. Et sic isti et illi signantur in Spiritu Sancto Dei, quin ymo, ipso Spiritu Sancto, et sic Apostolus

It is then necessary to sustain that he held that children receive the supernatural theological virtue of charity in baptism. Therefore the « gratie et virtutes » of the commentary to the Colossians is to be undertood of the infusion of the moral virtues to children in baptism. If this interpretation is not accepted, then for the sake of one obscure text we must admit an open contradiction not only with the text of the commentary on the epistle to the Ephesians, but also indirectly with his whole doctrine on the incompatibility of sin and grace in the same subject.

This will suffice on the nature of baptism and its effects. With the exception perhaps of the efficacy of the sacrament being restricted to the remission of the debt of punishment — which shall be examined and criticised in dealing with the sacrament of penance — the rest of the doctrine is quite orthodox.

2. *Necessity of Baptism.*

A summary of the general theory of the instrumental cause of justification provides us with a teaching of three means of justification. We can be justified — or, to use the exact words of the text, « we can put on the Lord Jesus Christ — either by the sacrament of baptism as children, or by faith alone as was the good thief, or by faith and works [57]). Are these means to be understood disjunctively one from the other, so that man may freely choose the means he prefers ? Or must we understand them as being an enumeration of all possible means of justification, both ordinary and extraordinary, so that in an absolute sense it is true that all three are means of justification, but only in certain cases will faith alone or faith with good works justify, and even then they require their subordination to the sacrament ?

intelligit hic eos signatos, quoniam presupponit eos sanctificatos in baptismo. *In ep. ad Eph.* A 641 75 v2.

[57]) Tripliciter igitur contingit induere Dominum Jesum Christum; vel per solum sacramentum sicut parvuli per baptismum ... vel per fidem Jesu Christi et devotionem ad Ipsum, sicut latro qui in fine suo salvatus est per solam fidem et devotionem absque operibus; vel tertio, per fidem et opera fidei, sicut Augustinus ante baptismi gratiam, et alii catechumeni qui ante susceptum sacramentum baptismatis bene vivunt secundum ecclesiasticam legem, nam et ipsi iustificantur per fidem Jesu Christi eciam ante baptismum, habentes namque fidem que per dilectionem operatur; per fidem et opera induunt utique Dominum Jesum Christum. *In ep. ad Rom.* A 376 233 v2. How well would this text have served A. V. Mueller if he had discovered it!

We shall begin by investigating what does Favaroni understand by the term « faith alone ».

He puts himself the question as to why S. Paul in almost the whole of chapters three and four of the epistle to the Romans, abrogates the works of the law, and constitutes man's justification by faith alone, when elsewhere he commends only that faith that worketh by charity, and active faith is so commended by our Divine Lord and by St. James [58]). He answers that St. Paul does not mean to exclude evangelical works, but only the works of the Mosaic law [59]), and then offers two possible interpretations of the text. Firstly then, faith alone does not exclude the works of the New Law.

Secondly, charity and other internal dispositions are always mentioned when he is speaking of « faith alone ». We need only recall to mind his diverse formulae on the justification of the good thief who, he asserts, was justified by « faith alone » — « per fidem et dilectionem justificari » [60]). « per fidem Jesu Christi et devotionem in ipso sicut latro » [61]), « per solam fidem et devotionem absque operibus » [62]), « per fidem formatam caritate » [63]). Not incongruously then, might « absque operibus » be understood as exterior works to which one is not obliged in the case of impossibility [64]).

[58]) Sed iterum circa intentionem Apostoli in toto fere isto textu non immerito dubitatur, quomodo Apostolus opera legis abroget, et per solam fidem constituat iustitiam hominis, cum alibi non commendat fidem nisi que per dilectionem operatur, et Jacobus in canonica sua dicat « fides sine operibus mortua est », quod si mortua est non potest vivificare ... et Dominus in evangelio « si diligitis me, mandata mea servate » ... et tota fere scriptura, eciam novi testamenti, de operibus admonet. *In ep. ad Rom.* A 376 163 r1.

[59]) Ad hoc autem dicendum quod doctrina, que hic tradit Apostolus, non ad hoc est ut opera evangelica negligamus, nec loquitur solum in articulo mortis, aut in alia necessitate, in qua aliquis constitutus non valet operari, quemadmodum videbatur habere exemplum de latrone, sed duo admonet Apostolus in istis locis... *Ibid.* A 376 163 r2.

[60]) *Ibid.* A 376 163 v2.

[61]) *Ibid.* A 376 233 v2. supra n. 57.

[62]) *Ibid.* A 376 233 v2. supra n. 57.

[63]) Cum ergo dicit Apostolus « gratia estis salvati per fidem » non quamcumque fidem intelligit, sed fidem formatam per caritatem. *In ep. ad Eph.* A 641 59 r1.

[64]) Non fides illa mortua ... cum iustitia vita sit anime: ideo in omnibus locis in quibus Apostolus commendat fidem, intelligenda est fides que per dilectionem operatur et (circa) tria sunt videlicet, credere, et credendo diligere, et diligendo bene operare; sed si non datur facultas operandi opera exteriora, fides diligens et dilectio credens sufficit. *In ep. ad Rom.* A 376 217 v1.

But we have not yet excluded the contentions of Luther and official Protestantism when they speak of justification by faith alone without good works. For they allow that faith alone without some accompanying intellectual disposition such as hope or charity, is impossible, but with manifold distinctions they try to exclude these accompanying acts from all influence on justification and attribute the real causal element to faith alone [65]).

And here again, in the kernel of the question, we see the discrepancy between Favaroni and Luther. For our theologian, justice is essentially charity, not only in the sense that the state or permanent possession of charity *is* the state of justice, but it is charity that justifies [66]), evidently even from the start. And he explicitly tells us that faith justifies through the medium of charity [67]). Faith is the beginning of justification, but it is charity that effects justification.

Hence we can truly say that the expression « justification by faith alone without good works » exhibits in Favaroni a really orthodox signification, although it may be considered dangerous on account of how the lutherans afterwards abused it. By this expression St. Paul wishes to exclude the Mosaic law [68]), and perhaps, also exterior works in the case where they are impossible, but certainly does not exclude interior acts, and least of all does he wish to exclude charity, to which the real efficacy of justification is constantly attributed.

Regarding their efficacy for justification « faith alone » and

[65]) F. PRAT, *The Theology of St. Paul*, London 1927, ii, 233 sqq,. Appndx. V.

[66]) Quarta Conclusio: Sola caritas in homine est, per essentiam suam, vera iustitia, per quam homo iustificatur et iuste vivit coram Deo. *De Merito Christi*. V 225 v1.

[67]) ... non, inquam, hec fides excludit hec precepta legis (i. e. praecepta moralia), sed ipsam introducit, quoniam per hanc fidem diffunditur caritas Dei in cordibus nostris, et IPSA MEDIANTE justificat. *In ep. ad Rom.* A 376 174 r1.

[68]) **In commenting** on Rom. iii, 28 « Arbitramur etc. » he first says that St. Paul does not here wish to exclude the New Law (cf. supra n. 59) and continues: Sed duo admonet Apostolus in istis locis: unum est quod opera legis mosayce numquam efficacia fuerunt ad iustificandum eciam cum fide Jesu Christi... Secundum quod hic advertit Apostolus est quod hec opera que jubet evangelium prerequirunt et exigunt iustificationem in spiritu, que fit per fidem Jesu Christi ... Omnes autem christianos primo docet per fidem et dilectionem iustificari, deinde opera exhibere, quoniam iustitia que est per fidem Jesu Christi iustificabit et opera, ut et ipsa iusta sint et gloriam habeant apud Deum. *Ibid.* A 376 163 r2.

« faith and good works » coincide, for charity is the active element of justification in both of them. Both can be reduced to « baptismus flaminis » or « interna devotio sive Ipse Spiritus Sanctus intrinsecus mundans et lavans maculas criminum » [69]).

Our central question of the necessity of baptism may therefore, be reduced to this: does baptismus flaminis include the « votum sacramenti » or not, so as to effect justification ? Is it, or is it not, subordinated to the sacrament ? Or, to frame the question in the terminology of Favaroni: does baptismus improprie dictus, of which he mentions two kinds, martyrdom and contrition [70]), necessarily entail a subordination to the baptismus proprie dictus ?

Martyrdom and contrition are not called baptism because in themselves they have not the efficacy of remitting sin. Sin is remitted by the direct intervention of God, when the reception of the Sacrament is rendered impossible by circumstance [71]).

Martyrdom does not remit sin but postulates its remission. But in order to do this it must include the desire of baptism [72]). The reason for this is the simple fact that baptism was instituted. By the institution of baptism as a sacrament all other means coming under the name of baptism were subordinated to it, nor will these secondary means suffice as long as the sacrament can be had. In the case of impossibility God, by direct intervention, supplies for it — baptismus pro suppleto [73]).

[69]) *In ep. ad Rom.* A 376 191 r2. cf. supra n. 57.

[70]) Effusio vero sanguinis, sive passio vel martirium pro Christi nomine, aut assertione fidei, aut iustitie defensione aut observantia, non est proprie baptismus, sed est ibi suppletum quando sacramentum illud haberi non potest... 191 v2. De baptismo vero flaminis hoc idem dicendum est... *Ibid.* A 376 191 v1.

[71]) Non est ergo quod passio ipsa vel martirium habeat vim et efficaciam baptismi ad remittendum peccatum, sed supplet ibi, ut dictum est, omnipotentis benignitas: alioquin multo plures essent baptismi quam tres... *Ibid.* A 376 191 v1.

[72]) Est ergo hic diligenter considerandum quod omnis passio que pro Christo, aut pro confessione fidei, pro defensione iustitie, aut cujuscumque alterius pie cause, similiter omnis fructuosa penitentia, omnis similiter bona vita et meritoria presupponit sacramentum baptismatis, aut in re, sicut est communis usus ecclesie, aut in desiderio habendi, ut in martiribus nondum baptizatis, si habere non possunt sacramentum hoc saltem in desiderio habeant, aut in fide qua credunt se habuisse, sicut si aliquis non fuit baptizatus, credat tamen se fuisse baptizatum, sicut habetur casus de presbytero non baptizato in capitulo « Apostolicam Sedem ». *Ibid.* A 376 191 v1.

[73]) Ex quo istud sacramentum institutum fuit presupponitur altero dictorum

The same is true of baptismus flaminis. When in an adult there is « fides et devotio sacramenti » — which comprehends, as we already know, « fides absque operibus » — but the actual reception of the sacrament is impossible, the mercy of God supplies the want [74]).

It seems therefore quite conclusive that Favaroni explicitly asserts the dependence and subordination of the auxiliary means of justification to the sacrament, nor will these secondary means suffice as long as the sacrament can be received.

There remains for us solely to consider the accusation that Favaroni teaches that the efficacy of the sacrament is due, not to the sign of the sacrament, but to the « fides sacramenti » just as Luther taught [75]). It is pitiable to read this accusation in A. V. Mueller and in the theologian he so unjustly condemns. He accuses Favaroni of teaching that penance does not remit sin ; in this he is wrong for Favaroni teaches the efficacy of the sacrament to remit the punishment due to sin. Secondly he asserts that this theory is based on the distinction between « fides sacramenti » and « sacramentum fidei » there is not even one expression to warrant this assertion. A brief consideration of the text and context of the phrases alleged by Mueller will suffice to dissipate this stupid objection.

The context is the commentary on « arbitramur hominem justificari per fidem sine operibus legis » [76]). Favaroni begins by recording how Origen exemplifies this in the New Law [77]), bringing forward

modo, nec remittitur originale peccatum donec perdurat tempus quo possit haberi. Cum vero tempus expiraverit et non hujus negligentia sed impossibilitas habendi fuit in causa, tunc supplet ibi Omnipotentis benignitas, sicut de actualibus peccatis dixi... *Ibid.* A 376 191 v1.

[74]) De baptismo vero flaminis hoc idem dicendum est; quecumque enim vera contritio, quecumque bona devotio antecedere debet baptismum in homine adulto iudeo vel gentili, vel fidem hujus sacramenti, neque enim per solam contritionem, aut devotionem aut fidem sacramenti remittitur originale peccatum sed per superadveniens (ms. is incomplete) inveniret remissa esse originale peccatum, quod falsum est. Requiritur ergo contritio propter actualia peccata delenda, devotio vero et fides propter usum rationis quam habet adultus, cujus carentia excusatur parvulus a devotione et fide, sed sufficit ei fides offerentium vel parentum: in adulto ergo si adest fides et devotio sacramenti, et ipsum sacramentum haberi non possit, supplet vicem sacramenti Omnipotentis benignitas. *Ibid.* A 376 191 v2.

[75]) A. V. MUELLER, *op. cit.*, p. 16.

[76]) Rom. iii, 28. *In ep. ad Rom.* A 376 160 r1 sqq.

[77]) ... Quod pulchre ostendit Origenes exemplificari in novo Testamento. *Ibid.* A 376 160 r1.

the case of the good thief [78]), and the sinner in the city [79]). « Sine operibus legis » would therefore be « sine operibus legis evangelicae » or even « sine sacramentis ecclesiae ». And as further possible exemplification he himself adduces — as he explicitly reminds us — certain cases from the « Decretales » in which the suscipient was considered by the Roman Curia to have been saved even though the sacrament was invalidly conferred. But he refuses to allow a general rule on salvation by faith alone from these examples.

The first case is « Debitum de baptismo et ejus effectu » [80]). A Jew, in the impossibility of having the sacrament of baptism at the hour of death flung himself into a river saying « ego me baptizo » and as the text of the decretals says « si talis continuo discessisset ad coelestem patriam protinus evolasset, propter sacramenti fidem etsi non propter fidei sacramentum ». But in spite of this Favaroni denies the legitimacy of concluding to a general rule [81]).

The second case, « Apostolicam Sedem » [82]), is that of a priest who, though reputedly baptised, in reality was not. Nevertheless « quia in Sancte Matris Ecclesiae fide et Christi nominis confessione perseveraverit » he can be believed to be saved.

The third case, « A nobis est saepe quaesitum » [83]) is referred to by Favaroni, but without comment.

And once again he denies that we can deduct from this example a universal rule. « Sine operibus legis » for Favaroni excludes only the works of the Mosaic Law [84]). Even though in certain particular cases man was justified and came to salvation by faith in the sacrament, Favaroni does *not* accept this as an explanation of the general and universal assertion of the Apostle. Far then from minimising the necessity of baptism he confirms it ; and no other con-

[78]) Lk. xxiii, 39-44.

[79]) Lk. vii, 36-50.

[80]) C. 4, Greg. IX, L. III, T. 42.

[81]) Non tamen ex hoc dicere debemus, iustificari hominem per solam fidem sine sacramentis ecclesie, et operibus evangelice legis. *In ep. ad Rom.* A 376 160 r2.

[82]) C. 2, Greg. IX, L. III, T. 43. Cf. DENZ., *Ench. Sym.* n. 388.

[83]) C. 28, Greg. IX, L. V, T. 39.

[84]) Non tamen propter hoc et similia exempla dicere debemus arbitrari nos salvari hominem sine operibus evangelice legis et sine sacramentis ecclesie. Videndum est ergo quid hic pretendit Apostolus, ut ita hoc dicat de operibus legis Mosayce, ut non velit ea intelligi de operibus legis evangelice et de sacramentis ecclesie; et tamen sit primo hominem intrinsecus iustificari per fidem quam opera acceptabilia faciat et sacramenta ad salutem accipiat. *Ibid.* A 376 160 v1.

tention will stand the test of an objective and unprejudiced inquisition.

In order that those interested may be able to see for themselves that Favaroni faithfully, as we have said, relates the case from the Decretales, we give here for reference, his own complete text:

Nam si aliquis iudeus aut gentilis bene disponatur per fidem Jesu Christi, ut recipiat utique fidem Jesu Christi, et in articulo mortis constitutus, solam fidem habens sacramentorum, preventus morte non posset sibi subveniri, in sola fide sacramentorum salvabitur, sicut patet per diversas decretales: et primo per capitulum « debitum de baptismo et ejus effectu » ubi habetur casus quod quidam iudeus fidem reciperet Jesu Christi et incorporari volebat ecclesie atque baptizari ; quod sentientes alii iudei volebant ipsum interficere. Ipse vero, fugiens a facie persequentium, et perveniens ad quamdam aquam, semetipsum immisit expectans mori dicens « ego me baptizo in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti ». Queritur hic a Patribus annon fuerit vere baptizatus, et respondent Patres quod non ; quoniam quemadmodum in generatione carnali, alius est qui generat, alius qui generatur, sic in regeneratione spirituali, alius debet esse qui baptizat, alius qui baptizatur: verumptamen ille, si interfectus fuisset, utique salvus fuisset, non quidem propter sacramentum quod non veraciter habebat, sed propter fidem sacramenti. *In ep. ad Rom.* A 376 160 r2.

3. *The Sacrament of Penance.*

In the question of the efficacy of the sacrament of Penance he records two opinions. The first, which he ascribes to Peter Lombard, maintains that the Priest does not absolve the sinner but only declares him to be absolved [85]). In this case there can scarcely be question of « efficacy » because the virtue of the sacrament terminates neither at the guilt of sin nor at the punishment for sin, but would be a mere declaration of what grace alone had accomplished.

The second opinion he attributes to Hugo of St. Victor [86]), which allows more ample power to the priest. Sin causes two effects,

[85]) Magister Sententiarum in quarto libro dicit quod sacerdos, auctoritate clavium non absolvit peccatorem sed ostendit absolutum; dicit enim quod peccata remittuntur per solam contritionem pro quo adducit... *In ep. ad Rom.* A 376 159 bis r2. Cf. Petri Lombardi IV Sent. D. 18, c. 5. 6.

[86]) Cf. De Sacramentis II, p. XIV, c. 8. ML. 176, 565.

the incurrence of a debt of justice and the incurrence of a debt of punishment ; from the first, God alone absolves by the infusion of contrition, from the second the ministers of the Church absolve [87]). Lazarus — a figure of the sinner — was doubly bound viz. in death and by his shroud: Christ alone rose him from the dead, but He delivered him to the Apostles to be released from the bindings [88]). So it is with the sinner, dead because deprived of the life of grace, and bound because obliged to punishment [89]). God alone raises him from the dead by the infusion of grace, but he commits him to the ministers of the Church to solve him from the debt of punishment. This position constitutes a real power of absolution in the strict sense as regards the debt of punishment, while allowing only a declarative power as regards the debt of guilt.

In the present context our theologian opts for neither of these opinions, but remits us to his tract on original sin — sicut diffusius tractavi et ostendi in tractatu de peccato originali — where indeed he speaks quite decisively.

Here he expressly teaches the double release corresponding to the double debt. From the debt of justice God alone can absolve who alone can justify the unjust. From the second debt, the debt of punishment God absolves by means of the sacraments, either baptism or penance, as the case may be [90]). The debt of justice

[87]) Cf. Heinrich WEISWEILER, S. J., *Die Wirksamkeit der Sakramente nach Hugo von St. Viktor*, Freiburg (Breis.) 1932.

[88]) Dicit enim Hugo quod utique sacerdos absolvit a penis debitis pro peccatis quemadmodum Apostoli vere absolverunt Lazarum ligatum quem Christus resuscitaverat. Dicit enim et bene quod peccator figurabatur in Lazaro; circa quem duo considerare debemus scilicet quod mortuus erat et ligatus: a morte quidem solus Christus resuscitavit, ligatum vero solvendum tradidit Apostolis. *In ep. ad Rom.* A 376 159 bis r2.

[89]) ... quemadmodum peccatorem quem considerare debemus mortuum et ligatum; mortuum quidem quia privatum vita gratie et ligatum quia obligatum ad penas. A morte quidem solus Christus resuscitavit per infusionem gratie quod fit in contritione peccatoris sed solvendus a penis committitur ministris ecclesie. *Ibid.* 159 bis r2.

[90]) Duos igitur reatus contraxit ex actu adulterii (209 vl) perpetrati reatum videlicet culpe qui est debitum habende iustitie et reatum pene qui est debitum luende miserie. A primo reatu solus Deus absolvit qui solus est qui iustificat impium et in ipso actu iustificationis absolvit ipsum quoniam per actum iustificationis remittitur talis reatus in adultis... Secundum vero reatum non remittit Deus per actum iustificationis impii sed per actum sacramentalem qui exercetur

must already be cancelled out before receiving the sacrament [91]) and this contention, he thinks, is supported by the statement of St. Augustine that one ought to approach the sacraments « correctus et emendatus » [92]).

We may be allowed to recall that baptism in children cancels the debt of justice [93]) since children cannot elicit an act of contrition. This contrast between the justification of adults and the justification of children is of itself, an apodictic proof of intrinsic justice.

Would it follow from this doctrine that one in the state of justice could be condemned to eternal damnation ? For if with the help of grace but through his own acts, man can come to be justified without thereby the debt of punishment being remitted, then it would seem possible for him to die in the state of grace but with the debt of punishment ? To answer this question we must distinguish clearly the mode of justification.

Favaroni is quite explicit in the affirmation that man could receive gratuitously at birth the state of justice but nevertheless incur the liability to eternal damnation [94]), and for such a one the sacrament of baptism would be necessary [95]). Nay more, this state of affairs was actually realised in those sanctified in their mothers' womb [96]). To these justice was restored out of the pure liberality

sub potestate clavium vel per sacramentum regenerationis ex aqua et Spiritu Sancto. *De Peccato* V 209 r2.

[91]) Non enim ipsa culpa vel obliquitas in opere operato contra beneplacitum divine voluntatis lavatur per lavacrum aliquod ecclesiasticum sed per lavacrum potius quod est ipse Spiritus Sanctus vel gratia per Ipsum diffusa (188 r1) in cordibus nostris dirigens affectum internum et intentionem operantis: hoc namque peccatum debet prius esse deletum per infusionem gratie antequam ad aliquod ecclesiasticum lavacrum accedamus quoniam correctus et emendatus debet accedere ad ecclesiastica sacramenta ut per ea abluatur a peccato quod est reatus pene. *De Perfecta Iustitia* V 187 v2.

[92]) Contra Julianum vi 19 ML. 44, 860.

[93]) Cf. supra n. 54.

[94]) Prima (sub-conclusio) est ista: Stat aliquem concipi in originali iustitia et tamen contrahere per originem reatum eterne damnationis. *De Peccato* V 211 r2.

[95]) Secunda (sub-conclusio): Stat aliquem infantem concipi et nasci cum originali iustitia et tamen opus habere deferri ad sacramentum baptismatis. *Ibid.* V 211 r2.

[96]) Staret certe quod aliquis nasceretur originem trahens ab Adam cum ipsa originali iustitia et tamen contraheret originale peccatum... (181 r1) quinymo

of God — supremely independent in the distribution of His own gifts — without their being liberated from the debt of punishment. They had to undergo the ordinary means instituted to be freed from this debt.

If however we consider the case of one justified through his own personal acts then it is not possible that he die in the state of justice and yet be condemned to eternal death. For by rising from mortal sin to the state of grace and meriting thereby the beatific vision, he merits also the liberation of the debt of punishment as incompatible with the beatific vision [97]). This also was the position of Hugo [98]).

In connection with this last point it would be of interest to see if Favaroni inficiates the necessity of the sacrament of penance, and in this would be a forerunner of the lutherans. If justifying contrition is necessarily bound up with the votum sacramenti then the necessity of the sacrament remains intact, for the desire of the sacrament implies a recurrence to the power of the keys, and so the remission of the sin is subordinated to the power of the keys. If however it does not include the intention of having the sacrament, then we might justly conclude that it is to be considered disjunctively from the power of the keys, and so would inficiate the necessity of the sacrament.

Hugo of St. Victor, the source from which this doctrine is taken, retains intact the absolute necessity of the sacrament of Penance [99]). Certainly baptism is necessary with that necessity which Catholics hold [100]), and regarding the remission of the debt of punishment

quisquis in ventre sanctificati sunt sicut Samson et Jeremias et Joannis Baptista et quisque fuerint alii simul sanctificati, erant et subditi peccato originali nam adhuc obligabantur ad circumcisionem per quod delebatur in eis originale peccatum. *In ep. ad Rom.* A 376 180 v2.

[97]) Quinta conclusio: quelibet creatura rationalis resurgens a culpa mortali et de cetero Deum amans perseveranter quam de condigno meretur premium beatificum tam de condigno meretur liberari ab utraque pena prefata ... quoniam non stat ipsam creaturam pati penam illam (i. e. aeternam) et consequi beatificum premium. *De Merito Christi* V 236 v1.

[98]) Heinrich WEISWEILER, S. J., *Die Wirksamkeit der Sakramente nach Hugo von St. Viktor,* Freiburg (Br.) 1932.

[99]) Amadée TEETAERT O. M. Cap., *La Confession aux laïques dans l'Eglise Latine depuis le VIII^e jusqu'au XIV^e siècle,* Paris 1926, pp. 124-125.

[100]) DENZ., *Ench. Sym.* (ed. 23) 796. 861.

usually baptism and penance are equiparated by Favaroni [101]). Baptism, although it remits actual sins is instituted only on account of original sin [102]), and is therefore necessary for the remission of original sin. It seems legitimate to conclude that a corresponding necessity is concomitant with that sacrament which was instituted for the debt due to actual sin.

Examining this theory from an historical point of view we can immediately see how far away it is from the doctrines of Wicliff or Luther, both of whom taught the absolute futility of confession [103]). For Favaroni there is a real utility in confession, namely, the remission of the debt of punishment ; and all the presumption is on his side — in the absence of adequate testimony for a really decisive verdict — that he taught the absolute necessity of the sacrament.

From a dogmatic point of view however, the theory is unsustainable for other reasons. And first of all, the Council of Florence identifies the « res » of the sacrament with the remission of sin [104]): we cannot interpret this as the remission of punishment only, as the Council should have said so... Nor would it be sufficient to say that in the sacrament contrition is contained by which the guilt is remitted: for this would mean that remission could not be attributed to the whole sacrament, nay, not to the sacrament at all since the remission would not be accomplished « virtute formae », which nevertheless, the Council teaches [105]). The Council of Trent is clearer e. g. in Sess. XIV, c. 3, it says « Sane vero res et effectus hujus sacramenti quantum ad ejus vim et efficaciam pertinet, reconciliatio est cum Deo » [106]). There also we are told that it is in the form that

[101]) Secundum vero reatum non remittit Deus per actum iustificationis impii sed per actum sacramentalem qui exercetur *sub potestate clavium* vel per sacramentum regenerationis ex aqua et Spiritu Sancto. *De Peccato* V 209 v1.

[102]) Baptismus enim proprie est sacramentum ecclesiasticum habens propriam materiam et propriam formam et propriam efficaciam ad remissionem peccati originalis ... propria efficacia est remissio peccati originalis; remittit quidem et alia peccata sed non est propter alia institutum sed solum propter istud quod per nullum aliud (192 v1) ecclesiasticum sacramentum remittitur. *In ep. ad Rom.* A 376 192 r2.

[103]) Denz., *Ench. Sym.* (ed. 23) 587. 670. 744-755.

[104]) Denz., *ibid.*, 699.

[105]) Denz., *ibid.*, 695. 699.

[106]) Denz., *ibid.*, 896.

the power of the sacrament principally resides [107]). In the next chapter the Council teaches that although attrition is not, of itself, sufficient for the remission of sin, yet it is sufficient with the sacrament for grace [108]). In chapter six it is laid down that the office of the priest is not merely to declare that sin is remitted, but that his power is truly judicial [109]). And again the impossibility imposes itself of interpreting « judicial » as being restricted to the punishment of sin.

Hence this theory of Favaroni, although it has no lutheran tendencies, is nevertheless to be rejected.

Nicolaus TONER, O. E. S. A.

(*To be continued*).

[107]) Docet praeterea Sancta Synodus sacramenti poenitentiae formam, in qua praecipue ipsius *vis* sita est ... DENZ., *ibid.*, 896.

[108]) DENZ., *ibid.*, 898.

[109]) DENZ., *ibid.*, 902.

Quelques aspects de la Réforme imposée par Jérôme Seripando au couvent de Paris

Lorsque, en 1539, le Chapitre Général des Augustins se réunit à Naples, le pape Paul III lui adressa une lettre, dans laquelle il exprima son intention à propos de la réforme dont l'Eglise et surtout les Ordres mendiants avaient besoin. Pour atteindre la restauration de la vie religieuse et monastique que le pape envisageait, il stipula que le Chapitre Général s'occuperait avant tout de ces deux points importants, les « mores » et la « doctrina », la manière de vivre des membres de l'Ordre et la doctrine à laquelle ils adhéraient.

En grands traits il lui esquissa donc le programme de réforme et, sous grave peine, l'obligea à prendre les mesures nécessaires pour la réaliser [1]).

Ce projet de réforme fut précisé par le Cardinal Protecteur de l'Ordre, le Cardinal Nicolas Raoul. En rapport avec la missive du pape, le Cardinal exposa qu'il serait beaucoup mieux d'inciter à l'observance des préceptes, des directives et des Constitutions qui existaient déjà, que de promulguer de nouveaux statuts. Si l'on voulait sérieusement donner un nouvel élan à la vie religieuse et à la restauration de l'Ordre, on devait s'appliquer à l'observance de la Règle et des statuts que leurs prédécesseurs avaient déjà établis. Cependant, si le Chapitre tenait à promulguer des statuts, le Cardinal conseillait de prendre des mesures pour restaurer le culte divin, pour réformer la manière de vivre, pour punir les malhonnêtetés, pour restreindre la permission de vivre hors du couvent, pour encourager et favoriser les études et éliminer l'influence du luthéranisme. En

[1]) *Analecta Augustiniana* 9 (1921-22), 276-277.

outre, en ce qui concerne les études, on devait prendre soin de ne promouvoir aux grades que ceux qui seraient vraiment capables et de n'accorder les prérogatives des gradués qu'à ceux qui en seraient dignes. Pour finir le Cardinal imposa aux pères capitulaires de prendre grand soin de la formation et de l'éducation des jeunes religieux [2]).

Le Chapitre Général se conforma à ces directives. En effet, toutes les décisions prises concernèrent la réforme et ne firent que reprendre pour la plus grande partie les définitions promulguées par les Chapitres immédiatement précédents, surtout du Chapitre Général tenu en 1507, également à Naples. En faisant cela ce nouveau Chapitre Général de Naples, de 1539, reprit l'activité réformatrice, lancée au début du XVI[e] siècle par les Prieurs Généraux Mariano de Genezzano et surtout par Gilles de Viterbe [3]). Mais leurs tentatives n'avaient pas abouti à une réforme de l'Ordre qui arriva à temps [4]).

Exhortées et encouragées par le Saint-Siège, les Autorités de l'Ordre reprirent donc en 1539 l'initiative d'une réforme de l'Ordre. Cependant, les définitions du Chapitre Général, stipulant la restauration de la vie monastique, n'étaient qu'un début. C'était avant tout le Prieur Général, Jérôme Seripando, qui serait chargé de faire appliquer toutes ces directives, à qui incombait la tâche de ramener l'Ordre à l'observance stricte et loyale de la Règle et des Constitutions et de rétablir ainsi la vie religieuse de l'Ordre.

Dès qu'il fut appelé à gouverner l'Ordre, en tant que « Vicarius Generalis », Seripando envisagea la réforme de l'Ordre. Appuyé par les directives du Saint-Siège et du Cardinal Protecteur, il avait réussi au Chapitre de Naples, où il fut élu Prieur Général, à relancer le mouvement de réforme dans l'Ordre. Sous sa direction les pères capitulaires en avaient conçu le programme, apparemment inspiré par les idées de Gilles de Viterbe, qui envisageait le rétablissement de la « vita communis ».

En vue de l'application de la réforme conçue et formulée par les décisions du Chapitre Général, Seripando entreprit un grand voyage pour visiter les couvents de l'Ordre. D'ailleurs, la visite

[2]) *Anal. Aug.* 9 (1921-22), 277-278.

[3]) JEDIN, H., *Girolamo Seripando, sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16. Jahrhunderts*. Würzburg, 1937, I, S. 153, 157, 161.

[4]) JEDIN, H., o. c., p. 163, 164.

canonique de l'Ordre entier avait été ordonnée par le pape, même avant la réunion du Chapitre Général et qui devait avoir lieu dès que les circonstances, la situation politique le permettraient [5]).

Aussitôt après la fin du Chapitre Seripando commença la visite canonique en Italie. Arrivé à Rome vers la fin du mois d'octobre 1539, il y obtint bientôt du pape l'autorisation de visiter l'Ordre entier. Déjà le 18 novembre il se mit en route pour visiter les couvents dans la partie du Nord de l'Italie et ensuite la France et l'Espagne [6]).

Le 27 octobre 1540, Seripando arriva à Paris. Il y demeura pendant quatre semaines environ et le quitta le 24 novembre, le matin de bonne heure, se dirigeant vers Orléans [7]). D'après Mgr Jedin, qui, dans son excellente biographie, a étudié profondément l'activité réformatrice de Seripando, celui-ci n'a pas pu faire grande chose pour introduire la réforme au couvent de Paris. A plusieurs reprises l'auteur laisse soupçonner que la visite canonique n'obtint que de pauvres résultats. Seripando y aurait rencontré trop d'obstacles. En considérant qu'une rupture brusque et brutale avec le passé ne pourrait effectuer rien de durable, il aurait dû opérer doucement et prudemment. Il se serait contenté d'agir contre les sympathisants du luthéranisme et d'expulser du couvent quelques adhérents de cette hérésie. Il aurait dû passer sous silence plusieurs défauts et abus, pour ne pas tomber dans des conflits interminables qui entraîneraient le risque de mettre en balance toute son activité réformatrice en France. D'après Mgr Jedin, Seripando aurait donc cédé plus ou moins aux difficultés.

Pour justifier son opinion il renvoie, entre autres, à l'allocution adressée à la communauté parisienne par Seripando, la veille de son départ. Cependant, dans cette note même, Jedin signale que

[5]) Dd 18, f. 7. « Quoniam cum tempora meliora esse videantur, confecta sanctissima pace inter Carolum Imperatorem Augustum et Christianissimum Regem Gallorum regem Beatissimus D. N. a Priore Generali omnes provincias, eas etiam quae extra Italiam sunt, visitari iussit » ed. *Anal. Aug.* 9 (1921-22), 273. Voir note 11.

[6]) JEDIN, H., o. c., p. 167.

[7]) PÉLISSIER, L. G., *Itinéraire en France du Cardinal Seripando*, dans *Bulletin de la Soc. Languedoc. de Géogr.* (1894), 4.

« Oct. 27. Gevesios et Parisios cum patre Guerente provinciali et fratribus multis parisiensibus... ».

« Nov. 24. Post visitationem patrum parisiensium, patre Nicolao Cailaldo comite itineris, Longemolham et Castras venimus ».

les statuts pour le couvent de Paris, promulgués par Seripando à l'occasion de cette visite canonique, n'ont pas été inscrits dans les Registres du Prieur Général, conservés actuellement aux Archives de l'Ordre à Rome, mais dans un « livre rouge ».

Il ne parle plus de ces statuts et semble vouloir insinuer ainsi que ce « livre rouge » ne contenait que des mesures contre les sympathisants du luthéranisme. Il ne dit pas non plus où se trouve ce livre important [8]).

Il me semble que Mgr Jedin n'a pas connu ces statuts. Si l'auteur, qui a étudié profondément l'activité développée par Seripando au cours de longues années pour introduire la réforme aux couvents visités, les avait connus, il aurait pu en donner une description encore plus exacte et plus détaillée. En outre il aurait jugé, sans aucun doute, d'une manière plus favorable l'attitude et l'activité de Seripando vis-à-vis des problèmes parisiens et probablement il aurait eu une autre idée de la mentalité de la communauté parisienne.

Nous n'avons pas retrouvé ce « livre rouge ». Pourtant, nous en connaissons le contenu, c'est-à-dire les statuts rédigés et promulgués par Seripando, grâce à une copie qu'on en a fait au XVII[e] siècle. Ces statuts ont été copiés sur un cartulaire qui se trouve actuellement aux Archives Nationales à Paris. C'est le « Livre II des contracts du Grand Couvent de Paris de l'Ordre des Frères Hermites de S. Augustin », commencé en 1654 [9]). Dans ce manuscrit en grand folio la série de statuts couvre les folio 107[vo] jusqu'à 127 inclus. Une autre copie de ces statuts, dont manque la première partie, se trouve à Rome, à la Bibliotheca Angelica [10]).

Le 30 octobre, donc quelques jours après son arrivée, Seripando commença officiellement la visite canonique du couvent de Paris. Après la Grand'Messe, il s'adressa à la communauté réunie à cette fin dans la salle capitulaire. Il commença son discours en disant qu'il avait aspiré à voir la communauté parisienne dès qu'il fut

[8]) JEDIN, H., *o. c.*, p. 175, 198, 248; 175, note 3: « Die Statuten für den Pariser Konvent wurden nicht in das Register, sondern in ein rot eingebundenes Buch eingetragen; unter ihnen waren viele « secundum indulgentiam », einige « secundum imperium »; erstere aus der Erwägung heraus: « multa concedenda esse consuetudini et non esse facile statim omnia velle immutare et in diversum trahere... » Reg. Dd. 19. 35[vo]. Die Statuten für die Provinz stehen ebenda Bl. 35[vo]-36[vo].

[9]) Arch. Nat. Paris S 3640, f 107[vo]-127.

[10]) Bibl. Angelica Rome. MS 1416.

chargé de gouverner l'Ordre. Ensuite il donna un exposé sur les trois sortes d'hommes. La première catégorie consiste dans ceux qui, illuminés par la lumière divine, savent ce qu'on doit choisir et ce qu'on doit rejeter. La deuxième, ce sont les bons gens. La troisième, ce sont les pernicieux, inclinés à toute sorte de malice. Il continuait cet exposé en disant d'être venu trouver parmi eux des sages, des hommes de la première catégorie, qui pourraient le conseiller pour ce qui concerne le couvent de Paris et toute la province de France. S'il y avait des gens de la deuxième sorte, il les exhorterait et réprimanderait, mais s'il y avait des gens de la troisième espèce, il les expulserait, « ne sua contagione plurimos perderent ». Enfin, il les excita tous de répondre franchement et selon la vérité aux questions qu'il leur poserait au cours de cette visite canonique [11]).

Seripando leur exposa donc clairement pour quelle raison il était venu les voir, c'est-à-dire la réforme de la vie de la communauté parisienne. Pourtant il ne voulait réaliser cette réforme qu'avec la collaboration et le consentement de la même communauté.

Commencée le 30 octobre, la visite canonique du couvent de Paris se termina le 23 novembre. Sans aucun doute Seripando y a étudié consciemment la situation concrète du couvent. Les notes qui figurent dans le Registre du Prieur Général nous laissent entrevoir qu'il a opéré prudemment et avec beaucoup d'indulgence. Mais nous irions trop loin si nous étudions ces notes en détail.

Lorsqu'il termina définitivement la visite canonique du couvent

[11]) Dd 19, f. 32vo. Octobris. — Parisiis — Sermo ad patres parisienses. « Die XXX post maiorem missam congregatis patribus ac fratribus in Capitulo habuimus ad illos orationem. Cuius exordium fuit de ingenti desiderio, quod habueramus ad illos veniendi a die qua Generalatus officio fungi coeperamus; Demum loquuti sumus de triplici hominum genere; primum eorum est, qui divino illustrati lumine cognoscunt quidquid eligendum, quidquid respuendum sit, et ij sapientes noncupantur. Aliud genus est eorum qui boni vocantur, tertium eorum est, qui ad omnia inutiles sunt, ad omnia vitiorum genera proni; Iccirco nos ad Conventum illum accessisse diximus ut videremus si primi generis homines inter illos essent aliqui, quorum consilio in ijs que ad conventum, et provinciam pertineret, uti possimus. Si secundi generis aliqui repperirentur aliqui, eos admoneremus, corriperemus. Si vero tertii generis aliqui essent, ab aliorum sociorum proijeceremus, ne sua contagione plurimos perderent. His dictis mandavimus omnibus in meritum sancte obedientiae necnon rebellionis et excommunicationis, ut de singulis a nobis interrogati veritatem dicerent. Sancta publica confessione facta dedimus nostram absolutionem ».

de Paris, Seripando adressa encore une fois la parole à toute la communauté, comme c'était son habitude. Cette fois aussi la communauté fut rassemblée à la salle capitulaire. Il leur parla de l'homme extérieur et de l'homme intérieur, et leur incita d'aspirer à la justice « quae ex fide est » et à la paix « quam Christus discedens illis reliquit ». Ensuite il leur parla longuement de l'influence dangereuse et funeste du luthéranisme.

Après avoir terminé son allocution, Seripando leur fit faire la lecture des « statuta reformationis ad conventum illum parisiensem spectantia, quae in libello corio rubeo cooperto continentur » [12]). Dans le Registre de Seripando ce dernier passage a été souligné. Viennent ensuite quelques mots, par lesquels le Prieur Général a voulu expliquer le caractère de ces statuts et de quel point de vue il les a rédigés. Voici ce texte: « In dictis statutis multa sunt secundum indulgentiam, nonnulla secundum imperium, scientes multa concedenda esse consuetudini et non esse facile statim omnia velle mutare et in diversum trahere, scientes etiam que vi fiunt diurna esse non posse » [13]).

En rédigeant cette série de statuts qui devaient remplacer les règlements semblables prescrits par ses prédécesseurs [14]), Seripando a déployé sans aucun doute une activité considérable. Pourtant, comme il le fait savoir lui-même, il a opéré avec réserve et avec

[12]) Dd 19, f. 35. Novembris. Die XXIII congregatis omnibus patribus et fratribus in Capitulo habuimus ad illos orationem, in qua loquuti sumus de duplici homine interiori scilicet et exteriori. Et hortati sumus omnes ad sectandam iustitiam quae ex fide est spei et caritati coniunctio. Et ad sectandam pacem non mundi sed quam Xristus a suis discipulis discedens, illis reliquit. Ultimo diximus contra illos, qui cum magno et nostri nominis dedecore excitarunt tumultus apud seculares ob sectam Luteranorum, et eorum doctrinam, quam docebant. Unde coacti fuere, ut fugerent manus Christianissimi Regis, e Gallia fugere; multa de re hac diximus; finita oratione nostra, per Scriptorem fecimus legere statuta reformationis ad Conventum illum parisiensem spectantia, quae in libello corio rubeo cooperto continentur (à partir de « legere » le texte a été souligné). In dictis statutis multa sunt secundum indulgentiam, nonnulla secundum imperium, scientes multa concedenda esse consuetudini, et non esse facile statim omnia velle mutare, et in diversum trahere scientes etiam, quae vi fiunt diuturna esse non posse (à partir de « scientes » le texte a été souligné).

[13]) Dd 19, f. 35.

[14]) Arch. Nat. Paris. S 3640, f. 127. « Hinc nostra authoritate cassamus, annullamus et expresse irrita fore declaramus omnia quaecunque statuta alia in his formaliter non expressa hactenus pro reformatione et compositione huiusce nostrae domus a quibusvis personis nos praecedentibus olim condita et instituta... ».

indulgence, en considérant qu'une rupture brusque et brutale avec le passé n'effectuerait rien de durable.

Devant la communauté réunie et en présence du Prieur Général, le secrétaire de l'Ordre, Marc de Trévise, fit donc la lecture de ces statuts auxquels il fut acquiescé par un silence approbatif de tous les assistants [15]). Dans le cartulaire parisien cette série de statuts se compose de 326 paragraphes, groupés en quatorze chapitres. Les sept derniers groupes de statuts concernent exclusivement les études, tandis que les sept premières parties comprennent les règlements et les directives qui concernent plutôt la vie communautaire. A présent nous nous occuperons seulement de ces premiers chapitres de ces « statuta reformationis », qui semblent se rapporter à la « reformatio quoad mores » envisagée par le pape. En temps donné nous espérons étudier plus approfondement tous les statuts, surtout ceux qui concernent les études au couvent de Paris.

Comme nous l'avons signalé, le programme de réforme établi par le Chapitre Général, réuni en 1539 à Naples, fut dressé conformément aux directives du Cardinal Protecteur et était inspiré sur l'idéal de Gilles de Viterbe: le rétablissement de la « vita communis ». Les définitions du Chapitre de Naples, reprenant en ce qui concerne la « reformatio quoad mores » celles des Chapitres Généraux précédents, surtout celles du Chapitre de 1507, contenaient des directives par rapport au culte divin, à la vie religieuse, à l'obéissance et l'observance monastique, à la clôture, au silence, à la table commune, aux vêtements simples, à l'administration des biens, au noviciat et à la formation des jeunes religieux [16]).

Dans les directives des « statuta reformationis », donnés par Seripando au couvent de Paris à la fin de la visite canonique, on retrouve presque tous les thèmes que nous fournissent les définitions capitulaires de 1539. En général les statuts prescrivent d'une manière plus détaillée ce que les définitions du Chapitre Général déjà imposaient. De temps en temps ils en reproduisent un passage même mot à mot.

[15]) Voir note 12; Arch. Nat. Paris. S 3640, f. 127. « Lecta vero superscripta omnia statuta fuere in Capitulo conventus parisiensis magna patrum et fratrum ac etiam novitiorum frequentia per fratrem Marcum Tarvisinum Licentiatum et Ordinis scriptorem anno domini 1540 die 23 mensis novembris praesente Reverendissimo Patre Generali et omnium tacito consensu probata »,

[16]) Voir *Anal. Aug.* 9 (1921-22), 64-71.

Après avoir évoqué dans la préface de ses statuts l'importance du couvent au passé, Seripando dit qu'il voulait laisser à ce couvent par écrit les directives nécessaires « ad sanctae reformationis opus et ad resecanda omnium discordiarum semina atque ad studiorum incrementa ». Il chargea le Prieur actuel du couvent, le Maître Claude Viventi, qu'il maintenait dans cette fonction, et ses successeurs de bien faire observer ces statuts.

La première partie de cette série de statuts est intitulée: « Dispositio et Ordinatio Conventus in generali ». Elle concerne le culte divin, l'office divin, les rubriques à observer, la messe conventuelle et la messe privée, le comportement à l'église et au chœur, et se compose de 23 paragraphes. Il est peut-être un peu surprenant de voir introduites par un tel titre une vingtaine de directives qui n'ont rapport qu'à la liturgie. Pourtant, d'après Seripando, le titre y correspond parfaitement, parce que le culte divin devait être la base de l'unité et de la paix dont la communauté avait besoin. C'est au fond pour cette raison que « pro divini officii celebratione in choro praecipimus et inviolabiliter observari mandamus ut imprimis divinum officium diurnum pariter et nocturnum suis horis et temporibus morose, pausatim, devote et summa cum veneratione iuxta Ordinis instituta et decreta distincte in ecclesia celebretur et, ut decet, ab omnibus sancte exerceatur » [17]). Voilà déjà un exemple où Seripando reprend presque mot à mot le texte d'une définition du Chapitre de Naples [18]).

Introduits par une citation de la Règle de Saint Augustin, « et cum in oratorio nihil sit agendum nisi id ad quod factum est et unde nomen accepit », les statuts suivants donnent des directives plus détaillées. Pourtant, on y retrouve des passages littéraux des statuts capitulaires [19]).

La deuxième partie de la série de statuts promulgués par Seripando a l'entête suivant: « Ordinatio seu compositio domus in speciali ». Un paragraphe qui indique l'importance de l'observance stricte de certaines disciplines, comme la clôture, la vie en commun, les vêtements simples, sert d'introduction. Les chapitres sui-

[17]) Arch. Nat. Paris. S 3640, f. 108vo.

[18]) « Primo, Mandamus, ut ubicumque in Ordine nostro divinus cultus et officium tum diurnum quam nocturnum, summa veneratione, iuxta Ordinis instituta, distincte, devoteque celebretur et, ut decet ab omnibus excolatur sanctissime ». *Anal. Aug.* 9 (1921-22), 64.

[19]) Voir *Anal. Aug.* 9 (1921-22), 64, n° 1; 66, n° 2.

vants sont intitulés: « De Clausura », comprenant les paragraphes 25 à 40, « De Habitu Fratrum » de 41 à 54, « De Mensa Communi », de 55 à 80, « De Hospitibus » de 81 à 86, « De Infirmis » de 87 à 101, et « De Camera Novitiorum » de 102 à 123.

Commençant par le paragraphe 124, la suite comprend les chapitres qui concernent les études. Voilà les entêtes: « De studentibus formandis et formatis », « Privilegia studentium », « De lectoribus », « De baccalariis Biblicis », « De Baccalariis formatis et non-formatis », « De Regente » et « De Lectoribus seu legentibus publice in scholis nostris bonas (litteras) explicantibus ».

Le premier chapitre, « De Clausura », comprend non seulement une série d'ordres et de décisions bien détaillée, par rapport à l'observance de la clôture, mais aussi quelques-uns qui concernent la permission de sortir, l'administration des biens, la taille des cheveux et de la barbe. On peut constater ici encore une fois que Seripando a voulu appliquer ce que prescrivaient les définitions du Chapitre Général [20]).

Au premier paragraphe du chapitre « De habitu fratrum » Seripando fait ressortir que la nature et la propreté des vêtements reflètent l'état d'esprit des religieux. Conformément aux Constitutions et aux directives des Chapitres Généraux ils doivent donc porter un habit simple et propre, qui convient à leur état, et ils doivent fuir le luxe et l'extravagance. Par ces paragraphes il précisa ce que la seizième définition du Chapitre de Naples avait déjà prescrit [21]). Le numéro 50 répète et précise la décision napolitaine concernant la taille des cheveux et de la barbe.

Le troisième chapitre de la première partie, dont le premier paragraphe sert d'introduction, traite de la table commune et la vie en commun. Seripando y renvoie expressément à la Règle de Saint Augustin. En argumentant: « quia unanimiter et concorditer vivere debemus et honorare in nobis invicem Deum cuius templi facti sumus », il dit qu'on peut réaliser le mieux cette unité d'esprit par l'amour du Christ, engendré en nous par la pauvreté et l'humilité. L'amour du Christ engendre l'unité. A son tour celle-ci crée la concorde. D'aucune manière on ne peut mieux cultiver et nourrir cette concorde qu'en prenant les repas en commun et qu'en vivant en commun.

[20]) Voir *Anal. Aug.* 9 (1921-22), 66, n° 11, 12, 13; 69, n° 38.
[21]) *L. c.*, 66.

Les directives qui suivent dans les autres paragraphes, sur la vie en commun et la table commune, cherchent à créer une ambiance favorable à la vie spirituelle de la communauté. Dans ce chapitre Seripando élabore les définitions 13 et 14 du Chapitre Général de Naples, mais sur plusieurs détails il a tenu compte de la situation particulière et spéciale dans laquelle la communauté parisienne se trouvait et de ses anciennes coutumes et habitudes [22]). En rapport avec les besoins particuliers du couvent, la définition 28 du Chapitre napolitain a été élaboré minutieusement dans les chapitres « De hospitibus » et « De infirmis » [23]).

Enfin au chapitre « De camera novitiorum » une vingtaine de paragraphes règlent l'éducation et la formation des novices au couvent de Paris. Ils précisent non seulement la formation spirituelle et intellectuelle qu'envisageait la définition 27 du Chapitre de Naples, mais ils donnent aussi des directives par rapport à leur comportement, à leur récréation, leur entretien, etc. [24]).

En concluant, on peut donc dire que, en effet, Seripando a fait un effort considérable pour réformer le couvent de Paris à l'occasion de sa visite canonique en 1540.

Eelcko Ypma, O. E. S. A.

Paris.

[22]) *L. c.*, 66.
[23]) *L. c.*, 68.
[24]) *L. c.*, 67.

Documents romains concernant certains Augustins belges à l'époque du premier jansénisme

Récemment nous avons consacré dans cette revue des études aux Pères Michel Van Hecke et Michel Paludanus [1]). La dernière eut pour occasion les documents publiés ci-dessous. Dans ces pièces, il y avait des énigmes que nous ne pouvions résoudre sans recourir aux Archives générales de l'Ordre de saint Augustin. Là une abondante documentation nous fournit la clef des difficultés. Elle nous amena même à décrire l'étonnante histoire janséniste et antijanséniste du P. Paludanus, qui servira encore au but pour lequel elle fut conçue.

Les documents à reproduire ici proviennent des Archives du Vatican, fonds de la *Nunziatura di Fiandra* (= NF). Seulement, à la suite de reliures maladroites, certaines parties de la *Nunziatura di Fiandra*, plus spécialement les instructions et les lettres chiffrées, sont quelquefois à chercher ailleurs. C'est ainsi que nous aurons à citer la *Nunziatura di Polonia* (= NPol) [2]).

Parmi beaucoup d'autres, ces documents ont été recueillis à Rome, il y a environ quarante ans, et généreusement mis à ma disposition il y a quinze ans, par M. le Chan. A. Legrand, ce dont je tiens à le remercier une fois de plus [3]).

[1]) *P. Michael Van Hecke op weg naar Rome*, dans *Augustiniana*, 2 (1952), 248-274; 3 (1953), 63-73; *Michel Paludanus. Ses attitudes devant le jansénisme*, dans *Augustiniana*, 5 (1955), 125-162, 325-361; 6 (1956), 849-899.

[2]) Un très petit nombre de documents vient cependant du fonds Chigi de la bibliothèque vaticane.

[3]) Voir A. Legrand - L. Ceyssens, *La correspondance antijanséniste de Fabio Chigi, nonce à Cologne*, Bruxelles 1957.

Id., *La correspondance du nonce de Madrid relative au jansénisme*, dans *Anthologica annua*, 4 (1956), 549-640.

Sans continuité, les pièces à reproduire s'étendent de 1645 à 1660. Elles concernent surtout les Pères Chrétien Lupus [4]) et Jean

[4]) Sur Lupus, voir M. BAEKELANDT, *Leven en Werken van P. Christianus Lupus*, dans *Augustiniana*, 2 (1952), 150-167; cfr LEGRAND-CEYSSENS, *La correspondance antijanséniste*, passim; L. CEYSSENS, *Sources relatives aux débuts du jansénisme et de l'antijansénisme*, Louvain 1957.

Le cas du P. Lupus est assez étrange. Lié à la révolte des Pères Paludanus et De Koninck contre Rivius (voir *Augustiniana*, 5 (1955), 222-224) il n'a pas réussi à gagner les bonnes grâces ni de ses complices dans la révolte, ni des antijansénistes, ni surtout de l'internonce. Voici deux documents à ce sujet. Le jésuite bruxellois Dorothée Louffius écrit le 20 mai 1652 à son confrère François De Cleyn à Louvain:

« Redivit hac septimana Lovanium P. Lupus qui, cum Gandavi in capitulo provinciali [rebellium] solemnibus disputationibus *De Sacramentis* praesedisset, effecit ut novus P. Provincialis [Ignace De Dijckere] conveniret Illustrissimum Internuntium, deprecaturus ut suspensio P. Lupi [de doctoratu obtinendo] relaxaretur. Accessit etiam eumdem Illustrissimum P. Lupus, excusans priora et promittens meliora. Misit D. Internuntius P. Lupum ad Illustrissimum Cameracensem [Gasparum Nemium] podagra et chiragra tum hic detentum, etiam ad me, ut mentem suam circa propositiones aliquot fundamentales Lovanio submissas declararet. Tradidit etiam mihi D. Internuntius orationem seu homiliam funebrem quam in exequiis P. Paludani dicturus erat P. Lupus. In qua cum videretur sic laudare P. Paludanum ut tamen jansenistas assentiretur, idque annotationibus quibusdam scripto traditis observassem, tradidi eas D. Internuntio, qui easdem una cum oratione ipsa exhibuit Illustrissimo Cameracensi, cuius plane idem fuit iudicium cum meo. Etiam in iis quae P. Lupus coram Illustrissimo Internuntio circa propositiones illas fundamentales dixerat, erantque calamo excepta, et in thesibus quoque Gandavi defensis, nonnulla erant reprehendenda. Imo etiam aperte dixerat D. Internuntio P. Lupus, se non audere P. Paludanum laudare a studio promovendi obedientiam erga Sedem apostolicam, ne jansenianos offenderet, alioquin numquam sibi apertum fore aditum ad strictam facultatem. Haec omnia fuere in causa cur P. Lupus manserit in statu suspensionis in quo erat, D. Internuntio hoc negotium integrum relinquente suo successori, Domino Mangelli, quem indies expectat... »; Bruxelles, Bibliothèque royale, ms. II, 1220, 151.

Ignace Derkennis S. J. à Louvain au P. Dorothée Louffius S. J. à Bruxelles, Louvain, le 11 février 1653:

« Accipe insignem historiam quam jansenistarum antesignanus suppeditat. Die Martis praeterito, quando Fr. Lupus creatus est doctor, de more in Hallis habitae sunt orationes a DD. Van Wermen, Pontano, Fromondo. Sinnichium ranis impediit quominus partes suas ageret.

Primus tractavit adiaphora; secundus acriter invectus est in Maldonatum et Petavium, quod ausi essent Augustino adscribere quasi aliquando docuisset parvulis ad salutem necessariam esse Eucharistiam non minus quam baptismum. Fromondus vero invectus est primo contra noviores Thomistas, quod querantur ab academicis hic negligi D. Thomam; fassus est negligi Thomistas, quod et illi discordes sint et inter se contrarii et magis inhaereant litterae D. Thomae quam

Rivius [5]), et convergent autour de trois faits principaux: la publication de la bulle *In eminenti* qui a traîné de 1643 à 1651, le « schisme » provoqué par Paludanus qui eut son point culminant dans le double chapitre provincial de 1649, et la publication de la bulle *Cum occasione* (1653).

Ces faits ont été suffisamment mis en lumière par des études récentes [6]). Il en est de même des principaux agents: les internonces successifs, Antoine Bichi (1642-1652), André Mangelli (1652-1655), Jérôme De Vecchi (1655-1665) ; les cardinaux patrons ou secrétaires d'Etat, François Barberini (1623-1644), Camille Pamfili (1650-1654), Fabio Chigi (1652-1655), Jules Rospigliosi (1655-1666) ; les

Augustini. Tegi tamen D. Thomam pure, sed super omnes Augustinum, omnium doctorem; gloriari hanc academiam quod pure et defaecate in omnibus hunc sequantur, non ita Duacenses etc. qui deflectunt. Thomistas etiam ab Augustino deflectere, uti in his punctis quae sui firmiter cum Augustino teneant ac defendant: 1. omnia opera infidelium esse peccata et virtutes philosophorum vitia; 2. gratiam Christi simpliciter necessitare voluntatem; hic iterum digressus est contra Thomistas, quod in indifferentia voluntatis tuenda, non satis possent se expedire cum sua praedeterminatione; 3. quae cum ignorantia invincibili fiunt non carere peccato. Ita prorsus hoc contrahi ob peccatum primi parentis uti originale nobis inscientibus.

Dicta sunt haec in consessu celeberrimo doctorum omnium aliorumque qui aliunde ad doctoralem actum convenerant. Itaque fuit valde solemnis jansenismi professio. Non debet haec ignorare Illustrissimus D. Internuntius. Si testimonia desideret praesentium, peti possunt a D. Speeck, Dave, Coninck, Sanvoert, aliisque. Etiam janseniani non negabunt. An fortasse hanc audaciam et animos sumpsit ex reditu D. Praesidis Rose, quem iam certum esse intelligimus ex litteris P. Viveri » ; Malines, Archevêché, Museum Bellarminum, D 8, n° 42.

[5]) Sur Jean Rivius, qui sous son provincialat (1643-1646) avait obtenu légitimement l'abrogation des discrets capitulaires, il est beaucoup question dans *Paludanus. Ses attitudes*. On comprend qu'après la victoire des révoltés, la présence de Rivius était gênant pour les vainqueurs.

[6]) Outre les études déjà mentionnées, citons encore L. CEYSSENS, *La publication, aux Pays-Bas, de la seconde bulle contre Jansénius*, dans *Augustiniana*, 7 (1957), 196-240, 389-426, 576-593.

Quant à l'histoire du schisme dans la province belge des augustins (racontée dans *Paludanus. Ses attitudes*) voir une série de documents nouveaux dans l'Archivio della nunziatura di Colonia (aux archives du Vatican), t. 119, 120, 180, 181. Il s'agit surtout de données relatives aux conséquences du schisme. Après la célébration, si indigne, du chapitre de Gand, approuvé par l'internonce et par Rome, les augustins du chapitre légitime de Bruxelles sont obligés de se soumettre. Beaucoup d'entre eux font parvenir à Chigi, nonce à Cologne, leur soumission. Le général Visconti insiste auprès de ce dernier pour qu'il soit miséricordieux à l'égard des soumis.

Pères Lupus, Jean Rivius (provincial de 1643 à 1646), Ignace de Dijckere (provincial de 1652 à 1655), Pierre-Damase De Coninck (provincial de 1655 à 1658).

Si les études antérieures nous dispensent de fournir de plus amples renseignements préliminaires, cela ne veut pas dire que nos documents ne puissent enrichir la connaissance du lecteur. En effet, quelle évolution n'y constate-t-on pas entre le premier document et le dernier ; entre un P. Lupus de trente ans en 1645 et un P. Lupus de 45 ans en 1660 ; entre le jugement que portaient sur lui ses adversaires en 1645 et l'opinion que se faisaient de lui en 1660 le général de l'Ordre, le Pape et même le Saint-Office ?

Nous publions les textes tels qu'ils nous ont été remis par M. le Chan. Legrand. Nous les avons contrôlés avec les originaux quand un doute restait à résoudre. La plupart des documents sont transcrits intégralement, à part les formules de politesse du commencement et de la fin. Si quelques-uns ont été réduits à un simple sommaire, c'est en raison de leur intérêt mineur.

I

1645, 26 août ; Bruxelles. — Bichi au cardinal Pamfili. NF, 29, 268r-269v. Copie.

Le sermon tenu par le P. Chrétien Lupus, le jour de S. Dominique, chez les dominicains de Louvain.

Il Padre Christiano Lupo, Augustiniano, professore di theologia, d'età circa 30 anni, il giorno di San Domenico fece un'oratione nella chiesa de'Domenicani di Lovanio, non tanto in lode di San Domenico e della sua Religione, quanto in biasimo delli Giesuiti, et se bene non li nominò mai, sotto nome *Iudeorum* mostrò chiaramente, et *ad nauseam*, che parlava di loro. Con questi anco trattò de'quattro punti, che sono notati nell'aggiunta carta n° 1. Tutti li ascoltanti furono scandalizzati ; e questa relatione non solo mi è stata fatta dal Schinchelio [7]), il quale il P. Lupo potrebbe dire che le fusse contrario, ma mi è stata confirmata confidentialmente da diversi religiosi di altri Ordini Mendicanti, si in voce come in scritto ; et ho inteso che fino de'medesimi religiosi Domenicani se ne siano doluti, dicendo che non mancava materia da lodar San Domenico e la sua Religione, senza mendicarla dal biasimo delli altrui.

Hauto questo avviso feci sapere al P. Lupo, che era bene mi mandasse l'oratione che haveva recitato. Mi scrisse una lunga lettera.

[7]) Jean Schinckels, professeur de théologie, très antijanséniste.

dove trattando delle persecutioni patite dal Sant'Agostino, da San Rustico, da San Fausto, da San Cipriano et altri santi, mostrava, che quello, che mi era stato riferito contra di lui, fosse una persecutione simile a quelle, et in quanto al punto diceva quello che V.Em^{za} restarà servito di vedere dall'aggiunto estratto n° 2 ; et vedendo che diceva non havere scritta l'oratione che in fragmenti, ancora che mi costasse in contrario, essendosi veduto publicamente, che l'haveva letta da un quinterno, che haveva davanti, et alcuni gli havessero veduto in mano il quinterno, cuscito et assai bene scritto, le risposi che mi mandasse quei fragmenti per poter vedere se fosse vero quello che si diceva, per potere informare la Santità di Nostro Signore. Mi riscrisse quello che Vostra Eminenza restarà servita di vedere dal foglio n° 3. Vedendo all'hora, come l'imprudenza di questo religioso mi dava occasione di credere ogni male che mi fosse detto contro di lui, mandai a chiamare il P. Provinciale di Sant'Agostino [8]) dal quale intesi che haveva hauto notitia di questa oratione, et haveva fatto venire a Brusselles il medesimo P. Lupo, e che di già era partito di ritorno a Lovanio senza che io ne havesse saputo niente. Mi disse haverli fatto la correttione dovuta et fattogline patire la pena, senza dirmi in che cosa, et per scusa di questo Padre mi disse che negava questi quattro punti ; e che eccedeva in ingegno, mancandoli il giuditio, et il medesimo P. Provinciale disapprovava e biasimava anco tutto quello che il Padre Lupo confessava d'haver fatto. Mentre cercavo haver relatione di questa oratione da ogni sorte di religiosi, l'ho procurata anco dalli Giesuiti, contro li quali più si parlava. Questi dopo ogni altro mi hanno risposto et confirmato il detto dalli altri, et scrittomi un Padre de'più gravi e dotti [9]) quello che V.Em^{za} restarà servita di vedere dall'aggiunta copia n° 4°, il contenuto della quale anco mi costa per altre versi che sia vero.

Dopo haver fatto queste diligentie acciò questo Padre altra volta non incorga in simile errore, e che altro non habbia ardire d'imitarlo, ho creduto doverne dare questa particolare informatione a V.Em^{za}, dubitando che la mortificatione datali dal P. Provinciale non sia sufficiente, si per essere segreta, et il delitto publico, come per continuare l'offitio di professore di theologia, che le potrebbe dare occasione di nuove temerità, tanto più che questa non è la prima volta che habbia errato, e di già li suoi superiori dell'Ordine altra volta in gastigo impedirno che non potesse havere il grado di licentiato [10]) ; et li Padri Giesuiti vedendolo molto fervente difensore del Jansenio, ancora con dire ingiurie nelle dispute, hanno pregato li superiori

[8]) Jean Rivius, provincial de 1643 à 1646.

[9]) Adrien Crom, professeur au collège des jésuites à Louvain, antijanséniste de la première heure.

[10]) Lupus obtint le grade de licencié en théologie le 11 juillet 1642. C'est plutôt l'obtention du doctorat qu'on voulut empêcher. Voir L. CEYSSENS, *Sources relatives aux débuts du jansénisme et de l'antijansénisme*, Louvain 1957, passim.

degli Agostiniani a non lo lassare andare alle lor'thesi, acciò non apporti cause d'inimicitie.

Annexe n° 1. NF, 29, 283r.

Le contenu du sermon de Lupus.

Frater Christianus Lupus Ordinis Eremitarum Sancti Augustini, Sacrae Theologiae licentiatus, eiusdemque in suo monasterio professor, Lovanii in oratione quam anno 1645, 4 Augusti publice habuit, in templo PP. Praedicatorum dixit sequentia, uti retulerunt viri fide digni :

1° Sententiam affirmantem B. V. Mariam conceptam fuisse in peccato originali, constantem fuisse Patrum et Doctorum in Ecclesia doctrinam ad usque tempora S. Thomae, id ipsum asserentis, donec pro contrario contra eum, spiritu contradictionis, insurrexit Scotus etc. ;

2° Novum non esse quod veritati se opponant, eamque opprimere conentur Pontifices, ab iisque male tractare eiusdem defensores. Exemplum attulit Joannis XXII qui pro errore steterit, postmodum a Benedicto XII damnato : animas iustorum, etiam plane expiatas, ante diem iudicii non videre essentiam divinam ;

3° Etiam nunc premi, et in angustiis esse veritatem. Apices Ecclesiae vacillare, aut laborare. Fore tamen ut veritas superet [11]) ;

4° Bene proinde facere reges et principes, mandatorum Pontificiorum executionem impediant, et plura istius modi.

Annexe n° 2.

1645, 14 août, Louvain. — Chrétien Lupus à Bichi. NF, 29, 283r ; copie.

Extractum litterarum P. Christiani Lupi Augustiniani ad D. Abbatem Sanctae Anastasiae.

Susurrones quidam gratiosis tuis auribus insusurrant, me in oratione ista dixisse aliud, quam dixi. S. Patriarcham Dominicum, eiusque religiosossimam ac sanctissimam familiam, pro debito meo ac mea tenuitate, laudare sum conatus ; quod cuiquam praeiudicaret, quod doctrinam male sanam saperet aut oleret, dixi omnino nihil. Res ista instar somnii mihi est. Non nihil invectus in depravatos populi ac cleri mores ; propter quos haud dubie venit super nos grandis moderna Dei ira de coelo. Invectus sum in Evangelii ministros fictos, non castos qui quaestum putant esse pietatem, qui ex invidia annunciant Christum non caste, ut Pauli vinculis concitent pressuram ; a talium evangelistarum faece munda non fuerunt tempora Pauli, non tempora Cypriani, non tempora Augustini. Tempora nostra longe minus ! Horum increpatio si sit doctrina non sana,

[11]) Il est marqué en marge : « Si è inteso che voleva dire del Jansenio ».

heu nos miseri, quo devenimus, Ill^me^ Praesul ? Res haec est mihi instar somnii. Utinam per exhibitas chartas possem maledicos istos confundere et frenare. Votum istud, pro dolor, mihi est impossibile. Non enim compono orationes ad permansurum praelum, sed dumtaxat ad horam, ad volaticum verbum. Interim in occulto locutus sum nihil ; locutus sum palam [12]) coram ecclesia hominum, fortassis mille. Illi sciunt quid dixerim ego. Non usque adeo insanum sapio, ut doctrinas non sanas coram tanta hominum doctorum ecclesia ausim vel velim effutire. Non desunt testes, qui de dictis meis possint plene testificari. Habeo tamen adhuc quaedam chartarum fragmenta, sed more meo admodum incorrecte scripta. Haec si Gratia Tua desideret, vel mittam vel ipse portabo. Putabam et optabam ipse ad reverendissimarum tuarum manuum osculum accedere, sed quotidianae in theologia affixus sum lectioni ; sine magno iuventutis dispendio non possum me absentare. Toto Septembri ex more vacamus a lectionibus. Tunc accedam, Gratiae Tuae de omnibus satisfacturus. Non credo tantillas moras rei huic nocituras. Si tamen me iamiam adesse iusseris, quis sum ego, qui Sanctae Sedis legato negem obedientiam ?

Sed indoleo graviter, quod Gratia Tua de hac re male fundata ad Sanctissimum Dominum transmittenda meditetur. Ob similes causas gloriosus Cyprianus a suis emulis Romam delatus ad Papam Cornelium, apud eundem Papam conqueritur.

Annexe n° 3.

1645, 17 août, Louvain. — Chrétien Lupus à Bichi. NF, 29, 285rv ; copie.

Lupus justifie son sermon et son attitude.

Dolenter intelligo constantem Gratiae Tuae voluntatem nescio quas calumnias transmittendi ad eum Episcopum, cui illum timorem debemus in terris, quem Christo Domino Nostro debemus in coelis. Unum quippe est utriusque tribunal. Hoc ego a Gratia Tua non sum meritus, sed ut ego sum vilis, non sunt viles Sacri Canones, non sunt viles ecclesiasticae, imperiales ac regales sanctiones, quae mihi hoc in puncto patrocinantur. Non est vilis aer Brabantus, in quo vivimus, ex quo ambo recipimus alimenta. Brabantia nostra, inquit Clarus Vir Franciscus Zypeus [13]), aere adeo puro circumfundi dicitur, ut qualecumque mancipium eo deflexerit, statim ab ipsa coeli regione, si ad eam proclamet, libertatem consequatur. Magno indicio liberi populi. Huius libertatis intuitu ad nullum extraneum, neque politicum, neque ecclesiasticum vocamur tribunal.

[12]) Allusion aux paroles du Christ devant Pilate; *Jo*, 78, 12.

[13]) Lupus cite sans doute la *Noticia iuris Belgici* du canoniste anversois François Van den Zype, éditée à Anvers en 1635, rééditée à Anvers en 1640, à Arnhem en 1642.

Ex hoc suavissimo aere non nisi per grandem iniuriam possumus extrahi. Hic est quidam paradisus noster ex quo nullus iudex, nulla potestas, nullus gladius, nisi ob contumaciam nos potest eliminare. Ego Gratiae Tuae non fui contumax. Ut quid me eliminas de illo, in quo a Deo positus sum, libertatis paradiso ? Accusatores mei prodeant, exhibeant libellum, capita accusationum. Hunc, servato iuris ordine, Gratia Tua mihi transmittat, ad apicem satisfaciemus. Ego in nullo peccavi. Refutare calumnias, nullus est labor. Rem peto iustissimam. Non credo fore ut mihi denegetur. Quis unquam severiori iudicio damnatus fuit, quam sanctus Ioannes Chrysostomus ? Theophilus tamen, turbulentus ille Alexandrinus episcopus, totius turbae auctor, et accusatorum (occultus tamen, ne loco iudicis caderet) coriphaeus, exhibuit illum libellum, nomina accusatorum, capita accusationum, aliaque id genus. Quod ille dedit, Tua Gratia mihi denegabit ? Abest ab anima mea, ut hoc credam, Ill^me^ Praesul, extendis me in catasta, in horribili tortura. Homini quippe ingenuo non est tortura horribilior, quam premi ab illo quem amat, a quo amari cupit, cui avet complacuisse. Non loquor de beneficiis ab Illustrissima Chysiorum [14]), ac Bichiorum familia Ordini nostro effusissime impartitis, quod rem ineffabilem, ac patentem coner effari aut declarare. Ego et Te et Illustrissimum Avunculum tuum, tanquam Reverendissimos Parentes meos colui, a quibus me in filium sciebam adoptatum. O torturam, subire periclum huius adoptionis ! Residua mihi chartarum fragmenta sunt ineptiora, ac impolitiora, quam ut illustrissimis tuis oculis ac manibus praesententur, transcribendo cum non habeo otium. Tempus meum debetur rebus meo ministerio, quod in ecclesia indignus gero, magis necessariis. Exhibeant adversarii mei sua nomina ac accusationum capita ; quod ex cartis meis fuerit illis necessarium, describam, descriptum transmittam. Si res occulta foret, non foret apex, quem Gratiae Tuae non conarer manifestare. Locutus sum coram ecclesia hominum doctorum ad minus mille. Illi sciunt quid dixerim ego. Ut quid crederetur aut alteri susurroni aut calumniatori ? In fide christiana adeo eruditus sum, ut sciam quid sit dulce quid amarum ? Gratia Tua duas habet aures, ex utraque audit. Unam postulo mihi accomodari. Prodeant nomina pro Marte : *ab auditione mala iustus non timebit* [Ps. 111, 7]. Deus Gratiam Tuam dudum incolumen servare dignetur.

Annexe n° 4.

1645, 25 août, Louvain. — Adrien Crom S. J. à Bichi. NF, 29, 286rv ; copie.

Détails concernant le sermon de Lupus.

Nondum aliquid scripsi de oratione P. Christiani Lupi, Augus-

[14]) La famille des Chigi, à laquelle appartenait le nonce de Cologne Fabio Chigi ainsi que son neveu Antoine Bichi.

tiniani, quod in eam pro officio suo hactenus inquisiverit Rector Academiae [15]), qui ipsum orationis autographum omni modo obtinere studuit, ex quo tota patuisset veritas. Sed hactenus frustra laboravit. Usus primo excusationibus frivolis, imo falsis, fuit Lupus, dicens non orationem integram, sed varia dumtaxat eius fragmenta se habere lituris plena etc. Cum constet ex oculatis testibus eum ex quaternione integro beneque consuto eam publice fuisse perlectam. Tandem Rectori negavit aperte se eam exhibere velle. Sed accusatorum esse proferre ea quae arguant, suum vero se defendere et tum demum, si non satisfaciat, exigendam orationem.

Iam hodie Rector promisit auditurum super re tota Deputatos Academiae, quod quoque ante dies plures mihi promiserat, sed vereor ne nihil ab Academia serio et efficaciter fiat.

Quoad testimonia ab auditoribus quaesita, varietas magna est, tum quia confusa et sine scopo fuit oratio, et a semibalbo homine pronuntiata ; tum quia plurimi nihil tale expectantes minus attenti fuere ad ea quae dicerentur. Constanter tamen a viris fidedignis asseruntur dicta fuisse ea, quae expressa sunt in charta separata [16]). Plures calumnias in Societatem aliosque religiosos orationi suae intexuit, sed illae ad rem non faciunt.

Ideoque consulto eas omitto. Alia et certiora forte propediem submittere potero. Nunc ista praemittere volui, ne officio meo deessem, quod totum, et operam omnem meam submissime offero.

2

1645, 30 septembre, Bruxelles. — Bichi au cardinal Pamfili. NF, 29, 328-329r.

La publication de la bulle « In eminenti ». Le sermon de Lupus.

Risponendo ad una della S. Congregatione del Sant'Offiitio delli 9 settembre in materia del Jansenio, mi pare di poter dire con verità che, quando il Sinnich affirma che l'Università di Lovanio sia obediente [17]), e che l'impedimento nasca da'Consegli, sia onninamente falso ; poichè chiara cosa è che in qualsisia causa *etiam agente fiscale*, li Consegli non s'intromettono se non sollecitati da particolari che vi hanno interesse ; e mi costa per relationi degne di fede che il fiscale di Brabante sia stato sollecitato, oltre a quello che si conosce dal tenore delle scritture che tengo appresso di me in ori-

[15]) Nicolas Vernulaeus, de la faculté des Arts. A la fin d'août, Jacques Pontanus lui succédera.

[16]) Cette annexe fait défaut, à moins qu'elle ne soit à identifier avec la première; cf. supra.

[17]) D'après Bichi, Sinnich soutenait donc que l'université, obéissante, voulait publier la bulle *In eminenti*, mais que pour manque de placet le Conseil de Brabant avait interdit cette publication.

ginale. Di più mi consta che il Conseglio Privato ancora sia stato sollecitato e a nome dell'Università di Lovanio, non già di particolari ; poichè havendo una volta circa il mese di Luglio mandato il mio cappellano a domandare al Vice-Presidente di quel Conseglio, se fosse stato partecipato al Conseglio il breve di Nostro Signore, e che risolutione vi fosse stata presa sopra, quello da principio non intendendo bene chi fosse, ma credendo che parlasse per l'Università disse che haverebbe potuto riferire all'Università che li era stata fatta una consulta favorevole. Ma poi, sentendo ch'era mandato da me, cercò di revocare il suo detto, e non volse aprirsi niente più.

Il Rettore passato che, ancorchè non contrario al Jansenio, essendo della Facoltà delle Arti, desiderava di veder fine a queste contese, et vedere godere la sua Facoltà dei privilegii che li si competono, era stato in pronto di proibire il libro *auctoritate ordinaria*, e non lo lassar vendere, non ostante qualsisia ordine in contrario de'Consegli ; ma ciò penetrato da'janseniani tanto fecero nel corpo dell'Università che l'impedirono. Il decreto impresso li 14 Maggio 1644 [18]) prodotto dal Sinnich non giova niente a mostrare l'obbedienza della Università, perchè quello non è mandato in esecutione, in altro che in impedire che la bolla habbia il suo effetto, lassando impune parlar *pro Jansenio*. Deve di più sapere V. Em^za^ che li ordini dati da Don Francesco di Mello, de' quali si fa mentione in questo decreto furono subreptitiamente impetrati o ordinati col conseglio del Presidente e di Monsignor Arcivescovo de Malines, ai quali Don Francesco si sforzava di favorire per havere loro raccomandationi e buoni offitii nel suo riforno in Spagna, et io ne feci gran doglianse, si perchè veniva comandato tanto alli obbedienti, quanto alli disobbedienti, come per dichiararsi essecutore delli comandamenti della Santa Sede che non li toccava.

Con simile ordine si scusa Mons. Arcivescovo di Malines dal fare obedire, dicendo essersi stato comandato di attendere li ordini di Sua Maestà, et havendo a lui negato che deva aspettare questi ordini, mi son servito di quelle risposte per sollecitare il Signor Marchese di Castel Rodrigo, ad esseguire quello che vien ricercato per il breve [19]).

Non lasso di sollecitare ancora continuamente Sua Eccellenza in questa materia, quando con mie lettere, quando per mezzo di altri, rimostrandoli che le calamità correnti forse vengono per l'ira di Dio, concepita per questi scandali et disobedientie verso della Santa Sede e delli attentati contro di questa carica.

[18]) Ce décret universitaire fut donné à la suite d'un ordre du gouverneur général, François de Melo, en date du 7 mai; voir [G. GERBERON], *Histoire générale du jansénisme*, I, Amsterdam, 1700, 140-141; L. CEYSSENS, *L'enquête officielle faite en 1644*, dans *Archivum Franciscanum Historicum*, 43 (1950), 68-160, surtout 73-84.

[19]) Bref du 2 mars 1645, adressé par le nouveau pape Innocent X à Castelrodrigo, le nouveau gouverneur; voir le texte dans J. B. DU CHESNE, *Histoire du baianisme*, Douai, 1731, supplément pp. 74-75.

Essendo venuto, alcuni giorni sono, da me il P. Lupo, Agostiniano, al quale facendo un poca di ammonitione circa l'oratione fatta in S. Domenico, et il modo di difendersi, che argomentava maggior peccato forse di quello che vi era, mi promise di procurare l'oratione originale che era in mano di qualche prelato, et mostrarmela per giustificarsi, ma non essendo venuto fin a questo tempo, credo che sarà stata delle sue solite mensogne, e che non verrà più. Et havendo al medesimo rimostrato che deve, come figlio di S. Agostino, più tosto difendere la dottrina di quel Santo Dottore, et imitare il P. Paludano, del medesimo Ordine, che è contro il Jansenio perchè interpreta male le parole di S. Agostino, che seguire li janseniani, quali volendo defendere il Jansenio vogliono mantenere che più tosto habbia errato S. Agostino che l'istesso Jansenio ; e che in qualunque modo si deve obbedire alla Santa Sede et non mostrarsi publicamente con li disobbedienti, quello venne a scusarsi et li altri janseniani dicendo che tutti erano stati pronti ad obbedire, ma che erano stati minacciati che il Presidente haverebbe fatto mettere in un castello tutti quelli che havessero obbedito alla bolla. Io presi da questo occasione e ne scrissi al Signor Marchese di Castel Rodrigo, sollecitandolo a fare quello che è stato ricercato da Nostro Signore, e le soggiunsi che in ogni caso che quello che veniva referto de'janseniani sia vero, havevo caro ch'il Presidente et ogni altro sapesse, ch'io, come buon cattolico e Ministro della Santa Sede, desideravo essere il primo a patire persecutioni, et anco esporre la vita ecc. ; et essendomi hieri arrivati risposta da Sua Eccelenza, ho creduto bene parteciparla a V. E. come fo con l'aggiunto estratto [20]). E rassegnandoli la mia servitù la riverisco.

3

1647, 9 juin, Cologne. — Melchior Beydaels, provincial, à Fabio Chigi, nonce à Cologne. Bibliothèque du Vatican, fonds Chigi, B. I. 1, fol. 270.

Remerciements. Eloge du P. Rivius.

Maximi muneris loco haberi a me meisque omnino debet Ill^{mae} ac R^{mae} D. V. propensissima in Belgiam provinciam nostram voluntas, pro nuperis ad R^{mum} P. Generalem nostrum litteris contestata. Quod Patres Dycherius et Mantelius [21]), religionis suae amantiores, de Ioanne Rivio suggesserunt, vere spectavit eo ut et R^{mi} P. Generalis auctoritas suum robur, et provinciae nostrae amplissimae quies et tranquillitas incrementum acciperet. Utrumque beneficio unico Ill^{ma} ac R^{ma} D. V. contulerit, ut merito illud immortalibus gratiis veneran-

[20]) Voir cet extrait dans NF, 29, 330.

[21]) Tandis que Jean Mantelius restera fidèle à Rivius, De Dijckere l'abandonnera par après.

dum censeamus, privatis publicisque ad Deum Optimum Maximum precibus ac sacrificiis religiose acturi ut qua licebit singularem hanc beneficentiam demereamur.

4

1650, 24 mars, Bruxelles. — Bichi au Cardinal Panzirolo. NF, 34, 130-131r.

La réconciliation des deux chapitres provinciaux.

Con una lettera di V. Em^za^ delli 26 Febraro vedo come si compiacce avvisarmi che sia terminata la differenza delli due Capitoli delli Agostiniani a favor di quello di Gante, et come desidera che usando cortesia verso i Patri del Capitolo di Brusselles procuri d'indurli con motivi di soddisfatione alla concordia.

Io desideroso che V. Em^za^ sappi quanto mi son cari li suoi comandamenti, ancorché il negotio non sia stato rimesso a me, ma a Monsignore Nuntio di Aquisgrana, ho cercato dal P. Mertens, preteso Provinciale del Capitolo di Brusselles, quello che io potesse fare secondo li comandamenti di V. Em^za^ et le raccomandationi del Generale del medesimo Ordine che ha passato meco non grande efficacia. Questo è venuto a domandare che io faccia haver effetto a quello che haveva pensato il P. Chouleo [22]), suo procuratore in cotestà Corte, quando si pensava che fossero annulati ambidue li Capitoli, che era di far che questo P. Mertens havesse il luogo e privilegii del Provinciale defonto, che si imbossolassero li offitij et si tirassero a sorte tanti dell'uno che dell'altro Capitolo in egual numero, et cose simili. Et io vedendo che queste dimande sarebbeno state stimate impertinenti dalla parte, et che le differenze che sono nel convento di Brusselles solamente si spargerebbono per tutta le Provincia, ho detto che godevo che il negotio non fusse rimesso a me ; che mi sarei portato per suo intercessore quando vedesse che domandasse cose che io giudicasse di poterle impetrare. Restò di darmi in scritto qualche cosa da mandare a Mons. Nuntio a Aquisgrana et raccomandarla, et quando era il tempo di serrar il piego, mandò a dire che l'haverebbe mandata per altra strada. Ma intanto mi vien referto che ogni giorno si faccino conferenze nel convento delli Agostiniani et altrove con l'avvocato Mortelle [23]), cugino del Caleno, (che li ha dato li mali consegli fino ad hora), et spesso anco

[22]) Le P. Laurent Chouleus, partisan du chapitre de Bruxelles, était parti pour Rome en mai 1649 pour renseigner le général. Depuis, il était resté à Rome et les antijansénistes lui attribuent une très mauvaise influence sur le général. C'était l'homme qui en savait trop !

[23]) L'avocat Godefroid Van de Mortele, cousin de Calenus, adviseur canonique de plusieurs évêques, était la bête noire des antijansénistes.

vi interviene il fiscal del Conseglio di Brabante [24]), quale già haveva recusato più ingerirsi in questo negotio, ma per quanto ho potuto conoscere vi si cerca di attirar di nuovo, doppo che il Generale ha mandato a questi Padri la copia della lettera della Sacra Congregatione [25]), con la quale dicendo di esser stati condannati in pena del ricorso al Conseglio di Brabante, non per la giustitia della causa, non son sicuro che non faccino che vi si metta di nuovo, ma se Monsignor Nuntio di Aquisgrana darà esecutione a quest'ordine mentre è qui l'arciduca, spero che più facilmente si supererà il tutto.

Non lascio intanto, et con questi Padri et con diversi secolari che mi hanno raccomandato il lor negotio, di ricordare quello che puol servire per indurli alla riunione con speranza et rimostranze del lor bene, ma con questi andamenti appresso del fiscale non mi assicuro di buon effetto ; che ho creduto dover con questa avvisar a V. Em^{za} acciò conosca come incontrò volentieri li suoi comandamenti, et in caso che non mi riesca di ridurli con le buone, ne sappia la causa.

5

1650, 31 mars, Bruxelles. — Bichi au cardinal Panzirolo. NF, 34, 136-137v.

La réconciliation au couvent de Bruxelles.

Havendo con le passate significato a V. Em^{za} l'andamenti di questi Agostiniani, in risposta di una sua delli 26 Febbraro, con la quale comandava che procurasse con motivi di soddisfatione d'indurre questi Padri di Brusselles alla concordia, ho stimato debito mio di avvisarla come lunedì sera arrivorno in quella città il P. Provinciale et definitori del Capitolo di Gante con lettere di Monsignor Nuntio de Aquisgrana per l'essecutione dell'ordine della Sacra Congregatione dei Regolari circa le differenze di questa Religione, et andando subito al convento, le diedero la debita essecutione senza contraditione ; solo il P. Giovanni Rivio, inventore di tutte le novità, non è comparso in alcuna maniera per prestar obbedientia al P. Provinciale ; et il P. Mertens, che fu eletto Provinciale nel Capitolo di Brusselles, ha mostrato ambitione a tener il luogo del morto Provinciale. Et fin all'arrivo di questi Padri, ha preteso che io faccia distribuire molti altri offitii della Provincia alli suoi adherenti ; al che non vedendo apparenza di facilità, che sarebbe stato un seminare per tutta la Provincia li scandali che erano solo apparsi nel convento di Brusselles, mi son scusato con dire che in questo negotio, non essendomi rimesso dalla Sacra Congregatione, non potevo fare altro che l'intercessore appresso Monsignore Nuntio in quello che

[24]) Il s'agit de Martin Van den Hove, parent de l'archevêque Boonen.

[25]) Cf. CEYSSENS, *Michel Paludanus*, dans *Augustiniana*, 6 (1956), 869-870.

vedevo si potesse impetrare, ma che questo di distribuire tanti offitii, per molte ragioni non haverei ardito di promuovere ; nondimeno a sua istanza rimessi al medesimo Monsignor Nuntio un memoriale di simil domanda.

Essendo poi arrivati questi Padri Superiori, et entrati in possesso, trovo che hanno gran difficoltà di concedere la carica di P. Provinciale al P. Mertens, si pretendendolo per giustitia, che farebbe apparire come valevole il Capitolo di Brusselles, come per non premiarlo della sua mala opera di sollecitare li magistrati secolari, con grado si eminente fra di loro. Et per darlo *ex gratia* a mia intercessione, hanno detto che non lo potevan fare, essendo prohibito far vocali *ex gratia*, ma che al più potevan darli licentia di procurarlo a Roma.

Haverei sperato di farli havere qualche altro offitio o privilegio, ma essendosi dichiarato meco di non volere altro che questo, io non ho havuto campo di assisterli in altro, nè di effettuare le soddisfationi che li parevan più proprie ; ma spero che anco restarà contento, secondo che di poi ho inteso.

Fu hieri da me il Console di questa città con uno Scabino a pregarmi in nome proprio et della comunità a non lassar innovar niente in questo convento di Brusselles ; ma rimostrandoli esser già fatto il tutto, ristrense la domanda a non lassar partir di qua li Padri Rivio et Mertens, anco usando termini che parevan di minaccia, che io mostrai di non intendere, per evitare ogni difficoltà, et con rimostrarli che il negotio era rimesso a Mons. Nuntio di Aquisgrana, non a me, et con prometterli di far quel che potevo circa la stanza di questi Padri in questo convento. Studiai di mandarli contenti afinché non si impegnassero in altre difficoltà ; ma non son restato senza admiratione, che questi due Frati abbandonati dal Conseglio di Brabante, si attacchino per trattenersi qui al magistrato della città per haver forze campo con la residenza di questa Corte di far nascer nuovi disturbi, massime non essendosi anco trattato di mandarli via. Il tutto ho creduto dover avvisare a V. Em^za^, acciò sappia questa difficoltà esser già come terminata, et come questi Frati non lasciano d'implorare li secolari, per esser secondati nelle loro passioni, et veda come io incontro volentieri li suoi comandamenti mentre con questa le fo humilissima reverenza.

6

1653, 6 septembre, Bruxelles. — Mangelli au cardinal Pamfili. NF, 37, 326-329.

A la fin d'un long rapport sur la publication de la bulle *Cum occasione* condamnant les cinq propositions, l'internonce demande des instructions sur la conduite à tenir à l'égard de ceux qui ne se soumettent pas à cette mesure pontificale. Il joint à son rapport

deux documents, dont le premier, qui intéresse les augustins, est le suivant :

Annexe.

1653, 20 août, Gand. *Attestations sur les sermons de deux Pères Augustins à Gand.* NF, 37, 334 ; copie.

Comparentes personaliter coram me Ioanne De Keghele, notario publico, Gandavi residente, in praesentia testium infra nominatorum Arnoldus Van Geluwe, filius Ludovici, bibliopola, et Adrianus Hoorkgheest, filius Cornelii, ambo in praesentiarum incolae huius civitatis, declararunt et testati sunt in veritate et medio iuramento, prout hisce faciunt, quod anno 1653, die 20 Augusti, quo iubileum saeculi quinti a morte S. Bernardi celebratur Gandavi in monasterio Ordinis S. Bernardi, quod flandrice Oosterloo appellatur, religiosus quidam Augustinianus, cui nomen... [Michael] Van Hecke, Sacrae Theologiae Licentiatus, ad populum verba faciens de laudibus S. Bernardi inter alia eum laudavit ob extinctum schisma tempore Innocentii II et antipapae Anacleti etc.

Deinde deplorare exorsus haec tempora calamitosa in quibus non parva apparentia schismatis sit timenda, quaerebat remedium huic malo praeveniendo opportunum. In hunc finem allegabat arcam Noe, quam Ecclesiae, et Noemum, quem Vicario Christi, Sanctissimo Domino Innocentio X comparabat. Postquam narraverat, quomodo Noemus, explorandi gratia, num terrae esset pax reddita, columbam emiserit, quae cum non reperisset ubi pedes reponere, reversa est, et postea emiserit corvum, qui non fuit reversus, tum exclamare aggressus est utinam Innocentius, qui naviculam S. Petri gubernat, non emitteret similes animantes. Captae enim et seductae amore turpium cadaverum rerum corporearum, proprium magis quaerunt emolumentum quam pacem christianorum et suas creaturas student promovere ad episcopatus et cardinalatus ut easdem deinde faciant ipsis servire ad quaecumque voluerint.

Sequenti die, 21 eiusdem mensis Augusti, alius eiusdem Ordinis S. Augustini religiosus, Pater... [Franciscus] Valcke in ecclesia parochiali B. Virginis in Monte Petri, iuxta civitatem Gandavensem, cum in concione narrasset de quodam episcopo quemadmodum absque culpa persecutionem passus sit, subiunxit, non est ab hodierno vel hesterno die quod probi episcopi iniustam persecutionem patiantur in sua iusta causa [26]).

Declarantes comparentes omnia sese supramemorata in substantia audivisse iusta causa cum binis supradictis concionibus inter-

[26]) Le P. Valck pensait sans doute à l'évêque de Gand, Antoine Triest, qui avait été condamné quatre fois à Rome dans le procès que lui firent devant le Rote des brigittins révoltés, et qui venait, en 1653, d'être frappé de censures pour jansénisme. A ces faits nous consacrerons des études.

fuerint, ideoque promittentes haec iterum agnoscere et medio iuramento confirmare coram quibuscumque iudicibus et magistratibus.

Actum coram me notario supranominato, hac 20 Augusti 1653, in praesentia Egidii De Praet, filii Gulielmi pilitoris et Simonis Simonis, filii Simonis sartoris, incolarum huius civitatis, testibus super his vocatis...

7

1653, 25 octobre, Bruxelles. — Mangelli à Pamfili, NF, 37, 411 + 438. Copie.

Discours imprudents tenus à Gand.

... Il P. Provinciale di S. Agostino, contra quelli religiosi del suo Ordine, che parlorno in pulpito indiscretamente et imprudentemente circa le correnti materie in Gante, come significai a V. Em^{za} con mie lettere de'30 d'Agosto e contra alcun altro religioso di Lovanio, ha fatte le dimostrationi di correttione che vedrà dal foglio segnato n° 5. Se per sorte reclamasse veruno di essi al P. Generale, non parebbe giusto, che se le desse orecchio, per rescindere quanto dal Provinciale, con si buon zelo, è stato operato. Con quest'occasione m'ha fatto vedere il P. Provinciale un ordine che all'hora fu opportunamente fatto dalli Vicarii di Gante, durante la sospensione del vescovo, che pure trasmetto n° 6...

Annexe n° 5.

1653, 24 octobre, Bruxelles. — Ignace De Dijckere, provincial des augustins, à Mangelli. NF, 37, 424.

Rapport sur les mesures prises contre les religieux jansénistes.

Quo debitam meam promptitudinem erga Ill^{mam} D. V. effectu demonstrarem, non potui omittere quin eamdem redderem certiorem non solum de P. Magistro Christiano Lupo, ob causas Ill^{mae} D. V. potissimum notas, ex nutu vestro, e Lovaniensi studio et universitate dimisso, sed etiam de P. Licentiato Van Hecke ex urbe Gandavensi ad Brugensem remisso, ac simul ad doctoralem lauream, ad quam aspirabat, non admisso. Neque vero defuturus sum in P. Henrico Moens, Gandensi concionatore, ob sermonis imprudentiam, pro cathedra commissam regulariter puniendo.

P. Lupus conatur quidem remoram inicere, quod scriptis alleget, se Romam ad patronos ac in primis R^{mum} P. Generalem in sui tutelam proscripsisse. Quo tamen non obstante volui, ut Lovanio discederet, tam ex mea quam Patrum Definitorum voluntate. Si qua in re alia obsequiis meis Ill^{mae} D. V. gratificari valuero non deero in omni opera mea, pro tenuitate virium mearum, promptissime exhibenda.

Annexe n° 6.

Extractum ex Registro Vicariatus Episcopatus Gandavensis, in quo sub data ultima Augusti 1653 habentur sequentia ; NF, 37, 425-426v.

Evocatus fuit R. P. Prior Ordinis Augustinianorum huius civitatis, tamquam praeses Ordinum Mendicantium in suis ordinariis congregationibus, eidemque dictum quod ad aures Dominorum pervenerit, aliquos ex regularibus occasione octavarum S. S. Bernardi et Augustini in concionibus suis nuper aliquibus ausam dedisse verba concionatorum, vel bene, vel male forsan intellecta, pro suo cuiusque affectu interpretandi. Inde, et in populo et inter ipsos Ordines scandala possent oriri, nisi tempestive occurratur. Qui respondit Patres Societatis, et signanter Patrem Van Liere [27]) primo occasionem dedisse coeteris concionatoribus regularibus aliquid ipsi reponendi, quia dicebatur e suggestu et publice praedicasse, quod Societas esset specialiter a Deo instituta ad eruendam veram mentem S. Augustini aut similia, quibus attentis, et ut futuris scandalis inde forte orituris, promptissime via praecludatur serio monitus fuit dictus Pater Prior ut in diem crastinum convocaret superiores coeterorum Ordinum Mendicantium, iisdemque nomine vicariatus significaret quatenus singuli concionatores sibi respective subditos serio moneant et etiam ipsis inhibeant, ne post hac e cathedra aut alias similes sermones, aut discursus ad populum, aut aliter habeant, directe neque indirecte, neque etiam ullatenus tractent de causa ac difficultatibus episcoporum [28]), sed populum absterreant a vitiis et incitent ad virtutes et, dum occasio fert, doceant prompte et simpliciter obediendum esse bullae, alias quod adversus contraventores iuridice procedatur. Quae omnia praedictus Prior promisit et in se suscepit prompte exequi, ad quem finem de novo ipsi data sunt 12 exemplaria dictae bullae [29]).

Eodem die deputatus fuit D. Cantor [30]) cum secretario ad conveniendum P. Rectorem Collegii Societatis Iesu huius civitatis [31]), eidemque notificandum suprascriptas querelas ac Dominorum resolutionem desuper captam, nec non monendum et requirendum ubi

[27]) Pierre Van Lyere, durant 40 ans prédicateur et un des meilleurs de la province Flandro-Belge; « tam potens verbo gestuque ut etiam pene invitis reluctantibusque lacrimas excuteret » ; A. PONCELET, *Nécrologe des jésuites de la province Flandro-Belge*, Wetteren, 1931, 95.

[28]) Il s'agit de l'archevêque de Malines et de l'évêque de Gand, qui venaient d'être frappés de censures.

[29]) Il s'agit de la bulle *Cum occasione* qui venait d'être publiée. Sur la publication à Gand voir L. CEYSSENS, *La publication aux Pays-Bas de la seconde bulle*, dans *Augustiniana*, 7 (1957), 196-240, 389-426, 576-593.

[30]) Nicolas Breydel fut chantre depuis 1637.

[31]) François L'hermite venait d'être nommé recteur le 10 août.

pro parte sua eidem resolutioni sese conformet, suosque concionatores ac subditos moneat ut supra.

Resolutum fuit convocandos esse omnes Pastores huius civitatis in diem crastinum ad horam decimam ante meridiem in Congregatione Vicariatus ad eisdem intimandum, notificandum et inhibendum, ut supra.

Actum prima Septembris 1653. Comparuerunt D. D. Pastores huius civitatis convocati iuxta resolutionem hesternam, et moniti fuerunt circa ea, quae hesterno die proposita fuerunt P. Priori Augustinianorum huius civitatis, tamquam pro tempore decano Regularium, ac ipsis severe inhibitum, ne vel in concionibus, vel in privatis colloquiis aliqua dicant in praeiudicium auctoritatis Sedis Apostolicae, aut quae offendiculum aliquod aliis generare possent, et si quando incidat occasio agendi de praesentibus difficultatibus episcoporum, materiam illam intactam et superioribus discutiendam relinquant. Si vero agatur de observatione bullarum apostolicarum nuper promulgatarum in materia fidei ac gratiae, ut simpliciter obediant, et subditos suos ad similem obedientiam incitent, necnon pro re nata ac singulorum captu doceant populum, quid circa id credendum sit, prout alias per archipresbiterum Gandavensem [32]) nostro nomine moniti fuerunt, ne cogamur in casu alicuius scandali et contraventionis mandare, ut contra delinquentes rigorose procedatur prout iuris.

R. D. Cantor retulit se cum secretario Vicariatus adivisse P. Rectorem Collegii Societatis Iesu huius civitatis iuxta hesternam deputationem, eidemque significasse contentum eorum, quae heri P. Priori Augustinianorum tamquam decano Regularium proposita et iniuncta fuerunt, eumdem P. Rectorem requirendo et monendo, nomine Vicariatus, uti similiter provideat, ut eidem a suis concionatoribus et aliis subditis observetur ; quod et se facturum addixit.

8

1654, 3 janvier, Rome. — Le cardinal Pamfili à Mangelli, internonce à Bruxelles (lettre rédigée par Albizzi) ; NPol, 179, 130.

Quand jadis l'internonce Bichi suspendit Jacques Pontanus [33]) de la fonction de censeur apostolique et nomma comme son successeur le P. Michel Paludanus (mort en 1652), Rome n'alla pas jusqu'à approuver cette nomination, mais se limita à louer le choix de la personne de Paludanus. Par conséquent le docteur Antoine

[32]) L'archidiacre, depuis 1642, fut André Guyart.

[33]) On trouvera le décret de déposition, daté du 17 juin 1647, dans N. J. WEYNS, *De Brabantse Norbertijnen en het jansenisme*, dans *Analecta Praemonstratensia*, 29 (1953), 42.

Dave [34]) peut se prévaloir de la patente que vous lui avez procurée et exercer la censure des livres, puisque l'élection de sa personne a plu au Saint-Père en raison du bon rapport que vous avez fait de celle-ci.

9

1654, 5 février, Rome. — *Résolution de la congrégation particulière pour le jansénisme.* Chigi, B. VI. 103, 596.

... Insinuandum Suae Beatitudini, mandet generali S. Dominici scribat uti scripsit generali S. Augustini, prout monet D. Internuntius Bruxellensis nuperis litteris quae hodie advenerunt [35]).

10

1654, 4 avril, Bruxelles. — Mangelli à Pamfili. NF, 38, 224-227. Copie.

Rapport sur l'état du jansénisme.

Il P. Maestro Fra Giovanni Rivio dell'Ordine di S. Agostino gl'anni a dietro è stato sempre uno dei più fervidi fautori e seguaci della dottrina di Jansenio ; e con una non meno perniciosa, che famosa scrittura, procurò d'armare l'inobedienza e contumacia di Monsignor Arcivescovo di Malines alle constitutioni Apostoliche della santa memoria di Urbano VIII e sollecitarlo alla difesa del libro con mezzo anche dell'autorità regia, come consterà costì bastantemente dalla sudetta scrittura, di cui tuttavia trasmetto copia segnata n° I [36]).

Ho qualche suspicione che questo medesimo Padre habbia havuto parte, almeno sominstrando cimenti e materiali nella fabbrica

[34]) Le 29 novembre 1653 (NF, 37, 480), annonçant d'avoir nommé Dave censeur des livres, Mangelli fait cet éloge du personnage: « Il detto Dottor Dave è et è stato sempre il più fervente antagonista della dottrina di Jansenio e propugnatore del'autorità della Sede apostolica et ubedienza dovutale, per il che ha patito gravi persecutioni e danni considerabili dalli jansenisti... Se dalla beneficenza di Nostro Signore meritasse quest'buono dottore di ricevere alcuna gratia speciale, non meno sarebbe premio del merito di lui, che incitamento ad altri a sequitarlo in si lodevoli attioni, e non poca confusione delli jansenisti suoi persecutori ».

[35]) Une note marginale fait savoir qu'Albizzi eut à rédiger ce mandat.

[36]) Les annexes de cette lettre font défaut. La première reproduisait apparemment la lettre commune du 23 juillet 1646 adressée à l'archevêque de Malines; cfr L. CEYSSENS, *Michel Paludanus*, dans *Augustiniana*, 5 (1955), 228; ID., *Autour de la publication de la bulle*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 49 (1954), 111-112.

delli due opuscoli *Defensio Belgarum*, et *Jus Belgarum* fondandola sopra il testimonio che va anco n° 2 [37]).

Hora intendo che questo Padre (benchè di lontano) vada ordendo due pretensioni ; la prima di farsi nominare Vicario Provinciale, quando il Provinciale l'anno futuro dovrà venir a Roma per assistere al Capitolo Generale ; la seconda di farsi eleggere provinciale, quando per tempo finito del presente vacarà la carica parimente l'anno futuro ; e spera il buon successo delle sudette pretensioni mediante l'affetto, che le mostra il Padre Generale, ma molto più col fomento e favore che le presta il P. Fra Lorenzo Couleo, secretario del medesimo Padre Generale, et uno di quelli che sottoscrissero la sudetta pregiuditiale scrittura notata n° 1.

Cagionarebbe gran danno nella materia janseniana e molte perturbationi nella Provincia, la promotione di questo soggetto a simili cariche, e se Filippo II, con gran pietà e prudenza commandò al Duca Alessandro Farnese, che qualunque Dottore in Lovanio, che havesse seguitato la dottrina di Michele Bayo o le sue locutioni e phrasi, fosse escluso da ogni officio e dignità di quella Università, copie delle quali lettere et ordini altre volte sono state da me trasmesse costà, pare conveniente che un religioso, che ha impugnato così acremente la penna per scrivere in difesa del Jansenio et in pregiuditio dell'autorità della Santa Sede, habbia da reputarsi indegno di ogni promotione nel suo Ordine.

Così si è osservato ultimamente in Parigi, dove occorrendo caso di dovere eleggere un dottore della Sorbona, fu ordinato al Vescovo Ambrunense, che si presidesse, con mandato espresso che, havendo alcuno dei seguaci del Jansenio maggior parte di voti, si cassasse l'elettione. Del qual ordine però non fu necessario valersi, havendo havuto maggior numero di suffragii il Dottore Deamps settatore della sana dottrina, cioè 45 se bene il Dottor Quéras della partialità janseniana ebbe 35 voti [38]).

Oltre di ciò, si farebbe aggravio notorio al presente P. Provinciale, tanto devoto e ben affetto alla Santa Sede, dandoseli Vicario Provinciale, con toglierli la facoltà, che le Costitutioni le danno, di poter egli insieme col Diffinitorio eleggerlo, quando ha da partire dalla Provincia per assistere al Capitolo Generale in Roma.

Ho giudicato conveniente di porre alla saggia consideratione di V. Em^za^ tutto ciò, afinchè possa valersi di simile notitia, secondo i dettami della somma sua prudenza.

Dal Capitolo di lettera segnato n° 3°, potrà V. Em^za^ restar servita di veder quali possan esser i sensi nella sudetta materia del P. Giovanni Nevio, del medesimo Ordine di S. Agostino, che sottoscrisse parimenti alla scrittura del P. Rivio.

[37]) Il s'agit de deux écrits anonymes de Pierre Stockmans, parus l'année précédente.

[38]) Sur cet épisode, voir G. HERMANT, *Mémoires*, édit. A. Gazier, II, Paris, 1905, 372-380. Ici le concurrent de Mathurin Quéras est appelé Dabes.

Il Dottor Dave di Lovanio torna a farmi relatione del sommo silentio, con che passan le cose di Jansenio in quella Università, non lasciando però di tenere per sospetta la sudetta taciturnità, come dalla clausola di lettera n° 4°.

Li Ministri di questi Consegli, havendo notitia di questa quiete in Lovanio, maggiormente si confermano nel loro concetto, che questa materia janseniana sia già finita, e che non convenga con inopportune diligenze stuzzicare il fuoco, che per se medesimo si va riducendo in cenere. Ma non tralascio di replicare che, nonostante quest'estrinseca e falsa pace, li seguaci antichi di Jansenio fra di loro medesimi persistono sempre in parlare e sentire come prima, e che il medesimo succede in casa di Monsignor Arcivescovo di Malines, esagerando io la remissione e negligenza, ch'egli usa in proceder contra alcuni trasgressori della bolla di Nostro Signore non ostante che da me, per comando di Sua Santità, le sia stato ordinato, che sodisfaccia, come deve, all'officio suo pastorale, per non obbligare la Santità Sua a più rigorose dimostrationi e risentimenti, e perciò potersi giustamente temere che, non meno nella stretta Facoltà dell'Università di Lovanio, che in casa dell'Arcivescovo, si covi un'heresia, che in progresso di tempo possa dar fastidio, più di quella che si crede.

Alcun ministro regio più zelante m'ha detto sinceramente, che conosce che queste maniere di procedere di Monsignor Arcivescovo possono essere pregiudicievoli, non solo in materia della purezza della fede, ma anco al real servitio di Sua Maestà Cattolica, dando occasione che possino succedere nuovi disturbi nel paese, e perciò che pensa di cooperare con ogni efficacia che, nella Corte di Spagna, si disponga di supplicare a Nostro Signore che all'Arcivescovo *etiam invito* se le deputi un coadiutore, alcun sogetto di valore, remoto da ogni suspicione in queste materie di Jansenio ; il qual pensiero però dubito grandemente che sarà oppugnato da gli'altri ministri dei Consegli del paese, i quali scusano piutosto l'Arcivescovo col pretesto della decrepita età in che si trova, dicendo che in esso, negli altri affari toccanti al servitio publico, incontrano le medesime difficoltà e maniere di procedere ; ch'egli è già cadente e che pare più degno di compassione che di rigore, e quando si tratti di ciò facilmente anco aggiungeranno il solito e decantato loro presidio dei privilegii del paese, ai quali pretenderanno che si derogasse con simigliante risolutione. Io nondimeno non lasciarò di maneggiare la medesima prattica con destrezza et opportunamente, tanto appresso al Signor Arciduca, quanto col medesimo Ministro, e con chiunque altro giudicarò esser a proposito secondo la qualità et esigenza degli accidenti.

Nel resto Mons. Arcivescovo ha commesso al suo officiale che tiene qui in Brusselles il conoscimento contra i trasgressori della bolla, i nomi dei quali li furno da me lasciati per iscritto, ma in tutto si procede con una somma lentezza, et io vado imitando le maniere di quei medici, che non solamente procurano di curare la

malattia dell'infermo, ma anco pazientemente sopportano la noiosa e fastidiosa conditione dell'ammalato.

Mi è venuta alle mani l'effigie stampata in Anversa di Liberto Fromondo e dedicata a Mons. Arcivescovo di Malines con una iscrittione in lode della rarissima sua dottrina che, con equivoco e dolo può comprendere la dottrina ch'egli difese di Jansenio: solite astutie dei janseniani, che va notata al n° 5 [39]).

11

1654, 25 avril, Rome. — Pamfili à Mangelli. NPol, 179, 140.

Mesures à prendre et directives à suivre.

La relatione, che V. S. dà con sua lettera de'4 Aprile delle qualità e pretentioni del P. Maestro fr. Giovanni Rivio, Agostiniano, è stata letta con quella consideratione che merita, onde per levare il modo e le occasioni prossime al Padre di esercitare la sua mala dispositione, si opererà qui che egli non venga impiegato in carica nissuna nella sua Religione e forse si procurerà ancora che si levi dalla Provincia e metta in luogo dove possa esser meglio osservato. Questo esempio doverebbe essere di motivo al P. Fr. Giovanni Nevio per contenersi nei dovuti termini senza volere che si venga ad altra risolutione contro di lui.

La quiete poi che si gode nell'Università di Lovanio in materia del Jansenio, quando anco fusse insidiosa e nutrisse la biscia in seno, sarà nondimeno prudenza lasciar correre così senza far motivo alcuno generale, ma si bene doverannosi osservare con vigilanza li casi particolari per darne subito avviso qua.

Intanto Nostro Signore commenda la diligenza che V. S. usa, affinchè Mons. Arcivescovo di Malines conosca il suo errore, e se ne ravveda, se è possibile, dal dovere, col gastigare i trasgressori, et inobbedienti. E'materia però che ha bisogno di quella destrezza e prudenza, che ella con sua lode prattica.

12

1654, 16 mai, Bruxelles. — Mangelli à Pamfili. NF, 38, 287 ; duplicat.

Mesures contre Rivius.

Stimo che saranno di profitto le provisioni che si pigliaranno circa la persona del P. Maestro Fra Giovanni Rivio non soli ris-

[39]) Cette gravure d'un certain mérite artistique, œuvre de Quirin Boel, est reproduite dans J. F. FOPPENS, *Bibliotheca Belgica*, II, Bruxelles 1739, entre les pages 818-819.

petto di lui, ma anco in consideratione dell'esempio, che farà conseguenza per tenere gl'altri in officio [40]).

13

1654, 6 juin, Bruxelles. — Mangelli au cardinal Patron. NF, 38, 333.

Au reçu de l'ordre de se rendre à Rome, le P. Rivius, étant malade, a reçu un délai de cinq mois.

Al P. Maestro Fra Giovanni Rivio dell'Ordine di S. Agostino, conventuale in Lovanio, ho fatto notificare l'obedienza del P. Generale acciò che se ne venga a Roma, per mezzo del P. Priore di quel convento in presenza di doi altri religiosi, come potrà V. Em^{za} degnarsi di vedere dal testimonio authentico che va annesso [41]) ; e perchè si trova infermo con febbre erratica mista di terzana e quartana, se gli è assegnato il termine di cinque mesi, che è parso proportionato anco al P. Provinciale di questa Provincia, il cui parere ho voluto intendere.

[40]) Le cardinal Albizzi écrivit du Saint-Office, le 2 mai 1654, au général des augustins: « La Santità di Nostro Signore mi ha commandato che io ordinì a V. P. R^{ma}... che ella non solamente operì o permetta che il P. Giovanni Rivio sia eletto in vicario provinciale e molto meno in provinciale del Brabante o d'altra tale in Fiandra, ma che omninamente lo levì da que' paesi e li dia l'obedienza per alcun convento d'Italia, più vicino a Roma che sia possibile. E tutto ciò V. P. esseguisca sotto pena dell'indignatione di Sua Santità » ; Archives de Sainte Monique à Rome, Dd, 89, fol. 119, copie. Le général, ayant transcrit cette lettre dans son registre, poursuit: « Ad os autem, eiusdem secretarius significavit, eius nomine, ut monerem P. M. Th. Guiscens, Gallum, et P. Laurentium [Chouleum], Belgam, ut averterent quo de 5 propositionibus loquerentur. Item conquestus est de P. Ioanne Nevio, Belga, quod scripserit epistolam pro archiepiscopo Mechliniensi parum modestam. Quos statim accersitos monuimus... Qui duo priores Patres protestati sunt et iurarunt nihil omnino egisse de controversia quinque propositionum post earum condemnationem, sed humiliter amplexos decretum emanatum. Per calumniam autem a malevolis traductos fuisse cum doctrinam S. Augustini ut regulam profiteantur » ; Dd, 89, 119rv. Suivent les documents suivants: réponse du général à Albizzi; lettre du général à Rivius, lui enjoignant de se trouver dans trois mois en Italie; lettre du général à Nevius; réponse de Nevius (Malines 15 juin 1654); lettres de Rivius à Albizzi (Louvain, 31 juillet) et à Chigi (Louvain, 3 octobre); lettre du général au provincial; Dd, 89, fol. 120-126v.

[41]) Voir cette annexe dans NF, 38, 334.

14

1654, 5 septembre, Bruxelles. — Mangelli au cardinal Patron. NF, 38, 533.

Le P. Rivius m'a demandé de faire savoir à son général le mauvais état de sa santé. J'ai décliné sa prière.

Doppo che fu notificata al P. Maestro Fr. Giovanni Rivio, Agostiniano, l'obedienza del P. Generale dell'Ordine di S. Agostino, nella maniera che significai a V. Em^{za} con mie lettere sotto le 6 di Giugno passato, alcune volte mi ha scritto facendomi instanza che io vogli ricevere informatione sopra l'obedienza ch'egli dice haver prestata alla bolla di Nostro Signore sopra le cinque propositioni di Jansenio, e rapresentare le sue indispositioni et infermità che lo rendono inhabile al viaggio di Roma. Gli ho risposto che, quando sarò richiesto dal P. Generale e mi sarà comandato da Nostro Signore, io pigliarò le informationi che mi saranno commesse ; nel resto non dovermi io ingerire in simile affare, che non mi tocca, e che le ragioni d'impedimento, che allega per il viaggio di Roma, dovevano portarsi al P. Generale, da cui derivava l'ordine o obbedienza.

Due giorni sono, ho ricevuto un altra lettera del medesimo, che va annessa, dalla quale si raccoglie ch'egli è stato avisato puntualmente di quanto passa, la quale notitia havrà forsi ricevuta dal P. Fra Lorenzo Chouleo, secretario del Generale, molto amico di questi huomini. Io gli ho risposto con la medesima generalità, che sopra di questo negotio non mi viene commandato cosa alcuna, e che si deve trattare col P. Generale, e non con me.

Annexe.

1654, 2 septembre, Louvain. — Jean Rivius à Mangelli. NF, 38, 534-535.

Apologie de sa conduite. Buts secrets de ses adversaires.

Mox a litteris Ill^{mae} Gratiae V^{ae} acceptis, quae datae erant fine Julii, ivi rus, aeris mutandi et Spadanarum sumendarum causa, ex praescripto medicorum. Non omisi interim P. N. Generalem certiorem reddere de impedimentis valetudinis meae viriumque ad iter romanum, uti Ill^{ma} V^{a} dictabat. Rure, intellexi, P. N. Provincialem rogasse Ill^{mam} V^{am}, sive motu proprio, sive adiunctis iis qui animum ipsius aurigantur trahuntque quo volunt, ut obtineret a Sanctissimo Domino, ne ego ei surrogarer, aliquid forte humanitus passo ; sed neque in provincialem eligi possem cum munus ipse suum deponeret. Utrumque vero precibus Ill^{mae} V^{ae} annuisse Sanctissimum Dominum.

Liceat, obsecro, mihi, paucissimis ob id agere cum Ill^{ma} V^{a}, etsi sim mundo mortuus, non tamen vindicandae aestimationi meae.

Taceo provincialem me aliquando fuisse, proque modulo meo, satisfecisse communitati fratrum. Displicuit ambitiosis, quod discretos, instrumenta publicae licentiae atque ambitus, ad Comitia comparere solitos, exemplo Hispanicarum et Indicarum Provinciarum, accedente Diffinitorii consensu, duorum Generalium totius Ordinis decreto sustulissem. Hinc odia atque invidiae, non dico communitatis Provinciae, sed paucissimorum primum, qui porro ceteros variis artibus et illecebris in partes traxerunt. Plebs enim (novit III^{ma} V^{a}) praesentia sequitur, semper mobilis, semper immodica, sive in favorem sive in odium, et quo fortuna vergit, eodem studia adulationemque inclinat. Hinc calumniae de jansenismo quem, qui me novit philologum, non theologum, novit ab animo et capacitate mea longissime abesse. Hinc laedoria de inobedientia erga S. Sedem etc., ut videlicet adversarii, postquam famam mihi detraxissent, suam ipsi cupiditatem stabilirent Discretosque reducerent. Factum est nullo (fidem testor) dolore meo, qui continenter dicebam, si Discreti reducerentur reductum iri tales, qui forent, uti semper antea, professione vitae confratres, non Capucini, non Carmelitae ; interim obediendum esse mandatis Generalium, qui Discretos aboleverant. Patuit illico non propter Discretos, quod praetexebatur, sed sub eorum pallio id actum fuisse ut, extrusis iis qui tum Provinciam laudabiliter gubernabant, adversarii, occupatis eorumdem sedibus, introirent et deinceps assumerent, quos ad reducendos Discretos, sui commacis effecerant. Tantam rem, uti continuare maxime satagunt, ita strenue pergunt in decolorandis iis quos extruserunt, equidem ut causam suam, tanquam sponsam, reddant venustiorem. Ad hoc utuntur iisdem telis, quibus semel feliciter usi sunt, id est jansenismi calumnia et inobedientiae erga S. Sedem, et quia contra me praesertim ista strinxerunt, cum nimirum alia deficerent, iugiter perseverant stringere, adeoque per christianam patientiam, facere consortem Crucis Christi. Haec de origine in me odiorum.

Nunc quod attinet novam eorum machinam, de arcendo me a munere provincialis, tali et tali casu, sciat credatque III^{ma} V^{a} me non tantum id non ambire, sed toto animo viribusque defugere. Optime, inquiet, statuit quippe Sanctissimus Dominus quod ipsemet cupis. Verum est, fateor. Sed aliud est, eiusmodi animum petere a studio quietis et modestiae, aliud accipere a falsa accusatione. Si enim talis ego sum, qualem me depingunt, quid timent ? Non praevaricabuntur, spero, electores. Si non sim, quid invident ? Sinant, absque alicuius iniuria, electionis urnam a Spiritu Sancto moveri ; aut si voce passiva privari meruerim, reum conveniant, isque vel causam dicat, vel culpam agnoscat et puniatur. Notissimi versus sunt :

> Quicumque statuit parte inaudite altera
> Aequum licet statuerit, haud aequus fuit [42])

[42]) Ces vers sont, sans doute, tirés de quelque manuel de droit.

atque haec eo vadunt, ut dignetur mihi indicare Ill^ma^ V^a^ quibus de culpis peractis sim reus, ut debuerit adiri Sanctissimus Dominus ad infligendam poenam citra monitionem aut iudicium ?

« Obruere ista solet manifestos forma nocentes.
Publica cum nullam percipit ira moram » [43]).

Si sufficiat accusasse, nemo erit innocens. Et quamquam non sim eo iustus, quia nullius mihi sum conscius, quod infamiam mereatur, cupio pro salute et existimatione mea, uti corrigi, ita corripi atque emendari.

15

1654, 12 septembre, Bruxelles. — Mangelli au cardinal Patron. NF, 38, 543.

Le cas du P. Rivius, augustin, et des Pères d'Aubermont et Scelliers, dominicains.

Il P. Maestro Rivio non lascia di molestarmi con sue lettere, e potrà V. Em^za^ restar servita di vedere l'ultima, che ho ricevuto, e transmetto annessa, donde apparisce che codesto Padre Generale di S. Agostino le da le notizie che si contengono nella sudetta lettera. Gli ho risposto che dicano ciò che vogliono li Padri Generale e Provinciale, non ho da ingerirmi in questo negotio, che non mi tocca, se per parte di Nostro Signore non mi viene fatto alcun commandamento espresso.

Il P. Sarria, eletto Arcivescovo di Trani [44]) (che parte questa mattina per Spagna) è venuto parimenti a dirmi che il P. d'Aubremont si trovava in stato di quasi disperata salute, onde se le davo licenza, caso che sopraviva, sarebbe passato a Colonia o Aquisgrana o Mastrich, sino che recuperasse la salute. Io gli ho risposto, che quando sia vero ciò che mi si presuppone, potrebbe passare a Aquisgrana, ma che mi pareva sarebbe stato bene darmi alcuna giustificatione del sudetto presupposto, dovendo io dare conto di ogni mia attione.

Il P. Scelliers, Prior di Bruxelles, mandò hieri mattina a chiamare il Canonico Nipho, mio secretario, e stando in letto, le ha fatto vedere, come ha una gamba così gonfia, che non la può quasi muovere, e perciò li medici hanno stimato che debba farsi un cauterio nell'altra, aggiungendole che desiderava, che ciò passasse a

[43]) Ces vers viennent du poème classique anonyme *Nux elegia* (vers 3 et 4), édité dans A. BAEHRENS, *Poetae latini minores*, t. I.

[44]) Thomas de Sarria, dominicain, natif de Pontevedra, professeur à l'université de Cologne, venait d'être nommé évêque de Trani, le 13 mars 1654. Cfr C. EUBEL, *Hierarchia catholica*, IV (contin. P. Gauchat), Munster, 1935, 341.

mia notitia, per parteciparla a Roma, si come il P. Provinciale non lasciarà di communicarla al Padre Generale.

Annexe.

1654, 8 septembre, Louvain. — Jean Rivius à Mangelli. NF, 38, 544.

Apologie de sa conduite. Buts secrets de ses adversaires.

Quaeso Ill^ma^ Gratia Vestra non succenseat importunitati meae. Quando aemuli, qui me gratis persequuntur, delationibus suis Ill^mam^ Vestram induxerunt, primo ut iussu SS^mi^ Domini evocarer in Italiam, deinde ut P. Provinciali, aliquid humanitus passo, iuxta Constitutiones Ordinis non surrogarer, imo ut in proximo Capitulo non essem ad provincialatum eligibilis ; quando vero causas ignoro, ob quas illae tempestates detonant in me ; compellor utique Ill^mae^ Vestrae molestus esse ad dictas causas eliciendum, ob quas talia meruerint aemuli impetrare. Cum enim super his gravaminibus ad P. Nostrum Generalem scripsissem, ille vero significasset a motu suo non esse profecta, iniunxit ut Ill^mam^ Vestram ab aliis incitatam placarem. Id arbitratus sum fieri ratione et veritate, quam prioribus litteris induxi. Ea propter, si Ill^ma^ Vestra conquerentes de me adversarios remisisset ad P. Generalem, ego ipsos eodem fuissem per litteras secutus. Dum secus accidit, secus etiam facere coactus sum. Constat mihi Provincialem alicui narrasse, quod ipse rogaverit Ill^mam^ Vestram ut impediret, ne ei, forte mortuo, ego surrogarer ; cumulatius autem id esse sibi praestitum, ut ne quidem possem per electionem ei succedere. Atque hinc publica aemulorum iactantia, quod sim voce passiva privatus, gradibus, honoribus etc. Si commeruerint culpae meae, non recuso poenam ; si non, sinar in pace vivere. Scit Ill^ma^ Vestra de nemine homine umquam apud se fuisse me conquestum, adeoque non oriri a me dissensiones animorum, quae provinciam hanc scandalose distrahunt ; et pridem forte cessassent, nisi praecessor vester Ill^mus^ Elcinensis, delatoribus et delationibus aures nimis credulas praebuisset, quibus discussiones nutritae sunt, quas P. Generalis, qui pecoris sui vultum animosque noverat, potuisset illico sopire. Quid dicam ? Adversarii, falsis praetextibus et criminationibus, fictas actiones, extra Ordinem, ad Ministros Apostolicos detulerunt, ut evaderent praelatum et iudicem ordinarium, melius de controversiae meritis instructum. Sub eorumdem, dico Ministrorum S. Sedis, auctoritate et nomine grassantes, dominantur in clero, opprimunt, gravant calumniis et suspicionibus probos ; erigunt improbos, defendunt, excusant.

16

1654, 19 septembre, Rome. — Fabio Chigi, cardinal secrétaire d'Etat, à Antoine Abondante, nonce à Cologne. — NPol, 179, 113.

Avec ce courier on envoie à l'internonce de Bruxelles une obédience pour le P. Jean Rivius, augustin, qui devra se fixer au couvent de Cologne. On l'éloigne de Flandre pour cause de jansénisme et pour s'être montré partisan des ministres royaux qui s'opposent à l'immunité de la juridiction ecclésiastique et avec lesquels il a coopéré, au moins indirectement. L'internonce de Bruxelles vous informera plus pleinement sur les causes de la remotion. Surveillez bien ce religieux, sans cependant laisser apparaître que vous avez reçu des ordres à cet effet. Tenez-nous au courant.

17

1654, 19 septembre, Rome. — Chigi à Mangelli. NPol, 179, 158.

Voici l'obédience qui destine le P. Rivius au couvent de Cologne. Vous devez la lui faire parvenir de telle manière qu'il ne puisse pas l'ignorer et vous prendrez soin que sans retard il se mette en marche. Vous informerez le nonce de Cologne des motifs de ce transfert, qui sont ses attaches avec les partisans de la doctrine condamnée de Jansénius et avec les ministres du roi qui s'opposent à la juridiction ecclésiastique, avec lesquels par ailleurs il a collaboré indirectement. Le nonce doit le surveiller, mais sans faire entrevoir qu'il en a reçu ordre.

18

1654, 17 octobre, Bruxelles. — Mangelli au cardinal Patron. NF, 38, 642.

L'obédience du général des augustins a été communiquée au P. Rivius. Le cas du P. Scelliers, dominicain.

La settimana passata consegnai l'ubbidienza, trasmessami per il P. Rivio a fine di trasferirsi a Colonia, a questo P. Provinciale, acciò chè la facesse notificare, con farsi rimettere testimonio autentico della notificatione. E quando tre giorni sono ho mandato a chiamare per intendere l'effettuatione di ciò, mi vien detto ch'era partito di Brusselles verso Gante per passare ad altri conventi, senza sapersi quando egli sia per ritornare. Tuttavia il P. Fr. Pietro Loy, Diffinitore della Provincia di Colonia e Vicario Provinciale, che si trovò presente all'intimatione fatta al P. Rivio, mi ha fatto l'attestatione, che commetto congiunta et segnata n° 1, asserendomisi che questo Padre sia molto ben conosciuto di V. Em^za^.

Il P. Scelliers [45]) è stato a dirmi che le ragioni, dedotte al suo P. Generale per essere dispensato dal viaggio per il ritorno di Roma, sono parse rilevanti al medesimo, et in vigore di esse l'ha habilitato dal sudetto camino per hora, e restituito al governo priorale di questo convento di Brusselles. Io le ho detto che essendo questo negotio toccante al P. Generale, trattandosi di ubbidienza regolare, non havevo che replicarle, e facendomi molte proteste sopra il suo ossequio verso la Santa Sede, et alienatione dalla dottrina di Jansenio, l'ho esortato a far ciò seriamente, et operare che faccino il medesimo gli altri religiosi del suo Ordine dei quali nessuno, se non il P. Maestro Sibille, e Mons. Capello mi ha giamai dato segno alcuno di aborrimento e detestatione della condannata dottrina di Jansenio.

Fra tanto dalla nota che va annessa, n° 2 segnata, vedrà V. Em^{za}, quanto siano discrepanti li discorsi del medesimo Padre Scelliers dalle proteste fattemi ; la qual nota mi è stata data dal P. Louffio [46]) della Compagnia di Gesù, che non posso presumere inventasse calunnia contro un altro religioso, quando non havesse fondamento di verità. Mi viene però incaricato rigorosamente il silentio, acciò chè non risultasse pregiuditio alla persona, che dà la notitia.

[P. S.] Mentre si sta segnando il piego, mi manda di Gante il P. Provinciale degli Agostiniani l'aggiunto, che trasmetto a V. Em^{za}, n° 3.

Annexe 1.

1654, 15 octobre, Bruxelles. — Pierre Loy, définiteur et proprovincial d'Outremeuse, atteste que Melchior Geubels, prieur de Louvain, intima, le 10 octobre, au P. Rivius l'ordre de se rendre à Cologne. NF, 38, 643.

Annexe 2.

1654, 10 octobre, Louvain. — Melchior Geubels, prieur de Lou-

[45]) Henri Scelliers ainsi que ses confrères Thomas Leonardi et Antoine d'Aubermont eurent, en ces années, des difficultés pour jansénisme, semblables à celles des augustins en question. Il en est souvent question dans les registres de la Nunziatura di Fiandra. Le général des dominicains, J. B. de Marinis dont l'internonce parle plus loin, était considéré par les antijansénistes comme un adhérant de l'évêque d'Ypres. Au contraire, Ambroise Capello, évêque d'Anvers et Alexandre Sibille étaient considérés comme ses adversaires. Le dernier eut des difficultés parce que, contrairement à la Bulle, mais avec une approbation de Rome il voulait pulbier un livre contre Jansénius. Il en est également souvent question dans la Nunziatura di Fiandra.

[46]) Depuis la mort d'Adrien Crom, le P. Dorothée Louffius était l'agent de l'antijansénisme à Bruxelles, ayant des entrées libres chez l'internonce et l'archiduc.

vain, Pierre Loy, définiteur et proprovincial, et Henri Canisius, préfet du collège et régent des études, attestent que l'ordre du général, transmis par le provincial, a été intimé au P. Rivius. NF, 38, 645.

19

1654, 24 octobre, Bruxelles. — Mangelli au cardinal Patron. NF, 38, 662-663.

Sur le cas des Pères Rivius, Scelliers, d'Aubermont et Lupus.

Il Priore di questo convento di S. Agostino di Brusselles mi portò quella certificatione rimessa dal P. Provinciale, circa l'intimatione dell'ubbidienza per Colonia fatta al P. Rivio, e mi disse inoltre che si aspettava in questa città di giorno in giorno la venuta del medesimo Provinciale, il quale non essendo anco comparso, ho scritto a Lovanio per sapere se il P. Rivio fosse partito per Colonia, ad effetto di poter poi avisare colà Monsignore Nuntio, in conformità dei comandamenti già fattimi da V. Em^{za}.

Io dubito grandemente che nella futura elettione di Provinciale di S. Agostino di queste Provincie habbia di cadere il provincialato in uno di quelli che sono stati Jansenisti et inobedienti alla Santa Sede, e della fattione del P. Rivio, che o sottoscrissero la perniciosa scrittura del medesimo, o in tempo di Monsignore Vescovo di Mont' Alcino, mio antecessore, recusarono di prestare il giuramento dovuto per l'osservanza della bolla di Urbano VIII di santa memoria ; sopra di che, se convenga pigliare alcuna anticipata provisione o preventione, lo sometto alla prudente e saggia consideratione di V. Em^{za}.

Quanto al P. Scelliers et il P. d'Aubermont, quando mi venga fatta alcuna nuova istanza sopra i loro negotii, io dirò che dal loro Generale attendano gli ordini e si conformino con essi, et al medesimo portino le loro petitioni. In simile maniera appunto ho risposto a P. d'Aubermont, il quale non contento della permissione da me fattale, perchè possa andare ad Aquisgrana per curarsi, mi ha pregato a voler darle licenza di ritornare a Gante con la lettera che va annessa.

Mentre che sto scrivendo la presente, è venuto il P. Provinciale di S. Agostino, insieme col P. Loy, Vicario Provinciale di Colonia, e mi hanno detto che fra due giorni il detto P. Loy andarà a Lovanio, di dove accompagnerà il P. Rivio al convento di Colonia, e starà con particolare attentione sopra gli andamenti del medesimo, per il che pregarò ancor io con mie lettere Mons. Nuntio.

Il P. Provinciale mi ha fatto vedere alcune lettere del P. Lupo, il quale appella da me obbedienza di andare al convento di S. Maria Valle in Geldria, fattale di mio ordine, e minaccia di ricorrere al P. Generale, che sarebbe bene non innovasse cosa alcuna in pregiu-

ditio della sudetta ubidienza, ne si dessero orecchie alle doglianze di cotesto imprudente et inquieto religioso.

In fine molto si ha da dubitare che l'obedienza alla bolla di Nostro Signore sopra le opinioni di Jansenio, da quelli che per il passato sono stati Jansenisti, sia solamente in apparenza e nell' esteriore publico, ma non in sostanza e nell'intrinseco del cuore. Dio benedetto illustri le loro tenebre ; mentre che li comandamenti di V. Em^{za} daranno sempre maggior luce e lustro alla mia divotione.

20

1654, 7 novembre, Bruxelles. — Mangelli au cardinal patron. NF, 38, 692.

En vue de procéder à la punition du professeur Henri Van Werm, l'internonce a fait examiner sa thèse par les P. Alexandre Sibille, dominicain, et Pierre Damase de Coninck, augustin.

21

1654, 7 novembre, Bruxelles. — Mangelli au cardinal patron. NF, 38, 698 ; copie.

Détail sur la désobéissance des Pères Rivius et d'Aubermont.

Dalla congiunta lettera scrittami dal P. Rivio, che va segnata n° 1 [47]), resterà V. Em^{za} servita di vedere, come egli, aggiungendo colpa a colpa, dopo havere ricusato di ubbidire alle prime patenti del P. Generale, nelle quali veniva chiamato a Roma, hora con non minore contumacia, abusando l'indulgenza e benignità del medesimo P. Generale, ricusa di bel nuovo di andare a Colonia, sotto pretesto d'indispositione hydropica, e che nella patente non vi sia espresso termine certo, dentro il quale debba compire coll'ubbidienza ; e quel che è peggio, nella medesima lettera dà anco ad intendere bastantemente di volere perseverare nei suoi antichi errori et affettioni jansenistiche.

Io brevemente gl'ho risposto, come vedrà dalla copia, notata n° 2, dicendoli che il termine, arbitrio boni viri, si può intendere di diece giorni in circa, rimettendolo nel resto al suo Generale, e tacitamente insinuandolo, che non lascio di conoscere le sue arti, con le quali pensa d'illudere all'ubbidienza dovuta al suo superiore et alla Santa Sede. E' certo che il sudetto P. Rivio è andato vagando e facendo viaggi quest'estate di passatempo in queste provincie in compagnia dello Abbate di S. Gertrude [48]), partiale pure dei janse-

[47]) Les annexes de cette lettre font défaut.

[48]) Winand de la Margelle, abbé de Sainte-Gertrude de 1644 à 1664, s'il fut janséniste, n'a certainement pas fait parler de lui.

nisti, nè a ciò gli è stato di alcun impedimento l'indispositione hydropica.

Sopra i disegni del detto P. Rivio e dei suoi seguaci, questo Priore di S. Agostino di Brusselles mi ha dato lo scritto, che va aggiunto n° 3, il quale sebene è fatto da persona appassionata et non amica di quello, tuttavia per lo più succede, che fra religiosi la passione è stimolo per scoprire alcune verità, che per altro restarebbono sempre sepolte e nascoste ; et per ovviare ai progressi del jansenismo, stimo bene il sentire tutti e far riflessione sopra le propositioni d'ogn'uno.

Io dubito grandemente che cotesti P.P. Generali, così quello di Santo Agostino, come quello di San Domenico, colludono, e se la intendano coi loro sudditi, mostrando di fare forzatamente quello che fanno, e scrivendole che procurino di dare soddisfattione a me, ch'eglino dal canto loro sono sodisfatti, il quale modo di commandare insegna piutosto a disubbidire, che ad ubbidire. Ecco il P. d'Aubermont, non ostante che da me le sia stato scritto, che per curarsi dalle sue infermità poteva passare da Calcaria al convento di Colonia o di Aquisgrana, se n'è venuto a Gante, ed indi a Brusselles, instandomi che voglia permetterle che si possa curare in Gante. Io gli risposi non havere questa facoltà in maniera alcuna, nè potere condescendere alle sue instanze, che perciò dentro di otto giorni se ne vada ad uno delli sudetti due conventi et scriva al suo Generale quanto occorre. Vero è che dall'aspetto apparisce essere malamente trattato da un'etnica et tisica indispositione, et egli aggiunge che nel convento di Gante le viene somministrato tutto lo necessario per curarsi, il che non le sarà fatto negl'altri due conventi.

Li giorni passati capitò alle mani di un avvocato di Malines la scrittura annessa segnata n° 1, che indicava poterle essere pervenuta da alcun religioso di S. Domenico di quel convento, presupponendo che il P. Generale della detta religione o l'havesse presentata a Nostro Signore [49]), o havesse havuto pensiero di presentarla avanti che si pubblicasse la bolla sopra le cinque propositioni di Jansenio, la quale ho giudicato esser bene di trasmettere a V. Em^za^ a cui rendendo divotissime gratie...

22

1654, 14 novembre, Bruxelles. — Mangelli à Chigi. NF, 38, 722.

Depuis sa lettre de la semaine passée, Rivius m'en a écrite une nouvelle à laquelle il a joint une profession de foi. Je vous les

[49]) Cette lettre de J. B. de Marinis est souvent citée dans les documents. Je crois qu'il s'agit de l'interprétation orthodoxe des cinq propositions qu'il avait donnée aux députés français. Voir le *Journal de M^r^ de Saint-Amour*, [Amsterdam], 1662, 387.

transmets. Je lui ai répondu qu'il méritera tout éloge quand ses actions confirmeront ses paroles.

Annexe, n° 1.

1654, 6 novembre, Louvain. — Jean Rivius à Mangelli. NF, 38, 723.

Rivius transmet sa déclaration de foi antijanséniste.

Quando P. Martinius [50]) asseruit, me non esse factionis jansenianae, hoc vere asseruit, et tamquam idoneus testis ; quia una mecum a sexennio, Constitutionem Urbanianam acceptavit. Et quoniam video mentem atque intentionem III^{mae} V^{ae} esse, ut id scriptis comprobem, facio ecce tam pronte ut si ab initio scivissem id a me requiri, ne ad momentum quidem distulissem. Mihi non est alius animus et alia lingua ; qui me novit, reperiet, fateor, inopem virtutum aliarum, non veriloquii. Hinc neque fallo in allegandis infirmitatibus meis, tam actualibus, quam habitualibus, id unicum cupiens, ut queant extirpari. Etenim non est vivere sed valere vita. « Porro ne in corpore quidem valetudinem medici probant, quae nimia anxietate contingat. Parum est aegrum non esse ; fortem et laetum et alacrem volo ; prope abest ab infirmitate, in quo sola sanitas laudatur », ait Quintilianus, *Dialogo de oratoribus* [51]).

Ea propter cum molestiarum auctu etiam aerumnae crescant, iamque praestiterim, quod a me volebat III^{ma} V^{a}, supplico humiliter ut me apud P. N. Generalem migrandi sollicitudine liberare dignetur ; ita remediis externis subveniet malis meis, sine quibus parum interna prosunt.

Annexe, n° 2.

1654, 6 novembre, Louvain. — NF, 38, 724.

Acte de foi antijanséniste du P. Jean Rivius.

Ego Fr. Joannes Rivius, Ordinis Eremitarum S. Augustini presbyter ac S. Theol. Magister, bona et sincera coram Deo fide, recipio et amplector constitutiones et decreta, quae tum a Sanctissimo D. N. Urbano VIII, tum Innocentio X, Summis Pontificibus, partim pluribus ab hinc retro annis, partim nuper emanarunt contra librum Cornelii Jansenii, quondam Episcopi Iprensis, cui titulus *Augustinus*, aliaque cum eo prohibita ; et quaecumque a me, sive verbo sive scripto et opere, scienter vel ignoranter, quocumque tempore dicta

[50]) Il s'agit de Jean Mertens, élu provincial au chapitre de Bruxelles.

[51]) Personne n'admet plus que le *Dialogus de oratoribus* soit de Quintilien. On l'attribue, non sans hésitation, à Tacite, et on l'a inséré dans ses œuvres. Le texte en question se lit au chapitre 23.

vel commissa sunt aut fuerunt in favorem eiusdem praefati libri, et illorum quae in eo contra mentem S. R. Ecclesiae et Summorum eius Pontificum continentur, retracto, deleo et cassa facio, atque pro non dictis, scriptis et commissis habeo, promittoque serio et sancte me, quoad vixero, haec omnia et singula, pro perperam dictis, scriptis vel commissis perpetuo habiturum: ipsaque adversus eumdem librum constitutiones ac decreta memorata, prout sonant, pro validis et firmis, absque ulla tergiversatione aut ambiguitate agniturum neque passurum ut a meis subditis adversus eas aliquid dicatur aut scribatur, vel agatur. Sic me Deus adiuvet.

23

1654, 14 novembre, Rome. — Chigi à Mangelli. NPol, 179, 165v.

Instructions relatives au P. Rivius, au chapitre provincial des augustins, aux Pères Scelliers et d'Aubermont, dominicains.

S'intese già da altre lettere di V. S. l'intimatione dell'ubbidienza fatta al P. Rivio, et hora s'attende di sentire che l'habbia posta in esecutione, e che V. S. habbia data piena informatione a Mons. Nuntio di Colonia della qualità del Padre e delli motivi e cause per le quali si è rimosso da cotesta Provincia.

Al timore appreso da V. S. che l'elettione del Provinciale degli Agostiniani in coteste provincie possa cadere in soggetto jansenista, non si può applicare rimedio, se V. S. non si ristringe ne' soggetti sospetti, che possano concorrere, o congiuntamente non avvisa li mezzi e modi più facili per impedirne l'effetto, non potendosi inhabilitare in genere tutti li sospetti ; però si attendono da V. S. avvisi più particolari e ragguagli più distinti sopra questa materia, per prendere poi quegli espedienti che si stimeranno più adeguati al bisogno.

In ordine alli Padri Selliers et Aubermont, non ho che replicare allo scritto con le passate, col tenore delle quali V. S. doverà conformarsi.

Del Padre Lupo si è parlato col Padre Generale, il quale vuole, che in tutti i modi obbedisca, o che si porti a Roma, come V. S. potrà vedere da gli ordini del medesimo Padre Generale, che vengono aggiunti.

Nel resto V. S. si governi con circospettione e prudenza, e sfugga le innovationi e impegni.

24

1654, 28 novembre, Bruxelles — Mangelli au cardinal patron. NF, 38, 779-780.

Ayant reçu de son général la permission de se rendre à Rome,

le P. Lupus en profite pour vagabonder d'un couvent à l'autre, de quoi se plaint son provincial.

... Il P. Generale di S. Agostino ha concesso licenza al P. Lupo di trasferirsi a Roma, di che ne ha dato parte anco a questo P. Provinciale ; ma non se le prefiggendo alcun termine di tempo limitato (come ne meno lo prefisse al P. Rivio nella patente di dover passare al convento di Colonia), non serve simile licenza che per darle libertà di andare vagando come le piace, come resterà V. E. servita di vedere dalle due lettere congiunte del medesimo provinciale, nelle quali si fà anco relatione del sfrenato modo di parlare del medesimo P. Lupo, sopra di che gli ho ordinato, che ne riceva informationi, e come finalmente l'haveva indotto a dimorare a Lilla. Se cotesta omissione del P. Generale in prefiggere termine certo proceda da inavertenza o da seconda intentione e se parimente le relationi che fa il Provinciale siano miste di alcun affetto humano e privata passione, lo rimetto al saggio e discretissimo giudicio di V. Em^{za} si come alla sovrana sua autorità e padronanza meco sottometto e sottometterò sempre ogni mia volontà e intelletto...

Annexe 1.

1654, 19 novembre, Lille. — Ignace De Dijckere à Mangelli. NF, 38, 785.

L'opinion de la province sur la collation du magistère au P. François Coillo.

Ad posteriores meas Gandavo missas nihil aliud nunc adiungo quam quod patentales R^{mi} P. Generalis in favorem P. M. Francisci Coillo expeditas in conventu Brugensi numeroso capitulariter publicarim quidem, ne dum tamen acceperim inscriptis (ob festinationem meam, festinante navigio) Patrum iudicia ; quamquam R. P. Prior verbo dixerit, vix futurum aliquem qui non sit adhibiturus protestationem contra notum praeiudicium, alioquin paratus ad obediendum R^{mi} P. Generalis mandato.

In conventu Roeselariensi non numeroso publicatis dictis patentalibus omnes, excepto uno, reveriti quidem sunt R^{mi} P. Generalis mandatum, protestatique sunt de sua obediendi promptitudine, sed etiam protestati contra ipsum praeiudicium.

Ipris (unde P. M. Lupus paulo ante discesserat Insulas, sicut etiam et Brugis Ipras, quam ad unum et alterum conventum pervenerim) nihil egi, quod Insulas et Basseam evocarer urgentissimis litteris. Inveni interim hominem valde periculosum, ut qui Pelagii alicuius more dicatur domos et loca nostra percurrere ut amicos commoveat, et persuadeat ea quae vult, etiam contra superiores suos, atque inter eos imprimis Ill^{mam} D. V. Timeo grave malum ab hoc homine, multis valde grato, qui nisi cito abierit in Italiam (acceptis iam R^{mi} Patris litteris, a quibus munitus, cum nullum disce-

dendi diem contineant putat se liberius vagari de loco in locum posse) brevi tertiam scissuram videbimus excitatam. Ut opus videatur Romae officialiter agere, quo urgentissimo mandato quantocius cogatur Romam versus se recipere. Quod tamen iudicio Ill^mae^ D. V. humiliter relinquo ; quam Dominus Jesus benignissime felicitet.

[P. S.] Retulit R. P. Prior Iprensis, se habere ex ipso D^no^ Typautio, officiali quondam Iprensi, eum in Aquis Spadanis, cum P. M. Lupo multis agisse de materia janseniana [52]).

Annexe n° 2.

1654, 22 novembre, Lille. — Ignace De Dyckere à Mangelli. NF, 38, 784.

L'opinion de la province sur le grade de magistère conféré par le général au P. François Coillo. Lupus restera à Lille jusqu'à son départ pour Rome.

Ut Ill^mae^ V. G. litteris, 16 mensis Bruxella missis et heri traditis, pro desiderio vestro facerem satis, actam conventuum, in quibus R^mi^ P. Generalis patentales in favorem P. Magistro Coillo [53]) publicatae sunt, transmitto ; abstineo tamen ab iis quae Bruxellensi conventu sunt gesta, quod ibidem originale reliquerim ; cuius copiam R. P. Prior, uti credo, cum Ill^ma^ V. G. facile communicarit. Mitto autem quae Antverpiae, Teneramondae, Gandavi, Rouselariae in

[52]) Relativement au chanoine Godefroi Typoets, on lit dans les *Litterae annuae collegii Iprensis*, sous l'année 1656: « ... Res temporales auctae..., bibliotheca donatione R. D. Typoets, canonici, qui bonam bibliothecae suae partem nobis legavit. Vir hic paucis ante mortem diebus, quasi illam praesagisset, scripsit ad Ill^mum^ Pronuntium Bruxellas, eique circa materiam jansenianam (fuerat enim maximus Jansenii propugnator) obtulit omnem satisfactionem, ea latitudine (verba eius sunt) quam ipsemet Pronuntius requireret aut praescribere vellet. Sic reconciliatus Sedi Apostolicae paucis post diebus mane repertus est in lectulo suo mortuus, cum pridie sanus et bene coenatus cubitum concessisset » ; Bruxelles, Archives générales, archives jésuitiques, Flandro-Belgica, 983, 35.

Dans un écrit antijanséniste *De F. Christiano Lupo* (Malines, Archevêché, Mus. Bell. C 4, n° 51) on rencontre ce passage d'une lettre du P. Jacques Libens S. J. (Ypres, le 16 avril 1654) au P. Dorothée Louffius: « Constat agi a capitulo vel potius D. Officiali, incentore Capituli, ut per Lupum jansenismus hic manuteneatur atque etiam amplificetur. Proinde novam lectionem urgent Doctore Lupo, ut scholam jansenianam scholae jesuiticae vel, ut ipsi loquuntur, scholae molinisticae opponant. Lupus nuper apud officialem convivatus est et tunc inter illos sermo multum de molinistis et molitoribus quos aiebant non potuisse magis prodesse jansenismo quam procurata quorumdam doctorum dimissione ab Academia Lovaniensi, sicut Judaei non potuerunt plus prodesse christianismo quam Apostolos dissipando ».

[53]) Sur cette élévation du P. Coillo au grade du magistère on trouvera beaucoup de documents aux Archives de Sainte-Monique, registres Dd 87 et 88.

et post publicationem praetactam occurrerunt. Brugis necdum habeo responsum de quo nuperrime. Insulis nihil hactenus hac in re actum, ob alia quaedam Provinciae negotia, Bassaeanae per mortem Priôris et concionatoris, cum Francis tractanda, quae nos multum premunt. Vereor tamen in conventu Insulensi graviores quam in alio aliquo Provinciae conventu per publicationem notam difficultates oborituras ; tum quod plerique Patres Insulenses non semel ante meum adventum protestati sint super gravaminibus per publicationem orituris (ex quo etiam factum quod R. P. Prior iussus patentales publicare ante 3 et 5 septimanas, id facere non fuerit ausus) tum quod mense Maio 1653 certam quandam protestationem in hunc finem Bruxellas miserint contra P. Magistri Coillo et quorumcumque extraordinariam privilegiatorum promotionem : et nunc metuam ne appellationem formalem ad Eminentissimum Cardinalem Protectorem moliantur.

Doleo interim vehementer patentales huiusmodi R. P. Generali nostro sub ea forma excidisse ; maxime quod post Capitulum intermedium mense Octobri 1653 celebratum, nihil ultra de simili publicatione movisset, donec primum 2 Augusti praesentis anni benigniter scripsit se omisso rigore, paterna cum benignitate me hortari ad publicationem faciendam : quibus litteris, die 12ª primum Septembris, ex Hollandica visitatione redeunti, Coloniae traditis, postridie, nimirum 13 humiliter replicavi me quantocius publicationem Patri Priori Insulensi praecepturum, uti ante praetactum Capitulum intermedium praeciperam anno superiore ; quando solus Patris Magistri Coillo publicationem remoratus est ; ut qui P. Priori iam ad publicationem faciendam comparato suaserit ad Capitulum intermedium opportunius differendam. Responso quidem huic meo, 13 Septembris dato, R^ma^ P. V. 3 Octobris paterna benignitate reddidit, gratas meas illas fuisse, earumque se ideo effectum praestolari ; cum tamen 26 Septembris (antequam mea 13 eiusdem mensis data ad manus R^mi^ P. Generalis potuissent pervenire) acerrimae illae executoriales, non sine ardentissimo fulmine in innocentes et ad obediendum promptissimos, velut in praetextum fabricatores, et tum Apostolicae Gratiae, tum auctoritatis R^mi^ Patris contemptores, ex sinistra P. Magistri Coillo, uti credimus, informatione et P. Laurentii Choulaei praesentis instantia, praecipitatae sunt ; de quo iure merito coram Deo et Ill^ma^ D. V. protestari debeo et protestor per praesentes, debita cum submissione reverentiaque. P. Magistrum Lupum induxi, post multam increpationem, ad submittendum se praefixae ipsi obedientiae ; quam paratus sit exequi ubi mitior aura ad proficiscendum advenerit : in quem usum indulsi septem vel octo septimanas ; cum hac tamen conditione, ut interea temporis in conventu et civitate Insulensi maneat, neque exeat sine nostra expressa licentia : quam de homine dispositionem meam dignetur gratiam habere Ill^ma^ D. V. cui obsequia mea humillimo adfectu lubenter sacro.

A. Legrand, S. Th. D. - L. Ceyssens, O. F. M.

(*A suivre*).

Saint Augustin
Exégète de l' « Ecclesia-Virgo »

L'habitude de décerner le titre de vierge à l'Eglise a-t-elle réellement disparu de la théologie contemporaine ? Non, car, si moins en vogue que jadis, on la rencontre encore assez souvent sous une forme plutôt concise. Tout d'abord, l'idée en a été retenue par les commentaires sur la seconde épître aux Corinthiens [1]). Puis, nous voyons des études ecclésiologiques évoquer parfois la figure de l'*Ecclesia-virgo* au nombre des images utilisées par l'Ecriture et par les Pères pour éclairer le mystère de l'Eglise [2]). Quant aux recherches consacrées au parallélisme *Maria-Ecclesia*, elles aussi tiennent compte du fait que toutes deux sont appelées *virgo* [3]). Quelquefois, il se rencontre même des auteurs pour fonder la virginité et le célibat sur le caractère virginal de l'Eglise [4]). Bref, on peut dire que sur trois plans de la théologie, une bonne intelligence de la virginité de l'Eglise est d'im-

[1]) En *2 Cor.* 11, 2, Paul dit qu'il a fiancé la communauté de Corinthe au Christ comme une vierge pure.

Concernant les commentaires, voir entre autres: S. THOMAE AQUINATIS, *In omnes S. Pauli apostoli epistolas commentaria*, ed. septima Taurinensis (Taurini, 1929), vol. I, pp. 490-491; R. CORNÉLY, S. J., *Commentarius in S. Pauli apostoli epistolas, altera epistola ad Corinthios et ad Galatas* (Parisiis, 1909), pp. 281-282; C. SPICQ, O. P., *Epîtres aux Corinthiens*, dans *La Sainte Bible*, t. XI, 2 (Paris, 1951), pp. 376-377.

[2]) Cfr E. MERSCH, S. J., *Le Corps Mystique du Christ, études de théologie historique*, t. I (Paris-Bruxelles, 1936[2]), p. 141; S. TROMP, S. J., *Corpus Christi quod est Ecclesia*, I, *Introductio generalis* (Romae, 1946[2]), pp. 45-47.

[3]) Cfr A. MÜLLER, *Ecclesia-Maria. Die Einheit Marias und der Kirche* (Fribourg-en-S., 1955[2]), *passim*; H. DE LUBAC, S. J., *Méditation sur l'Eglise* (Paris, 1954[3]), surtout pp. 279-286; O. SEMMELROTH, S. J., *Urbild der Kirche, organischer Aufbau des Mariengeheimnisses* (Würzburg, 1950), pp. 88-95.

[4]) J. M. PERRIN, O. P., *La virginité chrétienne* (Bruges, 1955), pp. 45-46; SEMMELROTH, o. c., p. 93; E. MURA, *Le Corps Mystique du Christ, sa nature et sa vie divine d'après S. Paul et la théologie*, t. 2 (Paris, 1934), p. 283.

portance. Pour cette raison, nous croyons qu'une description rigoureuse de la pensée d'Augustin sur ce sujet pourrait servir tous ceux qui s'intéressent à l'ecclésiologie, à la mariologie ou à la spiritualité.

Notre dessein est donc d'examiner et de décrire l'idée de l'*Ecclesia-virgo*, telle qu'elle apparaît dans les Sermons du Docteur d'Hippone. Ce qui ne veut pas dire que nous négligerons les autres œuvres. Au contraire, chaque fois que la nécessité se présentera, nous y aurons recours afin de bien pénétrer les passages tirés des Sermons ; mais, touchant les textes des autres œuvres, nous ne prétendons nullement être complet.

Saint Augustin n'a pas rédigé de traité spécial sur l'*Ecclesia-virgo*. A première vue, les textes relatifs à l'*Ecclesia-virgo* dégagent plutôt l'impression qu'elle n'est pour lui qu'une donnée traditionnelle reprise quand le besoin s'en faisait sentir, mais qui n'a pas trouvé place dans son ecclésiologie proprement dite. De plus, elle ne semble pas avoir la même spontanéité que ses autres idées maîtresses. Cette impression de prime abord est trompeuse et se trouve contredite du fait que l'*Ecclesia-virgo* revient déjà 16 fois dans ses Sermons.

En matière d'ecclésiologie, les Sermons méritent toute notre attention, comme l'a bien souligné E. Mersch : « Evêque parlant à ses ouailles, il agit maintenant de façon plus pure, si l'on peut dire, en tant que témoin de la tradition. C'est le Père de l'Eglise que nous allons écouter, dans ce qu'il a de plus ecclésiastique. Et c'est aussi Augustin, dans ce qu'il a de plus personnel » [5]). L'évêque d'Hippone, il est vrai, est le plus personnel dans ses Sermons, car, débarrassé de toute préoccupation polémique, il retrouve ici une liberté que le reste de ses travaux lui a trop peu laissée. Là, il peut donner libre cours à ce qui vit au plus profond de lui, à ses vues les plus sublimes et à ses expériences religieuses les plus intimes [6]).

Certes, l'évêque assume une lourde responsabilité pour ses ouailles, il doit les instruire et les guider dans le droit chemin, ce dont peu de pasteurs furent conscients autant qu'Augustin [7]). Ceci

[5]) MERSCH, o. c., t. 2, p. 85.

[6]) Cfr. F. VAN DER MEER, *Augustinus de zielzorger* (Utrecht, 1947), pp. 381-386.

[7]) Cfr. *Contra Cresc.* II, 11, 13 (P. L. 43, 474) : « Neque enim episcopi propter nos sumus, sed propter eos quibus verbum et sacramentum Dominicum ministramus... ». *S.* 17, 2 (P. L. 38, 125) : « In magno enim sum, non periculo, sed exitio constitutus, si tacuero. Sed cum ego dixero, et implevero officium meum, vos jam attendite periculum vestrum. Quid autem volo ? quid desidero ? quid cupio ?

n'implique pas qu'il vaille mieux garder pour soi ses vues personnelles et ne proposer au peuple que la doctrine générale. Chez Augustin, pareille distance se révèle inconcevable, car, à ses yeux, nous sommes tous, sans distinction, auditeurs aux pieds du Christ, notre unique et véritable Maître [8]). Avec ses ouailles, il boit à la même source, et la nourriture qui le sustente est aussi celle de son troupeau [9]).

Même quand Augustin prêche ses vues personnelles, il ne se prêche pas. Son intention n'est pas d'imposer ses propres vues ni de viser à l'originalité, mais d'enseigner l'Ecriture Sainte [10]), Or, dans l'intelligence des Ecritures, il a toujours eu le souci de ne jamais s'écarter de la vraie foi [11]). Il se rend parfaitement compte que si la vérité est contenue dans la Bible, celle-ci ne constitue pas la *regula fidei* à elle seule. Cette règle de foi, il la voit avant tout dans la foi vivante de l'Eglise universelle. Se savoir en accord avec la foi de l'Eglise est la garantie d'être dans la vérité [12]). Aussi, en ses

quare loquor ? quare hic sedeo ? quare vivo , nisi hac intentione, ut cum Christo simul vivamus ? ».

[8]) *S.* 179, 7 (P. L. 38, 970): « Vos enim estis auditores verbi, nos praedicatores. Intus autem ubi nemo videt, omnes auditores sumus: intus in corde, in mente, ubi vos docet ille, qui vos admonet laudare. Ego enim forinsecus loquor, ille intus excitat. Omnes ergo intus auditores sumus... ». Cfr. F. HOFMANN, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus* (München, 1933), pp. 259-262.

[9]) Cfr. *S. Frang.* 2, 4 (*Misc. Agost.* I, 193): « ... inde pasco, unde pascor; minister sum, paterfamilias non sum; inde vobis appono, unde et ego vivo, de thesauro dominico, de epulis illius patrisfamilias, qui propter nos pauper factus est, cum dives esset, ut eius paupertate nos ditaremur ».

[10]) Pour lui, la prédication et l'enseignement de l'Ecriture sainte sont identiques à tel point que dans les trois premiers livres du *De doctrina christiana*, nous le voyons traiter du sens scripturaire, tandis que dans le quatrième il aborde la meilleure façon de présenter ce sens.

[11]) Cfr. *De doctr. christ.* III, 2, 2 (P. L. 34, 65): « Cum ergo adhibita intentio incertum esse perviderit, quomodo distinguendum aut quomodo pronuntiandum sit, consulat regulam fidei quam de Scripturarum planioribus locis et Ecclesiae auctoritate percepit... ». *De div. quaest. LXXXIII*, q. 64, 1 (P. L. 40, 55): « De qua re id primo tenendum est, quod in omnibus Scripturis summa vigilantia custodiri oportet, ut secundum fidem sit sacramenti divini expositio ». Cfr. *S.* 7, 3 (P. L. 38, 63).

[12]) Cfr. *De bapt.* III, 2, 2 (P. L. 43, 139), où Augustin observe à propos de la controverse baptismale au temps de saint Cyprien: « ... nullo quidem sive plenario sive saltem regionali concilio, sed epistolari colloquio commoti sunt, ut hoc esse faciendum putarent, quod et consuetudo Ecclesia pristina non habebat, et postea catholicus orbis terrarum robustissima firmitate consensionis exclusit;

Sermons pour le peuple, apparaît-il comme le *tractator* de la Parole de Dieu, donnant une interprétation scrupuleusement fondée sur la foi de l'Eglise. Le devoir d'instruire le troupeau requiert, à son sens, que ce que l'on veut enseigner soit exprimé en formules utiles et adéquates pour le peuple. Toujours nous voyons Augustin soucieux de courtes formules, susceptibles de mettre les grandes vérités à la portée de tous. Il préfère la clarté à l'élégance [13]), et il n'est nullement rebuté par les répétitions, puisque celles-ci ont l'avantage de faire ancrer beaucoup plus facilement dans les esprits les valeurs spirituelles les plus importantes. Ici, l'Evêque va même si loin qu'on est forcé de reconnaître le bien-fondé de l'observation de M. Pontet: « A Hippone, par sa brièveté, par sa netteté, par la coupure parfois bien marquée en questions et réponses, la prédication de saint Augustin tend à devenir un catéchisme diocésain à l'usage de tous » [14]).

Etant donné le caractère de la prédication augustinienne, nous pouvons donc conclure que l'idée de l'*Ecclesia-virgo* ne reviendrait pas jusqu'à 16 fois en ses Sermons [15]), si celle-ci n'était chère à

ut quod per disputationes ejusmodi in aliquorum mentes irripere coeperat, de salute veniens unitatis potentior veritas et universalis medicina sanaret. Hunc itaque sermonem videant quam securus aggrediar ». Et un peu plus loin: « ... in Ecclesia manebo securus... ».

[13]) Cfr. *De doctr. christ.* IV, 10, 24-11, 26 (P. L. 34, 99-101).

[14]) M. PONTET, *L'exégèse de S. Augustin prédicateur* (Toulouse, 1944), p. 81.

[15]) Voici la liste des textes relatifs à la Virginité de l'Eglise que nous rencontrons dans les *Sermones*:

1) *S.* 223, 1 (P. L. 38, 1092), tenu vers Pâques. Selon la sentence commune, ce sermon fut prononcé dans la nuit pascale. F. VAN DER MEER, *o. c.*, p. 568, note 90, situe ce sermon à Pâques closes. Selon A. KUNZELMANN, *Die Chronologie der Sermones des hl. Augustinus*, dans *Miscellanea Agostiniana* II (Roma, 1931), p. 439, il remonterait aux années 400-405.
2) *S.* 213, 7 (P. L. 38, 1063 = *S. Guelferb.* 1, 8. *Misc. Agost.* I, pp. 441-450). Tenu 14 jours avant Pâques « in traditione symboli », antérieur à 410 (KUNZELMANN, *l. c.*, pp. 452-454).
3) *S.* 105, 6 (P. L. 38, 620), tenu fin 410 (*Ibid.*, p. 500).
4) *S.* 93, 4 (P. L. 38, 574-575), en 411-412 (*Ibid.*, pp. 463-464).
5) *S.* 138, 8-9 (P. L. 38, 767-768), tenu à Carthage en 411-412. (Cfr. G. G. LAPEYRE, *S. Augustin et Carthage*, dans *Misc. Agost.* II, p. 120. Repris dans son livre: *L'ancienne église de Carthage*, vol. I (Paris, 1932), pp. 1-143. — KUNZELMANN, *l. c.*, p. 450).
6) *S.* 191, 3-4 (P. L. 38, 1010-1011), Noël 411-412. (*Ibid.*, p. 503).
7) *S.* 267, 3 (P. L. 38, 1231), Pentecôte, 2 juin 412. (*Ibid.*, p. 449).
8) *S.* 192, 2 (P. L. 38, 1012-1013), Noël, postérieur à 411-412. (*Ibid.*, pp. 503-504).
9) *S.* 195, 2 (P. L. 38, 1018), Noël, postérieur à 411-412. (*Ibid.*, pp. 503-504).

Augustin, conforme à la doctrine ecclésiale et apte à éclairer les fidèles sur le mystère de l'Eglise.

Il va sans dire que les passages n'ont pas tous une valeur égale. Mais ils montrent assez que l'*Ecclesia-virgo* n'est point une idée accessoire chez Augustin. Il en parle tant à l'occasion des grandes solennités qu'en dehors, à Hippone aussi bien qu'à Carthage. Nous la voyons reparaître dans la catéchèse solennelle, « *in traditione symboli* » aux catéchumènes. Si maintenant nous considérons les dates, nous sommes enclins à croire que ladite idée entre surtout en scène au temps de la polémique avec les Manichéens et les Donatistes, tandis qu'elle semble s'éclipser lors de la controverse pélagienne. Avouons cependant que la chronologie des Sermons est chose trop délicate pour en tirer des conclusions définitives.

Le premier passage qui incite saint Augustin à parler de l'*Ecclesia-virgo* est *Matth.* 25, 1-13. « Toute l'Eglise composée de vierges et de jeunes gens, de maris et d'épouses, est appelée du nom de *virgo* », dit-il dans le Sermon 93 [16]). Le sermon 93 n'est pas le seul endroit où Augustin interprète cette péricope. Nous avons relevé quatre autres textes où il revient sur les dix vierges, notamment: le *De div. quaest. LXXXIII*, q. 59 [17]), daté de 391-395 par G. Bardy [18]) ; l'*Ep.* 140, 31, 74 - 35, 81 [19]) ; l'*En. in ps.* 49, 9 [20]) et l'*En. in ps.* 147, 9-13 [21]). Les trois derniers textes sont postérieurs au premier d'une vingtaine d'années, soit vers le même temps que

10) *S.* 264, 4 (P. L. 38, 1215), Ascension, entre 413-420. (*Ibid.*, p. 484).

11) *S. Den.* 25, 8 (*Misc. Agost.* I, 163-164), 417-418. (*Ibid.*, p. 479).

12) *S.* 341, 5 (P. L. 39, 1496), à Carthage, le 12 déc. 418-419. (Cfr. G. MORIN, *Misc. Agost.* I, p. 666. — KUNZELMANN, *l. c.*, p. 488).

13) *S.* 188, 4 (P. L. 38, 1005), Noël, date inconnue.

14) *S.* 281, 1 (P. L. 38, 1284), en la fête de Perpétue et Félicité; date inconnue. (Cfr. G. MORIN, *Misc. Agost.* I, p. 432).

15) *S. Mai* 20, 3 (*Misc. Agost.* I, 313), en la fête de martyrs; date inconnue.

16) *S. Mai* 94, 7 (*Misc. Agost.* I, 338), à Pâques; date inconnue.

[16]) *S.* 93, 4 (P. L. 38, 575): « tota Ecclesia quae constat ex virginibus et pueris, et maritatis feminis et uxoratis viris, uno nomine virgo est appellata ».

[17]) P. L. 40, 44-48.

[18]) Cfr. G. BARDY, *De div. quaest. LXXXIII*, Œuvres de Saint Augustin, t. X (Paris, 1952), p. 29.

[19]) P. L. 33, 571-575. Hiver 411-412. Cfr. GOLDBACHER, *CSEL* 58, 38.

[20]) P. L. 36, 570-571. Carême 412. Cfr. S. ZARB, O. P., *Chronologia Enarrationum S. Augustini in Psalmos* (Valetta, 1948), p. 233.

[21]) P. L. 37, 1920-1922. Sept.-nov. 412. Cfr. ZARB, *o. c.*, pp. 140-145 et 172-175.

le Sermon 93 [22]). Comme, partout dans ces passages, nous rencontrons le même ordre d'idées, nous pouvons franchement les regarder comme autant de parallèles pour expliciter le contenu du Sermon 93.

Par les exégètes actuels, le récit des cinq vierges sages et des cinq vierges folles est rangé dans les paraboles et exégété comme tel [23]). Il n'est donc pas question d'étendre le sens figuré à toutes les particularités qui encadrent la narration. Aussi, saint Augustin appelle-t-il la narration de *Matth.* 25, 1-13 une parabole ou similitude [24]), mais rien ne l'empêche — fidèle à la ligne générale de son exégèse — d'interpréter cette parabole de façon allégorique, tirant profit du récit autant que possible et attribuant une signification édifiante au moindre détail [25]).

La première question, que se pose Augustin, est la suivante: « Qui sont ces dix vierges, dont cinq folles et cinq sages ? ». Conformément au sens propre de *virgo*, il pense aussitôt à celles qui sont communément appelées *sanctimoniales* [26]). Sans vouloir exclure que la parabole les concerne spécialement [27]), elle lui semble plutôt s'adapter à l'Eglise entière [28]).

Ce qui le retient surtout de voir dans les *virgines* des vierges au sens strict, c'est le chiffre dix. Pourquoi y a-t-il dix vierges ? La multitude de ceux qui pratiquent la virginité, peut-elle être réduite à un nombre aussi infime ? Il se pourrait naturellement que parmi

[22]) Nous avons déjà signalé que Kunzelmann date ce sermon de 411-412.

[23]) Cfr. e. a. M. J. LAGRANGE, O. P., *Evangile selon saint Matthieu* (Paris, 1923), pp. 474-479; J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu* (Göttingen, 1956[4]), pp. 43-45 et 157-159.

[24]) *S.* 93, 1 (P. L. 38, 574): « ista parabola vel similitudo ». — *De div. quaest. LXXXIII*, q. 59, 1 (P. L. 40, 44): « Inter parabolas a Domino dictas... ».

[25]) Cfr. M. COMEAU, *Saint Augustin, exégète du quatrième évangile* (Paris, 1930), pp. 161-165. La question de savoir si Augustin, à l'encontre de l'exégèse moderne, n'était pas au courant du fait que παρθένος ne signifie pas nécessairement « vierge », n'y change rien. L'interprétation allégorique présuppose sans plus cette dernière signification. Cfr. DELLING, art. παρθένος, dans KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zur neuen Testament*, t. 5 (Stuttgart, 1954), p. 832.

[26]) *S.* 93, 1 (P. L. 38, 574).

[27]) *En. in psalmum* 49, 9 (P. L. 36, 570): « Ubilibet intelligo virgines: sive in castitate atque integritate cordis... sive in his feminis quae etiam integritatem carnis dicatam habent Deo... ».

[28]) *S.* 93, 1 (P. L. 38, 574): « ... non mihi videtur ista parabola vel similitudo ad eas solas pertinere..., sed, nisi fallor, haec similitudo ad universam Ecclesiam pertinet ». Cfr. q. 59, 1 (P. L. 40, 45): « ... bonorum et malorum discretionem significat ».

tous ceux qui sont appelés vierges, il n'y en ait, en réalité, que dix. Mais ceci non plus Augustin ne peut l'admettre, puisque, dans ce cas, toutes les dix seraient des vierges moralement irréprochables, alors que, dans l'Evangile, cinq sont admises et cinq repoussées [29]).

La divergence de vue entre les exégètes modernes et saint Augustin se manifeste déjà dès le début. Pour les premiers, le chiffre dix n'est qu'une affaire de détail [30]). Par contre, pour le second, le nombre dix, partagé en groupes de cinq, n'est pas sans importance, et ne voyant pas bien ce que ces chiffres pourraient signifier au sens ordinaire, il s'attachera à leur trouver un sens plus profond. Du coup, il situe toute la parabole dans le climat de l'allégorie, et, comme par conséquent, il doit trouver pour chaque autre détail un sens figuré approprié, il n'en facilite point l'interprétation [31]).

D'abord, Augustin commence par mettre le nombre cinq en relation avec les cinq sens: « *Omnis anima in corpore ideo quinario numero censetur, quia quinque sensibus utitur* » [32]). Il importe de ne pas perdre de vue cette association fondamentale, puisque ici réside le point de départ des considérations ultérieures qui, toutes, ont trait à l'âme dans le corps comme étant opposée aux sens. En outre, il nous faut tenir compte du fait que le nombre cinq prend aussitôt pour lui une signification plus générale. Se reportant à la compo-

[29]) *S.* 93, 1 (P. L. 38, 574): « Quamvis etsi solas intelligeremus, quae Sanctimoniales vocantur, numquid decem sunt ? Absit ut tanta virginum multitudo ad tam exiguum numerum revocetur. Forte autem dicat aliquis: Quid si multae sunt nomine, et tam paucae sunt in veritate, ut vix decem inveniantur ? Non ita est. Nam si solas decem intelligi vellet bonas, non ibi ostenderet quinque fatuas ».

[30]) Cfr. J. M. VOSTE, O. P., *Parabolae selectae Domini nostri Jesu Christi*, t. 2 (Romae, 1933²), p. 492. J. SCHMID, *Das Evangelium nach Matthäus* (Regensburg, 1952²), p. 264: « Die zehn Jungfrauen befinden sich nach dem gesagten am Beginn der Handlung im oder beim Hause der Braut. Ihre Jungfräulichkeit ist ebenso wenig ein wesentlicher Zug der Parabel wie ihre Zehnzahl ».

[31]) S. Augustin sait très bien que d'autres avant lui ont exégété la parabole. Cfr. *De div. quaest. LXXXIII*, q. 59, 1 (P. L. 40, 44). Il pensait peut-être à: ORIGENES, *Comment. in Matth.* (P. G. 13, 1699-1703); HILARIUS, *Comment. in Matth.* 27, 4 et 5 (P. L. 9, 1059-1061). Un bref aperçu de l'exégèse des Pères relative à notre péricope est donné par A. WILMART, en appendice à la publication d'un sermon anonyme sur ce pasage, dans *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne* (1911), pp. 95-102.

[32]) *S.* 93, 2 (P. L. 38, 574). Cfr. *En. in psalmum* 147, 10 (P. L. 37, 1920): « ... non sine causa quinario numero, quoniam quinque sunt corporis sensus notissimi omnibus ». Déjà Origène avait associé le nombre 5 de la parabole aux 5 sens. Cfr. ORIGENES, *l. c.*

sition humaine de corps et d'âme, il n'entend pas par là l'âme individuelle mais « *omnis anima in corpore* ».

Dans la parabole, cette signification générale est précisée davantage, attendu que le nombre se rapporte au mot *virgines*. Donc, toutes les âmes ne sont pas visées ici, mais seulement des âmes déterminées. Le mot *virgines* confère donc une sorte de détermination nécessaire au chiffre cinq. En effet, le nombre cinq pourrait désigner toute âme parce que cinq sens sont à son service. Pourtant, l'usage des sens n'est pas indifférent. Il existe une vue, une ouïe, un goût, un odorat et un toucher licites et illicites. Or, l'âme qui s'abstient de toute activité illicite des sens reçoit, *propter ipsam integritatem*, le nom de vierge [33]). Le terme *virgo* est donc adjoint au nombre cinq pour indiquer que l'âme dans le corps garde une juste attitude vis-à-vis des sens, qu'elle possède la continence, autrement dit qu'elle s'abstient de toute activité sensorielle déréglée. Cette continence est *quinquepartita* [34]), car elle s'étend à tous les sens. Quiconque ne laisse pas entrer la corruption par les cinq sens, fait partie de ceux visés par les termes « cinq vierges » [35]). Ici, il existe une différence entre la *virginitas animae* et l'*immunditia animae*, son opposé. Par le mauvais usage d'un des sens, l'*immunditia animae* devient déjà un fait, tandis que la *virginitas animae* implique la *continentia* des cinq sens ensemble. C'est pourquoi l'*immunditia animae* est moins apte à être rendue par le nombre cinq que la *virginitas animae*, quoique toutes deux soient une taxation de l'attitude de l'âme envers les sens.

Aussi M. Pontet pense-t-il à bon droit que, dans la pensée de saint Augustin, le chiffre cinq peut être considéré comme le symbole de la virginité [36]). Si, en effet, nous pouvons déjà appliquer le nombre cinq à l'âme unie au corps en raison de sa relation avec les sens,

[33]) *S.* 93, 2 (P. L. 38, 574): « Quare ergo appellatae sunt quinque, et quare virgines, prius videamus... Omnis anima in corpore ideo quinario numero censetur, quia quinque sensibus utitur. Nihil est enim quod sentimus ex corpore nisi janua quinquepartita, aut videndo, aut audiendo, aut odorando, aut gustando, aut tangendo. Qui ergo se abstinet ab illicito visu, ab illicito auditu, ab illicito odoratu, ab illicito gustatu, ab illicito tactu, propter ipsam integritatem, virginis nomen accepit ».

[34]) Cfr. *De div. quaest. LXXXIII*, q. 59, 3 (P. L. 40, 45).

[35]) *En. in psalmum* 147, 10 (P. L. 37, 1920): « Per has quinque januas quisquis non admiserit corruptionem, inter quinque virgines computatur ».

[36]) *O. c.*, p. 290.

il s'ensuit nécessairement que ce chiffre échoit à fortiori à l'âme virginale, précisément à cause de la *continentia* réglant et dominant l'activité des cinq sens. Dès lors, on ne s'étonnera pas de trouver la formulation suivante: « le nombre cinq signifie la continence quintipartite » [37]). Derrière cette formulation, s'abrite la même idée que dans le Sermon 93: « le nombre cinq signifie toute âme unie au corps, et virginale est l'âme qui possède le juste équilibre à l'égard des sens » [38]).

« *Quinque virgines* » devient ainsi l'expression de l'âme virginale. Alors seulement, on comprend que ces cinq vierges peuvent signifier toutes les âmes vierges, ce qui est évidemment l'intention de saint Augustin: « *Virgines enim illae animas significant. Non enim vere quinque erant, sed in quinque illis millia sunt. In numero illo quinario millia intelliguntur...* » [39]). Et nous connaissons déjà l'énoncé plus catégorique de l'*En. in ps.* 49, 9: « Tous ceux qui possèdent la continence à l'égard de ces cinq portes de corruption... sont les cinq vierges ».

De quelle virginité s'agit-il jusqu'à présent ? Il est évident que, pour saint Augustin, le sens courant de virginité est à chercher chez les *sanctimoniales*. Il existe toutefois une virginité figurée, spirituelle, laquelle consiste dans l'innocence de l'âme. L'âme est innocente grâce à la continence des sensations illicites. Cette maîtrise des sens, dont la *virginitas animae* est une conséquence, se situe sur le plan de l'agir humain et ainsi la virginité d'âme devient une valeur morale.

Fait notable, la maîtrise des sens et la virginité de l'âme semblent, selon la conception d'Augustin, être exclusivement le propre des chrétiens. Nous venons de voir que les cinq vierges signifient toutes les âmes virginales. Maintenant, lorsque saint Augustin veut déterminer quelles sont ces vierges, il formule une idée particulièrement intéressante pour notre étude: « *Istae quinque et quinque vir-*

[37]) *De div. quaest. LXXXIII*, q. 59, 3 (P. L. 40, 45): « Videntur itaque mihi quinque virgines significare quinquepartitam continentiam... ». — *En. in psalmum* 49, 9 (P. L. 36, 570): « Sed in quinario numero intelligitur continentia quinque sensuum carnis ».

[38]) Tout comme le *S.* 93, 2, l'*Ep.* 140, 33, 77 (P. L. 33, 573) dissocie également les deux stadia: « Virgines propter continentiam nuncupavit. Decem vero, id est quinque et quinque propter numerum quo censentur corporis sensus, in quibus habitat continentia ».

[39]) *En. in psalmum* 147, 10 (P. L. 37, 1920).

gines, omnes omnino sunt animae christianorum » [40]). Il fait cependant une seule restriction, restriction qui exclut les chrétiens de nom : « *Sed ut dicamus vobis, quod Deo inspirante sentimus, non qualescumque animae, sed tales animae quae habent catholicam fidem, et habere videntur bona opera in Ecclesia Dei* » [41]). Et ailleurs il déclare : « *Ergo quinque virgines omnes animas intraturas in regnum Dei significant* » [42]).

Comment saint Augustin fut-il amené à considérer les chrétiens, et non pas les autres justes, comme des vierges ? Serait-ce peut-être, en comparant sur le vif le paganisme et le christianisme, qu'il vit les mœurs des chrétiens contraster avec celles de leur entourage et qu'il fut amené à les appeler de la sorte en raison de la pureté de leur vie et de leur doctrine ? Les passages sous nos yeux n'autorisent aucunement une telle conclusion. Mieux vaut alors se tourner vers l'Ecriture Sainte pour savoir si elle n'enseigne nulle part la virginité de tous les chrétiens. Ou n'était-ce pas la parabole des dix vierges qui lui suggéra cette qualification ?

Déjà nous avons signalé qu'Augustin regardait comme impossible le sens littéral de la division des vierges en deux groupes de cinq. A un si petit nombre, il sera même impossible de réduire les *virgines* au sens strict, à moins de prendre le nombre cinq dans un sens purement symbolique.

Dès qu'il aborde l'interprétation des nombres, saint Augustin a la conviction que cette parabole se réfère à une pluralité, pour préciser aussitôt après que cette pluralité ne peut être que la multitude des fidèles. En effet, à qui l'Ecriture s'adresse-t-elle ? Et la parabole, elle aussi, ne commence-t-elle pas par dire que le royaume des cieux est semblable à dix vierges ? [43]). Augustin s'empresse de faire remarquer que l'Epoux n'indique personne d'autre que le Christ. Et lorsqu'il s'agit d'aller au-devant du Christ, il est sans doute question des chrétiens, car les non-chrétiens ne peuvent aller à la rencontre du Christ [44]). Il y a donc tout lieu d'admettre que, ayant pris ce point de vue comme point de départ, saint Augustin finit par

[40]) *S.* 93, 2 (P. L. 38, 574).

[41]) *Ibid.*

[42]) *En. in psalmum* 147, 10 (P. L. 37, 1920).

[43]) *Matth.* 25, 1 : « Tunc simile erit regnum coelorum decem virginibus... ».

[44]) *De div. quaest. LXXXIII*, q. 59, 3 (P. L. 40, 45) : « Intelligendum est ergo Christi nomine censeri de quibus agitur. Non enim possunt qui christiani non sunt, sponso Christo venire obviam ».

englober tous les chrétiens dans les deux catégories de vierges, et l'interprétation symbolique du chiffre cinq fut ainsi postulée par son point de vue.

De cette considération, s'ensuit-il nécessairement pour Augustin que tous les chrétiens sont vierges ? Cette parabole constitue-t-elle, à ses yeux, une preuve suffisante pour décerner le nom de vierges à tous les chrétiens ? Ou bien est-ce plutôt l'inverse et fonde-t-il alors son explication symbolique sur l'idée que tous les chrétiens peuvent être appelés vierges, et partant être symbolisés et représentés par cinq vierges ?

Cette question paraîtra superflue. Traduire quelque chose par un symbole inclut toujours que le signe et l'objet signifié se rapportent l'un à l'autre et sont compris comme tels. Le signe est estimé capable de traduire une réalité, tandis que l'objet signifié est jugé susceptible d'être rendu par le symbole. C'est pourquoi notre question ne se poserait plus s'il était évident, dès le prime abord, que tous les chrétiens devraient être considérés comme vierges. Il en serait de même, si la parabole, pour sa part, en voyant tous les chrétiens impliqués dans le symbole des cinq vierges, offrait un motif satisfaisant pour leur accorder ce titre. Mais il n'en est rien en réalité. *Virgo* a un sens précis, bien déterminé ; on ne l'entend pas dire des hommes ni des époux. Veut-on cependant les appeler ainsi, une explication qui donne le pourquoi et le fondement s'impose. Il faut d'abord avoir compris que tous les chrétiens sont des vierges pour concevoir qu'ils soient représentés par cinq vierges. Mais la preuve que tous les chrétiens sont des vierges, Augustin ne l'a pas trouvée dans la parabole. Notons qu'il lui arrive fréquemment de parler de la virginité générale des fidèles, mais jamais pour l'étayer il n'invoquera la péricope de saint Matthieu. Vu son obscurité, Augustin ne la regarda jamais comme une preuve à l'appui. Elle n'est pas parmi les passages scripturaires qui enseignent clairement et irréfutablement ce que, les ignorants inclus, tous les fidèles doivent croire. La certitude que tous les chrétiens sont vierges doit donc être recherchée autre part.

Augustin a la conviction que cette parabole, précisément en raison de sa difficulté, recèle un sens profond [45]). Confiant dans le se-

[45]) Cfr. M. COMEAU, o. c., p. 93: « Bien loin de le rebuter, l'obscurité du livre sacré le réjouit. Les textes les plus difficiles lui paraissent les plus féconds ». M. PONTET a tenté de donner une synthèse théologique du rôle de l'obscurité des Ecritures chez Augustin: o. c., pp. 119-148.

cours divin, il essaie d'en pénétrer le secret [46]). Et lorsqu'il croit comprendre que tous les chrétiens sont représentés par les cinq vierges, il espère que l'inspiration divine ne lui a pas manqué [47]), et il pense avoir approfondi l'Ecriture. L'Evêque d'Hippone n'est pas en souci de trouver un nouvel argument irréfutable pour la virginité de tous les chrétiens. Cette vérité fait déjà partie de sa foi ; il espère seulement avoir bien saisi la teneur de la parabole en y découvrant cette vérité. Maintenant il lui reste à se demander : ai-je bien compris la parabole de l'évangéliste du fait que je la crois contenir cette vérité ?

Une fois la question posée, il est placé simultanément devant une certitude et une incertitude. Certitude : puisque l'explication fournie est *secundum fidem*. Il comprend la parabole de telle façon qu'il n'y ait rien de contraire aux données de la foi. Incertitude : parce que plusieurs interprétations sont possibles, lesquelles sont toutes *secundum fidem*. Et Augustin n'a pas la prétention d'affirmer que son interprétation est meilleure qu'une autre [48]). Ainsi, avons-nous ici un exemple concret de l'exégèse de saint Augustin en ce qui regarde les passages obscurs, et que théoriquement nous trouvons formulée dans le *De doctrina christiana* en ces termes : « *Quando autem ex eiusdem Scripturae verbis non unum aliquid sed duo vel plura sentiuntur, etiam si latet quid senserit ille qui scripsit, nihil periculi est si quodlibet eorum congruere veritati ex aliis locis sanctarum scripturarum doceri potest* » [49]). Le *secundum fidem* de l'explication de notre parabole correspond à la *veritas ex aliis locis sanctarum scripturarum*. Car, si Augustin peut s'imaginer que l'Ecriture n'est pas de stricte nécessité pour celui qui vit de la foi, de l'espérance et de la charité [50]), normalement la foi sera nourrie de l'Ecriture.

La théorie du *De doctrina christiana* et son application ont donné lieu à penser qu'Augustin admettait la pluralité des sens littéraux du texte sacré [51]). Un examen minutieux des textes nous fait plutôt penser que, lorsque saint Augustin, dans l'interprétation de notre

[46]) *S.* 93, 1 (P. L. 38, 574).

[47]) *Ibid.* 2 : « Sed ut dicamus vobis, quod Deo inspirante sentimus... ».

[48]) *De div. quaest. LXXXIII*, q. 59, 4 (P. L. 40, 48) : « Et ideo ista expositio nihil certum intuetur, nisi ut secundum fidem sit ; neque aliis praejudicat, quod nihilominus secundum fidem esse potuerint ».

[49]) *De doctr. christ.* III, 27, 38 (P. L. 34, 80).

[50]) Cfr. *De doctr. christ.* I, 39, 43 (P. L. 34, 36).

[51]) Cette question a été reprise dernièrement par M. PONTET, o. c., pp. 139-148.

parabole, dit: « *nihil certum intuetur nisi ut secundum fidem sit* » (q. 59, 4), il reconnaît humblement par là n'avoir aucune certitude si, dans son exégèse, il a réellement mis le doigt sur le vrai sens de l'Ecriture. C'est précisément pourquoi il ne prétend pas son interprétation supérieure à une autre. Mais ainsi il a déjà reconnu implicitement l'existence d'un sens littéral unique et indiscutable. Comme, dans notre cas, « *quid senserit ille qui scripserit* » lui reste celé, il donne une interprétation pour le moins conforme à la foi, suivant le principe énoncé. Vu l'incertitude d'Augustin sur le rapport entre sa propre interprétation et le sens réel de la parabole, nous ne sommes pas en droit d'affirmer que saint Augustin, se fondant sur la parabole des dix vierges, a lancé, comme doctrine scripturaire, que tous les chrétiens sont vierges par leur continence vis-à-vis de l'attrait des sens. Ainsi nous avons répondu à la question que nous nous étions posée. Pourtant, après cette réponse, une nuance s'impose encore. Car, pour lui, une chose demeure néanmoins acquise. Il est impensable que, lorsqu'il ne réussit pas à découvrir le vrai sens de passages obscurs comme celui-ci, saint Augustin puisse se contenter d'une hypothèse plus ou moins plausible. L'interprétation qu'il donne a pour lui beaucoup plus de valeur qu'une hypothèse quelconque. Même s'il ne parvient pas à découvrir le sens voulu par l'hagiographe, à ses yeux toutefois, il existe encore une autre façon de comprendre l'Ecriture qui peut aussi bien se justifier. Ce sens n'échappe pas non plus à l'influence de l'Esprit-Saint. Bien au contraire, le Saint-Esprit a prévu ce sens et est la cause qu'il naît dans l'esprit du lecteur, attendu que ce sens s'appuie sur la vérité [52]). Ici-bas, il est question de voir en énigme et partiellement ; cette vision en énigme précède la connaissance plénière et est opérée dans les fidèles par l'Esprit donné à l'Eglise [53]).

A elle seule, la parabole ne constitue pas une base suffisante

[52]) *De doctr. christ.* III, 27, 38 (P. L. 34, 80): « ... et certe Dei Spiritus, qui per eum haec operatus est, etiam ipsam occursuram lectori vel auditori, sine dubitatione praevidit; immo ut occurreret, quia et ipsa est veritate subnixa, providit ».

[53]) *De div. quaest. LXXXIII*, q. 59, 4 (P. L. 40, 48): « Sed videmus nunc in aenigmate, tunc autem facie ad faciem; et nunc ex parte, tunc autem ex toto. Ipsum autem in aenigmate et ex parte nunc in Scripturis aliquid cernere, quod tamen sit secundum catholicam fidem, ex illo pignore contingit, quod accepit virgo Ecclesia humili adventu sponsi sui, quae illi ultimo adventu cum veniet in claritate nuptura est, cum jam facie ad faciem contuebitur. Dedit enim nobis pignus Spiritum Sanctum, sicut dicit Apostolus ».

pour qualifier de scripturaire la doctrine sur la virginité de tous les chrétiens et sur le caractère de cette virginité. Mais la théorie exégétique d'Augustin exige que l'interprétation donnée de cette péricope obscure s'étaie sur une doctrine puisée d'un autre passage scripturaire absolument évident. Ce texte évident nous le trouvons en *2 Cor.* 11, 2-3 [54]): « *Despondi enim vos uni viro virginem castam exhibere Christo. Timeo autem ne sicut serpens Evam seduxit astutia sua, ita corrumpantur sensus vestri, et excidant a simplicitate, quae est in Christo* » (selon la Vulgate).

Voyons maintenant comment saint Augustin relie le texte paulinien à l'interprétation de notre parabole. Seulement dans l'*Ep.* 140, la référence à l'épître aux Corinthiens fait défaut, mais précisément dans cette lettre, l'exposé d'Augustin apparaît moins systématique. Les quatre autres endroits, traitant de la péricope, renferment tous une allusion à ce texte et cela de la façon la plus évidente dans la q. 59, 4 et dans le sermon 93 [55]).

Dans le sermon 93, 4, nous voyons que la référence à *2 Cor.* 11, 2-3 est formelle. Après avoir donné son explication sur les cinq vierges, Augustin soulève ici l'objection qui pourrait lui être faite: « *Non solet dici virginitas utique in conjugatis* », à quoi il répond incontinent: « *Tamen etiam ibi est fidei virginitas, quae exhibet pudicitiam conjugalem* ». Cette dernière sentence requiert une preuve ; c'est pourquoi il s'empresse d'ajouter: « Car afin que Votre Sainteté sache que ce n'est pas à tort que selon l'âme et selon l'intégrité de la foi — par laquelle foi l'abstinence des choses illicites et les bonnes œuvres s'opèrent — toute âme est appelée vierge: l'Eglise entière qui se compose de vierges et de jeunes gens, d'épouses et de maris, est désignée sous le seul nom de vierge. Où en trouver la preuve ? Ecoutez l'Apôtre dire, non pas uniquement

[54]) Combien judicieusement ce texte a été choisi, ressort de la remarque de J. JEREMIAS, *o. c.*, p. 44: « Denn die Allegorie Bräutigam-Messias ist dem gesamten A. T. und dem gesamten Spätjudentum völlig fremd; sie taucht erstmalig bei Paulus (*2 Kor.* 11, 2) auf ».

D'après l'exégèse contemporaine, le sens original de la parabole ne peut être défini à partir du *2 Cor.* 11, 2-3. N'oublions pas que, pour Augustin aussi, le recours à *2 Cor.* 11, 2-3 n'éclaire pas de façon absolue le sens premier de la parabole. Néanmoins, il admet, plus facilement que nous ne le ferions, la possibilité d'associer les deux textes si bien que *Matth.* 25, 1-13 devient, pour ainsi dire, l'illustration du texte paulinien.

[55]) *S.* 93, 4 (P. L. 38, 575); *De div. quaest. LXXXIII*, q. 59, 4 (P. L. 40, 47); *En. in ps.* 49, 9 (P. L. 36, 570); *En. in ps.* 147, 10 (P. L. 37, 1920).

aux *sanctimoniales* mais sans doute à l'Eglise toute entière: « *Desponsavi vos uni viro virginem castam exhibere Christo* ».

Augustin en appelle donc au fait que saint Paul enseigne la virginité de l'Eglise entière. Ceci implique, pour lui, que tous les chrétiens sans exception sont des vierges. La transition immédiate de l'Eglise aux chrétiens paraît étrange de prime abord. Pourtant, Augustin le fait toujours et partout. Dans le nombre cinq, dit-il, des milliers sont inclus, non seulement de femmes mais aussi d'hommes, car: « *uterque sexus dicitur femina, quia Ecclesia, et uterque sexus, hoc est Ecclesia, dicitur virgo* » [56]). Une seule fois, nous trouvons une sorte d'argument pour justifier cette transition [57]), mais de preuves réelles Augustin n'en avance aucune. Plus tard nous verrons comment cette transition abrupte de l'Eglise aux chrétiens entre tout à fait dans le cadre de son ecclésiologie.

Résumons encore une fois nos positions: La doctrine de la virginité générale des fidèles est scripturaire, non pas en vertu de la parabole mais en vertu de *2 Cor.* 11, 2-3. Ce dernier texte côtoie comme texte évident la parabole obscure. Cette constatation sera d'utilité pour nos investigations ultérieures. Les commentaires sur ce texte paulinien sont ordinairement assez laconiques et utilisent souvent les mêmes termes. On y cherche vainement des indices facilitant leur compréhension. Pour arriver à les comprendre, il nous faudra donc recourir à l'interprétation de *Matth.* 25, 1-13 qui concorde avec la donnée du *2 Cor.* 11, 2-3. Ceci nous permettra de voir les digressions sur la virginité de l'Eglise dans une perspective beaucoup plus large. D'ailleurs, nous avons déjà relevé que, dans l'exégèse d'Augustin, il nous faudra tenir compte de son ecclésiologie.

Considérons tout d'abord le texte de l'Apôtre. A quelle version latine Augustin donnait-il la préférence ? Ceci a son importance, car chaque traduction constitue déjà par elle-même une interprétation. Nous possédons bon nombre de variantes du *2 Cor.* 11, 2-3 [58]). Impossible cependant de savoir d'où viennent toutes ces

[56]) *En. in ps.* 147, 10 (P. L. 37, 1920).

[57]) *De div. quaest. LXXXIII*, q. 59, 4 (P. L. 40, 47): « Vos, inquit, virginem; a plurali ad singularem concludens. Ideo et virgines dici possunt, et virgo ».

[58]) Voici un aperçu de toutes les références des versets pauliniens avec leurs variantes. Nous les avons numérotées en respectant, autant que possible, l'ordre chronologique.

A. verset 2 (24 références): 1. *De Gen. c. Man.* II, 19. — 2. *De div. quaest.*

variantes. Peut-être leur nombre serait-il plus restreint, si nous disposions d'une édition critique de toutes les œuvres d'Augustin. Partiellement, on pourra en chercher l'explication dans le fait que

LXXXIII, q. 59, 4. — 3. *C. Adim.* 7. — 4. *C. Faust.* XV, 3. — 4. *S. Guelferb.* 1, 8 (= *S.* 213). — 6. *S.* 105, 6. — 7. *S.* 93, 4. — 8. *S.* 191, 3. — 9. *En. in ps.* 39, 1. — 10. *S.* 195, 2. — 11. *En. in. ps.* 90, s. 2, 9. — 12. *En. in ps.* 49, 9. — 13. *En. in ps.* 147, 10. — 14. *De bono vid.* 10, 13. — 15. *In Joan. tr.* 8, 4. — 16. *In Joan. tr.* 13, 12. — 17. *Ep.* 188, 5. — 18. *S. Den.* 25, 8. — 19. *S.* 299, 12. — 20. *En. in ps.* 118, s. 28, 2. — 21. *S.* 341, 5. — 22. *S. Mai* 94, 7 (date inconnue). — 23. *S.* 188, 4 (date inconnue). — 24. *S. Mai* 20, 3 (date inconnue).

Variantes:

a) Aptavi: onze fois, nos 1, 4, 5, 9, 10, 14, 15, 19, 20, 23, 24.
Desponsavi: douze fois, nos 2, 3, 6, 7, 8, 11, 12, 13, 16, 17, 21, 22.
Sponsavi: une fois, no 18.

b) enim: six fois, nos 3, 8, 11, 16, 20, 22; il manque dix-huit fois sous les nos 1, 2, 4, 5, 6, 7, 9, 10, 12, 13, 14, 15, 17, 18, 19, 21, 23, 24.

B. verset 3 (23 références): 1. *De Gen. c. Man.* II, 19. — 2. *Ibid.* II, 39. — 3. *Ibid.* II, 40. — 4. *C. Faust.* XV, 3. — 5. *Ibid.* XV, 9. — 6. *Ibid.* XXI, 9. — 7. *De bapt.* VII, 13, 25 — 8. *S. Guelferb.* 1, 8 (= *S.* 213, 7). — 9. *S.* 105, 6. — 10. *S.* 361, 5. — 11. *S.* 93, 4. — 12. *En. in ps.* 39, 1. — 13. *Ibid.* 90, s. 2, 9. — 14. *Ibid.* 126, 3. — 15. *In Joan. tr.* 8, 4. — 16. *Ibid.* 13, 12. — 17. *Ep.* 188, 5. — 18. *S. Den.* 25, 8. — 19. *S.* 299, 12. — 20. *En. in ps.* 118, s. 28, 2. — 21. *S.* 341, 5. — 22. *De Civ. Dei* XIV, 7. — 23. *S. Mai* 94, 7.

Variantes:

a) timeo autem: dix fois, nos 1, 4, 7, 8, 11, 12, 17, 18, 20, 22.
et timeo: cinq fois, nos 9, 13, 19, 21, 23.
timeo: six fois, nos 5, 6, 10, 14, 15, 16.
metuo: deux fois, nos 2, 3.

b) fefellit: trois fois, nos 1, 4, 5.
seduxit: dix-huit fois, nos 2, 3, 6, 7, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 22, 23.
decepit: deux fois, nos 8, 21.

c) versutia: trois fois, nos 1, 18, 20.
in versutia: quatre fois, nos 5, 6, 11, 17.
astutia: seize fois, nos 2, 3, 4, 7, 8, 9, 10, 12, 13, 14, 15, 16, 19, 21, 22, 23.

d) ita: deux fois, nos 1, 6.
ita et: une fois, no 13.
sic et: dix-sept fois, nos 2, 3, 4, 7, 9, 10, 11, 12, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 22, 23.
sic: une fois, no 8.
sic quoque: une fois, no 21.
sans coni.: une fois, no 5.

e) mentes vestrae: seize fois, nos 1, 4, 5, 6, 7, 8, 10, 12, 13, 14, 15, 17, 18, 19, 20, 22.
vestri sensus: sept fois, nos 2, 3, 9, 11, 16, 21, 23.

l'Evêque d'Hippone citait très souvent par cœur. Malgré tout, nous sommes à même de reconstituer avec plus ou moins de certitude le texte employé par Augustin. Les fragments de Freising, publiés derechef par Dom De Bruyne en 1921 [59]), renferment de larges extraits, en version latine, des épîtres de saint Paul et ce texte ne peut être rapproché qu'avec celui d'Augustin. Dom De Bruyne a même essayé, avec force arguments, de prouver que l'auteur de cette recension n'est autre que l'Evêque d'Hippone [60]). M.-J. Lagrange ne partageait pas l'opinion de Dom De Bruyne. Cependant, il devait reconnaître que le texte des fragments de Freising a été utilisé par Augustin depuis 389, et que nous ne le trouvons cité chez personne avant saint Augustin ; pourtant, il en concluait non pas que saint Augustin en serait l'auteur, mais tout simplement que ce dernier avait utilisé un texte déjà existant [61]). H.-I. Marrou non plus ne pouvait se rallier à l'avis de Dom De Bruyne. Dans cette recension, il croit plutôt avoir affaire à un recueil postérieur de textes émendés par Augustin [62]).

Toujours est-il que Lagrange aussi bien que Marrou mettent

f) a simplicitate et castitate: cinq fois, nos 1, 5, 6, 15, 20.
a castitate: quinze fois, nos 4, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 16, 17, 18, 19, 22, 23.
et excidunt a castitate: une fois, no 21.
Le texte des nos 2 et 3 s'arrête après « corrumpantur ».

g) quae est in Christo Jesu: deux fois, nos 12, 21.
a castitate Dei quae est in Christo: une fois, no 23.
quae est in Christo: dix-huit fois, nos 1, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 22.

[59]) De Bruyne, *Les fragments de Freising* (*Epîtres de S. Paul et épîtres catholiques*). Collectanea Biblica Latina, vol. V (Rome, 1921). Première édition due à L. Ziegler, dans *Itala-fragmente der paulinischen Briefe nebst Bruchstücken einer vorhieronymianischen Uebersetzung des ersten Joannesbriefes*. Marburg, 1876.

[60]) De Bruyne, *Les fragments de Freising*, pp. XXXVII-XL. Plus en détail dans: *Saint Augustin réviseur de la Bible, Misc. Agost.* II, pp. 521-606.

[61]) M. J. Lagrange, O. P., *Critique textuelle*, II, *La critique rationnelle* (Paris, 1935), pp. 491-498. Conclusion à la p. 497: « Nous sommes donc obligés de confesser que r ne doit pas être bien antérieur à Augustin, qui l'a adopté; et pourtant il n'a eu guère de succès qu'auprès de quelques Africains dépendant d'Augustin ».

[62]) H. I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (Paris, 1938), pp. 441-442, note 3: « Saint Augustin s'est contenté de faire des corrections au cours de ses commentaires; plus tard on a pu les recueillir et extraire de ceux-ci les leçons que nous présentent des manuscrits comme r (Fragments de Freising pour saint Paul), R (Psautier de Vérone), mais ce n'est pas saint Augustin qui a édité ces textes: le silence des Rétractations et de Possidius est irrécusable ».

cette recension en relation avec saint Augustin, si bien que nous pouvons dire avec certitude que la préférence d'Augustin allait à ce texte. Voici donc le texte des fragments de Freising: « *Aemulor enim vos aemulationem Dei. Aptavi enim vos uni viro virginem castam exhibere Christo. Timeo autem ne sicut serpens Evam fefellit versutia sua, corrumpantur mentes vestrae a simplicitate et castitate quae est in Christo Jesu* » [63]). On relève donc quelques divergences avec la Vulgate qui donne: « *Aemulor enim vos Dei aemulatione. Despondi enim vos uni viro virginem castam exhibere Christo. Timeo autem ne sicut serpens Evam seduxit astutia sua, ita corrumpantur sensus vestri et excidant a simplicitate, quae est in Christo* ».

La manière dont saint Augustin applique et interprète ce texte, fait ressortir tout d'abord l'image de la Vierge fiancée, l'Eglise qui est vierge dans la foi. Celui qui a la parole au verset 2 est Paul lui-même: « *Apostolum Paulum audite, zelantem sponso, non sibi* » [64]). C'est en ces termes que l'Apôtre s'adresse à la fiancée du Christ, ce qui, pour Augustin, signifie que l'Apôtre s'adresse, en premier lieu, non pas à l'âme individuelle mais à une collectivité: l'Eglise. En fait, Paul s'adressait à l'Eglise de Corinthe, mais ses paroles portent plus loin [65]).

Paul, pour sa part, a contribué à réaliser l'union entre le Christ et l'Eglise de Corinthe, et, en elle, avec l'Eglise entière. Nous avons vu déjà qu'Augustin regarde ici saint Paul comme l'ami de l'Epoux. Il n'estime pas nécessaire d'insister sur le fait que, chez les Juifs, les amis aussi jouent un grand rôle dans la mise sur pied du mariage, ainsi que les exégètes modernes le font bien remarquer [66]). En milieu africain, il était probablement superflu d'y insister vu que le rôle assumé par les amis dans le contrat de mariage, était peut-être encore connu. Saint Augustin nous montre, dans le Nouveau Testament, un parallèle, en la personne de Jean-Baptiste qui, tout comme l'Apôtre, en tant qu'ami de l'Epoux *sponso zelat et non sibi* [67]).

[63]) De Bruyne, *Les fragments de Freising*, p. 31.

[64]) *S.* 213, 7 (P. L. 38, 1064) = *S. Guelf.* 1, 8 (*Misc. Agost.* I, 447).

[65]) *Ibid.*: « Ecclesiae dicebat: et cui Ecclesiae ? Quocumque litterae illae pervenire potuerunt ».

[66]) Cfr. Cornely, o. c., p. 281; Spicq, dans *La sainte Bible* XI, 2, p. 376.

[67]) *Sermo Lambot* (*Revue Bénédictine* 59 (1949), p. 67): « Didicimus ergo per Joannem, et per hominem credentem in Christum, et non esse ponendam spem in

Paul a fiancé la vierge au Christ: *desponsavi vos*. Déjà nous avons dit que saint Augustin emploie souvent *aptavi vos*, terme de sens plus large et qui ne signifie pas nécessairement « fiancer ». Il se pourrait aussi que pour saint Augustin théologien, traduire le verbe ἁρμόζειν par « fiancer » n'allait pas sans difficulté. C'est en effet le Christ lui-même qui, par son incarnation et par sa mort, s'est acquis sa fiancée (Cfr *Eph.* 5, 25-27).

De surcroît, nous avons ici un emploi irrégulier de la voie moyenne ἡρμοσάμην qui, au sens original, s'emploie précisément pour le jeune homme qui se fiance à une jeune fille [68]). Même si Augustin entendait la voie moyenne comme désignant la personne à qui le soin des fiançailles est dévolu, il ne reste pas moins vrai qu'un esprit, accoutumé aux usages romains [69]), sera toujours enclin à accepter l'intervention de Paul plutôt comme celle d'un père que celle d'un ami [70]). Car, si l'intervention des amis était de coutume en milieu romain, les fiançailles proprement dites incombaient, semble-t-il, aux parents [71]). Reste à savoir si Augustin, peu intéressé pour le milieu historique des Ecritures, était au courant des us et coutumes des Juifs [72]). Rien donc d'étonnant de voir également d'autres auteurs accorder la préférence à des termes plus larges comme *paravi* [73]) et *statui* [74]).

homine sed in Christo. Ecce... Joannes, amicus sponsi, sponso, zelat, non sibi, sicut apostolus beatus Paulus. Et ipse amicus sponsi... ». Chez les Mauristes, ce sermon est relégué parmi les sermons douteux; cfr. *S.* 379 (P. L. 39, 1674-1675).

[68]) Cfr. CORNELY, o. c., p. 281, note 1.

[69]) Cfr. J. PETERS, *Die Ehe nach der Lehre des hl. Augustinus* (Paderborn, 1918), p. 12: « Unsere Ausführungen über das Wesen der Ehe haben ergeben, dass Augustinus sich an das römische Recht anschliesst ».

[70]) Cfr. l'interprétation de Pélage dans son *Expositio in ep. II ad Cor.* C. XI: « Despondi enim vos uni viro virginem castam exhibere Christo. Id est, non stimulo livoris inflammor, sed vos tamquam pater divina aemulatione custodio, ut possim vos immaculatas Christo conjungere, tanto majore studio conversatos quanto meliori estis sponso jungendi » (P. L. 30, 833, parmi les *scripta suppositicia* de Jérôme). Pour l'attribution à Pélage, voir G. DE PLINVAL, *Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme* (Lausanne, 1943), chapitre I, Les écrits de Pélage, pp. 17-46.

[71]) Cfr. PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, art. Hochzeit, t. VIII, col. 2131.

[72]) Selon Strack-Billerbeck non plus, les παρανύμφιοι n'assumaient pas le rôle de mettre sur pied les fiançailles au sens strict; voir t. I, pp. 500-504; t. II, pp. 393-398.

[73]) AMBROSIASTER, *Comment. in epist. II ad Cor.* C. XI, dans l'*Appendix ad opera S. Ambrosii*, P. L. 17, 338.

[74]) LUCIFERUS CALARITANUS, *De non parcendo in Deum delinquentibus*, CSEL 14, 267.

En tout cas, le rôle de Paul dans les fiançailles du Christ avec son Eglise fut la prédication de la vraie foi aux Corinthiens et, en eux, à tous les chrétiens. Les fiançailles de l'Eglise se réalisent par la foi: « *In fide enim desponsata est illa cui dicitur in Canticis canticorum: Veni de Libano, sponsa mea, veniens et pertransiens ab initio fidei. Ideo et desponsata est, quia desponsationis initium fides est. Promittitur enim ab sponso aliquid, et promissa fide detinetur* » [75]). Paul a annoncé cette promesse de l'Epoux, promesse qu'Il reviendra un jour pour conduire l'Eglise aux noces éternelles. Alors le temps des fiançailles prendra fin, car le moment du mariage sera venu [76]).

Augustin ne scinde pas la seconde partie du verset 2 de la première où saint Paul dit: « *Zelo enim vos zelo Dei* ». Il appelle donc sa jalousie une jalousie de Dieu, un ζηλός Θεοῦ. Selon Augustin, cette divine jalousie n'est pas un simple superlatif, mais il s'agit là d'une activité inspirée par Dieu et qui anime les actes de l'Apôtre [77]). Cette jalousie divine se manifeste dans le désir de Paul qui, après être intervenu dans les fiançailles du Christ et de l'Eglise, veut placer maintenant la fiancée comme une *casta virgo* aux côtés du Christ, l'Epoux, lorsque celui-ci viendra pour contracter mariage. Paul est en effet l'ami de l'Epoux. L'ami ne veut pas que la fiancée mette en lui ses espérances [78]). Les Corinthiens, hommes charnels, étaient en ce temps-là divisés entre eux et l'un disait: je suis disciple de Paul ; l'autre: moi d'Apollos ; un troi-

[75]) *S.* 105, 6 (P. L. 38, 620).

[76]) *S.* 361, 19 (P. L. 39, 1610): « venturus est sponsus Ecclesiae ad tradendos aeternos amplexus, ad faciendos nos sibi sempiternos cohaeredes ». — *En. in psalmum* 122, 5 (P. L. 37, 1633): « Sed donec veniat ad amplexus illos spirituales, ubi secure perfruatur eo quem dilexit, et cui suspiravit in ista diuturna peregrinatione, sponsa est ». — *De div. quaest. LXXXIII*, q. 59, 4 (P. L. 40, 47): « Nunc enim desponsata est Ecclesia, et virgo est ad nuptias perducenda, id est, cum se continet a corruptione saeculari: illo autem tempore nubet, cum universa mortalitate in ea pereunte, immortali conjunctione fruetur ».

[77]) En tout cas, à propos de ce verset, il note: *C. Adim.* 7, 4 (P. L. 42, 138): « Nam quoniam zelando dolent mariti uxorum pudicitiam custodire, potestatem et disciplinam Dei, qua fornicari animam impune non sinit, zelum Dei Scripturae vocaverunt ». — *De div. quaest. LXXXIII*, q. 52 (P. L. 40, 34): « Item quia conjugis castitatem zelando viri custodire consueverunt, illam Dei providentiam per quam praecipitur atque agitur ne anima corrumpatur... zelum Dei appellaverunt ».

[78]) Cfr. *Sermo Lambot* (*Revue Bén.* 59 (1949), p. 67).

sième : moi de Céphas ; et un quatrième : moi du Christ [79]). Mais le divin Epoux, sur le point de partir, recommanda sa fiancée à ses amis, non pas pour qu'elle s'éprenne d'un de ses amis, mais pour qu'elle L'aime comme son Epoux et les autres comme amis de l'Epoux mais aucun d'eux comme l'Epoux. Et dans ce dessein, les amis de l'Epoux défendent la cause du dernier et ne permettent en aucun cas que la fiancée se souille par un amour scandaleux [80]).

L'idée sous-jacente est que la fiancée ne peut appartenir honnêtement à plusieurs à la fois [81]). Aussi, l'Eglise doit-elle continuer d'appartenir à un seul, c'est-à-dire garder intacte la foi au Christ. Aussi longtemps qu'elle garde intacte la foi au Christ, l'Eglise demeure vierge. Ce devient donc une conclusion et une synthèse quand Augustin formule brièvement : « *Ecclesia in fide virgo est* » [82]).

Ainsi, l'interprétation donnée nous amène à une description succincte qui, à première vue, paraît évidente. Il est toutefois bon de se rendre compte qu'on risque de s'y méprendre car, en recherchant la façon dont Augustin comprenait le texte paulinien, il ne faut pas perdre de vue que son interprétation peut renfermer des éléments susceptibles de nous échapper après quinze siècles. Les termes d'Augustin nous sont tellement familiers que le seul fait de les ouïr éveille automatiquement en nous une idée préconçue. Lorsqu'il est question de la *virginitas Ecclesiae in fide*, ne songeons-nous pas d'emblée au dépôt de la foi, au *depositum fidei* conféré à l'Eglise et qu'elle garde intact ? Nous parlons de l'Eglise qui garde, tout comme nous disons que l'Eglise enseigne, qu'elle nous exhorte, qu'elle nous ordonne. Quelle idée nous faisons-nous en cela de l'Eglise ? N'est-ce pas une représentation, non pas où la communauté des fidèles est au centre, mais le *Magisterium Ecclesiae docentis* ? Est-il légitime de projeter cette conception moderne dans

[79]) *Ibid.*

[80]) *S.* 268, 4 (P. L. 38, 1233-1234). Cfr. *S.* 288, 2 (P. L. 38, 1303) : « at ille sponsi amicus humilis (Jo. Bapt.), sponso zelans, non se pro sponso adulterum supponens, perhibit testimonium amico suo, et eum qui vere sponsus erat, sponsae commendat : ut ametur in illo, odit se amari pro illo ».

[81]) S. THOMAS, *Commentaria in omnes S. Pauli epistolas*, I, p. 491, a exprimé succinctement la même idée dans la formule : « Quia quae multis adhaeret polluitur ».

[82]) *S.* 213, 7 (P. L. 38, 1063) = *S. Guelf.* 1, 8 (*Misc. Agost.* I, 447). Cfr. *En. in ps.* 90, s. 2, 9 (P. L. 37, 1168) : « ... ne ab illis corrumperetur Ecclesia a virginitate fidei ». — *De sanct. virg.* 48, 48 (P. L. 40, 425) : « Servatur et in fide inviolata quaedam castitas virginalis, qua Ecclesia uni viro virgo casta coaptatur ».

les termes d'Augustin ? Une attention suivie de l'exposé de l'idée paulinienne, décrite plus haut, suffira déjà à montrer que pareille conception de l'Eglise et de la foi ne rend pas toute la richesse de la pensée de l'Evêque d'Hippone.

Aussi, on fera bien de considérer successivement les divers éléments de la formule: *Ecclesia in fide virgo est.*

FIDES. Dans le commentaire sur le texte de l'épître aux Corinthiens, l'attitude de l'Eglise envers le Christ présente tous les caractères de la fidélité à un seul homme, de confiance en sa promesse, ce que par préférence nous appellerons espérance, et d'amour pour lui seul. Telle est bien l'attitude synthétisée et exprimée par le concept *fides*.

Rien d'étonnant donc de voir employée une formule plus explicite. D'après le sermon 188, la virginité de l'Eglise consiste dans l'intégrité de la foi, de l'espérance et de la charité [83]). Il en est de même dans le *De bono vid.* 10, 13: « *Ecclesia ipsa... conjux est quae fidei, spei, charitatis integritate... tota virgo est* » [84]).

Dans les deux cas, nous sommes en présence du même phénomène: d'une part, il y a le terme *fides* pour dépeindre une attitude imprégnée de foi, d'espérance et de charité ; de l'autre, les mêmes aspects de la vie de foi sont rendus par les termes *fides, spes* et *charitas*. Ceci n'a rien de surprenant pour le théologien moderne. Le retour aux Ecritures lui a appris que définir la foi comme l'acceptation exclusivement intellectuelle de vérités, constitue un appauvrissement théologique. En effet, l'Ecriture dénonce une forme de foi qui ne se borne pas à une simple acceptation intellectuelle sur le témoignage d'autrui, mais qui inclut, en outre, la présence de confiance, d'amour et d'abandon envers la personne qui se révèle comme Sauveur. Nous limitons si facilement l'acte de foi à « une adhésion à des vérités », tandis que l'Ecriture décrit plutôt la foi comme l'abandon total d'une personne à une autre [85]). C'est à ce

[83]) *S.* 188, 4 (P. L. 38, 1005): « Unde, inquam, virginem castam, nisi in fidei, spei et charitatis integritate ».

[84]) P. L. 40, 438. Cfr. *S.* 192, 2 (P. L. 38, 1013): « virgo integritate fidei et pietatis ».

[85]) F. ZORELL, *Novi Testamenti Lexicon Graecum* (Parisiis, 1911), p. 458, décrit la signification de πίστις, dans le Nouveau Testament, de la façon suivante: « plerumque ac potissimum fides religiosa, qua in Deum et Christum credimus ac Deo Christoque sine ulla dubitatione credimus ac fidimus; est illa, si doctrina Novi Testamenti comprehenditur, oboedientia quaedam religiosa, qua homo Deo

concept scripturaire de foi que l'idée d'Augustin: « l'Eglise vierge dans la foi » correspond le mieux.

Augustin, en parlant de la foi de l'Eglise, songe moins à la somme des vérités, au *depositum fidei*, confié à l'Eglise par le Christ et par ses Apôtres, où rien ne s'ajoute ni se retranche et que l'Eglise garde toujours intact. Nous ne voulons pas combattre la justesse de cette vue et nous ne nions donc pas que l'Eglise puisse être appelée vierge parce que gardienne du *depositum fidei* [86]). Nous avons simplement constaté que lorsqu'Augustin parle de la foi, il veut embrasser dans la foi plus que le *depositum fidei*.

aliquid revelanti vel pollicenti se subjicit et huic subjectioni congruenter vivit agitque, imprimis vero totum Evangelium Messianum recipit novoque ordini salutis se conformat; fides, si est genuina ac perfecta, non est sine operibus, sed δι'ἀγάπης ἐνεργουμένη, per caritatem actuosam ». De même Ph.-H. MENOUD, dans le *Vocabulaire Biblique*, publié sous la direction de Jean-Jacques Von Allmen (Neuchâtel-Paris, 1956²), article: Foi, p. 110: « En résumé, croire, selon le N. T., c'est admettre comme vraies les déclarations de Jésus sur sa personne et le témoignage apostolique qui, après la mort et la résurrection de Jésus, affirme qu'il est le Seigneur et le Christ. C'est comprendre que cette confession engage le croyant tout entier, le lie à celui qui est désormais son Seigneur et le fait vivre une vie nouvelle. Toujours et partout, la foi est tout ensemble une confession et une vie renouvelée dans l'obéissance au Christ cru et confessé ».

[86]) On ne s'écarte pas nécessairement de la perspective biblique en parlant d'un concept objectiviste de la foi. W. BAUER, *Wörterbuch zum Neuen Testament* (Berlin, 1952⁴), col. 1209, fait remarquer que pareille objectivation remonte à saint Paul lui-même. Mais on peut se demander si l'histoire ne considère pas plutôt la conservation du contenu de la foi comme une conséquence de l'abandon total au Christ. Aussi, au sujet des digressions des Pères sur la virginité de l'Eglise, devra-t-on examiner dans quel sens ils entendaient l'*integritas fidei*. La méthode, suivie par S. Tromp S. J., nous paraît sujette à caution. Voir le chapitre intitulé « *Sponsus et Sponsa* », dans son livre *Corpus Christi quod est Ecclesia*, I, Introductio generalis (Romae, 1946²), pp. 26-53. (Ce chapitre reprend, à part quelques retouches, son étude *Ecclesia Sponsa, Virgo, Mater*, parue dans *Gregorianum* 18 (1937), pp. 3-29). Il y énumère les raisons pour lesquelles l'Eglise fut appelée *Virgo* par les Pères (pp. 45-46). Sous b, il observe: « Castissime conservat integritatem perfectam virtutum theologicarum: fidei, spei et caritatis. Prae ceteris tamen integerrima catholicae fidei conservatio ratio est, cur Ecclesia virgo sit et maneat ». A l'appui de ces deux motifs, il invoque des textes d'Augustin et de Bède le Vénérable. Mais ainsi le véritable fond de leur pensée nous demeure caché. Seulement dès qu'on comprendra la nature de l'association, faite par l'un ou l'autre Père, entre le *castissime conservare* du premier motif et l'*integerrima conservatio* du second motif, il sera possible de pénétrer pleinement la pensée patristique par rapport à notre sujet. Nous espérons montrer un jour, que, pour Augustin, le *prae ceteris* du second motif appartient plutôt au premier. Chercher le motif de la *virginitas Ecclesiae* exclusivement dans la conservation de la foi, se révèlera alors plus piètre encore.

Mais une difficulté surgit aussitôt. Dans la formule qui nous occupe, deux concepts sont en jeu: celui d'Eglise et celui de foi. Lorsque les modernes parlent de l'Eglise, ils veulent souvent faire ressortir sa structure hiérarchique, son ordonnance juridictionnelle, juridique et administrative en tant que communauté visible et société terrestre. Ainsi parlent quasi tous les traités *De Ecclesia* de nos manuels. Si, dans la même ligne d'idées, nous venons à parler de la foi de l'Eglise, il va de soi que par là nous entendons la somme des vérités crues et enseignées au sein de cette communauté. Tel un trésor confié, cette somme de vérités est gardée intacte et par elle, la communauté de l'Eglise dans le monde diffère précisément des autres communautés religieuses. Dans cette perspective, on a plutôt tendance à comprendre la foi comme le *depositum fidei*. Mais il existe encore une autre manière d'envisager la réalité de l'Eglise. Ici, la conception de la foi, comme abandon personnel, se déploiera harmonieusement. Mais il sera nécessaire de nous arrêter quelque peu à l'optique de saint Augustin sur l'Eglise, puisque, en ce domaine, sa doctrine est assez personnelle.

ECCLESIA. Lorsqu'Augustin veut pénétrer le mystère de l'Eglise, il se sert toujours d'images, à l'instar de saint Paul. La *coniux* qui est vierge [87]), la *sponsa* qui n'est pas encore *uxor* [88]), le temple formé de pierres vivantes [89]), le corps du Christ qui, répandu dans le monde entier, continue à vivre [90]), sont autant d'images pour exprimer une seule et même réalité qui dépasse les concepts humains et, pour ce motif, ne peut être exprimée autrement qu'en images. Cette réalité n'est autre que la communauté des croyants liés entre eux par leur union au Christ. Aussi ces images portent toutes les mêmes caractéristiques, elles indiquent toutes une réalité, à savoir l'Eglise, laquelle, à son tour, est dans un rapport vital avec cette autre réalité: le Christ. L'Eglise est le *corpus* adhérant au

[87]) Cfr. *De bono vid.* 10, 13 (P. L. 40, 438): « cui (sc. Christo) Ecclesia ipsa... conjux est, quae fidei, spei, charitatis integritate... tota virgo est ».

[88]) Cfr. les textes cités ci-dessus, note 76. Voir également P. SCHELKENS, *De Ecclesia Sponsa Christi*, dans *Augustiniana* 3 (1953), pp. 145-164.

[89]) Cfr. *S.* 362, 8 (P. L. 39, 1615-1616). Cette image a été étudiée spécialement par J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (München, 1954).

[90]) Cfr. *In epist. Joannis ad Parthos*, X, 8 (P. L. 35, 2060): « Extende charitatem per totum orbem, si vis Christum amare, quia membra Christi per orbem jacent ».

caput-Christus, dans une unité de vie. Elle est la *sponsa* unie intimement au *Sponsus,* le Christ, car c'est le propre du *Sponsus* et de la *sponsa* de n'être qu'une seule chair [91]).

C'est encore pour indiquer la même réalité qu'Augustin se sert de l'image de la *virgo.* La vierge fiancée, image empruntée aux relations humaines, est la figure de l'Eglise intimement unie au *Sponsus.*

Nous n'avons rencontré aucun texte où Augustin déclare explicitement entendre la même réalité par les deux expressions *corpus* et *virgo.* Mais leur identification ne peut être mise en doute. Concernant *corpus* et *sponsa,* il n'y a aucune difficulté puisque saint Augustin note expressément que ces termes traduisent une seule et même chose [92]). Peut-être l'identification explicite de *corpus* et *virgo* est-elle omise parce que l'image de *virgo,* contrairement à celle de *sponsa,* garde toujours quelque peu l'arrière-plan dans les écrits augustiniens. On a l'impression que la figure de la *sponsa* lui venait plus spontanément à l'esprit. Celle-ci comportait indirectement, pour lui, la figure de *virgo.* Même là où il est amené à parler de la *virgo,* la figure de la *sponsa* transparaît toujours. Ces images sont d'ailleurs connexes, elles ne s'excluent pas, mais sont plutôt complémentaires, car, dans toute similitude, il y a toujours dissimilitude. La *sponsa* se distingue par son appartenance effective à l'époux [93]), elle possède déjà l'époux et l'accent tombe sur la possession et sur l'amour qui en découle. La *virgo desponsata,* elle, malgré son appartenance à l'époux, se caractérise surtout par l'attente ; chez elle, l'accent tombe donc aussi sur l'amour qui émane d'une certaine appartenance, mais cette dernière laisse encore place à la foi et à l'espérance.

Qu'Augustin entende désigner la même chose avec le mot *virgo* qu'avec le mot *corpus,* devient une évidence lorsque nous voyons que, pour lui, l'unique vierge qu'est l'Eglise, est constituée par l'union de tous les croyants, c'est-à-dire de tous les *virgines.* Augustin fait remarquer que saint Paul passe du pluriel au singulier. Nous

[91]) Cfr. *S.* 91, 7-8 (P. L. 38, 570-571).

[92]) *S.* 341, 12 (P. L. 38, 1500) : « Et quomodo sponsus et sponsa, sic caput et corpus : quia caput mulieris vir. Sive ergo dicam caput et corpus, sive dicam sponsum et sponsa ; unum intelligite ».

[93]) Remarquez que *sponsa* se dit aussi d'une femme mariée. Cfr. Ae. Forcellini, *Lexicon totius latinitatis,* IV (Patavii, 1940), p. 459 : « Dicitur etiam honestiore vocabulo de uxore, sicut sponsus de marito ».

avons déjà dit qu'Augustin fait souvent cette transition de l'*Ecclesia-virgo* aux *fideles-virgines* sans donner pour cela des arguments. « *Vos, inquit, virginem: a plurali ad singularem concludens. Ideo et virgines dici possunt, et virgo* » [94]). Evidemment, il interprète ici ce texte à partir de sa conception de l'Eglise, sans nous fournir d'explication spéciale. Sans aucun doute, le fait que l'Eglise est une unité issue de la multitude des fidèles, forme le leitmotiv de sa pensée [95]).

C'est ainsi qu'Augustin a compris le texte: « *Omnes isti una virgo est* ». Il est fermement convaincu de cette vérité. Comment est-ce possible, puisque les membres de l'Eglise diffèrent tous les uns des autres et possèdent tous des dons différents ? Il y a des époux, des veuves et des vierges. En effet, « *diversa sunt munera* ». Mais il n'en est pas moins vrai que toute l'Eglise est appelée *virgo* et qu'on ne touche pas au principe: « *Omnes isti una virgo est* ». La solution réside donc en ceci que, malgré les apparences, tous les membres, qui forment un seul corps, sont vierges. Si les membres n'étaient pas des vierges, l'Eglise ne serait point vierge. Or, tous les membres sont vierges, *non in corpore sed in mente*: « *Omnia (membra) in mente servant virginitatem* » [96]). Tel est le schème qui revient constamment dans ses digressions sur l'*Ecclesia-virgo*: l'Eglise est vierge, tous les fidèles sont vierges, et tous les fidèles ensemble ne sont qu'une seule vierge.

Comme dans les autres images servant à illustrer la nature de l'Eglise, nous voyons tout à fait la même chose: l'image de la *virgo* sert-elle aussi à exprimer que l'Eglise est une réalité, une vierge,

[94]) Voir note 57.

[95]) De nouveau, nous rencontrons chez saint Thomas d'Aquin une formule très heureuse, *Commentaria in omnes S. Pauli epistulas*, I, p. 491: « Nota quod a plurali ad singulare descendit, dicens: Desponsavi vos, in plurali, et exhibere virginem, in singulari, volens ostendere quod ex omnibus fidelibus fit unum corpus et una ecclesia, quae debet esse virgo in omnibus membris suis ».

[96]) *In Joann. tr.* 13, 12 (P. L. 35, 1499): « Omnis Ecclesia virgo appellata est. Diversa esse membra Ecclesiae, diversis donis pollere videtis atque gaudere: alii conjugati, aliae conjugatae, alii viduati uxores ultra non quaerunt, aliae viduatae maritos ultra non quaerunt, alii integritatem ab ineunte aetate conservant, aliae virginitatem suam Deo voverunt: diversa sunt munera, sed omnes isti una virgo est. Ubi est ista virginitas ? Non enim in corpore. Paucarum feminarum est, et si dici virginitas in viris potest, paucorum virorum sancta integritas etiam corporis est in Ecclesia, et honorabilius membrum est: alia autem membra non in corpore sed omnia in mente servant virginitatem ».

qui appartient et est unie à une autre réalité, au *Sponsus Christus*. Dès lors, on comprendra pourquoi saint Augustin, à propos de l'*Ecclesia-virgo*, ne se borne pas à la perspective dans laquelle on entend, par la virginité de l'Eglise, trop facilement l'intégrité concrète du *depositum fidei*. Précisément parce que penser en images entre moins dans nos habitudes, nous avons toujours tendance à interpréter l'*Ecclesia in fide virgo est* comme étant dit d'une réalité visible et concrète, c'est-à-dire que, pour nous, l'Eglise « est » une institution et non pas une vierge, bien que « pareille » à une vierge dans la conservation intacte de la foi.

La pensée d'Augustin est tout autre. Si pour lui aussi l'Eglise est une réalité visible et extérieure, cependant, d'après sa nature intime, elle est vierge. Certes, il s'agit là d'une image, mais sous cette image se cache l'Eglise tout entière. A ses yeux, l'Eglise n'est pas « semblable » à une vierge, mais elle « est » une vierge, tout comme nous disons que l'Eglise « est » le Corps Mystique du Christ, et non « semblable » à un corps.

Au demeurant, le caractère imagé est maintenu intégralement. L'Eglise est *virgo*, elle est donc une personne, et la foi dont il est question ici, c'est la foi de cette personne, avec toutes les caractéristiques de l'abandon personnel au Christ. Notons néanmoins qu'il s'agit ici de réalité et d'image à la fois [97]).

Augustin voyait dans les paroles pauliniennes une description du mystère surnaturel, de la réalité spirituelle de l'Eglise même [98]).

[97]) Il va de soi que nous rencontrons la même difficulté, au sujet des rapports entre image et réalité, dans l'expression *Corpus Christi*. Cfr. J. VETTER, *Der heilige Augustinus und das Geheimnis des Leibes Christi* (Mainz, 1929), pp. 22-27, sous le chapitre: Das Bildhafte im Begriff des Corpus Christi.

[98]) La question de savoir si l'interprétation donnée par Augustin se justifie, n'entre pas ici en considération. Une étude synthétique de l'*Ecclesia-virgo* devrait normalement partir de l'Ancien Testament, ce qui mettrait les détails beaucoup plus en lumière. Mais avant d'être à même de donner une synthèse, nous croyons à la nécessité d'études analytiques préalables. Notre dessein n'était que d'examiner la seule pensée d'Augustin. Pour orienter néanmoins les recherches ultérieures, renvoyons à Mgr L. Cerfaux qui expose comment le symbole de la *sponsa-virgo* s'est développé dans les milieux véterotestamentaires. Là, il préfigurait la Jérusalem messianique descendant du ciel. Cfr. L. CERFAUX, *La théologie de l'Eglise suivant saint Paul* (Paris, 1948²), p. 272. Plus tard, saint Paul reprendra cette figure pour désigner la nature « céleste » de l'Eglise. Cfr. o. c., p. 267: « Par chacun de ces attributs ou symboles, que nous venons d'analyser, l'Eglise est transportée au ciel... Personnifiée au titre de Jérusalem céleste, épouse du Christ, elle n'est plus une chose de la terre. Et cependant, elle n'a pas quitté la terre. Elle n'est pas

Aussi, cette terminologie reste-t-elle toujours pour lui une image, une métaphore. L'amour humain doit servir à représenter la réalité surnaturelle de l'union des fidèles entre eux et de celle au Christ, et il ne fait aucun doute que nous sommes bien ici en présence d'une analogie.

VIRGO. Ce qui précède entraîne aussi des conséquences pour une bonne intelligence du terme *virgo*. Il y a toute une différence à considérer la virginité (de l'Eglise) uniquement comme une ressemblance extérieure ou à la considérer comme appartenant à la nature intime de l'Eglise.

Dans le premier cas, la virginité de l'Eglise ne revêtira jamais de caractère personnel et réel. Nous serons toujours enclins à croire que, si une virginité revient à l'Eglise, celle-ci doit être prise au sens figuré, puisque l'Eglise est une organisation juridique. Ainsi, nous ne dépasserons jamais la comparaison: tout comme une vierge est intègre sous un certain rapport, il en va de même pour l'Eglise. Cette manière de voir, qui est incontestablement justifiée, ne coïncide pas pleinement avec la pensée d'Augustin. Pour lui, une simple ressemblance ne suffit pas. L'Eglise même devient donc pour lui une vierge, une personne « mystique », parce que tous ses membres, par leur appartenance et par leur rapport avec le Christ, constituent cette merveilleuse unité que nous ne pouvons comprendre autrement qu'en images. Mais si nous ne pouvons la comprendre autrement qu'en images, nous ne devons nullement nous laisser séduire à l'idée que l'unité de l'Eglise est moins réelle que celle des images utilisées [99]).

Il s'agit ici d'une unité spirituelle que nous saisissons — il est vrai — dans une image empruntée à la réalité humaine. Cependant, pour Augustin, les valeurs spirituelles ont plus de réalité que les choses sensibles, lesquelles n'en sont que l'ombre et le reflet [100]).

dans toute la force du terme, une hypostase, comme ces entités de gnose avec lesquelles on imagine de la confondre. Pour saint Paul, comme pour les auteurs d'apocalypses, il existe une langue symbolique et des symboles qui ont droit de cité et expriment le côté spirituel des réalités religieuses ».

[99]) F. HOFMANN, o. c., p. 152: « Die Tatsache, dass wir diese geheimnisvolle Einheit nur in Bildern auszusprechen vermögen, darf jedoch nicht zu der Annahme Verleiten, als sei ihr Wirklichkeitsgehalte geringer als der dieser Bilder, als handle es sich um eine 'blosse' moralische Einheit ».

[100]) *Ibid.*: « Für den Platoniker Augustinus hat im Gegenteil eine geistige Einheit stets eine substantiellere Realität als eine körperliche, dies so sehr, dass

La relation *Sponsus-Sponsa* nous offre un parallèle éloquent. Nous l'avons tiré d'abord de la réalité humaine pour comprendre l'union spirituelle entre le Christ et l'Eglise. Mais, finalement, la relation Christ-Eglise en tant que *Sponsus-Sponsa* est regardée comme l'image archétype, comme la réalité supérieure dont le mariage humain est le reflet. Le Christ devient alors le prototype de l'homme et l'Eglise celui de la femme. Ainsi, les Saints Pères ont-ils compris le texte paulinien [101]). A la suite de l'Apôtre, ils ont vu que les mots de la Genèse « *et fiunt duo in carne una* » trouvent leur réalisation suprême dans l'union spirituelle du Christ avec son Eglise.

Il en va de même de la relation *Sponsus-Virgo*. Ici encore, l'image est empruntée à la réalité humaine. La relation *Christus-Ecclesia Virgo* prend donc place parmi les autres aspects de la réalité spirituelle et est considérée en rapport avec ceux-ci. La relation *Christus-Maria Virgo* devient le type de la relation *Christus-Ecclesia virgo*, si bien que la *Virgo Maria* devient le type de la *Virgo Ecclesia* [102]). Les *virgines Christi*, les *sanctimoniales*, ne sont pas enfantées par une mère humaine, mais sont les fruits de la Vierge spirituelle, de l'Eglise [103]). Leur intégrité corporelle est, pour ainsi dire, une conséquence naturelle de la virginité spirituelle,

Schriftworte wie: erunt duo in carne una, erst in der geistigen Einheit von Mann und Frau in der Ehe, ihre volle Erfüllung finden ».

[101]) *Eph.* 5, 22-23. Cfr. A. M. HENRY, *Le mystère de l'homme et de la femme*, dans *La Vie Spirituelle* 80 (1949), p. 464: « Si l'on avait demandé aux Pères de l'Eglise, pourquoi Dieu a créé l'homme 'homme et femme', ils auraient répondu: c'est pour rendre sensible au cœur des humains leur vocation spirituelle ». Nous avons trouvé ce texte cité chez A. MÜLLER, *o. c.*, p. 228, note 12, qui observe à ce propos: « Wir können den Optimismus des Verfassers bezüglich der Väter hier nicht teilen. Wohl haben sie das 'grosse Geheimnis' dauernd auf den Lippen. Stellen sie aber einmal wirklich die Frage: 'weshalb Mann und Frau ?', dann lautet die Antwort meist ganz anspruchlos: wegen die Kinderzeugung ». Müller crée ici une opposition qui, en réalité, ne se trouve pas chez les Pères. En tout cas, Augustin connaît les deux conceptions. Cfr. *S.* 341, 12 (P. L. 39, 1500) et *De nupt. et concupisc.* II, 4, 12 (P. L. 44, 443).

[102]) Voir *S.* 213, 7 (P. L. 38, 1063) = *S. Guelferb.* 1, 8 (*Misc. Agost.* I, 447): « Et virgo est et parit. Mariam imitatur, quae Dominum peperit... Mariae simillima est ».

[103]) *De sanct. virg.* 12, 11 (P. L. 40, 401): « Hoc genus virginum nulla corporalis fecunditas protulit: non est haec proles carnis et sanguinis. Si harum quaeritur mater, Ecclesia est. Non parit virgines sacras nisi virgo sacra, illa quae desponsata est uni viro casta exhiberi Christo ».

propre à tous les fidèles, parce que ces derniers constituent tous ensemble l'unique *Virgo spiritualis* qu'est l'Eglise [104]).

Concluons que, pour Augustin, la virginité de l'Eglise ne peut être conçue indépendamment de la virginité des fidèles. C'est dire que tous les fidèles sont vierges selon l'âme, bien que très peu pratiquent, en dehors de cette première virginité, celle du corps. Pour cette raison, nous devrons étudier de près ces deux catégories de fidèles et leur rapport avec la virginité de l'Eglise. Dans ce but, il nous faudra approfondir la virginité propre aux fidèles.

Ici, nombre de nouvelles questions se posent. Si l'Eglise est vierge dans la foi, les fidèles ne le sont-ils pas aussi ? Comment se fait-il que dans l'interprétation de *Matth.* 25, 1-13, les chrétiens sont appelés vierges, précisément en raison de leur continence vis-à-vis de l'exercice illicite des sens ? Y a-t-il peut-être un rapport entre la virginité de la foi et la virginité de la continence ? Pour résoudre ces questions, il s'avérera nécessaire de prêter longuement attention à l'arrière-fond de la pensée augustinienne. Nous espérons y revenir un jour.

M. Agterberg, O. E. S. A.

[104]) Cfr. *De sanct. virg.* 2, 2 (P. L. 40, 397): « Cum ipsa igitur universa Ecclesia virgo sit desponsata uni viro Christo, sicut dicit Apostolus, quanta digna sunt honore membra ejus, quae hoc custodiunt etiam in ipsa carne, quod tota custodit in fide ?... Proinde cum Ecclesia universa sit sancta et corpore et spiritu, nec tamen universa sit corpore virgo, sed spiritu; quanto sanctior est in his membris, ubi virgo est et corpore et spiritu ? ».

Aegidius Romanus and the Authorship of « In utramque partem » and « De ecclesiastica potestate »

The struggle between Pope Boniface VIII and Philip IV of France occasioned a veritable spate of writing. The point at issue, of course, was the universal influence of the Pope — even on temporal matters — when the spiritual ends of the Church were at stake. The King argued rather for his own independence in regard to temporal affairs within the boundaries of his realm. Adherents of Pope and King, curialists and regalists respectively, frequently exaggerated the claims of their principles and even went so far as to invent arguments whose basis was practically non-existent. Some curialists, making kings and princes nothing more than delegates of the Pope, extended the Sovereign Pontiff's authority to all aspects of life, whether spiritual or not. On the other hand, regalists held the view that no act of the Pope could influence the people of France without the permission of the King of France.

Aegidius Romanus, one of the most famous writers in the controversy, was for a long time thought to be one of the exaggerated curialists. More recent research has, however, disproved this opinion [1]). Foremost among the regalists were Philip's political advisors, Pierre Flote and Guillaume de Nogaret, with Jean (Quidort) de Paris constructing the theological arguments.

Holding a position somewhat midway between curialist and regalist was the writer of *In utramque partem*. His identity had been considered unknown until 1939, when G. Vinay edited a critical edition of the work and claimed Aegidius Romanus as the author.

[1]) R. KUITERS, *De ecclesiastica sive de Summi Pontificis potestate secundum Aegidium Romanum*, in *Analecta Augustiniana*, XX (1947), pp. 146-214; also separately, Vatican City.

Vinay, indeed, denies the certain authorship of *De ecclesiastica potestate* to Aegidius [2]).

The purpose of the present article is to examine the new edition of *In utramque partem* and to discuss the arguments of Vinay. The arguments, it should be noted, greatly influence the criticism of the edition itself.

Vinay states: The Mss show Aegidius as the author of « In utramque partem ».

To put some order in the various MSS of the *Quaestio*, Vinay names them in order of importance: A_1, A_2, A_3, B, C_1, C_2 and C_3. He considers the first two as the most important.

A_1 (MSS lat. 15004 of the National Library of Paris) ends with an *explicit* which includes the name of Aegidius:

Explicit questio [predicta] edita per bone memorie Egidium de Roma Ordinis fratrum Heremitarum sancti Augustini, sacre theologie eximium professorem ac archiepiscopum Bituricensem, secundum quod fertur.

A_2 (MS lat. 4358 of the same library) lacks this *explicit*.

Vinay's reasons for considering these two manuscripts as the most valuable may be summarized as follows:

1) They are intimately connected with the apocryphal Bull *Deum time*. This indicates an early and precise connection which is historical, not intrinsic and logical.

2) Both MSS are labelled « Quaestio disputata », a scholastic term which reveals their origin.

3) The *explicit* in A_1 confirms the scholastic origin and probably indicates the provenance of A_1 as the Augustinian School.

Although the conclusion of these arguments would seem quite evident, we may first examine and weigh the arguments themselves.

1) The relation of MSS A_1 and A_2 should result from their title and position in the codex of which they form a part. A_1, the principal text for Vinay, has the following title: « Quaestio bene disputata et argumentata super debato praecedentium litterarum ». First of all, it should be noted that letters follow but do not precede A_1.

[2]) G. VINAY, *Egidio Romano e la cosidetta 'Questio in utramque partem'*, in *Bollettino dell'Istituto Storico Italiano per il medio evo e Archivo Muratoriano*, LIII (1939), introduction, pp. 43-92; text, pp. 93-136; also separately.

Furthermore, although A_2 has the same title, letters do precede it as they precede B and C_2 which lack titles. There would seem to be little reason, then, to suppose that the title of A_1 and A_2 is authentic. Nor can we say that their position in the codex is historical, especially in view of the fact that B and the C group, admittedly older, lack a title [3]). The French translation of the *Quaestio*, made before 1380 and older than group A, likewise lacks a title.

Now Vinay explains the lack of title of MS B, dating from 1318, found in the National Archives of Paris (II-28), and the oldest of the available texts. This manuscript, says Vinay, is a quasi-official copy. But, he adds, this is of no consequence to the importance of the manuscript, thus forestalling the question as to why he prefers A_1 and A_2. B is semi-official because Scholz should have said this in his work *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz VIII* [4]). Scholz, indeed, does speak of Codex 28 B, which contains MS B, and Codex 29 C as two volumes in the old library where they stood next to each other. However, he comments as follows: « Both volumes were evidently made *for the private use* of their owner, because they contain not only official letters and Papal Bulls but private works also ». Where, then, is the semi-official character of the text of the *Quaestio* in Codex B ? On the following page of the book just cited, Scholz speaks of a semi-official enumeration of order of the codex ; that is to say, the different parts are inserted in their chronological order. There is surely a great difference between an official order of texts and the official status of the text itself.

Furthermore, proceeding on the assumption of the officialness of text B, Vinay envisages a text, aptly designated as « X », which is anterior to B and the C texts, and on which the latter texts depend. If B is official, obviously its source, X, also is official. But why all this preoccupation with an official quality ? The answer seems to lie simply in Vinay's difficulty with the lack of title in

[3]) MS B dates from before 1318 and is found in the National Library of Paris (II-28). MS C_1 dates from the XIV-XV century and is likewise in the National Library of Paris (MS lat. 12467). MSS C_2 of the Arsenal Library of Paris (MS 2450) and C_3 of the Public Library of Bordeaux (MS 406) are of the XV century. L. Delisle dates C_1 as of the XIV century. Cf. *Inventaire des manuscrits de St.-Germain-des-Prés* (Paris, 1868), p. 53.

[4]) *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz VIII* (Stuttgart, 1903), p. 226.

the admittedly older texts ; and the title is necessary to prove the scholastic character of the text as proceeding from the school of Aegidius. The argument regarding the absent title is further weakened by the consideration that B and the C texts must proceed from the supposed text X in the time between 1302 (the date of composition of the *Quaestio*) and 1318 (the date of B). It would have been easier for Vinay to consider the title as spurious, in that it is found only in the A_1 and A_2 texts, the more recent ones.

There still remains a further difficulty in Vinay's hypothesis. How can A_1 have the title « Quaestio bene disputata et argumentata super debato praecedentium litterarum », when there are no *litterae praecedentes* but only *litterae sequentes* in the codex ?

2) Another reason for Vinay's preference for A_1 and A_2 is the title's classification of the *Quaestio as scholastic*. Everyone recognizes « quaestio disputata » as a scholastic disputation. However, the title in A_1 and A_2 reads « Quaestio bene disputata et argumentata super debato praecedentium litterarum ». This is a slight divergence, to be sure, but it would seem sufficient to rule out the argument, the usual form being « quaestio disputata » (e. g. de malo or de veritate). Furthermore, the end of the *Quaestio* fails to give evidence of its being a scholastic disputation. The conclusion runs as follows:

> Omnia premissa et singula dicta sint sine preiudicio sentencie melioris opinando tantum, non temere sententiendo. Licet autem multe raciones ad primam partem adducte, sint solubiles et necessario non concludant, quia ad istam materiam non possunt demonstraciones adduci, tamen causa brevitatis eas non solvimus.

One cannot qualify such a statement as magisteral. St. Thomas might end a question with a statement like this, « Alia concedimus, quia verum concludant, licet aliqua eorum non sufficienter » (De gratia Christi), but never would he use a conclusion so doubtful and irresolute as the one cited above. Nor should one overlook the phrase « causa brevitatis ». Surely such a reason rules out Aegidius, the *Doctor loquax*.

Consequenlty, even if the title should be authentic — and Vinay has not proved its authenticity — it by no means stamps the work as scholastic, while the conclusion of the *Quaestio* makes its sound even less scholastic.

3) Next, following Vinay's argumentation, let us examine his final proof for considering A_1 and A_2 as the most valuable ma-

nuscripts. His argument deals with an *explicit* found in A_1 only. The *explicit* reads thus: « Explicit questio... per... Egidium de Roma... sacre theologie eximium professorem ac archiepiscopum Bituricensem, secundum quod fertur ». Vinay admits that Scholz, whose authority he had previously invoked, does not place much value in the *explicit* because the manuscript is of the fifteenth century and the attribution is weakened by the expression « quod fertur ». He counters, however, by observing that Scholz would have modified his opinion if he had read the index to the codex of folio 4v and had not confined himself to the text of the *explicit*. For then he would have seen that « secundum quod fertur » refers only to the title « Archiepiscopum Bituricensem » and not to the attribution of the *Quaestio* to Aegidius. Thus, the *Quaestio* is definitely ascribed to Aegidius, but the writer of the *explicit* and still more the compiler of the index doubted that Aegidius had been Archbishop of Bourges. Surely, the argument runs, if the writer(s) of these two lines had doubted the authenticity of the *Quaestio*, he would have written: « Explicit questio bene disputata super eadem materia compilata, ut fertur, per Egidium de Roma, quondam Bituricensem archiepscopum », which is the text of the *explicit* at the end of Codex A_1. Vinay thus alleges folio 4v to demonstrate the inadvertence of Scholz, who read 63v only. But consulting Scholz, we find that he cites, not the *explicit*, but the attribution on 4v which reads *ut* fertur and not *quod* fertur [5]). Vinay's interpretation of Scholz is obviously in error.

What is more germane to the question is that the *explicit* actually does express a doubt as the ascription to Aegidius and not merely as to the latter's title. If, indeed, the title of archbishop should be questioned, with equal logic that of « eximius professor » is likewise questionable. On the other hand, the obvious meaning of the *explicit* is surely this: « Explicit questio edita per bone memorie Egidium de Roma Ordinis fratrum Heremitarum sancti Augustini... secundum quod fertur ». Thus did the copyist of the whole codex understand the « secundum quod fertur » of the *explicit*. Nor did he read folio 4v only as Vinay supposes. On the contrary, he seems to adopt the words « questio bene disputata » from the title and « archiepiscopum » from the *explicit*, whereas folio 4v reads « episcopum ».

[5]) *Ibid.*, p. 225.

Finally, Vinay — still assuming that « secundum quod fertur » relates to « archiepiscopum Bituricensem » only — asserts that these two phrases must be considered as a later addition in the fifteenth century, whereas the words « per bone memorie Agidium de Roma O. fr. Heremitarum s. Aug., sacre theologie eximium professorem » date from the time within twenty years after the death of Aegidius (1316). His reason is that the expression « bone memorie » was used in this *explicit* by his disciples who had known Aegidius as their « eximius professor » but not precisely as archbishop. That « bonae memoriae » denotes a more intimate pious expression used by confrères or by disciples and then only for a relatively short time (twenty years, say, after the individual's death) is a meaning unknown to any Latinist, not even to Ignatius Maria Como, who in his *Dissertationes philologicae,* tomus IX (Venice, 1733), has a special book about the words « bonae memoriae », « piae memoriae », etc.

The absence of the *explicit* in all the MSS except A_1 and A_2, Vinay explains by an apposite invention. The copyists, he says, who used the supposed MS X, mentioned above, suppressed the *explicit* with the damning name of Aegidius because the latter had made a *volte-face* in his work *De ecclesiastica potestate*. The argument is ingenious but it does nothing to explain why the *explicit* is present in one manuscript but is absent in the older ones.

As a result of all this, one must reject Vinay's conclusion that there is a supposed MS A from which A_1 and A_2 descend and which is to be preferred to the older B and the C group. Moreover, since even A_2 lacks the much-mentioned *explicit,* one must decide that Vinay's somewhat tortuous argumentation failed in its purpose.

Vinay says: The life and doctrine of Aegidius show him as the author of the « Quaestio ».

In order to explain the presence of *In utramque partem* among the works of Aegidius, Vinay declares that after his earlier works, *De regimine principum, Quomodo reges,* and *De renuntiatione Papae,* Aegidius was drawn to a more penetrating study of the relation between Church and State because of the vehemence of the polemical writings which appeared later. Vinay posits a profound evolution in the mind of Aegidius between the earlier works and the *Quaestio,* an evolution which he admits as a substantial modification. Substantial it is, for Aegidius passes from being a

defender of the Pope and, if not precisely a regalist, comes to occupy a somewhat precarious position between the opposed parties. However, events of 1302, comments Vinay, must have had such an influence on Aegidius that he rejected any compromise and returned to the Pope's camp with his work *De ecclesiastica potestate*. All this intricate and complicated development Vinay sees as a coherent process in which *In utramque partem* marks the turning point, is, in fact, an essential and necessary part of the historical evolution of the mind of Aegidius. This is, of course, a beautiful confirmation of the conclusion reached by the examination of the manuscripts.

It is, however, an hypothesis only. In fact, if literary coherence is any criterion of authenticity, it is much easier to suppose that Aegidius never wrote the *Quaestio* but in early and late works both was and remained a defender of the Pope. There is definite opposition between the certain works of Aegidius and the *Quaestio* ; and if he should ever be proved the author of the latter, then scholars will be hard put to explain its place in the writer's life and work. In Vinay's hypothesis one can see ambiguity but in no wise a coherent process. Regretfully, one must conclude that the hypothesis is nothing more than an artificial buttressing of an already indefensible position.

Our conclusion, then, remains: neither the manuscript evidence nor the life and works of Aegidius can prove that he wrote *In utramque partem.*

Vinay sums up the history of the question of the authenticity of the « Quaestio ».

Because the knowledge of the manuscript tradition of the *Quaestio* was imperfect, says Vinay, many inaccurate notions concerning this book have been circulated in history. Goldast, in his *Monarchia,* attributed the *Quaestio* to Aegidius on account of the *explicit* [6]). Gandolphus doubted the authenticity of the *Quaestio* because he had found in Codex 130 of the Angelica in Rome the treatise *De ecclesiastica potestate,* which was there ascribed to Aegidius [7]). Finally, in 1858, Ch. Jourdain gave the first clear know-

[6]) M. GOLDASTUS, *Monarchia Sancti Romani Imperii* (vol. I, Hannoviae, 1611 [not Francofordae, as Vinay has] ; vols. II and III, Francofordae, 1614), II, p. 95.

[7]) Vinay cites S. BROSS, *Gilles de Rome et son traité « De ecclesiastica potes-*

ledge of *De ecclesiastica potestate* and at the same time firmly denied that Aegidius wrote the *Quaestio*. So far Vinay.

What is to be said about all this ? First, Gandolphus was not in doubt concerning the relation between the *Quaestio* and Aegidius. As a matter of fact, he writes: « Liber de potestate ecclesiastica editus a Goldasto [the *Quaestio*] revera non est nostri fundatissimi [Aegidii] videatur tomus 4 Theologiae P. M. Gavardi tract. de hier. eccl. art. VI, n. 4 ». In other words, Gandolphus roundly rejects the authenticity of the *Quaestio*. Moreover, he was hardly in possession of merely vague information from a codex in the Angelica but knew that Gavardi asserted the Aegidian authorship of *De eccles. pot.*, while denying the authenticity of the *Quaestio* which had been asserted by Natalis Alexander and, more doubtfully, by Goldast. It is to be observed that Gavardi notes that the *explicit* of the *Quaestio* is in Goldast's hand and is not part of the manuscript edited by him. It will doubtlessly please the reader to see how Gavardi defends the Aegidian authorship of *De ecclesastica potestate*, anticipating by two centuries the arguments of Ch. Jourdain of 1858. Responding to the opinion that « Reges in temporalibus nulli Ecclesiae potestati Dei ordinatione subici », Gavardi writes:

« 1. Certissimum est Fund. Doct. edidisse librum de Potestate Pontificia in tres partes divisum, qui in pluribus Nostri Ordinis Bibliothecis et in Romana duplicatus habetur, et ob stili congruitatem, et consonantiam ad ea, quae aliis dixit in libris, ipsius esse nonnisi supine posset negari. In hoc fusissime probat Papam habere gladium spiritualem ad usum, et materialem ad nutum: habere iura caelestis, et terrestris imperii ; omnem potestatem saecularem subijci potestati spirituali ita, ut non solum reges quoad personam, tamquam fideles, subiiciantur Papae, sed etiam eorum potestas Papae potestati subdatur, et gladius sit sub gladio ; et p. 3 solvit rationes illius a libri Godasto editi. 2. Stilus libri, quem refert Goldastus, est toto caelo diversus a stilo Fund. Doct. 3. Liber ille art. 5 primo versus

tate » (Paris, 1930), p. 315. Vinay did not observe that the codex mentioned (Codex 130 of the Angelica in Rome) also contains *Questio in utramque partem* after *De eccles. pot.* of Aegidius and *De regimine christiano* of James of Viterbo as Scholz had indicated in his critical edition of *De eccles. pot.* (Weimar, 1929), p. viii. This MS is of the XV century and most resembles C_1; it lacks an *explicit*. It is found in ff 273r-294v. At the words in part V « Dominus noster rex » a glossa in the same handwriting is added: « Hic ostendit auctor se esse Gallum, et vixisse circa annum 1340, non longe a tempore canonisationis S. Ludovici Regis franciae ». Cf. E. NARDUCCI, *Catalogo Cod. Man.* (Romae, 1893), 1, p. 68. The MS is still indicated as man. lat. 130 and begins « multum differant claritate ».

finem Regem Galliae vocat Dominum, ac Regem nostrum: Dicamus ergo, quod Dominus noster Rex etc., quo convincitur eum librum a quodam Gallo fuisse compositum, qui tamen protestatur in fine se scripsisse non sententiando, sed sine praeiudicio melius opinandi ; Fund. autem Doctor non Gallus, sed fuit Romanus ; et quoties in aliis libris, praesertim de Regimine Principum quem in gratiam Ludovici (*sic* !) Pulcri, excussit, occurrit Regum Gallorum mentionem facere numquam Dominum, ac Regem suum vocavit. 4. Quia liberculus à Goldasto editus in nostra Bibliotheca Romana manu scriptus antiquissima asservatur, nec eius titulus Aegidio, sed incerto auctori inscribitur. 5. Quia contradicit iis, quae scripserat de Renunc. Papae, lib. cont. exemptos, in epist. ad Romaneos, et pluribus alijs libris ; unde prorsus inverisimile est voluisse tantum Auctorem tot suos libros mutata repente sententia subvertere. Tandem quia quod Goldastus dubitanter, Natalis asseveranter attribuit ; unde si caeteri Auctores, quos illa (*sic* !) in sua refert historia, eodem modo referantur, quaedam fides est ei adhibenda ? ».

New arguments disprove the Aegidian authorship of the « Quaestio ».

Notwithstanding the arguments of Gavardi which Vinay found substantially in Jourdain, he first declares that Aegidius revised and corrected the text of the *Quaestio* [8]) ; on the next page he says that Aegidius had a part in the discussion ; then it follows that Aegidius wrote it [9]) ; nay more, he composed it with enthusiasm [10]).

This being the case, it seems useful to give some arguments which strengthen the position of Gavardi and Jourdain.

It should not be necessary to underscore the fact that of all the manuscripts A_1 only has the doubtful attribution to Aegidius. In the copy which Vinay used the *explicit* is written in a fifteenth-century hand. As Vinay mentions, Goldast, in the seventeenth century, was the first to edit the *Quaestio* and he attributed it to Aegidius because of the *explicit* he found in his MSS. Later authors, e. g., Natalis, follow Goldast in their opinion as to the identity of the author of the *Quaestio*. Furthermore, the doctrine of the *Quaestio*, far from being consistent with, is contrary to, the teaching of *De ecclesiastica potestate*.

Another argument militating against Aegidian authorship is the

[8]) P. 62.
[9]) P. 76.
[10]) P. 80.

poor philosophical quality of the *Quaestio*. Three examples will serve to illustrate this.

a) The *Quaestio* gives three reasons for the necessity of having one subject for the spiritual power and another for the temporal power. The reasons are that the two powers are to be taken as « potentiae distinctae », that they have diverse objects, and that their respective aims or goals are different. These reasons obviously fail to lead to any conclusions regarding necessarily different subjects. Especially is this so in that the second argument uses the difference between hearing and sight (auditus and visus), and the third argument uses sense and intellect (sensus and intellectus). All of these examples are actually able to be found in one subject.

b) In the second philosophical argument we read: « temporalia et spiritualia sunt omnino distincta nec sub eodem genere continentur nec communicant in materia, ergo... ». The disciples of Aegidius would smile at this division supposedly made by their « eximius professor » who was « melior in Villa », because they would know from Aegidius' *Theoremata de esse et essentia* that there is a third possibility of community, namely, « secundum genus in unitate analogiae » [11]). Neglect of this third possibility is the more reprehensible or the more mysterious in that it forms the principal foundation for the necessity of the distinction between esse and essentia, a doctrine of no slight importance in Aegidian teaching.

c) Still worse is the fact that the author of the *Quaestio* explicitly contradicts himself. In the intermediate conclusion of the philosophical argument we read: « ergo et potestates sunt omnino disparate » ; in the second: « sed temporalia et spiritualia sunt omnino distincta... ergo temporalis et spiritualis potestates sunt distincte non dependenter ad invicem ». Then we find in the eleventh argument the following contradictory statement: « si autem iste duo potestates essent omnino distincte ita quod una dependeret ex alia, ista diversitas esset occasio divisionis, sed inter ea est mutua dependentia, quia... ». In the face of this reasoning which, however it might become a jurist, hardly befits a philosopher, Vinay says that Aegidius rebukes his opponents quietly but with all the rigor which lies in the coherence of his philosophical, theological and canonical conclusions [12]).

[11]) E. Hocedez, *Aegidii Romani Theoremata De Esse et Essentia* (Louvain, 1930), p. 5.

[12]) P. 78.

Other defects of the *Quaestio* might likewise be noted. For example, take the incoherent proposition of an objection and a confused and wholly empirical solution of a philosophical difficulty which marks the writer as superficial [13]). Sometimes that is supposed which is to be proved [14]). One finds also answers which are not pertinent to the matter under discussion [15]).

Finally one can point to some internal but patently inconsistent peculiarities which confirm the lack of identity in the writers of the *Quaestio* and of *De eccles. pot.*, although the works are from about the same time of composition. In the *Quaestio* (three times shorter than *De eccles. pot.*) Aristotle is cited five times with the book indicated once only and then it is not to the point. In *De eccles. pot.*, on the other hand, Aristotle is cited more than thirty-five times with the exact place indicated each time and none of these is the same as those in the *Quaestio*. In the latter work St. Augustine is quoted twice, inexactly and without reference. In *De eccles. pot.* he is cited over forty times, again with the precise place noted and once again the citationes are not the same as those of the *Quaestio*. The same thing can be seen with regard to the following: Denis, twice in the *Quaestio* and inexactly, seven times in *De eccles. pot.* and exactly ; Bernard, once and five times respectively ; Gregory, once and three times respectively.

The *Quaestio* always uses the title « beatus » in citing Ambrose, Gregory, Denis, Bernard, and Augustine, or a phrase such as « Augustini et aliorum sanctorum ». Aegidius never uses the term « beatus » but gives the name only in *De eccles. pot.*, *Quomodo reges*, and *De renuntiatione Papae*. The sole exception is once only for Augustine, a not unnatural thing for an Augustinian.

In the *Quaestio* Noah is king, not priest [16]) ; in *De eccles. pot.* he is priest and not king [17]). In the former work Melchisedech is king and priest, with Scripture being given as authority for this position, although the place is indicated once only as *Hebrews* [18]). In *De eccles. pot.* the same opinion is defended four times, with *Genesis* 15 cited and *Hebrews* not at all. In the *Quaestio* Moses is

[13]) *Arg.* III, p. 121 ; arg. I, p. 120.
[14]) *Arg.* IIII, p. 122.
[15]) *Arg.* V, p. 122 ; arg. II, p. 121.
[16]) P. 125.
[17]) Scholz edition, p. 145.
[18]) P. 125.

not a priest [19]) ; in *De eccles. pot.* he is [20]). Enough of this, however, It should be clear that the author of the *Quaestio* did not write *De eccles. pot.*

Vinay says: Aegidius did not write « De eccles. pot. ».

As a consequence of his whole line of investigation, Vinay logically should deny the Aegidian authorship of *De eccles. pot.* This, indeed, he does [21]). The following is a résumé of his arguments.

a) If Aegidius wrote *De eccles. pot.*, he had to do it in three months, which is much too short a time for so large a work.

b) No manuscript offers an *explicit* with the name of Aegidius. One finds his name only in the dedication of the work where Aegidius offers the « compilacionem » to Pope Boniface VIII.

c) The most important argument is that James of Viterbo cites the author of *De eccles. pot.* as « quidam ». Now since Augustinians had to follow the teaching of Aegidius in conformity with the decree of the General Chapter at Florence in 1287, James, had he recognized Aegidius as the author, would hardly have used so vague a denomination.

To these arguments the following responses may be made. First, it is only in Vinay's hypothesis that Aegidius had but three months to write the work. It follows from his affirmation that Aegidius, the author of the *Quaestio,* must have been in France (Paris ?) at the time that he took notice of *Deum time,* a false Bull ascribed to Boniface VIII and circulated by Pierre Flote. In his support Vinay cites S. BROSS, *Gilles de Rome et son traité 'De ecclesiastica potestate'*, and U. MARIANI, *Scrittori politici agostiniani del secolo XIV* [22]). In fact, however, both authors assert that at the time Aegidius was at the Curia. Scholz [23]) and Rivière [24]) state the same. Consequently,

[19]) P. 126.

[20]) Scholz edition, pp. 28 ff and 145.

[21]) Vinay attacks G. BRUNI, *Le opere di Egidio Romano* (Firenze, 1936), for attributing *Quomodo reges* too easily to Aegidius, since Possevinus (1606) was the first to make this designation, and he is already quite late. However, the edition of Bladus in 1554 ascribes the work to Aegidius.

[22]) *Scrittori politici agostiniani & c.* (Firenze, 1927), p. 47.

[23]) *Die Publizistik & c.*, pp. 39-41 ; AEGIDIUS ROMANUS, *De eccles. pot.*, XI.

[24]) J. RIVIÈRE, *Le problème de l'Eglise et de l'Etat au temps de Philippe le Bel* (Louvain, 1926), p. 143. If it be true that *De eccles. pot.* was not written in 1302 but in 1300, as Friedeman has recently established, this date is even more reason

being under the eyes of the Pope, Aegidius was much more likely to write *De eccles. pot.* than the *Quaestio.*

To the second argument that Aegidius was merely one of the collaborators in the « compilacio », one might adduce James of Viterbo's *De regimine christ.*, whose *explicit* reads as follows: « opusculum de regimine christiano *compilatum* a fratre Iacobo de Viterbo... » [25]). Moreover the *explicit* of *De eccles. pot.* calls the work a « liber ». And while it is true, as Vinay observes, that Aegidius' name is not mentioned here, such mention would have been superfluous ; for in the dedication to Pope Boniface VIII his name is duly given: « frater Egidius, eius humilis creatura ». Thereafter he begins as follows: « Incipiunt capitula primae partis praesentis *libri* de ecclesiastica potestate... Capitulum primum. — in quo est prologus huius *libri*... ».

Vinay's contention regarding James of Viterbo is easily solved. In the first place, one might note that at the time it was not customary to name the masters used. Nowhere in the works of James do we find the name of Aegidius or Thomas. Furthermore, in *Abbreviatio in I Sent. Aegidii* James cites Aegidius as « quidam » as he does in *Questiones parisiis disputatis de predicamentis in divinis*, designating him also as « alii » [26]). Finally, the decree of the General Chapter did not mean that an Augustinian could not disagree with Aegidius [27]). At least it is certain that in the last-mentioned work of James of Viterbo he deliberatedly differed from the opinion of Aegidius.

In one place Vinay notes as confirmation of his denial of the Aegidian authorship of *De eccles. pot.* that Aegidius' contemporaries are silent concerning it. Scholz, as though by anticipation, already solved this objection by noting that the work was twice explicitly ascribed to Aegidius by Guillelmus Durandus in his *Trac-*

for denying Vinay's position, since then that work was written before *In utramque partem*. Friedeman, however, proving that Aegidius was in France from 1299 to 1302, sustains the position of Vinay in this regard (his study is going to be published soon).

[25]) H. X. ARQUILLIÈRE, *Le plus ancien traité de l'Eglise* (Paris, 1926), p. 310.

[26]) D. GUTIÉRREZ, *De Beati Jacobi Viterbiensis vita, operibus, et doctrina theologica* (Civitate Vaticana, 1939; *Analecta Augustiniana*, Romae, 1939), p. 76, p. 81.

[27]) Cf. R. KUITERS, *The Development of the Theological School of Aegidius Romanus in the Order of St. Augustine*, in *Augustiniana*, IV (1954), p. 174.

tatus de modo generalis concilii celebrandi, which was written in 1310 [28]).

Conclusion: Aegidius' authorship of « In utramque partem » is unproved ; that of « De ecclesiastica potestate » is confirmed.

Here we do not intend to repeat our examination of G. VINAY's *Egidio Romano e la cosidetta « Quaestio in utramque partem »* but simply to sum up our conclusions.

Vinay's argument from the evidence of the MSS is inconclusive, especially in that only the most recent MS gave him any support, and that of doubtful value. The opposite of Vinay's position seems more likely. Furthermore, the life and doctrine of Aegidius make it virtually impossible to ascribe the *Quaestio* to him. The composition and style of the *Quaestio* make it evident that its author did not write *De eccles. pot.* And the authorship of the latter is more surely than ever proved to be the « doctor fundatissimus ».

There is merit, to be sure, in Vinay's attempt, though unsuccessful, to find the author of the *Quaestio.* It is yet to be seen if this pamphlet must not be assigned to a date later than 1302 and if an investigation of the authors engaged in the dispute between Pope John XXII and the Emperor Ludwig (1347) might not be more successful.

The critical edition of the text itself of the *Quaestio* has not suffered too much from he preoccupations of Vinay. Readers will be content that in important variants the oldest MS (B) is followed, although one might wish that it had been followed even more. In any case, one can find the best version by gratefully turning to the variants fully reported in the notes.

Dr R. KUITERS, O. E. S. A.

[28]) *Die Publizistik & c.*, p. 217. The places mentioned in the work of Durandus are Pars III, tit. III and XXVI (Paris edition of 1671, pp. 245 and 277). In tit. III one reads: « Istum titulum non prosequor nec etiam 26 de praesenti propter librum quem de contentis in dictis 2 titulis reverendus in Christo frater Aegidius Dei gratia Biturícen. episc. in quo profunditas et sublimitas vigent scientiae, copiose ac utiliter edidit ». This Durandus was a suffragan bishop of Aegidius'; cf. E. MÜLLER, *Das Konzil von Vienne 1311-1312, sein Quellen und seine Geschichte,* in *Vorreformationsgeschichtliche Forschungen,* XII (1934), p. 664. With Aegidius he attended the national synod at Rome in 1302; cf. SCHOLZ, *op. cit.*, p. 210.

The Great Schism and the Augustinian Order

In the Great Schism (1378-1417) allegiance of religious Orders to Pope or Antipope was dictated by secular and ecclesiastical rulers. No blame adheres to the Orders on account of this seeming pliability. A sure judgment in the midst of universal confusion was so hard to come by that saints of the same Order might be found among the most vigorous champions of both causes ; among the Dominicans, for instance, the zeal of St. Catherine for Rome was paralleled by that of St. Vincent Ferrer for Avignon. The Church subsequently regarded Vincent's error as so thoroughly innocent that it was no bar to his canonization.

Like the other Orders the Austin Friars were split into two obediences. each with a complete official organization from Prior General down. The Avignonese Obedience had its own history, but former Augustinian historians have hardly touched on it. We ought not to accuse them of passing over disagreeable facts, of being eulogists of their Order rather than true historians ; the detailed story of the Avignonese Obedience had simply vanished from the available records. We find in the Registers of the Prior General at Rome no entries concerning French and Spanish events except at the very beginning and end of the Schism. The Registers of the Avignonese Generals have disappeared. What remains of the archives of the French Augustinian Houses tells us little or nothing about this period. Quite possible the pertinent records were deliberately destroyed. Only after the Registers of the Avignonese Popes were opened to modern research did it become feasible to fill in some part of this void in the history of the Augustinian Order [1]). In this article we give only a brief account of the Austin Priors General at Avignon during these trying years.

[1]) The most comprehensive work is K. EUBEL, « Die Avignonesische Obedienz

1. *John Hiltalingen of Basel (Johannes de Basilea) 1379-1389*

The first Prior General appointed by the Antipope Clement VII was John Hiltalingen of Basel [2]). His surname indicates that he was either a native of Basel, or affiliated with the Augustinian Friary [3]) there, or both. The house at Basel, which belonged to the Rheno-Suebian Province, was large enough to accommodate the General Chapter of 1351 [4]). Hiltalingen appears to have been a gifted superior as well as an eminent theologian. We encounter him for the first time in the year 1357 [5]), when he was lector at the *studium generale* at Avignon. This lectorship was a signal honour. Because of the papal residence in the city the *studium generale* was also the *studium curiale* entrusted with maintaining the prestige of the Order before the Papal Curia. To this time probably belongs his long tract on

der Mendikanten-Orden sowie der Orden der Mercedarier und Trinitarier zur Zeit des Grossen Schismas beleuchtet durch die von Clemens VII und Benedikt XIII an dieselben gerichteten Schreiben », in *Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte*, ed. by the Görresgesellschaft I. 2, Paderborn 1900. — We shall quote this important survey of the Avignonese Registers in the Vatican Archives as EUBEL. — Father Eustasius Esteban has published many additional data in the *Analecta Augustiniana*, quoted as A. A., especially in volumes V and VI (1914-15). Esteban did not know the book of Eubel.

[2]) For a short biography of Hiltalingen see D. TRAPP, « Hiltalinger's Augustinian Quotations », *Augustiniana* IV (1954) 412; « Augustinian Theology in the 14th century », *ibid.* VI (1956) 242 and « Teólogos Agustinos Alemanes del Siglo XIV », *Archivo Agustiniano* 48 (1954) 291-95. *Augustiniana* is quoted as AUG.

[3]) The house in Basel was established in 1276, when troubles arose in Mülhausen. The Austins simply left and transferred to Basel: *M. G. H., Script.* XVII (Annales Basileenses) 198; E. F. MÜLINEN, *Helvetia Sacra* II (Bern 1861) 5-6. Excellent is the account by C. H. BÄR, « Kirche und Kloster der Augustiner in Basel », *Kunstdenkmäler des Kantons Basel-Stadt* III (1941) 162-195. The church which still exists is now in the hands of a Zwinglian Congregation.

[4]) The acts of this chapter in AA IV, 276-8. An interesting sidelight is supplied by the *Continuatio Chronice Mathie Nuewenbergensis*, ed. J. T. BÖHMER in *Fontes Rerum Germanicarum* IV (Stuttgart 1868) 280: « Eodem anno [1351] in festo Pentecostes [June 5] fuit capitulum generale Augustiniensium Basylee, ubi fuerunt undeviginti magistri theologie. Papa quoque omnibus fratribus ibidem venientibus dedit eam gratiam, quam jubileo habuissent in urbe. Quibus fuit per papam, Argentinensem et Basileensem episcopos aliosque contribuentes egregie ministratum et concordavit capitulum in magistrum Thomam de Sarburg (Strassburg) priori anno generalem electum, vita et scientia excellentem ».

[5]) We follow the outline given in *Jordani de Saxonia Ordinis Eremitarum Sancti Augustini Liber Vitasfratrum*, ed. R. ARBESMANN et W. HÜMPFNER (New York 1943) XLVII sqq.

poverty, a part of his important Commentary on the Sentences, that was also published separately [6]). The stimulus for writing it seems to have been provided by the Prior General Gregory of Rimini, a very severe disciplinarian [7]), who published in the same year of 1357 his strict and somewhat unrealistic directives for the restoration of the *vita communis perfecta* ; these directives undoubtedly brought about a real intellectual ferment in the various houses of studies. While writing on poverty Hiltalingen consulted with Jordan of Saxony. Very likely he provided some inspiration for Jordan's great *Liber Vitasfratrum* which was dedicated to him after his transfer to the *studium generale* of his Province in Strassburg. The year 1366 marked the resumption of his studies as *bachalarius* in Paris. He now wrote his monumental *Decem Responsiones* and his Commentary on the Sentences of the Lombard. In 1371 he finally obtained the coveted magisterium.

Either before or after receiving this honor he was chosen superior of the Rheno-Suebian Province. He must have shown himself an extraordinarily gifted administrator, otherwise he would not have been elected Procurator General at the General Chapter of Verona held in the year 1377. The promotion completed his removal from library and lecture hall to an arena of violent conflict under his General Bonaventura Badoer of Padua (1377-1385), a famous theologian and intimate friend of Petrarch. Bonaventura was so zealous in his support of Urban VI that St. Catherine of Siena procured his creation as Cardinal Priest of St. Cecilia in 1378. He continued to fill the office of General because it was impractical to hold a new election in the early days of the Great Schism ; in 1385 he was murdered by a bowman attached to Francis Carrara, a leading nobleman of Pavia who resented the vigor with which Badoer defended the Pope's rights [8]). When Hiltalingen assumed

[6]) See « The Catalogue of the Library of the Augustinian Friars at York », edited by M. R. JAMES in *Fasciculus Johanni Willis Clark dedicatus* (Cambridge 1909) no 346.

[7]) When he came for the canonical visitation to Lecceto in 1357 and saw some brethren playing a game of chance, he had all of them thrown into the monastic jail for three months. Among the prisoners was Philip Agazzari, author of the famous *Assempri*, for whom this punishment was the turning point towards a better life. PERINI D., *Bibliographia Augustiniana* I (Florence 1929) 13. Gregory ruled but two short years 1356-8, *ibidem* I, 53/7.

[8]) PERINI, *Bibl. Aug.*, I, 57-9.

office of Procurator General under Gregory XI, his prospects for a brilliant career were bright. Pope Gregory, quick to recognize talent, employed him on diplomatic missions. The confusion, however, attendant upon the election of Urban VI, changed all peaceful progress. The extended absence of the Prior General Bonaventura on the Pope's errands in Eastern Europe, caused the burden of governing the Order to fall on the shoulders of Hiltalingen.

At the beginning of the Great Schism Hiltalingen was an avowed supporter of Urban VI ; he even preached before him at a Mass said by Cardinal Peter of Luna, later Antipope Benedict XIII. Within a short time, however, he went over to Clement VII. He may have acted from sincere conviction. Perhaps he wanted also the name not only the work of a General. It is not inconceivable that, like so many of the Cardinals, he was full of resentment at the Pope's high-handed ways. In any case, when the lines between Avignon and Rome were clearly drawn, Hiltalingen was the Avignonese General of the Austins. The document of this appointment is dated September 18, 1379 [9]).

From then on Hiltalingen was a doughty champion of the Antipope, traveling as his agent to various parts of France and even to England. In the German borderlands, where he was known as « The Angel » [10]), he was strongly opposed by Conrad von Husen, provincial of his mother province Rheno-Suebia [11]). In France, however, he found some energetic collaborators in the Augustinians Christian of Haute Rive (Alta Ripa) and Giles of Orleans, who became papal nuntius to preach everywhere the righteousness of Clement's cause [12]). Hiltalingen's generalate came to an end on

[9]) EUBEL no. 57.

[10]) Legate to the provinces Narbonne and Toulouse: EUBEL no. 166; legate to England and various provinces of Northern France: no. 342 (March 14, 1384). On December 6, 1380 Count Rupprecht of the Palatinate ordered the city of Strassburg not to permit the Augustinian called 'angel' to preach against Urban VI: A. KOCH and J. WILLS, *Regesten der Pfalzgrafen am Rhein* I (Innsbruck 1894), no. 4367. See *infra* n. 14.

[11]) « De fratre Conrado de Husen, Constantiensi O. N., acerrimo Urbani VI defensore », AA V (1914) 198-204 and 224-229.

[12]) For Giles of Orleans see EUBEL 73, 76. Whether he is identical with the Giles of Orleans, who wrote *Quaestiones super X libros Ethicorum*, Paris Bibl. Nat. MS lat. 16089, ff. 195v-233v will have to be investigated. The MS is placed into the early part of the fourteenth century by R. A. GAUTHIER, « Trois commentaires 'Averroistes' sur l'Ethique à Nicomaque », *Archives d'histoire doctri-*

March 10, 1389 [13]), when he was made Bishop of Lombez ('Lombariensis', Dep. Gers), but his efforts on behalf of Clement VII continued. Indeed, he was regarded as one of the most able advocates of Avignon [14]).

Meanwhile the lawful General, Bartholomew of Venice (1385-1400), strove in various ways to bring all Augustinians back to the Roman Obedience. We bring in the Appendix his sharp, unqualified directives to his subjects. He condemned Hiltalingen, as a matter of course. He caused General Chapters to be held in the ultramontane countries with unexampled frequency: in 1385 the city chosen was Gran in Hungary ; in 1391, Würzburg ; in 1397, Munich ; and in 1404, Lauingen [15]). He also forbade all access to the University of Paris [16]), an ill-considered move, for it really rewarded the French and Spanish Austins for their allegiance to Avignon by facilitating their promotion to the much desired *magisterium* [17]).

nale et littéraire du Moyen Age 23 (1948) 187-342. Christianus de Alta Ripa, the more important of the two, was like Giles made master through the pope's mediation in 1380 (EUBEL 98). He was prior of Paris and provincial of Francia (see *infra* n. 43), papal nuntius « to Italy and some other territories » (EUBEL 964, 988), bishop of Tarbes in 1404 and Tréguier in 1408, where he died in 1417: K. EUBEL, *Hierarchia Catholica medii aevi* I, 2nd ed., Münster 1913, pp. 494 and 474. Haute Rive was greatly responsible for gaining in 1404 Genève for Benedict XIII: N. VALOIS, *La France et le Grand Schisme d'Occident* III (Paris 1901) 391.

[13]) EUBEL no. 559.

[14]) « ... et omnes sibi (Clementi VII) adherentes sunt schismatici condemnati et haeretici, quorum schismaticorum non minimus defensor et protector est Johannes de Hiltelingen, qui vocatur angelus, frater ordinis sancti Augustini, praetendens se Episcopum Lumbariensem sed vere nomen est sine re... ». H. HAUPT, « Johannes Malkaw aus Preussen und seine Verfolgung durch die Inquisition in Strassburg und Köln 1390-1416 », *Zeitschrift für Kirchengeschichte* VI (1884) 334/85. For the condemnation of Hiltalingen by Urban VI, see C. KROFTA, *Acta Urbani VI et Bonifatii IX* (Prag 1903) no. 174.

[15]) For the acts of the General Chapters, see AA V, 12 sqq. and my article « Deutsche Generalkapitel », *Cor Unum* 12 (1954) 18-22. — When Nicholaus of Cascia returned from the chapter in Lauingen, where he had been re-elected, he and a number of his magistri were taken captive by the German robber-baron Peter of Hohenegg, who exacted a large ransom. This ended all taste for further chapters in Germany. F. ZOEPFL, « Geschichte des ehemaligen Augustinerklosters in Mindelheim », *Archiv für Geschichte des Hochstiftes Augsburg* V (1917) 280/1.

[16]) At the chapter of Würzburg in 1391, AA V, 99.

[17]) EUBEL *passim*, for example no. 76 (Giles of Orleans), no. 83 (Theoderic of Montagnac). Most of these papal favors are more fully published in H. DENIFLE, *Chartularium Universitatis Parisiensis* 3 (Paris 1894).

Bartholomew also separated from the Province of Toulouse all houses in the English-held Duchy of Aquitaine, placing them under the jurisdiction of an influential Englishman, Robert Waldeby [18]). This Augustinian had followed the Black Prince into France, had become Chancellor of the Province of Aquitaine and later was made archbishop of Dublin and York. These dignities evince the esteem in which he was held and the wisdom of Bartholomew in appointing him vicar. Bartholomew's activities throughout his long generalate show that he was an intelligent and energetic adversary not only of Hiltalingen but also of his followers.

Hiltalingen died on October 10, 1392 and was buried in the Augustinian Church at Freiburg im Breisgau. His *condemnatio memoriae* is justified only as far as his restless efforts for the Antipope hurt the general welfare of the Church. The unbiased historian can never overlook his record of genuine achievement in theology and the effective leadership of his subjects he has left behind. He proceeded, for example against the « fratres bullati », friars who had become Papal Chaplains and as a result regarded themselves excused from the discipline of the Order [19]). Under him, the destroyed churches of La Rochelle and Ennezat were rebuilt [20]) and

[18]) Dd 2 fol. 18 (May 23, 1384) does not speak of Magister Robert Waldeby, but of Magister Robert Hardewi of the English Province as 'vicarius noster in toto ducatu Aquitaniae'. The famous provincial Hardeby was, however, called Geoffrey (Godefridus) not Robert. The similarly sounding surnames no doubt confused the scribe. Herdeby (also called Hardeby, Herdely) was probably dead by 1389. He appears for the last time in 1380, when he received a pension for life (*Calendar of Patent Rolls Richard II, 1377/81*, p. 429). He had been provincial from 1360-1369. Thomas Winterton, intermittently provincial from 1381-1393, was entrusted in 1389 with the management of the two houses of Bordeaux and Bayonne (Dd 3 fol. 86vo). For biographies of these men, see A. GWYNN, *The English Austin Friars at the time of Wyclif* (London 1940). The « Dicta fratris Roberti de Anglia ordinis fratrum heremitarum sancti Augustini », Rome, Bibl. Alesandrina Ms 79 fol. 64a, are probably from the above Robert Waldeby, because only solutions from famous canonists were included in such collections. The detailed description of his monument in Westminster by H. J. LAWLOR in *Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland* 47 (1917) 116/8.

[19]) EUBEL 46, 77, 89.

[20]) La Rochelle ('Rupella', Dioc. Saintes, Dep. Charente Inf.) was established in 1323 (AUG. IV, 16) and completely destroyed in 1347 (H. DENIFLE, *La désolation des églises, monastères... pendant la guerre de Cent Ans* II [Paris 1899] 651). After it had been rebuilt within the city, it burnt down in 1375 (Bibl. Depart. La Rochelle MS 2556c). By « Licet is » of May 28, 1380, Clement VII

new houses were established in St. Pierre d'Albigny [21]) and Champlitte. The latter was erected by Sir John Vergy in fulfillment of a vow made while held captive by the Saracens [22]). Hiltalingen also obtained authorization for foundations which he was not finally able to effect: St. Gengoulf in the Diocese of Chalon-sur-Saône and Tréguier [23]). He also sought and was granted by Clement VII many indulgences for new chapels [24]). It has been stated repeatedly that nothing is known of General Chapters held by Austins of the Avignonese Obedience. According to Chapter 38 of the Ratisbon Constitutions these Chapters had to be held every three years. Since the Avignon faction had to prove its legitimacy also by a faithful observance of the Constitutions of the Order, it no doubt saw to it that these Chapters took place. On July 17, 1381 John Hiltalingen received special faculties for the coming General Chapter from Pope Clement VII [25]). The first General Chapter was, therefore, called

granted an indulgence to all who helped in rebuilding church and monastery: EUBEL 106.

Ennezat ('Nesaciacum', Dioc. Clermont, Dep. Puy-de-Dome) was founded in 1324 outside the city walls by William de Flotte, Chancellor of France. In 1367 it was transferred into the city (State Library Bruxelles, MS. II-2590 p. 111). Through « Splendor paternae gloriae » of May 15, 1384, Clement VII granted an indulgence for the rebuilding of the church St. Augustine: EUBEL 347-8 and 800.

[21]) St. Pierre d'Albigny (formerly Dioc. Genf, now Grenoble, Dep. Savoie) was built by the Knight John Miolans (de Myolano) in 1380: A. DE FORAS, *Armorial et Nobiliaire de l'ancien duché de Savoie* 4 (Grenoble 1900) 38. Permission to accept the house was granted by the bull « Sacrae vestrae religionis » of April 3, 1381: EUBEL 145.

[22]) *Inventaire sommaire des Archives de la Haute Saône, ser. H* (1901); A. DU CHESNE TOURANGEAU, *Histoire généalogique de la maison de Vergy* (Paris, 1625) 259; L'abbé ROUSSEL, *Le Diocèse de Langres* 3 (1873) 365; L'abbé BRIFFAULT, *Histoire de la Seigneurie et de la ville de Champlitte* (Langres 1869) 49-52, 84-5.

[23]) « St. Gengulphus, Dioc. Cabilonen » was granted by « Hiis qui divini cultus » of October 8, 1387: EUBEL 518. A Chapel of St. George in Tréguier is mentioned in EUBEL 439. Nothing else is known of this foundation.

[24]) For example the Bl. Mother's Chapel in Chalons-sur-Marne, erected by Giles of Orleans, O. E. S. A.: EUBEL 74; the Chapel of St. Catherine in Rouen: EUBEL 437; the Chapel of Our Lady of Pity in Toulouse, erected by King Louis of Sicily: EUBEL 455; a chapel in Paris founded by the Knight Burelius de Riparia: EUBEL 587.

[25]) AA VI, 241. If Esteban had been acquainted with Eubel's work he would not have made the above erroneous statement that General Chapters of the Avignonese Obedience are unknown (AA VI, 294 and 296). Esteban, however, was the first Augustinian historian to solve many of the knotty problems connected with our history of these critical years.

three years after his appointment to the generalate. Later records will show that also all requirements of the Constitutions for the *Curia Generalis* were fulfilled.

Hiltalingen's theological writings, much neglected on account of his break with Rome even though they were completed before that unfortunate event, constitute a precious legacy. He left us *Decem Responsiones*, an extensive commentary on the Sentences of the Lombard and the incomplete *Vesperiae*. His scholarship, his labours in collecting the works of our theologians and his critical acumen in surveying their opinions has given us an unparalleled insight into the « Schola Augustiniana antiqua et moderna ». D. Trapp rightly called his works a « Dictionary of Augustinian Theology ». It is truly and deeply to be regretted that his wrong choice in the Schism has caused his contribution to be largely forgotten.

2. *Bernard Pughal 1389-1402/3*

Hiltalingen was succeeded by Bernard Pughal or Pojau, falsely called Bernardus Pinalis, de Pinalo, de Pinalibus [26]). Affiliated with the monastery Mas-Saintes-Puelles [27]) he is mentioned as provincial of Toulouse and Aquitaine in 1383 and as Master in Sacred Theology in 1385 [28]). After exercising the office of Prior General from the time of Hiltalingen's elevation to the episcopacy [29]) he was confirmed in it by the « General Chapter » of Paris, held on Pentecost

[26]) A. Coville, *De vita et operibus Jacobi Magni* (Paris 1889) 41, reads Puialis as Provincialis. See my biography of Legrand in AUG. VII (1957) 313-26; 485-92.

[27]) The foundation of « Mansus Sanctarum Puellarum » near Castelnaudary (Dioc. St. Papoul, Dep. Aude) is mentioned for the first time in a testament of 1326: Bibl. Nationale, Paris, Collection Doat vol. 42 fol. 306, as Professor Richard Emery kindly informed me. The house was destroyed in the Wars of Religion and through the strong opposition of the local Huguenots could never recover its former status.

[28]) Communication of Mr. Paul Salies, whose detailed study of the Augustinian Archives in Toulouse will soon appear in this magazine.

[29]) He is mentioned as prior general on October 12, 1392 in *Répertoire Historique, Instructif et Méthodique des Titres et Papiers contenus dans les Archives du Grand Couvent Royal et Collège Généralissime des Révérends Pères Ermites de l'Ordre de Saint-Augustin au bout de Pont Neuf à Paris*, Paris, Archives Nationales, ser. H., L-1471, fol. 16.

(April 6) 1393. It is the only Chapter held by the Avignonese Obedience of which some details are known [30]).

Present were:

Bernard Pugalis
William Petri
William de Meyronis
Peter Gracilis
Francis Castilionis (Chatillon)
John de Pirauba
William de Baudonio, prior of the house in Avignon
Peter Malespri, definitor of the Province of Burgundy
John of Toledo, definitor of the Province of Spain
Alazar Sabini, definitor of the Province of Flanders.

The only non-French participants were the definitor of Spain and the representative of the somewhat mysterious 'Province of Flanders' which may have been a French-speaking splinter group separated by the Schism from the old Province of Cologne.

Pughal was re-elected at Montpellier on May 20, 1397 [31]), is

[30]) On the vigil of Pentecost Jacques Legrand preached the sermon before the election of a Prior General. He chose for his theme the importance of laws and law-giving, but refrained from all personal remarks. See my biography of Legrand, AUG. VII, 315.

Of the men mentioned in our document details are known only for Peter Gracilis and William de Baudonio. Gracilis left a Commentary on the Sentences of the Lombard, now Ms. Royal 10-A-1 of the British Museum in London; it was completed on April 22, 1440. MS 174 of the Bibliothèque Mazarin, Paris contains the first two chapters of his *Recitata super evangelio beati Luce*, which he wrote in 1381 as member of the house in Reims. He was made master in 1381 (DENIFLE, *Chart. Univ. Paris.* III, 365 note 14, and no. 1511).

William de Baudonio or Boudonio, a member of the Province of Provence, was student in Paris in 1380, when he asked his friend John de Huxaria (= Höxter in Germany) to copy for him the Commentary to the Sentences by Hugolin of Orvieto, now MS 249 of the Public Library in Toulouse. He was provincial of Provence in 1404 (A. GUIN, *Chronologia conventuum Provinciae Provinciae Ord. Er. S. Augustini*, MS 5-H-29 of the Archives Departementales Bouches-du-Rhone, under Pernes p. 5). He is still mentioned in 1417 as Magister Guilelmus Boudonio (Dd-4 fol. IV^{v}).

[31]) « En lan 1397 dimergue XX de mai, fonc en esta vila capitol general des Augustins, et era ministre general del dich orde maystre Bernat Pojau del Mas de Sancta Spuela, maystre en theologia »: *Le petit Thalamus de Montpellier* (l. c. 1836) 429. In the same year the chapter of the Roman Obedience took place in Munich: AA V, 151.

mentioned for the last time in 1402 [32]), and must have died within a year. Not a single document shows him active on behalf of either Clement VII or Benedict XIII. Several works are said to have come from his hand [33]) but there are no literary remains. He can be remembered only as a devoted and able religious superior.

Under John Hiltalingen local men were admitted to the « General Chapter » to cast votes in place of the non-participating, 'schismatic' provincials and definitors [34]). This attempt to remedy the purely national character of the Chapter served only to emphasize it and perhaps render the Chapter subject to manipulation. Pughal wisely forbade this practice [35]). Like Hiltalingen, Pughal founded two houses in France: Montluel in 1389 [36]) and Caudiès in 1398 [37]). The 1394 permission to establish the Order in Chartres [38]) was probably not acted upon. The same is to be said of the permission granted to Hugh, Count of Palliare, to build an Augustinian house beside the Chapel of Maria Darien, Diocese Urgell [39]). The Province of Aragon was allowed three new houses, one of which was founded in 1404 in Peralta, Diocese of Gerona [40]) ; the other two are unknown. There was a successful foundation at Carmagnola, the little town in the Diocese of Turin made famous by the French Revolution [41]). Under Pughal there was also growth in the older

[32]) EUBEL 869. In this document Raymond de Ripa is called procurator general, the only one of the Avignonese Obedience known to us so far.

[33]) His works are enumerated in F. OSSINGER, *Bibliotheca Augustiniana* (Ingolstadt 1768) 722, who took his list from S. SAINT-MARTIN, *La vie... du... Saint-Augustin...* (Toulouse 1641) 785 sq. Legrand dedicated to him his *Abbreviatio Dictionarii*: AUG. VII, 322 sq.

[34]) EUBEL 160 (1381).

[35]) EUBEL 579 (1389).

[36]) The foundation of « Mons Lupelli » was granted by the bull « Sacrae vestrae religionis » of June 20, 1389: EUBEL 571.

[37]) « ... conventus Beati Augustini in loco de Cauderiis nuper et de novo aedificati et constructi dictae diocesis Electensis (Alet)... » Document of September 3, 1398, Archives Départementales de la Haute Garonne H-128. Communication of Mr. P. Salies.

[38]) « Sacrae vestrae religionis » of January 8, 1394 grants the right to Mary de Trie, widow of Hugh de Buleyo, chamberlain of the King, to establish a house in or near Chartres: EUBEL 793, 817.

[39]) EUBEL 834 (1396); Th. HERRERA, *Alphabetum Augustinianum* (Madrid 1643) does not mention it.

[40]) EUBEL 953 (1404). It is also unknown to Herrera.

[41]) « Devotionis merita » of September 18, 1396; EUBEL 837. HERRERA, *Alph.*

houses. In Mezin, for example, church and monastery were enlarged [42]) and in Paris, a large new building housing an infirmary, the novitiate and two dormitories, was dedicated by the Carmelite Bishop Gerard in 1392 [43]).

3. *Petrus Avena or de Vena 1403-1418*

The details are not known to us, but we are sure that in 1403 Peter de Vena or Avena (= a Vena) was chosen to succeed the deceased Pughal. He was affiliated with the house in Cremieu [44]), but spent most his life in Toulouse where his name appears on the list of the theological faculty, even after he had been elected General of the French Obedience [45]). His attitude towards the Great Schism was that of the University there which was energetically concerned with the need for union [46]). His theological or purely practical view-point, clearly favored the conciliar theory ; this is evinced by the fact that he never once swerved from the course set by the General Councils once he had signed the articles of Pisa [47]). He was no zealous partisan of the Avignonese Pope ; the fact, therefore, that he became Prior General in the first place, and was re-elected at the « General Chapter » of Lyon in 1407 [48]) clearly shows, where the minds of the electors were veering.

The General of the Roman Obedience, who succeeded Bartholomew of Venice, was Nicholas Seracini of Cascia (1400-1412). He had been elected at the General Chapter of Aquila in June 1400,

Aug. I, 168, places its foundation with Pamphilus as early as 1351, but cannot cite a document.

[42]) EUBEL 569 (1389) and 52 (1379). « Medicinum, Mesinum » in the Department of Lot and Garonne was also known as « conventus Neracensis » because Nerac was the nearest important town. The house existed before 1350 but was completely destroyed during the Wars of Religion.

[43]) Present were in addition to Pughal the prior of Paris, Christian de Haute Rive, and the provincial of Francia, John de Blois: A. N. Paris, MS L-1471 fol. 16v.

[44]) Avena's belongings had to be returned to this house after his demise: Dd-4 fol. 15vo. Cremieu (Dioc. Vienne, Dep. Isère) was founded ca 1308/9 by the Dauphin John II (1307-18): E. PILOT DE THOREY, *Catalogue des Acts du Dauphin Louis II devenu le Roi de France Louis XI* (Grenoble 1899) I, 85.

[45]) M. P. Salies informs me that Avena is called *regens theologiae* in 1389 and 1407.

[46]) *Cambridge Medieval History* VII (New York 1932) 297.

[47]) F. UGHELLI, *Italia Sacra,* 2nd ed. III (Venice 1717) col. 556.

[48]) EUBEL 1100a and 1118.

was re-elected at Lauingen in 1403 and at Ferrara in 1408. A year later the Synod of Pisa took place. It attempted to reunite Christianity by deposing Benedict XIII together with Gregory XII and by setting up Alexander V as the universal Pope. The result was three Popes instead of two. Both Augustinian Generals acknowledged Alexander V. Pope Benedict XIII refrained from replacing Avena, perhaps because he hoped to woo him back, but Gregory XII acted at once to replace Nicholas of Cascia. In quick succession he appointed the learned Paul of Venice [49]), Simon de Vigilantibus [50]) and finally Jerome Paul of Pistoia [51]), who remained General of the dwindling Gregorian faction until the General Chapter of Asti in 1419. Meanwhile Alexander V had two Austin Priors General in his obedience. He solved the problem by asking both men to continue as Generals in their respective territories until a new General Chapter could restore unity [52]). This Chapter took place at Rome in 1412. Alexander V seems to have promised to appoint one of the two bishop to the first available see, and the electors stated, that the other would become automatically General [53]). Since both candidates were popular and excellently qualified, the Order thus assured itself of a competent leader without causing anyone to feel the sting of defeat. Nicholas became bishop of Recanati when the people of that city suddenly came over to

[49]) « Cum nuper ex » of May 1, 1409: AA VI, 103. By « Ad ea, quae Apostolicae » of September 14, 1409, Alexander V annulled all acts of Paul of Venice: AA VI, 106.

[50]) « Pii patris more » of February 2, 1410: AA VI, 103. Simon had ruled but two months, when he was made bishop of Ancona.

[51]) « Dum levamus in » of April 11, 1410: AA VI, 103. The censures of Gregory are directed only against Nicholas of Cascia whom he calls a son of iniquity, a common expression used against all opponents of either party. His omission of the Avignonese Obedience suggests some kind of truce for practical purposes between the opposing parties.

[52]) « Cum nuper ex » of October 2, 1409: AA VI, 106. Alexander V praises in this bull Avena's management (« qui officium generalatus ipsius ordinis in eisdem partibus hactenus laudabiliter rexerat »).

[53]) « ... in praefato capitulo... sancitum et diffinitum extitit, quod si unus Generalium Priorum praedicti Ordinis in dicto capitulo tunc praesidentium, cum duo sic causante pestifero dudum scismate in diversis obedientiis praefato Ordini praelati fuerint, ad aliquam praelaturam assumeretur, ille, qui sine praelatura extra dictum ordinem remaneret, pro vero Generali Priore praefati Ordinis per totum Ordinem haberetur »: John XXIII in « Inter ceteras tam » of July 20, 1412: AA VII, 417.

John XXIII on July 4, 1412 ; at the same time Peter Avena became sole General, even though Nicholas lost his see when on February 16, 1413 Recanati returned to the allegiance of Gregory XII [54]). It was thus that practically the whole Order came once again under the jurisdiction of a single Prior General.

Outside of Avena's fold remained the dwindling Gregorian faction under Jerome Paul of Pistoia and those Spanish houses whose political leaders acknowledged Benedict XIII, though they had no Prior General of their own. Perhaps Avena's work at the Council of Constance, which incidentally caused his absence from the General Chapter held 1415 in Avignon, finally persuaded Benedict that Avena would never return to him. In 1416, therefore, he made Magister Thomas Fabri Prior General of all the Austins under his obedience [55]). Iberian Austins at this time manifested remarkable interest in holiness. As early as 1407 the eremitical life was restored in the hermitage of Berritz [56]) and we know that Gundisalv a S. Lagio, Provincial of the Province of Spain, secured permission to transform St. Maria de Regla into a very strict eremitical monastery, subject only to the Prior General [57]).

Of Avena's administration we know hardly the barest outlines, because both his Avignonese and Roman Registers are lost. Always eager for genuine concord he intervened in the quarrel between Pamiers and Saverdun over the begging privileges formerly belonging to Chaumont, and he laid down severe penalties to be imposed for future violations of peace [58]). He went to England to restore har-

[54]) E. E[STEBAN], « De capitulis generalibus ab anno 1403 ad annum 1419 deque superioribus, qui eodem tempore Ordinem gubernarunt », AA VI, 293-300.

[55]) EUBEL 1341.

[56]) EUBEL 1119, 1171a. Herrera does not mention this place which was located in the parish of St. Peter in Destua, Diocese of Calahorra.

[57]) EUBEL 1400 (A. D. 1417). HERRERA II, 365 who speaks admiringly of the strict discipline in this house, does not know this document. — On September 24, 1418 the Augustinian Alphonse de Castro who had been chaplain to the Count of 'Nebula' received permission to enter a hermitage. Whether it was one of the two mentioned above is not stated (AA VI, 300-302). — The provincial Gundisalv a S. Lagio is no doubt identical with Blessed Gundisalv a Lagos who died 1422 or 1445 (HERRERA I, 285). Our document seems to be the only definite date we have of this Blessed. He could have been provincial of the Province of Spain, because Portugal had not yet attained independence. The Province of Spain was known as *Provincia Hispalensis*.

[58]) AA VI, 245. Nothing else is known about the 'conventus de Calvo-

mony when dissensions arose because William Wells the Elder had remained provincial long past the time allowed by Law [59]). It is on these endeavors for unity in Order and Church that his claim of achievement must rest. Two Marian records are also of interest. On February 9, 1412 Avena granted spiritual affiliation to the Confraternity of the [Immaculate ?] Conception of the Blessed Virgin Mary, which had been established in the Augustinian church at Champlitte. It is his only official act whose text could be located so far [60]). Zeal for Mary's honour is also noticeable in the special indulgence obtained in 1409 for the famous Chapel of Our Lady of Grace in Valencia [61]). Of Avena's literary work nothing is known but the titles.

If John Hiltalingen should be censured for freely choosing Clement VII at the beginning of the Schism, the same censure cannot apply to Pughal and Avena who had to face the accomplished fact of the Schism. They could only work and pray for unity, but also had to keep the Order alive in their territories by performing indispensable administrative tasks. The Church clearly recognized their difficulty and, therefore, validated the acts of all schismatic generals of all Orders because their work could not profitably be undone [62]).

Peter Avena died in 1418 [63]). As the Constitutions of this period

monte'. It must have been of recent origin and was probably destroyed by the marauding bands of the Hundred Years War.

[59]) Permission to enter England with twelve men and to stay for one year was granted by King Henry V on July 22, 1414 (RYMER, *Foedera*, London 1709, vol. IX p. 155). Avena's successor in the generalate spoke of the great expenses which the English Province incurred on account of Avena's visit (Dd-4, fol. VII^{vo}; AA VI, 244).

[60]) DU CHESNE TOURANGEAU, *Hist. généal. d. l. Maison de Vergy* p. 188.

[61]) EUBEL 1186. A similar indulgence was obtained for the Chapel of St. Mary Magdalene in Cordova in 1410: EUBEL 1333.

[62]) The Council of Constance ratified in February 1416 all acts of Benedict XIII and the authorities subject to him: J. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio* 27 (Florence 1759) col. 811-2.

[63]) This is apparent from the appointment of a commission in August 1419 by the General Chapter of Asti to decide on the proper division of Avena's belongings. The commission consisted of the magistri and provincials Raymond de Tillio of Provence, Bertrand Paratoris (= Parayte ?) of Toulouse and Aquitaine, Peter Robini of Narbonne and Burgundy in addition to William Francolini, definitor of Aragon (HERRERA II, 263). They apparently did not come to a satisfactory decision and were taken to task by the Prior General Favaroni for their failure: Dd-4 fol. 15vo. Of Avena's library only Ms 241 of the Publ. Library of Toulouse has been preserved.

demanded a General Chapter to be called within nine months after the demise of the highest superior, the electors assembled in Asti in August 1419. Among them were two Priors General: Jerome Paul of Pistoia and Thomas Fabri. Both must have submitted to Pope Martin V, otherwise Fabri could not have been vicar general during the Interim. The respectful treatment accorded to both men at this chapter indicates that Martin V followed the precedent set by Alexander V in the earlier case of Peter Avena and Nicholas of Cascia by permitting both of them to rule within their territories until this chapter.

In order to prevent possible dissensions the Pope appointed for the first time a president for the chapter. Both surviving generals were required to submit their resignations into his hands at the beginning of the Chapter and if either failed to appear his non-appearance was to be regarded as equivalent to resignation [64]). The Pope's choice for this temporary but very important office of president fell on Magister John Zachariae, Provincial of Saxony and Thuringia, who is greatly praised by Augustinian historians for the role he played in the conviction of John Hus at the Council of Constance [65]). After the required resignations had been tendered the balloting for the new Prior General began. Zachariae was obliged to break a tie between Jerome Paul of Pistoia and Augustine Favaroni of Rome ; he gave his vote to Favaroni. The new general promptly appointed Fabri his socius and a year later his vicar in the Provinces of Aragon and Castile, while Jerome Paul was given the complete control over his mother convent Pistoia [66]). In this

[64]) AA VII, 417.

[65]) AA VI, 257. It is also claimed that Zachariae received the Golden Rose from the Pope personally. This story should have vanished from Augustinian Annals long ago, because this gift was presented to royal personages only. Yet there is some truth to this erroneous tradition. On March 6, 1418 Pope Martin V rode to Austin Friars, accompanied by all Cardinals and noblemen present in Constance, to bring the Golden Rose — not to John Zachariae but to the Emperor Sigismund who resided in this monastery while attending the Council: B. STENGELE, « Das ehemalige Augustinerkloster in Konstanz », *Zeitschrift des Vereins für Geschichte des Bodensees und seiner Umgebung* 21 (1892) 187. The Emperor rewarded the Austins by having their church beautifully frescoed. The paintings are described in MS Arundel 6 fol. 40, British Museum, London. The church still exists and serves as parish church.

[66]) « De magistris Thoma Fabri et Hieronymo Pistoriensi », AA VI, 302-5.

gratifying manner union finally prevailed after fortyone years of division.

Francis Roth, O. S. A.

Augustinian Historical Institute
3103 Arlington Ave, New York, N. Y.

Appendix I *)

Prior General Bartholomew of Venice demands the recognition of Pope Urban VI by all Augustinians

« Bononie, 27 April. 1386

Frater Bartholomeus etc. Venerabili viro, fratri Symoni de cremona, sacre theologie magistro, priori provinciali provincie lombardie etc.

Ad statum felicem sanctissimi domini nostri, domini urbani divina providentia pape VI, prout de iure tenemur, atque nostri ordinis unitatem et pacem vigilantius attendentes decrevimus nostris viribus insistere, ne forte, quod deus avertat, a fydei synceritate et salutari obedientia prefati sanctissimi domini nostri, quispiam nostrorum subditorum propria sequestretur malitia, et viam ingrediatur erroris relicta penitus semita veritatis. Ut igitur nostrorum subditorum immaculata fidei stabilitas atque vera obedientie firmitas clarius elucescant, presentium in tenore tibi precipimus et mandamus, quatenus solerti vigilantia omnes et [singulos] fratres tibi subditos, cuiuscumque status, gradus, dignitatis seu condictionis existant, firmam fidem, stabilem et veram obedientiam atque debitam reverentiam sepedicti domini nostri iurare compellas, illud presertim pro Roberto olim basilice XII apostolorum, dicto gebenensi [1]), nunc antipapa, qui se clementem VII ausu sacrilego nominare presumit ; Iohanni olim tituli sancti marcelli, dicto abiensi [2]) et giraldo olim tituli sancti clementis dicto maioris monasterii [3]), presbiteris dicte ecclesie cardinalibus, perdictionis filiis, iusto dei iudicio auctoritate apostolica condempnatis, et eorum sequacibus, ac dantibus eis vel eorum alicui auxilium, consilium vel favorem cuiuscumque fuerint preeminentie, ordinis, religionis aut status, etiam si pontificali, regali seu reginali vel quavis alia prefulgeant dignitate, etiam si fuerint romane ecclesie cardinales, seu aliis quibuscunque per

*) The first two texts were put at my disposal by Father Norbert Teeuwen. The demand for litanies is reminiscent of similar requests by William Flete, the English bachelor at Lecceto. « Expediens est valde ut per totam Angliam semel in epdomada fierent litanie, sicut alias vidi, et orationes pro eo [Urbano VI], pro ecclesia et pro reformatione totius mundi... » : AA 18 (1942) 312.

[1]) Robert of Genève, antipope Clement VII.

[2]) John of Grangia, of Amiens.

[3]) Gerardus de Podio [Puy] O. S. B.

ecclesiam vel ipsum beatissimum dominum nostrum denotatis vel in posterum denotandis, seu etiam condempnatis vel condempnandis ac rebellibus ipsius domini nostri, vel contra eum quomodolibet conspirantibus quamdiu extra gratiam et communionem sedis predicte permanebunt, non dabunt quovis modo per se, vel per aliam interpositam personam, directe vel indirecte, publice vel occulte, auxilium, consilium vel favorem, nec ab aliis, quantum in eis fuerit et impedire poterunt, dare permittent, sed eos secundum posse eorum, donec convertantur iuxta processus apostolicos prout iustum fuerit, persequentur. Magistris vero, lectoribus, predicatoribus, confessoribus, sub impositione mandati strictius iniungas, ut in quibuscunque eorum predicationibus, consiliis atque confessionibus, tam in publico tam in occulto populum ortentur et moneant, ut sanctissimi domini nostri veri obedientes et filii existant cum effectu. Mandamus igitur universis subditis nostris sub pena nostre rebellionis, quam ipso facto contrafacientes ex nunc pro tunc declaramus incurisse, quatenus ad tui requisitionem iurare non recusent predicta servare et iuratis nullatenus contraire. Et si quod absit, talium sic reperietur quispiam, qui ad tui requisitionem iure [= iurare] contempserit, vel etiam si iuraverit et oppositum credens subterfugere [= ad oppositum intendens subterfugerit ?] colore fallaci ipse servare inventus fuerit, talem sic repertum sine dilatione temporum carceri mancipari procures et nobis notificare, explicans personam rei atque omne et quicquid per te notorie contra eum repertum fuerit, atque per nos tibi significatum quid de tali disposuerimus agendum. Insuper tibi precipimus, quatenus omni quinta feria et cetera ut supra die ix Ianuarii est expressum, ubi est A in margine ». Dd-2 fol. 86.

The text referred to is to be found on fol. 70 in a letter adressed to: « venerabilibus viris procuratoribus ordinis et priori Ianue (Genoa). Alexandrie 9 Januarii 1386.

Item tenore, quo supra, vobis precipiendo mandamus, quatenus omni quinta feria vel alio die, si quinta feria comode fieri non poterit, antequam ad missam conventualem cantandam procedatis, letanias faciatis devotissime cantari cum oratione festivitatis corporis christi, dominum devotissime exorantes, ut sicut aliud pro nobis ligno sponte donavit, ita ab inimicorum insidiis ecclesiam suam sanctam eiusque pastorem, cui preesse voluit dominum urbanum, eripere atque munire dignetur. Insuper volumus et iubemus, quod omnibus et singulis diebus, quibus congrue fieri poterit, specialem in conventuali missa orationem cantari faciatis pro salute atque felici statu sepedicti sanctissimi domini nostri gregisque sibi commissi, ut forte intercessoribus multiplicatis aures sue mitissime pietatis inclinante altissimo, ecclesie sue sancte tranquillum pacis statum misericorditer largiatur, quod et facere dignetur Salvatoris clementia. Datum etc. ». Dd-2 fol. 70.

« Similem literam per omnia misimus provincie colonie ». Dd-2 fol. 86v.

Letter to Thomas Winterton, Provincial of England, Rome 16 Jan. 1389: « ... Addentes et volentes ut singulos fratres sepissime nominatos stringere debeat ad iurandum veram fidelitatem et firmam obedientiam Sanctissimo domino nostro domino Urbano divina providentia universalis ecclesie pape VI... ». Dd-3 fol. 86vo.

Appendix 2

Popes during the Great Schism

Rome	Avignon
Urban VI 1378-89	Clement VII 1378-1394
Boniface IX 1389-1404	Benedict XIII (= Peter de Luna) 1394-1423
Innocent VII 1404-1406	
Gregory XII 1406-1415	

Popes chosen by Councils

Alexander V	1409-1410
John XXIII	1410-1415
Martin V	1417-1431

Augustinian Generals during the Great Schism

Rome	Avignon
Bonaventura Badoer 1377-1385	John Hiltalingen 1378-1389
Bartholomew of Venice 1385-1400	Bernard Pughal 1389-1403
Nicholas of Cascia 1400-1412	Peter Avena 1403-1409

At the Synod of Pisa (1409) both Nicholas of Cascia and Peter Avena submitted to Alexander V who permitted them to rule in their respective territories until the General Chapter of Rome in the year 1412. There Peter Avena was chosen and ruled the Order until his death in 1418. Neither Pope Gregory XII nor Benedict XIII submitted to their depositions by Councils in 1409 and 1415 and appointed as Generals of the Austins

Paul of Venice 1409-1410	Thomas Fabri 1416-1417 (1419)
Simon de Vigilantibus 1410	
Jerome Paul of Pistoia 1410-1417 (1419)	

Both Jerome of Pistoia and Thomas Fabri submitted to Pope Martin V and were apparently allowed to rule in their territories until the General Chapter of Asti in 1419. There Augustine Favaroni of Rome was elected and the Schism ended within the Augustinian Order.

The doctrine of justification according to Augustine of Rome

(Favaroni) († 1443) *)

E. — Justice

We must distinguish a threefold justice according to the threefold law: the first is the moral justice of the philosophers, the second is the legal justice of the mosaic law, and the third is the justice of the evangelical law [1]).

Justice as a virtue can be understood either as one of the cardinal virtues or as a « legal » virtue which commands all the other virtues [2]). The law commands works of temperance so that nothing be done beyond the limits of sobriety in eating and drinking. Similarly the law commands works of fortitude as for example to fight on perseveringly in war and not desert the lines. For this reason these works can be reduced to two virtues, either to their own proximately specific virtue — temperance or fortitude — or to justice in the sense of legal virtue [3]).

*) *Augustiniana* vii (1957) pp. 100-117; 349-366; 515-530; viii (1958) pp. 164-189.

[1]) Est igitur diligenter advertendum quod iuxta triplicem legem notanda est triplex iustitia. Est autem prima politica et moralis, secunda mosayca et ceremonialis, tertia evangelica et spiritualis, cuilibet itaque istarum si adimpleatur secundum ejus praecepta correspondit sua iustitia non altior et dignior quam sit sua lex. *In ep. ad Rom.* A 376 215 v2. Cf. E. STAKEMEIER, *Der Kampf um Augustinus auf dem Tridentinum*, Paderborn 1937, p. 37 where he enumerates five « justices » to be distinguished in Favaroni.

[2]) *In ep. ad Gal.* A 641 16 v2; *De Merito Christi* V 225 v2.

[3]) Opera igitur temperancie (or respectively fortitudinis) ad duplicem virtutem possunt reduci; videlicet ad virtutem specialem que est una de quattuor cardinalibus et dicitur temperancia ... sed quoniam illa eadem opera praecipit lex, ideo si fiant intuitu legis praecipientis reducuntur ad iustitiam legalem que est altera virtus. *In Ep. ad Gal.* A 641 16 v2.

These same good works can have two different specific forms of goodness. This different kind of goodness proceeds from the different motive under which the acts were elicited. If these acts simply regards the medium rationis in the works, then they are works of natural goodness receiving their specific goodness from that honesty which tends to restore the natural equilibrium in man. If, on the other hand, they are done in view of the law which commands them then they pertain to legal justice which is something higher and nobler [4]).

1. *Moral Justice.*

Moral justice springs from the natural dictates of reason and is only a further determination of these, proposed by philosophers and auctoritatively imposed by statesmen ; it is the law of the gentiles of which the Apostle speaks in Rom. ii, 14 [5]). Its object was to make men lead a moral life. The greatest exponents of this law were the Platonists, who amongst all the philosophers of antiquity were the most noble [6]).

The most direct proof that Favaroni professed the substantial integrity of human nature after the Fall is his contention that in infidels there can be true virtues — especially so since in this, as he clearly insinuates, he departs from the doctrine of St. Augustine [7]). Augustine wished to confute those who said that justice and justification were possible without faith. To establish this he took as his foundation that without faith there cannot be true justice nor true virtue [8]). If without faith there could be true justice, then

[4]) Hec autem virtus (justice as a cardinal virtue) respicit hujusmodi opera ut in eis reperitur medium rationis inter data et accepta et ut talia sunt, reducuntur ad hanc virtutem specialem que dicitur justitia de qua Aristoteles 5° Ethicorum. Si autem fiant illa opera intuitu legis praecipientis tunc reducuntur ad iustitiam legalem que est universalis virtus. *In ep. ad Gal.* A 641 16 v2.

[5]) Ideo fundata est in rationibus moralibus et emanavit a virtuosis viris in vita morali et imposita fuit ut iuxta ipsam et per ipsam observatores fierent virtuosi per vitam moralem. *Ibid.* 13 r1.

[6]) *Ibid.* 14 r1 and passim. Cf. also *Ibid.* 28 v2.

[7]) This commentary bears the date 1425. Expressions of this doctrine are clearer here than in the earlier works.

[8]) In illis autem disputationibus quas cum philosophis et Juliano heretico habuerit in pluribus libris suis, hoc habuit Augustinus fundamentum quia illi habitus morales quos illi reputabant virtutes non fuerunt vere virtutes, quoniam

without faith there could be due cult rendered to God, as his argument in *De Civitate Dei* [9]) runs ; or, as he argues in *Contra Julianum* [10]), if without faith true justice were possible, then without faith we could merit eternal life [11]).

The fact that they cannot render due cult to God, replies Favaroni, proves that they have not the justice proper to the evangelical law, but it does not exclude real justice of another order [12]). To the second difficulty he gives a similar answer: the justice of the infidels does not exact the beatific vision because it has not that justice which Christ merited on the Cross and is infused by faith. But from this it does not follow that it is not real justice in its own i. e. the moral order [13]).

What then is to be our concept of moral justice ?

Aristotle assigns to every virtue — just as St. Augustine [14]) — officium et finis [15]). But Favaroni with Aristotle diverts from St. Augustine in asserting that virtue is constituted in its true character of virtue by its own proximate end, nor does it require that it tend

ubi non est vera justicia veraciter justificans hominem ibi non potest esse aliqua vera virtus. *Ibid.* 11 v1. Cf. *In ep. ad Rom.* A 376 139 r2.

[9]) *De Civitate Dei* xix, c. 4 n. 3-4. ML. 41, 628.

[10]) *Contra Julianum* iv, c. 3 n. 17. ML. 44, 745.

[11]) Quod autem in eis non fuerit vera justitia aliter probat in De Civitate Dei et aliter in iv Contra Julianum et in libro De Natura et Gratia. Ibi innititur huic fundamento quia non reddiderunt uni vero deo debitum cultum ... hic vero i. e. in iv Contra Julianum innititur huic apostolico fundamento quoniam si absque fide mediatoris dei et hominum potuit esse vera justitia Christus gratis mortuus est. *In ep. ad Gal.* A 641 11 v2. Cf. *In ep. ad Rom.* A 376 r2 sqq.

[12]) Cum vero in contrarium dicitur quod in eis non fuit vera justitia ergo neque virtutes dicendum mihi videtur quod moralis justitia utique fuit in eis; sed iustitia illa de qua loquitur Apostolus Paulus est iustitia theologica potius quam moralis quoniam est gratia divinitus infusa sicut et fides Jesu Christi est nobis per divinum motum infusa. *In ep. ad Gal.* A 641 13 r1.

[13]) Cum vero B. Augustinus dicit quod si in illis fuissent vere virtutes ut vera iustitia vera prudentia et sic de aliis, fuissent consecuti premium virtutis quod est regnum dei, dicendum est quod non fuit in illis vera iustitia que ex deo est et nobis per fidem infunditur in virtute mortis Christi, et hec est illa iustitia cujus premium est regnum coelorum; sed fuit in eis iustitia et vera iustitia alterius generis que videlicet consistit in recta ratione moralis vite. *Ibid.* 13 r1.

[14]) *Contra Julianum* iv, c. 3 n. 21. ML. 44, 749.

[15]) Principium autem considerationis mee hoc est quod doctrina philosophica utique illa duo assignant virtuti morali, videlicet officium et finem ut habet ex suo libro ethicorum Aristoteles... *In ep. ad Gal.* A 641 11 v2.

to the ultimate end of man in order to have the character of true virtue [16]).

The different moral virtues in man are in the powers of the soul principally in the concupiscent and irascible appetites, prudence in the intellect and justice in the will [17]). But these powers by their own operation cannot directly attain to the final end of man as man, no more than the eye can execute an operation proper to man as a whole, but only that proper to the eye. But for this reason the operation of the eye is not to be condemned but it remains a true virtue of the eye, so neither do these virtues lose their character of virtue because they cannot tend to the ultimate end of man [18]). Therefore they are real virtues — virtues because in themselves they make the subject good ; and moral because their office is moral and their dictating principle which is the medium rationis, is moral [19]).

Even though these are called natural virtues it does not follow that man can come to their possession by purely natural means. It is unquestionable that a perfect possession of all the virtues described by philosophers demands a great gift of God [20]): in other

[16]) ... sed finis virtutis unius non debet accipi finis ultimus hominis, sed habet unusquisque habitus moralis sicut proprium officium ita et proprium finem et proximum, et ex illo fine sufficienter habet rationem virtutis. *Ibid.* 11 v2.

[17]) Iuxta hoc ergo considerandum est in homine circa virtutes morales: habet enim homo particulas suas in quibus locantur habitus morales quales sunt concupiscibilis et irascibilis potentie anime, et in hiis duabus particulis locantur omnes habitus morales preter prudentiam que est in intellectu et justitiam que est in voluntate. *Ibid.* 12 r1.

[18]) Ille autem particule per suas operationes non possunt attingere ultimum finem hominis quemadmodum nec oculus nec auris ... possunt attingere proprium opus totius hominis ... Sic ergo nec habitus morales existentes in illis particulis possunt attingere ultimum finem hominis ut possint ex eo habere rationem virtutis sed habet unusquisque proprium suum finem et proprium officium et per hec duo bonum facit habentem et opus ejus bonum reddit, et per hoc habet veram rationem virtutis. *Ibid.* 12 r1.

[19]) Illi igitur habitus morales que sunt in homine bene dirigentes operationes morales ex officio et ex fine, que est recta ratio in operibus, possunt utique habere veram rationem virtutis et dici vere virtutes. Et quoniam materiae illorum habituum sunt morales et officia moralia et medium rationis in officiis est morale, ideo illi habitus dici debent virtutes morales; ut virtutes dicantur ex eo quod bonificant subjecta in quibus sunt et opera ipsorum bona reddunt, morales autem virtutes dicuntur ab officiis moralibus et a medio rationis que morale est. *Ibid.* 13 r2.

[20]) Circa hoc autem dubium distinguendum est de statu omnium virtutum in quo esset plena sanitas ... sic conformiter de sanitate anime per virtutes morales

words, to observe the precepts quoad substantiam operis grace is necessary. But also for those who though they did not attain to all the virtues but only to some, does the same principle hold — for according to Favaroni's opinion they did not attain these without a special gift of God [21]). We might further ask what then can man do from his purely natural powers without the help of grace, but unfortunately our theologian refuses to proceed any further [22]).

None of these opinions would require revision after the Council of Trent.

2. *Mosaic Justice.*

The supereminence of the mosaic justice over the moral justice comes precisely from the greater excellence of the *motive* inspiring the fulfillment of the mosaic law over the motive inspiring the fulfillment of the natural law [23]). The civil law was given by man but the mosaic law was given by God ; to obey God is a higher virtue than to obey man and therefore the justice of the mosaic law is higher than the justice of the natural law.

Let it be clear once and for all against the calumny of Müller [24]) that the moral law existing in the old Testament is always exhibited as being in a class by itself. This point is abundantly clear from his Commentary to the Romans [25]). St. Paul excludes it when

considerandum est quod ex omnibus naturalibus viribus et cum tota doctrina morali non posset aliquis ad omnes virtutes morales pervenire sed opus esse magno desuper dono divino. *Ibid.* 17 v1. Cf. *In ep. ad Rom.* A 376 142 r2.

[21]) Sed esto quod nullus hominum erat tam integre virtuosus, sed tamen multi fuerunt multis virtutibus prediti sicut ostenderunt in preclaris operibus ... puto quod ex omnibus iis bonis dispositionibus naturalibus absque tamen singulari dei dono non potuerunt ad illas pervenire quoniam non video quibus viribus id effecerint. *Ibid.* 17 v1.

[22]) ... sed quoniam non legi apud aliquem aliquas rationes quibus uteretur ostendere quod aliquis ex solis naturalibus posset assequi tales virtutes ideo non est opus ulteriori disponere. *Ibid.* 17 v1.

[23]) Hec autem justitia huic legi correspondens altior est et dignior quam illa justitia correspondens legi polytice, eo quod obedire legi mosayce erat obedire deo et divinis preceptis emanantibus a divina prudentia; obedire autem legi polytice erat obedire preceptis emanantibus ab humana prudentia. *Ibid.* 13 r2.

[24]) A. V. MÜLLER, *op. cit.* p. 9.

[25]) Opera autem legis dicuntur quecumque lege instituta vel determinata sunt ut ceremonialia et judicialia que numquam valuerunt conscientiam mundare etiamsi cum caritate et devotione fierent. *In ep. ad Rom.* A 376 155 v1.

speaking of justification under the old law [26]), it is just the natural law and so is extended to all [27]): it was this part of the law which « the gentiles who have not the law do by nature those things that are of the law » [28]), and even Christ was bound by this law [29]). It had no office of figuration or foreshadowing, therefore it does not cease on the advent of the new law [30]). Assertions on this point could be multiplied.

How does this ceremonial and judicial law justify ? The law can be fulfilled in two ways, either according to the letter or according to the spirit. It was fulfilled according to the letter by those « carnal » jews who by their observances were justified « quo ad homines » but not « quo ad Deum ». It is fulfilled according to the spirit by true christians who observe the spirit of the law, i. e. they observe it not only as prefiguring but as being the reality

[26]) Ideo Apostolus cum hic dicit « arbitramur justificari hominem per fidem sine operibus legis » et cum superius dixit ... et eciam ad Galathas quod non justificabitur ex operibus legis omnis caro coram illo, loquitur et intendit de ceremonialibus et judicialibus, non autem de moralibus que pertinent ad decalogum. *Ibid.* A 376 160 v2.

[27]) Dicendum est quod eciam lex Moysi quo ad precepta moralia se extendit ad omnes quoniam precepta sunt de iure nature. Precepta vero ceremonialia et judicialia non se extendunt nisi ad Judaeos ideo lex quo ad illa non loquitur nisi hiis qui in illa lege sunt scil. Judaeis. *Ibid.* 155 r2.

[28]) Propter hec advertendum est quod lex Moysi in tria genera preceptorum dividebatur videlicet in moralia, ceremonialia et judicialia. Moralia precepta erant illa que communiter dicuntur precepta decalogi, que scripta fuerunt in tabulis lapideis ... hec autem precepta sunt de iure nature, ordinant enim nos in deum et in unius dei cognitionem ... precepta eciam decalogi in lege Moysii ordinantia nos ad nosmetipsos de iure naturalis rationis habentur ... ad hec autem omnia nos ordinant precepta secunde tabule: et sic precepta decalogi, que moralia dicuntur, in lege Moysi habentur ex dictamine rationis naturalis, et hec sunt que gentiles dicuntur naturaliter facere. *Ibid.* 142 r1.

[29]) Christus secundum naturam assumptam debebat observare precepta de iure nature... *De Merito Christi* V 233 v1.

[30]) Secundo diligenter considerandum est quod hec fides legem veterem excludit et abicit quo ad ceremonialia et iudicialia et generaliter quo ad omnia figurantia que Christum figurabant in vita et actibus ejus; non autem excludit precepta moralia per que deo vivimus et deum (174 r1) colimus et deum adoramus ... non, inquam, hec fides excludit hec precepta legis sed ipsam introducit quoniam per hanc fidem diffunditur caritas dei in cordibus nostris, et, ipsa mediante, iustificat. *In ep. ad Rom.* A 376 173 v2. Cf. f. 196 v1 of the same work where he again repeats the distinction and again denies the cessation of the moral precepts.

prefigured. Such only are truly justified apud Deum [31]). This interpretation had already been proposed by St. Augustine [32]).

Not that all jews were « carnal » jews. Some observed this law merely from fear of punishment, others observed it out of obedience and love of justice. The punishment is adnexed to the law so that men may be refrained from sin [33]), but as far as justification is concerned this motive is useless — timor qui non est ex caritate, ergo nec ex fide quae per dilectionem operatur is what theologians now call timor serviliter servilis [34]). There is another fear in the law which is the gift of the Holy Ghost and is useful and just [35]). In this sense we must understand how the restraint imposed by the law, far from making man a greater sinner — as the timor serviliter servilis does — perfects him and renders him less unworthy to receive justification [36]).

[31]) Advertendum tamen circa factores legis quod possunt esse in duplici distingui. Nam aliqui factores possunt esse legis quod ad litteram legis et tales justi quidem sunt non tamen apud deum. De hiis namque dicit Apostolus infra, « si enim Abraham ex operibus legis iustificatus est habet gloriam sed non apud Deum » ... Implecio ergo legis secundum litteram ipsius justitiam habet quo ad homines non autem apud Deum. Alii autem possunt esse factores legis secundum spiritum quoniam lex spiritualis est et spiritus justificat. Tales autem observatores legis sunt veri christiani qui spiritum legis habent et secundum spiritum legis vivunt, implentes legem qualiter Salvator dixit « non veni solvere legem sed adimplere ». *Ibid.* A 376 141 r1.

[32]) *Contra Duas Epistolas Pelagianorum*, iii, c. 4 n. 10 ML. 44, 594.

[33]) Propter transgressiones posita est lex ut qui transgrediuntur bonos mores saltem per legem emendentur, et revocentur ad bonos et retrahantur a malis: quod si sic est non subintrat lex ut superabundaret delictum in hominibus, sed ut homines minus peccarent. *In ep. ad Rom.* A 376 189 v2.

[34]) Inimicus ergo iusticie est qui timore pene non peccat, lex ergo timorem habens non facit peccatum vincere ut homo justificetur sed facit per timorem peccatum excrescere apud Deum qui novit cor. Ut dicit « lex subintravit ut habundaret delictum » primo quia per prohibicionem crescit concupiscentia, secundo quia per comminacionem pene crescit luctus et timor qui non est ex caritate ergo neque ex fide que per dilectionem operatur. *Ibid.* A 376 190 r1. For a more complete exposition of his doctrine on fear cf. *Augustiniana* viii (1958) pp. 167-169.

[35]) Cum enim hic dicit « non enim accepistis spiritum servitutis iterum in timore » non incongrue hic per spiritum servitutis iterum in timore accipimus spiritum sanctum qui donum timoris domini in mentem adducat et servitutem dei qua servus dei quis nuncupari queat. Videtur igitur necesse esse hic intelligere spiritum hominis disponi per timorem, non quidem timorem domini et timorem filialem sed timorem servilem. *Ibid.* A 376 205 v1.

[36]) Si tamen timore pene homines ab operibus malis ad que concupiscentia trahit, abstineant, multo minus peccant quam si illa perpetrarent incitante con-

Others now observed the law out of obedience and love of justice and these were justified by the law. But it was not the mere material execution of the precept that conferred this justice but the motive inspiring the execution, that is to say, the obedience to the Lawgiver [37]). Obviously it was always an obedience based on faith inasmuch as it was necessary first to know the motive and then to accept it. All the efficacy of the multiple ceremonial and judicial practices of the old testament is to be attributed to faith and obedience [38]).

Obedience to the law conferred the justice appropriate to the law — the justice that the divine dispensation exacted for that economy — and by this gave adequate though imperfect glory to God [39]): adequate, because such and no more was required by God ; imperfect, in comparison with the justice of the new law. Mosaic Justice did entail a real justification of conscience but imperfect, because the law of itself could not confer the Holy Ghost which is necessary to true justice [40]). Hence it is that that final and

cupiscentia ... fuit igitur posita lex ne homines defluerunt per opera mala et minus disponerentur ad gratiam et ad veram justitiam que semini Abrahae promissa fuit. *In ep. ad Gal.* A 641 23 v2.

[37]) Dictum est quod sub sensu litterali (iudaei) in salutem obediebant legi et per consequens deo fructificabant ... ita tamen ut non timore pene sed amore iusticie facere que iubebantur. Licet enim ea que lex jubebat in sacrificiis et oblationibus non talia essent que de se iustificarent, accendebantur cum obedientia preceptoris et haec iustificabant: quemadmodum in primo precepto dato primo homini non id quod iubebatur secundum se iustificasset sed obedientia preceptoris et non esus cibi secundum se nocuit sed inobedientia precepti. *In ep. ad Rom.* A 376 197 v1.

[38]) Ad secundum dubium dicendum est quod omnes sancti patres ex divina ordinatione offerebant sacrificia deo, non quidem quod illa placerent deo ut res quedam erant, sed prout erant signa et figure futurarum rerum et Abraham et omnes alii sancti patres ... talia sacrificia offerebant ex obedientia dei ordinantis et cum intelligentia rerum figuratarum. *In ep. ad Gal.* A 641 21 r1. Cf. ... Deus ipse alia atque alia iubebat et sub obedientia talium justificabantur et deo placebant. *In ep. ad Rom.* A 376 198 r2.

[39]) Obedientia ergo sub sensu litterali iustificabat pro illo statu, et sic implentes legem utique deo fructificabant secundum exigentiam temporis illius. *In ep. ad Rom.* A 376 197 v1.

[40]) Similiter impossibile erat legi dare spiritum sanctum ad hominis justificationem et in hoc eciam infirmabatur per carnem i. e. per carnales observantias que non merebantur donum spiritus sancti ad sanctificationem... *Ibid.* A 376 203 v1.

complete justification which would bring the jews to eternal life required also faith in the mystery of the death of Christ [41]).

The doctrine of our theologian on moral and mosaic justice may be summarized in the following three points:

1. In both cases justice consists in a rectification of the will. The infidels have a true justice proceeding from the true virtue of which they are capable. True virtue does not necessarily require that the good act be elicited in view of the ultimate end of man but it is sufficient that it be elicited in view of the proximate end. The heathen can ordain these virtues only to the proximate end because he knows no better — he knows nothing of his supernatural destiny. Nevertheless the act must be elicited, that is to say, it must be an act of the will. On account of the difficulties of this fight man needs a special help — a special « gratia sanans ».

Similarly, justice of the old law consists in obedience to the law of God which presupposes faith in God. The justice of obedience is the justice proper to that dispensation. In order to come to a perfect justice, or perhaps better, in order to come to a fruitful justice, faith in the Incarnation of Our Divine Lord was required to allow participation in His merits. But the legal justice was a justice of obedience, i. e. a rectification of the will.

2. Favaroni does not teach that the only scope of the mosaic law was to intimidate and terrorize. Luther taught that the mosaic law was given just to frighten man, to make him know his weakness, the terribleness of sin and its great punishments, and for nothing else [42]). A. V. Müller tries to incriminate Favaroni of the same blasphemies [43]). From our short exposition we know that the law could confer « to those who used it properly » [44]) a certain justice

[41]) Non est aliquis justus ex opere nisi opus suum ordinat in suum debitum finem: ex operibus igitur legis non iustificabitur quisquis nisi ipsa opera legis ordinat ad finem ipsius legis qui est Christus in salutem omni credenti. *Ibid.* A 376 217 r2. Of itself the law was unable to remit sin or confer the Holy Ghost and in these two consists its great inferiority to the new law, as we shall afterwards see — cf. infra p. 324. These two gifts could be had only by participation in the death of Christ, so that their possession in the old testament demanded faith in the Mediator.

[42]) H. Grisar, *Luther*, Freiburg 1912, vol. iii p. 6.

[43]) A. V. Müller, *op. cit.* pp. 9-10.

[44]) Cf. I Tim. i, 9. — Lex quidam bona est secundum tamen naturam bene dispositis propter quod Apostolus ad Timotheum scribens dicit « lex quidem bona

which was objectively speaking an honourable and worthy service of God — fructificabant deo secundum exigentiam temporis illius. A list of the detailed expositions of the law might be useful [45]).

3. The justice of the moral law and the justice of the mosaic law were both incomplete because they could not remit sin nor bestow the Holy Ghost [46]). In the old law these were done by faith in the Incarnation. However this question will again turn up when we shall consider Müller's accusation of the so-called lutheran « double justice » in Favaroni, so we can remit its solution till then.

3. *Evangelical Justice.*

On account of the tremendous importance of this question for a definite judgment of Favaroni's true opinion, we shall consider it as exhaustively and as completely as possible, and for convenience sake we shall reduce it under three headings: (i) Intimate nature, (ii) Perfection or supernaturality and (iii) Double justice [47]).

(i) *Intimate Nature.*

Justice is exhibited by Favaroni as coinciding with charity — it is charity that formally justifies. This concept is the final evolution of a carefully planned gradation of ideas expressed in the form of conclusions which we shall consider individually inasmuch as they will help to elucidate the point at issue. Since it is essentially charity it includes all the works of the other virtues, not only out of a

est si quis ea legitime utatur » : gratia autem est que reddit hominem secundum naturam bene dispositum et facit legitime uti lege. *In ep. ad Rom.* A 376 200 r2.

[45]) *In ep. ad Hebreos* A 376 63 v1 - 65 r1; 70 v1 - 72 v1; 76 r1 - 77 v2; *In ep. ad Rom.* A 376 188 v1 - 190 r1; 196 v1 - 200 v1; 203 r1 - 204 v1; *In ep. ad Gal.* A 641 20 v2 - 23 r2; 26 r1 - 27 v2. As an example: Tria igitur fecit lex, dedit noticiam peccati, fecit hominem seipsum cognoscere confractum viribus quibus indiget ad vitandum peccatum et fecit inardescere concupiscentiam prohibitorum; sed hoc ultimum fecit per accidens, duo vero priora magis per se ... habet ergo se lex cum homine per modum noticie et doctrine circa ea que pertinet ad salutem, ergo bona est lex et laudabilis, licet non ipsa administrat vires ut fiant ea que docet fienda. *In ep. ad Rom.* A 376 199 r1.

[46]) Ad hec duo invalida erat lex Moysi ac eciam lex naturalis: non enim poterat per carnalia sacrificia auferre peccatum ... similiter inefficax fuit et debilis ad justificandum quia non poterat dare gratiam justificantem que necessaria est ad implecionem legis. *In ep. ad Rom.* A 376 203 r2.

[47]) We use the term « double justice » not because we think it the most precise and exact formula to express the idea of either Luther or Favaroni, but simply because it is the term employed by A. V. Müller.

debt of becomingness, as the Lutherans afterwards taught [48]) but with a strict interdependence between the state of justice and the execution of the commandments.

The first conclusion states that charity alone is true virtue in man and in it is true virtue essentially and intrinsecally verified [49]). The sense of this assertion is that charity is the only virtue which perfects man *simpliciter*, that is to say, in relation to his last end and therefore it alone is true virtue. All the other good habits perfects man *simpliciter* only in so far as they are joined with charity. Therefore charity is the foundation of all true virtue — this is the meaning of « convenit essentialiter et intrinsece ratio vere virtutis » [50]).

His proof is drawn on the authority of St. Augustine in « De Moribus Ecclesiae Catholicae » [51]) where the Holy Doctor says that if virtue leads us to a happy life then nothing else should be called virtue except the love of God. This means that all habits either moral or theological have their true character of virtue from charity, but it does not mean that no other good habit can be virtue but charity alone [52]).

[48]) J. A. MÖHLER, *Symbolism or Exposition of the doctrinal differences between Catholics and Protestants as evidenced by their Symbolized writings* (English Tranlation), London 1906, pp. 161 sqq.

[49]) Prima Conclusio: Inter omnes habitus quibus iuvamur ut bene et recte vivamus sola caritas est vera virtus in homine vel ipsi soli convenit essentialiter et intrinsece ratio vere virtutis. *De Merito Christi* V 224 vl.

[50]) Hic Augustinus apertissime insinuat conclusionem ... nihil enim omnino intelligit esse virtutem nisi amorem Dei i. e. caritatem qua diligitur Deus, quae vel dicitur per essentiam vel per causalitatem. Si per essentiam dicitur tunc inter omnes habitus quibus iuvamur ut bene vivamus ipsa sola est virtus in homine quod utrum ita sit alias poterit investigari. Si vero dicatur per causalitatem ipsa est forma virtutum et ratio quare alii habitus dicantur virtutes quoniam nullus aliorum habituum est vera virtus nisi ex eo quod per officium suum serviat ei, videlicet caritati ita ut finem caritatis intendat: ac per hoc nullus aliorum habituum est essentialiter et intrinsece vera virtus, sed quilibet talis habet a caritate rationem vere virtutis ut sit vera virtus, caritas vero per se et intrinsece est essentialiter virtus. *Ibid.* V 224 vl.

[51]) Quod si virtus ad beatam vitam nos ducit nihil omnino esse virtutem affirmaverim nisi summum amorem Dei ». *De Moribus Ecclesiae Catholicae*, c. 15 n. 25. ML. 32, 1322.

[52]) Quotcumque igitur multiplicentur habitus sive morales sive theologici ... quod sint vere virtutes habent ab officio caritatis, ymo a fine quem intendit caritas et ad quem dirigit officia ceterorum et hoc necesse est intelligi in verbis Augustini premissis, nisi velimus dicere quod nullus aliorum habituum quantumlibet ex

Favaroni senses the implication of this position viz. that the virtues of the infidel, which are obviously without true charity, are not true virtues ; but this he does not wish to concede. It is quite evident that his expressions in this tract (written probably before 1400) are much less resolute than the clear position explained above from the Commentary to the Galatians (which bears the date 1425) but his exposition shows the substantial identity of doctrine in both works.

Man can be considered in two ways. First of all *as man*, and under this aspect the justice corresponding to his nature consists in the moral habits [53]), for according to the aristotelian theory each entity is ordained to its proper operations, and these operations are determined by the nature of the end to be attained [54]). As explained above, this is true virtue ex fine proximo.

Secondly man can be considered inasmuch as he has within himself a *participation of the divine*, as Aristotle says, or inasmuch as he is the image of God, to use St. Augustine's expression viz. man as ordained to the beatific vision [55]). Now the only habit which directs us to this end is charity which is the love of God for Himself and everything else for the love of God, and thence it is that all other habits are ordained to the habit of charity [56]).

officio suo servit caritati est vera virtus, sed hoc nimis dissonat philosophis ... et aliis multis theologis. *De Merito Christi* V 224 v2.

[53]) ... et licet homo ut homo ordinetur ad operationes morales et ita virtus ejus ut homo est sit virtus moralis... *Ibid.* V 224 v2. Cf. regarding the virtues of gentiles: bona quidem erant moralia ... sed quo ad retributionem futilia. *In ep. ad Rom.* A 376 134 v2.

[54]) Notandum est autem propter conclusionem istam quod virtus est que bonum facit habentem et opus ejus bonum reddat, ut dicit Aristoteles 5° Ethicorum. Est enim vis quedam rei per quam bene disponitur et habilitatur ut bene perficiat operationes ad quas ordinatur ut suum finem consequitur. Quelibet enim res est propter operationes, ut dicit Aristoteles 2° Celi et Mundi, et secundum quod cujuslibet rei sunt proprie operationes ita est ejus propria virtus ut quia alia est propria operatio hominis alia equi, alia canis ... ita est ejus propria virtus ... ut iuxta proprios fines diversarum rerum sint proprie operationes ad illos fines et iuxta proprias operationes sint proprie virtutes bene perficientes operationes illas. *De Merito Christi* V 224 v2.

[55]) Cf. *De Potestate Pape* V 156 v and 158 r.

[56]) ... tamen quia propria operatio hominis secundum quod ordinatur ad operationes ejus secundum quod quid divinum in eo existit, ut dicit Aristoteles, sive secundum quod imago dei, ut dicit Augustinus ... hinc est quod habitus morales ordinantur ad habitum caritatis qui est circa finem hominis ut quid divinum in eo

Virtue therefore in the justified, is not to be accepted in the thomistic sense as any good quality of the mind which perfects man in any way, but only in the sense of that quality which leads man to his ultimate end, namely charity [57]).

The second and third conclusions are developments of this same idea but between the two there arises an incidental question to which it might be well to allude before further resuming our argument as we shall require it elsewhere.

The second conclusion says that any habitus operativus bonus receives its measure and quality of virtue from the habit of charity [58]). His first application of the principle is to the habit of charity. The third conclusion establishes the proportion between the moral habit and its act [59]) — the principle is applied to the act of charity. The act is of such a grade of virtue not in view of the grade of the habit from which it proceeds, but in view of the intensity of the act of charity under which it was elicited.

Our incidental question is this: that Favaroni here clearly puts a distinction between the habit of charity and the act of charity. When it is a question of the moral habits it is the habit of charity that is to be considered the criterion of virtue, when it is a question of the moral acts it is the act of charity that forms the criterion.

Therefore among the moral habits the habit of charity is the greatest and the necessary supposition for all other habits which are to have the true character of virtue. Similarly among the acts the act of charity is the greatest, and the necessary supposition for

existit, ut est (225 r1) ymago dei. *Ibid.* V 224 v2. Nec oportebat negare in gentilibus veras virtutes et veram iustitiam propter hoc dictum Apostoli sed negare a lege gentilium istam iustitiam satisfactoriam quam solus Christus suffecit implere ... quod si ex lege, iustitia, supple satisfactoria per quam fit remissio peccatorum, Christus gratis mortuus est. *In ep. ad Gal.* A 641 17 v2.

[57]) Similiter namque in habitibus animi, aliud est enim dicere habitum, aliud dicere virtutem et aliunde sumitur ratio habitus, aliunde sumitur ratio virtutis. Ratio virtutis, ut dictum est, sumitur a caritate cui cum habitus servit est vera virtus. Ratio habitus in virtute est materiale unde non debet a mensura habitus sumi mensura virtutis, sed intuitus caritatis est formale in virtute ideo a mensura caritatis sumenda est mensura et ita quantitas virtutis. *De Merito Christi* V 225 r2.

[58]) Secunda Conclusio: Quilibet habitus virtuose operativus tanto magis sortitur rationem vere virtutis quanto ex officio suo magis servit officio caritatis sive illi bono quod caritas diligit. *Ibid.* V 225 r1.

[59]) Tertia Conclusio: Omnis actus emanans ab habitu virtuoso tantus est in esse actualis virtutis quantus est affectus caritatis cujus gratia a suo habitu emanavit. *Ibid.* V 225 v1.

all the other good acts, for upon it alone depends the true character of virtue. This is the uncontestable interpretation of these passages from their obvious wording and is confirmed by his own résumé of them both [60]).

Appropriately now comes the fourth conclusion:

Quarta Conclusio: sola caritas in homine est per essentiam suam vera justitia per quam homo justificatur et iuste vivit coram Deo [61]).

The assertion rests on two grounds, the faith of the Church and the authority of St. Anselm.

Faith teaches that in man's justification charity is infused but not the moral virtues: therefore man must be accounted just without the moral virtues for they are neither infused nor has there been yet time to acquire them. Consequently he is just solely on account of the possession of charity: charity is therefore the essential element of justice [62]).

Favaroni nevertheless holds that the moral virtues are not infused in baptism [63]). Although this opinion is now obsolete it was held in catholic schools before Favaroni, as for example by Durandus [64]) and Scotus [65]). Although the affirmative or the negative of this question is not explicitly defined either by the Council of Vienne or Trent, the more common opinion now is that they are infused [66]).

Secondly, as we have said, his fourth conclusion rests on the authority of St. Anselm. Charity alone perfectly corresponds to Anselm's definition of justice — « rectitudo voluntatis propter se servata » [67]). It is rectitude of the will because it holds man in his

[60]) Ex precedenti conclusione sequitur quod nullus alius habitus virtuosus potest esse major virtus in homine quam sit habitus caritatis: et ex ista tertia sequitur quod nullus actus emanans ab alio habitu virtuoso potest esse major in ratione virtutis quam actus caritatis. *Ibid.* 225 v1.

[61]) *Ibid.* V 225 v1.

[62]) Sed secundum assumptum probo: nam quocumque alio habitu circumscripto, posito habitu caritatis in mente qua diligitur deus super (225 v2) omnia, mens ipsa iustificatur coram deo et recte vivit in prima iustificatione impii antequam per bona opera usitata acquirantur alii habitus morales qui non infunduntur. Igitur sola caritas iustificat impium nondum habentem alios habitus ac per hoc caritas per essentiam est vera iustitia. *Ibid.* V 255 v1.

[63]) Cf. *Augustiniana* viii (1958) pp. 177-178.

[64]) III Sent. D. 33, q. 6 n. 1-13.

[65]) III Sent. D. 36, q. unica n. 28.

[66]) Cf. B. Beraza, *De Gratia Christi*, Bilbao 1916, n. 766.

[67]) S. Anselmus, *Dialogus de Veritate*, c. 12. ML. 158, 480.

proper place subject to God. It preserves this harmony not for any mean motive of self interest but simply out of love of God [68]).

This serves to confirm our foregoing remarks, namely that charity — the virtue of the will — governs all the actions of the supernatural life just as the will of its very nature is made to govern all the actions of the natural life. It does not supplant, it governs. Charity supposes law although it transforms it. If charity is the criterion of the nature or quantity of virtue, good works are the touchstone of the fervour of charity. For this reason justice is called a legal virtue because it commands the works of all the virtues [69]).

Not then as A. V. Müller tries to insinuate, is the formula « fides caritate formata » an empty formula for Favaroni, or that its acceptance or rejection is merely a matter of taste [70]). It is a constantly recurring expression in his works [71]), and the particular application of the wider principle « caritas forma omnium virtutum » [72]). Its signification too is quite determined for it expresses

[68]) Praeterea ad conclusionem: sola caritas inter omnes alios habitus per essentiam est rectitudo voluntatis propter se servata, igitur sola ipsa est vera iusticia ... caritas respicit legem non solum politicam sed eciam divinam quia ordinat nos ad deum et facit nos divinos; et sponte quidem voluntas talem rectitudinem servat quia amabiliter; nihil enim spontamus sic quam quod ex caritate fit nec ex aliena mercede servat voluntas hanc rectitudinem cum per caritatem Deum proponat omnibus. *De Merito Christi* V 225 v2.

[69]) Sed cum per hoc iusticia ponatur specialis virtus inter habitus morales distinctos a caritate, cur caritas dicitur iusticia pocius quam temperantia vel fortitudo vel prudencia... ? Ad quod dicendum quod ille habitus moralis de quattuor cardinalibus qui dicitur iusticia est iusticia specialis, caritas autem est iusticia communis ... hec siquidem iusticia pretendit totam observantiam legis (226 r1) lex autem precipit opera omnium virtutum, ut ait, ideo est communis virtus. *Ibid.* V 225 v2. Patet ergo quod iustitiam ponit hic Apostolus non ut est specialis virtus sed ut est communis et generalis virtus et legalis, que est omnis virtus et precipit opera omnium virtutum, ut dicit Aristoteles 2° Ethicorum. *In ep. ad Rom.* A 376 195 r1.

[70]) A. V. Müller, *op. cit.* p. 11.

[71]) *De Merito Christi* V 226 r1; *In ep. ad Hebreos* A 376 86 v2; *In ep. ad Gal.* A 641 59 r2; 66 r2; and in a very concrete way: Illa igitur caritas quam diffundit Spiritus Sanctus in cordibus nostris ut faciat nos diligere deum et proximum, deum propter se nos autem et proximum propter deum, ipsa est que per omnes gradus affectiones nostras et amores atque dilectiones, incipiendo a gradibus carnalium affectionum usque ad amorem et dilectionem vite contemplative, reducit in deum tamquam in summum hominis bonum. *In ep. ad Gal.* A 641 34 v.

[72]) Bene opportune addidit Apostolus 'in caritate'. Est enim caritas forma

for Favaroni the necessary intrinsic connection between justice and good works. Charity constitutes justice because it is the necessary supposition for all the other virtues. And this charity is not some kind of indifferent complacency or vague trust, but it is a loving activity in the service of God. Works are the test of faith — faith without good works is entirely useless [73]) nor can it ever procure any hope of salvation.

He furthermore puts this concept of justice as active charity at the basis of his explanation of the perfection of the Apostles. The perfection he attributes to them is perfect firmity in virtue so that they can never fall by mortal sin, although against Origen he holds that they still had concupiscence [74]). This perfection is explained by the perfection of charity — by being perfect in charity they were perfect in all the other virtues [75]).

Concluding our examination of the first point on the intimate nature of evangelical justice we feel able to assert without any hesitation that for Favaroni our justice is a justice of charity, or, which is the same thing, a justice of good works. We would like to point out however, that this is the minimum which we must hold from our theologian. A fuller consideration of the question is reserved to the next and last chapter.

omnium aliarum virtutum tam moralium quam intellectualium et vita omnium ipsarum, nam sine caritate omnes certe mortue dicende sunt ideo nec sunt meritorie. Quapropter ne maximum fructum ammittant debent radicari in caritate ... Caritas ergo habenda est in qua fundentur cetere omnes virtutes. *In ep. ad Gal.* A 641 70 v2.

[73]) ... sed quid dicendum est male viventibus et de hoc solum gloriantibus quod in fide Christi et baptizmate ejus sunt ? Si tamen male et detestabiliter vivunt quid gloriare possunt de fide sine operibus que mortua est ? Quam vitam aut gratie aut glorie parare potest fides mortua ? Ideo dicendum est eis « noli altius sapere sed time ». *In ep. ad Rom.* A 376 222 r2.

[74]) Et sic attenta distinctione Origenis de duplici perfectione cum distinctione presenti, possumus recolligere perfectionem trimembrem: ut prima perfectio sit tanta virtutum constantia et fortitudo ad earum possessorem tuendum ut iam cadere per mortale non posset ... in qua tamen pugnant virtutes cum viciis licet vincant et non superantur... *De Perfecta Iustitia* V 191 r1. See his explanation of the perfection of the Apostles in *Augustiniana* vii (1957) pp. 109-112.

[75]) Sed hic merito queritur an ipsi Apostoli nedum Paulus habuerint omnes virtutes ... ad hoc dubium libenter audirem peritiores; dicam autem quid mihi occurrit. Puto namque caritatem diffusam in cordibus eorum per spiritum sanctum qui datus est eis fuisse in ipsis omnes virtutes morales ... est ergo caritas omnis virtus moralis exercens omnia opera omnium virtutum si quis eam complete possideat. *In ep. ad Col.* A 641 116 r1.

(ii) *Perfection or Supernaturality.*

The perfection or supernaturality of justice which we vindicate for Favaroni consists in this, that the justice of man or the rectification of man's will is incomplete wherever direct supernatural movement or divine inspiration of the faculty is absent. The moral justice of the philosophers and the legal justice of the jews were true and perfect justices in their own order but they were not true and perfect justice in the supreme and universal order. Why ? Not because they lacked an imputation of the justice of Christ as some extrinsic complement, but because they lacked that inner supernatural elevation which should render them truly worthy of God and meritorious for man.

The pre-eminence of the evangelical justice over the moral and legal justice is to be attributed to the fact that it proceeds from a will endowed with certain gifts intrinsically elevating our justice, which are infused in virtue of the death of Christ [76]). Even the Platonists who lived a really virtuous life complying with the dictates of all the moral virtues could not hope to come to their reward because their works proceeded from a intellect and will not illumined or moved by this grace [77]). So also the jews ; they observed the law but the law was not able to confer this necessary inspiration to render their works worthy of God — they honoured God extrinsically only — and so neither could they come to the reward of heaven [78]). The jew and the gentile each had his own true justice and adoration of God, but not *the* true honour whereby God is honoured in a way worthy of Himself. This true justice is given to us only through the merits of Jesus Christ by the operation of the Holy Ghost inspiring and moving the soul to these acts [79]).

[76]) Secunda vero justitia que deficiebat legi et iustitie iudaeorum secundum legem, erat divinus cultus in internis piis affectibus quibus tamen principaliter colitur deus. *In ep. ad Gal.* A 641 18 rl. Ad hec duo invalida erat lex Moysi ac eciam lex naturalis ... similiter impossibile erat legi dare spiritum sanctum ad hominis justificationem et in hoc eciam infirmabatur per carnem. *In ep. ad Rom.* A 376 203 vl.

[77]) ... quoniam illa bona quo agebant intrinsecus et extrinsecus non emanebant a spiritu sancto movente et mentem sanctificante et sic patet quod ultra illam iustitiam legalem indigebant divinis motibus et affectibus sanctioribus sanctificatis per spiritum sanctum. *In ep. ad Gal.* A 641 18 rl.

[78]) Illa namque legalia sacrificia non sanctificabant mentem intrinsecus ut deo inheret per castum amorem a quo ecciderat Adam per peccatum. *Ibid.* A 641 18 rl.

[79]) Sed hanc justitiam que in hoc vero dei cultu consistit, Christus nobis pro-

All these works of charity which constitute our justice must proceed from a gratia justificans which is a special grace for the elect [80]). This grace has the effect of rendering our works just and meritorious. Grace is ever the root of a fruitful observance of the law — even of the old law — because it affected the nature of man and transformed it [81]).

This grace, in the theory of Favaroni, is certainly to be identified with charity [82]). In the next chapter the more subtle problem of grace as a created quality in the soul will be treated. At present we can legitimately prescind from this for our main question of the supernaturality of intrinsic justice can remain intact whether the Holy Ghost moves the soul directly by a transient motion to these acts or through the medium of created habits. In the present chapter our considerations centre around the single question: is special assistance of God necessary to the true character of evangelical justice ?

It is precisely the influence of the Holy Ghost that is the foundation of the meritorious character of the trials of life [83]). The

meruit et ejus merito nobis inspiratur et donatur per spiritum sanctum qui datus est nobis. *Ibid.* A 641 18 r1.

[80]) On Rom. i, 17 he says: Justitia hic intelligenda est dei, non qua ipse deus justus est sed qua justificat impium. *In ep. ad Rom.* A 376 118 v1. Quarta gratia que per Christum accipiunt electi est gratia cordialis justificationis qua Deus justificat impium ... per Christum. Et hec est prima gratia ad vitam spiritualem et dicitur gratia preveniens et justificans impium et inicians bona opera de quibus Apostolus ad Corinthios 'ipsius sumus figmentum creati in operibus bonis'. Ab hac gratia incipiunt merita et vita placens deo. *In ep. ad Rom.* A 376 110 v1. For a more complete idea of grace it would be useful to consult *In ep. ad Gal.* A 641 7 r1 sqq. where the theme proposed is « Ex predictis igitur evidenter colligi potest quod nomen gratie genus est habens sub se alia genera iuxta quattuor genera bonorum scil. naturalium, fortuitorum, ... acquisitorum ... et divinitus omnino infusorum. Also cf. *In Apocalypsim* V 40 v2 — undoubtedly anterior to his commentaries — where he distinguishes seven different grades of grace.

[81]) Lex quidem bona est secundum tamen naturam bene dispositis: propter quod Apostolus ad Timotheum scribens dicit 'lex quidem bona est si quis ea legitime utatur'; gratia autem est que reddit hominem secundum naturam bene dispositum et facit legitime uti lege. *In ep. ad Rom.* A 376 200 r2.

[82]) Existimo igitur in omnibus salutationibus apostoli, cum dicit gratia vobis etc. intelligi velle de gratia justificante quam frequenter nominat caritatem que est gratia gratum deo reddens et acceptum: et est hec gratia non communis bonis et malis sicut cetera genera gratiarum superius positarum; illis enim possunt bene et male uti, hec autem nemo male utitur. *In ep. ad Gal.* A 641 7 v2.

[83]) Est ergo sensus Apostoli in hiis verbis quod deus in tribulatione patientiam

sufferer exhibits patience and trust because of *infused* hope, and this infused hope shall not be deprived of its reward because it rightly hopes by *infused* charity which God has communicated.

All virtues are undoubtedly to be attributed principally to the Holy Ghost who therefore in this way dwells in us. The inhabitation of the Holy Ghost is something we have interiorly — He dwells in us [84]), which dwelling precisely indicates something stable and permanent [85]). In this way man is sanctified [86]).

Furthermore it is through the gift of charity that we are made adoptive sons of God [87]). That is to say, it was effectually through the communication of the Holy Ghost that we came to be sons of God. The adoption itself, just as predestination, is eternal but it is in view of this eternal adoption that the Holy Ghost is communicated [88]) so that we receive that adoption in time by the gift

operatur, per patientiam vero probatio fit patientis, quia sicut aurum in fornace probavit electos suos dominus in tribulationibus, in probatione vero deus spem *infundit* ut eterna premia sperentur possidenda per tribulationem et patientiam et probationem. Spes autem non confundit i. e. Deus non frustrat sperantem quoniam recte sperat per *infusam* caritatem que diffunditur in cordibus nostris per spiritum sanctum qui datus est nobis. *In ep. ad Rom.* A 376 177 v1.

[84]) Quos vocavit per fidem, illos et justificavit per caritatem diffusam in cordibus nostris per spiritum adoptionis quem ipse dedit et nos accepimus et habitat in nobis. *Ibid.* A 376 209 v2.

[85]) Prius enim debemus habere inhabitantem Christum per fidem in cordibus nostris, postmodum virtute corroborari per spiritum ejus. Sed quoniam dicit inhabitare Christum per fidem et inhabitatio non dicit momentaneam presentiam, sed diuturnam et mansivam, ideo per roborationem dicit Christum habitare per fidem. *In ep. ad Eph.* A 641 67 r2.

[86]) Intus enim sanctificat infundens seipsum mentibus in quibus lucet et ardet. Ideo dicebat sapiens Solomon de sapientia increata quod « in animas sanctas se transferat, amicosque dei et prophetas constituit ». Hec autem est divinitas ipsa que per actum sanctificationis animabus humanis illabitur et per illapsum sanctificat eas in presenti et in futuro pariformiter. *Ibid.* A 641 46 r2.

[87]) Nec dubium alicui esse debet quod secundum unumquodque horum donorum quicumque aliquod tale habent, secundum ipsum, spiritu dei aguntur; puta quicumque habent donum sapientie ... scientie ... fortitudinis ... sed secundum nullum talium prefatorum donorum sint quicumque ipsum habentes filii dei sed solum secundum donum caritatis, quoniam secundum Augustinum xv de Trinitate, donum caritatis est proprium piorum atque sanctorum, cetera vero dona communia sunt bonis et malis. *In ep. ad Rom.* A 376 206 r2. Cf. *In ep. ad Gal.* A 641 7 v2.

[88]) Ideo cum superius dixit Apostolus 'ut adoptionem filiorum reciperemus' non tantum debet intelligi adoptio temporalis quasi tunc primo adoptaremur, sed a diebus eternitatis sue adoptavit nos in Filio sicut ab eterno predestinavit nos ...

of the Holy Ghost. Although therefore *in ordine intentionis* adoption precedes the conferring of the Holy Ghost, *in ordine executionis* the bestowal of the Holy Ghost is the cause of the adoption.

The minimum therefore which we can deduce from all this exposition must be that evangelical justice is an inherent supernatural justice. It may be only a justice of acts under the supernatural impulse of the Holy Ghost but it *is* a justice of acts. This impulse is never exhibited as supplanting or excluding the acts, on the contrary, it is given precisely to elevate them and render them just and meritorious. In all, it is a spiritual renovation of man which puts him on a higher plane — an internal rehabilitation which elevates the faculties of mind and will to a supernatural plane. The least therefore which we must say of Favaroni is that he follows that opinion on justice commonly attributed to Peter Lombard [89]).

To appraise this theory, three questions must be distinguished: *a*. intrinsic supernatural justice, *b*. by a gift physically permanent, *c*. which created gift is a habitus.

The first question of intrinsic supernatural justice is unanimously conceded as having been defined of faith in the Council of Trent [90]) — it is the minimum required to condemn the errors of the pseudo-Reformers. Do Peter Lombard and Favaroni save intrinsic justice ? All catholic doctors will readily concede that Peter Lombard does: it follows then that no exception can be taken to Favaroni's theory under this heading.

Secondly, this intrinsic justice cannot be adequately explained except by the presence of some created gift physically permanent in the soul. Therefore the second question is at least « Theologice certa ». Some doctors contend that from the Acts of the Council it is evident that the Fathers had explicitly in mind the presence

sed fructus eterne adoptionis temporalis est, et fuit missio spiritus sancti in cordibus nostris ut renovaret nos et reduceret nos in novam creaturam iuxta desiderium David petentis in psalmo 'cor mundum crea in me Deus' ... Hoc autem donum spiritus sancti i. e. missio spiritus sancti communis est et fuit in principio fidei omnibus credentibus cujuscumque gentis et cujuscumque populi, quapropter Apostolus hic Galathas appellat filios dei eo quod miserat deus spiritum Filii sui in corda eorum. *In ep. ad Gal.* A 641 28 r2.

[89]) *I Sent.* D. 17. Cf. J. SCHUPP, *Die Gnadenlehre des Petrus Lombardus*, Freiburg 1932. The theory of Peter Lombard will be further discussed in the next chapter.

[90]) DENZ., *Ench. Sym.* nn. 799, 821.

of his created gift physically permanent, so that this question would also be defined of faith. Suffice it to say that we must certainly hold the presence of this created gift — under what grade of certitude we must hold it « videant sapientiores ».

Thirdly, all admit that the third question — whether the donum permanens is a quality — does not come under any censure of the Church, but it is the common explanation accepted by theologians.

Manifestly the acceptation of the third question — the existence of a created quality or habit — necessarily implies the admission of the second — the donum physice permanens. No formal testimony on his position regarding either question can be brought forward from his works, but strange to say, there are quite a few not easily dismissed arguments available that our theologian did admit grace as a created quality in the soul: these we shall bring forward at the close of the next chapter.

We feel authorised therefore to conclude this question by stating that Favaroni undoubtedly held supernatural intrinsic justice, and very probably — if not certainly — its adequate explanation.

(iii) *Double Justice.*

A. V. Müller's third point of accusation against our theologian is that he teaches the doctrine of double justice of Luther [91]).

In his accusation he did not however take the trouble to explain what he understood by this formula which amongst the Protestants has received very different interpretations. Amongst the so-called Reformers of his time Osiander declares that he found no less than fourteen opinions on double justice and when Melanchton wished to refute this work he declared — a declaration more honourable than agreeable — that he discovered twenty two interpretations ! [92]). Present day research has brought to light still more acceptations. Our first complaint therefore, is that the expression is most inept and obscure.

We do not consider it our task to institute a critical or historical investigation of Luther's theory but only to examine Favaroni's doctrine in the light of « double justice » as understood and rejected by the Council of Trent.

[91]) A. V. MÜLLER, *op. cit.* pp. 15-16.

[92]) Cf. VASQUEZ, *Comm. in I-II, Disp.* 202, c. 1.

« Si quis dixerit homines iustificari vel sola imputatione iustitiae Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et caritate quae in cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffundatur atque illis inhaereat... A. S. » [93]).

By contraposition then, the two elements of justification according to the Lutherans consist, from the positive point of view, in the imputation of the merits of Christ, and, from the negative point of view, in the remission of sin which for them is the non imputation of sin [94]). Justification then consists essentially in imputation and non imputation: this is our primary and essential justice. After justification man remains intrinsically the same as he was before it, and consequently works done in a state of justification remain precisely as they were before it — purely natural because of the absence of any supernatural elevation [95]). These good works can be said to constitute a second justice. But this second justice, because of the absence of any internal elevation remains at most, meaningless and useless. This is the « double justice » that we emphatically deny in Favaroni.

We have already considered this second justice, or justice of good works, for, as we have seen in our preceding paragraph on evangelical justice, our justice of charity is supernatural because elicited under the supernatural inspiration of the Holy Ghost. This inspiration is something internally received, which internally rectifies and renders our acts just and meritorious. Evangelical justice is an internal renovation. This is the exact opposite of Luther's second justice. We can therefore proceed to examine the « first » justice.

The sum total of Favaroni's theory is that sin and justice are contradictorily opposed — « immediate opposita » to use his own expression — and are therefore *natura sua* mutually exclusive. It is not merely the imputation of sin which excludes grace so that grace might be compatible with non imputation, but the *sin itself* excludes grace. The guilt of sin is precisely the debt of justice which therefore cannot simtultaneously co-exist with justice [96]).

[93]) DENZ., *Ench. Sym.* n. 821. Cf. nn. 799 and 809.

[94]) *Ibid.* nn. 742, 743.

[95]) J. A. MOEHLER, *Symbolism...* (Engl. Transl.) p. 115 sqq.

[96]) ... nec potest simul stare reatus culpe cum gratia iustificante quoniam ut dictum est reatus culpe est debitum ammisse iusticie quod debitum cedit redimenti iusticie. *De Peccato* V 209 r2.

This point of the incompatibility of sin and justice forms the foundation of his first five conclusions in the tract on original sin to prove that concupiscence of itself is not a sin.

The first conclusion says that no quality in whatever subject it exists is complete original sin [97]). The reason is that no quality is of itself injustice: original sin however is injustice because every sin in the real sense of the word is injustice [98]). From this point of sin as an injustice his argument opens. The second conclusion states that the desires of the soul (fomes peccati) are not original sin since these desires are a simple consequence of life (actus secundus vitae). But no such acts can be called sins that are injustice [99]). Similarly the fourth conclusion rests on the supposition that sin and justice are mutually exclusive. In order to prove that concupiscence of itself is not a « culpa » he appeals to the fact that concupiscence is not an injustice [100]). In other words, sin and injustice are identical.

Quite logically then Favaroni writes that is it impossible that justice and sin should simultaneously co-exist in any creature [101]): they are primo opposita, mutually exclusive of each other, and for that reason they cannot mutually co-exist [102]). Two contradictory states which allow no medium.

[97]) Prima Conclusio: Nulla essentia qualitatis in quocumque subjecto existat est complete peccatum originale. *Ibid.* V 200 r1.

[98]) Nulla essentia qualitatis est formaliter iniustitia, originale peccatum est formaliter iniustitia igitur nulla essentia qualitatis in quocumque subjecto existat est complete peccatum originale ... Omne peccatum est iniustitia, et originale peccatum est absolute dicendum peccatum, unde sequitur quod est iniustitia. *Ibid.* V 200 r2.

[99]) Secunda Conclusio: Ipsa affectio anime que dicitur concupiscentia carnis sive fomes peccati non est formaliter originale peccatum... Quilibet affectus anime est quidam actus vitalis ipsius anime et actus secundus vite: nullus actus secundus vite est aliquod peccatum quod dicit iniustitiam et maliciam atque culpam. *Ibid.* V 200 v2. 201 r2.

[100]) Quarta Conclusio: Carnalis affectio anime que dicitur concupiscentia carnis per se considerata non est aliqua culpa ideo non est culpa originalis ... quod nulla affectio in se considerata est iniustitia sed quelibet culpa ut culpa est, est iniustitia. *Ibid.* 202 r1.

[101]) Si dicat aliquis, non est omne peccatum iniustitia, dicit posse simul in aliquo et esse aliquod peccatum et nullam esse iniustitiam quod videtur incredibile. *Ibid.* V 200 r2.

[102]) Si quis sub uno non fuerit, necessario erit sub altero: iustitia autem et iniustitia, si ad rationalem creaturam comparentur, immediate opposita reperiuntur;

Hence it is that sin is the death of the soul whereas justice is the life of the soul [103]). Justifying grace or charity precisely deletes this death of the soul just as the advent of light dispels the darkness [104]). The *macula animae* is incompatible with grace ; grace reforms where sin deformed [105]). So it is that those who were justified in their mothers' womb by the advent of grace did not undergo the death of the soul [106]): why, obviously because grace and sin are wholly incompatible.

His expressions on the effect of baptism are only the confirmation of this. In baptism « peccatum demittitur » [107]) « habetur indulgentia peccatorum » « peccatum abluitur » [108]), « fit extinctio peccatorum » [109]), « remittitur peccatum » [110]). If these expressions mean anything they cannot but indicate the complete cancellation of sin, and can have no connection whatsoever with non imputation of sin. In only *one* place in all his works have we come across the expression of not imputing sin — it is his commentary on the

aut enim iusta est aut iniusta ergo qui sub peccato non est sub iustitia est, et qui sub iustitia non est, sub peccato sit necesse est. *In ep. ad Rom.* A 376 195 r2.

[103]) Primum est quod mors anime que venit ex peccato est ejus separatio a deo. Est enim deus vita anime cum anima ei per amorem et sanctum affectum inheret. *In ep. ad Eph.* A 641 58 r1. Cf. *In ep. ad Rom.* A 376 159 bis r2 and 217 v1.

[104]) De hac igitur gratia (i. e. caritas) intelligo apostolum dicere in omnibus (f. 7 v1) epistolis in quibus salutans dicit gratia vobis et pax. Per hanc enim fit remissio peccatorum quantum ad maculam anime. Hec est que dirigit distortem intentionem et rectificat obliquam voluntatem: hec est que mortem abolet et vitam inducit sic ista gratia mortem fugat ab anima sicut lux tenebras fugat ab aere deinde fit remissio peccatorum. *In ep. ad Gal.* A 641 7 r2.

[105]) Notandum autem quod non dicit Apostolus « ut eos qui sub lege erant liberaret » sed dixit « redimeret » quod plus est. Liberatio namque a peccato fieret per solam infusionem gratie sanctificantis: hoc enim reformat ubi peccatum deformaverat et hec est liberatio a peccatis. Redemptio... *Ibid.* A 641 27 v1.

[106]) Nam de morte anime non videtur posse dici quod in omnibus regnavit... Nonnulli autem fuerunt ante legem qui mortem anime non gustaverunt que ad illud peccatum velut pena sequitur quod per originem trahitur. Quicumque naturam in utero matris sanctificati sunt et sancti de cetero vixerunt non gustaverunt mortem anime. *In ep. ad Rom.* A 376 183 v2.

[107]) *De Peccato* V 203 r2.

[108]) *In ep. ad Rom.* A 376 191 r1.

[109]) Baptismum quidem Joannis non dabatur in remissionem peccatorum; non enim in eo fiebat ablutio sordium, non auferabatur in eo chyrographum decreti quod erat contrarium nobis ... in baptismo autem Christi plena fit extinctio peccatorum. *Ibid.* A 376 191 r1.

[110]) *Ibid.* A 376 190 r2.

Apostle's quotation « Beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum » [111]).

Considering any further illustration of this point as superfluous we will conclude the first point of our investigation. For Favaroni sin is not remitted by any extrinsic non imputation but is cancelled out by the advent of internal justice, that is, by the internal renovation with which sin is incompatible. He has no leanings whatsoever on the side of Luther on this question, but is absolutely orthodox. We can therefore proceed to an investigation of what is the opinion of « double justice » that Favaroni exhibits.

The most complete exposition of the theory is contained in his Commentary to the Epistle to the Galatians [112]). We shall begin from his own résumé at the conclusion of the whole disputation, and then proceed to a consideration of the context to see how is it contained therein.

« Postquam Apostolus in superioribus debilitavit legem et iustitiam ejus ostendens ipsam impotentem et inefficacem ad salutem promovit autem iustitiam fidei que duplex est:

Prima quidem iustitia satisfactoria quam Christus implevit per mortem suam et hec nobis applicatur per fidem qua credimus in eum et per talem applicationem fit remissio precedentium peccatorum et in hac remissione consistit aliqua iustitia nostra et dicitur iustitia fidei et iustitia per fidem Jesu Christi. Per hanc eciam infantes cum baptizantur iustificantur et iustificati esse dicuntur et Deo reconciliati quia sunt a reatu peccati absoluti.

Est autem alia iustitia fidei que est caritatis diffusio in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui eciam infunditur nobis ut diligamus puro corde et sacris affectibus (diligamus) Deum et proximum, qualem iustitiam acceperat Adam postmodum perdiderat per peccatum » [113]).

The first justice is a satisfactory justice to God for our sin. It is imputed but it does not remain totally extrinsic but becomes our own — it is aliqua iustitia nostra. The second justice is an infused justice, the communication of the gift of the Holy Ghost which is none other than the internal renovation of man operated in Evangelical justice.

[111]) Rom. 4, 7. *In ep. ad Rom.* A 376 164 r2.
[112]) *In ep. ad Gal.* A 641 11 v1 - 19 v1.
[113]) *In ep. ad Gal.* A 641 19 v2.

In the present context Favaroni is not simply discussing evangelical justice but is discussing moral and mosaic justice. He uses the text « si per legem iustitia Christus gratis mortuus est » [114]) as an occasion for a commentary on the nature of the virtues of infidels and Jews. He asks why it is that in view of evangelical justice we can enter heaven whereas in view of moral and mosaic justice we could not [115]). We have a comparison between the natural and mosaic law on the one hand and the evangelical law on the other, and he wishes to show how the evangelical law is superior to the others. Briefly he sets the pre-eminence in two points, first that it includes satisfaction for sin (this he calls theological justice [116])), and secondly because it includes a higher moral justice [117]). It is a re-echo of his two points of incrimination against the mosaic and natural law in his Commentary on the epistle to the Romans — they could not take away sin nor bestow the Holy Ghost [118]).

An indication of the effects of this « imputed » justice will help us to better study its nature.

Its main office was to satisfy for the debt of sin. All peoples both Jews and Gentiles were held bound by sin, at least by original.

[114]) Gal. 2, 21.

[115]) Si enim diligenter attendamus in quo consistit hec iustitia (sc. evangelica) clare videbimus quod inter tres prefatas iustitias iuxta prefatas tres leges hec ultima est et cur est illa iustitia cui redditur regnum coelorum in premium. Non quod alie due non sint vere iustitie sed cur ipsis non respondit in premium regnum coelorum. Et sunt due principaliter cause: ... *In ep. ad Gal.* A 641 12 v1.

[116]) Iusticia illa de qua loquitur Apostolus Paulus cum dicit quod iustificamur per fidem Jesu Christi est iustitia theologica pocius quam moralis quoniam est gratia divinitus nobis infusa ... *In ep. ad Eph.* A 641 13 r1. Cf. Hec autem satisfactio est illa justitia que dicitur iustitia per Jesum Christum et dicitur iustitia fidei quoniam per fidem Jesu Christi applicatur et ita per ipsam iustificamur. *Ibid.* A 641 13 v2.

[117]) Cf. n. 115 ... Et sunt que principaliter cause: prima est quia per mortem Christi solvitur inimicitia inter nos et deum et reconciliamur Deo per mortem Filii sui ... (f. 13 v1) ... Est autem alia causa quare observatores iudei ... et gentiles ... per hujusmodi iustitias non poterant consequi premium regni coelorum. Est autem causa talis quia affectus nostri interni in quibus principaliter consistit iustitia nostra et meritum sive ratio merendi illam celestem beatitudinem non tantum debent proficisci ex mera ratione humana quantum proficisci debent ex interna motione Spiritus Sancti moventis et inspirantis. *Ibid.* A 641 12 v1.

[118]) Ad hec duo invalida erat lex Moysi ac eciam lex naturalis; non enim poterat per carnalia sacrificia et legales illas observantias auferre peccatum ... similiter inefficax fuit et debilis ad iustificandum quia non poterat dare gratiam justificantem que necessaria est ad impletionem legis. *In ep. ad Rom.* A 376 203 r2.

And even though they could come, in spite of this to a certain kind of justice, which is a real justice of its own order, they could not merit heaven for their justice could not satisfy for sin [119]). They attained that justice by faith just as we do.

The necessity of attaining to this justice by faith in Christ lies in the fact that no one else but Christ could have fulfilled it. No mortal of whatever perfection he were, could ever have possibly fulfilled this justice [120]). Not Adam, even though he had been restored to a higher grade of justice than that in which he had been created [121]) ; nor even the Blessed Virgin herself [122]) in whom he teaches to have been the perfection of intrinsic justice [123]). Christ alone could repay the debt of sin contracted by Adam. These ideas however express no other than the thomistic doctrine of the impossibility of satisfaction for sin by a pure creature [124]).

To complete this examination we could further ask — did Christ

[119]) (Iudaei et Gentiles) iusti quidem existentes per iustitiam illius legis que vera et bona lex fuit; non tamen poterant intrare in regnum coelorum quoniam deficiebat eius iustitia satisfactoria pro peccato per originem tracto eciamsi nulla alia per vitam contraxissent actualia. Illud enim peccatum inimicitiam fecerat inter nos et Deum et clauserat coelum ne intraremus ad regnum coelorum nisi prius fieret debita satisfactio ad condignum secundum debitum divine iustitie. Hec autem satisfactio est illa iustitia que dicitur iustitia per Jesum Christum et dicitur iustitia fidei. *In ep. ad Gal.* A 641 13 v2.

[120]) Adam vero si non pecasset fuisset utique talis cui nulla pars iustitie defuisset; de ceteris vero hominibus audacter dixerim quod nullus potuit praeter Christum implere iustitiam satisfactivam Deo pro iniuriis sibi allatis, saltem pro peccato quod trahimus per originem. *In ep. ad Gal.* A 641 17 r1.

[121]) Si adam post peccatum suum quando resurrexerit a culpa ad statum gratie et iustificatus est, si fuisset restitutus ad totam iustitiam quam habuerit ante peccatum, quinymo ad majorem quam consecutus fuisset si stetisset et non cecidisset, tamen si filius Dei aut altera persona divina non satisfecisset pro culpa commissa ex tota illa iustitia, non potuisset in praemium consequi regnum coelorum propter inimicitiam. *Ibid.* A 641 14 v1.

[122]) Hec est illa iustitia quam Christus exhibuit non quidem pro se sed pro omnibus nobis; nec est ab hac regula excipienda B. Virgo quoniam nec ipsa plene suffecit satisfacere Deo pro peccato quod per originem trahitur. *Ibid.* 17 r1.

[123]) Prima Conclusio: Mater Domini Salvatoris adeo perfecte in hac vita fuit mundata in carne ab omni languore nature, quod in ea non fuit aliqua rebellio vel repugnantia contra spiritum ad aliquod opus bonum. ... Secunda Conclusio: Excepta Matre Domini Salvatoris, nullus umquam sanctorum, quantecumque fuit perfectionis et sanctitatis, fuit in hac vita adeo perfecte mundatus ab omni vicio concupiscentie, ut non haberet in carne quid resisteret spiritui ad complendum in eo iustitiam. *De Perfecta Iustitia* V 188 r2, 189 v1.

[124]) Cf. S. Th. III, q. 1, a. 2.

satisfy for sin as regards the debt of justice or solely as regards the debt of punishment ? The decree [125]) which Christ blotted out is usually the decree of punishment [126]), and this explains why redemption is a greater gift than liberation from sin with the restoration of grace [127]). This too is conformable to his sacramental theory viz. that the sacrament of baptism (in adults) and the sacrament of penance remit the debt of punishment.

The second office of this « imputed » justice is to remove the obstacle to the infusion of the Holy Ghost to each one of the elect [128]). In consequence of the *merit* of Christ the Holy Ghost was bestowed, as we have seen: recompense for sin precedes the bestowal of God's gifts. The death of Christ did both, but first reconciled man with God, then merited the gifts for man.

The problem of « double justice », or the integration of the « first » and « second » justice, viewed from a positive point of view, genuinely appears to be a problem of terminology rather than of doctrine. The effect of the « first » justice is liberation from sin — per talem applicationem fit remissio precedentium delictorum. It is unquestionable that for Favaroni liberation from the *guilt* of sin is absolutely necessarily connected with justice — sin and justice are primo opposita. Admittedly, his assertion of the possibility — and the fact — of some having been cleansed at birth, i. e. justice being restored, while nevertheless retaining the obligation of submitting to the sacrament [129]) may indirectly weaken this position,

[125]) Col. 2, 14.

[126]) Redemit nos a chyrographo decreti quod erat contrarium nobis quoniam decretum illud Dei, scriptum in chyrographo erat contrarium nobis quia obligabat nos eterne perditioni quapropter et ab ista perditione redemit nos Christus. *In ep. ad Gal.* A 641 27 vl. Cf. *De Peccato* V 210 rl. 210 vl.

[127]) Notandum autem quod non dicit Apostolus « ut eos qui sub lege erant liberaret » sed dixit « redimeret » quod plus est. Liberatio namque a peccato fieret per solam infusionem gratie sanctificantis: hoc enim reformat ubi peccatum deformaverat et hec est liberatio a peccato. Redemptio autem ultra hoc dixit solutionem pretii et satisfactionis pro obligatione ad poenam apud divinam iustitiam cui satisfaciendo in ligno crucis redemit nos Christus. *In ep. ad Gal.* A 641 27 vl.

[128]) ... ob hoc Christus, facta reconciliatione et ablata inimicitia per exhibitam satisfactionem per quam apertum est coelum, consequenter dedit Spiritum Sanctum tam iudaeis quam gentilibus ut haberent Spiritum Sanctum intrinsecus moventem ad affectus bonos et bonificatos per ipsum qui digni essent illam beatitudinem possidere. *Ibid.* A 641 15 rl.

[129]) Cf. *Augustiniana* viii (1958) pp. 186-187.

but it does not contradict it since Favaroni understands the efficacy of the sacrament to extend to the punishment for sin not to its guilt. Even texts may be quoted to show that he maintains the possibility of sin being forgiven and original justice not restored [130]) but nowhere will we find support for the statement that sin is forgiven without any justice being restored.

This « double justice » then in the concrete individual is one reality, and it is false to state that Favaroni holds a twin justice both intrinsic and yet separable. Exactly the same doctrine is proposed here in the Commentary to the Galatians « in hac remissione peccatorum consistit aliqua justitia nostra ». If it is one reality, then the « double justice » is more correctly two aspects of the one justice, not two justices: justification from a negative and positive point of view, to use our modern terminology. By urging the distinction between the debt of punishment and the debt of guilt Favaroni widens the bridge between these two aspects, but this distinction, by reason of its obscurity before Trent's decree on the efficacy of the sacrament, cannot constrain us to see in Favaroni's « double justice » two distinct and separate entities.

Nicolaus TONER, O. E. S. A.

(*To be concluded*).

[130]) Cf. *Augustiniana* vii (1957) p. 358 n. 40.

Documents romains concernant certains Augustins belges à l'époque du premier jansénisme

(*suite et fin*) *)

25

1654, 28 novembre, Rome. — Chigi à Mangelli. NPol, 179, 167.

Avec le courrier prochain partiront des instructions relatives à la désobéissance des Pères Rivius et d'Aubermont, laquelle a été dénoncée par l'internonce.

26

1654, 5 décembre, Rome. — Chigi à Mangelli. NPol, 179, 167-168.

Les généraux des dominicains et des augustins regrettent l'obstination de leurs religieux et trouvent vaines leurs excuses. Ils renouvellent leurs ordres. Si ces religieux répugnent encore à l'obéissance, l'internonce fera toutes les démarches et usera, avec prudence, de tous les moyens pour les contraindre à leur devoir. Etant sur les lieux, il examinera plus à fond le moyen de vaincre la ténacité de ces Pères, afin de n'avoir pas besoin de recourir encore à Rome.

27

1654, 5 décembre, Bruxelles. — Mangelli au cardinal Chigi. NF, 38, 793.

Les cas du P. Lupus et du prochain chapitre provincial.

*) *Augustiniana*, VIII (1958), 200-236.

Quanto al P. Rivio non ho che aggiungere allo scritto colle passate ; egli si vale di ogni pretesto possibile per eludere o vero prolongare l'ubidienza dell'ultima patente del P. Generale. Da un capitolo di lettera del P. Provinciale da Lilla sotto li 22 del caduto, che rimisi la settimana passata, e da un simile capitolo di altra lettera sotto li 26 del caduto, che va aggiunta intenderà V. Em^{za} come il P. Lupo si sommetterà già all'ubidienza, e come il Provinciale anco con esso lui era proceduto assai benignamente. Se veramente il P. Lupo volesse passare a Roma, sarebbe la risolutione più adequata al bisogno ; ma per quanto posso comprehendere, il chiedere licenza di venire a Roma fu per havere pretesto di non ubidire al Provinciale, e perchè in questa maniera le pareva di dovere intimidirlo. Ricevo gli ultimi dispacci del P. Generale in ciò, dei quali però non usarò, se non con molta circonspettione e con havere riguardo particolare a tutte le circonstanze che V. Em^{za} si degna di accennarmi.

Circa la futura elettione del Provinciale di S. Agostino, acciò che non succida in sogetto jansenistico, farò riflessione ai mezzi che mi pareranno più proportionati e più facili, et a suo tempo ne darò più individuale ragguaglio a V. Em^{za}.

Il Provinciale teme che molte altre patenti simili a quella del P. Coillo si habbino presto da mettere in campo, come restarà servita V. Em^{za} di vedere dalla lettera annessa del medesimo Provinciale, donde veramente si potrebbe cagionare alcuna turbatione o inquietudine nella Provincia.

In ordine al P. Scelliers e P. Aubermont non ho che aggiungere alle altre mie e mi regolarò secondo i cenni di V. Em^{za}, non havendo però ricevuto le lettere della settimana passata in data dei 7 del caduto, nelle quali forsi mi si ordinava alcuna cosa in simile materia.

Annexe.

1654, 26 novembre, Lille. — Ignace De Dyckere à Mangelli. NF, 38, 795.

Le prochain chapitre. Lupus se rendra à Marienthal.

Desiderans regularem conventus Insulensis visitationem publicatione litterarum R^{mi} P. Generalis praemittere (de quibus sub initium ipsius visitationis publice monui) hactenus occupor in prosequendo regulari scrutinio. Intelligo autem R^{mum} P. Generalem extraordinario in partem Indiscretam, uti vocant, affectu, contulisse in Patres Merthenum, Choulaeum, Baccherium, Emmertium [54]) etc. magisteralia privilegia, et a SS^{mo} D^{no} obtinuisse, aut obtenturum esse, pluribus aliis eiusdem partis vocem in proximo provinciali Capitulo ; ut qui ante ablato Discretorum ordinario suffragio Provinciam sibi ven-

[54]) Les Pères Mertens, Chouleus et Bacherius étaient des partisans de Rivius assez connus.

dicare speraverant, nunc superinducto extraordinario votorum numero illud ipsum iterato attentent. Neque iam aliam conatus sui causam adferre putantur, quam quod numero pauciores, a nobis graviora pati se fingere, cum a me nunquam verbo vel facto contristati sint, imo longe benignius habiti quam coeteri ; qui inde etiam non semel questi fuerint, se in Apostolicam Sedem semper devotissimos, peiore apud me loco videri quam partis Indiscretae sequaces. Et certe ipsemet R^mus^ P. Generalis non modo provincialatui meo, sub initium, adgratulatus fuit, sed etiam longo post tempore visus est gratias agere ob facilem modum quo conabar omnes mihi subditos in divino servitio dirigere. Ne vero Indiscretae illius partis sequaces haberent quod quererentur, nihil fere negavi ipsis quod citra praeiudicium poterat indulgeri ; imo cum aliorum praeiudicio tres prioratus vacantes per obitum aut resignationem, ipsis contuli.

Quare supplico Ill^mae^ D. V. quatenus auctoritate sua dignetur apud R^mum^ Patrem Generalem agere, ne de caeteris (quos Discretae partis sequaces nominant) aut de me minus benignam opinionem habeat, neque aliis nimium indulgeat, minus periculosam novitatem suffragiorum inducat: aut Vicarium per absentiam meam (si ad generale Capitulum ex obligatione officii me recipero) R. P. M. Petrum Damasum de Coninck, a capitulo privato legitime electum, quovis modo per Vicarium a se constitutum aut constituendum praeter Ordinis nostri usum aut constitutionum leges, interturbet.

P. M. Lupus relicta cogitatione italica promisit se, ubi aura fuerit mitior, voluntati meae pariturum, in adeundo conventu Mariae Vallensi, seque in omnibus et singulis voluntati Ill^mae^ D. V. pariturum ; quam Dominus Jesus diu incolumem servet.

28

1654, 19 décembre, Rome. — Chigi à Mangelli. NPol, 179, 171v.

... Puisque le provincial a fixé au P. Lupus un délai de sept ou huit semaines et que vous n'y avez pas contredit, vous veillerez à l'exécution et ne permettrez plus qu'en pareil cas se concèdent des délais aussi prolongés.

29

1655, 8 mai, Bruxelles. — Mangelli à Rospigliosi. NF, 39, 149-150.

L'obéissance de Rivius, la désobéissance de Lupus.

... Il P. Maestro Giovanni Rivio dell'Ordine di S. Agostino ha finalmente ubbidito alla patente del suo Generale di transferirsi a Colonia, dove hora dimora, havendo io avisato Monsignore Nuntio delle ragioni che hanno mosso il P. Generale a darle la sudetta

ubidienza e quanto convegna invigilare sopra gli andamenti del medesimo.

Il P. Christiano Lupo sta tuttavia in Bruges senza compire nè coll'ubidienza di venire a Roma, nè con quella di andare al convento di Mariavalle ; et il P. Fr. Ignatio Dyckere, Provinciale, venuto a Roma per assistere al Capitulo Generale, a cui consegnai le sudette obedienze a ciò che costringesse il P. Lupo ad esseguire una delle due quale più le piacesse, ha lasciato il negotio imperfetto et per quanto posso comprendere col suo modo di parlare e di operare in ciò, ha dato occasione al P. Lupo più tosto di disubbidire che di ubbidire, onde crederei che fossero necessarii nuovi ordini ad effetto di ridurre questo cervello nel camino della ubidienza.

30

1655, 22 mai, Bruxelles. — Mangelli à Rospigliosi. NF, 39, 172.

Recommandation de trois religieux propres à présider le futur chapitre provincial.

Nella Religione di S. Agostino in queste provincie del Belgio, gl'animi dei religiosi sono divisi in due classi: l'una è di quelli che si sono sempre apertamente mostrati fautori della sana dottrina contro le opinioni di Jansenio et ubbidienti alla Santa Sede ; l'altra è di quelli che hanno sdrucciolato nel jansenismo, e che prima per errore d'intendimento, poscia per passione d'animo e di volontà, sono opposti all'altra partialità dei religiosi ubbidienti.

Dovendosi fra pochi mesi fare l'elettione di nuovo Provinciale, si considera che sarebbe di molto male conseguenze, che il Provincialato cadesse in persona sospetta, e tanto più si teme che ciò possa succedere, quanto che nella classe degli ubbidienti si trova alcuna divisione, ne vanno uniti, come converrebbe. Per tanto, per parte di alcuni di questi Padri più gravi, che a me consta essere sempre stati contrarii alla dottrina janseniana, me si propone, che sarebbe conveniente che il P. Generale nominasse presidente del Capitolo futuro, conforme al solito [55]), uno di questi tre religiosi, cioè o il P. Pietro Damaso Coninck, Dottore in Sacra Theologia, Regente di studio di Lovanio, professore di Sacra Scrittura, e primo Diffinitore della Provincia, overo il P. Fr. Pietro de Loy. Diffinitore secondo della Provincia, e Vicario Provinciale in Colonia, overo il P. Maestro Fr. Giovanni De Witte, Padre molto dotto et esperimentato negl'affari della sua Religione, che altre volte è stato presi-

[55]) Déjà trois mois plus tôt (le 27 février 1655), le général venait de nommer président du prochain chapitre provincial le P. Jean Mertens, à remplacer éventuellement par Gérard Carlier ou Pierre Loy. Voir les Archives de Sainte-Monique à Rome, Dd 89, fol. 312v-313v.

dente a simili Capitoli. Li quali essendo tutti tre notoriamente antijansenisti, quando habbia alcuno di essi la presidenza del Capitolo, non è dubio ch'egli potrà molto operare in quello che sarà possibile e ragionevole, acciò che non si elegga in Provinciale alcuno di quelli che sono stati imbuti della mala dottrina et inobedienti alla Santa Sede.

Sometto tuto ciò alla saggia consideratione di V. S. Ill^ma^, acciò che si valga di questa notitia secondo la dettarà la somma sua prudenza, cola quale desidero io dar legge ad ogni mia attione, non meno che essercitare di continuo la mia volontà cola legge dei suoi comandamenti.

31

1655, 29 mai, Rome. — Rospigliosi à Mangelli. NF, 142, 9.

... Mettez fin à la résistance de ces dominicains et augustins. Le général de ces derniers promet d'agir en sorte que le P. Lupus obéisse. Ne laissez pas de faire exécuter les ordres de ce supérieur, et de nous tenir au courant.

32

1655, 29 mai, Bruxelles. — Mangelli à Rospigliosi. NF, 39, 198.

Le provincial travaille pour faire nommer le P. Gérard Carlier président du futur chapitre. Or celui-ci ne s'est pas comporté comme il faut à l'égard du jansénisme. Le provincial lui-même semble avoir perdu son premier zèle antijanséniste.

Voir le texte de cette lettre dans cette revue, 2 (1952) 254-255.

Annexe.

1655, 24 mai, Bruges. — Michel Van Hecke au P. Guillaume Maes, prieur de Bruxelles. NF, 39, 199.

Sur les agissements de divers religieux jansénistes. Voir le texte dans cette revue, 2 (1952), 255-56.

33

1655, 12 juin, Bruxelles. — Mangelli à Rospigliosi. NF, 39, 251.

Le général et le provincial semblent joindre leurs efforts, pour élire provincial au prochain chapitre le P. Rivius. Mangelli pense qu'il faut enlever à ce Père la voix passive et active.

Con mie reiterate lettere sino in tempo del pontificato di Papa Innocentio X, di santa memoria, et ultimamente, sotto li 22 di Maggio prossimo passato, ho rappresentato li danni che resultarebbero non solo al buon governo della religione di S. Agostino in queste provincie, ma anco all'obedienza verso la S. Sede nella materia janseniana, se il P. Maestro Giovanni Rivio fosse eletto Provinciale. Hora mi viene riferto che il P. Visconti, Generale passato, il P. Generale moderno, et il P. Ignatio Dyckero, Provinciale attuale di Fiandra, conspirano unitamente nella promotione del sudetto P. Rivio, con risolutione di fare ogni sfarzo, perchè sortisca effetto, per il qual fine mi si dice che alcune lettere commendatitie del moderno Generale, molto efficaci, si habino da leggere in Capitolo avanti l'elettione, come più diffusamente si riferisce nel foglio congiunto, presenta tomi dalla classe dei religiosi ubbidienti segnato n° 1. Se bene può essere che questi siano sospetti, e che non habbino tutto il fondamento di verità che si richiede, tuttavia per la gravità della materia e per ovviare alli disordini, che si prevede succederiano da simile elettione e governo, ho stimato conveniente darne parte a V. S. Ill^ma^, afinchè si prevenga il male con alcuno proportionato rimedio, parendo che non manchino cause sufficienti per inhabilitare il sudetto P. M. Rivio della voce attiva e passiva per questa volta ; e forsi, se si mutasse anco il Convento, dove si ha da fare il Capitolo, che è in Liegi, dove il Rivio ha grandissima autorità, sarebbe di profitto al negocio, come si accenna nell'altro foglio notato n° 2. Li saggi et accertati oracoli di N. S. io venerarò sempre con esattissimo ossequio.

Annexe n° 1.

Document anonyme s. l. n. d. reproduisant des rumeurs relatives au prochain chapitre. NF, 39, 255.

Cum Reverendus Pater Ioannes Naevius, Provinciae Belgicae quondam Provincialis, qui etiam infami scripto M. Rivii inter reliquos subscripsit, statque hodie inconcusse pro parte inobedientium, sub finem mensis Maii in apoplexiae speciem lapsus fuisset, timens secuturae propediem mortis periculum, voluit, opera P. Danielis Basserii, conventus Mechliniensis, in quo dictus P. Naevus moratur, Prioris, — partium Rivii et Lupi propugnatoris indefessi, — omnes suas litteras et scripta, quae Provinciam et Ordinem concernunt, comburi inter quae una epistola P. M. Dijckerii, moderni Provincialis, aut M. Rivii incertum (certum tamen alterutrius fuisse) reperta, visa et lecta fuit a praedicto Priore, auctore caute celato, qua iubebatur P. Naevius bono esse animo, parumque de Internuntiistis (hoc nomen solent inobedientes obedientes delineare) hac vice timendum ; cum R^mus^ P. Visconti, Generalis modo absolutus, operam suam strenue addixisset, pro obtinendo certo certius futuri Capituli in Belgio Praeside. Insuper M. Rivium, amplissimis commendatitiis, in proximi triennii Provincialem, Patribus Provinciae efficaciter proponendum

Quae an de se Rivius, an de Rivio Dijckerius scripserit, praefatus Prior disertis verbis declarare noluit. Haec relata fuere 8ª Iunii 1655 a quodam alterius triennii diffinitore, ad hoc expresse Mechlinia Bruxellam profecto, conventus illius Priori, ac postea duobus aliis Provinciae gravioribus Patribus, pro tempore in dicto conventu existentibus.

Idem Diffinitor, ex eodem Priore, eisdem Patribus retulit, factam esse M. Rivio facultatem, quemcumque conventum intra vel extra Brabantiam repetendi, relicto Coloniensi in quo modo habitat. Quam vero opportune atque secundum omnem aequitatis sensum Magistri Rivius et Lupus a proximis Comitiis Provincialibus excludi deberent, indicat non tantum sed et severissime praecipit caput 1, 3 partis sacrarum nostrarum Constitutionum quod agit de obedientia in Ordine nostro Summo Pontifici, Christi Domini Nostri Vicario, praestanda *quod si quis*, signanter autem in fine, ubi dicitur: *Cui quidem diffinitioni addimus* etc.

Annexe n° 2.

Document s. l. n. d. sur les agissements du P. Carlier contre les thèses du P. Michel Van Hecke. NF, 39, 253. Le texte a été reproduit dans cette revue, 2 (1952) 256-57.

34

1655, 19 juin, Rome. — Rospigliosi à Mangelli. NF, 142, 13.

On a fait connaître au général des augustins ce que dans votre lettre du 29 mai vous écriviez sur les agissements du provincial. Le général avoue que des instances lui ont été faites en vue de faire nommer le P. Carlier président du prochain chapitre provincial. Il a refusé de s'y prêter. Il a assuré qu'il fera présider le chapitre par le Père que vous estimez le plus indiqué. Il vous fera donc parvenir un décret où est laissé un espace en blanc pour indiquer le nom. Vous pourrez l'y mettre.

35

1655, 19 juin, Bruxelles. — Mangelli à Rospigliosi. NF, 39, 259.

La sincérité douteuse des généraux des augustins et des dominicains.

La settimana passata transmisi a V. S. Ill^ma^ il scritto fatto dal Dottor van Werm [56]) sopra le thesi e significai ciò che dal medesimo

[56]) Gérard Van Werm était professeur séculier à l'université de Louvain.

a bocca mi era stato rapresentato: attenderò gli ordini li quali V. S. Ill^ma^ da intentione di parteciparmi coll'humanissima sua dei 29 del caduto.

Quanto a cotesti Generali di S. Domenico e di S. Agostino, io sempre sto con sospetto che non caminino candidamente ; l'esperienza longa che ho degli andamenti dei religiosi per dieci anni in Spagna e per tre anni già scorsi in Fiandra, mi fa cognoscere o sospettare delle loro arti. Al P. Generale di S. Agostino rispondo, come V. S. Ill^ma^ potrà vedere della congiunta lettera [57]), soggerendo la forma nella quale a me pare che convenga fare il dispaccio per il P. Lupo, col quale fra tanto si vedrà se in virtù degl'ordini precedenti del Generale passato si potrà attingere alla dovuta ubidienza.

Circa li Padri Domenicani, attenderò quello che mi sarà comandato, non lasciando fra tanto d'invigilare sopra gli andamenti de gl'uni e de gl'altri, e con ogni dovuto ossequio sopra l'essequtione di ogni comando.

36

1655, 26 juin, Rome. — Rospigliosi à Mangelli. NF, 142, 14v.

Le général des augustins laisse à votre discrétion la nomination du président du chapitre provincial.

Il Padre Generale degli Agostiniani ha mandato il congiunto piego, perchè si trasmetta a V. S. R^ma^, la quale vedrà le ragioni che adduce del non haver posti nella patente della Presidenza al Capitolo Provinciale tutti li Padri nominati già da V. S. R^ma^ ; ha però lasciato lo spatio in bianco a fine che ella medesima vi metta quel religioso che stimerà più a proposito ; onde resta alla dispositione di lei l'elettione del Padre che doverà presedere al detto Capitolo.

37

1655, 3 juillet, Rome. — Rospigliosi à Mangelli. NF, 142, 17-18.

La nouvelle qu'on vous a communiquée et selon laquelle il y aurait eu des démarches en vue de faire élire le P. Rivius provincial au prochain chapitre provincial à Liège, est restée inconnue au général des augustins. Il ne partage pas cette crainte, du fait qu'il a laissé à votre choix la désignation du président du chapitre. Il a défendu, dans ses instructions au président, de confirmer l'élection au cas où un janséniste serait élu. Il envoie maintenant la lettre

[57]) Cette annexe fait défaut.

ci-jointe au président pour obvier à cet inconvénient. Il ne croit pas nécessaire de recourir à des mesures plus sévères.

38

1655, 17 juillet, Bruxelles. — Mangelli à Rospigliosi. NF, 39, 343.

Tout en se remettant à moi pour la désignation d'un président du chapitre, le général des augustins a positivement exclu les trois candidats que je lui avais recommandés.

Ricevo il dispaccio del Generale di S. Agostino, il quale nella patente della Presidenza del Capitolo Provinciale, non solamente non nomina veruno dei tre soggetti da me proposti, ma anzi nella lettera che mi scrive, gli esclude espressamente per ragioni molte frivole, permettendomi che possa io nello spatio lasciato in bianco nominare alcun altro.

In questi affari di Jansenio fra l'altre disgratie che si sono incontrate, una è che tutti li superiori delle religioni (eccettuatane la Compagnia di Giesù) sono stati più proclivi a favorire quelli che si sono mescolati nella difesa et affettione della dottrina janseniana, che quelli che vi si sono apertamente opposti.

Doppo fatta alcuna diligenza, che giudico devo premettere, risponderò poi al P. Generale, quello che mi occorrerà nella materia, e trasmetterò la lettera a V. S. Ill^{ma}, la quale supplicando.

39

1655, 24 juillet, Bruxelles. — Mangelli à Rospigliosi. NF, 39, 365.

L'assurance que Rivius ne peut pas être élu provincial me fait plaisir. La lettre du général des augustins ne donne aucune satisfaction.

Havrò gran gusto che riesca vano il suspetto havutosi che il P. Rivio possa essere promosso al Provincialato, sopra del quale tuttavia Monsignore Nuncio di Colonia, con lettere ricevute hieri, non lascia di suggerirmene alcun indicio.

La lettera che scrive il P. Generale è generalissima, di maniera che mi pare che non stringa niente ; e l'instruttione, che transmise col dispaccio della settimana passata, è parimenti molto cautelosa, che pare fatta colla penna di alcuno della Facoltà Theologica di Lovanio, non si esprimendo giamai il nome di Jansenio, nè parlandosi della sua dottrina, se non *sub nube et sub involucro verborum*. Dice il P. Generale che fa tutto quella di che viene richiesto da me, ma ciò mi pare vero più nella superficie delle parole, che nella sostanza del fatto, et è tutto inclinato a procurare la promo-

tione di alcuno che habbia adherito alla classe dei Padri disubidienti alla Santa Sede nella dottrina di Jansenio.

O il mio zelo è troppo ardente, o quello di cotesti Generali è troppo flosso e paralitico.

Quando la materia sarà in stato, darò conto di tutto, anco al medesimo Generale, e risponderò alla sua lettera, mentre che sarò studiosissimo di corrispondere sempre cola mia obligatissima osservanza.

40

1655, 7 août, Rome. — Rospigliosi à Mangelli. NF, 142, 26.

S'il y a lieu de répondre au général des augustins, on le fera en lui communiquant la lettre que vous voulez lui écrire. Vous saurez suppléer à l'insuffisance des ordres qui vous ont été transmis relativement au président du prochain chapitre.

41

1655, 28 août, Bruxelles. — Mangelli à Rospigliosi. NF, 39, 479.

Après un an, Lupus s'est rendu à Marienthal où il se propose de réfuter le « Jus Belgarum ». Son Général lui permet de venir à Rome.

Il P. Lupo dell'Ordine di S. Agostino finalmente doppo la disubidienza di un anno e di vantaggio, si è risoluto di andare al convento di Maria Valle, conforme al commandamento fattole dal suo Generale, come apparisce dalla lettera da lui scrittami, e dal testimonio del superiore di quel convento, che vanno annessi n^{i} 1 e 2. Il sudetto P. Lupo, appena giunto, fa instanza di partire con pretesto di volere scrivere contro la dottrina contenuta nelli due opuscoli: *Jus Belgarum circa bullarum pontificiarum receptionem*, et *Defensio Belgarum contra evocationes et peregrina iudicia*, come consta dalla sudetta sua lettera. Io gli ho risposto, che trasmetterò copia di essa a Roma, acciò che Nostro Signore habbia notitia della sua ubidienza e che di là converrà aspettare la risposta circa la sua richiesta, et ho lodato il suo zelo di reprovare quegli opuscoli, condannati non meno dal tribunale di cotesta Suprema Inquisitione, che da quella di Spagna, la censura di cui gl'ho inviata impressa, esemplare impresso della quale pure notato n° 3° transmetto qui congiunto a V. S. Ill^{ma}.

Nel medesimo tempo, che il detto P. Lupo si è trasferito al convento di Maria Valle, il P. Generale le manda un'altra patente, nella quale le da licenza di venire a Roma, quando lo giudicarà più opportuno, dal convento dove si trovava, quando scrisse che

era in Brugges, senza prefissione alcuna di tempo come vedrà V. S. Ill^ma^ dalla copia annessa n° 4, donde si può temere che resultarà, come si è visto per il passato, che non ubbidirà nè al primo precetto, nè alla seconda patente.

Quindi parmi che purtroppo si raccoglie la collusione del P. Generale con questi parziali di Jansenio, e sua propensione a favorirli, con danno e pregiuditio considerabile della causa publica della Santa Sede, circa l'estirpatione desiderata di ogni reliquia di jansenismo, e si mostra tutto parziale degl'adherenti per il passato alle materie janseniane, et opposto agl'ubidienti apertamente verso la medesima Santa Sede.

Ho differito rispondere alle prime lettere scrittemi dal sudetto P. Generale, circa la presidenza del Capitolo, pensando di farlo quando havrò preso la risolutione di nominare il presidente del medesimo Capitolo, per toglierle l'occasione di fare qualche altra novità.

Annexe n° 1.

1655, 6 août, Marienthal. — Chrétien Lupus à Mangelli. NF, 39, 480. Copie.

Prière de pouvoir revenir à Bruges pour y achever la réfutation des traités de Stockmans.

Nihil unquam magis in votis habui, quam Gratiae Suae in omnibus obedire, meaque declarata innocentia reconciliari ; opere id ostendi, dum visa Ill^mi^ Domini ad meum supplicem libellum manu, mox a Domino Brugensi Episcopo benedictionem petii abiique ad locum praescriptum. Si Gratiae Tuae voluntas mihi citius innotuisset, citius, licet innocens, ei obtemperassem. Etenim P. Provincialis noster, eiusque Vicarius tot et tantas dedere de sua fide non bene opinandi causas, ut eis credere non licuerit. Et qualia aut ipsi aut eorum confidentes Ill^mis^ Tuis auribus de me detulerunt, Deus novit, spero ea suo tempore discooperienda. Paucis post meum abitum diebus Brugas venerunt a P. Rev^mo^ litterae, quibus me stabilit in habitatione Brugensi, quousque mihi opportnum sit Romam accedere, acturum illic adversum meos calumniatores. Et certe horas meas Brugis, licet varie afflictus a malis hominibus, non male impendebam. Refutabam perniciosum istius anonymi de *Judiciis peregrinis ac episcoporum evocatione* libellum, inde progressurus ad alium de *Publicatione bullarum*. Ab eis quippe libellis graviter esse laesam Sedem Apostolicam, posseque id ex perpetua Ecclesiae praxi lucide ostendi, semper existimavi. Opus istud absolutum cupio antequam accedam ad Urbem. Nihilominus ex loco recedere nolui sine consensu, et bona gratia Ill^mae^ D. V. Hinc illi humillime supplico, ut illius absolvendi causa redire liceat, meque parare ad iter Romanum. Nisi tamen Gratiae Tuae placuerit in Belgio causam meam

audire et terminare ; nihil enim sine ipsius beneplacito velim a me factum, quam et Deus Opt. Max. diu nobis custodiat assidue postulo.

Annexe n° 2.

1655, 17 août, Marienthal. — Gorgonius Assels, supérieur du couvent de Marienthal, atteste que le P. Lupus est arrivé la veille de Saint-Laurent et se comporte religieusement. NF, 39, 481 ; copie.

Annexe n° 3.

1655, 3 juillet, Rome. — Paul Luchinus, général des augustins, à Chrétien Lupus à Bruges. NF, 39, 482 ; copie.

Reverendae Paternitatis gratissimae nobis tuae gratulationes fuerunt [...] Confirmationem obedientialem postulas ; eam tibi hisce nostris litteris concedimus, ac libenter consentimus ut Romam, uti integrum tibi et opportunum fuerit, ex conventu in quo nunc es venias, rem nobis iucundam gratamque facturus si obedientem te innocentemque coram probaveris.

Annexe n° 4.

Censure datée de Madrid 14 janvier 1654 par laquelle l'Inquisition condamne le *Jus Belgarum* et la *Defensio Belgarum*. NF, 39, 483.

42

1655, 18 septembre, Rome. — Rospigliosi à Mangelli. NF, 142, 33.

Le Saint-Père n'aime pas que le P. Lupus quitte le couvent de Marienthal. Il a donné ordre d'en parler au Père Général, ce qu'on fera aussitôt.

43

1655, 18 septembre, Bruxelles. — Mangelli à Rospigliosi. NF, 39, 520.

Lupus veut aller à Rome. C'est un personnage dangereux.

Prosequendo in riferire a V. S. Ill^ma^ ciò che opera il P. Lupo, Agostiniano, doppo lo scritto coll'altre mie lettere sotto li 28 del decorso mese di Agosto, aggiungo che egli mi ha transmesso un'altra lettera, con copia di quella del suo Generale, in virtù della quale dice di voler venire a Roma, per non dimorare nel convento di

Maria Valle et adempire la obedienza impostale, che annesse invio a V. S. Ill^ma^ segnata n° 1. Se le lettere sono il specchio dell'animo, in questa del sudetto P. Lupo scorgerà V. S. Ill^ma^, che imprudente e pericoloso ingegno egli sia. Quando anco il P. Generale inviasse hora una obedienza con assignatione di tempo limitato per venire a Roma, si scusarà subbito col pretesto di tempo hyemale prossimo in queste paesi per eludere ogni ubidienza.

Gli ho risposto che di Roma si dovranno aspettare gl'ordini sopra le sue dimande, esortandolo ad havere più prudenza e più charità, come potrà V. S. Ill^ma^ vedere dalla copia di risposta aggiunta segnata n° 2. Questo cervello merita di essere mortificato, e non fomentato dai suoi superiori, mentre che io aspiro ad acquistar merito in servendo V. S. Ill^ma^.

[P. S.] Nella lettera mia responsiva ad una del P. Generale di S. Agostino, le do un cenno circa la persona del P. Lupo, e le do parte della nominatione del presidente del Capitolo Provinciale da me fatta, la quale supplico V. S. Ill^ma^ a leggere, e poi fare recapitare [58]).

Annexe n° 1.

1655, 7 septembre, Marienthal. — Chrétien Lupus à Mangelli. NF, 39, 521.

Lupus annonce qu'il veut aller plaider sa cause à Rome, usant d'une permission reçue de son général ; il demande une recommandation de l'internonce.

Mitto Gratiae Tuae copiam litterarum Reverendissimi Patris Generalis. Quatuor adhuc postmodum ex eius familia accepi, istarum elucidativas, quibus suadeor mox post nostrum Provincialem Capitulum me in iter dare, futurus Patri Reverendissimo gratissimus, atque illic perfecturus opusculum de evocationibus episcoporum, ac publicatione apostolicorum diplomatum.

Fido testimonio novi Patrem R^mum^ Sanctissimo Domino fuisse de me locutum, atque inde permotum ad ita scribendum. Novit namque nostri Provincialis ac eius confidentium mores, ideoque diutius non vult me illis exponi. Nulla hinc Ill^mae^ Gratiae Tuae possum mittere folia, qui hic quasi in carcere sum, nullum habens librum, nisi breviarium ac missale. Neque quis hic potest commodato accipi. Sumus enim in medio gentis perversissimae, de qua iam pridem dictum est: *Geneva, Rupella ac Wesalia sunt tria ad infernum ostia.* Hinc Deo me, licet itinerationibus valde ineptum ac infirmum, adiuvante, antequam hiems ingruat Patris Reverendissimi consiliis parebo, ipsumque accedam, sperans fore, ut Gratia Tua suis me honoret commendatitiis, suaque muniat benedictione. Ad hoc me urgent praecipui quique Provinciae Patres, qui hasce apud Tuam Gratiam ca-

[58]) Ce postscriptum est écrit de la main même de Mangelli.

lumnias a falsis fratribus deponi sciunt, atque exinde dolenter vident omnem apud nos everti regularem disciplinam. Et quidem P. Provincialis cunctam hanc invidiam in Tuam Ill^mam^ Gratiam exonerat. Habeo varias eius ad me de hac re litteras, assidueque verbo dicit et protestatur esse sibi durissimum ita cogi a Domino Internuntio ad ita suos subditos sine causa exagitandos. Quia namque adversum mores meos nihil somniare novit, hinc omnem suam, mitius edicere nequeo, ambitiosam insolentiam studet in Ill^mam^ Tuam iustitiae ac innocentiae protectricem Gratiam transfundere, ut ab ipsa credantur, et innocentes opprimi, et nocentes extolli aut absolvi. Etenim elapsa hieme extra portas Brugenses disertis mihi verbis dixit fuisse a se, ut Prioris Bruxellensis iustificationem a Gratia Tua acciperet, suppressas quasdam in ista causa informationes. Ita Gratiae Tuae auctoritatem tractat ac exponit. Commendabat se, quod ita Ordinis honori consuluisset. Credit enim haec omnia Gratiae Tuae numquam posse aperiri. Doleo graviter me compelli ad ita scribendum ; facio id ut Gratia Tua videat me non sine causa male opinari de similium superiorum fide, velleque accedere R^mum^ Patrem Generalem. Si Gratia Tua depositas apud se calumnias earumque depositores aperire dignatur, faciet sane rem non soli mihi, sed toti Provinciae nostrae gratam admodum, regularique disciplinae admodum fructuosam. Dux Brandenburgicus, harum regionum haereticus princeps, per hosce dies indixit hic solemnes preces, rigidumque ieiunium. Adeo caeci sunt homines isti, ut eam, quam Ecclesiae praelatis abnegant, sibi laicis assumant potestatem. Edictum ipsum his adiunxi. Et quia in vigesimo, qui de regia potestate agit, Psalmo ita confidit, putatur hic, a quibusdam respicere ad futuram electionem Regis Romani, quam Dominus Deus, cui de Romano imperio specialis est cura, ut specialiter dirigat, est perinde orandus.

Annexe n° 2.

1655, 12 septembre, Bruxelles. — Mangelli à Chrétien Lupus. NF, 39, 522 ; copie.

Au lieu de vous tenir aux derniers ordres de votre général, qui sont vagues, vous vous tiendrez aux antérieurs, jusqu'à nouvelle décision du Pape.

Vidi litteras P. Generalis ad Paternitatem Vestram scriptas, quae cum sint vagae, sine ulla temporis limitatione, censeo virtute illarum non esse permissum Paternitati Vestrae recedere a conventu isto Mariae-Vallensi et infringere priora praecepta obedientialia clara et manifesta pro residentia in eodem conventu, dum maxime per litteras meas de his moneri P. Generalem curavi et transmisi antecedentem epistolam, prout etiam transmittam hanc secundam, ut innotescant omnia SS^mo^ D^no^ Nostro, super quibus inde omnino expectandum videtur responsum. Optarem ego ut Paternitas Vestra, quemadmodum pollet ingenio et eruditione, ita etiam iudicio, prudentia

et charitate in suos confratres praecelleret. Reminiscatur, quaeso, sententiae D. Gregorii in 2° *Moral* ubi inquit: virtutes nisi ea quae agunt prudenter agant, virtutes esse non posse [59]), cui concinit D. Gregorius Nanzianus in *Carmin. Jamb.* de definitionibus [60]) asserens, sine prudentia nihil esse laudabile, et humanas actiones sine ea speciem quidem virtutis, sed non veram virtutem habere posse, unde et Graeci nuncupant prudentiam περιβλεψίαν idest excubiatricem, et custodem aliarum virtutum.

Hoc mihi sese offert respondendum epistolae Paternitatis Vestrae, cui a praepotenti Deo veram Spiritus Sancti illustrationem animitus apprecor.

44

1655, 25 septembre, Rome. — Rospigliosi à Mangelli. NF, 142, 36.

Selon la commission donnée par le Pape, on a averti le général des augustins de ne pas déplacer le P. Lupus du couvent de Marienthal. Il a promis de donner des ordres en double ; les uns au président du chapitre, les autres au provincial, pour l'éventualité où celui-ci serait déjà élu. S'il envoie ces ordres par l'intermédiaire de la secrétairie d'Etat, vous les trouverez ci-joints.

45

1655, 2 octobre, Bruxelles. — Mangelli à Rospigliosi. NF, 39, 555-556.

Pierre-Damase De Coninck a été élu provincial. Le choix du P. Rivius en premier définiteur mérite d'être cassé. Il ne convient pas de lui substituer le P. Choulaeus.

Sebene sin hora non ho ricevuto lettere dal Presidente e Diffinitorio del Capitolo Provinciale di S. Agostino celebrato in Liegi, nelle quali mi si faccia relatione di quanto si è operato in detto Capitolo, tuttavia da più parti e da religiosi venuti dal Capitolo, ho certa notitia ch'è stato eletto Provinciale il P. M. Fr. Pietro Damaso Coninck, dottore in Sacra Theologia, regente del studio di Lovanio, professore di Sacra Scrittura, che era prima Diffinitore della Provincia, Padre pieno di ossequio verso la Santa Sede, e di un zelo

[59]) Je n'ai pas rencontré ce passage au livre II des *Libri moralium* de Grégoire le Grand. Voir cependant des passages analogues aux chapitres 44-45 ; cf. P. L. 75, 592-593.

[60]) Voir P. G., XXXVII, 918-919.

e buona intentione, da cui se ne può sperare un pacifico e buon governo, che perciò non dubito, che l'elettione sarà senza difficoltà alcuna confermata dal P. Generale.

Primo Diffinitore è stato eletto il P. M. Fr. Giovanni Rivio, che non lasciava di aspirare al Provincialato et haveva molti voti di religiosi suoi parziali che gli suffragavano, ma tuttavia non havendo il numero bastante, l'hanno doppoi eletto primo Diffinitore. Questa elettione pare che sia totalmente contraria all'instruttione, transmessa dal P. Generale, e lettera scritta al Presidente nelle quali si prohibisce l'elettione di chi sia stato inobediente alla Santa Sede ; et essendo stato il P. Rivio non solo inobediente alla Sede Apostolica nelle materie di Jansenio, ma havendo con uno scritto così pernicioso e scandaloso fomentato et armato l'inobedienza del defunto Arcivescovo di Malines, provando che non si dovessero pubblicare, nè ubbidire le constitutioni della fel. mem. di Urbano VIII, quindi è che parerà molto giusta la cassatione della sudetta elettione. Del sudetto scritto del P. Rivio, sebene altre volte ne ho transmesso copia costì, e molto prima era stata inviata da Mons. Ill^mo^ mio Vescovo di Mont'Alcino, tuttavia l'aggiungo anco alla presente, afin che non habbia a far perdere tempo per cercarla ; e la scrittura per mala, ma bene elaborata e composta, merita di essere letta.

Tra gl'altri che la sottoscrissero, vi si legge anco il P. Lorenzo Chouleo religioso molto favorito dal P. Generale passato, e dal presente ; onde se per ventura in luogo del P. Rivio volessero surrogare questo, patendo la medesima eccetione, et essendo studiosissimo et addittissimo ai sensi del P. Rivio, pare che non si conseguirebbe l'intento di escludere da simile officio chi ha appoggiato la disubidienza della S. Sede.

Li sospetti, da me altre volte accennati a V. S. Ill^ma^, che il P. Rivio aspirava al Provincialato, da gl'eventi del Capitolo si è riconosciuto, che non erano senza fondamento, ancorchè il P. Generale dicesse esser totalmente vani et insussistenti ; nella maniera che hora il P. Generale di S. Domenico dice esser calunnie et emulationi, le cose che si riferiscono contro il P. Leonardi.

Non scrivo al sudetto P. Generale, perchè aspetto di farlo, quando havrò più piena certezza di ogni successo del Capitolo dal medesimo Provinciale e Diffinitorio, havendo però giudicato necessario prevenire V. S. Ill^ma^ con queste notitie, le quali sommettendo in tutto e per tutto alla prudente e saggia sua consideratione, per fine con tenere sempre sottoposta l'obedienza dei mei sensi ai commandamenti di lei [61]).

[61]) Voici une décision prise au chapitre de Liège:

Anno Dni 1655 die 2 octobris, conclusis provinciae comitiis, ... Adm. RR. PP. Definitorii... ea quae sequuntur ordinarunt:

Cum nullus sit in Sanctis Patribus qui Apostolicam Sedem maiori observantia ac veneratione coluerit, quam S. P. N. Augustinus, quemadmodum etiam nullus est, quem vicissim S. Sedes pluribus et insignioribus laudum praeconiis exornarit

46

1655, 9 octobre, Rome. — Rospigliosi à Mangelli. NF, 142, 38.

Par le dernier courrier on vous a envoyé un pli du général des augustins, lequel révoque l'obédience donnée au P. Lupus de venir à Rome. On connaîtra les sentiments de celui-ci dans l'exécution de cet ordre. Surveillez-le et renseignez-nous.

47

1655, 16 octobre, Rome. — Rospigliosi à Mangelli. NF, 142, 39v.

De la part du Saint-Père, on a averti le général des augustins de ne pas confirmer les actes du chapitre provincial avant que ne soient arrivées vos lettres sur cette affaire. Le général n'avait encore aucune nouvelle sur ce chapitre ; il a avoué qu'en de telles matières on ne prend pas une décision au reçu des premières nouvelles. De la sorte on peut espérer que tout sera fait avec l'attention voulue.

quam eumdem S. P. Augustinum, et nos tamquam eiusdem S. Patris haeredes et filii idem prorsus obsequium et exactissimam obedientiam profiteamur in Cathedram Petri et erga Summos Pontifices, eiusdem Petri successores, et veros in terris Christi Dei vicarios, quod et a nobis praestandum esse Constitutionibus Ordinis nostri, 3 parte, capite 1, cavetur et districte praecipitur, hinc est quod praedictae nostrae professioni et vestigiis S. Augustini omnino inhaerentes nos Praesidens, Definitores Capituli provincialis, nomine totius Provinciae, innovantes in primis et ante omnia decretum praedictum... nostrarum Constitutionum, ... bullam... *Cum occasione*... cum omni humilitate et debita reverentia sustinemus observandam esse et doctrinam condemnatam a Sede apostolica in quinque propositionibus... ex animo detestamur et propositiones easdem a Summo Pontifice haereticas declaratas et ut tales condemnatas nos quoque uti tales damnamus et reprobamus in eodem sensu in quo per S. Sedem apostolicam censuratae sunt ac damnatae. Praeterea testamur nos obedientissimos esse non solum praefatae bullae seu constitutioni Innocentii papae X sed et aliis praecedentibus constitutionibus tum Urbani VIII, tum eiusdem Innocentii papae X et quibuscumque aliis decretis in materia doctrinae jansenianae... mandantes auctoritate qua fungimur omnibus... ut eodem modo... quinque propositiones et librum Cornelii Jansenii damnent et reprobent, atque districte inhibentes ne quis eorum approbare, docere, defendere aut praedicare praesumat ullam ex dictis quinque propositionibus condemnatis in libro Jansenii, sive in publicis sive in privatis et domesticis disputationibus et colloquiis et qui secus fecerint...; Gand, Archives des augustins, Ms. Liber decretorum conventus Mechliniensis, 71-72.

48

1655, 23 octobre, Rome. — Rospigliosi à Mangelli. NF, 142, 40.

Le général des augustins a été averti. Je pense que l'élection du P. Rivius sera annulée. D'ailleurs ce Père, actuellement détenu au couvent de Cologne, est dans l'impossibilité d'exercer cette fonction (de premier définiteur). Le général empêchera également que lui soit substitué le P. Laurent Choulaeus.

49

1655, 30 octobre, Rome. — Rospigliosi à Mangelli. NF, 142, 41.

Votre lettre a été transmise au général des augustins. On y a joint de la part du Saint-Père l'ordre d'annuler l'élection du P. Rivius, premier définiteur, et la défense de lui substituer le P. Choulaeus. Le P. Général est bien disposé. Il n'a pas encore reçu les actes du chapitre. Il ne prendra pas de décision sans me la montrer.

50

1655, 30 octobre, Bruxelles. — Mangelli à Rospigliosi. NF, 39, 603.

J'ai communiqué au provincial des augustins l'ordre du général imposant au P. Lupus de rester à Marienthal. Mais ce Père semble déjà être parti pour Rome.

Ho consegnato al Provinciale di S. Agostino la lettera del P. Generale sotto li ... [sic] di Settembre, nella quale si comanda al P. Lupo che si trasferisca al convento di Mariavalle, ma trovo che il medesimo anticipatamente haveva scritto che già stava in procinto del viaggio di Roma in virtù delle antecedenti lettere del P. Generale, e che di già era partito per quest'effetto da Bruges, come potrà V. S. Ill^{ma} vedere dalla congiunta copia di lettera del medesimo P. Lupi. Tutte queste sono o hanno apparenza di cavillationi et esclusioni in pregiudicio dell'obedienza e disciplina regolare, tuttavia le rimetto alla discussione di più saggio e fino giudicio.

Il Provinciale mi ha promesso di fare ogni diligenza possibile per sapere la verità de fatto et essequire gl'ordini del P. Generale. Di ogni successo ne ragguaglierò V. S. Ill^{ma}, e di ogni suo commandamento sarò sempre studiosissimo servitore.

Annexe.

1655, 17 octobre, Bruges. — Lupus à Pierre-Damase De Coninck, provincial. NF, 39, 604 ; copie.

Félicitations pour l'élection du provincial. Annonce du prochain départ pour Rome.

Adeptam dignitatem ex animo gratulor, rogans Dominum Deum ut Spiritu suo Sancto Eximiam Paternitatem Tuam dignetur in omnibus dirigere. Ego sane doleo graviter fieri non posse ut sub felici vestro regimine in provincia gaudeam. Evocor enim nimis fortiter a R^mo^ P. Generali nihilque magis in votis habeo quam Eximiam Paternitatem Tuam pro ultima forte vice alloqui accipereque eius paternam benedictionam. Ast locorum distantia ac nimia hiemis vicinitas id penitus vetant. Cras ergo hinc discedo per Galliam, rogans humillime ut tuis precibus ac benedictione digneris me assidue ducere, comitari ac tandem reducere, ubi Domino fuerit visum. Deum interim.

51

1656, 8 janvier, Bruxelles. — Fernand Nipho à Rospigliosi. NF, 40, 13.

On n'a pas pu intimer à Lupus l'ordre de retourner à Marienthal. Il est désirable qu'arrivé à Rome, on ne laisse plus ce Père revenir dans sa province.

Venne a dirmi mercoledì il P. Provinciale degli Agostiniani, che per qualunque diligenza da lui fatta, non gli era riuscito ancora di far intimare al P. Lupo l'obedienza del suo P. Generale di trasferirsi al convento di Mariae Valle, per havere il medesimo proseguito il suo viaggio a cotesta volta in conformità di quello che fu scritto li 30 Ottobre, e che ci fosse nuova come egli, pigliando il cammino per la Francia, fosse giunto a Parigi. Mi soggiunse anche il P. Provinciale, che considerando l'inquietudine dello spirito del P. Lupo, e la adhesione del medesimo alla fattione janseniana, haveva rimostrato al Padre Generale, che converrebbe di non lasciarlo ritornare più nel Belgio, acciò non habbia campo di farvi maggior danno nel suo Ordine.

52

1656, 23 septembre, Rome. — Rospigliosi à di Bicchi. NF, 142, 83v.

... De la part du Saint-Père, on a parlé au général des augustins au sujet du P. Lupus. D'après le général, ce Père, complètement

soumis aux obédiences de ses supérieurs, se montre indifférent soit à rester ici, soit à retourner. Puisque la dernière décision sera prise par le Pape, il est peu probable que Lupus retournera aux Pays-Bas.

53

1656, 25 novembre, Bruxelles. — Di Vecchi à Rospigliosi. NF, 40, 559.

Imprudence de laisser revenir le P. Lupus. Extraits de sa correspondance avec les jansénistes.

Il Padre Connincks, Provinciale delli Agostiniani, havendomi mostrata una lettera scrittali dal suo Padre Generale, dove dice, che presto tornerà qua il P. Lupi, honorato di singolari gratie, mi è parso bene di rappresentar di nuovo humilmente a V. S. Ill^ma^ come nelle presenti congiunture il ritorno di cotesto Padre può riuscir dannoso, divulgando li jansenisti esser egli costà stato lodato et approvato nella dottrina, che qui ha difesa, per far maggiormente credere, che quella contenuta nel libro di Jansenio non sia condannata, come poco fa il P. Cupe [62]), Agostiniano, asseriva in casa mia con i miei domestici cosi arrogantemente, che mi ha necessitato a farlo mortificare dal sudetto Provinciale.

Il P. Lupi ha tenuta e tiene stretta corrispondenza qua colli jansenisti, e fra l'altri mali effetti, che anco di costà produce, uno si è l'avvisare quanto scrive il P. Provinciale al Generale, rimandando qua le copie delle sue medesime lettere, come si vede dall' aggiunta copia di lettera veduta da me nel proprio originale.

Il P. Provinciale mi ha mostrata un'altra lettera del Generale, che li comandava di tener buona amicitià col canonico Typoets, perniciosissimo jansenista, non lasciando intanto esso P. Generale di mostrarsi poco bene affetto a questo Provinciale et al P. Mettermans, confessore di Sua Altezza et ad altri Padri devoti alla S. Sede, e contrarii alla dottrina di Jansenio, con favorire altri adherenti alla medesima, et il tutto per suggestioni del P. Lupo, per quello che se ne raccoglie.

Io non ho voluto mancar di rappresentar tutto questo a V. S. Ill^ma^ sottoponendolo alla prudentissima sua consideratione.

Annexe n° 1.

Copia epistolae scriptae a Canonico Typoets cuidam amico, desumpta ab eodem originale. S. l. v. d. NF, 40, 560.

Ayant été faussement noirci auprès du général des augustins, celui-ci a voulu me faire justice.

[62]) Le P. Cupe (?) m'est inconnu.

Videte in quae extrema bonus ille Pater Provincialis Coninckus, colludens cum P. Ignatio Dyckero, ex-Provinciali, sese praecipitet. Illi, ut celeberrimum Ordinis sui Doctorem Theologum Iprensem, Patrem Lupum, Romae existentem, quem Pater suus Generalis, aliique magnates Romani, quin ipse Summus Pontifex, maximi faciunt, traducerent, absque causa licet, scripserunt R^mo^ Patri Generali, quod in itinere suo Romano ad me dedisset litteras, quem dicebant esse Sanctae Sedi Apostolicae rebellem, cum tamen me minime nossent, quorum calumnias prospiciens aliorum relatione, R^mus^ Generalis misit mihi pro beneficiis Ordini suo praestitis, quae aliunde intellexerat, litteras filiationis sui Ordinis cum oblatione omnis obsequii, cumque ad me fuissent missa quae bonis illis viris placuerat de me scribere, rescribendo Romam, sic illos convici, ut R^mus^ P. Generalis utrique ordinaret, ut omnibus modis se mihi reconciliarent, addens increpationes acerrimas. Illi, ut ista eluderent, scripserunt se intellexisse ex Ill^mo^ Nuncio Apostolico moderno, quae litteris inclusis continentur, quae longe idque palpabiliter (quod et D. V. non ignorat propria etiam scientia, de qua testari etiam dignabitur) sunt falsissima.

Annexe n° 2.

1656, 22 juillet, Bruxelles. — Damase De Coninck, provincial, au général. NF, 40, 561 ; extrait de copie transmise par Lupus au chanoine Typoets.

Veniens huc, nuncium adivi, etc., sed et aliud incidit in sermonem. Inter varia me rogabat, num Dominum quemdam Typoets nossem, ac respondi me nosse Lovanii saltem ex nomine, Ipris quondam officialem, atque illum esse, de cuius accusatione fuissem delatus apud R^mam^ Paternitatem Suam, quamvis, ut putem falso, quasi [de eo dixissem quod] fuisset jansenianus et inobediens. « At, inquit ille, pro tali diu iste habitus fuit, et adhuc ob rem similem. In ipsum vehementer irascor et excandesco, nam cum auctoritate apostolica fuerit eiectus sarcophagus sive lapis monumenti janseniani — ex eo quod in eo laudaretur a vitio, scilicet quod perpetuum victurus esset in suo *Augustino*, tametsi fuisset a Sede Apostolica prohibitus is liber, — ipse tamen Bruxellis expresse sollicitet et instet auctoritate regia restitui ». Eo tamen haud obstante, quamvis is [internuntius] dissuaserit, in mea visitatione Iprensi eum accedere conabor ; et ab eodem quaerere fundamenta gravaminis mihi impositi, ut scripsi Rev^mae^ tuae Paternitati etc.

54

1656, 16 décembre, Rome. — Rospigliosi à di Vecchi. NF, 142, 95.

On a déjà insinué, de la part du Pape, au général des augustins de ne pas laisser partir le P. Lupus sans permission expresse du Saint-Père. On réitérera cette insinuation. On prendra également des mesures pour prévenir les inconvénients résultant de la correspondance qu'entretient le P. Lupus avec ceux des Pays-Bas. Le Saint-Père loue votre vigilance pour obvier aux « machine et attentati » des jansénistes. Usez de tous les moyens possibles pour les supprimer.

55

1657, 9 février, Bruxelles. — Di Vecchi à Rospigliosi. NF, 40, 47-60.

Les supérieurs majeurs des augustins travaillent pour faire revenir Lupus et procurer un évêché à Rivius. Le général des dominicains donne ses faveurs à ses sujets jansénistes. La situation à Louvain et parmi le clergé.

Dal P. Luchini, Generale delli Agostiniani, e dal P. Visconti suo antecessore, è stato pregato caldamente il P. Gamboa, Confessore di Sua Altezza, ad interporsi per il ritorno del P. Lupo in queste parti, e per la promotione del P. Rivio a qualche vescovato, come mi asserisce persona che ha veduto le lettere sopra di ciò scritte dalli predetti P. P. Luchini e Visconti. Benchè io creda non devino produrre effetto alcuno tali offitii, tuttavia possono perdersi d'animo li buoni, con vedere che i più amati e protetti dalli superiori, siano quelli poco benemeriti della Santa Sede. Del P. Generale delli Domenicani potrei dire tra l'altre cose in simile proposito, che in una nota datami nella mia partenza di costà mi descrive e raccomanda come megliori sogetti li P. P. Leonardi, Scelliers, Rydero et altri, i quali sono stati reputati sempre dalli miei antecessori per jansenisti, come potrebbe farne piena fede Monsigore mio Ill^mo^ d'Osimo. Questi con l'appoggio che hanno costà presso li loro superiori dominano e tirano dalla sua parte il resto del loro Ordine in questa Provincia, eccettuato il P. Sebilla, il Priore del convento di Lovanio, e quattro o cinque altri solamente, onde probabilmente può credersi, che l'elettione del nuovo Provinciale da farsi verso la prossima Domenica in Albis deve cadere in uno della loro fattione.

Fra gli Agostiniani si trova molto più abbattuta la setta di Jansenio dopo essere stati eletti Provinciali zelanti dell'obedienza verso la Santa Sede, e sotto al moderno spera deva maggiormente estinguersi quando non riceva fomento da altri maggiori superiori dell' Ordine.

In Lovanio doppo la partenza del P. Leonardi è morto il Dottor

Sylvortio [63]), teologo della Stretta Facoltà ; restano in quel Collegio (primo mobile del'Università) solamente cinque Dottori ; e benchè tutti jansenisti, soli il Van Werm e Pontano sostengono pertinacemente la fattione, caminando il Zinic [Sinnich] assai cautelatamente, e il Laurents e Vianne essendo soggetti molto freddi in *agibilibus*. Pensavano ammettere altri Dottori della sua fattione ne luogi vacanti, ma ho operato sotto mano, che dallo Speeck e Dave, i quali vi hanno pretensione anteriore ad ogn'altro, venghino impedito con l'autorità del Conseglio Privato. Doppo il mio arrivo in questa Nuntiatura non è stato avanzato alcuno infetto di jansenismo, eccetto il Canonico Coriache [64]) al vicariato della sede vacante di questa Metropolitana di Malines, il quale allora appariva il meno sospetto fra l'altri habili a tal carica, havendo io sempre cercato di prevenir con l'offitii chi è bisognato, e principalmente la volontà di Sua Altezza.

Ho procurato in Lovanio da persone disappassionate far essaminar destramente, sopra la dottrina di Jansenio, varii studenti appresso Dottori sospetti della medesima, e trovo che credono, conforme alli maestri. L'istessa esperientia ho procurato di havere delli pastori di varie parti di questa Nuntiatura, e trovo che o dubitano o credono, che la dottrina di Jansenio non sia prohibita ; tuttavia lo stato di questi affari mi par simile ad un corpo ripieno di mali umori, habile non dimeno a purgarsene con l'opportuna medicina.

56

1657, 28 avril, Bruxelles. — Di Vecchi à Rospigliosi. NF, 41, 219.

Le général des augustins a demandé au conseil provincial de répondre à cinq questions relatives au P. Lupus. Il serait bon de connaître les intentions de ce général et de l'empêcher de prendre des mesures avant que j'aie pris des informations ultérieures.

Essendosi celebrato in questo convento delli P. P. Agostiniani di Brusselles il loro Capitolo Intermedio, vengo ora avisato che sia stata esibita una lettera del P. R^mo^ Gatenella, quale (come V. S. Ill^ma^ si degnarà di vedere nell'annessa copia), aggiungendosi alli nove Padri del Definitorio, due Commissarii, cioè il P. Cristeno [65]) partialissimo del P. Lupi, e il P. Carlier, contumace già per haver

[63]) Théodore Silvoltius, professeur ordinaire, mourut le 29 janvier 1657. Les autres professeurs à mentionner par Di Vecchi sont assez connus: Gérard Van Werm, Jean Sinnich, André Laurent et François Van Vianen.

[64]) Aimé Coriache, s'il fut janséniste, cela reste à prouver. P. CLAESSENS, *Histoire des archevêques de Malines*, II, Louvain, 1881, 63-64, le range parmi les « personnages orthodoxes ».

[65]) Le P. Cristeno est à identifier avec le P. Jean Cryterius.

tenuto più mesi esso P. Lupi nel convento di Brugges contro l'ordine di costà, s'impone di rispondere sopra li cinque punti spettanti al medesimo P. Lupi. Negotiato, per quanto mi si suppone, già concertato dal P. Generale colli sudetti due Commissarii e col P. Rivio, che è del Definitorio. Il Provinciale, et altri tre o quattro Padri devoti alla Santa Sede, sento che habbino risposto, che s'informaranno della materia, già che ella passò solo per le mani di Monsignor mio Vescovo d'Osimo e di Monsignor Mangelli. Il Rivio e compagni, sento che habbino risposto che il P. Lupi è stato sempre innocentissimo ; e pure quali siano stati i di lui portamenti, credo, che a bastanza siano noti a V. S. Ill^ma^.

Intanto sento che fra quei Padri vi sia molta commotione ; e come tutte queste macchinationi non tirano se non al disturbo della Religione in questa Provincia et alla soppressione de' Padri devoti alla Santa Sede, ho stimato dover partecipare a V. S. Ill^ma^ la presente, benchè non intera, notitia, la quale spero che col seguente ordinario potrò darle più piena, suggerendola humilmente, se le paresse bene, d'intender quanto prima quali siano i fini in ciò del Padre Rev^mo^ Generale, et imporli che non innovi altro fino chè V. S. Ill^ma^ non resti da me pienamente informata ; con che rassegnandole la mia obbligatione e servitù.

Annexe.

1656, 16 décembre, Rome. — Paul Luchini, général des augustins, au conseil provincial de la province belge. NF, 41, 220 ; copie.

En vue de porter un jugement final dans la cause du P. Lupus, le général propose cinq questions auxquelles il désire obtenir une réponse exacte.

Post paucos dies erit annus, ex quo Patrem Magistrum Christianum Lupum hic apud nos detinuimus, vigilique oculo inspeximus in eius actus et mores. Certe in ipso nihil deprehendimus, nisi ingenuam pietatem, sincerumque zelum erga Sanctam Sedem Apostolicam. Hoc ipsum iudicant quidam Sanctae Sedis Ministri, quibus est familiaris et gratus. Nihilominus quidam e vobis non desistunt apud Nos et alios, idque grandi nostri Sacri Ordinis dedecore, ipsum [de] Sanctae Sedi inobedientia aliisque excessibus accusare ; et hoc, uti scribunt, ex commissione Provinciae. Nos, ut hisce sive accusationibus, sive calumniis tandem finis fiat, de certis capitibus volumus a vobis informari ; et quo informemur certius, huic actioni interesse volumus P. Gerardum Carlier, priorem Brugensem, nuperi Capituli Definitorem, et P. Magistrum Joannem Christenum, nuperi Capituli Visitatorem. Informari volumus, idque distincte et accurate de hisce sequentibus :

1° An Provincia alicui commissionem dederit P. Magistri Lupi apud nos seu alios accusandi, et de quibus excessibus ?

2° Qualis apud vos fuerit conversatio et vita P. Magistri Lupi ;

an in illa sint, aut fuerint aliquae maculae, ex quibus gradu et dignitate Magisterii sit indignus, et quaenam illa sint ?

3° An qui tot annis iuventutem nostram docuit, unquam a boni Magistri officio deflexerit, et in quibus ?

4° An Provinciam turbaverit, credaturque probabiliter, si ad vos a Nobis remittatur, denuo ipsam turbaturus, aut certe alii turbaturi sint eius causa, et de quibus id credatur, et ex quibus fundamentis ?

5° An aliquando, praesertim a suscepto Magisterio, quid peccaverit contra nuperas constitutiones Urbani VIII ac Innocentii X^mi^, et quae sint ista peccata ?

Vobis igitur undecim, una congregatis, in meritum salutaris obedientiae praecipimus, ut seposito odio, amore, omnique humano, Deum solum, eiusque tremendum iudicium prae oculis habentes, nos de his singulis distinctissime instruatis, omnes et singuli subscribentes suum nomen. Nos enim qui initius accipimus personam, serio intendimus in Patrem Nostrum Lupum, si in aliquo reus sit, exemplariter iudicare ; si autem innocens, ipsi impertiri omnia quae tam patiens innocentia meretur, suoque tempore ab eius calumniatoribus exigere rationem.

57

1657, 26 mai, Rome. — Rospigliosi à Di Vecchi. NF, 142, 128v.

Le Pape se retient de décider sur le retour de Lupus.

Il Padre Generali degli Agostiniani tiene replicato ordine da Nostro Signore di non lasciare partir di qua il P. Lupo senz'espressa licenza dalla Santità Sua, che non è per concederla almeno per adesso. Le commissioni date dal sudetto Padre Generale, per haver l'informatione che Vostra Signoria significa con la sua de'28 Aprile circa il medesimo P. Lupo, non repugnano a quelle di Sua Beatitudine, non potendo le notitie che s'inviassero di costà da' Padri deputati essere di alcun pregiuditio alla sudetta determinatione...

58

1657, 29 décembre, Bruxelles. — Di Vecchi à Rospigliosi. NF, 41, 494-495.

Recommandation de religieux propres à présider le prochain chapitre.

Dovendosi dalli Padri dell'Ordine di S^to^ Agostino di questa Provincia celebrare su la fine del mese di Aprile prossimo il Capitolo provinciale per eleggervi il novo Provinciale, spetta al Padre Rev^mo^ Generale il deputare anticipatamente in detto Capitolo un Presidente, il quale ha la cura di bene indrizzare tutti li affari che vi occorrono con autorità di approvare le elettioni, firmare i decreti

e fare altri atti, con potestà superiore a tutti ; onde quando detta deputatione non cada in persona di molta bontà, prudenza e devotione verso la Santa Sede, ma sogetta alle passioni e fattioni ch'hanno turbato ultimamente questa Religione, ne avverranno novità e scandali.

Quei religiosi che già furno della fattione chiamata Indiscreta, e che aderirno generalmente al Jansenio, come il P. Rivio, Lupo, Mertio et altri, i quali pare che oggi habbino la gratia del Padre R^mo^ Generale, sperano di ottenere dal medesimo qualche soggetto loro amico in Presidente del Capitolo, e però ho stimato necessario di rappresentare humilmente a V. Em^za^, che doppo haver io fatto matura riflessione, non vedo altri religiosi, ne' quali debba cadere la Presidenza sudetta che il P. Mettermans, Confessore del Serenissimo D. Giovanni in assenza del P. Gamboa, soggetto noto alla Santità Sua in Aquisgrana, il P. Melchior Geubels, il P. Jordano Colleflaga [66]), il P. Loy. Il Mettermans è il più abile ; li rimanenti l'uno più dell'altro, secondo l'ordine col quale l'ho nominati ; tutti però sono di molta bontà et hanno tenuto nella Religione varii gradi e ministerii, che tralascio di rappresentare per non tediar di soverchio V. Em^za^. Mentre se si esca fuori dalli sudetti, sarà un detorcere le cose da quel camino nel quale furno poste dalla Santità di Nostro Signore, quando in Aquisgrano compose li sconcerti nati in questa Religione.

Nell'ultimo Capitolo per evitare l'inconvenienti fu ordinato al Padre Generale, che nominasse per Presidente il Padre De Vos, et in caso di legittimo impedimento di questo il Padre Brulii. Nell' altro precedente Capitolo furno inviate a Mons. Vescovo d'Osimo due lettere del Padre Generale col nome in bianco perchè vi ponesse quello che havesse conosciuto habile alla Presidenza.

Ho voluto dare anticipatamente parte del tutto a V. Em^za^ perchè si degni farvi quella riflessione che parerà alla sua infinita prudenza, non lasciando di soggiungerle che non venendo in tempo la deputatione del Padre Generale, in tal caso sarebbe Presidente del Capitolo il P. Rivio in virtù delle Constitutioni della Religione.

59

1658, 16 mars, Bruxelles. — Di Vecchi à Rospigliosi. NF, 42, 116.

L'internonce a reçu la patente de nomination d'un président du chapitre provincial. Il en fera un usage discret.

Ricevo la patente col nome in bianco per il Presidente del prossimo Capitolo delli Padri Agostiniani di questa Provincia, e il foglio contenente alcune eccettioni che vengono date alli quattro soggetti già da me nominati per habili alla detta Presidenza. Quanto

[66]) Le P. Jourdain Colleflaga ou Sellesslach, prieur à Lille.

alla patente, non me ne servirò se non nel modo che mi comanda V. Em^{za}, e doppo haver preso consiglio del tempo e delle circostanze che anderanno accadendo, con lassar correre quello che io vedessi non essere di rilevante pregiuditio, e che potesse emendarsi doppo di costà, per evitare il pericolo di suscitare qui o difficoltà o altro disordine.

Circa le eccettioni predette, le considerarò e quanto prima spero poter dar conto della verità con quel di più che troverò degno d'esser portato alla notitia di V. Em^{za} alla quale faccio ossequiosissimo inchino.

60

1658, 13 avril, Bruxelles. — Di Vecchi à Rospigliosi. NF, 42, 152.

Transmission d'un imprimé du P. Rivius.

Il P. Rivio, Agostiniano, sogetto già noto alla Santità di Nostro Signore, va divulgando una stampa di lettera da lui scritta a Sua Beatitudine del tenore e forma dell'aggionta copia, senza haver presa licenza, e partecipata al suo Provinciale tale impressione. Con qual fine, e quanti esemplari ne habbia distribuiti, io non so precisamente, ma bene m'imagino, che ciò sia in ordine al futuro Capitolo Provinciale, nel quale credono molti, che se egli potrà, non lasciarà di tentare novità. Io starò vigilante per cercare di prevenire con offitii di pace ogni disturbo, subito ne conosca alcun pericolo, havendo intanto stimato mio debito il dare la presente notitia all' Eminenza Vostra.

Annexe.

1657, 24 décembre, Louvain. — Rivius à Alexandre VII. NF, 42, 153 ; copie d'un imprimé.

Rivius atteste sa foi antijanséniste. Celle-ci a été niée par ceux qui veulent empêcher ce religieux de devenir provincial. Il exige justice.

Quia cum dolore, dedecore et scandalo intelligo nomen meum denuo traductum esse apud Sanctitatem Vestram de inobedientia erga Sanctam Sedem, signanter exercita ad bullam qua Innocentius X damnavit quinque propositiones jansenianas dicendo vel sustinendo illas esse S. Patris Augustini, adeoque iniquisissime damnatas. Hinc protestor et profiteor coram Sanctissima Trinitate, Patre et Filio et Spiritu Sancto, me ab initio quo praefata bulla hic est edita, eam absque ulla tergiversatione, uti decet, acceptasse et sancte observasse, neque umquam in mentem aut linguam mihi venisse, ut dicerem vel cogitarem dictas propositiones aut esse S. Augustini aut perperam condemnatas. Et hoc assero tanta libertate et fiducia, ut si quis in legitima cognitione probare contrarium possit aut osten-

dere, minus me fecisse locutumve esse adversus praefatam bullam, ex nunc prout ex tunc, indignationem omnipotentis Dei et Sanctitatis Vestrae incurram, capitisque supplicio ac poenis omnibus haereticorum memet offeram dedamque.

Diabolicae istae strophae et technae sunt ad me arcendum excludendumque ab electionibus Capituli proxime celebrandi, et munere Provincialis fortassis adipiscendo ; quod nihilominus fide christiana profiteor, uti me con cupere, ita neque (praefiscine hoc dixerim) recusare. Unius quippe corporis membra sumus. Et constat iisdem fraudibus calumniisque, idem mihi esse factum praeterito triennio, et alias ab illis qui vident hoc sibi ferrum recte ac feliciter successisse. Cum vero aetas, quam sexagenariam ago, et debilitas, contractio ac claudicatio sinistrae ab inveterata triginta quatuor annorum ischyade, calculus sumptus, aliaque incommoda prohibeant me, ad dicendam causam, longius aut diutius iter quomodocumque facere, supplico humiliter Sanctitati Vestrae, ut pro clementia iustitiaque sua dignetur mihi iudicem vel iudices in partibus dare, coram quo vel quibus sine mora compareant accusator et reus, ad ex allegandis et probandis sive sententiam subeundam et poenam, sive innocentiae atque obedientiae testimonium habendum et praemium.

61

1658, 4 mai, Rome. — Rospigliosi à Di Vecchi. NF, 142, 165.

Le Saint-Père a écouté attentivement les détails que vous fournissez au sujet du P. Rivius. La lettre imprimée n'est pas encore arrivée. Veillez à ce qu'au chapitre provincial tout se passe en paix.

62

1660, 13 mars, Rome. — Rospigliosi à Di Vecchi. NF, 142, 221.

Il P. Lupo agostiniano, che da qualche tempo si stimò bene di far venir qua da cotesta provincia, per il corso de tre anni che già si trattiene in questa Corte, si è portato sempre bene, come affirmano quelli che hanno trattato seco. Si è però presa risolutione di lasciarlo ritornar' costà.

63

1660, 27 novembre, Rome. — Rospigliosi à Di Vecchi. NF, 142, 241.

Non poteva il P. Maestro Lupo essere da Vostra Signoria assistito negli affari per i quali è venuta costà, se non con la prontezza che è propria della di lei cortesia...

A. LEGRAND, S. Th. D. - L. CEYSSENS, O. F. M.

Introduction to the teaching of the Italian Augustinians of the 18th century on the nature of actual grace

Chapter I. Preparing the way for the Augustinian teaching on grace. A Summary of some hitherto unpublished sources from the period before L. Berti.

Codex 2290 of the *Biblioteca Angelica* in Rome gives us some idea of the difficulties and the opposition which had to be overcome by the Augustinian theologians of the eighteenth century. At that time the battle over grace is still in full progress. We find one of the Consultors wondering whether after so many accusations the Augustinian teaching may still be pronounced to be free of censure, but proceeding to state at once that this doctrine is subscribed to by theologians of the Augustinian order and by Benedictines and is defended by members of other Orders as well, but that especially in France and in Spain *a theologis Instituti cuiusdam eorumque discipulis numero sane plurimis, tum et ab Episcopis etiam in eorum scholis enutritis* it is qualified as Calvinistic, Bajanistic, Jansenistic etc. and is even considered as a branch of Mohammedanism or atheism [1]). Matters went so far that in France, out of sheer hatred against their doctrine, many Augustinians were not allowed to teach, to preach or to administer the sacraments [2]).

[1]) Biblioteca Angelica (B. A.) MS. 2290, p. 413.

[2]) *l. c.*, pp. 413 and 414. In Rome I came across a booklet entitled *Enciclica del Rev. Padre Prior Generale degli Agostiniani e motivi pressanti per mandarla a tutti i conventi, esposti in alcune lettere fedelmente tradotte dalla francese nell' italiana favella,* Ratisbona etc.; printed c. 1780, without name of author or

In August 1758 under the pressure of these reverses the General of the Augustinian Order, Fr. X. Vasquez, had recourse to Pope Clement XIII in a memorial, the full text of which is to be found in MS. 2290 of the *Biblioteca Angelica*. The Holy See pronounced no other judgement than that:

« Satis provisum indemnitati Scholae Augustinianae in causa Norisiana et P. M. Laurentii Berti et Bellelli, necnon per Apostolicas Litteras Pauli III *Alias*, datas die 7 Augusti 1660 ; Innocentii XII *Reddidit*, datas die 6 Februarii 1694 ; Clementis XI *Pastoralis officii*, datas die 8 Augusti 1718 ; Benedicti XIII *Demissas preces*, datas die 6 Novembris 1724 ; necnon eiusdem Benedicti XIII *Pretiosus*, datas sub die 26 Maji 1727 ; Clementis XII *Exponit*, datas die 16 Aprilis 1732, et *Apostolicae providentiae*, datas die 2 Octobris 1733, et postremo per Benedictum XIV in Epistola ad Inquisitionem Hispaniae, quae incipit *Dum praeterito mense*, die 3 Julii 1748 ; et Pater Generalis Ordinis recurrat in casibus particularibus. Et addiderunt ad mentem, quae est, quod quatenus P. Generalis hanc resolutionem sibi communicari quaeat, non fiat nisi de speciali mandato Sanctitatis Suae summarie et per sequentia verba « Satis provisum indemnitati Scholae Augustinianae... » per plura Brevia, Literas et Constitutiones Apostolicas, et P. Generalis in casibus particularibus ad S. Congregationem recurrat, facto de omnibus verbo cum Sanctissimo... ».

On the 6th of August 1765 the same General resorted to the Holy See once more, because since 1758 his order had been subjected to an ever increasing number of new insinuations [3]) ; but the Holy See itself has never condemned the Augustinian school or its teaching.

I shall now give a short survey of what was stated concerning the teaching on nature of actual grace by the various authors before Noris, whose writings are to be found mainly in the *Biblioteca Angelica* in Rome and in the archives of the Augustinian Generalate.

1. *Michael Salon* [4]). First of all in opposition to Molina he

publisher. The contents are one mass of calumnies strung together without any thought of charity or even a spark of decency.

[3]) B. A. MS. 2295, pp. 91 ff., contains the full text of this second memorial under the title: *Supplex libellus a Rev. P. Generali Augustiniano die 6 Augusti anni 1765 Clementi XIII exhibitus cum adnexis thesibus a Patribus Societatis Jesuitarum die 8 eiusdem mensis in Collegio Romano propugnatis.*

[4]) See the archives of the Augustinian Generalate in Rome. The unsigned

states that God does not operate in man with a *concursus simultaneus* but with a *concursus praevius*. Yet he supports Molina to a great extent by denying that grace is *efficax ab intrinseco* and that the distinction between *gratia efficax* and *gratia sufficiens* is determined by the effect which is produced by the disposition of the free will. Though he seems therefore to make the efficacity dependent on man's consent, on the other hand he asserts that this free cooperation must be assisted by this same divine grace. Salon is practically the only one of all the early Augustinians consulted for the present study whose views have a Molinistic tendency.

2. *Jo. Bapt. Perusinus* [5]) distinguishes *gratia operans* or *excitans* into *gratia sufficiens*, which brings it about that we are able to will, and *gratia efficax*, which brings it about that we do will, and which is not rejected by any obdurate heart but is given in order to remove this hardness of heart. In addition to the general *concursus* we must accept *gratia sufficiens* and *gratia efficax* especially because of our fallen nature.

Gratia efficax is efficacious from its inner nature (*ab intrinseco*). In connection with Congruism, which teaches that grace moves only *moraliter*, Perusinus expressly states with St. Thomas, *q. 3 de Malo*, that a moral cause is not really a true cause. God, however, is the true cause of our conversion ; therefore not only can He move us *moraliter*, but He moves us physically as well [6]). Thus as early as the end of the 16th century this Augustinian theologian clearly teaches a physical causality of grace, though he is not in complete accord about it with the Dominican Fathers who extend it to a

codex is marked on the back: *Censura Theologorum in materia de Divinis Auxiliis*. From fol. 454 to 567 we find a *censura* in regard to Molina's teachings, written by Magister Michael Salon O. E. S. A. by order of the Holy Office; other copies of this same criticism are to be found in the B. A. MS. 888, fol. 2-70 and 72-143; MS. 877, fol. 398-469; MS. 882, fol. 199-251 (in Spanish; probably the autograph copy); MS. 1113, fol. 98-168.

For a sketch of Salon's life (d. 1621) see G. DE SANTIAGO VELA, *Ensayo de una Biblioteca Ibero-Americana de la Orden de San Agustin*, Vol. VII, pp. 72-89. Escorial 1925.

[5]) B. A. MS. 894, pp. 115-122: *Summa brevis de Gratia, tradita a M. Jo. Bapt. Perusino (Ord. S. Aug.) Card. Romae pro instructione.*

[6]) *l. c.*, p. 120: « Item causa moralis non est vera et propria causa, ut docet D. Thomas q. 3 de Malo. Sed Deus est propria causa nostrae conversionis. Ergo non movet per gratiam moraliter, sed physice ».

praedeterminatio physica [7]). The meaning of Perusinus's still undeveloped opinion was to be further elucidated by the Augustinians after him.

3. *Jo. Bapt. de Plumbino* (d. 1613), Procurator General of his order, whom Portalié unjustly calls a defender of Molina at the time of the *Congregatio de Auxiliis* [8]), when giving a *votum* for this Congregation expresses the opinion that the Thomists asserting that God in his absolute and efficacious decree predetermines all good actions are not in agreement with Calvin at all, but that their assertion is the true doctrine of the Church. Moreover he repudiates the so-called *Scientia Media* as well as the proposition that God with his efficacious grace moves man's free will by mere suasion, enticement or some other way of acting *moraliter* only without actually bringing it about that free will moved by grace consents freely and infallibly (*libere et infallibiliter*). According to de Plumbino the opposite opinion is definable as a dogma [9]).

4. *Gr. Nunnius Coronel,* a Portuguese Augustinian, appointed first secretary of the *Congregatio de Auxiliis* by Clement VIII [10]), was a fierce anti-Molinist. His autograph writings are to be found also in the *Biblioteca Angelica* [11]).

Gratia sufficiens, which in the state of man's fallen nature consists in interior inspirations, by which God stimulates, attracts, invites and persuades man, is given to aid man's potentiality, in this sense, however, that a richer grace is required for the willing

[7]) *Ib.*: « Tertia (opinio) asserit gratiam efficacem esse physicam et physice movere et praedeterminare, nihilominus non tollere libertatem... (p. 121) Attamen remanet difficultas quomodo possit stare gratia efficaci physice movente cum libero arbitrio. Ego tamen puto vere et physice gratiam efficacem movere voluntatem salvo libero arbitrio, non tamen praedeterminare, sed ut intelligatur, dico quod aliud est movere physice et aliud determinare ».

[8]) PORTALIÉ, *Augustinianisme,* Dict. de Théol. Cath., Vol. I, col. 2485.

[9]) B. A. MS. 858 (an autograph signature proves Plumbinus to be the author), fol. 6v. and fol. 10.

[10]) Cf. Gr. DE SANTIAGO VELA, o. c., Vol. VI, pp. 46-56. His chief published works are: *Libri X de vera Christi Ecclesia,* Romae 1594; *Libri VI de optimo Reipublicae statu,* Romae 1597; *Apologeticum de traditionibus Apostolicis,* Romae 1597.

[11]) Cf. NARDUCCI, *Codicum manuscriptorum... in Bibliotheca Angelica,* Romae 1892. I have used MS. 682, fol. 211 sq.: *De necessitate gratiae Christi et eius efficacia.*

and acting done by man [12]). But *gratia efficax* « habet virtutem et efficaciam non ex futuro consensu liberi arbitrii, sed ex intentione, voluntate et omnipotentia Dei et a dominio quod habet in voluntatem hominum » [13]). In contrast to *gratia sufficiens gratia efficax* does not influence the will *moraliter,* but in a real and physical manner « qua Deus facit ut delectet, quod non delectabat et cum dilectione adimpleat, quod praecipit » [14]). This real and physical premotion of God upon man's will is needed to preserve the certainty and infallibility of the divine predestination, for they are not so saved by a purely moral premotion. Finally, in making man consent freely *gratia efficax* does not take away liberty, but it aids and perfects it [15]).

5. *Ph. Visconti,* a Milanese, born in 1596. He taught the students of the Augustinian order with great succes at Milan, Florence, Padua and Rome. In 1649 he was chosen as Prior General. In 1657 Alexander VII appointed him bishop of a diocese in Calabria. He died in 1664. For a sketch of his life and a list of his writings see D. Perini O. E. S. A., *Bibliographia Augustiniana,* Vol. IV, pp. 56-59.

In MS. 2290 of the *Biblioteca Angelica* we read that he may be considered as a forerunner of Noris as regards Augustinian doctrine, though at first he did not know Jansenius, whose writings had not yet appeared. Visconti is said, however, to have followed in the steps of his own forerunners [16]). In MS. 895 we find a summary

[12]) B. A. MS. 862, fol. 212 and 212v.

[13]) *l. c.,* fol. 214, Prop. XIII.

[14]) fol. 217v.

[15]) fol. 218v: « ... Quibus omnibus accedit, quod si Deus per gratiae suae auxilia non aliter corda hominum moveret, quam suadendo, invitando aut quovis alio modo moraliter tantum attrahendo, proculdubio tolleretur certitudo et infallibilitas fundamenti praedestinationis... » and: « Deus sua efficaci gratia movet hominum voluntates... non solum moraliter per modum proponentis obiectum divinis inspirationibus et suasionibus interius docendo et illuminando, sed etiam vera, reali et in hoc sensu physica motione agendo et efficiendo ut ipsae (fol. 219) sub eiusdem gratiae efficaci praemotione certo, infallibiliter et insuperabiliter se determinent ad actus libere eliciendos ».

[16]) B. A. MS. 2290, p. 408: « L'anno 1657 il giorno 6 Febrajo l'accenato Generale dell'Ordine Filipo Visconti, che certamente nella Scuola Agostiniana aveva preceduto al Cardinale de Noris nella divisione de stati, e negl'altri punti della dottrina de S. Agostino, e nulla avea potuto apprendere dai libri di Giansenio non ancor publicati, quand'egli sequendo l'orme de suoi maggiori era già provetto in questi domestici studi, fù... ».

made by Michael Heckius of a *censura* by Visconti [17]). Both of them start from a double aid in St Augustine, the *adiutorium sine quo non* and the *adiutorium quo*, the former being the aid for man's state before the Fall, the latter being the aid for man's fallen nature. The distinction they make in grace is based on this double aid, for to the second Adam a stronger grace is given by virtue of which man wills and loves with such charity that the will of the flesh, desiring the opposite, is overcome [18]).

These few points herald as it were the teaching of the Augustinians of the 18th century, in whose writings we also find this double divine aid as well as concupiscence and *gratia victrix*.

6. *Christianus Lupus*, who was friendly with Noris in Rome, further develops this teaching of victorious grace against concupiscence. He describes it as a good concupiscence fighting against evil concupiscence [19]). Lupus calls grace also charity (*caritas*), not as a theological virtue, but in so far as it touches the human heart by the illumination and inspiration of the Holy Ghost ; this happens « per luminosam actualem caritatem divinitus inspiratam ac infusam » [20]). We see here the ideas of illumination of the intellect and infusion of charity already fully developed. Moreover Lupus clearly indicates the necessity of grace, when he calls it « bellicose and yet always shy » [21]).

[17]) B. A. MS. 895, fol. 536-540: « Censura 5 Propositionum Jansenii dicta a Reverendissimo P. Nostro Philippo Vicecomite totius Ordinis nostri Generali et Consultore et Qualificatore S. Officii, coram S. Congregatione et Innocentio X. Per me M. Fr. Michaelem Hechium Gandavensem ex manuscriptis eius congesta et in meliorem formam redacta ac notis illustrata ». M. van Hecke (Heckius) was a Belgian Augustinian, who died at Rome in 1687. The greater part of his manuscripts is preserved in the Biblioteca Angelica.

[18]) « Adeoque haec est gratia victrix, quae vincit omnem supervenientem concupiscentiam, quali gratia Adam non egebat », MS. 895, fol. 539.

[19]) B. A. MS. 895, fol. 419-453v, entitled: *Iudicium super quinque propositionibus Cornelii Jansenii oblatum Reverendissimo Patri Vicecomiti tunc Generali, per Patrem Magistrum Christianum Lupum*... The manuscript is very hard to read because the ink has corroded the paper.

Fol. 428: « Interior namque Jesu Christi gratia... est nihil aliud quam concupiscentia bona pugnans adversus concupiscentiam malam ».

[20]) *l. c.*, fol. 430.

[21]) *l. c.*, fol. 428: « Moderna quippe nostra gratia nequaquam ad instar primae gratiae in paradiso est quieta et pacifica, sed bellicosa semperque pavida, utpote

Finally he also seems to accept the doctrine of degrees in grace, held by later Augustinians, for he teaches that there is great variety in the powers of the different evil concupiscences and that therefore grace has also its « incunabula, incrementum, robur et perfectionem » [22]).

7. From France we have an unusual representative of the Augustinian school in *Carolus Moreau* [23]). As is indicated by the long subtitle of his work this Augustinian is in every respect an adherent of the Thomistic school, and especially so in teaching that physical predetermination does not take away liberty in the case of acts of the natural order either. For his argumentation he has recourse to St Thomas, whom he calls « in hac praedeterminatione physica Augustini discipulum » [24]). But even more than for the natural acts, physical predetermination is required for the supernatural acts, for which the human will has more need of the divine grace which moves it and predetermines it. There is a twofold reason for this: through Adam's sin the will is inclined to evil and therefore it has to be bent into the right direction again by grace, and secondly the intellect has also weakened and has become obscured by ignorance so that, like the will, it has to be restored by grace. According to Moreau therefore actual grace is primarily *medicinalis*, that is to say it is given to overcome rebellious concupiscence in man. This *gratia sanans* operates by virtue of a physical premotion [25]).

confligere habens non adversum carnem et sanguinem, sed adversus spiritualia nequitiae in coelestibus ac innumerabiles nobis ingenitas... animales cupiditates ».

[22]) *Ib.* Chr. Lupus (1612-1681) was an Augustinian of the Belgian province and used to be called a « walking library » on account of his great erudition. He taught ecclesiastical history and canon law at Louvain. See OSSINGER, *Bibliotheca Augustiniana*, Ingolstadii et Augustae Vindeliorum 1768; this book also contains a list of his writings.

Lupus's *Opera omnia* were published in twelve volumes at Venice in 1724-1729.

[23]) B. A. MS. 679; entitled: *Spiritus medullae defaecatissimae Doctrinae summae Sancti Augustini*. For life and work of C. Moreau see OSSINGER, *Bibliotheca Augustiniana*, p. 613.

[24]) The manuscript has no pagination. The text quoted is from the end of the first *Homilia*.

[25]) *Homilia secunda*: « Vis aperte Augustinum audire asserentem Dei praedeterminationem physicam in omni bono opere praemoventem, impellentem, incipientem, tamquam causam primam efficientem et non solum moralem trahentem et allicientem, suavissimo pellicientem motu gratiae ? Accipe quod habet exerta (?):

Moreau differs from the other Augustinians by accepting the *praedeterminatio physica* without making any distinction, that is to say accepting it also for the natural order, for which according to the later Augustinians it was not necessary. In his teaching of the physical premotion of grace, however, he is their illustrious forerunner.

8. *The Belgian School.* This term is used here to cover the theologians of the Augustinian order who taught at Louvain mainly in the seventeenth century ; the *Biblioteca Angelica* in Rome possesses a great number of manuscripts and unpublished theses written by them. The considerable influence of these immediate predecessors of theirs on Berti and Bellelli is unmistakable. It is evident for instance from the numerous quotations from Belgian Augustinians in Berti's works [26]). My study of the relation between the seventeenth century Belgian Augustinians and their eighteenth century Italian brethern has only been cursory and confined to the topic of grace. I surmise, however, that in other matters as well very interesting points of agreement are to be found.

In order that the power of redeeming grace — that is the grace for the state of fallen human nature — may appear to fuller advantage these theologians distinguish with St Augustine between the grace of Adam's state of innocence before the Fall: the *adiutorium sine quo non,* and the grace of fallen human nature: the *adiutorium quo.* Adam needed grace, for he could not act salutarily without it, but as he was without concupiscence which inclines the will to evil, he had no need of the kind of grace which aids the will *efficaciter.* The first grace of Adam was such that he could reject it if he wished, but in which he could also persevere if he

Quoniam ipse ut velimus operatur incipiens. ... Attendant hic quantum honori Dei detrahant... qui fingunt sibi Deum solummodo causam finalem et moraliter tantum suavitate et voluptate attrahere voluntatem ad bonum... ».

In the third homily are quoted several of St. Augustine's texts which mention grace operating through a certain *delectation,* and, though we do not find Moreau using the word *delectatio victrix,* he has already all the elements for the doctrine of grace as a victorious delectation.

[26]) Berti knew even these theses: « ... ad hanc usque diem omnes Augustiniani Lovanienses tradiderunt et propugnarunt, ut constat ex eorum thesibus collectis simul et in tria volumina distributis atque in Angelica Bibliotheca asservatis » ; in *Systema Vindicatum,* p. 126.

wished. Now the grace of fallen human nature is much stronger ; it is the *delectatio victrix* [27]).

And since this grace does not only give man the ability, but also the will (in the case of *gratia efficax*), or —as it is expressed by Petrus Clenaerts — not only the *adiutorium perseverantiae*, but the *perseverantia ipsa* [28]), it can indeed be called a physical predetermination, which therefore with the above distinction between man's states is not present in the state of innocence [29]). The necessity of this *gratia efficax*, which operates through the *delectatio victrix* and predetermines physically, arises from the fact that through Adam's sin the will has been weakened and has received an inclination towards what is wrong, which is called concupiscence. The *gratia efficax* makes of man who is unwilling (*nolens*) a « volentem et efficit ut homo tantum velit tantoque ardore diligat, ut carnis voluntatem contraria concupiscentem voluntate spiritus vincat » [30]).

As the teaching on concupiscence forms the basis on which the Augustinians build their theory of the grace of our state, it is understandable that they call *gratia efficax* — which has to fight against concupiscence — a *victrix delectatio* [31]). It is true that Bellelli and Berti were the first to develop the theory of victorious delectation, but all the same by their quite frequent use of this expression of St Augustine the earlier Belgian Augustinians prepared the way for their Italian brethern who have expounded the doctrine of grace in extensive publications.

On the subject of the doctrine of grace *Joannes Libens* may well be considered one of the most important representatives of the Belgian school. I have been able to establish his authorship of a hitherto anonymous manuscript in the *Biblioteca Angelica* [32]). In the margin of this manuscript there is a note — apparently by a different hand — to the effect that this treatise on grace was

[27]) Cf. B. A. MS. 421, fol. 17-20: Fr. PAUWENS, *Assertiones Theologicae...*

[28]) B. A. MS. 421, fol. 207 sq.: *Augustinus per seipsum docens notis explanatus*. Praesidebit F. Petrus Clenaerts etc. Lovanii 1688.

[29]) *l. c.*, fol. 215: « Atqui praedeterminatio physica non tantum dat posse, sed et ipsum velle: ergo non habuit locum in natura integra, vel Angelis, inter quos et ipsam paritas est Augustini ».

[30]) Cf. PAUWENS, o. c., fol. 20.

[31]) For a summary on the doctrine of concupiscence as taught by the Augustinians see my article in *Augustiniana* IV (1954), pp. 178-184.

[32]) B. A. MS. 1144; entitled: *Tractatus de arcano gratiae divinae mysterio.*

written in the Augustinian school of Louvain under the supervision of a certain N. for the purpose of having it examined by Rome. The manuscript is not paged ; I follow my own pagination.

The conceptions occurring in this unknown work by Libens seem to me to be of the utmost importance in connection with the ideas on nature of actual grace developed later on by Berti. From internal evidence I also concluded that Libens wrote his treatise in 1713, that is two years after Bellelli published his *Mens Augustini de statu creaturae rationalis ante peccatum* at Antwerp in Belgium, our author's country. It may therefore seem surprising that Libens's list of Augustinians who defend the *gratia per se efficax* does not include Bellelli, who was one of its most ardent upholders. Nor does Libens make any mention of Henricus Noris who had died in the meantime. It is possible that he did not know Bellelli's work published only recently ; but it seems highly improbable that he did not know Noris. The fact that he does not mention either of them may be an indication that he is independent of them in his teaching.

On the other hand it is very remarkable indeed that the works of Berti, who was for years librarian at the *Biblioteca Angelica* and so knew exactly what writings of his Belgian brethern it contained, show a great many points of resemblance to the treatise in question, the author of which was probably unknown to him too, for he does not mention his name anywhere. There are whole sentences in Berti which occur word for word in this manuscript of Libens and the latter's line of thought is certainly a familiar one to Berti [33]).

Though in his teaching J. Libens does not differ from his Belgian brethern, he is conspicuous for his clear mode of expression. He says of the distinction between the grace given to Adam and that given to man's fallen nature that Augustine bases thereon his whole doctrine of grace [34]). The grace of Adam was exactly similar

[33]) MS. 1144 (fol. 7v): « ... unde solum transtulerunt Molinistae gratiam ab Augustino naturae integrae descriptam in locum gratiae medicinalis Christi quam S. Pater naturae lapsae et vulneratae ubique depredicat necessariam » ; and BERTI, *Theol. Disc.*, lib. XIV, c. 8, p. 14: « Quare Molina nihil aliud praestitit, nisi quod gratiam Conditoris in gratiam Salvatoris commutavit, et pro adiutorio huius status subrogavit illud, quod Augustinus tradit Angelis et primo homini necessarium ». A little further on we shall find a similar resemblance.

[34]) *l. c.*, fol. 7: « Siquidem in eo discrimine, quod ponit inter adiutorium hominis integri et adiutorium hominis lapsi fundat (Augustinus) totam doctrinam suam de gratia, ut videri potest cap. 11 et 12 lib. De Corrept. et Gratia... ».

to what the Molinists call *gratia sufficiens* for the state of fallen nature. Libens too finds the reason for the stronger grace of the Redeemer in the concupiscence which is a consequence of original sin and which has weakened the will and obscured the intellect ; in this state of misery the perfect state of liberty no longer prevails [35]).

Grace is distinguished into *gratia possibilitatis* and *gratia voluntatis et actionis*: the former gives only the ability, as the grace given to Adam in the state of innocence, or the *adiutorium sine quo non*, also called *gratia mere sufficiens* ; the latter is the *adiutorium quo*, which brings about the exercise of the will and the performance of the act, that is to say the *gratia efficax* of our fallen state [36]). Libens subdivides *gratia per se efficax* into the grace which brings about an imperfect willing and acting and the grace which brings about the perfect supernatural performance. The former he calls *excitans, inefficax* in the same way as the Thomists regard *gratia sufficiens* ; the latter corresponds to Thomistic *gratia efficax* [37]). When calling sufficient grace also *per se efficax* Libens, as we know, is referring only to the grace, of whatever kind it may be, of fallen human nature, which in contrast to the grace of the state of innocence intrinsically (*per se*) moves the will and is not, inversely, either accepted or rejected as it pleases the will [38]).

[35]) After a quotation from St Augustine Libens concludes (fol. 12): « ... ideo in hoc statu opus esse huiusmodi gratia, quod homo cum illam arbitrii libertatem et integritatem amiserit, in qua sola gratia possibilitatis ad agendum sufficiebat, lapsus sit in magnam infirmitatem, in qua ipsi non sufficiebat nisi gratia dans ipsum velle ».

[36]) MS. 1144 (fol. 4): « Gratia actualis duplex est: alia possibilitatis, alia voluntatis et actionis. Gratia possibilitatis est, quae dat tantum posse ut gratia quae data erat Adamo in statu innocentiae. Gratia voluntatis et actionis est, quae dat velle et agere: ut gratia quae datur in hoc statu naturae lapsae. Gratia illa possibilitatis vocari solet ab Augustino *adiutorium sine quo non*; gratia autem voluntatis et actionis *adiutorium quo*. Hodie vero a theologis illa passim dicitur gratia mere sufficiens; haec vero gratia per se efficax ».

[37]) *Ib.*: « ... gratia voluntatis et actionis seu per se efficax iterum duplex est. Alia dat tantum velle et agere imperfectum, ut quae peccatori dat tantum initium bonae voluntatis et desiderium perfectae conversionis. Alia dat velle et agere perfectum, ut quae dat peccatori confessionem perfectam. Illa dicitur excitans, inefficax, sufficiens thomistice, haec vero thomistice efficax ».

[38]) Libens here has in mind the *gratia sufficiens* of the Molinists, as is shown by the following texts: « ... illa gratia Augustino-Thomistice sufficiens est gratia per se efficax, non quidem ratione effectus quem excitat, sed ratione excitationis

From the above it is evident that the Augustinians when speaking of *gratia efficax* often understand by this also *gratia sufficiens* ; but according to Libens there is no real difference of opinion between the Thomists and the Augustinians, even if the choice of words is not always the same, « nam etiam Augustini discipuli admittunt gratiam Thomistice sufficientem en inefficacem » [39]).

A very important feature of Libens's conception of grace is his insistence that grace has a physical causality and not only a moral one [40]). Moreover, what was said above already implied the same idea, for grace which brings about the actual willing in the will, as is taught by the Augustinians, must perforce operate physically, since a moral motion is only suasion, or no more than intellectual enlightenment, whereas physical causality operates on the will directly and immediately, and even brings about the right will itself.

Libens calls this grace a *delectatio victrix* in the same way as later Augustinians call it a victorious delectation [41]).

In order that with the many distinctions made in grace its unity shall not be lost sight of Libens finally indicates this unity in a few words by saying that, considered from the side of God, grace is also called uncreated grace and is nothing but God's gratuitously given mercy, His goodness, benevolence, goodwill or God Himself who effects in us the exercise of the will and the performance of

seu motus imperfecti. Gratia autem Molinistice sufficiens nullo modo est per se efficax, cum nullum saepe effectum producat, sed omni omnino effectu per voluntatem frustretur » (fol. 36) ; and (fol. 35v) : « Gratia sufficiens apud Thomistas est gratia per se efficax quae voluntatem excitat ad effectum quem non producit ».

[39]) MS. 1144, (fol. 36).

[40]) *Ib.* (fol. 19v) : « ... gratia efficax est quae causalitatem habet physicam », and (fol. 19) : « ...Pelagiani admiserunt internas illustrationes, imo revelationes moraliter suadentes et voluntatem in Dei desiderium suscitantes... atqui Augustinus non est contentus ea morali suasione... ».

[41]) *Ib.* (fol. 19v) : « Gratia igitur efficax est victrix delectatio supra ipsum liberum arbitrium, sic dicta ab effectu, quia eius vincit renisum et duritiem, qua Deus operatur in homine voluntatem, ipsam volitionem, ipsum velle, occultissima et efficacissima potestate, qua in homine reluctante prius habitus divinae vocationis procuratur, qua homines fiunt ex nolentibus volentes, ex repugnantibus consentientes, ex oppugnantibus amantes, qua Deus facit ut faciamus quod iubetur, qua voluntas insuperabiliter et indeclinabiliter agitur, ratione cuius Deus magis habet in potestate sua voluntates hominum quam ipsi suas, et habet humanorum cordium quo placuerit inclinandorum omnipotentissimam potestatem, qua Deus etiam rebellam ad se, citra tamen libertatis dispendio, comprimit voluntatem ».

the act ; considered from our side grace is also called created grace and is nothing but the effect of God's mercy, goodness, benevolence etc. [42]).

In his definition of grace Libens uses, as do his successors, the wonderful description of St Augustine: « Gratia est inspiratio dilectionis, ut cognita sancto amore faciamus » [43]).

This brief account gathered from a few manuscripts in the *Biblioteca Angelica* may suffice as an indication of the connection existing between the earlier Augustinians and their Italian brethern of the eighteenth century whose doctrine of grace will be discussed in the following pages.

CHAPTER II. THE « ADIUTORIUM SINE QUO NON » OF ADAM [44]).

Though the subject of this treatise is the actual grace of fallen human nature, a few words will have to be devoted to the grace granted to Adam in the state of innocence, since it is difficult to understand the Augustinian teaching on the nature and power of redeeming grace without some previous knowledge of the so-called « gratia Conditoris ». As Berti himself says: « Sed cum videatur (i. e. this question) necessaria ad percipiendum theologiae nostrae systema, in illam inquirendum est modo ; et alibi si quae residua erunt opportunius colligenda » [45]). In all Augustinian writings

[42]) MS. 1144 (fol. 4): « Potest gratia intelligi vel ex parte Dei, vel ex parte nostra; si ex parte Dei gratiam consideres, gratia increata est nihilque aliud quam gratuita Dei misericordia, bonitas, beneplacitum, bona voluntas, sive ipse Deus operans in nobis velle et perficere pro bona voluntate... Si gratiam consideres ex parte nostra, gratia est creata, nihilque aliud est quam effectus gratuitae Dei misericordiae, bonitatis, beneplaciti, bonae voluntatis, sive ipsius Dei gratuito in nobis operantis velle et perficere pro bona voluntate ».

The same distinction is made by BERTI in *De Theol. Discipl.*, lib. XIV, cap. 7, p. 38.

[43]) *l. c.* (fol. 4).

[44]) The following chapters will be restricted mainly to the teaching of the eighteenth-century Augustinians. A number of footnotes, however, indicating the connection with their ancestors will make it clear that as regards the doctrine of grace the Augustinian order has gone through a slow growth which culminated in the 18th century.

[45]) BERTI, *De Theol. Disc.*, lib. IV, c. 8, p. 109. In their treatises on actual grace nearly all the earlier authors also discuss the grace given to Adam and, with

we find the teaching that the grace of Christ is more powerful and abundant than the grace received by Adam before the Fall.

In order to bring out clearly the great benefit of the grace of Christ the Augustinians lay much stress on Adam's free will before he had sinned, so that with the will weakened by sin the glory and the power of redeeming grace, seen especially as a « gratia medicinalis », show to full advantage.

Adam then had much freedom of will. Noris bases his assertion on St Augustine: « Ex tot locuplentissimis sententiis (S. Augustini) colligimus Adamum habuisse magnas arbitrii vires, summam ac tantam non peccandi potestatem » [46]).

And the grace of Adam was a *gratia Conditoris* not a *gratia Salvatoris* or healing grace, for, as the Augustinians say, those who are well do not need a physician, but the sick do.

The grace of the state of innocence, which consisted in an enlightenment of the mind and a certain inclination of the will towards the *bonum in communi* by which the will could choose this or that particular good, was *indifferens* and *versatilis* and only *efficax ab extrinseco* [47]). *Indifferens* and *versatilis* is used of the kind of grace which does not determine the will since there was no need for this before original sin [48]).

According to Bellelli it is an established fact that St Augustine

the exception of C. Moreau, they assume a fundamental difference between the nature of grace before and after original sin. See e. g. Ph. Visconti, B. A. MS. 895, fol. 539, and J. Libens, B. A. MS. 1144 (fol. 7): « Siquidem in eo discrimine, quod ponit (S. Augustinus) inter adiutorium hominis integri et adiutorium hominis lapsi, fundat totam doctrinam suam de gratia... ».

[46]) Noris, *Diss. V, Jansenii erroris calumnia sublata*, c. 2, col. 164.

[47]) Bellelli, *Mens Augustini de statu creaturae rationalis ante peccatum*, lib. II, c 1, p. 147: « Adiutorium versatile et indifferens voco gratiam Dei actualem adiuvantem nos ad bene operandum, non ex natura sua determinatam ad certum opus, uti e. g. ignis exurit et lumen illustrat, sed aeque indifferentem et vertibilem seu versatilem ceu rotundum globum, quocumque illam voluerit arbitrium inclinare. Nihil enim vetat quin illam reapse coniungat vel cum consensu vel cum dissensu. Hoc adiutorii genus vocari consuevit *efficax ab extrinseco*, quoniam ideo in opus influit, quia arbitrium eodem uti voluit ».

[48]) Bellelli, o. c., lib. II, c. 2, p. 161: « Porro adiutorium vi sua inclinans et determinans arbitrium in alteram partem, dum aequilibrium supponitur, omnino superfluum censendum est et absque ulla indigentia in statum sanitatis intrusum. Quid enim necesse est sanum arbitrium determinare et inclinare se ipsum ? ».

See also Berti, o. c., lib. IV, c. 8, p. 109.

teaches that *gratia victrix et efficax* is only needed because of human weakness and the concupiscence which is an effect of sin and inclines to sin. Therefore determining grace (or *ab intrinseco efficax*) is only found in our state of misery ; before the first sin there was in Adam no concupiscence rebelling against his reason and therefore he did not need the grace which aids the weakened will. But, as every supernatural act can only be achieved with the aid of grace, he did need supernatural assistance without which he could not salutarily perform acts (*sine quo* salutariter operari *non* poterat). It rested with his free will, however, either to use this grace or to reject it.

If we now go a little further into the nature of this grace given to Adam we must consider what has already been indicated, namely that this grace is *efficax ab extrinseco,* that is to say it becomes *efficax* through the consent given by the free will and it is not such that it moves the will to consent as grace does in our fallen state. The reason for this is that in his state of happiness Adam did not have to fight against concupiscence and there was in him great harmony between the lower and the higher order of things and thus he had sufficient strength to perform supernatural acts with the aid of *gratia versatilis.* His will was not yet enslaved by sin and had no need to arm itself against the temptations which man now experiences. God had created Adam with a good will ; Adam therefore did not need a grace that would prepare this good will [49]).

Noris, Bellelli and Berti agree in their assertion that the grace of Adam was *proxime sufficiens* [50]).

Their thesis shows affinity to Molinism ; and in some measure our authors do admit as much, but the difference is at once obvious, since the Molinists apply this kind of grace also to the state of

[49]) Cf. BERTI, *Theol. Disc.*, lib. IV, c. 12, Scholion p. 123.

[50]) BELLELLI, o. c., lib. II, c. 19, p. 258-259: « Consectarium ex hucusque expositis descendit: gratiam scilicet Adamo concessam proxime sufficientem fuisse ad perseverandum. Illud namque adiutorium proxime sufficiens dicitur, cui nihil deest necessarium, ut actus reapse possit effici ad quem datur, si arbitrium velit. Iam vero liquet ex dictis nihil Adamo ad perseverandum defuisse, quoniam adiutorium habebat per quod posset si vellet ».

BERTI, *Dilucidatio,* pars II, c. 3, p. 62: « Sufficiens proxime est illa gratia ultra quam necessaria est alia gratia, ut voluntas actu operetur; ut autem operetur vel non operetur, in libero relinquitur arbitrio. Talis fuit gratia Conditoris collata Angelis et primo homini et ab Augustino... appellata *Adiutorium sine quo non...* ».

fallen human nature. And in regard to the grace of Adam itself there is a further difference between the Molinists and the Augustinians, who assume for Adam not only an illumination of the intellect but also an inclination of the will to what is good [51]). According to the Augustinians Molina simply put the grace God had granted to Adam on a par with the grace of the Redeemer, and introduced the *adiutorium sine quo non* of Adam as a substitute for the healing grace of the fallen state [52]).

Our authors are fully aware of the considerable difficulty arising from this Augustinian teaching, namely how God's supremacy over the created beings is maintained if no *concursus praevius et determinativus* is given to Adam ; Bellelli even calls this problem a « res difficillima plerisque speculationum involucris foecata » [53]). I shall try to sum up in a few lines how they face this difficulty.

First of all to God's supremacy (*supremum Dei dominium*) corresponds an essential dependence of the created beings which implies that whatever is subjected to God cannot perform anything, « quin a supremo Domino in esse servetur et in quemlibet motum aut opus provida administratione cieatur » [54]). Bellelli then states that every creature needs at least God's *concursus generalis* in order to act. When this *concursus generalis* is limited to the *actus primus*, it is also called *praemotio* (*generalis*) ; and this *praemotio generalis* is necessary for every created being because of his essential dependence.

Once it has been established that God operates immediately upon the different causes, then this divine premotion is distinguished as follows. With free causes it is called *versatilis* and *indifferens*, but not *praedeterminativa* ; it is called *praemotio*, not *praedeterminatio*. With necessary causes, however, it is rightly called predetermination.

[51]) BERTI, *Theol. Disc.*, lib. XII, c. 8, p. 308.

[52]) BERTI, *o. c.*, lib. XIV, c. 7, p. 38: « Quare Molina nihil aliud praestitit, nisi quod gratiam Conditoris in gratiam Salvatoris commutavit, et pro adiutorio huius status subrogavit illud quod Augustinus tradit angelis et primo homini necessarium ».

In B. A. MS. 1144 we find Libens writing almost literally the same: « ... unde solum transtulerunt Molinistae gratiam ab Augustino naturae integrae descriptam in locum gratiae medicinalis Christi quam S. Pater naturae lapsae et vulneratae ubique depredicat necessariam » (fol. 8).

[53]) *Mens Augustini... ante peccatum*, lib. II, c. 21, p. 276.

[54]) *Ib.*, p. 277.

As regards these free causes (such as man) the Augustinians say that their essential dependence on the Creator does not demand that they shall be physically predetermined by Him, since for the performance of an act the general premotion (*praemotio generalis*) is sufficient to ensure this essential dependence [55]). Bellelli indeed thinks that it is a contradiction if one and the same faculty (viz. the will) is at once essentially indifferent, because it is free, and essentially *in actu primo determinata ad unum* [56]).

The followers of the Augustinian school do demand — as we shall see below — victorious grace for the state of fallen human nature, but as their main arguments for the necessity of *gratia ab intrinseco efficax* are not based on God's supremacy over the created beings, but on the weakness consequent upon sin of the rational creatures themselves, they recognize for the state of innocence (Adam's), in which there was no ignorance and no concupiscence, only a gratia « parva et versatilis », the « adiutorium sine quo Adam operari non poterat », a grace *ab extrinseco efficax*.

Chapter III. Grace is « inspiratio dilectionis, ut cognita sancto amore faciamus ».

Discussing the actual grace of our fallen state I shall deal first with the definition of it given by the Augustinians, then very briefly with the question whether actual grace consists « in actibus deliberatis an indeliberatis » ; and finally with the question whether grace moves physically or only morally.

Since Henricus Noris concerns himself rather more with historical questions than with speculative ones, we shall find little or nothing pertinent to our subject in his writings. At any rate he does not provide us with a systematic exposition on the nature of actual grace. This does not imply that Noris did not have his own opinion about it, but his idea is so much spread out over his books that he cannot be said to treat this question *ex professo*, as it is

[55]) Cf. Bellelli, o. c., lib. II, c. 25, p. 298.

[56]) Cf. *ib*. Note the mention of « in actu primo », for in the case of the so-called *actus secundus* — i. e. the applying oneself to act — Berti (*Theol. Disc.*, lib. IV, c. 12, Scholion p. 123) simply admits that in both states (before sin and after sin) a *physica praedeterminatio* is required, though not because of the *essentialis dependentia*: « ... ad quem (i. e. actum secundum) in utroque sanae et infirmae naturae statu requiritur physica praedeterminatio ».

treated by the Augustinians after him. For this reason we shall have to concentrate mainly on Bellelli and Berti, who are the most important representatives of the Augustinian school on the subject of grace. Their writings, however, as they repeatedly mention, are based on the teachings of their predecessors and mostly on those of Noris, to whose ideas they give a systematic form. By means of quotations from Noris and from even earlier Augustinians I shall endeavour always to show the historical background of what is taught by Berti and Bellelli.

To a certain extent the previous chapter has already indicated that the theologians of the Augustinian school consider the grace of Christ mainly as a *gratia medicinalis*, i. e. as a remedy for the wounds inflicted by original sin. The consequence of Adam's sin was that man — besides losing the title of child of God — was left with a will which was weakened and sick, and tainted with concupiscence or an earthly love inclining the will to evil. Therefore, according to the Augustinians, it will be the task of grace to give new health and strength to the weakened forces of the will and to inspire it with the opposite love of heavenly things (the so-called *delectatio celestis* in contrast to the *delectatio terrestris*). Grace will also take away the darkness of the understanding so that with lucid enlightenment it will be easier for the will to do what is good.

In this connection Berti quotes a passage from St Augustine which clearly shows this double function of grace [57]). As Berti expresses it, grace considered in this way is an enlightenment of the mind (*illustratio mentis*) and an inspiration in the will to what is good (*inspiratio dilectionis in voluntate*) [58]). However, grace will mainly consist in the *inspiratio dilectionis*, because though the enlightenment of the mind does show us what we should do, it does

[57]) BERTI, *Augustini... Quaestionum de gratia Reparatoris Dilucidatio*, Pisis, 1766, Pars II, c. 3, pp. 65-66: « Nolunt homines facere quod iustum est, sive quia latet an iustum sit, sive quia non delectat; tanto enim quidque vehementius volumus, quanto certius, quod bonum est, novimus eoque delectamur ardentius. Ignorantia igitur et infirmitas vitia sunt, quae impediunt voluntatem, ne moveatur ad faciendum opus bonum vel ab opere malo abstinendum. Ut autem innotescat quod latebat et suave fiat quod non delectabat, gratia Dei est, quae hominum adiuvat voluntates ».

[58]) BERTI, *De Theol. Disc.*, lib. XIV, c. 7, p. 38.

not cause us actually to do it. Therefore the inspiration in the will to what is good is more necessary, for it brings it about that man does do that which he knows as good [59]).

Berti draws another argument to prove this thesis from the primacy of love: grace is ultimately nothing else but the principle of good works ; now according to St Augustine it is love which is the *radix* and the *principium*, for properly speaking an act cannot be called good if it is not performed out of love [60]). Grace therefore consists mainly in love which inspires us to good acts, since love is the source of all the movements of the heart.

All these elements taken together lead to the description of actual grace which we frequently find in the writings of our theologians: « Gratia est inspiratio dilectionis, ut cognita sancto amore faciamus » [61]).

For the sake of clearness a further analysis of this definition must be preceded by the following observations. Before he arrives at his definition of grace, Berti mentions a number of opinions about the nature of actual grace. Several Thomists, he says, think that it is an « *actuosa qualitas* » which brings about our willing physically. He agrees with them in so far as grace works physically, but he says he does not understand what is meant by this *actuosa qualitas*. Others think that the nature of grace lies in the indeliberate movements of mind and heart ; others again are of the opinion that it is also effected (*effici*) by the facculties of the soul, because they are vital acts ; « this opinion seems also to be fairly general with our theologians » [62]). Then there are those who teach that actual grace consists in a motion (*motio*) of God, Who anticipates our indeliberate acts. Finally there is the opinion of the theologians who consider grace to be nothing else but God's will and mercy in our hearts.

Berti himself, wishing to combine in one statement what is true in each of the above assertions, concludes that actual grace

[59]) *Ib.*

[60]) *Ib.*

[61]) BERTI, o. c., lib. IV, c. 11, p. 117: « Appellatur itaque Dei gratia supernaturalis quaedam vis nobis Dei liberalitate collata, unde omnes sanctae cogitationes et omnes motus bonae voluntatis proveniunt: quae definiri potest verbis Augustini lib. 4 contra duas Epist. Pelagianas cap. 5: Gratia est inspiratio dilectionis, ut cognita sancto amore faciamus ».

[62]) ID., o. c., lib. XIV, c. 7, p. 38.

is an enlightenment of the mind and an inspiration of love, but that it consists more in love than in enlightenment of the mind. It is brought about by a motion of God, or God's will, which infuses this love and delectation, and in a certain sense it may be called a quality [63]).

In Berti's opinion therefore grace consists mainly in love [64]). Since, however, as we have seen, several theologians describe grace as a *motio Dei* which anticipates love, Berti draws a distinction which must be explained in order to understand clearly his definition of grace.

There is a double aspect in grace: it can be considered from the standpoint of God, or from that of man. God is the *causa efficiens* of grace in so far as He moves our will and we receive this motion ; this kind of grace is called uncreated grace, which is nothing else but God's benevolence and God himself Who inspires the act of love in us. But in so far as grace is considered from the standpoint of man it is nothing else but the effect of this divine motion, i. e. a movement of the soul (*motus quidam animae*) or love and delectation [65]).

So Berti is in agreement with those Thomists who hold that actual grace is a certain *motus animae* and not a *qualitas*, for « if it were a quality, then performing an act would require another grace, a movement of the soul, and then *gratia efficax* would predetermine not only the *actus secundus* but also the *actus primus* and thus reduce liberty to nothing » [66]).

[63]) *Ib.*: « Ex his omnibus unam sententiam conficio, quam arbitror esse certissimam, nam in singulis veri aliquid inesse deprehenditur. Gratia est actus intellectus et voluntatis, sed magis in delectatione quam in illuminatione sita est; efficitur autem motione Dei, quae est ipsa Dei voluntas subministrans hanc delectationem et caritatem et potest sensu non malo qualitas appellari ».

[64]) *l. c.*: « in amore gratia potissimum sita est ».

[65]) *De Theol. Disc.*, lib. XIV, c. 7, p. 39: « Deus enim dilectionem inspirans est gratia considerata ex parte Dei, et ita assentimur theologis qui gratiam nihil aliud putant, nisi voluntatem et misericordiam Dei sive Deum ipsum qui nobis voluntatem bonam inspirat. Ipsa dilectionis inspiratio nihil est aliud quam Dei motio intellectum illuminans et inflammans: ideoque non recedimus omnino ab illorum opinione, qui gratiam constituunt *in motione quadam virtuosa*. At caritas, quae nobis inspiratur, est motus animi et sancta delectatio trahens ad opera salutaria et faciens ut faciamus: et consequenter in caritate vere et proprie consistit gratia, si consideretur ex parte nostri ».

[66]) *Ib.*: « nam si esset qualitas, necessaria foret ad operationem alia gratia,

When the Augustinians speak of actual grace, they consider mainly this aspect, i. e. the effect of the divine motion in us or the *pia cogitatio* and the *sancta delectatio* or the *bona voluntas* [67]).

Again and again our Augustinian theologians speak of delectation and love (*delectatio, dilectio, caritas, amor*) as the principle of all our good works. A special difficulty arising from this is: how is it that grace *always* infuses a delectation in us, while we so often experience that we only do what is good with difficulty, even with a certain fear or dislike ? The Augustinians wish to keep as much as possible to St Augustine's terminology. So in describing the nature of actual grace they also use his words *inspiratio dilectionis in voluntate*, because according to them every act is performed only under the direction of love [68]). They add, however, that this love should not be simply identified with the theological virtue of charity but that it is a kind of *inchoata caritas et dilectio* [69]). Now grace as *dilectio* or *caritas* is according to Berti nothing else but a striving after good or the inclination of the will towards what is good, that is to say an act of the will to which it is proper to will or to love what is good. Thus man always acts out of love. Berti quotes St Thomas for this pronouncement [70]). That one fears hell, says Berti, simply means that one loves beatitude ; fear of death is really love of life, etc. [71]).

So love is the principle of all good works, and when the will is drawn by a certain delight (*voluptas*) and man is moved by the loved good which causes a delectation — and in the last instance no one loves what he dislikes —, then according to the teaching

motus scilicet animae, et gratia efficax non tantum praedeterminaret actum secundum, sed etiam primum et libertatem everteret ».

[67]) Chapter I, p. 367 we found this same teaching in the Belgian Augustinian J. Libens.

[68]) BELLELLI, *Mens Augustini... ante peccatum*, lib. I, c. 14, p. 63: « Quocirca firmiter primo tenendum est iuxta Augustini principia omne et quodcumque bonum opus, quod fit a nobis quemadmodum fieri oportet, non nisi caritate dirigente fieri; ... propterquam sexcenties Augustinus repetit caritatem radicem esse omnium bonorum... ».

[69]) Cf. BELLELLI, *Mens Augustini de modo rep.*, lib. II, c. 2, p. 3.

[70]) *Summa Theol.*, I-II, q. 28, art. 6, corp. and ad 2.

[71]) BERTI, *Dilucidatio*, II, c. 3, p. 67; c. 4, pp. 152-153: « Nullus voluntatis actus potest cogitari, qui non sit ab aliquo amore, licet plures actus sint, qui non oriuntur ex Charitate proprie dicta, ut modo in Scholis accipitur, nempe a gratia sanctificante vel ab amore Dei benevolo ».

of the Augustinians it follows that grace consists in an inspiration of love by means of which what is known by the enlightened mind is pursued with a holy love. Thus it is clear that in the Augustinian definition of actual grace the terms *dilectio, delectatio* etc. are always used for *bona voluntas* or the inclination of the will to what is good [72]).

Our theologians also deal with the question whether grace consists « in actis deliberatis an indeliberatis ». This question is important in so far as it helps us to obtain a better insight into the true nature of actual grace as it is taught in the Augustinian School. What we are inquiring into is in how far created grace works in our faculties and their acts (which are *deliberati* and *indeliberati*), that is, we must try to discover what is the exact purport of that « *sancta cogitatio* » of the mind and that « *inchoata caritas* » of the will which come into being through God's premotion. This is no easy task and here it is perhaps more evident than anywhere else that the Augustinians are not so much concerned about clear speculative expression as about a true rendering of St Augustine's way of thinking in this field. The Augustinian *sententia* may be briefly reproduced as follows.

Bellelli says several times that the *auxilia actualia* consist in *motionibus indeliberatis* which are aroused in us by God's mercy and by which we are incited to deliberate acts [73]). He also says that God's inspirations and excitations (*piae inspirationes et excitationes*) are infused in the indeliberate acts of mind and will by God [74]).

These indeliberate movements are of a supernatural kind ; therefore they cannot come into being by purely human powers without the aid of grace. For that reason, says Bellelli, the greater number and the best of the theologians, with whom he agrees,

[72]) BERTI, *Augustinianum Systema vindicatum*, Diss. I, c. 3, p. 116: « ... vir doctissimus (Bellelli) ... testatur in definitione gratiae actualis *caritatem* accipi ampliori significatione, nec semper esse *caritatem actualem expressam*, sed universim loquendo *desiderium* amoremque virtutis, dilectionem iustitiae, inchoatam boni dulcedinem, piam animi affectionem, bonam voluntatem, cupiditatem boni et delectationem auxiliatricem » ; cf. also *Dilucidatio*, P. II, c. 3, p. 67.

[73]) BELLELLI, *Mens Augustini ante peccatum*, lib. II, c. 23, p. 290.

[74]) ID., *Mens Augustini de modo reparationis*, lib. I, c. 1, p. 1 : « Fiunt autem hi a Deo in nobis suntque a nobis ipsis sed non libere agentibus ».

admit some preceding supernatural power — a gift of God — which precedes also the indeliberate acts [75]). Now how it is that grace consists in indeliberate acts and yet that for these indeliberate movements themselves grace is required as well ?

It seems to me that the solution of this apparent contradiction is to be found in the already mentioned distinction of grace considered from the standpoint of God and from that of man. For we can see that an indeliberate movement does not exist apart from a deliberate movement, just as grace considered from the standpoint of God is no other than grace considered from our standpoint.

Bellelli calls the above-mentioned previous supernatural power (*virtus praevia*) God's mercy ; it is nothing else but uncreated grace or grace considered from the standpoint of God. The holy enlightenment and the pious delectation are the first effects of this prevenient grace ; and it are these movements which constitute grace considered from the standpoint of man. As we are not lifeless instruments under the working of this anticipating power of God, but have to co-operate freely, it seems right to conclude that actual grace works in such a way that the inspired divine *motus* reveals itself first by indeliberate acts of supernatural insight and love, which in the next moment become deliberate.

Berti's statement is a little more clearly expressed: by the sweet inspiration of the grace of the Holy Ghost God makes us find greater pleasure in what He commands us to do than in what is forbidden. This delectation and inspired love anticipate the movement of the will and only become deliberate when the will freely consents to this propelling *dilectio*. According to Berti Augustine's words: « ut velimus, operatur Deus in nobis sine nobis » refer to *gratia operans ex parte Dei,* which — as long as we do not co-operate — only causes *pias cogitationes et affectiones indeliberatas.* And if grace is thus considered from the standpoint of God, in so far as it is the divine mercy itself which moves us and inspires love, it is not connected with our deliberating. If, however, it is considered from our standpoint, then grace is that love which proceeds at once from the divine inspiration and from our own

[75]) BELLELLI, *Mens Augustini de modo rep.*, lib. I, c. 3, p. 6: « Optima proinde ratione plerique insignes theologi, quibus plane assentimur, praevenientem quandam virtutem supernaturalem, quae Dei donum est, praeviam ad singulos etiam indeliberatos actus agnoscunt et confitentur ».

will moved by God. And so the act of love is indoubtedly a deliberate act [76]).

A rather more important point from the Augustinian teaching on grace is the question whether grace works in us *physically* or only *morally*. The terminology and the words: *delectatio, suavitas, dilectio* etc. might lead one to conclude that the Augustinians advocate a moral premotion of grace and not a physical one, as is evident from the general interpretation of the Augustinian teaching on grace by non-Augustinian writers [77]). In the following lines I intend to show briefly that these writers labour under a misconception in this matter ; in the chapter on *gratia efficax* we shall return to the subject.

We understand by God's physical premotion the effecting, intrinsic and immediate divine influence (*divinus influxus efficiens, intrinsecus et immediatus*) in man's faculties to perform supernatural acts, while moral motion is one which is extrinsic and acts by way of *causa finalis*. We have already seen that by His grace God enlightens the mind and causes a good will especially by inspiring love. The reason why according to the Augustinians grace consists more in the inspiration of love than in a supernatural enlightenment of the mind is this that the enlightening, though it makes us know what we have to do, does not in actual fact bring it about that we do it. To make us do it requires a grace which works directly in the will and immediately inspires the holy delectation which brings it about that we do what is good. Moreover God is the *causa efficiens* of grace and as such He moves our will and causes in us the good will by means of which we can act salutarily. If I am not mistaken all this does not point to a moral causality but to a physical one [78]).

[76]) Cf. BERTI, *Theol. Disc.*, lib. XIV, c. 8, p. 41 ; also *Dilucidatio*, Pars II, c. 4, p. 151 ; *Aug. Syst. Vindic.*, Diss. IV, c. 1, p. 96 ff.

[77]) The Augustinian system of grace is called the « systema praemotionis moralis » by almost everybody; e. g. cf. Fr. DIEKAMP, *Theologiae dogmaticae manuale*, Parisiis, Tornaci, Romae 1935, Vol. III, p. 100; E. PORTALIÉ in *Dictionnaire de Théol. Cath.*, Vol. I, col. 2485 (s. v. *Augustinianisme*).

[78]) Berti writes in his *De Theol. Disc.*, lib. XIV, c. 7, p. 38: « Et de efficientia quidem physica ego sane doctis viris plenissime adhaereo, cum moralem efficientiam attrahentem sola propositione obiecti, salva aliorum opinatione, non valeat tarditas ingenii mei a lege atque doctrina discernere ».

Having mentioned elsewhere (o. c., lib. XIV, c. 9, p. 46) that St Augustine

Chapter IV. Gratia efficax is a « victrix delectatio » or an ardour of love by which the opposite concupiscence is conquered.

In this chapter we shall examine the question whether the Augustinians teach the idea of *gratia efficax ab extrinseco*, like the Molinists and Congruists, or that of *gratia efficax ab intrinseco*, like the Thomists. We shall also see what they mean by *delectatio victrix* and in what the efficacy of grace consists.

It is right to mention here that we are merely concerned with controversial theological questions. For centuries theologians of different schools of thought had been fighting to reach the clearest possible insight into the extremely difficult matter of the mystery of grace which is so narrowly bound up with our life, since it concerns the co-operation of God and man. The ultimate intention of all the disputes was none other than to represent the mystery in such a way as to safeguard it against contradictions. Through faith we know that God effects in us willing and acting by his efficacious grace. Furthermore we believe in the integrity of the free human will, which can resist even the most efficacious grace, for the very reason that it is free. For the believer there is not too great a difficulty, because the ways of God are inscrutable to us and God does not operate in a human manner. But when theologians probe into the mystery — not in order to solve it, which is impossible, but in order to reconcile the dogmata of God's grace and human liberty, where the philosopher thinks he can see a contradiction — then each one of them seeks to indicate the most plausible way to this reconciliation. It is after all for this same reason that the Augustinians consider the mystery of grace, while in their investigations they pursue a psychological course rather than a purely philosophical or speculative course.

refutes Pelagius because the latter interprets the words of the Apostle as advice and moral stimulation, he adds: « Quapropter Sanctus Doctor contendit sic esse apostolicam sententiam accipiendam, ut Deus non suadendo tantum quod bonum est, sed physice nobis etiam actum voluntatis inspirando et efficaciter ad operationem trahendo dicatur in nobis operari velle et perficere ».

And a little further on: « Salvatoris gratia efficiat in nobis voluntatis affectum, operetur in nobis ut operemur, agat nos ut agamus, neque sola nos morali excitatione praemoveat, sed trahente, inclinante, agente et tantam voluntatem quae possit, velit, faciat, nobis divinitus inspirante ».

First of all the Augustinian theologians stand side by side with the Thomists in accepting a *gratia efficax ab intrinseco*, because they believe that this acceptance provides them with a better insight in the teaching of Holy Scripture and of the Fathers of the Church, especially St Augustine. Several times the Augustinians affirm that in accepting a grace which is *efficax* by its nature (*ab intrinseco*) they are in agreement with the Thomists [79]). The grace which inspires us to carry into effect with a holy love that which we know is called *efficax*, when it makes us act (*facit ut faciamus*) by giving strength to our will to do so. There is no obdurate heart that repudiates it, for it is given to remove that very hardness of heart [80]). It is evident that in the view of the Augustinian School the efficacy of grace does not arise from a co-operation of free will or from a concurrence of certain circumstances (Congruism), but from a fixed decision of the will of God, Who by a special premotion accords to us that we can, that we will and that we carry into effect. Grace does not co-operate because we will, but we will because grace operates in us [81]). This grace, which in our fallen state is stronger than the grace given to Adam before the Fall, assists the free will in its fight against wrong inclinations. Here again it is especially evil concupiscence and the wrong inclination of the wounded free will which determine the kind of grace ; it is above all *medicinalis*, that is to say it cures the will of its sickness and frees it from the bonds of concupiscence. This liberation can only come about because the inclination of concupiscence is overcome by an opposite inclination of grace [82]).

As is shown by the words « evil concupiscence », « weakened will », « wrong inclination » and so on, which we regularly find in Augustinian parlance, the Augustinians explain the efficacy of grace first of all from the state of fallen human nature. The Thomists defend the *praedeterminatio physica* on the ground of God's omnipotence and omni-causality and the total dependence of the

[79]) Berti, *o. c.*, lib. XIV, c. 9, p. 45: « Postrema sententia est Thomistarum et Augustiniensium omnium affirmantium gratiam efficacem esse seipsa, non talem reddi aut cooperatione liberi arbitrii aut ex circumstantiis congruis... ». Cf. also Id., *Systema Vindic.*, Diss. IV, c. 1, p. 90 and *Dilucidatio*, P. II, *De Gratia*, c. 4, p. 155.

[80]) Cf. *Theol. Disc.*, lib. IV, c. 11, p. 117.

[81]) *o. c.*, lib. XIV, c. 9, p. 45. We have already seen this same teaching in the writings of the earlier Augustinian theologians discussed in chapter I.

[82]) Bellelli, *Mens Augustini... ante peccatum*, lib. II, c. 5, pp. 176-177.

creature upon the Creator. They teach that there is *praedeterminatio physica* in the state of man before as well as after the Fall. The Augustinians on the other hand are of the opinion that God's causality and the dependence of the creature are sufficiently taken care of by a general *praemotio Dei*, which is indeed physical but not *praedeterminativa ad unum*. Therefore they exclude the Thomist *praedeterminatio physica* from the state of unfallen nature and from all natural actions before as well as after the Fall.

As I hope to show further on our authors do accept the *praedeterminatio physica* for all supernatural actions of the state of fallen nature, not relying, however, on Thomist arguments, but starting from the will weakened by sin, which cannot determine itself to this or that individual action without a predetermining grace. In chapter II we saw how the Augustinians try to demonstrate that the essential dependence of the creature does not require that he is physically predetermined by God [83]).

I shall not go further into this question here.

The Augustinian writers define grace which is *efficax ab intrinseco* as a victorious delectation (*victrix delectatio*) or as an inspiration of love by which the opposite desire is conquered: *inspiratio caritatis quae superat contrariam cupiditatem* [84]). This grace of man's fallen state, which makes our weak will to will efficaciously, brings about the victory over evil concupiscence. Fallen man needs

[83]) See above, p. 372. BELLELLI, o. c., lib. II, c. 33, p. 331: « Gratia efficax Salvatoris ex capite dependentiae essentialis necessaria a nobis nullo pacto statuitur; sed dumtaxat ut infirmitati per peccatum relictae succurrat ». Cf. also BERTI, *Aug. Syst. Vind.*, Diss. IV, c. 3, p. 142.

[84]) BERTI, *Theol. Disc.*, lib. XIV, c. 8, p. 40.

H. BUZIUS, *Jo. Laurentii Berti... librorum XXXVII de Theol. Disc. accurata Synopsis*, Tom. II, lib. XIV, diss. III, c. 2, p. 82 Even earlier writers of the Augustinian school called grace a *victrix delectatio*: Fr. PAUWENS, *Assertiones Theologicae ex Prima Secundae...*, Bibliotheca Angelica MS. 421, fol. 20: « Atque haec est gratia quam Augustinus Hipponensis non semel delectationem victricem appellat ». J. LIBENS, B. A., MS. 1144, fol. 19v: « Gratia igitur efficax est victrix delectatio supra ipsum liberum arbitrium, sic dicta ab effectu, quia eius vincit renisum et duritiem, qua Deus operatur in homine voluntatem, ipsam volitionem, ipsum velle... ». BERTI, *Dilucidatio*, P. II, c. 4, p. 150: « Hospes itaque est in Augustini doctrina quisquis ignorat a beatissimo Pelagianorum impugnatore gratiam effectricem in inspiratione dilectionis sanctae, quae superat oppositam pravamque cupiditatem et in voluntate robusta, quae Spiritus Sancti ardore inflammatur, apertissime collocari ».

help which is by its nature *efficax*, because he is impelled by such a desire that he cannot conquer it by himself. But he can do so if God by His grace inspires such a love in him that his hardness of heart and the opposite desire are conquered.

Because, according to the Augustinians, grace rouses in man love and delectation (*dilectio* and *delectatio*) as a remedy against evil concupiscence and the love for earthly goods, this grace itself is also called love (*amor, dilectio*) delighting in heavenly things (*delectatio coelestis*) ; and the qualification « victrix » is added because this grace conquers earthly love and concupiscence.

The Augustinians teach that love is always the principle of good works, even if man acts from fear, hope etc. [85]). Now in this kind of love and this delighting — when conquering « amor non castus » — our writers see the nature of *gratia efficax* [86]).

In Berti's opinion his own pronouncement that the nature of *gratia efficax* lies in *delectatio victrix* is supported by writers of other schools, even though they do not agree with him in their explanation of *gratia efficax* itself. (In this connection he says e. g. that he differs from Bellarminus because the latter sees in grace only a moral attraction, whereas he — Berti — teaches that the *delectatio victrix* works in us physically [87]).

Of the Thomists Berti repeatedly mentions Massoulié [88]). His efforts to minimize the difference between his own and the Thomist

[85]) Berti, *Theol. Disc.*, lib. XIV, c. 8, p. 42: « Quisquis enim bene timet, bonam voluntatem habeat necesse est. Et quoniam timor supernaturalis referetur in Deum eumque respicit ut Judicem justum et rectum, nec aliud est pondus, quo fertur animus, nisi Amor; timor sanctus non sine aliquo amore excitatur ».

[86]) Id., *Aug. Syst. Vind.*, Diss. IV, c. 1, p. 70: « Gloriosissimus gratiae Vindex (St Augustine) appellat auxilium efficax *ardorem dilectionis* et *voluntatem spiritus*, qua voluntas carnis contraria concupiscens vincitur ac superatur; appellat *delectationem* animi, quae superat quodcumque impedimentum alterius voluptatis aut doloris; appellat quoque expressis terminis *certam scientiam* ac *delectationem victricem*, adeo ut in meridie caecutiat necessum sit quisquis negat praemissam propositionem nostram esse Augustini ».

[87]) *l. c.*, p. 71: (gratiae efficacia requirit) « ut Deus inspirando certam scientiam et victricem delectationem *physice* in nobis operetur velle ac tam robustam voluntatem efficiat, ut quaelibet duritia cordis frangatur ».

[88]) *o. c.*, Diss. IV, c. 1, p. 114 he says that the teachings of Noris and Massoulié are contained in his books. In his *Expostulatio*, App., c. 2, p. 58 he writes: « Sacra Indicis Congregatio prohibet donec corrigatur Censuram Duacensem et mandat ut illinc deleatur nota Jansenismi inusta systemati P. Massoulié; et tale est systema nostrum ».

interpretation of grace are quite obvious. There is indeed a difference in the fact that the Thomists accept *gratia ab intrinseco efficax* also for the state of innocence, but when we speak about *gratia ab intrinseco efficax* we are in agreement on this grace [89]). Elsewhere too he tries to show that the difference between the Thomist and the Augustinian system of grace is not so great as is generally accepted. The two systems, he says, are based on the same principles. For the Thomist statement he quotes Didacus Alvarez, because in his opinion Alvarez is the most accurate writer on the controversies about grace [90]). Well then, he continues, in explaining the efficacy of grace and in placing its origin in the will and power of God — excluding Molinism and Congruism — we agree with the Thomist school. « Furthermore we are also in complete agreement in our definition and argumentation of *gratia efficax* » [91]). For according to Berti and Alvarez *gratia efficax* is that divine assistance by which God brings it about that we proceed to act (*facit ut faciamus et operatur ut operemur*) not only by exhortations or invitations or by attracting us in whatever way moraliter only, but by determining our acting in a physical manner, even by predetermining it, so that our free will moved by God freely determines itself to an act [92]).

Bellelli also admits that the *praedeterminatio physica*, on account of our weakened human nature, is necessary for the performance of salutary acts [93]).

Berti expressly uses the words « praedeterminatio physica », which — he says — according to learned people are eminently suitable to indicate the *promotio Supremae Causae*. « I myself », he writes, « have repeatedly admitted, when speaking about the grace of our fallen state and expressing the opinion that a moral power of attraction was not enough to explain the energy of *gratia efficax*, that we need *physica praedeterminatio* » [94]). I fail to see

[89]) *o. c.*, p. 71.

[90]) *o. c.*, p. 89.

[91]) *Ib.*, p. 90.

[92]) *Ib.*

[93]) BELLELLI, *Mens Augustini ante peccatum*, lib. II, c. 27, p. 307; see also *Mens Aug. de modo Rep.*, lib. IV, cc. 37/38.

[94]) « ... non semel fassus sum egere nos physica praedeterminatione », *Theol. Disc.*, lib. IV, c. 12, p. 120. On p. 125 he writes: « Falsum est autem (in the system « aliquorum Recentiorum ») hanc illuminationem et delectationem moraliter

in which respect Berti here differs from Thomistic opinion except in the fact that he excludes physical predetermination from our natural actions, from the salutary actions in the state before original sin, and in the case of what the Thomists call the « materiale peccati ». From this one may perhaps conclude that Berti (and the greater part of the Augustinians as well) does not demand the *praedeterminatio physica* for the secondary causes to proceed to act and thus express their dependence on the first cause ; for this a general *praemotio non determinativa ad unum* suffices [95]).

Though from what we have already discussed it is clear that so far the Augustinians do not differ much from the Thomist theologians, they do go another way when explaining the efficacy of *gratia actualis*.

One of the specifically Augustinian theses is that there are gradations in grace, so that it cannot be said that *gratia efficax* and *gratia sufficiens* differ specifically and essentially ; they are but different degrees of the same grace [96]). In support of this Berti adduces the following argument. Grace, he says, is *medicinalis* and *sanans*. And just as some illness can be more serious or less serious

et non physice praedeterminare liberum hominis arbitrium ». In *Dict. de Théol. Cath.*, I, col. 2485 (s. v. Augustinianisme) Portalié writes that the Augustinian theologians deny the *praedeterminatio physica* and uphold a *praedeterminatio moralis*. Nearly all writers of theological textbooks repeat Portalié's incorrect observation ; cf. e. g. Fr. DIEKAMP, *Theol. Dogm. Manuale* (1935), Vol. III, p. 100 : « gratia efficax Augustinianorum... voluntatem non physice sed moraliter tantum praedeterminat ».

[95]) BERTI, *Dilucidatio*, Pars II, c. 4, p. 173 : « Verum quidquid sit de hisce questionibus alibi discussis, certissimum puto inspirationem sanctae dilectionis, qua voluntas indeclinabiliter agit, *physice, non moraliter tantum* trahere ac determinare ipsam voluntatem ad actum, cum intrinseca sit, corda immutet et contrariam cupiditatem superet... ». As indicated above in chapter I even the earlier Augustinian writers — with the exception of J. B. Perusinus — teach the physical predetermination. In his *Systema Augustinianum de Divina Gratia excerptum ex operibus RR. PP. F. Bellelli et L. Berti*, Venetiis 1770, Qu. XII, p. 257 Bernenc writes : « Quaeres 2. utrum delectatio illa victrix physice praemoveat voluntatem an moraliter tantum ? Resp. physice praemovere, ex eo quod, ut ait S. Augustinus, illa delectatio suam habet efficaciam ab omnipotentia Dei et a supremo quod habet in voluntates hominum dominio... ». I am at a loss to understand how the Spanish Augustinian theologian H. Del Val. O. S. A. in his *Sacra Theologia Dogmatica*, Vol. II, p. 513 can say that the Augustinian system of grace rejects the *praemotio physica* and accepts « a certain *praemotio moralis* » in its place.

[96]) Cf. BERTI, *Theol. Disc.*, lib. XIV, c. 8, p. 41.

and evil concupiscence (which is also a weakness left in us by original sin) may be less violent or more violent, so a less strong or a stronger medicine will be administered to the sick. It is obvious that the movements of concupiscence are not always of the same kind and the same violence ; one time they are hardly noticeable, another time they are very vehement. So a slight or less ardent *delectatio bona* suffices to conquer a slight concupiscence ; but if there is a violent struggle God will infuse so much and such a strong *ardor caritatis* that the great contrary concupiscence can be conquered. To prove this Berti instances a martyr wo will undoubtedly need more and stronger grace from God to endure the terrible tortures, than someone who only has to submit to a very slight injustice [97]). In both cases what is needed for the performance of the act is *gratia ab intrinseco efficax*, but in the one case more grace is needed than in the other. This is what the Augustinians call a difference *of degree*.

Even in one and the same person grace has not always the same intensity: a stronger concupiscence requires more grace than does the conquering of a slight temptation. The final issue of all this is that grace is called *efficax* when the possibility to act (*possibilitas agendi per gratiam sufficientem*) passes into the supernatural act, that is to say when God imparts such a *delectatio* and *caritas* that the contrary *delectatio terrestris* or *concupiscentia* is overcome. Therefore it is said that the efficacity of grace lies in the *delectatio victrix*, « sive in delectatione quae relative superior est contraria cupiditate et per quam, salva libertate indifferentiae, delectatio contraria vincitur et substernitur » [98]). So when grace is comparatively stronger than the contrary desire and overcomes it, grace is called victorious delectation and *gratia efficax*, because it grants victory which consists in not obeying the evil desire, but doing what is good [99]).

[97]) *l. c.* N. B. For a clear perception of the difference from the Thomists' view one should note especially the different starting-points of the two theological schools. It may be said that the Thomistic approach is more speculative and the Augustinian more psychological.

[98]) BERTI, *Expostulatio*, App., c. II, p. 53. BELLELLI in *Mens. Aug. de modo Rep.*, P. I, lib. III, pp. 128-129: « Efficacitas autem gratiae in eo sita est, quod sancta delectatio et illuminatio tantum accendatur et tantum crescat, ut vincat. Hoc est, ut homo gratia operante tantum velit, tantoque ardore diligat, ut carnis voluntatem contraria concupiscentem voluntate spiritus vincat ».

[99]) BERTI, *Theol. Disc.*, lib. IV, p. 117: « Quod si sancta delectatio carnalem

If one has a clear notion of the Augustinian terminology, all this, I think, presents no further difficulties. Keeping in mind that grace (taken generally) consists in an enlightenment of the mind and a holy delectation in the will, it is obvious that *gratia efficax* is grace which inspires and brings about a certain knowledge and a victorious delectation [100]).

Since it has been established that all the Augustinians teach that the physical nature of actual grace consists in the *delectatio victrix* which overcomes the contrary desire [101]), that is to say which is given with regard to the less or more violent contrary concupiscence, the question may arise whether this statement does not resemble Congruism. Our authors themselves have faced up to this difficulty. Berti deals with it as follows:

« Est etiam inter nos et Congruistas discrimen maximum ; quoniam illi putant conferri gratiam congruam, scilicet hominem vocari in hac opportuna circumstantia ob praescientiam boni usus liberi arbitrii ; quia nempe Deus praevidit quod in tali opportunitate vocatus obtemperabit et praebebit assensum: nos contra affirmamus non pendere a tali praescientia quod Deus talem gratiam inspiret, sed a voluntate efficaci, qua vult ac praedefinit eius qui vocatur assensum ; et ne voluntas illa absoluta ac divina frustretur effectu, inspirat talem dilectionem quae superat pugnantem cupiditatem, et ex qua certo atque infallibiliter, omnino tamen libere, effectus ipse consequitur. Ita docuit Antoninus Massoulié, ita Aegidiani nostri,... ita nos Lib. XVIII, cap. 8 et 9 » [102]).

If one wishes to call grace *congrua*, the term must be used

superat concupiscentiam, reapse effectum sortitur et victrix est, ut dicitur ab Augustino ». Cf. also BERNENC, *Syst. Aug.*, Qu. XII, pp. 211 ff.

[100]) BERTI, *Dilucidatio*, P. II, p. 150: « Hospes itaque est in Augustini doctrina quisquis ignorat a Beatissimo Pelagianorum impugnatore gratiam effectricem in inspiratione dilectionis sanctae, quae superat oppositam pravamque cupiditatem et in voluntate robusta, quae Spiritus Sancti ardore inflammatur, apertissime collocari ».

[101]) Cf. MARCELLI, *Institutiones Theologicae*, lib. XXIX, p. 198.

[102]) BERTI, *Aug. Syst. Vind.*, diss. IV, p. 77; and ID., *Theol. Disc.*, lib. XIV, p. 44: « Nec inde sequitur nos scientiam mediam aut sententiam Congruistarum probare: siquidem, ut supra cum Augustino monuimus, quod Deus adiuvet illum tantum, istum non tantum, non pendet a circumstantiis extrinsecis personae, loci vel temporis, neque a praescientia boni usus arbitrii, sed a secretae aequitatis ratione et potestatis divinae excellentia; et cum Deus efficaciter vult, inspirat tam vividam delectationem, quae facile vincat, salva semper indifferentia liberi arbitrii, contrarios motus pugnantis concupiscentiae ».

because of the *congruitas* brought about by grace itself, not because of any congruity caused by circumstances [103]).

Chapter V. The inspiration of love is sometimes slight and only « remote sufficiens ».

A logical consequence of the theory of degrees of grace is that there will not always be an « ardor caritatis », but that sometimes God will inspire a lesser delectation which, however, is sufficient to enable the recipient to act.

On this point the terminology of the Augustinians does not differ much from that of the Jansenists, but unless I am mistaken the points of difference in doctrine are far from slight. In spite of the fact that the term « gratia sufficiens » was unknown to St Augustine and that the Augustinians like to follow the teaching of the *Doctor gratiae* as closely as possible, this term and the concept meant by it are to be found in their writings. It is, however, quite noticeable that these writings contain much more about *gratia efficax* than about *gratia sufficiens*. For the rest the Augustinians teach that every grace is *efficax* in a sense, because God never grants His gift without it having at least some effect. But to believe that our authors repudiate *gratia sufficiens* is a misconception [104]).

Sufficient grace then is an inner stimulating force which according to law is given to all men and to each man obliged to obey the commandments of God. It is, however, possible to resist it and it is in fact resisted [105]). Thus *gratia sufficiens* — also called *gratia possibilitatis* — is a power by means of which the free will *can* act (*agere potest*) ; which therefore does not bring about the act itself, but the possibility for it [106]).

In his defence against the Jansenists Bellelli accepts *gratia suffi-*

[103]) Berti, o. c., p. 49: « etiam Augustinenses Poncius, Mansius et Hispani communiter gratiam per se efficacem sanctam vocationem congruam appellitant ».

[104]) Berti, *Theol. Disc.*, lib. XVIII, p. 139: « Dari in hoc statu hanc gratiam sufficientem fide firmissima tenendum est ».

[105]) Bellelli, *Mens Aug. de modo Rep.*, lib. I, c. 4, p. 7: « Haec autem interior virtus excitans est illa gratia sufficiens, quae urgente lege omnibus et singulis datur hominibus, qui Dei mandatis obedire tenentur ». Cf. also o. c., lib. I, c. 5.

[106]) o. c., lib. IV, c. 16, p. 209: « Gratia vero sufficiens dat posse: sed posse supernaturale adjunctum libertati, non posse quod idem sit cum arbitrii potestate ».

ciens « Thomistico sensu » and then he goes on to say that this kind of grace is really sufficient to give the power to obey or at least to pray [107]). Berti does not speak otherwise and once more expressly states the difference of the Molinistic *gratia sufficiens* which would give to the will only the *posse* without producing any effect if it were not determined by the human will (without further grace which gives the performing of an act) [108]).

This grace which brings it about that we can act — a *gratia inefficax* or the *adiutorium sine quo non* — is the same as the *gratia excitans* which enlightens our mind and kindles the will, but not the same as the *gratia efficax* which gives certain knowledge and a *delectatio victrix* [109]).

As we noted above it follows from the theory of degrees in grace that not every grace is *efficax* ; for if grace is described as a « superna illustratio mentis et inspiratio sanctae dilectionis » [110]), and experience as well as faith teaches us that in comparison with *gratia efficax* inspiring *certa scientia* and *delectatio victrix* not every grace is *efficax*, then it is obvious that we are also to accept —

[107]) o. c., c. 12, p. 199. On the same page: « Tribuit autem gratia sufficiens sufficientem virtutem et possibilitatem; nec aliud utique exigitur, quam ut per illam virtus et potestas homini conferatur. Cur ergo non sufficit ? At insuper exigitur, inquies, gratia per se efficax, qua virtus potestasque illa operi complendo applicetur. Ita profecto est: sed non ut *virtus*, efficax exigitur gratia ; sed ea exigitur ratione, qua genarum aperitio necessaria est, ut illuminatus oculus videat. Igitur, quemadmodum oculorum sufficiens virtus est, tunc etiam quando non vident, simplicis quoque gratiae auxiliatricis potestas, tunc etiam quando non adhuc operi complendo est applicata, sufficiens dicenda erit ».

[108]) Berti, *Theol. Disc.*, lib. XIV, c. 8, p. 40: « Est ergo gratia sufficiens sensu Thomistico ac nostro illa quae dat posse, non velle; aut si dat velle, istud adeo est invalidum atque imperfectum, ut desideria carnis contraria concupiscentis non vincat, nisi superveniente flagrantissima et potentissima caritate. Huiusmodi sunt inspirationes et pia animi desideria, quae perversam animam movent atque excitant aliquantulum, sed illam ad conversionem non trahunt... Ex quibus liquet gratiam sufficientem semper effectum producere, nempe pium animi motum et bonam voluntatem, sed invalidam et cui liberum arbitrium resistit ».

[109]) Berti, o. c., lib. XVIII, post c. 8, p. 139 (*Opusculum. In quo de Gratia sufficiente pertractatur*): « Est autem auxilium sufficiens idem ac gratia excitans, nempe nobis mentis illustrationem et voluntatis affectum inspirans, at non illam *certam scientiam* et *victricem delectationem*... ».

[110]) Berti, *Theol. Disc.*, lib. XIV, c. 7, p. 38; Id., *Aug. Syst. Vind.*, Diss. IV, c. 1, p. 74.

as the Augustinians formulate it — a *parva et debilis voluntas spiritus* which does not conquer the opposing will of the flesh [111]).

The objection that there is no distinction between *gratia efficax* and *gratia sufficiens*, because both are an inspiration of love and always achieve some effect, is not a very serious matter, since we know that the Augustinians with their theory of degrees only deny a specific (essential) difference between the two kinds of grace. The teaching that *gratia sufficiens* is frustrated in its effect by a hardened concupiscence does not smack of Molinism or Congruism, for « quod Deus adiuvet illum tantum, istum non tantum, non pendet a circumstantiis extrinsecis personae, loci vel temporis, neque a praescientia boni usus arbitrii, sed a secretae aequitatis ratione et potestatis divinae excellentia ; et cum Deus efficaciter vult, inspirat tam vividam delectationem quae facile vincat, salva semper indifferentia liberi arbitrii, contrarios motus pugnantis concupiscentiae » [112]).

From the above it is evident that on the one hand the Augustinians agree with the Thomists [113]), but that on the other hand they differ from them by denying a specific differentiation between the two kinds of grace thereby according not only a potency to *gratia sufficiens* [114]). The Augustinian theologians also like to speak of *gratia* « *inefficax* » when they mean *gratia sufficiens*. They consider the use of this term, however, more a question of grammar than of theology [115]). It certainly is their conviction that *gratia inefficax* is only *remote* and not *proxime sufficiens* [116]). The theolo-

[111]) Cf. e. g. BERTI, *Theol. Disc.*, lib. XVIII, *Opusculum*, p. 141; *Aug. Syst. Vind.*, l. c., p. 73.

[112]) ID., *Theol. Disc.*, lib. XIV, c. 7, p. 44. The difference between the *gratia parva* of the Jansenists and that of the Augustinians is dealt with at length by Berti in his *Augustinianum Systema de Gratia ab iniqua Baiani et Jansenii erroris insimulatione Vindicatum*, Pars II (in *Theol. Discipl.*, Venetiis 1760, tomus sextus).

[113]) We have seen Berti mentioning more than once that he accepts *gratia sufficiens* « sensu thomistico ».

[114]) BERNENC, *Syst. Aug. de Divina Gratia*, Proemium, pp. 3-4: « Augustiniani vero docent gratiam sufficientem penes tantum gradus distingui a gratia efficaci; unde sequitur gratiam sufficientem, quam admittunt ex voluntate Dei antecedente, non tantum ordinari ad potentiam, sed etiam ad actum. Ita ut si gratia illa sufficiens non sortiatur suum effectum, illud non se tenet ex parte gratiae, quasi ex se sola non sufficiat, sed ex parte voluntatis, quae huic gratiae nimiam concupiscentiam opponit, ut illam vincat ».

[115]) Cf. BERTI, *Aug. Syst. Vind.*, diss. IV, p. 79.

[116]) Passim; therefore it seems most strange to me that in 1758, in the 23 theses containing the official Augustinian teaching, Vasquez, the General of the Order,

gical basis for this statement is briefly as follows: the free will in Adam (before sin) was just as « expeditum » to commit a sin as to do good. But after the Fall the weakened and wounded will has lost this *potentia expedita* to do good. True, man has not lost his free will, but it is now ill, wounded and blinded by ignorance and evil concupiscence. It is still able to do good, but not without considerable difficulties. That is what the Augustinians wish to express when they say that the wounded nature of man lacks the *potentia proxime expedita*, i. e. the ease to act [117]). Moreover they only call *proxime sufficiens* the grace which does not require any other to make the will act ; this is the kind of grace the angels and unfallen man had [118]). *Remote sufficiens* is applied to the grace aided by which man still needs a stronger grace in order to act [119]).

I do not think it is necessary to go further into this question. It often gives the impression of theological quibbling without a very clear picture emerging. Finally, it also seems to me that this whole question of *gratia sufficiens* belongs rather to the realm of the *necessity* of grace. This essay, however, must be restricted to the nature, the *character* of grace.

Chapter VI. Grace, which is an inspiration of the good will, does not destroy liberty but makes it more perfect.

In this final chapter I shall discuss some of the most important points concerning the compatibility of divine grace with our free will. On this point in particular the Augustinian theologians are often mentioned in the same breath with the Jansenists, who deny that grace leaves man free, in spite of the fact that the Augustinians have been repeatedly exonerated from Jansenist error, even in papal

says in the eleventh thesis that *gratia sufficiens* « proximam tribuit potestatem agendi », whereas Noris, Bellelli and Berti manifestly teach the opposite. Unless, perhaps by *proxima potestas* Vasquez means *realis et vera potestas*.

[117]) Noris, *Jansenii erroris calumnia sublata*, cap. 4, col. 179.

[118]) Berti, *Dilucidatio*, pars II, c. 3, pp. 62-63. Id., *Theol. Disc.*, lib. XVII, c. 3, p. 94: « Invasit in Scholis nostris illa distinctio: potentia alia est expedita ab omni impedimento *impotentiae*, alia est expedita ab omni impedimento *nolentiae* ; prima est cum gratia sufficiente, altera cum gratia efficaci. Utere, si lubet, hac distinctione: non aliud dices barbarizans, quam plane et latine Norisius tuus » (Noris, *Jans. err. calumn. subl.*, c. 4, col. 177 f.).

[119]) *Ib.*

documents [120]). I do not want to write an apology for the Augustinians, however, I only wish to investigate whether it is true what e. g. Portalié alleges in the *Dictionnaire de Théologie Catholique*, when he says that Berti proclaims the death of liberty and that Jansenism is a logical consequence of the system of *delectatio victrix* [121]).

The difficulty of reconciling grace and free will was realised from the moment the subject came to be considered. Already St Augustine wrote in *De peccatorum merit. et remiss.* (2, 18, 28): « Ne sic defendamus gratiam ut liberum arbitrium auferre videamur ; rursus ne liberum sic asseramus arbitrium, ut superba impietate ingrati Dei gratiae iudicemur » [122]).

All our Augustinian authors candidly recognize that it is extremely difficult to reconcile the so-called *libertas indifferentiae* with *gratia efficax* [123]). The crux of the matter is whether liberty can co-exist with the *decretum Dei efficax, absolutum et antecedens* [124]).

[120]) Cf. *Litteras Benedicti XIV ad Supremam Hispaniae Inquisitorem*, in DENZ., *Enchiridion Symbolorum* 1090, nota 1.

Moreover the Augustinian Generalate's archives in Rome possess a manuscript (Cc 78) which contains on fol. 17-31: « Votum D. Gioacchino Besozzi Abbata di S Croce in Gierusalemme. Consultore del Santo Offizio » ; on fol. 29-127: « Osservazioni », also issued from a high quarter and comprising an acquittal for Bellelli's works. The two texts by consultors of the Holy Office find not a vestige of Bajanism or Jansenism in the works of Bellelli and Berti. The first part has been published under the title *Censurarum Operum PP. Bellelli et Berti* in: *Alcuni apologetici scritti contro l'Autore della Storia Letteraria d'Italia*, P. I, pp. 121-152 (Napoli 1757).

[121]) PORTALIÉ, *D. T. C.*, vol. I, col. 2488 and col. 2489.

[122]) *M. L.*, 44, 168.

[123]) BELLELLI, *Mens Aug. de Modo Rep.*, I, lib. 3, p. 116: « Difficultas quam maxima est quod duo extrema, libertas videlicet et gratia, quorum alterum indifferens est, alterum vero determinatum, invicem ad agendum componantur, cum indifferens et determinatum ex diametro videantur pugnare ». *O. c.*, lib. 4, p. 299 Bellelli argues that our Faith knows more such apparently contradictory mysteries (like: Deus simul unus et trinus; Christus simul homo et Deus, etc.); but this makes our believing meritorious.

[124]) BERTI, *Aug. Syst. Vind.*, diss. IV, p. 77: « Praeterea difficultas, quae invenitur in concilianda libertate cum gratia per se efficaci, non est an libertas indifferentiae consistere queat cum qualitate physica, cum motione divina, cum delectatione aut absoluta aut relativa; sed an consistere possit cum decreto efficaci, absoluto et antecedenti, cum praemotione inferente certo et infallibiliter actum praedefinitum ante exploratum voluntatis consensum, cum praedeterminatione ad unum actum trahente liberum arbitrium, priusquam illud sese ad agendum determinet.

All the Augustinians admit that it is not grace by itself which achieves in us the good work, but only grace together with our free will, the former inciting the latter and bringing it to activity. Therefore one may say that out of grace and the free will arises the complete principle of good works but in such a way that the will is subject to grace. And as without grace nothing salutary can be done, human liberty can only be put to a good use by grace [125]). Yes, as Noris says, the will does not obtain grace by its being free, but it obtains liberty by grace [126]).

When we look back on the Augustinian way of approaching the nature of *gratia efficax* and *victrix*, the reconciliation between grace and free will seems less difficult, for grace *aids* the weakened will, it does not remove it, because aid is always given in order to make it possible to act better. This holds good all the more when we speak of *gratia efficax*, which consists even in bringing about the willing. How then could *gratia victrix*, by inspiring a great love and actually helping the will, destroy the liberty of the will ? And what is more: grace brings about (*efficit*) the good and free will.

It is common parlance used a thousand times by the Augustinian theologians that grace causes a *delectatio* and a *dilectio* or a *bona voluntas* and heals and strengthens the sin-weakened forces of the will and that thus from being a slave to sin the will is set free by grace to do what is good. Here I would like to refer the reader back to the part of this essay in which the nature of grace is discussed [127]).

Hic nodus est; et haec difficilis quaestio, quomodo gratia conciliari possit cum libertate ».

[125]) Noris, *Vindiciae Augustinianae*, c. 2, col. 284: « unde ex gratia et libero arbitrio fit completum principium actuum bonorum, ita tamen ut libertas gratiae ancilletur. Et sane cum sine gratia nihil fieri potest, prout oportet ad salutem, a sola gratia humana libertas in bonum et meritorium usum agi potest ».

[126]) Id., *Historia Pelagiana*, lib. I, c. 23, col. 206.

[127]) Cf. chapters III and IV. Berti, *Dilucidatio*, P. II, c. 5, p. 210: « Haec libertas ea est, per quam cum simus mancipati peccato, nascamur filii irae, filii vindictae, et inolita carnis concupiscentia seu lege membrorum, servi simus et captivati in lege peccati, per gratiam Salvatoris eruimur a potestate tenebrarum, acquirimus adoptionem filiorum Dei atque efficaci suffulti adiutorio non gravamur sub dominatu peccati, sed erigimur et sumus iustitiae liberi. De hac libertate legimus in Evangelio Joan. 8, 36: *Si vos Filius liberavit, vere liberi estis*, et in lib. de Corr. et Gratia, cap. 1: *In bono liber esse nullus potest, nisi fuerit liberatus ab eo, qui dixit: si Filius vos liberavit, vere liberi estis* ».

Carolus Moreau in MS. B. A. 897, in *Homilia quarta*: « Ubi Spiritus per

In the above way the difficulty may be obviated theologically, but philosophically the fact remains that it seems impossible to reconcile predetermining grace with the neutrality of liberty. This is not the place for an exposition of the philosophical ideas of the Augustinians on the will and human liberty. According to their own words these are the same as those of other scholastics of their time [128]).

In order to distinguish, however, between the Augustinian and the Jansenistic view of grace and liberty it is worth noting that Berti and his followers expressly teach that the free will is not a thing like a lifeless pair of scales moving between the good delectation and the wrong concupiscence so that it cannot but incline to what is more pleasing to it. No, the will is an *active* faculty and even after Adam's sin it possesses, when it is drawn either by concupiscence or by the good delectation, a so-called *indifferentia potentiae*. And it is this same indifference which is denied by the Jansenists ; they only accept a *libertas a coactione*. It was Jansenius's mistake to think that man is all the time being *coerced* as it were by the stronger delectation be it a heavenly or a purely earthly one. The Augustinian teaching on the contrary is that the free will is never reduced to nothing by a relatively stronger grace, but is healed and aided in its weakness. Jansenius only recognized *gratia efficax* which *invincibly* draws the will to agreement [129]).

As regards the Augustinian system of grace and free will it seems best to quote here its most important representative, Laurentius Berti :

gratiam agit et movet fideles, ibi libertas : nulla coactio, necessitas nulla, sed gratia secundum naturam dirigit intellectum in rectum et verum ; natura intellectus enim appetit verum ; et voluntatem dirigit in verum bonum. Et has veluti duas alas humani arbitrii ignorantiae et concupiscentiae visco et laqueo impeditas solvit et expedit gratia... ».

[128]) BERTI, *Dilucidatio*, P. II, p. 196 f. ID., *Theol. Disc.*, lib. IV, c. 13, p. 125. Cf. MARCELLI, *Institutiones Theologicae*, lib. XXIX, chapters 1, 2 and 3

[129]) In *Dict. de Théol. Cath.*, s. v. *Augustinianisme*, col. 2491. Portalié also wrongly ascribes this teaching to the Augustinians, attributing to them the words « délectation invinciblement victorieuse ». His arguments to refute them are of course valueless. Expressions like « impuissante à résister », « elle (la volonté) est fatalement poussée », etc. prove that the author knows the doctrine of the Augustinians only from the writings of their opponents, who in former centuries reproached them with the same errors.

« At principium duarum delectationum, prout in Schola nostra defenditur, in hoc situm est, quod amor ac delectatio est pondus animi quo fertur, sive prosequendo bonum, sive fugiendo malum, quod ipsi bono adversatur, adeo ut semper voluntas bono aliquo sibi proposito alliciatur, praecedatque actionem liberam inspiratio quaedam delectationis, aut carnalis dum peccat, aut coelestis dum recte agit, aut naturalis dum officia exercet humana ; sed hac inspiratione praemissa operetur libera delectatione ac potestate ad utrumlibet indifferente : quoniam etsi amplectitur quod magis delectat fugitque malum quod bono delectanti adversatur, dummodo tamen bonum istud non sit summum, incommutabile et propositum absque indifferentia iudicii, utitur eligendo iure liberrimae potestatis ; neque succumbit necessitate sub maiori delectatione, nec indita potestate privatur sub delectatione minori. Hoc autem systema duarum delectationum est illud quod innoxie defendi potest » [130]).

I shall not go into the difference between the two systems ; this subject would require an essay to itself.

For a further understanding of the Augustinian teaching on this point there is no need for expatiating on how the different Augustinian theologians try to solve philosophically the problem of reconciling grace and free will. In this matter they proceed in the same way as the Thomists. We may think for instance of the famous distinction between « sensus compositus » and « sensus divisus », which is also employed by Bellelli [131]). Another distinction is that between « actus primus » and « actus secundus » [132]) ; and between « necessitas antecedens » and « necessitas consequens » [133]). But all this is of course not specifically Augustinian.

Conclusion

The main object of my investigation was to examine, exclusively in its sources, the original teaching of the Augustinians con-

[130]) Berti, *Aug. Syst. Vind.*, diss. V, c. 3, p. 164, where he also writes: « ... (nos) demonstrantes victricem delectationem idem praestare quod praestat physica praedeterminatio, applicare scilicet ad actum secundum liberi arbitrii facultatem, salva in actu primo potestate ad oppositum ».

[131]) Bellelli, *Mens Aug. de Modo Rep.*, P. I, lib. II, c. 16, p. 95.

[132]) See note 130; o. c., p. 127.

[133]) o. c., lib. IV, c. 39, p. 288; Berti, *Aug. Syst. Vind.*, diss. IV, pp. 138 and 140.

cerning *gratia actualis*. On comparing the result with what is written about the Augustinian conception of grace by contemporaries of our authors as well as by later theologians it is at once obvious that the Augustinian system is always described as « systema praemotionis *moralis* », whereas the theologians of our School unmistakably uphold a « systema praemotionis *physicae* ». Perhaps the important Augustinian distinction between the state of man before and after the Fall has been rather overlooked. It is true that for the blessed state of paradise the Augustinians reject the *praedeterminatio physica* together with *gratia efficax*, but they insist on both all the more emphatically in the case of fallen man. And it is unscholarly to extend the grace of paradise to all granting of grace without making any distinction.

We have also seen that most of the non-Augustinian theologians found it very hard to form a clear idea of the so-called « delectatio victrix ». That was why the Augustinians used to be looked upon as Jansenists. In later times the *manualia theologiae* especially show that their conception of the notion « delectatio » is very different indeed from the Augustinian one.

This is one of quite a few reasons why a further study of the authentic teachings of the 18th century Augustinian writers would be far from superfluous.

Finally, it is my opinion that a study of the conception of grace in the writings of the Augustinians mentioned, who repeatedly refer to the *Doctor gratiae*, will be a usefull means to obtain a better insight into the teaching on grace of St Augustine himself.

Winfried Bocxe, O. E. S. A.

Sources italiennes pour l'histoire générale de l'Ordre des Augustins *)

Rome

Les Archives générales de l'Ordre

Le dépôt des Archives générales de l'Ordre qui se trouve au Collegio Internazionale de S. Monica, Via S. Uffizio 25, peut être réparti en cinq fonds, à savoir:

1) Les Archives générales de l'Ordre.
2) Les Archives du couvent de S. Agostino (Rome).
3) Les Archives de la Congrégation de Lombardie.
4) Les Archives du couvent de S. Maria del Popolo (Rome).
5) Les recueils du Père Saturnino Lopez O. E. S. A. et, en plus, bon nombre de fiches et autres pièces précieuses, e. a. des sceaux détachés des bulles originales.

L'héritage du Père S. Lopez [1]) qui, pendant plus de trente ans a étudié l'histoire de l'Ordre antérieure à 1500, comprend principalement des copies de bulles provenant de nombreuses Archives italiennes qu'il a étudiées et déchiffrées, et des extraits de citations de registres. Il dressa en outre une liste onomastique et toponymique des mémoires des Pères Généraux d'avant 1520 (Dd 1 - Dd 15) qu'il a mise à la disposition des historiens.

Les Archives de la Congrégation de Lombardie et celles du couvent de S. Maria del Popolo, ancien siège du Procureur Général

*) Voir *Augustiniana* III (1953), 128-139, 314-327; IV (1954), 98-106, 185-195.

[1]) Pour sa vie et son œuvre voir *Analecta Augustiniana* XIX (1944), 216-218.

de cette Congrégation, ont été transférées aux Archives générales après l'union de la Congrégation à l'Ordre en 1912. Les duplicata de tous les actes des Vicaires Généraux et des Procureurs Généraux contenus dans ces Archives se trouvaient aux couvents de Crema et de Bergamo, jusqu'à la grande Révolution de 1789. Beaucoup de documents, des séries entières des Archives de la Congrégation lombarde ainsi que du couvent de S. Maria del Popolo sont toujours introuvables. Nous différons la publication de l'index de ces fonds, espérant trouver de nouvelles données, nous permettant la reconstitution des Archives augustiniennes de la plus grande Congrégation de l'observance en Italie.

En deux articles, nous vous présentons une reconstitution de la table des matières des deux premiers fonds: celui des Archives générales et celui des Archives de la maison-mère de l'Ordre, S. Agostino. Tous deux ont été conservés dans leur plus grande partie et se trouvent généralement en bon état. Les inventaires manuscrits existants datent des environs de 1780. Aux Archives générales se trouve l'ancienne table des matières des Archives de S. Agostino. Il y a quelques années, l'index des Archives générales a été retrouvé aux Archives nationales de Paris, par le Père Eelcko Ypma O. E. S. A. [2]).

Cet index, composé par le Père Tomaso Bonasoli en 1780, donne le sommaire de tous les volumes jusque 1720-1750 [3]).

Il a divisé ces Archives en 14 séries ; division encore en usage aujourd'hui:

Série Aa Notices relatives aux provinces, congrégations et couvents de l'Ordre.
Série Bb Registres des Procureurs Généraux de l'Ordre.
Série Cc Miscellanea, c'est-à-dire des recueils de lettres, des traités scientifiques et notices diverses.

[2]) Nous exprimons ici notre reconnaissance au Père E. Ypma, qui a bien voulu nous permettre d'utiliser le manuscrit MM. 883, qu'il a découvert.

[3]) Nous n'avons pas l'intention de donner l'histoire de ces Archives. On en trouvera les données dans les actes des Chapitres Généraux, publiés dans *Analecta Augustiniana* II (Rome 1908 ss.).

On consultera avec fruit:

PERINI D., O. E. S. A., *De hodierna statu investigationum factarum pro nova Bullarii Ordinis editione perficienda*, dans *Analecta Augustiniana* V (1914), 324-327.

YPMA E., O. E. S. A., *Augustijnse archivalia in Parijs*, dans *Analecta Augustiniana Provinciae Neerlandicae* XV (1952), n° 57, pp. 20-21.

Série Dd Registres ou Mémoires des Prieurs Généraux.
Série Ee Dépositions et notices concernant la Béatification des membres de l'Ordre.
Série Ff Actes des réunions des Pères Généraux.
Actes capitulaires des chapitres provinciaux et des chapitres intermédiaires de toutes les Provinces et Congrégations de l'Ordre.
Série Gg Inventaire des réductions de Messes.
Série Hh Bulles originales.
Série Ii Relations économiques des couvents (surtout italiens).
Série Kk Renseignements sur les étudiants.
Série Ll Revenus des Pères Généraux.
Série Mm Renseignements sur la Biblioteca Angelica.
Série Nn Les états de caisse de l'Ordre.
Série Oo Les archives de la province romaine.

Dans la table suivante des Archives générales, nous publions l'index du Père T. Bonasoli [4]) ainsi que ses notes sur les volumes disparus de son vivant ; nous y insérons une liste des volumes disparus après 1780. Ensuite nous y ajouterons, d'après le système courant, les acquisitions de 1780 à 1900. De la sorte on disposera d'une table des matières complète des Archives actuelles.

N. B. — Les titres en italiques et marqués d'un astérisque, p. e. *Bb 31, renvoient aux volumes figurant sur la liste de Bonasoli, mais aujourd'hui manquants.

Les sigles en italiques et entre parenthèses, p. e. (*Aa 63*), indiquent les acquisitions d'avant le début du XX^e siècle [5]).

Les dates extrêmes de tous les volumes ont été vérifiées ; celles qui manquaient ont été ajoutées et les indications fautives de Bonasoli ont été corrigées.

[4]) *Indice di tutti i libri spettanti all'archivio della Religione nostra agostiniana, esistente in questo nostro convento di S. Agostino di Roma, fatto da me frate Tomaso Bonasoli nel MDCCLXXX*. Paris, Archives Nationales, MM 883.

[5]) Parce qu'en fait, ce numérotage n'a pas encore été utilisé, notre système n'a qu'une valeur relative de ligne de conduite et comme méthode recommandable.

N. B. — D'accord avec la liste de Bonasoli et avec le texte original des volumes, nous avons conservé les deux langues: latine et italienne; pour des raisons pratiques nous avons renoncé à la traduction française des titres.

Série Aa.

Notizie circa le Provincie, Congregazioni e Conventi di tutta la nostra Religione

Aa 1	Notitiae Congregationis Excalceatorum, lites cum Ordine 1593-1700. Constitutiones Congr. Excalc. Galliae (2 ex.).
Aa 2	Notitiae Congregationis Excalceatorum in Hispania et Italia 1600-1700. Lites de imaginibus.
Aa 3	Notitiae Congregationis Lombardiae 1521-1716.
Aa 4	ff. 1-522 Notitiae Congr. Lecetanae 1440 ; 1550-1650. ff. 523-717 Notitiae Congr. Perusinae 1550-1670.
Aa 5	Notitiae Provinciae Venetae 1402 ; 1540-1723. Documenta Congregationis Montis Orthonis.
Aa 6	Notitiae Congr. Carbonariae cum conventu Spei et Congr. Coloritanae 1581-1732.
Aa 7	Notitiae Congregationis Coloritanae 1600-1702, cum Constitutionibus ; Congregationis Centurbitanae 1520-1703 et S. Hadriani 1628.
Aa 8	Notitiae provinciae Sardiniae 1580-1715.
Aa 9	Notitiae provinciae Siciliae 1430-1685.
Aa 10	Notitiae provinciae Siciliae 1480-1742.
Aa 11	Notitiae provinciarum Calabriae Ulterioris et Citerioris 1440-1717.
Aa 12	Notitiae provinciarum Apuliae et Aprutti 1548-1728.
Aa 13	Notitiae provinciae Umbriae 1266 ; 1310 ; 1440-1763.
Aa 14	Notitiae provinciae Umbriae 1560-1744. Vita B. Angeli Scarpetti. Notitiae conventuum.
Aa 15	Notitiae provinciae Romandiolae 1550-1719.
Aa 16	Notitiae provinciae Romandiolae 1515-1765.
Aa 17	Notitiae provinciarum Pisanae et Senensis 1260 ; 1545-1777.
Aa 18	Notitiae provinciae Romanae 1299 ; 1559-1777.
Aa 19	Notitiae provinciae Romanae 1366 ; 1370 ; 1375 ; 1470 ; 1500 ; 1585-1750.
Aa 20	Notitiae provinciae Romanae 1524-1749.
Aa 21	Notitiae provinciae Lombardiae et conventus Papiae 1313-1728.
Aa 22	Notitiae provinciae Lombardiae 1539-1718.

Aa 23 Notitiae provinciae Lombardiae 1511-1704.
Aa 24 Notitiae provinciae Napolitanae 1553-1726.
Aa 25 Notitiae provinciae Napolitanae 1497-1712.
Aa 26 Notitiae provinciae Napolitanae 1530-1710.
Aa 27 Notitiae provinciae Marchiae 1540-1780.
Aa 28 Notitiae provinciae Marchiae 1596-1780.
Aa 29 Notitiae provinciae Marchiae 1576-1782.
Aa 30 Notitiae provinciae Marchiae 1620-1738.
Aa 31 Notitiae provinciae Marchiae 1580-1697.
Aa 32 Notitiae Congregationis Januensis 1574-1777 et de jurisdictione Patris Generalis in Congregationem Lombardiae.
Aa 33 Notitiae R. P. Vicariorum Generalium Lanfranconii et Jos. Cusanii 1657-1669.
Aa 34 Notitiae provinciae Senensis 1610-1650, Venetiae et Umbriae 1650.
Aa 35 Notitiae provinciarum Quitensis et Peruanae saec. XVII.
Aa 36 Notitiae provinciarum Poloniae, Austriae et Moraviae 1545-1738 cum epistolis RR. PP. Hochkirchen, Hufnagel e. a.
Aa 36a Notitiae provinciarum Austriae, Styrokarinthiae, Bohemiae et Poloniae 1547-1737.
Aa 37 Notitiae provinciarum Coloniae, Belgicae, Flandro-Belgicae et Gallo-Belgicae 1454-1722 cum epistolis RR. PP. Paludani, Wynants et Desirant.
Aa 38 Notitiae provinciae Tolosae et Aquitaniae 1585-1729.
Aa 39 Notitiae provinciae S. Guilelmi 1630-1695 cum MS. de fundatione conventuum 1727.
Aa 40 Notitiae provinciae Franciae et conventus Parisiensis 1491-1668.
Aa 41 Notitiae Indiarum Orientalium: Persiae, Philippinarum, Aethiopiae et Arabiae 1633-1715.
Aa 42 Notitiae Indiarum Orientalium 1597-1732 et Indiarum Occidentalium, Curaçao 1732-1733.
Aa 43 Notitiae provinciae Novi Regni Granatensis: Liber professionum Congregationis de Candelaria ; Processus RR. PP. Aug. Cayzedo et Bohorquez 1732.
Aa 44 Notitiae provinciae Boethicae 1646-1730 et Castellae 1687-1750.
Aa 45 Notitiae provinciae Peruanae 1612-1795.

Aa 45a Notitiae conventus Limani 1710-1769.
Aa 46 Notitiae provinciae Mexicanae 1590-1743.
Aa 47 Notitiae provinciae Mexicanae 1644-1802.
Aa 48 Notitiae provinciae Lusitaniae 1540-1700.
Aa 49 Notitiae provinciae Lusitaniae 1600-1727.
Aa 50 Notitiae provinciarum Chilensis 1638-1740 et Insularum Philippinarum 1600-1777.
Aa 51 Notitiae provinciae Aragoniae 1573-1746 et Insularum Balearium 1611-1720.
Aa 52 Notitiae provinciae Insularum Canariensium 1680-1723.
Aa 53 Notitiae provinciae Mechocanensis 1697-1716.
Aa 54 Notitiae provinciae Mechocanensis 1650-1769.
Aa 55 Notitiae provinciae Quitensis 1643-1721.
Aa 56 Notitiae provinciae Quitensis 1653-1721.
Aa 57 Notitiae provinciae Quitensis 1635-1721.
Aa 58 Notitiae de electione Episcoporum extra Ordinem 1678-1854.
Aa 59 Notitiae provinciae Franciae et conventuum Nizzae et Marsiliae 1641-1693.
Aa 60 Notitiae provinciae Narbonae-Burgundiae 1536-1674.
Aa 61 Notitiae provinciae Gallo-provinciae et conv. Avenionensis 1599-1693.
Aa 62 Notitiae provinciae Gallo-provinciae et Discalceatorum Congregationis Franciae 1554-1701.
(*Aa 63*) Relationes circa conventus Italiae saec. XVII-XIX.
(*Aa 64*) Notitiae provinciarum Marchiae et Romandiolae 1600-1800.
(*Aa 65*) Notitiae provinciae Picenae 1800-1900.
(*Aa 66*) Notitiae provinciae Romanae et conv. S. Augustini de Urbe 1760-1850.
(*Aa 67*) Notitiae provinciae Romanae saec. XIX.
(*Aa 68*) Notitiae provinciae Sardiniae et conv. Januensis 1700-1900.
(*Aa 69*) Notitiae provinciae Toscanae 1745-1750 ; saec. XIX.
(*Aa 70*) Notitiae provinciae Siciliae saec. XIX.
(*Aa 71*) Notitiae provinciae Umbriae 1739-1870.
(*Aa 72*) Notitiae provinciae Umbriae 1700-1850.
(*Aa 73*) Notitiae provinciae Umbriae saec. XIX.

(*Aa 74*) Notitiae provinciae et conv. Venetarum saec. XVI-XVIII.

(*Aa 75*) Notitiae congregationis Perusinae 1499-1785.

(*Aa 76*) Notitiae congregationum Siciliae, Centurbitanae et Joannis a Carbonaria saec. XVIII-XIX.

(*Aa 77*) Notitiae provinciarum Germaniae, Austriae, Poloniae, Helvetiae, Hollandiae et Belgicae 1525-1850.

(*Aa 78*) Notitiae provinciarum Castellae et Peruanae 1730-1850.

(*Aa 79*) Notitiae provinciae Franciae 1605-1800.

(*Aa 80*) Notitiae provinciarum Mexicanae et Michoacanensis saec. XVII-XIX.

(*Aa 81*) De gubernatione Ordinis in Hispania post Bullam « Inter gravis » 1804.

(*Aa 82*) Relatio visitationis provinciae Narbonae-Burgundiae 1695.

(*Aa 83*) Notitiae Patrum Generalium saec. XVII-XIX et circa suppressionem Ordinis in Italia saec. XIX.

Série Bb.

Registri dei Padri Procuratori Generali

Bb 1 Collectio Bullarum et Decretorum 1637-1645.

Bb 2 Registrum R. P. Salv. Severini 1645-1648.

Bb 3 Decreta originalia SS. Congregationum 1628-1675.

Bd 4 Decreta originalia SS. Congregationum 1670-1682.

Bb 5 Registrum Proc. Generalis 1648-1654.

Bb 6 Registrum R. P. Petri Lanfranconi 1655-1659.

Bb 7 Registrum R. P. Petri Lanfranconi 1660-1661.

Bb 8 Registrum R. P. Hier. Valvasori 1661-1662.

Bb 9 Registrum R. P. Hier. Valvasori 1663-1664.

Bb 10 Registrum R. P. Hier. Valvasori 1664-1665.

Bb 11 Registrum R. P. Hier. Valvasori 1666-1667 cum notitiis scientificis.

Bb 12-14 Registra R. P. Nic. Olivae 1669-1673.

Bb 15-16 Registra R. P. Dom. Valvasori 1673-1677.

Bb 17-18 Registra R. P. Fulg. Travalloni 1677-1685.

*Bb 19 *manque*.

Bb 20-21	Registra R. P. Nic. Serani 1693-1696, cum notitiis 1680-1695 [6]).
Bb 22	Registrum R. P. Al. Ferrari 1699-1705.
Bb 23	Liber informationum R. P. Ad. Nuzzi 1705-1711.
Bb 24-25	Registra R. P. Ad. Summantici 1705-1711.
Bb 26	Registrum R. P. Fr. M. Querni 1711-1717.
*Bb 27	*manque.*
Bb 28-29	Registra R. P. Th. Cervioni 1720-1721.
Bb 30	pp. 1-165 Liber informationum R. P. Ad. Nuzzi 1699-1705. pp. 168-178 Liber inform. R. P. Nic. Serani 1720-1722.
*Bb 31	*Memoriali e rescritti pontifici e delle S. Congregazioni.*
Bb 32	Registrum R. P. Fulg. Bellelli 1722-1723.
*Bb 33	*manque.*
Bb 34-36	Registra R. P. Fulg. Bellelli 1724-1726.
Bb 37-42	Registra R. P. Fel. Leoni 1726-1733.
Bb 82-85	Registra R. P. Ben. Aug. Gattini 1733-1739 [7]).
*Bb 86	*manque.*
Bb 87	Registrum R. P. Andr. Onofri 1742-1745.
*Bb 88	*manque.*
Bb 89	Registrum R. P. Andr. Onofri 1750-1751.
*Bb 90	*manque.*
Bb 91	Registrum R. P. Nic. Ang. M. Landini 1755-1758.
*Bb 92	*manque.*
Bb 93	Registrum R. P. Ant. Aug. Giorgi 1763-1777.
Bb 94	Registrum R. P. Danielis Marcolini 1777-1783.
Bb 95	Registrum R. P. Ant. Aug. Giorgi 1784-1790.
Bb 96	Registrum R. P. Danielis Marcolini 1790-1795.
Bb 97	Registrum R. P. Dom. Lippici 1795-1797.
Bb 98	Registrum R. P. Petri Lud. Albasini 1797-1806.
Bb 99	Registrum R. P. Nic. Salerno 1806-1815, R. P. Jos. Rabù 1815-1820, R. P. Vinc. Canina 1820.
Bb 100	Registrum R. P. Vinc. Canina et Th. Antolini 1821-1828.
Bb 101	Registrum R. P. Jos. Brunori 1829-1842.

[6]) A savoir: Documenta 1630-1660; Epistolae et notitiae R. P. Chr. Lupi; historia conventuum generalium et notitiae circa pestem 1638.

[7]) On a sauté les numéros Bb 43 - Bb 81, très probablement à l'occasion d'une réorganisation plus récente, mais restée inachevée.

*Bb 102	*manque.*
Bb 103	Registrum R. P. Jos. Caiazzo 1850-1856 et R. P. Fel. Gigli 1870-1874.
Bb 104	Registrum R. P. Jos. Caiazzo 1853-1856.
Bb 105	Registrum R. P. Jos. Caiazzo 1856-1859, R. P. Jo. Belluomini 1859-1865, R. P. Jos. Aggarbati 1865-1867, R. P. Fel. Gigli 1867-1875 et R. P. Gigante 1875-1879.
Bb 106	Registrum R. P. Gigante 1880-1909.
Bb 109	Documenta diversa 1649.

Série Cc.

Miscellanee diverse.

*Cc 1	*Epistolae Rev.mi P. Hier. Seripandi ab anno 1544 ad annum 1548.*
Cc 2	Epistolae Rev.mi P. Ph. Vicecomitis pro Italis 1648-1649.
Cc 3	Epistolae Rev.mi P. Ph. Vicecomitis pro diversis provinciis 1649-1650.
Cc 4-7	Epistolae variae eiusdem 1650-1655.
Cc 8-9	Epistolae eiusdem pro Gallis cum elenco fratrum 1649-1654.
Cc 10-11	Epistolae eiusdem pro Hispanis et Indianis 1649-1654.
Cc 12	Epistolae latinae eiusdem 1648-1649.
Cc 13	Epistolae eiusdem ut episcopus Cathacensis 1658-1661. Registrum eiusdem 1659.
Cc 14	Epistolae eiusdem pro Germanis 1650-1652.
Cc 15	Epistolae variae 1649-1654.
Cc 16	Epistolae Principum, sc. Card. Santi et Palotta 1539-1737.
Cc 17	Epistolae Summorum Pontificum et Cardinalium ad personas extra Ordinem 1479-1517.
*Cc 18	*Acta capitulorum generalium antiquorum 1312-1400* [8]).
Cc 19	Acta capitulorum generalium antiquorum 1274-1339.
*Cc 20	*Decreta capitulorum generalium 1539-1628 ; decretum pro doctrina Aegidii Columnae et Constitutiones Congregationum Genuae et Calabriae.*

[8]) Une copie de ces actes est conservée à la Biblioteca Angelica cod. 483, ff. 86-131, 143-175. Voir aussi *An. Aug.* II (1908), 249, note 1.

Cc 21 Decreta capitulorum generalium 1581-1661.

Cc 22 Constitutiones variae pro diversis provinciis et conventibus 1580-1650.

Cc 23 Decreta et aliquae constitutiones apostolicae pro provinciis Galliae 1659-1680.

Cc 24 Acta capituli generalis 1649 ; Epistolae 1654-1655 ; Nonnullae observationes super suppressiones parvorum conventum facta ab Innocentio X, an. 1651.

Cc 25 De Reformatione Regularium et suppressione parvorum conventuum 1652 ; de Scholis Piis 1648 et documenta 1517.

Cc 26 Acta et epistolae RR. PP. Vicecomitis et Luchini 1650-1653.

Cc 27 Variae consultationes circa Rev.mum Generalem, Procuratorem Generalem et alia ad Constitutiones et peculiares personas spectantia 1650.

*Cc 28 *Constitutiones Congregationis Lombardiae.*

*Cc 29 *Constitutiones Fratrum Montis Vulturum 1614.*

Cc 30 Visitationes provinciarum et conventum 1603-1648. Congregationis Lombardiae 1647-1648 ; Congr. Ilicetanae 1637 ; Congr. Montis Orthonis 1637 ; Congr. S. Joannis a Carbonaria 1626.

Cc 31 Visitatio Conv. S. Augustini Neapoli 1650-1653 ; Congr. S. Joa. a Carbonaria 1650, Calabriae 1650. Pars Registrum R. P. Vicecomitis.

Cc 32 Visitatio provinciae Mexicanae et alia ad dictam provinciam spectantia 1671-1679.

Cc 33 Visitationes et acta Rev.mi P. Petrelli 1647-1648.

Cc 34 Visitationes diversae : Bohemiae 1652 ; conv. Avenionensis 1669 ; visitatio a R. P. Fel. Leoni peracta 1743 ; Bilancium et visitatio 1725.

*Cc 35 *Visite d'alcuni conventi in Francia avanti il 1700.*

Cc 36 Relazioni dei Noviziati d'Italia date alla Sagra Congregazione nel 1695.

Cc 37 Res Ordinis variae : Petrus de Monte Rubiano, *Vita S. Nicolai de Tolentino* (1336) ; Vita Joannis Boni ; De auctoritate Patris Generalis 1312-1450 ; documenta relate ad Germaniam 1470 ; Adnotationes historicae Aegidii Viterbiensis 1465-1548.

Cc 38 Aliqua spectantia ad Ordinem nostrum et Conv. S. Matthaei in Urbe.

*Cc 39 *Notizie diverse dal 1328-1673.*

Cc 40 Posizioni per affari esteri fuori di Religione 1696-1774.

Cc 41 Allegazioni diverse per i conventi della Religione 1628-1705.

Cc 42 Posizione diverse per i conventi 1706-1709.

*Cc 43 *Posizioni per diversi nostri conventi 1710-1779.*

Cc 44 Notitiae ac positiones diversae 1674-1694.

Cc 45 Collectanea Bullarum et decretorum pars tertia 1580-1646.

*Cc 46 *Collectanea Bullarum et decretorum pars secunda.*

*Cc 47 *Allegationes diversae, inter quas adest controversia circa visitationem Congregationis Lombardiae.*

Cc 48 Positiones pro diversis conventibus 1574-1643.

Cc 49 Positiones pro diversis conventibus 1600-1650.
Tractatus de S. Hostia de Cascia.

Cc 50 Variae controversiae pro diversis conventibus 1600-1750.

Cc 51 Variae controversiae pro aliquibus conventibus 1680-1690.

Cc 52 De discretis prov. Coloniae et prov. Picenae 1759.
De schismate inter provincias Coloniensem et Belgicam 1645-1650.

Cc 53 Controversiae cum PP. Discalceatis circa imagines Sanctorum 1630-1640.
De Herrera, Vita P. Guilelmi a Monte Cassiano circa 1636.

Cc 54 Causa inter Congregationem Centurbitanam et Excalceatorum ; Notizie circa la Cintura. Saec. XVII-XVIII.

Cc 55-56 Circa la precedenza degli Agostiniani e Francescani in Origuela (Valentiae diocesis) 1630-1640.

Cc 57 De loco Generalis in Cappella Papali 1651.

Cc 58-60 Circa praecedentiam inter Ord. Praedicatorum et O. E. S. A. in Lusitania 1595-1602.

*Cc 61 *Difesa dei privilegi della Certosa di S. Stefano del Bosco in Calabria 1766.*

Cc 62-63 Documenta et litterae circa Maiorem Conventum Parisiis 1639-1643.

Cc 64 Scripturae pro conventu et collegio Parisiensi, eiusque fundatione. Notitiae circa O. F. M. et O. P. 1587-1667.

Cc 65 Variae constitutiones pro conventu et gymnasio Parisiensi 1645-1669.

Cc 66 De conventu Maiori Parisiensi 1638-1686.

Cc 67 Miscellanea pro provinciis Galliarum et Conv. Parisiensi 1615-1654.

Cc 68 Carte spettanti all'unione dei conventi della Notabile e Valletta (Malta) 1736-1764.

Cc 69 Miscellanea pro provincia Umbriae et conventu Perusino 1651-1654.

*Cc 70 *Privilegi del convento di Bracciano 1406-1738.*

*Cc 71 *Notitiae diversae, nempe Relationes studentium annorum 1603 ; 1607 ; 1625. Regesta Patris Procuratoris Generalis 1643-1647. Aliqua circa aggregationem Religionis S. Pauli primi Eremitae cum nostra et nonnulla alia.*

Cc 72 Blondii Adnotationes manuscriptae in Minutium Felicem.

Cc 73 Entrata ed esito del Capitolo generale 1608-1625.

Cc 74 Entrata ed esito del Capitolo generale 1607-1661.

Cc 75 Copie dei memoriali al Papa per vari affari estranei 1725-1730.

Cc 76 Josefo da Ursini O. E. S. A. (Ex Vic. Gen. Congr. Perusinae), Manuale Clericorum.

*Cc 77 *Notizie dei scrittori agostiniani e dei privilegi dell' Ordine.*

Cc 78 Miscellanea circa Quaestionem Norisianam et Accusationes Jansenismi in Ordine. Continet copias scripturae Ep. Ruthensis Saléon, P. Gabrielis Gaugeran O. P. ; RR. PP. Berti, Bellelli, Vazquez O. E. S. A. ; Tractatus de gratia R. P. Le Viou O. P. ; Defensio thesis R. P. Seb. Scala O. E. S. A.

Cc 79 Opuscula et allocutiones R. P. Ant. Aug. Giorgi ; Notitiae circa Quaestionem Norisianam 1745. Epistolae variae 1564 ; 1580 ; 1582 ; 1693. Epistolaria RR. PP. Florez 1739, Chr. Lupi 1668-1680, Aug. Arpe 1728 et J. L. Berti 1764.

Cc 80 Interessi della Procura Generale dell'Ordine 1604-1739.

Cc 81 Registrum R. P. Proc. Generalis (cf. Cc71) 1643-1644. *Controversie scolastiche tra gli Agostiniani e Domenicani dal 1775-1779.*

Cc 82 Epistolae R. P. Vicecomitis 1649-1651.

Cc 83 Epistolae R. P. Ad. Nuzzi ad conventus ultramontanos 1706-1710.

Cc 84 Epistolae eiusdem 1710-1726.

Cc 85-91 Epistolaria R. P. Fr. Xav. Vazquez 1759 ; 1767-1783.

Cc 92 Registrum originale R. P. Gen. Th. Cervioni (cf. Dd 166) 1725-1726.

Cc 93 Registrum originale R. P. F. Leoni 1727-1729.

Cc 94 Registrum R. P. Gen. F. Bellelli (cf. Dd 169) 1727-1728.

Cc 95-100 Registra originalia R. P. Gen. Nic. Ant. Schiaffinati (cf. Dd 175-180) 1733-1739.

Cc 101 Registrum originale R. P. Gen. Lippici (cf. Dd 240a) 1799-1800.

Cc 102 Alphabetum conventuum Ordinis 1754.

Cc 103 Alphabetum conventuum Ordinis 1787.

Cc 104 Registrum litterarum R. P. Gen. Pac. Neno 1880-1886.

Cc 105 Notizie storiche del convento di S. Agostino di Città di Castello 1805.

Cc 106 Mare Magnum brevium et bullarum MS. 1506.

(*Cc 107*) Decreta et epistolae ad Vicarios Generales 1690-1800.

(*Cc 108*) Raccolta di lavori accademici 1750-1860.

(*Cc 109*) Documenta desumpta ex Archivio de Prop. Fide circa missiones Ordinis, saec. XIX.

(*Cc 110*) Orationes RR. PP. Procuratorum Generalium coram Summum Pontificem, saec. XIX.

(*Cc 111*) Orationes funerales in Cap. Gen. et Cap. provinciarum Italiae, saec. XIX.

(*Cc 112*) Documenta relate ad Rev.mos Sacristas Papae et alios praelatos, saec. XVI-XIX.

(*Cc 113*) Supplicationes, saec. XVII-XIX.

(*Cc 114*) Memorie e necrologie dei religiosi agostiniani illustri 1570-1900.

(*Cc 115*) Decreta et dispositiones Capitulorum Generalium 1539-1900.

(*Cc 116*) Documenta varia 1636-1880.

(Cc *117*) Documenta varia 1732-1880

(Cc *118*) Liber professionum, s. XIX.

(Cc *119*) Suppliche relative ad amministrazione del convento e dell'Ordine 1815-1842, dans Archivio di Stato, Rome, Conventi Soppressi, S. Agostino, Busta 3.

(Cc *122*) Censurae in doctrinam L. Molinae S. J. et Banez (De Auxiliis) 1597.

(Cc *123*) Scritture diverse sui Riti Malabarici 1720-1744 (contra Mgr. de Tournon).

(Cc *124*) De materia immunitatis et iurisdictionis ecclesiasticae Regni Neapolis, s. XVIII.

(Cc *125*) Osservazioni sopra il processo verbale di Mgr. Arcivescovo di Rems intorno alla estentione della Regalia, s. XVIII.

(Cc *126*) Informazione circa il testamento invalido di Giuseppe Senesi dal Padre Gaetano Senesi 1763.

Série Dd

Registri dei PP. Reverendissimi Generali [9])

Dd 1 Regesta RR. PP. Gregorii Ariminensis et Matthaei Asculani 1357-1360.

Dd 2-3 Regesta R. P. Barth. de Venetiis 1383-1393.

Dd 4 Registrum R. P. Augustini de Roma 1419-1428.

Dd 5 Regesta RR. PP. Aug. de Roma et Gerardi Ariminensis 1430-1439.

[9]) Cette série consiste en journaux originaux jusqu'en 1648; à partir de 1649, en copies calligraphiées. Les textes originaux de quelques-unes de ces copies existent encore, soit dans la série Cc (cf. Cc 92-101), soit aux Archives Nationales (Paris) dans la série MM 884-892 (correspondant à la série Dd 153, 154, 157, 158a, 158b, 159, 161, 163 et 165), où le Père Eelcko Ypma les a retrouvés. Deux extraits qui se trouvent dans d'autres collections de manuscrits suppléent partiellement aux lacunes de cette série, à savoir: Cod. 148, *Miscellanea* dans la Biblioteca Angelica (Rome) et Cod. Cat. 8423, *Compendium ex Registris Generalium saec. XVI* dans Hof- und Staatsbibliothek, München.

Le père Greg. Santiago de Vela a publié une liste partielle de cette série dans son œuvre *Ensayo de una Biblioteca ibero-americana de la Orden de S. Agustin*, sous T. de Herrera, tom. III (Madrid 1917), pp. 611-616.

Le Père E. Esteban a donné du volume Dd 1 de cette série une description: *De codice acta continente Gregorii Ariminensis et Matthaei Asculani, Priorum Generalium*, dans *Analecta Augustiniana* V (Rome 1914), pp. 255-259.

Dd 6	Regesta RR. PP. Juliani de Salem, Alexandri de Saxoferrato, Guilelmi (Becchi) Florentini et Jacobi Aquilani 1451-1472.
Dd 7	Regesta RR. PP. Jacobi Aquilani et Ambrosii de Cora 1472-1482.
Dd 8	Regesta RR. PP. Ambr. de Cora, Silvestri de Balneoreggio, Anselmi de Monte Falconii et Mariani de Genestano 1482-1496.
*Dd 9	*Regesta RR. PP. Mariani de Genestano, Augustini Interamnensis et Gratiani de Fulgineo 1496-1505.*
*Dd 10	*Registrum R. P. Aegidii Viterbiensis 1507-1518.*
Dd 11	Acta R. P. Aegidii Viterbiensis 1509-1513.
Dd 12	Registrum R. P. Aegidii Viterbiensis 1514-1518.
Dd 13-15	Regesta R. P. Gabrielis Veneti 1518-1532.
*Dd 16	*Regestum R. P. Gabrielis Veneti 1532-1536.*
Dd 17	Regestum R. P. Vic. Gen. Antonii Aprutii 1537-1538.
Dd 18-24	Regesta R. P. Hieronymi Seripandi 1538-1552.
Dd 25-30	Regesta R. P. Christophori Patavini 1552-1567.
*Dd 31	*Regestum R. P. Christophori Patavini 1567-1569.*
*Dd 32-33	*Regesta R. P. Thaddaei Perusini 1569-1572.*
Dd 34-36	Regesta R. P. Thaddaei Perusini 1572-1576.
*Dd 37	*Regestum R. P. Thad. Perusini 1576-1581.*
Dd 38	Regestum R. P. Thad. Perusini 1577-1581.
*Dd 39	*Regestum R. P. Augustini Fivizani Vic. Gen. 1581-1582.*
*Dd 40	*Regestum R. P. Spiritus Vicentini 1582-1583.*
Dd 41	Regestum Visitationis R. P. Spiritus Vicentini 1583-1586.
Dd 42	Regestum R. P. Vic. Gen. Thad. Perusini 1586-1587.
Dd 43-47	Regesta R. P. Gregorii Petrochini 1587-1591.
Dd 48	Regesta RR. PP. Vic. Gen. Augustini Cornetani et Andreae Fivizzani 1591-1592.
Dd 49-50	Regesta R. P. Andreae Fivizzani 1592-1598.
Dd 51	Regestum R. P. Alexandri Senensis 1598-1599.
Dd 52	Regestum R. P. Vic. Apostolici Fulvii Ausculani 1600-1602.
Dd 53	Regestum R. P. Hippolyti de Ravenna 1602-1604.
Dd 54	Regestum R. P. Guilelmi a Fulginio 1608-1610
Dd 55-57	Regesta R. P. Joa. Bapt. de Aste 1608-1614.
Dd 58-61	Regesta R. P. Nicolai de S. Angelo 1614-1616.

Dd 62-64 Regesta R. P. Fulgentii Gallucii 1620-1624.
Dd 65-68 Regesta R. P. Hieronymi de Ghettis 1624-1630.
Dd 69-71 Regesta R. P. Hieronymi Rigolii 1630-1635.
Dd 72-77 Regesta R. P. Hippoliti Montii 1636-1642.
*Dd 78 *Regestum R. P. Hipp. Montii 1642-1643.*
Dd 79 Regestum R. P. Hipp. Montii 1644-1645.
Dd 80-82 Regesta R. P. Fulgentii Petrelli 1645-1648.
Dd 83 Regestum R. P. Salv. Severini Vic. Apost. 1648-1649.
Dd 84-89 Regesta R. P. Philippi Vicecomitis 1649-1655.
*Dd 90 *Regestum R. P. Pauli Luchini 1655-1656.*
Dd 91-95 Regesta R. P. Pauli Luchini 1656-1661.
Dd 96 Regesta R. P. Lanfranconii Vic. Apost. 1658-1661.
Dd 97-102 Regesta R. P. Petri Lanfranconii 1661-1667.
Dd 103-109 Regesta R. P. Hieronymi Valvasori 1667-1673.
Dd 110-114 Regesta R. P. Nicolai Olivae 1673-1677.
Dd 115-119 Regesta R. P. Dominici Valvasori 1677-1681.
*Dd 120 *Regestum R. P. Dom. Valvasori 1681-1682.*
Dd 121-124 Regesta R. P. Dom. Valvasori 1682-1685.
Dd 125-126 Regesta R. P. Fulgentii Travalloni 1685-1687.
*Dd 127 *Regestum R. P. Fulg. Travalloni 1687-1688.*
Dd 128-132 Regesta R. P. Fulg. Travalloni 1688-1693.
Dd 133-138 Regesta R. P. Ant. Pacini 1693-1699.
Dd 139-144 Regesta R. P. Nic. Serani 1699-1705.
Dd 145-150 Regesta R. P. Adeodati Nuzzi 1705-1711.
Dd 151-156 Regesta R. P. Adeodati Summantici 1711-1717.
Dd 157-158 Regesta R. P. Franc. M. Querni Vic. Gen. 1717-1719.
Dd 159 Regestum R. P. Ad. Nuzzi Vic. Gen. 1720-1721.
Dd 160 Regestum R. P. Franc. M. Querni Vic. Gen. 1719-1720.
Dd 161-167 Regesta R. P. Thomae Cervioni 1720-1726.
Dd 168-174 Regesta R. P. Fulgentii Bellelli 1726-1733.
Dd 175-180 Regesta R. P. Nic. Ant. Schiaffinati 1733-1739.
Dd 181-186 Regesta R. P. Felicis Leoni 1739-1745.
Dd 187-193 Regesta R. P. Aug. Gioia 1745-1752.
Dd 194-227 Regesta R. P. Franc. Xav. Vazquez 1752-1785.
Dd 228 Regestum R. P. Ant. Aug. Giorgi Vic. Gen. 1785-1786.
Dd 229-240 Regesta R. P. Stephani Bellesini 1786-1798.
Dd 240a-241 Regesta R. P. Lippici Vic. Gen. 1799-1800.
Dd 242-243 Regesta R. P. Georgii Rey 1800-1806.

Dd 244-246 Regesta R. P. Septimii Rotelli 1806-1822.
Dd 247-249 Regesta R. P. Josephi Mistretta 1822-1829.
Dd 250 Regestum R. P. Perusini 1829-1831.
Dd 251-252 Regesta R. P. Laur. Tardy 1831-1835.
Dd 253 Regestum R. P. Thomae Credennino 1835-1838.
Dd 254-256 Regesta R. P. Phil. Angelucci 1839-1850.
Dd 257-258 Regesta R. P. Josephi Palermo 1850-1859.
Dd 259-260 Regesta R. P. Pauli Micallef 1859-1865.
Dd 261-264 Regesta R. P. Joa. Belluomini 1865-1884.
Dd 265-266 Regesta R. P. Pacifici Neno 1884-1888.
Dd 267 Regestum R. P. Sebastiani Martinelli 1889-1891.

Série Ee.

Posizioni e notizie per la Beatificazione dei nostri Santi [10])

*Ee 1 *Informationes pro Canonizatione S. Nicolai de Tolentino.*
*Ee 2 *Processus Canonizationis S. Nicolai.*
*Ee 3 *Duo processus pro Beatificatione B. Clarae a Montefalco 1490 et 1491.*
Ee 4-9 Processus Canonizationis S. Thomae a Villanova 1653-1658. *Arch. Proc. 119-124.*
*Ee 10 *Vita S. Thomae a Villanova et Bulla pro eius Canonizatione et expensae factae pro dicta Canonizatione.*
*Ee 11-14 *Pro canonizatione S. Joannis a S. Facundo.*
Ee 15-17 Processus Canonizationis S. Joa. a S. Facundo. *Arch. Proc. 68-70.*
*Ee 18-20 *Processus Can. S. Joannis a S. Facundo.*
Ee 21 Libro dell'Ottavario celebrato in Roma de S. Joanne a S. Facundo. *Arch. Proc.*
Ee 22 Notitiae diversae Beatorum Ordinis, tom. 2.
Ee 23 Notitiae diversae, nempe super festum S. Augustini in Hispania, vitam et canonizationes aliquorum Sanc-

[10]) Beaucoup de volumes de cette série manquent; nous croyons qu'ils ont été transférés en grande partie à l'*Archivium Procuraturae Causarum Beatificationis* dans la Curia Generalizia. Le Père Camblor, O. E. S. A., qui a classé ces archives, nous a donné avec bienveillance la permission d'utiliser son index.

Les numéros (p. e. *Ar. Proc. 119*) après les titres des manuscrits indiquent les codices qui, avec certitude, se trouvent dans ces archives. Le codex Ee 23 se trouve dans l'Archivio Vaticano.

torum, Conversionem Anglorum, Missiones nonnullas Fratrum, Decreta Apostolica de Eiectione, Aegidium Columnam, Contagium anni 1658 et alia. *Archivio Vaticano, Fondo Agostiniani, Pacco 4.*

Ee 24 Notizie circa la B. Chiara da Montefalco ; il B. Bonaventura Padovano ; il B. Antonio della Mandola ; il B. Giovanni Bono ; il B. Gregorio da Verucchio ; il B. Agostino Romano ; li tre Martiri di Goa ; li Beati Pellegrino ed Evangelista Veronesi ; il Ven. Francesco Solano ; il padre Ilario Vitali ; li nostri Santi Africani ; la B. Vergine del Buon Consiglio ; La compagnia della Cintura ; la Compagnia di S. Niccola in Messina ; le sette Messe di Maria Santissima : il Verso « Nos unire satage ».

Ee 25 Sacra Ilicetana Sylva (aujourd'hui dans la bibliothèque). Ricerche intorno alla B. Christina da Spoleto.

*Ee 26 *Positio super introductione causae Beatificationis et Canonizationis Ven. Gundisalvi Ord. nostri 1777.*

*Ee 27 *Positio super cultu immemorabili B. Gundisalvi, 1778.*

*Ee 28-29 *Posizione per l'officio proprio della B. Vergine del Buon Consiglio, 1779.*

(*Ee 30*) Notitiae Sanctorum et librorum editorum usque ad 1763.

(*Ee 31*) Ceppi N. G., Vita S. Nicolai Tolentinatis, 1709.

(*Ee 32*) Voto sopra gli scritti della Suora Clara Isabella Turnaria, s. XVIII.

Opusculum et Synthesis de Gratia secundum scholam augustinianam, s. XVII.

Série Ff.

Atti Capitolari di tutte le Provincie e Congregazioni della nostra Religione ; e li Atti delle Congregazioni, che si tengono dal Padre Reverendissimo Generale [11]).

Ff 1 Compendio del Registro 1511-1519.

Ff 2 Transumptum epistolarum R.mi Chr. Patavini 1551-1553.

[11]) Le Père R. Schraml O. E. S. A. a dressé un inventaire détaillé des volumes Ff 22-60, qu'on peut consulter aux archives.

Ff 3 Regesta Chrisophori Patavini 1554-1555.
Ff 4 Copia del registro 1596-1599.
Ff 5 Acta congregationum PP. Generalium 1604-1608.
Ff 6 Acta congregationum PP. Generalium 1618-1633.
Ff 7 Acta congregationum PP. Generalium 1633-1636.
Ff 8 Acta congregationum PP. Generalium 1636-1641.
Ff 9 Acta congregationum PP. Generalium 1642-1645.
Ff 10 Acta congregationum PP. Generalium 1645-1647.
Ff 11 Copia del registro del R. P. Monti 1648.
Ff 12 Copia del registro del R. P. Severino 1648.
Ff 13-14 Acta Congregationis PP. Generalium 1649-1655.
Ff 15 Fragmenta quaedam Regesti R. P. Lanfranconii 1662-1663.
Ff 16 Acta congregationis PP. Generalium 1670-1677.
Ff 17 Acta congregationis PP. Generalium 1677-1679.
Ff 18 Acta congregationis PP. Generalium 1693-1699.
Ff 19 Acta congregationis PP. Generalium 1699-1705.
Ff 20 Acta congregationis PP. Generalium 1705-1711.
Ff 21 Acta congregationis PP. Generalium 1711-1717.
Ff 22 Acta Capitulorum Prov. Austriae, Bavariae, Bohemiae, Poloniae, Flandriae, Rheno-Sueviae, Salisburgi, Coloniae, Hiberniae 1642-1691.
Ff 23 Acta Capitulorum Prov. Castellae, Bethicae, Aragoniae, Lusitaniae 1541-1691.
Ff 24 Acta Capitulorum Prov. Limae, Quiti. Chilis, S. Fidei, Mexici, Mechiocan, Philippinarum, Granatensis, Canariensium Insularum 1645-1692.
Ff 25 Acta Parisiensis Maioris Conventus et Bituricensis 1540-1638.
Ff 26 Acta Capitulorum Prov. Franciae, Tolosae, Narbonae, Bituricensis, Provinciae, Gallo-Belgii 1535-1690.
Acta Conv. Maioris Parisiensis 1663-1690 et Tolosae 1652-1689.
Ff 27 Acta Capitulorum Provinciarum et Congregationum 1539-1677.
Acta Congr. Discalceatorum Hispaniae 1684.
Ff 28 Acta Capitulorum Provinciarum Italiae 1647-1692.
Ff 29 Acta Capitulorum Prov. Pisarum, Senarum, Apuliae, Siciliae, Sardiniae, Terralaboris, Congregationis Apuliae et Dulcetanae 1642-1692.

Ff 30 Acta Capitulorum Prov. Italiae: Lombardiae, Marchiae et Umbriae 1540-1692.

Ff 31 Acta Capitulorum Prov. Romanae et Romandiolae 1548-1692.

Ff 32 Acta Capitulorum Congregationum Lombardiae, Terrae Sanctae, Montis Orthonis, Dalmatiae, Genuensis, Dulceti, Excalceatorum Hispaniae et Franciae 1601-1689.

Ff 33 Acta Capitulorum Congregationum Ilicetanae, Carbonariae, Perusinae, Centumurbium, Coloritarum 1575-1693.

Ff 34 Acta Capitulorum Provinciarum ultramontanarum 1690-1699.

Ff 35 Acta Capitulorum Provinciarum et Congregationum Italiae 1693-1699.

Ff 36 Acta Capitulorum Provinciarum extra Italiam 1667-1704.
Acta Congr. Discalceatorum Hispaniae 1700.
Acta conventum generalium Parisiensis, Tolosae et Avenionensis 1699-1704.

Ff 37 Acta Capitulorum Provinciarum Italiae 1699-1705.

Ff 38 Acta Capitulorum Provinciarum ultramontanarum et Congregationis Discalceatorum Hispaniae. Acta conventuum generalium Parisiensis, Tolosae, Avenionensis, Viennae Austriae, Krakoviensis 1705-1711.

Ff 39 Acta Capitulorum Prov. et Congreg. Italiae 1705-1711.

Ff 40 Acta Capitulorum Prov. ultramontanarum 1711-1717.

Ff 41 Acta Capitulorum Prov. et Congreg. Italiae 1711-1717.

Ff 42 Acta Capitulorum Provinciarum et Congregationum ultramontanarum 1718-1726.

Ff 43 Acta Capitulorum Prov. et Congreg. Italiae 1718-1726.

Ff 44 Acta Capitulorum Prov. totius Germaniae et Hiberniae 1727-1752.

Ff 45 Acta Capitulorum Prov. totius Hispaniae et Congregationis Discalceatorum Hispaniae 1727-1752.

Ff 46 Acta Capitulorum Prov. totius Franciae 1727-1752.

Ff 47 Acta Capitulorum Prov. Aprutii, Apuliae, Calabriae citerioris et ulterioris, Lombardiae, Marchiae, Neapolis, Pisarum 1727-1752.

Ff 48 Acta Capitulorum Prov. Romanae, Romandiolae, Sardiniae, Senarum, Siciliae, Venetiarum et Umbriae. 1727-1752.
Ff 49 Acta Capitulorum Congregationum omnium Italiae 1727-1752.
Ff 50 Acta Capitulorum Prov. ultramontanarum 1762-1771.
Ff 51 Acta Capitulorum Prov. et Congreg. Italiae 1754-1761.
Ff 52 Acta Capitulorum Prov. ultramontanarum 1753-1761.
Ff 53 Acta Capitulorum Prov. et Congr. Italiae 1762-1771.
Ff 54 Acta Capitulorum omnium provinciarum 1771-1782.
Ff 55 Acta Capitulorum omnium provinciarum 1784-1795.
Ff 56 Acta Capitulorum omnium provinciarum 1805-1831.
Ff 57 Acta Capitulorum omnium provinciarum et Congregationum Italiae 1830-1898.
Ff 58 Acta Capitulorum omnium provinciarum et Congregationum Italiae 1830-1901.
Ff 59 Acta Capitulorum Prov. Assistentiae Germaniae et Americae 1831-1902.
Ff 60 Acta Capitulorum Prov. Assistentiae Hispaniae 1845-1898.
(*Ff 61*) Liber Congregationum PP. Generalium 1717-1733.
(*Ff 62*) Liber Congregationum PP. Generalium 1755-1806.
(*Ff 63*) Liber Congregationum PP. Generalium 1806-1843.
(*Ff 64*) Liber Congregationum PP. Generalium 1843-1880.
(*Ff 65*) Liber Congregationum PP. Generalium 1880-1908.

Série Gg.

Riduzioni di Messe

Gg 1 Inventario delle riduzioni di Messe fatte nel 1661 ; 1673 ; 1723 ; 1750 contenute nei libri Gg 2 ; Gg 3 ; Gg 4 ; Gg 5.
*Gg 2 *Messe ridotte nel 1661.*
Gg 3 Reductio Missarum 1673.
*Gg 4 *Messe ridotte 1723.*
*Gg 5 *Riduzione del 1745.*
Gg 6-7 Notitiae reductionum Missarum 1661.
Gg 8-10 Notitiae reductionum Missarum 1723.
Gg 11-12 Notitiae reductionum Missarum 1745.

Série Hh.

Bolle originali dei Papi etc. [12])

*Hh 1	*Indice delle Bolle, Brevi e Rescritti Pontifici esistenti in questo archivio.*
Hh 2	Bullae originales 1227-1260.
Hh 3	Bullae originales 1261-1304.
Hh 4	Bullae originales 1317-1457.
Hh 5	Bullae originales 1461-1522.
Hh 6	Bullae originales 1523-1623.
Hh 7	Bullae originales 1624-1744.
*Hh 8	*Bullae originales et Rescripta Summorum Pontificum 1745.*
*Hh 9	*Bullae diversae ab anno 1198-1744.*
Hh 10	Varie Bolle pontificie, Decreti delle SS. Congregazioni ; istromenti di privilegi e donazioni 1255-1830.
*Hh 11	comme Hh 10, mais le codex manque.
Hh 12	Bolle Pontificie per vari Dottorati 1542-1749.

Série Ii.

Stati economici dei nostri conventi

*Ii 1	*Ristretto dello stato economico di tutti i nostri conventi d'Italia 1670.*

[12]) En plus de ces parchemins, il y a plusieurs autres collections. Aux Archives générales se trouvent e. a. quatre recueils de différents parchemins:

Mappa I Bolle originali e copie 1245-1490.
Mappa II Bolle originali e copie 1492-1700.
Mappa III Bolle originali e copie 1721-1903.
Mappa IV Bolle originali e copie XVI^e s. - XVIII^e s.

De nombreuses copies se trouvent dans les quelques 40 recueils du Père S. Lopez, et dans une collection de copies du XVIII^e siècle qui forment, selon notre opinion, le Bullarium ineditum du père-maître Diego Salinas. Cette collection consiste en 6 classeurs:

I Bolle 1163-1413 (N. B. Une partie de ce classeur, notamment les bulles du pape Alexandre IV, se trouve à l'Archivio di Stato (Roma), Conventi Soppressi, S. Agostino, Busta 2).
II Bolle 1419-1547.
III Bolle 1554-1644.
IV Bolle 1644-1721.
V Bolle 1721-1904; Decreti 1571-1907; documenti vari 1201-1620.
VI Bolle 1251; 1601-1893.

Ii 2	Relazioni dello stato dei conventi della Religione Agostiniana in Italia 1650.
Ii 3	Relazione dei conventi delle provincie: Abruzzo, Calabria, Lombardia, Marca.
Ii 4	Id. delle provincie: Napoli, Pisa, Puglia, Roma, Romagna.
Ii 5	Id. delle provincie: Siena, Venezia, Umbria.
Ii 6	Id. della provincia Sicilia e delle congregazioni di S. Adriano, Calabria citra, Calabria ultra, S. Giovanni a Carbonara, Dulceto, Colorito.
Ii 7	Id. delle Congregazioni di Genova, Lecceto, Lombardia, Mont'Ortone e Perugia.
*Ii 8	*Entrata ed esito della provincia Romana 1400-1483.*
*Ii 9	*Campioncino del convento di Viterbo 1450-1537.*
Ii 10	Campione del convento di Vicenza 1555.
Ii 11	Littere alle congregazione di Calabria col libro dell' entrata ed esito della congregazione 1568-1575.
*Ii 12	*Stato dei conventi e sproprie dei Religiosi della Congregazione di Zampano del 1595.*
*Ii 13	*Entrata ed esito del convento di Fiumi 1583-1590.*
*Ii 14	*Libro del convento di Stabbia 1592-1601.*
Ii 15	Inventario del convento di Stabbia 1595.
Ii 16-19	Entrata ed esito del convento di Stabbia 1593-1611 ; 1611-1634 ; 1615-1633 ; 1635-1645.
Ii 20	Posizione per il convento di Stabbia 1628-1638.
Ii 21	Notizie del convento di S. Giorgio in Velabro 1625-1726.
Ii 22	Proposte, inventario, memorie, entrata ed esito del convento di S. Giorgio 1634-1720.
Ii 23	Entrata ed esito del conv. di S. Giorgio 1722-1727 ; 1740.
Ii 24	Inventario del convento S. Maria di Sambri (Sambuci) ; P. Daniel ab Hybernia, Liber introitus et exitus conventus 1649-1650.
Ii 25	Obblighi di Messe soddisfatti del Convento di Cervetri 1690-1722.
*Ii 26	*Giornale dell'entrata del nostro convento di Cervetri 1719-1722.*
Ii 27	Campione, libro dell'entrata ed esito del convento di S. Sisto di Montalto 1690-1708.

*Ii 28 *Proposte capitolari del convento di Cartoceto 1699-1742.*

*Ii 29 *Entrata ed esito del Convento di S. Stefano di Venezia 1690-1720.*

Ii 30 Entrata ed esito del convento di S. Stefano di Venezia 1720-1758.

Ii 31 Visitatio S. Matthaei in Via Merulana 1756-1758 ; Notitiae Congregationis Montis Orthonis ; Litterae R. P. Gabrielis Veneti 1531 ; Documenta Conv. S. Stefani, Venetiarum 1700-1750 ; documenta conv. S. Augustini, Savonae 1700-1750.

Ii 32 Restituzione dei conventi di Parma ed altri, e loro unione nel 1777 ; Libro dell'entrata ed esito del conv. di Parma.

Ii 33 Liber introitus et exitus conv. S. Mauritii in Fürstenfeld 1595-1597.

Ii 34 Liber introitus et exitus conv. S. Giorgi in Velabro 1648-1652.

Ii 35 Liber propositionum conventus S. Nicolai, Novara 1613-1791.

Ii 36 Documenta conventus S. Martini, Bononiae 1633-1634.

Ii 37 Notitiae conv. de Tolentino, saec. XVII.

(*Ii 38*) Notizie del Convento di Carpineto Romano 1888.

(*Ii 39*) Notitiae conventus S. Mariae Gratiae, Mareni 1724-1839.

(*Ii 40*) Inventarium conventus S. Michaelis Archangeli, Cerveteri 1677.

(*Ii 41*) Libro d'entrata e uscita e dei Beni della Compagnia di S. Monica nella Chiesa di S. Agostino di Narni 1719-1800.

(*Ii 42*) Index chronologicus omnium capitulorum generalium et inventarium chronologicum conventus Ananiae 1794.

(*Ii 43*) Liber propositionum conventus Corneto 1808-1883.

(*Ii 44*) Liber introitus et exitus conv. Genistani 1836-1861.

(*Ii 45*) Liber introitus conv. Genistani 1843-1876.

(*Ii 46*) Liber exitus conv. Genistani 1843-1867.

(*Ii 47*) Liber exitus conv. Genistani 1836-1842.

(*Ii 48*) Libro dei Monti del convento di Aquila 1723-1796.

(*Ii 49*) Libro dei Monti del convento di Aquila 1822-1872.

(*Ii 50*) Liber introitus et exitus conv. S. Eusebii in Urbe 1803-1820.

(*Ii 51*) Libro dell'introito ed esito S. Gorgio in Velabro 1648-1748.

(*Ii 52*) Liber introitus et exitus conventus Firstenfelt 1595-1597.

(*Ii 53*) Registro delle attioni cappittulari del Convento di S. Nicola di Novara 1692-1773.

(*Ii 54*) Registrum fratrum conventus S. Martini Bononiae 1623-1635.

Série Kk.

Relazioni sopra i studenti

*Kk 1-10 *Relationes studentium a Regentibus datae 1650-1654 ; 1730-1736 ; 1737-1742 ; 1743-1749 ; 1750-1755 ; 1755-1757 ; 1758-1761 ; 1760-1765 ; 1766-1769 ; 1770-1773.*

(*Kk 11*) Registrum V studentium Fratrum Er. S. Aug. 1700.

(*Kk 12*) Registrum VI studentium Fratrum Er. S. Aug. 1726.

(*Kk 13*) Registrum studentium 1739.

(*Kk 14*) Registrum studentium 1769.

(*Kk 15-17*) Litterae circa studium 1816-1838 ; 1839-1860 ; 1860-1900.

(*Kk 18-33*) Dispositiones studiorum 1781-1797.

(*Kk 34*) Dispositiones studiorum 1802-1831.

(*Kk 35*) Relationes gymnasiorum ad Reverendissimum, quae singulis annis fieri solent in Septuagesima 1600-1625.

Série Ll.

Entrata ed esito del deposito del P. Rev.mo Generale

Ll 1 Nota perpetua delle collette, che si pagano al Reverendissimo Padre Generale, fatta nel sec. XVIII.

Ll 2 Collette del P. Generale 1441-1519.

Ll 3 Collette con il Registro di tutti i conventi 1602-1606.

Ll 4-6 Collette del Padre Generale 1539 ; 1619 ; 1620-1653 ; 1699-1702.

Ll 7 Entrata ed esito del Padre Rev.mo Nuzzi 1705-1711 e del convento di Corneto 1708-1715.

Ll 8 Collette del Padre Generale 1745-1752.
*Ll 9 *Entrata ed esito del Padre Generale 1751-1753.*
Ll 10 Collette per la costruzione del conv. S. Agostino 1753.
Ll 11 Colette del Padre Generale 1753-1759.
Ll 12 Cassa del Rev.mo Generale 1759-1772 con lettere 1760-1766.
*Ll 13 *manque.*
Ll 14 Cassa del Padre Rev.mo Generale 1772-1785.
(*Ll 15*) Liber introitus R. P. Generalis 1803-1834.
(*Ll 16*) Briliardino degli introiti dei Padri Generali 1847-1873. Archivio di Stato, Roma, Conventi Soppressi S. Agostino, Busta 115, fasc. 327.

Série Mm.

Entrata ed esito della Libreria Angelica

*Mm 1 *Interessi spettanti alla libreria Angelica.*
Mm 2 Entrata della Libreria 1620-1688 ed esito 1620-1701. Ce codex se trouve dans la Biblioteca Angelica, cod. 1758.
*Mm 3 *manque.*
*Mm 4 *Obblighi di Messe della Libreria Angelica 1719-1738.*
Mm 5 Liber introitus et exitus Libreriae 1702-1745. Ce volume se trouve dans l'Archivio di Stato, Rome, Conventi Soppressi, S. Agostino, Busta 97, fasc. 275.
*Mm 6 *Entrata ed esito della Libreria 1748-1772.*
*Mm 7 *Obblighi di Messe della Libreria 1739.*
Mm 8 Liber introitus et exitus Bibliothecae Angelicae 1772-1786 ; 1835-1836.
Mm 9 Instrumenta Bibliothecae Angelicae 1745-1873.
Mm 10 Notitiae historicae Bibliothecae et indices.
Mm 11 Liber introitus Bibliothecae 1850-1871.
Mm 12 Liber Missarum celebratarum 1837-1874 et 2 epistolae 1672 ; 1745.
Mm 13 Catalogo dei manoscritti ed incunaboli, fatto 1873.
(*Mm 14*) Legato di messe di F. M. Honorati di Jesi, sacerdote 1672-1687. Archivio di Stato, Roma, Conventi Soppressi, S. Agostino, Busta 21, fasc. 79.
(*Mm 15*) Liber introitus et exitus cum notitiis historicis 1786-1813, dans Arch. di Stato, Conv. Soppr., S. Ag., Busta 97, fasc. 276.

(*Mm 16*) Liber introitus et exitus 1824-1836, dans Arch. di Stato, etc. Busta 97, fasc. 277.

Série Nn.

Entrata ed esito della Cassa della nostra Religione

Nn 1 Fondazione, entrata ed esito della Cassa 1636-1644.

Nn 2 Entrata ed esito 1635-1648.

*Nn 3 *Entrata 1637-1645.*

Nn 4 Esito della Religione 1636-1645.
Bolle del Papa Benedetto XIV, 1745 ; Acta visitationis provincialis provinciae Gallo-Belgicae 1696.

Nn 5 Entrata ed esito delle Botteghe spettanti alla Cassa 1645-1654.

Nn 6 Entrata ed esito 1654-1677.

Nn 7 Ricevute del denaro speso dalla Religione 1654-1692.

Nn 8 Entrata ed esito 1677-1699.

Nn 9 Decimo pagate al Papa 1684-1688.

Nn 10 Spese fatte nella stampa e spedizione delle Costituzioni 1686.

*Nn 11 *Entrata ed esito 1699-1720.*

Nn 12 Giornale dell'entrata ed esito 1720-1753.

*Nn 13 *Cassa della Religione 1753-1772.*

Nn 14-15 Entrata ed esito per la Teologia del P. Berti 1739-1745 ; 1739-1753.

*Nn 16 *Onorarii della Cassa della Religione 1753-1769.*

Nn 17 Cassa della Religione 1772-1803.
Entrata ed esito delle BB. Chiara da Montefalco e Rita da Cascia.

Nn 18 Ricevute dei onorarii che si pagano dalla Religione 1770-1792.

Nn 19 Entrata ed esito 1727-1733.

(*Nn 20*) Liber introitus et exitus R. P. Procutatoris Generalis 1838-1871.

(*Nn 21*) Liber exitus R. P. Procuratoris Generalis 1836-1870.

(*Nn 22*) Campione registro delle rendite della Procura Generale 1837-1873. Archivio di Stato, Roma, Conventi Soppressi, S. Agostino, Busta 115, fasc. 324.

(*Nn 23*) Liber introitus et exitus R. P. Proc. Gen. 1841-1885.

(*Nn 24*) Liber introitus R. P. Proc. Gen. 1780-1866.
(*Nn 25*) Liber introitus R. P. Proc. Gen. 1878.

Série Oo.

Archivium Provinciae Romanae

translatum a conventu Mareni ad Conventum S. P. Augustini de Urbe die 5 Martii 1782, jussu Rev.mi P. Generalis.

Oo 1 Interessi del Convento di Viterbo 1460-1531.
Oo 2 Inventario dei beni dei conventi della provincia romana 1446-1546.
Oo 3 Regestum provinciae Romanae 1504-1562.
*Oo 4 *manque.*
Oo 5 Regestum provinciae Romanae 1581-1597.
*Oo 6 *manque.*
Oo 7-14 Regesta provinciae Romanae 1609-1619 ; 1619-1634 ; 1635-1645 ; 1646-1661 ; 1661-1675 ; 1675-1699 ; 1700-1717 ; 1718-1742.
*Oo 15 *Processi dal 1732.*
Oo 16-17 Regesta provinciae Romanae 1742-1768 ; 1768-1861. [Epistolae pro provincia Bohemiae in Oo 16].
Oo 18 Registrum collectarum provinciae Romanae 1400-1483.
(*Oo 19*) Acta capitularia provinciae Romanae 1772-1841.

En juillet 1950, nous avons essayé de retrouver aux Archives Nationales de Paris les parties manquantes. Vu que les Archives générales et bon nombre d'autres Archives italiennes furent transférées à Paris sous Napoléon, et restituées par après, nous étions en droit de croire qu'une partie était restée à Paris. En effet, nous y avons retrouvé dix volumes [13]). Et le reste ? Nous avons examiné la correspondance concernant le transport de Rome à Paris (Inventaire 779, liasse AB V E I), mais les indications en sont trop sommaires. Nous avons pu fixer l'itinéraire de 1810: Rome-Florence-Turin-Chambéry-Lyon-Nevers ou Dijon-Paris. La correspondance au sujet de la restitution (Inventaire 779, liasse AB V E 9, 2e partie) ne pouvait être consultée.

Benigno A. L. van Luijk, O. E. S. A.

[13]) Voir note 9.

Gregory of Rimini Manuscripts Editions and Additions

The dates of the academic career of Gregory of Rimini result mostly from one papal document [1] ; it first fixes Gregory's Magisterium on a day of February or March, 1345 ; secondly it dates his first coming to Paris as 1345 *minus* 22 = AD 1323 ; third, his first stay in Paris, probably for the Lectoratus, as 1323 *plus* 6 = AD 1323 to AD 1329 ; fourth, his second stay or his Baccalareatus in Paris as 1345 *minus* 4 = 1341 to 1345. Between his first and second stay at Paris the papal document has Gregory teach in Bologna, Padua, and Perugia. Calculating according to Austin Study Regulations that is according to the Mare Magnum [2], Gregory was « Sententiarius dispositus ad legendum » in Paris from 1341-42 ; he became « Baccalareus actu legens » in 1342 ; one year after his « Reading » he was « Magister studentium » ; sometime before his Magisterium he had to become « Baccalareus Praesentatus » ; before this « Presentation » — usually done by the Order's authorities but in Gregory's case done by the Pope — Gregory was « Baccalareus formatus » (1343-44 ?).

[1]) Clemens VI ad cancellarium ecclesiae Parisiensis, alias eius vicesgerentem, ut Gregorio de Arimino, ordinis fratrum Eremitarum sancti Augustini, in sacra pagina baccalareo Parisiensi, qui iam sunt xxii anni elapsi [= 1323] in studio laboravit, sex scilicet [= 1323-1329] Parisiis, ac postmodum inde ad natale solum rediens Bononiae, Padue et Perusii cathedram tenuit, et iam sunt anni quattuor [= 1341], quod ad legendas Sententias rediit Parisios, quarum lecturam ibidem commendabiliter consummavit, consideratione Gocii Tituli sanctae Priscae presbyteri cardinalis pro eodem Gregorio supplicantis... infra unius mensis spatium magistralem cathedram et honorem ac docendi licentiam concedat... Datum Avinione ii id. Januarii a° iii. [= Jan. 12, 1345]. Cf. DENIFLE-CHATELAIN, *Chartularium Univ. Paris.* II (1891) 557 n° 1097.

[2]) Cf. AUG. VI (1956) 281 ff.

The opening lines of one good Gregory-edition, the $E_{22}[E_{55}]$ [3]), confirm these calculations to a surprising degree. $E_{22}[E_{55}]$ 1* A says literally : *Inceptus est* [*Secundus Gregorii*] *·17· Maii ·1342·*, with dots as shown. This find, overlooked so far by Gregory-researchers is not only an important contribution to the Gregory biography but also a new demonstration of the scientific merits of the $E_{22}[E_{55}]$.

Another date, AD 1344, has not been overlooked but overstated in Gregory's biography. In perhaps 50 variations we read in practically all Gregory-MSS: « ... Gregorii qui legit Parisius AD 1344 ». All possible capitalizations, all possible interpunctions occur in this short relative clause and its date line. *This date line does not mean that Gregory 'read' in 1344* but rather that Gregory's Parisian text-stage — complete with Tabulae, and tituli QQ — was already 'codified' or 'edited' in a Paris edition of AD 1344. This Paris edition today is witnessed to by all and everyone of the existing MSS while a later Rimini edition of Gregory's of the Rimini text-stage never had any strong MSS-representation, neither about 1356 nor about 1500 — but fortunately enough, found a faithful early printer in 1522 ($E_{22}[E_{55}]$).

The all too common date line « AD 1344 » should always be read as : « ... Gregorii qui legit Parisius ·AD 1344· [editi vel recollecti] ». — Arabic numbers according to good MSS of the time were to be set off by dots or periods (·1344·). If we thus set them off (·1344·) — as many MSS do — the meaning of that so very common date line need not be absolutely that Gregory « legit anno 1344 » but may as well be that Gregory who was a Parisian Doctor was already in a clean MS-edition, with clean Tabulae even, at such an early date as 1344 while many other Parisian Doctors never got a clean Paris edition.

Why Gregory was so proud of his Paris degrees and his Paris edition we have to ask a contemporary opponent, the Cistercian

[3]) $E_{22}[E_{55}]$ is a symbol standing for the Gregory edition of 1522 which was reprinted in 1955. The folia of this edition E_{22} bear one number on top, and along the margins *16 subdivisions* namely the capital letters *A to Q*; we always quote with the inclusion of the subdivision. $E_{22}[E_{55}]$ 1A therefore means fol. 1, subdivision A in first column, edition 1522; if there is a star between folium-number and capital letter like 1*A the reference is then taken from the *Secundus* Gregorii, not from the *Primus* where we would quote 1A.

Peter Ceffons, who practically accused Gregory of being unable to write or to read.

In connection with Ceffons we may mention a MS corroboration of the true meaning of the date line « AD 1344 ». In one of the oldest Gregory manuscripts, MS Troyes 151, which existed in the days of Peter Ceffons [4]) and was touched by Peter's own hands about 1350, all Indices and Tabulae are still where they were originally when the Paris edition first came out in 1344, namely at the very end of the MS after the Primus and after the Secundus of Gregory. On MS 151 fol. 214^{r} the incipit of the Tabulae-Appendix (First *and* Second Tabula together) reads : *Incipit tabula primi sententiarum magistri Gregorii de Arimino ordinis fratrum heremitarum sancti Augustini* ·[dot !] Anno dñi M°CCC^{mo}XLIIII. [Ut ex Tabula...]. Here we see and here we find that « AD 1344 » does not refer to any « qui legit Parisius » but to an « incipit tabula » ; here we can also understand how the « AD 1344 » could coalesce with a clause (« qui legit Parisius ») it had nothing to do with : as soon as the safety-dot before and after the 1344 (·1344·) disappeared, one copyist could cast the *two* elements « qui legit Parisius » *and* « AD 1344 » into *one* sentence and — later copyists would follow the first to create a wrong Lectura-year of Gregory in 1344.

For purposes of comparison I indicate the other date lines in the MS Troyes 151 :

fol. 1^{r} Incipit lectura primi sententiarum edita a fratre Gregorio de Arimino ordinis fratrum heremitarum sancti Augustini [no dot !] qui legit Parisius ·[dot !] Anno dñi m̄llo CCC^{mo} quadragesimo quarto. [Circa prologum. : in the initial C an illumination of a school scene]

[4]) Paleographically MS 151 must be dated 'about 1350', a date which two chance quotations by Peter Ceffons O. Cist. (*Super 4 libros sententiarum* MS Troyes 62) confirm very definitely. Ceffons while quoting from Gregory (MS Troyes 62 fol. 47^{v} and 192^{v}) twice refers to the *very folium* of the Gregory-copy he happens to quote from :

MS Troyes 62 fol. 47^{v}: *in Gregorio per 4 argumenta lib. 1 dist. 3 q. 1 folio 28*
MS Troyes 62 fol. 192^{v}: *vide in Gregorio folio 101.*

The Gregory-copy from which Peter Ceffons of Clairvaux quoted about 1350 cannot be any other but the still extant Gregory in MS Troyes 151 because folium 28 and folium 101 of this MS 151 exhibit the very texts which Ceffons happened to quote from *some* « Gregory-folium 28 » and « Gregory-folium 101 ». On Peter Ceffons cf. my article in the *Recherches de théol. ancienne et médiévale* [here: RTAM] XXIV (1957 101-154.

fol. 18^{r} Explicit prologus libri sententiarum fratris Gregorii de Arimino O ff E S A [Circa distinctionem...]
fol. 123^{v} Explicit lectura primi sententiarum edita a fratre Gregorio de Arimino O ff S A [no dot !] qui legit parisius [no dot] Anno dñi millō CCC^{mo} XLIIII
fol. 124^{r} Incipit secundus sententiarum Gregorii de Arimino O S A [Quia magister... ; in initial Q beautiful illumination : a Master with scroll, among the students a fair lady]
fol. 213^{r} Explicit secundus sententiarum fratris Gregorii de Arimino sacrae paginae magistri O ff E S A
fol. 214^{r} Incipit tabula primi sententiarum magistri Gregorii de Arimino O ff E S A ·[dot !] Anno dñi M° CCC^{mo} XLIIII.
fol. 218^{r} Explicit tabula super primum sententiarum magistri Gregorii de Arimino O ff E S A
fol. 218^{v} Incipit tabula super secundum sententiarum magistri Gregorii de Arimino O ff E S A
fol. 220^{v} Explicit tabula super secundum sententiarum Gregorii de Arimino O ff E S A

In other Gregory-MSS the date line is handled similarly ; similar is the switch from the Magister-title to the Frater-title ; similar the incipits of explicits, with or without a relative clause, with or without the year 1344, with or without the safety-dots. The difference in MS 151 — and this is a difference — is the sequence of the Super 1^{m} + Super 2^{m} + Tabula super 1^{m} + Tabula super 2^{m} ; and what weighs heaviest on the scale is the connection of the date line with the publication of the two Tabulae. This our MS 151 is entitled to do because it dates from about 1350 and should be competent to date an event that happened only a few years before.

The rest of Gregory's biographical dates is clear. In February or March, 1345, Gregory became Magister. If we are to believe Peter Ceffons [5]), Gregory promoted the famous Parisian condemnations of 1347, together with Robertus de Bardis, a figure that has lately received literary attention [6]). AD 1351, at the General Chapter of Basel Gregory became Regens Studii of Rimini where he taught, and overhauled the Parisian text of his Lectura by inserting hundreds of ADDITIONES. This Rimini-stage of the Gregory texts had to wait until 1356 when Gregory became Vicar General of the Order before it could be arranged orderly and 'codified' ; in the Gregory MS Balliol 73, a MS of the 14th c., we read on fol. 174^{r} :

[5]) Cf. RTAM XXIV (1957) 101-154.
[6]) Cf. *Italia medioevale e umanistica* I (1958) 139 ff.

Explicit lectura primi sententiarum edita a fratre Gregorio de Arimino O ff E S A [no dot !] qui legit parisius [no dot !] anno domini millesimo CCC^mo^ quinquagesimo sexto. Amen. [Tabula. Ut ex Tabula...]

How this Rimini-date got into an English manuscript I cannot understand especially as the manuscript has no Gregorian ADDITIONES. Puzzling in this Balliol 73 are also the flyleaves in front and back which though containing Gregory-texts serve to bind a Gregory-lectura.

In the year 1356 Gregory had to give up teaching. He became Vicar General of the Augustinian Order ; one year later, 1357, he was chosen Prior General. He left his Regesta in the Archives of the Order. On a canonical visitation he died at Wien in 1358 and was entombed [7]) upon the very bones of his predecessor in the Parisian Chair and the Roman Office, Prior General Magister Thomas of Strassburg.

Gregory of Rimini has lately been dealt with several times *outside* the socially obligatory terminology of « nominalist ». As could be expected the attempt was termed a « gageure ». In the mean-time Ceffons [8]) has presented to us a Gregory of Rimini more puzzling even than « Gregory the nominalist », because if indications do not go wrong Ceffons does present to us « Gregory the anti-nominalist ».

When beloved old categories are questioned the examination of the picture implies the examination of the frame. Gregory himself has described the frame of his own doctrinal picture with the historical marginalia, rich and to the point, which crowd the margins of some editions of his. But here is the problem : if the marginalia are only in some editions perhaps they are not authentic.

Such a doubt cannot be eliminated with armchair speculation but very well with facts from manuscripts. When therefore the chance of a European trip arose the writer tried to convert it into a library trip in order to do some service to Gregory whose centenary in 1958 deserves a tribute. The result of a rapid examination of

[7]) Cf. D. PERINI, *Bibliogr. Augustiniana* I (1929) 53-57; the official acts of Gregory are in vol. Dd 1, now in the Archives of the Prior General. — A Roman edition is in preparation.

[8]) Cf. RTAM XXIV (1957) 101-154.

Gregory's manuscripts is very pleasing. It can be stated in four words : Gregory's marginalia are authentic.

In the following a few words on Gregory-prints and Gregory-manuscripts are necessary ; on this foundation I try to build the proof for the authenticity of Gregory's marginalia, and even of Gregory's ADDITIONES, additions which are found *only* in some prints but *not* in our actually available manuscripts.

PURPORTED EDITIONS OF GREGORY'S SENTENCES

E_{82} = Parisiis 1482 Super Primum
[E_{85} = Parisiis 1485 Super Primum]
[E_{87} = Parisiis 1487 Super Primum]
E_{94} = Mediolani 1494 Super Secundum
[E_{00} = Valentiae 1500 Super Primum]
E_{03} = Venetiis 1503 Super Primum *et* Secundum
E_{18} = Venetiis 1518 Super Primum *et* Secundum
E_{20} = Parisiis [1520] Super Primum *et* Secundum
E_{22} = Venetiis 1522 Super Primum *et* Secundum
E^{22} = Venetiis 1522 Additiones
[E_{32} = Venetiis 1532 Super Primum *et* Secundum]
E_{55} = Paderborn 1955, photo-reprint of E_{22}.

Most of these editions I was privileged to examine briefly in the Bibliothèque Nationale of Paris where every courtesy and every graciousness was extended to me. If in the Ambrosiana Gregory-prints had been as liberally accessible as Gregory-manuscripts, my Parisian observations, to some extent in need of checking, could have been rechecked.

A few editions in the preceding list appear within brackets because I could not examine them personally.

E_{85}, E_{87}. — For E_{85} and E_{87}, which are bona-fide reprints of E_{82} by the same printer, the authority of Hain n^{os} 1646 and 1647 must be sufficient ; besides, the inference holds that Incunabulum 2998 of the Staatsbibliothek of München must be either an E_{85} or an E_{87} because Würsdörfer [9]) could never have made such a transscription of the

[9]) Cf. J. WÜRSDÖRFER, *Erkennen u. Wissen nach Gregor v. Rimini*, in *Beiträge Baeumkers* XX, 1 (1917) 9.

Mancinus' distichen from an E_{82}. For E_{82} is without the outrageous « variations » Würsdörfer read.

E_{00}. — For E_{00} we have two good descriptions, one by the *App. ad Hainii-Copp. Repert. Bibliogr.* V (1909) 8-9 n° 1452, another one by F. L. Hoffmann 'Zur Bibliogr. in Spanien gedr. seltener Bücher' in *Serapeum* 29 [1868] 91-93, the latter based on a Hamburg copy of our E_{00}. Both E_{82}-E_{85}-E_{87} and E_{00} reprint *only the Super Primum* of Gregory though many bibliographies continue pretending that E_{82}-E_{85}-E_{87} and E_{00} reprint the *Super Secundum* as well. In regard to E_{00} the correction was already made by Hoffmann in 1868.

E_{32}. — For the existence of E_{32} I rely on Prantl, *Gesch. d. Logik* IV, 9 where this E_{32}, « herausgegeben v. Paulus Genazano », is quoted. Würsdörfer's Gregory-print, also edited by Paulus of Genazzano, carries on the title-page CUM PRIVILEGIO, a term E_{18} and E_{03} do not have on their much simpler title-page (cf. Würsdörfer, *op. cit.* vii). I assume that he, too, uses an E_{32}.

E_{55}. — Of all the editions, E_{22} is the best. Of it the Augustinian Historical Institute together with the Franciscan Institute of St. Bonaventure had a reprint made in 1955. $E_{22}[E_{55}]$ contains all the *historical and authentic marginalia* of Gregory, and secondly, also reprints the *authentic Additiones* which Gregory after his Parisian retirement added to his texts. In the home-convent of Rimini existed a manuscript *archetypus Ariminensis* until the 16th century [10]).

As will be shown later : E_{03}, E_{18} E^{22}, E_{32}, their counterfeit E_{20}, besides E_{22}, *all may go back to the same manuscript, the archetypus Ariminensis* which must have been in Venice twice, AD 1503 and AD 1522, for a direct reprint ; once for the E_{03} and a second time, for the E_{22}. E_{18} and E_{32} were reprinted from E_{03}, as was also the counterfeit E_{20} ; E^{22} was probably reprinted from E_{22}.

The manuscript *archetypus Ariminensis* which is 'lost' is therefore still 'available' in two independent copies, the E_{03} and the E_{22}.

According to the rule that *one early print* reprints *one old manuscript* one might have expected to discover more original text-witnesses among the many early prints of E_{03}, E_{18}, E_{32}, E_{22}, E^{22}, and E_{20}.

In this respect E_{82}, E_{85}, E_{87} and E_{00} are just as disappointing

[10]) Cf. AUG. VI (1956) 190 ff.

because they all go back to *one* manuscript, independently witnessed to only by E_{82}.

It may be worth while to condense the main features of these editions into one short prospectus, indicating the printer, then the bookseller who assumed the financial risk, also the corrector — hardly to be called « editor » — as he did no editing ; he only watched for evident misprints, evident misreadings, and evidently jumbled lines.

Folium 1^r of E_{82}, E_{85}, E_{87} and E_{94} are blanks ; their *registra* say « *Prima alba* ». — E_{00} fol. 1^r, E_{03} fol. 1^r, E_{18} fol. 1^r, E_{32} fol. 1^r, E_{22} fol. 1^r and E^{22} fol. 1^r have simply lettered wood-cuts ; E_{20} fol. 1^r has a title-page in black and red ; and E_{22} has a gorgeous title-page that does honor to the traditions of a Juntina edition.

The *folium* 1^v of all these editions (with the exception of the *Super* 2^m) has either a distichon, or a dedication, or some gracious lines « *Ad lectores* ».

Prospectus

[11]) C. A. Armstrong who edited Dominic Mancini's *The usurpation of Richard III* (London 1936, foreword) believes Mancini to be an Austin friar. — His interest shown here in an edition of an Austin friar, Gregory of Rimini, would certainly render his Austin affiliation more probable.

[12]) G. de Santagio Vela, *Ensayo de una biblioteca O. S. A.* VIII, U-Z (1931) 176-77: Born and professed at Alcoy, active in editing Augustinian works; 1513 Prior of the monastery of Barcelona, 1517 Provincial of Aragon; died about 1520.

[13]) All our prints omit that *longer incipit of the Tabula super* 2^m which almost all MSS premit. In the MS Troyes 151 the Tabula super 1^m *together with* the Tabula super 2^m stands *at the very end* of the collective Super 1^m *et* 2^m commentary-text; in the other MSS and in all but one edition the Tabula super 1^m *follows* the Super 1^m, and the Tabula super 2^m *follows* the Super 2^m; but in the E_{22} the two Tabulae stand *at the begining* of Book I and Book II respectively. MS Troyes 151, of AD 1350, dates the two consecutive Tabulae, the one Super 1^m, and the one super 2^m, with the date « AD 1344 » which otherwise occurs in MSS and editions (over 50 times) as « dating » the whole lectura of Gregory:

MS Troyes 151 fol. 123^v: Explicit lectura Primi Sententiarum edita a *fratre* Gregorio de Ar. O. E. S. A. qui legit Parisius. AD 1344. — Explicit hoc totum, magister da mihi potum.
Vinum scriptori debetur de meliori.
Qui scipsit scribat, semper cum domino vivat, amen.
Scriptor sum talis, monstrat mea lectura qualis.

Edition	*Printer*	*Corrector*	*Bookseller*	*Data on folium 1v*
E_{82}, E_{85}, E_{87} *Super 1m* Paris	Ludovicus Martineau ?	M. Guillelmus Militis, Miles	Ludovicus Martineau	Distichon to Louis XI by Dominicus Mancinus [11])
E_{00} *Super 1m* Valencia	Christopherus (Cofman) de Alamania	M. Joannes de Verdu de Alcodio O. E. S. A. [12])	Ch. Cofman ?	Same distichon though obviously out of place
E_{94} *Super 2m* Milano	Uldericus Scinzenzeler	M. Franciscus de Busti O. Min.	Petrus Ant. de Castelliono	Dedication to Ambr. Rosato by Franc. de Busti Laudensis

The *preceding* editions have *no historical marginalia or MM* to speak of, but they have the *tituli quaestionum or QQ*; though E_{94} has no Tabula super 2m, the others have a Tabula super 1m. — The *following* editions have MM, QQ, and TT although the Tabula super 2m has always a *shortened* incipit [13]). But all the following editions, with the exception of E_{22} and E^{22}, lack the *Additiones or AA*.

E_{03}, E_{18}, E_{32} *Super 1m* *Super 2m* Venice	Bonetus de Locatellis	Paulus de Genazano O. E. S. A. cf. PERINI II, 103	Heirs of Octavianus Scotus	Dedication to Egidio of Viterbo O. E. S. A. by Paulus de Genazano O. E. S. A.
E^{22} *Additiones* Venice	Amadeus Scotus		Amadeus Scotus	« Amadeus Scotus studiosis salutem »

No other edition but E_{22} and E^{22} has any *Additiones*.

E_{20} *Super 1m* *Super 2m* Paris	Claudius Chevallon	Mag. Petrus de Garanta O. E. S. A. [14])	Claudius Chevallon	Astensis ad lectores
$E_{22} = E_{55}$ *Super 1m* *Super 2m* Venice	Lucantonius de Giunta	Mag. Augustinus Montif. O. E. S. A. cf. PERINI I, 224-5	Lucantonius de Giunta	Dedication to Card. Dominicus Grimani

a) *Distichon to Louis XI.*

The distichon on fol. 1[v] of the *Parisian* E_{82}, E_{85}, E_{87} and — strange to say — also in the *Valentian* E_{00}, starting : *Qui fuerat iussus Gregorius ante tacere*, stresses the oblivion Gregory fell into,

Nomen scriptoris servet deus omnibus horis.
Nomen scriptoris stat HERVEUS RECTOR AMORIS.
124[r]: Incipit Secundus...
213[r]: Explicit Secundus... O. E. S. A.
Explicit expliceat, ludere scriptor eat.
Vinum scriptori debetur de meliori.
Nomen scriptoris servet deus omnibus horis.
214[r]: Incipit Tabula Primi Sententiarum MAGISTRI Gregorii de Ar. O. E. S. A. AD 1344 (*Anno dni M°CCC^mo^XLIII*)
Ut ex Tabula ista...
218[r]: Explicit Tabula super Primum MAGISTRI Gregorii de Arimino...
218[v]: Incipit Tabula super 2[m] Sent. MAGISTRI Gregorii...
218[v]: Explicit Tabula super 2[m] Sent. Gregorii de Arimino O. E. S. A. Explicit hoc totum, Magister da mihi potum.

Then follow three old signatures: E 16, E 16, E 16 (cancelled)
R 50 (also cancelled)
K 87 (not cancelled).

The date « AD 1344 » must therefore originally have dated the termination of the two *Tabulae* because MS Troyes 151 is very old and very independent and characteristic. — While over 50 times « AD 1344 » is tacked upon the Lectura so as to appear dating Gregory's Lectura-year in Paris: in the English MS Oxford Balliol 73 on fol. 174[r] we read:

Explicit lectura Primi Sententiarum edita a fratre Gregorio de Arimino O. E. S. A. qui legit Parisius AD *Millesimo CCC^mo^ quinquagesimo sexto.* Amen. — Ut ex Tabula...

A very precious, and certainly authentic date is found in front of the E_{22} Super 2[m] fol. 1[r]:

INCEPTUS EST DIE 17 MAII 1342 In nomine Jesu Christi Lectura in Secundo Sententiarum excellentissimi sacrae theologiae professoris Gregorii de Arimino Priori Generalis quondam totius O. E. S. A. feliciter incipit.

[14]) Magister Petrus de *Garanta* (thus called E_{20} *Super 1[m]* fol. 1[v], fol. 187[v], and at the end of the *Super 2[m]*) not *Garamanta* as Perini (*Bibliogr. Aug.* I [Firenze 1929] 55) writes; by Thomas Herrera (*Alphabetum August.* [Madrid 1643]) called *Guerente*. From Herrera's main-entry (II, L-Z, 284-85) we learn: « Magister Petrus *Guerente* Rotomagensis, vir doctus et probus », provincial 1527, 1540, 41, 42, 43 (cf. also II, L-Z, 15); he is appointed 1543 to revise the constitutions; he often occurs in the Registra Ordinis. — Farin (*Histoire de la ville de Rouen* [Bruxelles 1734] gives our Guerente the first name of *William* (in a description of the Augustinian Choir; cf. *Histoire* III, 361-67): Hic iacet doctor eximius

celebrates his greatness in terms that going beyond cliché-coloring explain Gregory's mysterious title of *Doctor Authenticus* [15]).

> Impugnat si quid, non est defendere tutum
> Si quid defendat, quis nocuisse potest ?

The author of the distichon, Dominicus Mancinus, 'poeta laureatus et comes palatinus' calls Gregory a « Second Augustine » ; he tanks Louis XI of France for his support of the Gregory-printing, he acknowledges the financial venture of the publishing house Martineau (Martinellus) « which has its name from the war god, Mars ». Gregory is sound and whole again, exclaims Mancinus, there is no sore on his body since the Parisian Magister Guillelmus Miles or Militis had him in his cure. — These last 6 verses run in corrected form :

> Augustine tuam professus religionem (W : religio*sum*)
> A te ni fallor, iure SECUNDUS erit (W : *ime* secundus)
> Reddidit hunc nobis Lodovici gratia Regis
> Reddidit et *doma a numine* nomen habens (W, E_{03} : dogma a nomine)
> Integer est omni sublata e corpore menda (W : sublate corpore)
> Villermi eximo Militis officio.

Guillelmus Guerente doctor parisiensis qui suo tempore dictus est grandis praedicator et scholae oraculum: obiit 8 Septembris anni 1574, vixit 80 annos et fuit provincialis Franciae ac huius domus prior. — In the Archiv. Départ. (*Seine Inférieure* Rouen sér. G-2160) the Rev. Fr. Roth also found an entry (for August 1549) implying that the Augustinian Prior of Rouen, Guerente, was not always welcome as preacher on account of heretical accusations against the Rouen friars. — Hubert Jedin (*Girolamo Seripando* I-II [Würzburg 1937]) has mentioned Guerente several times: 1540 Guerente was provincial during Seripando's visitation in Paris (JEDIN I, 174); May 1543 at the General Chapter of Rome Guerente was appointed to a committee revising the constitutions (JEDIN I, 189); towards the end of 1543 he was accused of heresy by ambitious rivals (JEDIN I, 198 f); 1548 he was Vicar and Prior (JEDIN I, 203). One identification of Jedin's (II, 561) seems doubtful: Magister Petrus *Guerin* who according to Fr. Roth becomes Magister only in 1551 (Archiv. Nat. MS A-3640 p. 50) can hardly be the same as our *Guerente*. Jedin's note of II, 561 is more than precious, however: from it we learn that of all the Milleloquium-editions (Lyon 1555; Paris 1645, 49, 72; Brescia 1734) the first one was encouraged by the great Seripando, was probably supervised by the Augustinian Magister Petrus *Guerin*, and probably did reprint the text-tradition of one complete Milleloquium manuscript in the possession of Card. Charles Guise of Lorraine.

[15]) Cf. RTAM XXIV (1957) 152-53. — St. Thomas becomes Authenticus in 1368.

Würsdörfer [16]) reads the strange variations W ; E_{03} also has the strange *dogma a nomine*. Following the lead of Hoffman [17]) Würsdörfer twists the « *Reddidit hunc...* » so as to imply a « return of Gregory from Paris » ; of the « *dogma a nomine* » both apparently despaired.

The Valencia printers who counterfeited this distichon, in their counterfeit E_{00}, cannot have understood the text either.

b) *Dedication to Ambrosio Rosato* (E_{94} fol. 1^v).

« Magnifico ac generoso Domino Ambrosio Rosato ducali consiliario (quem Ludovicus princeps... gymnasiorum suorum praefectum... constituit) frater Franciscus Busti (Laudensis) O. Min. salutem ». After praising Peter Lombard and his interpreters, Thomas Bonaventura Aegidius Scotus Gregorius Ariminensis, Busti states that *castigandum recognoscendumque in manibus sumpsimus idque opus imprimendum iuratissimum impressoribus demandavimus... Vale.*

c) *Dedication to Aegidius of Viterbo* (E_{03}, E_{18}, E_{32} fol. 1^v).

« Frater Paulus de Genazano heremita Augustinianus reverendo in Christo patri fratri Aegidio Viterbiensi theologo excellentissimo et coheremitae salutem. — Gregorium nostrum Ariminensem *totum antea corruptum et mea industria nuperrime suae pristinae integritati restitutum nomini tuo dicatum emittere decrevi...* Vale... Patavii Kalendis Aprilis Anno domini MDII ».

The full text of this dedication contains some partially Greek remarks about Aegidius Viterbiensis [18]), and also about an uncle of Paulus', that is, Marianus of Genazano [19]).

d) *Introductory lines of Astensis ad lectores* (E_{20} fol. 1^v).

Astensis was probably Magister *Innocentius Astensis*, a theology professor in Paris 1505, in Pavia 1514 ; while in Paris he was interested in another print of Gregory of Rimini, *De imprestantiis Venetiorum*. An Augustinian member of a Venetian embassy,

[16]) Cf. *Beiträge Baeumkers* XX, 1 (1917) 9.

[17]) Cf. *Serapeum* 29 (1868) 91.

[18]) About Aegidius Viterbiensis cf. a forth-coming book by Fr. F. X. Martin, O .E. S. A.

[19]) Cf. D. Perini, *Bibliogr. Augustiniana* II (1931) 101-102.

Antonius Meli [20]), made it known in Paris, printed it and dedicated it to our Magister Innocentius Astensis [21]). During this Venetian embassy the Venetian Gregory-print of 1503 (E_{03}) must have come to the attention of Astensis. He probably backed Garanta and Chevallon when they made a counterfeit of $E_{03} = E_{20}$. The introductory lines « Astensis ad lectores » are set in beautiful antiquatype : « Quare merito proinde lectores studiosissimi et amici MECUM omni gratitudine laudabitis... praestantissimum Magistrum nostrum Garanta honestumque virum Claudium Chevallon mercatorem et impressorem fidelissimum ». Astensis congratulates Garanta and Chevallon on account of type-font and type-setting ; he is well aware of the bias contemporary printers had shown towards Christian authors like Paludanus (*Super 4or*, Paris 1514, 1517 etc.) and Armacanus (*Summa qq. Armen.*, Paris 1511) : Lynceis utuntur oculis et herculeo labore si quando ethnicorum aliquis aut nugax poeta aut verbosus orator est imprimendus — sacris quosvis typos quamvis tritos et confusaneos (!) adhibent (E_{20} fol. 1^v).

e) *Dedication to Card. Domenico Grimani, son of Venetian Doge* (E_{22} fol. 1^v).

It contains, besides the usual courtesies, some real items of interest : with an Augustinian Magister Sebastianus Arimineus our Mag. Augustinus Montifalconius resolves upon the advisability of a new Gregory-edition

> « sciens in eius (Ariminensibus) archetypis plurima contineri quae in ceteris impressis sive adversariorum invidia... fuerant praetermissa... Ut autem facile occurrat quid haec nova excussio plus ceteris habeat, *manus cum lineis* (a long index-finger pointing at the beginning of each *Additio*, and an undulating line running along the margin of each *Additio* from its first word to its last)... quidquid enim lineis illis clauditur, in reliquis *codicibus* (= impressis) fuerat praetermissum. Multa praeterea in prioribus excussionibus fuerant mutilata quae *codicibus* collatis (= manuscriptis) sana restitui ».

Montifalconius hopes that the new Gregory will have a place of honor in the cardinal's library :

[20]) Cf. PERINI II, 202-204.
[21]) Cf. PERINI I, 66.

« eique dabis inter praeclarissima et eruditissima tua monumenta in amplissima ac affluentissima illa (!) tua bibliotheca... Vale... Venetiis (?) Kal. Nov. 1521 ».

Practically all this useful information of the dedication (E_{22} fol. 1^v) has been repeated on the title-page (but : ex archetypis *et veteri lectura* ! E_{22} fol. 1^r) in red and black, with the cardinal's coat-of-arms, and another tetras-poem by Montifalconius. — The only difference between the title-page of the Super 1^m and the title-page of the Super 2^m is this that the one of he Super 1^m *alone* carries the *collective* title : Gregorius Ariminensis super 1^o *et* 2^o Sententiarum. — The collective work Super 1^m *et* 2^m appeared on Jan. 10, 1522. Its resounding claims and its sound scholarship forced Amadeus Scotus who had financed the rival edition E_{03} and E_{18} into the venture of a separate edition of Gregory-Additiones, the E^{22} which vere rushed onto the market within two months, on March 28, 1522 ; the title-page of these Additiones E^{22} spitefully but lamely contradicted each word of the title-page of the E_{22}.

List of Gregory's manuscripts from Stegmüller (Rep. comm. lomb. II, 117-18)

A_4 = Paris Arsenal	452	Super Primum ET Secundum	XIV, parchm.	*No* AA,	*no* QQ,	*no* TT
A_5 = Paris Arsenal	512	Super Primum	XIV, parchm.	*No* AA,	*no* QQ,	TT
B_1 = Bourg-en-Br.	61	Super Primum	XV, parchm.	*No* AA,	QQ,	TT
B_{α} = Bologna Univ.	1566	Super Secundum	XV, paper	*No* AA,	*no* QQ,	TT
B_{ε} = Bordeaux	158	Super Primum	XV, parchm.	*No* AA,	*no* QQ,	TT
$B_{,}$ = Bordeaux	129	Prolog. Primi	XIV, parchm.		*no* QQ,	*no* TT
C_8 = Cambridge Pembr.	208	Super Secundum	XIV, parchm.	*No* AA,	*no* QQ,	TT
C_9 = Cambr. Gonville Caius 290 (682)		Prolog. Primi	XIV, parchm.		*no* QQ,	*no* TT
H = Heiligenkreuz	141	Super Primum	XIV, parchm.	*No* AA,	*no* QQ,	*no* TT
K = Klosterneuburg	307	Super Primum	XIV, parchm.	*No* AA,	QQ,	TT
M = Milan Ambrosiana H 36 inf.		Super Secundum	XIV, parchm.	*No* AA,	QQ,	TT
N = Naples Naz. VII C	36	Super Primum	XIV, parchm.	*No* AA,	*no* QQ,	*no* TT
O_3 = Oxford Balliol	73	Super Primum	XIV, parchm.	*No* AA,	*no* QQ,	TT
O_4 = Oxford Balliol	74	Super Secundum	XIV, parchm.	*No* AA,	QQ,	*no* TT
O_0 = Oxford, New Coll.	110	Super Primum	XIV, parchm.	*No* AA,	*no* QQ,	TT
P_{α} = Paris Nat. lat.	15889	Super Primum	XIV, parchm.	*No* AA,	QQ,	*no* TT
P_0 = Paris Nat. lat.	15890	Super Primum	XIV, parchm.	*No* AA,	*no* QQ,	TT
P_1 = Paris Nat. lat.	15891	Super Secundum	XIV, parchm.	*No* AA,	QQ,	*no* TT?

P_3 = Paris Mazarine	913	Super Primum	XIV, parchm.	*No* AA,	*no* QQ,	*no* TT
P_4 = Paris Mazarine	914	Super Secundum	XIV, parchm.	*No* AA,	*no* QQ,	*no* TT
P_5 = Paris Université	196	Super Primum	XIV, parchm.	*No* AA,	*no* QQ,	TT
T = Troyes	151	Super Primum		*No* AA,	*no* QQ,	TT
		ET Secundum	XIV, parchm.	*No* AA,	*no* QQ,	TT
V_4 = Vat. lat.	1104	Super Primum	XV, parchm,	*No* AA,	*no* QQ,	TT
V_5 = Vat. lat.	1105	Super Secundum	XIV, parchm.	*No* AA,	*no* QQ,	TT
V_9 = Vat. Ottob. lat.	69	Super Primum	XIV, parchm.	*No* AA,	QQ,	*no* TT
V_1 = Vat lat.	9391	Super Primum	XV, paper	*No* AA,	*no* QQ,	TT?
W_1 = Wien Nat. lat.	1511	Super Secundum	XIV, parchm.	*No* AA,	*no* QQ,	TT
W_2 = Wien Nat. lat.	4842	Super Primum	XIV, paper	*No* AA,	*no* QQ,	*no* TT
W_5 = Wien Nat. lat.	1515	Super Primum	XIV, parchm.	*No* AA,	*no* QQ,	TT.

[AA = Additiones; QQ = tituli quaestionum; TT = tabulae].

Authenticity of Historical Marginalia and Additiones

During a European trip I could examine all these MSS personally — and I returned home with a sincere feeling of indebtedness towards so many generous and co-operative European librarians.

My first desire was to prove the authenticity of the Additiones through the MSS. It can be admitted even if ruefully at first that our 29 MSS check any budding ambition of supporting the authenticity of the Additiones with arguments drawn from extant MSS, that is from the 29 listed above ! One can go one step further and state that the existing 29 MSS, belong as they all do to the Paris-edition of 1344, not only do not but cannot support the later Rimini-text of Gregory (in 1356 ?) whose characteristics are the Additiones as we see them in $E_{22}[E_{55}]$.

Checked but not checkmated in the pursuit of our first ambition we were more than pleasantly surprised by all 29 MSS in regard to the authenticity of Gregory's historical marginalia, the establishment of which was our second ambition. *Practically all MSS vindicate the authenticity of the historical marginalia in* $E_{22}[E_{55}]$.

According to an old rule that one early print equals *one* good old MS one can conclude that the 29 MSS vindicate not only the good qualities of margin *and* text in E_{22} but in equal measure the good qualities of margin *and* text in the archetypus Ariminensis.

Though apparently a paradox — the no longer existing arche-

typus is the best MS we have ; after the marginalia research has once established the gravity and authority of the archetypus this gravity and authority covers not only margins but also text-columns, that is also ADDITIONES.

In the following lists I furnish proof that the MSS do support the historical marginalia in $E_{22}[E_{55}]$ and I show to what degree each marginale in the Super Primum and the Super Secundum of Gregory's E_{22} is individually supported by the MSS. The underlined number [22]), without star in the Super Primum, with star in the Super Secundum, identifies each historical marginale ; it is followed by a colon (:) after which begins a shorter or longer MSS-parade of those MSS which support the authenticity of a particular marginale.

There are MSS which have few marginalia, usually beautiful specimens with beautiful margins like MS Troyes 151 ; or flimsy rags like MS Bourg 61 which betray haste and negligence. There is a great difference between one scribe's zeal and the next ; when three write in one MS the first may be anxious to copy all marginalia, the second none, the third a few. But what I admired during this MSS examination was the faitfulness these old scribes worked with ; many marginalia consist of more than 50 letters and figures — and yet on the whole the copy is always the same. Sometimes a « 2 » may become a « 3 », sometimes though rarely a longer original quotation becomes rudimentary in a particular MS but the blame may not be « a personal sin of the scribe but rather an original sin of the MS ». In the description of the MSS which follows later in the article I also call attention to the rather few times when a second, or worse, a later hand has entered correct and authentic marginalia.

Now the reader may « enjoy » the MSS check-up with one finger in the reprinted Gregory of E_{55}, the other on the following list.

[22]) $E_{22}[E_{55}]$ has a foliation which would facilitate quotation by the folium; but — and this is surprising — the E_{22} has also subdivided each folium into 16 subdivisions by 16 capital letters A to Q: thereby it is possible to quote not only a folium, not only the column of the folium but of each column the exact quarter thereof. For ex. *11B* means the folium 11, on folium 11 the first column, in that first column the second quarter or B. In the *Super Secundum* we put a star between number and letter for ex. *11*B*.

Gregory's Historical Marginalia in $E_{22}[E_{55}]$ and in the MSS

1D: N O_3 O_0 P_9 P_0 P_6 P_3 T **1H:** N **2C:** P_3 V_9 **2E:** V_1 **2H:** H K O_3 P_9 P_0 P_3 P_6 T V_1 V_4 V_9 **3M:** H K N O_0 P_9 P_0 P_3 T **4E:** P_3 **4H?:** V_1 **4K:** T **5H:** H K N O_3 O_0 P_9 P_0 P_6 T **6G:** P_0 **6K:** H O_0 T **7E:** W_5 **7N:** B_1 H K N P_0 P_3 T V_4 **8G:** H N O_0 **8J:** B_1 B_8 H K O_3 O_0 P_3 P_6 T **10C:** B_1 B_8 H K O_3 P_3 P_6 T **10N:** N **10:O** = B_1 H K N O_3 P_3 P_6 T V_4 **11:O** = B_1 B_8 H K O_3 P_9 P_0 P_6 T **13JK:** B_8 K N O_3 P_9 P_0 P_3 T V_1 V_4 **13L:** H K N O_3 P_9 P_0 T **14F:** H **15F:** B_1 B_8 H K N P_9 P_0 P_3 P_6 T **17B:** V_1 **17C:** K P_3 **17H:** B_1 B_8 K N P_9 P_0 P_3 T **17KL:** B_1 B_8 H K N O_3 O_0 P_9 P_0 P_3 P_6 T **18H:** B_1 B_8 H K O_3 O_0 P_9 P_3 P_6 T **19G:** B_8 K N O_3 P_0 P_9 P_3 **19M:** B_8 K N O_3 O_0 P_9 P_0 P_6 T **20A:** K N P_6 T **20C:** B_8 H K N O_0 P_9 P_0 P_3 T **23D:** B_1 H K N O_0 P_9 P_0 T V_9 **23E:** B_1 H K N O_0 P_9 P_0 T V_9 **23F:** B_1 **23M:** B_8 H K O_0 O_3 P_9 P_0 P_6 T V_9 **23N:** B_8 N O_3 O_0 P_9 P_0 P_3 P_6 T V_9 **24F:** T **24J:** N O_0 P_3 P_6 T V_9 **25H:** B_1 B_8 H K N O_3 O_0 P_9 P_0 P_3 P_6 T V_1 **26L:** B_1 B_8 H K N O_3 P_9 P_0 P_6 T V_1 V_4 V_9 **26M:** B_1 B_8 H K N O_3 P_9 P_0 P_3 P_6 V_9 **26P:** K O_0 P_3 T V_9 **27A:** B_1 B_8 K O_0 P_9 P_0 T V_9 **28D:** B_1 H K N O_3 O_0 P_9 P_0 P_6 T V_9 **28L:** B_1 H K N O_3 O_0 P_9 P_0 P_6 V_9 **29NO:** B_1 B_8 H K N O_3 O_0 P_9 P_0 P_3 V_9 **30G:** T **31C:** B_1 H K O_0 P_9 P_0 V_9 **31:O** = P_3 **32M:** H N O_0 P_6 V_9 **34E:** B_1 H N P_9 P_0 P_6 V_9 **34G:** B_1 B_8 H K N O_0 P_9 P_0 P_3 P_6 V_9 **35B:** B_1 H K N O_0 P_0 P_3 T **35L:** B_1 B_8 H K N O_3 O_0 P_9 P_0 P_3 T V_9 **35M:** B_1 B_8 H K N O_3 P_9 P_0 P_3 T V_9 **36G:** B_1 B_8 H K O_3 O_0 P_9 P_0 P_3 T **38C:** B_1 B_8 H K O_3 O_0 P_9 P_0 P_3 T V_9 **40D:** V_9 **41G:** V_9 **44H:** V_9 **44P:** P_9 P_0 **47B:** B_1 B_8 H N O_0 P_9 P_0 P_3V_9 **47M:** B_1 H K O_0 P_9 P_0 P_3 T V_9 **47:O** = B_8 **52L:** B_1 B_8 H K O_0 P_9 V_9 **53L:** H K O_0 P_0 P_6 V_4 **53M:** K **53N:** B_8 O_0 P_0 V_9 **54E:** H K N **56C:** H **56D:** N P_0 **57D:** B_1 B_8 H K N O_0 P_9 P_0 P_6 W_2 **57F:** B_1 B_8 H N O_0 P_9 P_0 V_9 **59D:** B_1 H K P_6 V_9 **59:O** = B_8 H N O_0 P_3 P_6 **60E:** H K P_9 V_9 **63E:** B_1 K N O_0 P_9 P_0 W_2 **64LMNO:** B_1 B_8 H K N O_0 P_9 P_0 P_3 P_6 V_4 V_9 **65AD:** B_8 K O_0 **65L:** K **65P:** B_1 B_8 K N O_0 P_9 P_0 **67H:** T? **71E:** N P_6 **72L:** W_2 **72:O** = W_5 **74E:** B_1 B_8 H K N P_0 P_3 P_6 V_9 W_2 **74G:** H K P_0 P_6 V_9 W_2 **74J:** P_0 **74:O** = B_1 B_8 O_0 P_9 P_0 P_3 V_9 W_2 **74PQ:** V_9 **75EG:** B_1 B_8 N P_9 P_0 P_3 P_6 V_9 **75K:** P_0 **76E:**

H **78A:** B_1 H P_9 P_0 P_3 P_6 V_9 **78E:** B_1 B_8 H N P_0 V_9 W_2 **78M:** B_1 B_8 H N O_0 P_9 P_0 P_6 V_9 W_2 **79HJ:** B_1 B_8 H N P_9 P_0 P_3 V_9 **79:O** = N O_0 P_9 P_0 V_9 W_2 **80:O** = B_1 B_8 H N P_9 P_0 P_3 T **81JK:** B_1 B_8 H P_9 P_0 P_3 T V_9 W_2 **82F:** B_8 H P_9 P_0 P_3 V_9 **82:O** = H P_3 T W_2 **82PQ:** B_8 H P_9 P_0 P_3 V_9 W_2 **86N:** H K P_3 T V_9 W_2 **86:O** = P_0 **88D:** B_8 T **95:O** = B_1 B_8 P_3 **96F:** B_1 B_8 H P_9 P_0 P_3 V_9 **96:O** = B_1 B_8 K P_3 **101P:** B_1 H O_0 P_9 P_0 P_3 T **101Q:** B_1 B_8 P_0 P_3 T **102:O** = P_9 **105B:** B_1 B_8 H K O_0 P_9 P_0 P_3 **107L:** B_1 B_8 H K O_0 P_9 P_0 P_3 T V_4 **108D:** B_1 H O_0 P_3 **108G:** W_2 **108JK:** A_5 B_1 B_8 H O_0 P_9 P_0 W_5 **108N:** H **115K:** B_1 B_8 H O_0 P_9 P_0 P_3 W_2 **116B:** B_1 B_8 K O_0 P_9 P_0 W_2 **118A:** B_1 B_8 H K O_3 O_0 P_9 P_0 W_5 **118B:** B_8 O_0 P_9 P_0 W_5 **118C:** A_5 B_1 T **118E:** B_1 P_9 P_0 P_6 **118J:** K **119A:** B_1 O_0 P_9 T **119M:** W_2 **119Q:** A_5 B_1 B_8 H O_0 P_9 P_0 T **120A:** A_5 B_1 B_8 H O_0 P_0 T **120B:** H O_0 P_0 T **122:O** = B_1 B_8 K P_9 P_0 T W_2 W_5 **123N:** B_1 H K P_3 **123:O** = B_1 B_8 H K P_9 P_0 **124G:** B_1 K P_9 P_0 W_5 **126LMN:** B_1 B_8 H K O_0 P_9 P_0 P_3 P_6 W_2 W_5 **130C:** B_1 B_8 H K P_0 P_3 T **130H:** B_1 B_8 H K P_9 P_0 P_3 W_2 **133K:** B_1 B_8 H O_0 P_9 P_0 P_3 V_9 W_5 **133Q:** B_1 H P_6 V_9 **134B:** B_1 H K P_9 P_0 P_6 **135N:** B_1 V_9 **135P:** B_1 H O_0 P_9 P_0 V_9 **139JKL:** B_1 H K P_9 P_0 P_6 V_9 W_5 **140G:** H P_9 **141C:** B_1 H K P_9 P_0 V_9 **141EF:** H P_9 P_0 V_9 **143L:** P_6 **143PQ:** B_1 K P_9 P_0 **144E:** K O_0 P_9 P_6 V_9 W_5 **146Q:** A_5 **147Q:** H K P_9 V_9 W_5 **149P:** B_1 H K O_0 P_9 P_0 P_6 V_4 V_9 W_5 **150E:** H K O_3 O_0 P_9 P_0 P_6 W_5 **150M:** B_1 K O_3 O_0 P_9 P_0 P_6 V_9 W_5 **151Q:** H O_0 P_9 P_0 P_6 V_9 W_5 **152CD:** H K O_0 P_9 P_0 P_6 V_9 W_2 W_5 **152K:** H K O_0 P_0 P_6 V_9 W_5 **154F:** O_0 **160K:** O_0 P_9 P_0 P_6 **163D:** P_9 P_0 **163M:** P_9 P_0 **163:O** = B_1 H P_9 P_0 **165E:** H V_9 W_2 W_5 **165F:** B_1 **166D:** B_1 B_8 P_9 P_0 P_6 V_4 V_9 W_5 **166M:** P_9 P_6 **167E:** P_9 P_0 P_6 V_9 W_2 **168A:** B_1 B_8 H P_9 P_0 P_6 V_1 V_4 **168D:** A_5 **168G:** B_1 K P_9 P_0 P_6 V_1 V_9 **168K:** B_1 **169J:** A_5 B_1 H K P_9 P_0 V_9 **171C:** A_5 B_1 B_8 H K P_9 P_0 P_6 V_4 V_9 W_5 **180L:** A_5 B_1 H K P_9 P_0 P_6 V_9 W_2 W_5 **180:O** = A_5 B_1 B_8 H K P_9 P_0 P_3 W_5

1*D: B_6 P_1 P_4 T **3*G:** B_6 C_8 P_1 P_4 T **8*M:** B_6 C_8 P_4 **8*N:** B_6 P_4 **8*O:** C_8 P_4 **11*Q:** B_6 P_1 P_4 V_5 **12*B:** B_6 C_8 P_1 P_4 **12*C:** C_8 V_5 **12*F:** B_6 C_8 P_4 **22*K:** C_8 P_1 P_4 **22*L:** B_6 C_8 P_1 P_4 V_5 **22*M:** C_8 P_1 P_4 **22*N:** C_8 P_1 **22*K:** B_6 P_1 P_4 **28*E:** B_6 C_8 P_1 P_4 V_5 **28*O:** C_8 (?) **33*E:** C_8 M

W_1 [**33FJL:**M] **34*C:** C_8 **34*H:** B_6 C_8 M P_1 **35*N:** [M] P_1 P_4 **35*Q:** B_6 C_8 M P_1 P_4 W_1 **36*D:** C_8 W_1 **36*G:** C_8 M P_1 P_4 V_5 **36*P:** C_8 P_1 **38*B:** C_8 V_5 [E_{94}] **38*O:** P_4 V_5 **40*D:** B_6 C_8 P_4 **40*L:** B_6 C_8 P_1 **40*N:** P_1 **41*C:** B_6 C_8 P_1 P_4 **41*D:** B_6 C_8 P_1 P_4 **41*E:** C_8 P_1 P_4 **41*H:** B_6 C_8 P_1 W_1 **42*L:** P_4 **44*D:** B_6 C_8 M P_1 P_4 W_1 **44*E:** C_8 P_4 **44*G:** C_8 P_4 **45*E:** P_4 **45*N:** P_4 **48*M:** B_6 C_8 O_4 T **50*E:** B_6 C_8 O_4 T **50*Q:** C_8 O_4 P_4 T W_1 **51*B:** B_6 C_8 O_4 P_4 T **51*K:** P_4 **51*O:** P_1 P_4 W_1 **51*P:** C_8 O_4 P_1 P_4 **52*J:** B_6 C_8 O_4 P_4 T **52*K:** C_8 M **53*DE:** P_4 T (?) **53*K:** B_6 C_8 M O_4 P_4 T W_1 **53*M:** B_6 C_8 M O_4 P_4 T W_1 **53*N:** C_8 M P_4 **55*O:** M **56*J:** O_4 **57*H:** B_6 C_8 O_4 P_1 V_5 **57*K:** B_6 C_8 O_4 V_5 **57*N:** C_8 O_4 **57*Q:** C_8 O_4 P_1 **58*B:** C_8 P_1 V_5 **58*D:** C_8 P_1 **58*L:** C_8 **59*G:** O_4 P_4 **59*H:** C_8 M O_4 P_1 P_4 **59*J:** C_8 P_1 **59*Q:** C_8 M O_4 P_1 **60*C:** C_8 M P_1 **60*L:** C_8 P_1 V_5 **61*E:** C_8 M P_4 **64*H:** B_6 O_4 **65*N:** P_1 (?) **66*B:** P_1 **66*C:** P_1 (?) **66*J:** C_8 P_1 **67*B:** C_8 P_1 (?) **67*E:** P_1 (?) **67*L:** C_8 (?) **68*C:** P_1 (alāe ?) **68*D:** C_8 (?) **69*A:** B_6 C_8 M O_4 P_4 T W_1 **69*H:** B_6 C_8 **70*E:** B_6 C_8 M O_4 P_4 T **70*J:** B_6 C_8 M P_1 P_4 **72*A:** B_6 O_4 P_4 **72*B:** B_6 M O_4 P_4 **75*M:** C_8 M O_4 P_1 **79*B:** P_4 (?) **79*J:** C_8 P_4 **79*P:** C_8 P_4 **80*C:** C_8 **85*H:** C_8 M P_1 P_4 **85*N:** B_6 P_4 **85*O:** C_8 **87*A:** C_8 **87*G:** B_6 C_8 M P_1 P_4 W_1 **87*P:** B_6 C_8 M P_1 P_4 W_1 **88*B:** B_6 C_8 M P_4 V_5 W_1 **91*Q:** P_4 **94*Psq:** P_1 P_4 **97*E:** B_6 C_8 P_4 **97*M:** B_6 M P_1 P_4 **97*N:** B_6 C_8 P_1 **97*O:** B_6 C_8 P_1 **98*C:** P_4 **105*K:** C_8 M P_1 P_4 V_5 **106*B:** B_6 C_8 V_5 **111*Q:** M **113*A:** M **113*J:** C_8 P_4 **114*M:** B_6 C_8 M P_1 P_4 **114*N:** B_6 M V_5 **118*B:** C_8 **122*K:** C_8 M P_1 V_5 W_1 **124*D:** B_6 C_8 P_1 V_5 **125*N:** M V_5 **127*Q:** C_8 M P_4 V_5

(*to be continued*).

Damasus TRAPP, O. E. S. A.

Augustinian Historical Institute, New York.

Il peccato originale negli scritti di Gregorio da Rimini († 1358)

I

Esistenza del peccato originale

L'esposizione del pensiero di Gregorio da Rimini [1]) riguardo alla questione dell'esistenza e natura del peccato originale appare assai sobria specie se comparata alla prolissità delle altre questioni teologiche come ad esempio sugli effetti di detto peccato nella vita morale dell'uomo decaduto. Ciò è causato dal metodo essenzialmente polemico che l'Autore ha adottato nella sua opera per cui non si cura di manifestare tutto il suo pensiero su le questioni che vengono trattate, ma tende ad illustrare le idee che difende, ed anche nella difesa di esse, tralascia di notare ciò che suppone già noto perchè facente parte del patrimonio culturale comune di allora.

Dalla breve polemica con Riccardo Fitzralph abbiamo modo di conoscere il suo pensiero sull'esistenza del peccato d'origine. Fitzralph aveva tentato di riabilitare [2]) la corrente di Abelardo condannata come è noto nel Concilio di Sens nel 1140 per il suo contrasto con la dottrina cattolica. Abelardo posto il principio che il peccato non consiste in altro se non nel disprezzo formale di Dio,

[1]) Nella consultazione e nelle citazioni, abbiamo usato la quarta edizione della « *Lectura in primum et secundum Sententiarum* » di Gregorio da Rimini, stampata a Venezia nel 1503 con la dedica di Fr. Paolo da Genazzano che poi, nel 1521, costatato che conteneva molti errori, fu corretta e riordinata dal Maestro Agostiniano Fr. Agostino da Montefalco, per cura dei Giunta. Recentemente l'opera è stata pubblicata nella collezione americana « Cassiciacum », vol. IV: *Gregorii Ariminensis O. E. S. A. Super Primum et Secundum Sententiarum* (reprint of the 1522 edition). New York, 1955.

[2]) *II Sent.*, dd. 30-31, fol. 111, Q. Nota marginale, Hibernus; cfr. Pelzer, *Codices Vaticani Latini*, Roma, 1931-1935. T. II, cc. 679-1134, c. 1104-1105, pp. 713-716. Cfr. *Dictionary of National Biography*, vol. VII, p. 194 ss.

aveva creduto di individuare nell'intenzione il principio unico di moralità negli atti umani. Il peccato originale (originatum) non può quindi essere chiamato peccato nel senso di colpa, ma solo nel senso che la posterità discendente per via naturale da Adamo contrae il reato di pena. Siffatta pena in cui si incorre senza che antecedentemente si possa essere accusati di colpa, Abelardo l'aveva creduta un effetto della grazia e della bontà divina in quanto serve a dimostrare la enormità del peccato e l'odio di Dio contro di esso [3]).

Strana morale di Abelardo per cui la Giustizia divina viene accusata di punire degli innocenti al supplizio eterno e questo per effetto di misericordia divina.

Tra la fine del sec. XIII e il principio del sec. XIV, Durando da S. Porciano era giunto alle stesse conclusioni pur partendo da principi differenti. La colpa che abbiamo contratto a causa della nostra origine, proponeva egli, l'abbiamo contratta in quanto colpa di Adamo secondo l'espressione dell'Apostolo « in quo omnes peccaverunt ». Nessuna altra colpa viene imputata ad Adamo se non il suo peccato attuale. Dunque quello è il nostro peccato originale. E' evidente, soggiungeva che il peccato attuale di Adamo non ci è stato trasmesso in quanto ad atto, in cui sta la ragione formale di peccato, ma solo in quanto a reato di pena [4]). Nè la privazione della giustizia originale nè gli altri mali derivanti dal peccato d'origine hanno per noi il carattere di colpa ma solo di pena [5]).

Solo brevemente notiamo che la base dell'errore o degli errori

[3]) « Est ergo originale peccatum, cum quo nascimur, ipsum dannationis debitum quo obligamur, cum obnoxii aeternae poenae efficimur propter culpam nostrae originis i. primorum parentum a quibus nostra incepit origo... In parvulorum damnatione, cum quod non meruerint plectuntur, multae possunt exsistere causae divinae dispensationis saluberrimae... et in quo maxima Dei videtur crudelitas, magnae dispensatio gratiae sit praedicanda ». *Ep. ad Rom.*, lib. 2. P. L. 178 c. 871.

[4]) *In Sententias*, II, 30, 2. « Igitur per hoc aliquid tractum a nobis per originem est nobis culpa, quia fuit Adae culpa. Sed nichil fuit Adae culpa nisi peccatum suum actuale. Ergo illud idem est nobis peccatum originale. Sed constat quod peccatum actuale Adae non potuit in nos traduci, per originem quoad actum, in quo formaliter racio culpae consistit, sed solum quoad reatum. Ergo, etc. ». Cfr. R. M. MARTIN, *La controverse sur le Péché Originel au début du XIV^e siècle*, Lovanio, 1930, pag. 161.

[5]) « Sed carencia iusticie originalis, vel concupiscibilitas, vel quodcumque aliud quod in nobis est, malum est quod patimur tam nos quam Adam, et non est malum quod fecimus aut Adam fecit ; sed ex aliquo facto suo incurrit ipse et nos tamquam penam. Ergo nullum eorum in eo vel in nobis habet racionem culpe ». *Ibid.*

di Durando sta nella confusione che egli fa tra peccato originale « originans » cioè il peccato attuale di Adamo ; e peccato originale « originatum » cioè il peccato contratto dai discendenti per naturale generazione da Adamo. Non ci viene imputato l'atto di Adamo perchè il nostro peccato originale è peccato abituale, non attuale, e ha una pena distinta da quella che meritava l'atto di Adamo. Ma Durando, come già Abelardo, sembra ignorare l'esistenza del peccato abituale all'infuori di un obbligo alla pena [6]), mentre formalmente peccato abituale significa uno stato di colpa e di avversione a Dio.

Fitzralph, che ritiene probabile questa teoria, riconosce che il peccato attuale di Adamo non può essere lo stesso che il peccato originale dei suoi discendenti perchè in essi non è nè libero nè volontario, non sa vedere altro però nello stato dell'uomo decaduto se non un effetto naturale della natura corrotta di Adamo, conseguenze naturali della colpa del primo padre [7]).

Questa teoria è dichiarata insostenibile da Gregorio, per l'evidente contrasto con la dottrina dei Santi Padri i quali commentando vari passi della s. Scrittura e in specie la lettera di s. Paolo ai Romani (V, 12), hanno sempre attribuito il carattere di colpa al peccato di origine.

Il peccato originale, afferma egli, può dirsi pena del peccato attuale di Adamo in quanto, secondo l'espressione dell'apostolo, per la disobbedienza di uno — Adamo — tutti siamo costituiti peccatori. Ma non è esclusivamente pena, e quì sta l'errore principale di Fitzralph. La colpevolezza viene rivelata logicamente dagli effetti del peccato originale e cioè :

1) Per la sordidezza del peccato originale il bambino è *chiamato a giudizio da Dio* secondo il testo di Giobbe [8]) e sarà condannato se non avrà ricevuto il sacramento del Battesimo.

[6]) « ... nichilominus peccatum originale potest dici simpliciter remissum, quia peccatum remitti est ipsum non imputari ad penam ». *In Sent.*, II, 32, I. Cfr. MARTIN, o. c. pag. 175.

[7]) *II Sent.*, dd. 30-31, fol. 111. Q. sq. « ... ait enim... privatio iustitiae et sequens dannatio in infantibus non baptizatis et ignorantia et difficultas in ceteris hominibus sunt in eis tamquam effectus primi peccati Adae: non tamquam aliqua recompensata pro peccatis originalibus. Unde errant, inquit, homines estimantes quod iste pene quas nos patimur sunt in nobis ad redimendum peccatum nostrum originale, non enim propterea sunt in nobis ; sed sunt in nobis tamquam effectus naturales nature corrupte ».

[8]) *Ibid.*, fol. 111, O.

2) *All'uomo viene inflitta la pena* per il peccato originale ; ne segue che l'uomo per esso diventa colpevole. La pena infatti viene introdotta a causa del peccato ; la pena per sè non si oppone alla giustizia divina nè costituisce l'uomo peccatore. Soltanto la colpa rende l'uomo reo [9]), e la colpa propria, non quella di un altro.

3) *La morte* di bambini non ancora pervenuti all'uso di ragione è un'altra prova dell'esistenza del peccato originale. La morte è stata inflitta in pena del peccato : frutto del peccato, ma in tali bambini non c'è alcuna possibilità di peccato perchè incapaci di volere ; quindi o si deve riconoscere l'esistenza di un peccato d'origine, oppure che Dio non è giusto perchè condanna alla morte senza ragione [10]).

Dal retto concetto di pena e di colpa Gregorio deduce i suoi argomenti in difesa della dottrina cattolica. La pena infatti, perchè sia giusta dice necessariamente relazione a un precedente reato di colpa contratto da colui al quale viene inflitta, perchè la pena nel suo concetto dice riparazione dell'ordine leso ed è contro la volontà, anzi è un male in chi deve subirla.

Se la pena rivela indiscutibilmente l'esistenza di una colpa, tale colpa non deve essere identificata col peccato attuale di Adamo perchè non è un atto transeunte [11]) ma una colpa abituale. La natura umana fu creata da Dio buona e pura, ma dopo che il primo uomo, padre di tutti, ebbe peccato, da quel peccato fu deturpata e viziata, e tale venne trasfusa per propagazione in tutti i discendenti. cosi che l'uomo ,non a causa di azioni personali, ma solo per il fatto di discendere da Adamo contrae il vizio di origine [12]). In che modo in questo vizio di origine si trovi la ragione formale di colpa lo esprime egli con molta chiarezza e precisione.

[9]) *Ibid.*, fol. 111, P. « ... ait quod prolem ream facit originis vitium: etiam si in parente reatus eiusdem vitii remissione ablutus est peccatorum; sed constat quod sola culpa facit hominem reum; igitur vitium originis est culpa... sed constat quod nullus damnatur nisi propter culpam; igitur cum infans damnatur propter suum proprium peccatum quod non est nisi originale, utique damnatur propter propriam culpam ». Cfr. AUGUST., *De gratia Christi*, lib. II, c. 39. M. L. 44, c. 407.

[10]) *Ibid.*, fol. 111, N. « ... ubi peccatum non est utique mors esse non debet; dictum est enim per peccatum mors ac per hoc secundum errorem nostrum iniqus est Deus ut mori parvulum patiatur non habentem peccatum pro quo possit vita privari ».

[11]) *Ibid.*, fol. 112, D.

[12]) *Ibid.*, fol. 111, N.

« ... Ad rationem autem eius (Fitzralph) quam innuit, dicendum quod non sequitur peccatum originale non esse culpam quamvis non sit culpa talis qualem ipse describit, scilicet actualis commissio vel omissio ; nam est quaedam culpa habitualis vel quasi habituale vitium scilicet ad actualem culpam inclinans et talis est originale peccatum quod duplici ratione potest dici culpa ; una est quia inclinativum ad culpam, et hanc tangit Augustinus in auctoritate alligata ad oppositum quaestionis, cum ait quod concupiscentia est peccatum quia inest illi inoboedientia contra dominatum mentis ; est enim principium desideriorum spiritualibus desideriis adversantium ; alia ratio est quia est macula et vitium dehonestans naturam ; unde sicut actualis culpa commissionis mentem deformat sic quod propter eam iuste poena debetur animae deformatae, sic et vitium huius dehonestat et inquinat mentem propter quod poenam iuste meretur ; sicque illud vere dicitur culpa » [13]).

La difficoltà : che niente è imputabile a colpa che non sia frutto della libera volontà della persona imputata, che aveva trattenuto i seguaci di Abelardo e di Durando dall'attribuire il carattere di colpa al peccato che si contrae esclusivamente per naturale generazione, viene risolta da Gregorio con la distinzione tra volontario in sè e volontario in causa. Il peccato d'origine non può essere volontario in sè stesso ; si confonderebbe col peccato attuale. E' volontario nell'atto posto liberamente dal primo uomo il quale atto ha reso tutti i discendenti per naturale generazione da lui, peccatori [14]).

Analizzando il testo sopra riportato si può stabilire che la colpa d'origine è :

a) privazione del bene che si avrebbe dovuto avere, e che si è perduto a causa del peccato attuale di Adamo ;

b) partecipa della natura degli abiti viziosi ;

c) è una deformità, una macchia dell'anima, stato di avversione contro Dio. Nel terzo elemento c'è la ragione formale del peccato mentre gli altri due ne descrivono la natura.

a)Privazione del bene dovuto avere.

Tale difetto viene indifferentemente chiamato da Gregorio vizio o male o imperfezione [15]). Ogni cosa infatti è viziata, o cattiva in

[13]) *Ibid.*, fol. 112, D.

[14]) *Ibid.*, fol. 114, A. « ... omnis culpa est voluntaria vel in se vel in sua causa; peccatum autem originale et si secundum se non est voluntarium sua tamen causa scilicet actuale peccatum Adae fuit voluntarium ».

[15]) *Ibid.*, fol. 116, Q. « Quaelibet res eo ipso quod caret aliqua perfectione sibi debita imperfecta est et vitiosa ac per hoc mala censetur ».

quanto manca di una o più qualità dovute alla sua natura perchè sia perfetta ; e questo si verifica anche se possiede altre qualità che per sè non sono nell'ambito della sua natura [16]). Ogni peccato è male, ma non ogni male è peccato. E' male perchè dice privazione di bene, infatti ogni peccato diminuisce nel peccatore la disposizione ad operare secondo l'ordine stabilito da Dio. Tale disposizione viene chiamata « habilitas ». L'abilità della retta ragione a dominare sugli istinti cattivi [17]) viene diminuita, e insieme il peccatore viene privato della grazia santificante e degli altri doni di Dio. Un atto peccaminoso si chiama tale perchè è contro la retta ragione.

b) Analogia con gli abiti viziosi : « Quasi habituale vitium ».

Ha in comune con gli abiti viziosi la disposizione al male, anzi viene definito causa di tutti i peccati perchè dal disordine indotto dal peccato hanno origine tutte le colpe di pensiero, di opere e di parole [18]). Gli abiti viziosi, contratti con la ripetizione di peccati attuali comportano il reato di colpa che viene tolto col Sacramento della Penitenza [19]).

c) Deformità e macchia che deturpa la natura.

Il peccato originale è colpa perchè deforma la mente e per tale deformazione viene giustamente inflitta la pena come il peccato di commissione. Altrove spiega che peccare è agire contro la retta ragione e ciò avviene quando si trascura l'ultimo fine, Dio, per rivolgersi alle creature sovvertendo l'ordine stabilito da Dio [20]). Possiamo forse concludere che la colpa abituale d'origine Gregorio la

[16]) *Ibid.*, 116, P. Q. « Quaelibet res si careat aliquo bono sibi debito dicitur mala quidquid aliud ipsa habeat vel non habeat ».

[17]) *II Sent.*, dd. 34-35, Q. I, fol. 118, C. « Si enim bonum est ut homo sit taliter ordinatus, bonum etiam est esse habilem taliter ordinari; haec autem habilitas in quolibet peccante minuitur, nam quilibet homo ex peccato redditur minus habilis ad hoc quod ratio dominetur in ipso sensualitati ».

[18]) *II Sent.*, dd. 30-31, fol. 112, G. « Quidquid enim peccatorum est in dictis, in factis, in cogitationibus non oritur nisi ex mala concupiscentia quae a peccato facta est et si consentiente traxerit atque illexerit concipit paritque peccatum; a peccato ergo est et peccatum nisi frenetur generat ».

[19]) *Ibid.*, fol. 112, E. « Si dicas quod eadem ratione alii habitus vitiosi qui ex pravis actibus acquiruntur in hominibus essent culpae; probabiliter responderi potest quod etiam illi utique culpae sunt antequam eorum reatus per poenitentiam tollatur ».

[20]) *II Sent.*, dd. 34-35, fol. 120, Q. « quodlibet peccatum est malum in quantum est privatio boni... est autem peccatum in quantum est contra rectam rationem ».

vede nella macchia, o quasi vizio abituale che nel suo concetto significa la spinta ad agire contro la retta ragione, quindi agire contro l'ultimo fine. In ultima analisi : avversione a Dio ? La privazione della Grazia santificante e della giustizia originale sono le conseguenti pene a questo stato di avversione [21]).

II

Natura del peccato originale

Già prima di Abelardo, Anselmo, che dopo Agostino eserciterà l'influsso più marcato nella costituzione della dottrina del peccato originale, era intervenuto con autorità nella questione sulla natura del peccato originale, facendo consistere quest'ultimo nella privazione della giustizia originale. La natura umana, proponeva egli, era stata stabilita in un ordine di giustizia e quindi Dio era in diritto di esigere tale ordine, ma l'uomo se ne privò volontariamente contravvenendo così all'ordine stabilito da Dio [22]).

Un reale progresso compiva la dottrina di Anselmo per opera specialmente di Alessandro di Ales, Alberto Magno e Bonaventura, che distinguevano nel peccato originale due elementi : uno formale = privazione della giustizia originale ; e l'altro materiale = concupiscenza. L'aspetto definitivo, a nostro parere, le veniva apportato da s. Tommaso.

Il peccato originale, secondo s. Tommaso, è peccato abituale e non di persona ma di natura. E' una disposizione discordinata conseguente la privazione della giustizia originale. Essa distrugge l'equilibrio morale in cui consisteva, prima del peccato, la giustizia originale [23]). Tale disposizione non dice esclusivamente privazione, ma ha in sè qualcosa di positivo nei suoi elementi, cioè l'avversione della volontà al servizio di Dio e l'insubordinazione delle potenze

[21]) *II Sent.*, dd. 30-31, fol. 112, M. « nec tamen nego quin etiam homo careat originali iustitia cuius est debitor ante baptismum. Sed huiusmodi carentiam... potius effectum originalis peccati quemadmodum privatio gratiae effectus est actualis peccati mortalis ».

[22]) *De Conceptu Virginali et Originali peccato*, cap. 27. M. L. 158, c. 461. « Hoc peccatum, quod originale dico, aliud intelligere nequeo in eisdem infantibus, nisi ipsam quam supra posui, factam per inoboedientiam Adae iustitiae debitae nuditatem, per quam omnes filii sunt irae ».

[23]) S. Tommaso, *Summa Theologica*, I-II, q. 81, l. c.; q. 82, l. c.

dell'anima che inclinano al raggiungimento smodato dei beni passeggeri e contravvengono alla finalità ultima posta dal Creatore per ogni uomo. Non è secondo natura perchè trascende i limiti della retta ragione. Tale disordine viene chiamato da s. Tommaso : concupiscenza, non la tradizionale « concupiscentia carnis » soltanto, ma comprendente in se tutte le altre passioni [24]). E' peccato volontario per l'adesione della volontà del primo parente partecipata in tutti coloro che discendono da lui per naturale discendenza [25]).

L'altra corrente faceva capo ad Agostino ed ebbe innumerevoli sostenitori. Dominò il campo teologico fino a quando Anselmo prima e Tommaso poi, non elaborarono la nota teoria sopra esposta che a molti sembrò più soddisfacente. Agostino esercitò comunque su tutti un grande influsso ; s. Anselmo lo riconosceva come prima autorità [26]), Abelardo stesso si sforza di ravvicinare le sue note tesi alla dottrina di Agostino. D'altronde le possibilità di trapiantare sul proprio campo la dottrina agostiniana erano quanto mai favorevoli per il fatto che la teologia sistematica era ai suoi inizi, e la terminologia, a volte assai vaga e imprecisa, si prestava ad interpretazioni perfino contrastanti.

Per Agostino l'essenza del peccato originale deve porsi nella concupiscenza, non semplicemente come tale, ma in quanto ad essa è congiunto il reato [27]). Avere il reato significa avere il peccato, come la carenza del reato esclude il peccato. Il reato è l'obbligo che incombe su tutti i discendenti per generazione naturale di Adamo, di soddisfare davanti a Dio per lo stato di insubordinazione della volontà e della carne contro lo spirito. Elemento quindi formale del peccato è il reato mentre l'elemento materiale è la concupiscenza [28]).

La corrente agostiniana che si formò in seguito, pur convenendo nel far risalire le proprie conclusione alla mente di Agostino, non ha sempre uan stessa linea e i suoi appartenenti si richiamano

[24]) I-II, q. 82, a. 3, ad 2.

[25]) I-II, q. 82, a. 1 c.

[26]) *Monol.*, prol. « nihil potui invenire me in ea dixisse quod non catholicorum Patrum et maxime Augustini scriptis cohaereat ». 3, 5.

[27]) N. MERLIN, *Saint Augustin et les dogmes du péché originel et de la grâce*, Parigi, 1931, p. 370 ;*Rev. Apolog.*, 1922, Libido i. e. inobedientia carnis, pp. 414-525.

[28]) N. MERLIN, *op. cit.*, p. 375; S. B. KORS, *La justice primitive et le péché originel d'après saint Thomas*, Parigi, 1930, p. 165; HENNINGER, *S. Augustini doctrina de concupiscentia*, Roma, 1935, pp. 82-83 (diss. ad laur.).

qualche volta alle dottrine del santo Dottore, solo per dare più peso alle proprie personali argomentazioni. Per Ugo da S. Vittore il peccato originale consiste nel vizio dell'ignoranza per lo spirito, e nel vizio della concupiscenza nella carne [29]). Per s. Bernardo invece è soltanto la concupiscenza nella carne [30]).

Per Enrico di Gand († 1292) il peccato originale è un vizio nella volontà, una disordinata inclinazione al male e per essa la carne e i sensi si ribellano alle leggi dello spirito. La carne viziata ha trasmesso al seme la morbosa qualità da cui non potrà più liberarsi. Radicalmente il peccato è nel seme a causa dell'infezione morbosa da esso contratta. Dopo il battesimo il fomite nei genitori, pur non essendo peccato, rimane tuttavia in pena di esso e costituisce il canale di trasmissione. Dal seme tale qualità viziosa passa all'anima a causa della sua unione col corpo e da lí appunto la concupiscenza acquista la caratteristica della colpa [31]). Tra i più noti seguaci della corrente agostiniana vanno in fine notati Matteo d'Acquasparta, Pietro Aureolo e Tommaso da Strasburgo († 1357) il predecessore di Gregorio da Rimini nella carica di Generale dell'Ordine [32]).

Il nostro Autore insegnava a Parigi quando il contrasto tra i due sistemi era ancora stridente [33]). Egli stesso, sin dall'inizio ci dice quale è la dottrina che intende difendere e non ci sorprende che sia quella della corrente agostiniana che a lui sembra più consona alle espressioni dell'Apostolo e più vicina all'insegnamento di Agos-

[29]) « Si ergo quaeritur quid sit peccatum originale in nobis, intelligitur corruptio sive vitium quod nascendo trahimus per ignorantiam in mente, et concupiscentiam in carne » *De Sacramentis*, I, Pars VII, c. 28. M. L. 176/7. c. 299.

[30]) « Non sic illi (Adamo) attineo ut non et isti (Christo). Si illi per carnem, et per fidem huic; et si infectus ex illo originali concupiscentia etiam Christi gratia spirituali perfusus sum ». *Tract. de err. Abaelardi*, c. 6, M. L. 182/3 col. 1066.

[31]) « Dicendum ergo quod traductio originalis est propter dispositionem morbosam naturae, ex voluntate peccatrici primi parentis productae... Ita quod quacumque substantia materiali traducta per generationem naturalem per medios genitores ex primo parente, sive in semine unius parentis vel amborum... nisi substantia illa materialis prius purgetur a dicta morbosa dispositione, ex coniunctione cum corpore formato ex illa materia, contrahit anima originale peccatum ». Cfr. R. MARTIN, o. c. p. 7. Quodl. I, 21.

[32]) Riguardo alla dottrina di Egidio. Cfr. A. LA VALLE, *Giustizia di Adamo e peccato originale secondo Egidio Romano*, Palermo, 1939, p. 69 sq.

[33]) *II Sent.*, dd. 30-31, fol. 112, H. « nam Venerabilis Anselmus... vult quod peccatum originale nihil aliud est quam carentia originalis justitiae cum debito habendi illam; et eum multi doctores antiqui et moderni sequuntur. Beatus vero Augustinus... et multi etiam antiqui et moderni sequuntur doctores ».

tino, quantunque riconosca che anche l'altra sia abbastanza comune anzi l'abbia supposta in una occasione [34]).

Date le varie interpretazioni del pensiero agostiniano, è necessario, per poter riprodurre il pensiero di Gregorio, esaminare attentamente che valore abbia egli voluto dare al concetto di concupiscenza, in altre parole, se e fino a che punto il concetto di concupiscenza si identifica col concetto di peccato originale.

1. *Concupiscenza.*

Si è avuto modo di notare che la corrente agostiniana con il nome di concupiscenza suole indicare esclusivamente la legge delle membra, il fomite di carnalità, in violento e costante dissidio con le direttive morali della mente, origine di tutti i desideri disordinati e causa di tutti i peccati. Questa « legge delle membra » non viene presentata da Gregorio come una forza positiva, ma essenzialmente come una debolezza che inficia la perfezione della natura dell'uomo quale Dio la volle in origine. L'uomo non obbedisce più alla retta regione perchè un illanguidimento di natura ha rotto l'èquilibrio esistente tra le forze del bene e del male fiaccando la volontà e costituendo una tendenza prepotente ai piaceri della carne [35]). La concupiscenza non è una nuova sostanza dell'anima o del corpo, in tal caso Dio stesso verrebbe ad essere il suo artefice [36]), ma è una nuova qualità un « quasi habituale vitium » ed ha la sua sede nell' anima, perchè quest'ultima soltanto può essere soggetto di colpa. Qualità positiva in quanto indotta da un fattore esterno — il peccato —, ma essenzialmente negativa nei suoi effetti : è vizio, languore, in fermità, e tutto ciò dice privazione di perfezione, di forza e di sanità. Senza questa « qualitas », che è stata anche chiamata « morbida » nel senso di morbosa cioè cattiva, Gregorio non sa assolutamente spiegarsi la ribellione dei sensi così universale e irragione-

[34]) *L. c.* fol. 112, K. « Ego licet aliquando ubi haec materia non directe discutiebatur dixerim aliqua supponendo oppositam opinionem quae satis communis est; sequor tamen eandem sententiam; tum propter auctoritatem Augustini, tum quia consona videtur verbis Apostoli ». Probabilmente allude, quando parla di aver supposto l'altra opinione, a *I Sent.*, d. 17, q. 1, art. 2 ad 5. fol. 87, L.

[35]) *L. c.* fol. 112, L. « non quidem per concupiscentiam intelligo actum concupiscendi sed vitium quod etiam dicitur carnalitas et fomes lexque membrorum ».

[36]) *L. c.* 112, N. « Si esset substantia, esset vel corpus vel anima aut ipse homo ex utraque compositus. Nullum horum dari potest... quia cum quodlibet praedictorum Deum habeat auctorem, a Deo esset tale peccatum in nobis ».

vole, quantunque riconosca che anche senza di essa l'uomo, privo della grazia e della giustizia originale sarebbe soggetto a cattivi desideri [37]). A questo proposito va notato che in uno stato di innocenza Gregorio non nega la possibilità di una concupiscenza, dice infatti chiaramente che l'uomo sarebbe soggetto a pensieri e desideri non retti, ma non ritiene la coesistenza possibile della concupiscenza, frutto del peccato, vizio, languore, con uno stato di perfezione della natura umana [38]). Richiama alla mente la parabola del buon Samaritano che nella strada da Gerusalemme a Gerico fu non soltanto spogliato di ogni suo avere, ma anche ferito nel corpo. Nell'analogia che ne fa seguire con l'uomo dopo il peccato, gli averi del viandante sono i doni gratuiti di Dio — grazia e giustizia originale — mentre le piaghe del corpo vengono raffigurate nel vizio di concupiscenza [39]).

Una questione per molto tempo dicussa e intimamente connessa con la concupiscenza era quella della trasmissione di essa. « Come avviene il contagio ? ». Si domandavano i teologi. « Il corpo contagia l'anima nella loro unione, oppure l'uno e l'altra vengono contagiati a causa della generazione ? ». S. Agostino non aveva risolto il dubbio e aveva lasciato agli altri la risposta [40]) che in verità non fu molto difforme : è il vizio della carne che ha reso l'anima con-

[37]) *Ibid.*, 113, F. « Quamvis homo carens gratia et originali justitia absque alia qualitate vitiosa laberetur in mala desideria verisimile tamen est quod non omnes sic universaliter determinate ad passiones concupiscentiae ex origine traherentur ».

[38]) E' noto che lo stesso S. Tommaso, se ritiene che la concupiscenza è compatibile con la perfezione della natura umana, afferma chiaramente che quando essa trascende i limiti della retta ragione è contro natura.. Cf. I-II, q. 82, a. 3, ad 1 : « ... in tantum concupiscere est homini naturale, in quantum est secundum rationis ordinem. Concupiscentia autem quae transcendit limites rationis, inest homini contra naturam; et talis est concupiscentia originalis peccati ».

[39]) *II Sent.*, dd. 30-31, fol. 113, F: « ...patet quod ultra carentiam originalis justitiae tale vitium sit congenitum satis indicat illa parabola vulnerati quod non solum fuit gratuitis spoliatus, sed etiam impositis plagis, in naturalibus vulneratus, quod non videtur posse intelligi nisi per plagam vitium naturam inficiens capiamus ».

[40]) *Contra Julianum*, l. 5, c. 4, ML 44, 794... « sed peccatum illud homo totus implevit. Tunc est caro facta peccati... ut ergo et anima et caro pariter utrumque puniatur... profecto aut utrumque vitiatum ex homine trahitur, aut alteram in altero tanquam in vitiato vase corrumpitur, ubi occulta iustitia divinae legis includitur. Quid autem horum sit verum, libentius disco quam dico, ne audeam docere quod nescio ».

tagiata dalla legge della concupiscenza. Così Roberto di Melun († 1167) [41]), Pietro di Poitiers († 1205) [42]), così la forte corrente agostiniana dei secoli XIII-XIV, rappresentata da Enrico di Gand, Matteo d'Acquasparta, Pietro Aureolo [43]). Per questi ultimi, e specialmente per Enrico di Gand, il peccato originale viene ad avere nella carne quasi una radice materiale a causa dell'infezione morbosa esistente nel seme che viene contratta dai parenti per il fomite che in essa rimane in pena dopo la remissione del peccato. Nell' anima congiunta al corpo inquinato, il peccato è nel suo complemento formale perchè solo l'anima può essere soggetto di colpa [44]).

Matteo d'Acquasparta precisa che la carne non è l'agente univoco nè il principale agente nel contagio dell'anima, ma una fattore puramente strumentale, come un canale. In effetti è sempre la volontà del primo genitore che, mediante la carne, causa l'infezione nei posteri [45]). Per lui questo fatto è di fede cattolica [46]).

[41]) *Les idées de Robert de Melun*, in *Revue des Sciences Philosophiques et Théolog.* 1913, p. 720. Ms. 248 fol. 249r. « Peccatum originale est pronitas excedendi, ex carnis vitio animae innata, ex ipsa prima coniunctione cum carne facta ». Similmente Anselmo di Laon, Guglielmo di Champeaux, i Vittorini, Pietro Lombardo.

[42]) « Quidam, immo fere omnes, dicunt originale peccatum non esse nisi concupiscibilitatem... concupiscibilitas est originale peccatum quod in anima est non in corpore ». *Sent.* I, II d. XIX, ML 211, 1115.

[43]) Cfr. MARTIN, o. c. p. 110. — ENRICO DI GAND, *Quodl.* II, q. 11: « Formaliter virtus et vitium sive culpa... nihil aliud est in voluntate quam dispositio quaedam dans pronitatem rectitudini naturali voluntatis inclinandi se ad bonum dexterae vel ad malum sinistrae. Et ab ista deordinatione voluntatis in se ipsa consecuta est statim in poenam quasi disgratia naturalis in carnem, qùa caro cum sensibus suis incoepit rebellare contra spiritum. Caro autem sic infecta cum virtute sua semen informare debuit ad procreacionem prolis, morbidam qualitatem suam ei impressit, quae semper in ea remansit. Cumque complete dispositum esset et organizatum ad animam racionalem, et ei infundebatur, ex ipsius animae racionalis connectione cum tali carne, in ipsa statim pronitatem ad consenciendum carni in peccatum concepit ».

[44]) « Dicendum quod in semine de quo formatur hominis corpus, non est originale peccatum nisi quasi in radice materiali; et quasi quaedam infectio morbosa existens in semine, contracta a parentibus propter fomitem manentem in ipsis in poenam post originalis absolutionem in eis. In anima autem, tali corpore coniuncta, est quasi in formali complemento ». MARTIN, *lib. cit. Quodl.* I, q. XXI, p. 5.

[45]) « Caro autem in animae infectione non est agens univocum nec proprie principale, sed quasi instrumentale ex eo quod voluntas primi parentis mediante carne tamquam instrumento istam infectionem effecit in posteris ». MATTEO D'ACQUASPARTA, *Quaest. disput. select.*, t. II, qq. de Christo ecc., Quaracchi, 1914, pp. 47-63.

[46]) « Dicendum, quod animam infici ex consortio et unione sui cum carne

Anche Gregorio adotta la soluzione comune e afferma che è la carne che al primo contatto con l'anima la rende viziata.

Se si riesce facilmente ad immaginare per l'anima una disposizione innata per i piaceri carnali, non così facilmente ci si può spiegare come sia una qualità morbosa della carne a causarla, indipendentemente dall'azione dei sensi. Al nostro Autore non è sfuggita la difficoltà del problema, ma porta in causa le affermazioni dei « sancti » [47]).

Se la qualità cattiva fu indotta dal peccato, essa non dovette essere in Adamo nello stato di giustizia originale. Da che cosa fu quindi causata ? Non da Dio perchè altrimenti sarebbe Egli l'autore del peccato. Secondo il nostro Autore fu l'alito del serpente velenoso ad immettere nei corpi dei progenitori la mortifera peste che, per mezzo della libidinosa concupiscenza del concepimento-canale di trasmissione-essi avrebbero tramandato ai loro discendenti per naturale generazione [48]).

Se le ultime conclusioni appaiono logiche è senza dubbio la loro ingenuità che meraviglia di più. Oggi, rileggendole si ha l'impressione che servono solo a far vedere la poca possibilità che possano venire adottate dai teologi moderni.

2. *Concupiscenza e Reato.*

Che la concupiscenza entri a far parte della natura stessa del peccato originale, secondo il pensiero di Gregorio da Rimini, ci pare evidente per quanto sopra esposto. Trae infatti dal peccato, di cui

infecta et maculata omnino certum est et certitudine fidei catholicae, quae hoc dicat, et auctoritate Sacrae Scripturae quae hoc expresse et manifeste clamat ». *Loc. cit.* q. 3, p. 47.

[47]) *II Sent.*, q. cit. fol. 113, H. « Ad primum cum dicitur quod corpus non potest agere in spiritum non coagente sensu dicendum hoc esse falsum intelligendum simpliciter de qualibet actione quamvis difficile et impossibile sit in aliquo dare instantiam, non ideo tamen hoc negandum est cum et sancti hoc dicant et oppositum non possit sufficienter probari ».

[48]) *Loc. cit.* fol. 113, K, ad 3. « Dicendum talem qualitatem non fuisse in homine ante peccatum sed post, cum quaeritur a quo fuit causata, respondet quidam doctor (Goddam, *II Sent.*) quod ex cibo vetito quem comederunt. Alteravit enim et quasi intoxavit carnem eorum ad corruptionem miseram quam nunc sentimus. Haec responsione stare non potest... Respondeo igitur secundum sententiam eiusdem Hypon. responsione 4 (August., *Contra Julianum*, l. IV) ex flatu illius venenosi serpentis in quo diabolus illos tentavit, caro illorum... tali mala qualitate infecta est ».

è canale di trasmissione, il suo disordinato vigore causa di ogni peccato perchè contrario alle leggi dello spirito.

A qualche Autore è sembrato [49]) che in Gregorio da Rimini la concupiscenza sia lo stesso peccato originale più che ogni altro elemento. Qualche altro invece afferma categoricamente che concupiscenza e peccato originale indicano la stessa cosa nel pensiero di Gregorio da R. [50]).

Ci sono effettivamente nel testo del nostro Autore delle frasi che sembrano consigliare detta interpretazione. Ne scegliamo alcune tra le più indicative :

« Concupiscentia carnis adversum quam bonus concupiscit spiritus et peccatum est quia inest illi inobedientia contra dominatum mentis » [51]).

« Peccatum originale non est aliud quam carnalis illa concupiscentia quam pueri anima contraxit cum coniungitur carni infectae » [52]).

« Concupiscentia carnis tantum quae et alio nomine appropriate dicitur libido est vitium illud quod dicitur peccatum originale cum illa tantum est communis omni per eam nascenti » [53]).

Tuttavia ci pare che non si possa sostenere l'opinione che afferma che Gregorio da R. fa consistere formalmente il peccato originale nella concupiscenza perché non interpreta rettamente il suo pensiero. Ciò per le seguenti ragioni :

1) Anzitutto notiamo che le frasi sopra riportate e altre simili che possono leggersi nel testo, in base al contesto si spiegano col fatto che la concupiscenza, oltre che la prova da tutti riconosciuta del peccato originale, ne è la manifestazione più appariscente costituendo col disordine morale che include, una spinta al peccato ; la terminologia poi del suo tempo, ancora imprecisa, non correva peri-

[49]) Cfr. GAUDEL, in D. T. C., t. 12, col. 496: « plus qu'un reatus, plus qu'un dommage ou une peine, c'est une mauvaise habitude positive de l'âme qui naît en celle-ci, non de Dieu mais par le fait de la concupiscence qui accompagne la génération ».

[50]) C. ALGERMISSEN, *La Chiesa e le Chiese*, trad. ital., Brescia, Morcelliana, 1944, pag. 258, riferendosi alla dottrina di Gregorio da R. scrive: « Peccaminose tutte le azioni compiute senza la grazia perchè il peccato originale consiste nella concupiscenza ».

[51]) *II Sent.*, dist. 30-31, fol. 112, L.

[52]) *L. c.* fol. 113, M. La limitazione « tantum » serve a escludere ogni altra concupiscenza.

[53]) *Ibid.*

colo di essere travisata perchè comune a tutta una corrente teologica che racchiudeva nel suo grembo un gran numero dei studiosi cattolici di allora.

2) Il nostro Autore protesta, quasi ad ogni pagina, di voler fedelmente seguire la dottrina di Agostino che per lui costituisce, dopo la Sacra Scritura e l'autorità della Chiesa, la pietra angolare del suo edificio dottrinale e il termine di paragone della verità delle opinioni degli altri. E' noto che per Agostino la concupiscenza prima del battesimo è peccato non in quanto tale, ma in quanto inseparabile dal reato di colpa [54]).

3) Gregorio da R. distingue nettamente tra la concupiscenza prima del battesimo e quella dopo il battesimo.

Ci sono degli attributi che convengono alla prima, ma che assolutamente non appartengono più alla seconda. Da notare che si tratta della stessa concupiscenza presa come disordine e ribellione alla retta ragione. Prima del battesimo la concupiscenza viene chiamata : colpa e pena [55]). Viene definita vizio a causa del quale l'anima viene macchiata [56]) e ha per effetto la privazione della grazia sanctificante [57]).

Dopo il battesimo pur rimanendo essenzialmente la stessa, ha perduto ogni carattere di colpevolezza e rimane solo in pena del primo peccato [58]). Se viene chiamata causa di peccato ciò non in quanto canale di trasmissione, ma in quanto può causare il consenso del'uomo a pensieri di peccato [59]). Rimane dunque per la lotta dello spirito contro la carne.

Logicamente ci pare si debba concludere che formalmente il peccato originale consiste in un altro elemento che, se presente, cioè prima del battesimo, rende la concupiscenza peccaminosa, e quando viene tolto, col battesimo, la concupiscenza, pur rimanendo essenzialmente la stessa, non ha più il carattere di colpa.

[54]) Cfr. MERLIN, o. c.; KORS, o. c.; HENNINGER, *Diss.* 1935, pp. 82-83.

[55]) *L. c.* fol. 112, K. « ... concupiscentia vel concupiscibilitas quae dicitur fomes peccati, ante baptismum culpa est et poena ».

[56]) *Ibid.*, 112, D. « Vitium huiusmodi dehonestat et inquinat mentem ».

[57]) *Ibid.*

[58]) *Ib.* 113, C. « Vitium illud... manet quidem sec. essentiam suam etiam post baptismum... non per eam est homo reus damnationis aeternae sicut erat ante baptismum.

[59]) *L. c.* 112, G. Si consentiente traxerit atque illexerit, concipit paritque peccatum.

Dobbiamo quindi trovare, a conferma di quanto qui sopra è esposto, negli scritti di Gregorio da R. l'elemento che conferisce alla concupiscenza il carattere di colpa.

Questo elemento è il reato di colpa.

« ... Originale vitium culpa est antequam per baptismum reatus eiusdem tollatur. Tam enim per poenitentiam quam per baptismum absolvitur anima a reatu et decoratur gratia... » [60]).

Dopo il battesimo la concupiscenza non è più colpa, pur rimanendo la stessa in sé, per il fatto che il reato di colpevolezza, cioè lo stato di avversione a Dio imputabile ad ogni discendente per naturale generazione da Adamo non esiste più perchè tolto col battesimo. Conseguentemente in questo stato di reato consiste formalmente il peccato d'origine. La concupiscenza rimane, ma solo come pena. Il nuovo stato di conversione a Dio da parte dell'uomo che formalmente toglie il precedente stato di avversione (reato) ; si ha per l'infusione della grazia [61]). In nessuna parte dell'opera di Gregorio viene affermato che la concupiscenza sia sostanzialmente mutata dopo il Battesimo. Nè lascia dubbi circa la completa distruzione del peccato originale.

« Est igitur et in baptizato originalis concupiscentia seu fomes, sed ipsa non est in eo peccatum ac per hoc proprie loquendo de peccato sicut pro culpa » [62]).

Non quindi soltanto non imputazione, ma distruzione della colpa propriamente detta.

« ... Et si lex in membris eorum (dei battezzati) repugnat legi mentis tum nihil dannationis est ; quia per gratiam baptismatis et lavacrum regenerationis solutus est et ipse reatus cum quo eras natus » [63]). Ove si dimostra che col Battessimo si ha un rinnovamento radicale, una rinascita spirituale, un lavacro purificatore per cui l'uomo già schiavo del peccato a causa del reato contratto, s'innalza alla vita di unione con Dio, alla quale viene rigenerato nello stesso momento in cui riacquista la sua innocenza : « In hoc igitur testamento novo per sanguinem mediatoris deleto pristino chirographo

[60]) *Ib.* 112, E.

[61]) Per il nostro Autore la privazione della Giustizia originale come la privazione della grazia è una conseguenza necessaria del peccato, il male che ogni peccato, orig. e person. comporta con sè. Cfr. *Ib.* 112, M.

[62]) *Ibid.*, fol. 113 P-Q.

[63]) *L. c.* fol. 114, A.

incipit homo paternis debitis non esse obnoxius renascendo qui nascendo fuerat obligatus » [64]).

Il reato dice imputabilità e quindi responsabilità del disordine morale e del conseguente stato di peccato. Il debito di colpa viene rimesso quando viene tolto il reato. Nel reato quindi stà formalmente la ragione ultima del fatto che l'umanità ha il peccato originale.

La soluzione del problema esposta sopra non ha più oggi il numero d seguaci di un tempo perchè a molti sembrano più solide e soddisfacenti altre soluzioni in campo tomista.

Si rimprovera a Gregorio da Rimini che la concezione della concupiscenza come qualche cosa di estraneo alla natura umana (qualitas superaddita) oltre alle difficoltà che include in sè la supposizione che dal peccato di Adamo sia potuta essere immessa nella natura umana una qualità di ordine fisiologico, quando vuol ricercare le cause che avrebbero originato tale qualità, arriva a conclusioni che hanno il sapore di ingenuità.

Sotto questo punto di vista si può francamente dire che tale teoria che Gregorio apprese dagli altri e ritenne più probabile, ha fatto il suo tempo.

La connessione tra peccato originale e perdita della giustizia originale è strettissima e necessaria, afferma infatti che la privazione della giustizia originale segue necessariamente il vizio della concupiscenza non concepito esclusivamente nella sua sfera fisiologica come legge della carne in ribellione ai dettami dello spirito, ma in quanto imputabile alla natura umana per la sua solidarietà — voluntarium in causa — col fallo del primo padre.

Molti si domandano come in questo sistema si può parlare di remissione del peccato d'origine col Battesimo se la concupiscenza rimane nei battezzati e se nei non battezzati si fa consistere il peccato nel vizio della concupiscenza.

Se si tiene conto degli elementi notati sin quì, la risposta si può dare senza eccessive difficoltà.

Dopo il Battesimo perchè la concupiscenza, presa come tendenza a seguire le leggi della carne in contrasto con la legge di Dio, sia peccato, si richiede il deliberato consenso della volontà al male che viene realizzato nelle opere o soltanto vagheggiato e desiderato

[64]) *Ibid.*, 114, B.

con la mente. Se non vi è deliberato consenso non si può in nessun modo parlare di peccato.

Prima del Battesimo la concupiscenza viene chiamata peccato non presa esclusivamente — come si è dimostrato — ma in quanto implica il reato cioè in quanto è a noi imputabile a causa della solidarietà di tutti i discendenti per naturale generazione da Adamo col suo peccato. Tale solidarietà è di natura e quindi non viene richiesta come dopo il Battesimo l'adesione personale perchè la concupiscenza sia peccato.

Il consenso personale aggiunto alla concupiscenza ne battezzati costituisce peccato personale attuale. La solidarietà — vountarium in causa — con la colpa del primogenitore, unita al vizio della concupiscenza, nei non battezzati, costituisce il peccato abituale d'origine.

Il Battesimo, toglie il reato di solidarietà e attraverso la rinascita spirituale origina un'altra discendenza alla vita e alla Grazia. La concupiscenza rimane in pena e per la lotta. Ma se costituiva peccato di natura non può causare nell'anima il peccato personale senza il deliberato consenso della volontà umana.

III

Pena del peccato originale

Il nome di Gregorio da Rimini è passato alla storia come sinonimo di « tortor parvulorum, tortor infantium, tortor lactentium » [65]), e ciò, strana ironia, in una delle rarissime volte, forse l'unica in cui pur conoscendo una precisa opinione di Agostino, di proposito non la segue.

La questione della pena da attribuire ai bambini morti prima del battesimo e ancora privi dell'uso di ragione era, si può dire, risolta ai tempi in cui scriveva il nostro Autore. Era infatti sentenza

[65]) Noris, *Vindiciae august.* ML 47, 630. Egli si esprimi così: « Noster Puteanus in prima secundae q. 83 a. 4 ad 4m testabatur Gregorium Ariminensem quod similia Augustino tradidit, appellari tortorem parvulorum ». Puteanus in *Summa Sancti Thomae*. Tolosae 1627, I-IIae, q. 83, a. 4 ad 4m, fol. 436, scrive: « sunt qui putent parvulos istos torquendos esse poena sensus nedum danni post hanc vitam, ita Gregorius Ariminensis... qui propter hanc causam nuncupatur tortor parvulorum ». Cfr. Gaudel, in D. T. C., *Péché originel*, t. 23, col. 496.

comune che tali bambini dovevano essere sottoposti alla sola pena di danno, cioè alla privazione della visione beatifica senza che ciò procurasse nei piccoli un dolore del senso. Si attribuiva invece ad alcuni Padri, tra i quali Agostino, Gregorio Magno e Fulgenzio, una dottrina contraria e cioè che il peccato originale avrebbe comportato anche una pena del senso oltre alla privazione della visione beatifica. Per alcuni Padri (Fulgenzio) tale pena era costituita dal fuoco.

Nessuna decisione della Chiesa che valesse ad estinguere una questione, in parte ormai superata, che per alcuni Dottori costituiva anche un fatto sentimentale.

I teologi medioevali tendevano ad interpretare nel senso favorevole alle nuove generali convinzioni gli scritti e le sentenze dei Padri. Tra questi Agostino. Alcuni testi erano letteralmente contrari e avevano bisogno di enormi sforzi de teologi per poter essere interpretati nel senso dovuto. In proposito veniva comunemente citato un testo preso dal « De Fide ad Petrum, seu de Regula Fidei » e intorno all'interpretazione di esso discutevano i teologi [66]). Il testo era il seguente :

« Firmissime tene et nullatenus dubites non solum homines iam ratione utentes verum etiam parvulos qui sive in uteris matrum vivere incipiunt et ibi moriuntur ; sive iam de matribus nati sunt, sine sacramento sacri baptismatis quod datur in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti de hoc saeculo transeunt, ignis aeterni supplicio puniendos quia et si peccatum propriae actionis nullum habuerunt, originalis tamen peccati damnationem carnali conceptione traxerunt » [67]).

Contro la letterale interpretazione del testo i teologi che volevano interpretare Agostino secondo le loro comuni opinioni asserivano che quì S. Agostino aveva ecceduto nel linguaggio per distaccarsi maggiormente dalla dottrina degli eretici contro i quali polemizzava i quali eretici affermavano che il peccato originale non comportava nessuna pena. Affermavano anche che le parole « ignis

[66]) Come è noto il libro « De Fide, seu de Regula verae Fidei, ad Petrum », era erroneamente attribuito a S. Agostino nel Medioevo. Più tardi fu individuato con certezza il suo Autore e venne identificato in S. Fulgenzio. Cfr. ML. 40, 753 Append. Non per questo cessa il valore indicativo della polemica giacchè non si trattava di scoprirne l'autore, nessuno dubitava allora che fosse Agostino, ma di interpretarne con esattezza il senso.

[67]) *De Fide ad Petrum*, c. 27 ML. 65, 701.

aeterni supplicio » venivano usate metaforicamente e non in senso di fuoco reale.

Contro tale interpretazione Gregorio da Rimini oppone che attribuire ad Agostino l'esagerazione nelle espressioni per distaccarsi maggiormente dagli eretici è fare un torto al sommo Dottore. Tale procedimento infatti sarebbe il meno adatto alla ricerca della verità poichè l'errore non va mai combattuto con un altro errore [68]). Nè maggiore consistenza mostra l'altro appiglio sull'uso di metafore nella parole fuoco eterno. Non sembra infatti verosimile che le regole di Fede vengano dettate sotto forma di metafore, tanto più improbabile interpretazione in quanto si tratterebbe di una sola metafora, mentre ogni altra espressione ha senso letterale. Infine se il fuoco non deve prendersi in senso proprio, si deve convenire che neanche i demoni soffrono la pena del senso — così come i dannati — poichè per indicare le loro pene Agostino usa le medesime espressioni. In nessuna parte, aggiunge Gregorio da R. delle opere di Agostino che ho letto, vi si difende la sentenza contraria [69]).

Oggi nessuno dubita del senso letterale delle espressioni sopra riportate e, probabilmente, se si fossero accorti nel Medio Evo che li testo non doveva essere attribuito ad Agostino, nemmeno sarebbe sorta la polemica. Comunemente si ritiene che Agostino attribuisse una pena del senso alla colpa originale anche se leggerissima « poena mitissima » [70]).

La rivendicazione del senso letterale delle espressioni agostiniane, di cui bisogna dare atto alla sua rettitudine di studioso, non costituisce la base di una sua opinione contraria ai teologi di allora. Egli nota da una parte la grande importanza del comune consenso teologico dei Dottori, e d'altra parte è una cosa tremenda per lui, lo dice espressamente, contraddire all'autorità dei Padri (Agostino, Fulgenzio ; Gregorio Magno), In questa situazione gli sembra che le forze in campo sono rilevanti da entrambe le parti, ed egli non

[68]) *II Sent.*, dd. 30-31, q. 3, fol. 115, M. « ... falsitas cum falsitate excludi non debeat nec ubi fides christiana defenditur sit dicendum error vel falsa sententia asserenda. Non est putandum quod Augustinum eximius exstirpator erroris et veridicus fidei defensator propter quemcumque excludendum errorem dixisset firmiter esse credendum pueros ignis supplicio puniendos si hoc falsum aut non recte fideiconsonum estimasset ».

[69]) *Ibid.*, fol. 116, D.

[70]) *Ench.*, 93, ML. t. 40, col. 275; Cfr. *Op. Imperf. c. Jul.* III, 199, ML. t. 45, 2333.

consiglia, non spinge i suoi lettori ad una opinione determinata, ma lo lascia completamente indipendente, ed egli stesso rinuncia di seguire sia Agostino che i suoi contemporanei :

« Quia tamen huius quaestionis non vidi partem aliquam expresse determinatam ab Ecclesia et tremendum mihi videtur negare auctoritates Sanctorum et contra etiam non est tutum contraire communi opinioni et consensioni magistrorum nostrorum idcirco neutri patri alteram praeferens dijudicationem earum lectori relinquo » [71]).

Nessuna presa di posizione dunque, nessuna preferenza ad una opinione più che ad un'altra caratterizzano il suo atteggiamento. Eppure per secoli si è diffusa la condanna a Gregorio quasi fosse stato un crudele ed esagerato giudice di irresponsabili infanti [72]).

Nell'ardore delle aspre polemiche dei suoi tempi non dovette mancare una certa animosità che suscitava la tendenza a sopravvalutare espressioni e forse anche Gregorio avrà insistito nel mettere in rilievo gli argomenti dei Padri favorevoli alle pene. La sua stessa isolata posizione di neutrale lo metteva a bersaglio degli attacchi dei suoi avversari. Rimane però il fatto che non gli si può attribuire una opinione che non ha espresso e tanto meno fare di lui un paladino di quella sentenza. Con le stesse ragioni altrimenti si potrebbe sostenere che sia della sentenza contraria. In verità non si è pronunciato e ha lasciato ai suoi lettori libertà di scelta tra le Sentenze dei Padri e l'opinone comune di allora.

Se si fosse scoperto ai suoi tempi che il testo del « De Fide ad Petrum » era falsamente attribuito ad Agostino, avrebbe seguito l'opinione comune di allora ? E' difficile dare una risposta esatta. Solo si potrebbe dire che sarebbe caduto l'ostacolo forse più difficile da superare per passare all'altra opinione. Sull'autorità di Agostino infatti aveva argomentato, basandosi su quel testo per mantenersi, nonostante l'opinione commune, al di fuori di essa. Da notare che nessun argomento personale viene da lui esposto, oltre all'autorità dei Padri, in favore della tesi contraria.

Gioele Schiavella, O. S. A.

Viterbo, Convento SS. Trinità.

[71]) *II Sent.*, l. c. fol. 116, K.

[72]) D. T. C., t. 12, c. 496, v. *Péché originel* (Gaudel) : « ... Avec le docteur d'Hippone, aussi, Grégoire de Rimini maintient que le péché originel entraîne un supplice sensible pour l'enfant dans la géhenne ».

A History of the English Austin Friars

(*continuation* *)

Chapter 2

External development during the 14th and 15th centuries

Preliminary

The Situation of the Order before the Great Schism

During the thirteenth century the Order was faced with two absorbing interests : One, the struggle for survival, ended when Pope Boniface VIII gave the Austins fullest approbation in 1298 ; the other, a program of transformation grew out of the papally decreed change-over from eremitical to active life and could not succeed without the solution of many problems. First of all the youth of the Order had to be trained in the new ways. Not until the end of the century could the fruits of this educational policy be harvested, as the career of one man may typify: Giles of Rome, who entered the Order a year or two after its Great Union, but did not become its first Parisian master until 1285. Secondly, the call to active life entailed moving into the cities. Scores of new monasteries had to be built at great cost and in a very short time. By the end of the century the Order was in a state of financial exhaustion ; even vital necessities were lacking in many houses [31]).

*) *Augustiniana*, VIII (1958), 22-47.

[31]) « Cum propter varias collectas, que forte fuerunt usque ad ista tempora in ordine opportune, quasi omnes provincie ordinis sint exhauste quod ex nimia nuditate et locorum paupertate vita et status plurium locorum miseria et abiectio

The heavy financial burdens were made harder to bear by the opposition of the parish priests in whose territory the new friaries were to be located. If only an individual parish opposed the foundation, an agreement could be quickly reached ; but if the church was held in advowson by one of the old monastic Orders (as so many were), then the power of the abbeys and their privileges tipped the scale against the more recently established mendicants. Many abbots who were in a position to enforce their will did not hesitate to use their power. The opposition was not new nor directed principally against the Austins, who only felt it more because they were ordered to move into the cities at a time when this hostility had become wide-spread and organized. The difficulties had begun with the papal bull « Cum a nobis petitur » of 25 February 1250, which gave all friars the right to bury in their churches anyone who should desire it. This « disastrous privilege », as the unbiased A. G. Little called it [32]), was bitterly fought by the parish clergy as diminishing both their income and their jurisdiction. Though justified on both accounts they forgot that the highest authority in the church had the right to make this change. Soon the friars' privilege of preaching and hearing confessions was also under attack. Entitled to absolve from frequently misused ecclesiastical censures the friars became dearer to the people because they could take away intolerable burdens laid on the conscience of men ; but they also seemed to weaken the power of lawfully constituted authority. Preaching which had been sorely neglected had become the main task of the friars. Eminently successful as preachers they drew large crowds to their churches where greater manpower also provided better services ; but the parochial churches were the losers. Another source of friction was the exemption of friars from episcopal jurisdiction ; only after many years of trial and error was a somewhat satisfactory solution to be found [33]). This independence

ab omnibus videntibus reputatur ». Definition of the General Chapter of Ratisbon: AA II, 293.

[32]) LITTLE, *Studies in English Franciscan History* (Manchester 1917) 108.

[33]) A solution was found by Pope Boniface VIII, one of the great canonists on the papal throne. In his bull *Super cathedram* of 18 February 1300 he gave the friars full liberty to preach in their own churches (except at certain times) but in parochial churches only upon the invitation of the pastor or by command of the bishop. — The friars should choose from their members suitable persons to hear confessions and present them to the bishop for faculties. The number

of the early mendicants would have been impossible in a well-ordered ecclesiastical society. They had been sent, however, to cure a church not well and their cure had to by-pass traditional niceties. Little stress has sometimes been laid by the handbooks of history on the material causes for the constant antagonism ; but the sources stress this factor most. The loss of revenue proved a definite hardship for the medieval parish on which hierarchy and state made frequent and often exorbitant demands, demands which the friars were spared as they could not be taxed, not even by papal legates. As long as the friars lived in abject poverty, people thought this exemption justified, but once they were well established, this attitude changed. Now care was taken that they should not acquire larger properties because taxes and levies would cease upon any purchase by mendicants. The English kings protected themselves by the law of mortmain (1279), while local parishes and monasteries seldom permitted a new foundation or the grant of additional property unless the continuation of former payments were guaranteed either by the friars themselves or their friends. This occupation with material problems might jar with idealized presentations of Franciscan poverty, but Austins must be judged by Austin antecedents. The Order of Austin Friars started with a fusion of many groups at the Great Union of 1256, some of these groups knew only well established forms of the old monasticism, while others clamored for a life according to the new ideals. The Tuscan hermitages, for example, which had been founded long before the Franciscans, owned property, and some of them considerable property. Living far away from human habitation they could not beg but had to rely on their own labors in the fields. The Brettini, on the other hand, who originated at almost the same time as the Franciscans were motivated by a corresponding spirit ; they wanted an absolute poverty equivalent to an absolute refusal of

of confessors was to be regulated by the needs of the populace. — The friars should have the right to bury in their churches those who desired it but would have to give the parish priest a quarter of all offerings and legacies. Benedict XI revoked this bull but Clement V incorporated it into Canon Law. « It proved a fair and statesman-like compromise which enabled the rival parties to live together for the next two centuries » : LITTLE, *Studies* 114. The matter is also treated by H. LIPPENS, « Le droit nouveau des mendiants en conflit avec le droit coutumier du clergé séculier du Concile de Vienne à celui de Trente », *Archivum Franciscanum Historicum* 47 (1954) 241-292.

owning any property. Every day life, however, is impossible without some property ; the Franciscans had by-passed the problem by assigning all their possessions to the Pope, while actually retaining full use of them. Yet the theory was to agitate the minds and hearts for many decades.

The above mentioned divergence of opinion among the Augustinians endangered the whole program of Cardinal Richard Annibaldi [34]). Seeking to please everyone he declared in 1257 both forms of poverty permissible [35]). This did not win the approval of the stricter party within the Order, of which Bl. Clement was the main leader. He resigned as general of the Order because the cardinal insisted with great energy on his decision even in cases where it was clearly detrimental to the general welfare of the Order or at least not consistent with changed conditions [36]). His judgment in these matters was directed by demands of the canonistic exigencies disregarding deeper and more important religious necessities. Blessed Clement as a member of the Brettini group believed in the mendicant way of life and did not accept re-election until after the cardinal protector had passed away. Then he did not rest until the General Chapter of Ratisbon in 1290 accepted an absolute poverty as the fundamental law of the Order [37]). Consequently, all hermitages with possessions were to be sold and only those retained which could live by begging [38]). That the Papal Curia never fully approved these unrealistic ways, is evident from its struggle with the Franciscan Spirituals ; the mendicants were expected to get settled and conform in some measure with established monastic forms. Towards the middle of the fourteenth century a foundation of friars was only permitted, if sustenance for at least twelve friars was guaranteed [39]). This regulation ended the ideal of a brotherhood unfettered by material necessities, free to move quickly to

[34]) R. KUITERS clarified this question for the first time in AUG. VI, 27-8.

[35]) His decision was incorporated in the papal bull *Iis quae nostri* of 13 June 1257: AA III, 29-31.

[36]) ROTH, *Annibaldi* 1000 (III, 26).

[37]) « Diffinimus quod Ordo noster sit uniformis et quod omnia loca nostra fundamentum habeant paupertatis » : AA II, 291.

[38]) The sale started with Centumcellae, Monte Rozzano near Viterbo (ROTH, *Annibaldi* 127 [III, 301]) and continued with the hermitages around Lucca in 1295: BSA IV (1927) 23.

[39]) See the foundation of Stafford in 1343 and note 115 *infra*.

any place where its services were required. Obedience to this regulation ironically enough was to create one and not the minor basis for the bitter attacks upon mendicant institutions during the last half of the fourteenth century.

By 1350 the Austins had given up all thought of absolute poverty. Intense study of St. Augustine had taught them that their father never favored anything but the ideal of common life which according to his Rule consists in « not calling anything one's own but having all things in common » [40]). When in later years the voice of reform arose in the Augustinian Order, it was never again a cry for absolute poverty but a call for common life [41]). This Augustinian type of poverty in becoming fundamental law of the Church for most religious institutes has exerted a vastly greater influence than absolute poverty.

Though the monastic ideal of personal poverty and communal possession appears today as in the past in many variations, the poverty of the Austin Friar must remain the *vita communis perfecta*. Personally he must practice absolute poverty, not calling anything his own ; his community, however, can possess property and in contra-distinction to older Orders may send its members out to beg. Therefore, even the community should avoid any large estates. In this they are like the two other mendicant Orders, the Dominicans and Carmelites, and with them the Austins are bearers of the new religious life that arose in the thirteenth century.

[40]) A. ZUMKELLER, *Das Mönchtum des Hl. Augustinus* (Würzburg 1950) 132-141.

[41]) Th. KOLDE, *Die deutsche Augustiner-Congregation und Johann von Staupitz* (Gotha 1879) missed the essence of monastic reform completely. It is presented in masterly fashion by H. JEDIN, *Girolamo Seripando* I (Würzburg 1937) 157 for Cardinal Egidio of Viterbo and 235-242 for Seripando himself. A hundred years later reform came finally to the French provinces. It was a powerful movement which has not yet found a historian despite the abundance of material available. In the Reform of Arles (*Communitas Arelatensis*) the *pestifera proprietas* is regarded as the worst sin and the « propriétaire » as the worst religious: A. GUIN, *Chronologia Conventuum Provinciae Provinciae* fol. 159-164, now Ms. 5-H-164 of the Archives Départementales Bouches de Rhone. It has been suggested that the French Austins had forgotten the mendicant ideal at the time of the French Revolution. The Grand Couvent of Paris, at least, declared to the National Assembly that it's income was so high that it could not be regarded as a member of the begging class. A further study would have revealed that this claim was made by all four mendicant Orders and was only a ruse to save their houses from suppression. See W. MONAGHAN, « Mendicant of Non-Mendicant ? Augustinian France », *The Tagastan* XIV (1951) 23-30.

One reason, why the English Austins were never gripped by the alternative of absolute poverty or communal possession was their having been founded by Tuscan hermits and thus having obtained communal property from the beginning. On account of this they experienced the opposite difficulties entailed by the acquisition of real estate by friars. Their troubles started already towards the end of the thirteenth century and made expansion extremely difficult during the greater part of the fourteenth century.

It would be a mistake to suppose that the mendicants were opposed only for financial reasons. All mendicants were bitterly resented by the very forces of evil that had necessitated their establishment, forces which exploited very friction between mendicants and other churchmen, forces which busily watered the seed of contention wherever found and cunningly enlisted the support of good but unwitting clerics in order to stymy reform.

Despite crushing difficulties the Austins thrived, numbering by the end of the thirteenth century about 350 houses in twenty-two provinces with about 8,000 members [42]). Monasteries of nuns founded by the Order or joined to it to gain benefits or protection are not included.

The growth of the Order, effected in the thirteenth century by Italian friars both at home and abroad, became in the fourteenth century mostly an ultramontane development. France evolved her two provinces into four [43]) and established at least 39 additional houses [44]), her great leader being Giles of Rome who had been educated in France and was regarded as a Frenchman [45]). Principally

[42]) COR UNUM X (1952) 46.

[43]) The oldest houses in France originated in Provence: ROTH, *Annibaldi* 148 (IV, 14). During the generalate of James de Orte 1308-11 the monasteries in the territory of Toulouse and Aquitaine were formed into a province. AA VI, 45. When the province of Francia (with its motherhouse in Paris) came into existence is uncertain but it certainly happened before 1261: ROTH, *op. cit* 144 (IV, 10). The province of Narbonne and Burgundy did not yet exist in 1317 but is mentioned in 1329: AA VI, 45.

[44]) On the establishment of French houses see R. EMERY in AUG. VI, 336-45.

[45]) In his allocution to the French ambassadors in 1302 Pope Boniface VIII defended himself against the accusation that he had foisted foreigners on French episcopal sees. Speaking of Aegidius Romanus he said: « Je ne veux pas m'étendre sur son éloge, mais vous savez bien quel est son mérite: il est maître en théologie et il a été nourri et élevé dans le royaume »: G. DIGARD, *Philippe le Bel et la Sainte Siège de 1285 à 1304*, II (Paris 1936) 110.

through his influence better and more spacious quarters were gained in a number of French cities through the acquisition of houses formerly belonging to the Friars of the Sack or the Templars [46]). Giles' reputation as the outstanding professor of the university of Paris also gave the Augustinian *studium generale* in this city such pre-eminence that for seventy years every important doctor of the Order gained his *magisterium* there. The Grand Couvent, as the Parisian house on the Quai des Augustins was later known, was so large that in 1316 it could send 150 men to the celebration of the feast of St. Louis [47]). Its first English graduate was supposedly Thomas of Borstall, but only in 1303 we have a record of two English Austins studying in Paris ; they were Rudolphus and Galterus de Anglia [48]).

Germany added over 47 new houses to its already existing 83. Its four provinces [49]) covered a wide territory because they included also the monasteries in the Netherlands, Switzerland, Austria, Moravia and Poland. While during the preceding decades German houses had been founded mainly along the Rhine and its neighbo-

[46]) The Austins acquired by purchase or donation the following former houses of Friars of the Sack: Angers, Bayeux, Lamballe, Orleans, Paris, Reims, Rouen, Tournai, Verdun (ROTH, *Annibaldi* note 258), also Châlons s. Marne (Arch. Dép. Marne H-518) and Bourges, Poitiers and Tours if we may trust the writer of the cartulary of the Austin friary in Bourges, now Ms. 26-H-1 fol. 1, Arch. Dép. Cher. In England they acquired the former land of this Order in Canterbury and Stamford. In Bourges they moved from the house of the Sackfriars to that of the Templars through the influence of Giles of Rom, then archbishop of the city.

[47]) R. FAWTIER, *Comptes du Trésor*, II (Paris 1930) n° 843.

[48]) Archives Nationales, Paris J 480 n° 64, published in BSA I (1924) 56n. Is our Galterus de Anglia identical with Walter the Recluse, who according to the tradition of the Order was an Austin ?

[49]) The division into four provinces took place sometime between 1297-8. Henry Friemar I is called in 1297 « totius Almanniae prior provincialis », (HÖGGMAIR, *Catalogus* 4) but on 16 December 1298 a certain Friar Otho [de Voburg] is mentioned as prior provincial of Bavaria (Document in historical seminary of the university of Vienna). On 15 January 1300 Pope Boniface VIII sent a letter to the « prior provincial of Thuringia and Saxony » (EMPOLI, *Bullarium* 42). The final division had been foreshadowed by the separation of the vast province into districts ruled like the English limits by vicars provincial. It was only necessary to raise these vicariates into full provinces. The discussion of a previous division into an Upper and Lower Germany has to be left for another time. For material on these questions see W. HÜMPFNER, « Heinrich von Friemar », *Zeitschrift für Thüringische Geschichte und Altertumskunde* 30 (1914) 49-64.

ring territories, now a strong wave of missionary effort carried the Austins eastwards, where the newly conquered Ruthenians and other Slav people needed to be either converted to Christianity or confirmed in it. The Bavarian province bore the brunt of the work, but the Saxon province also established houses on the eastermost boundaries of its territory and contributed to the conversion of the Prussians and Lithuanians [50]). Some English friars also came over to Lithuanian territory, but not so much to make converts as to provide for the spiritual needs of English merchants.

Italy which founded but twenty new houses during the fourteenth century, gave the Order its greatest medieval saint, St. Nicholas of Tolentine († 1303) and a group of lesser known men and women, whose holy lives credited the Italian *communitas* with the secret of sanctity, and whose attraction and charm drew a number of English Austins to Italy. The greatest among them was William Flete+, the trusted adviser of St. Catherine of Siena. Italy also provided leading theologians, « professors that were the best anywhere » (Tiraboschi). The important part they played in the foundation of universities is, therefore, not surprising.

Hungary started to awaken towards the middle of the century. For a while Austins held there first place in learning when some of its members were the only masters of theology in the entire kingdom [51]). — Spain had only five houses in 1305 but commenced striving under the leadership of Francis Salelles and gave the church an outstanding theologiam in Alphonse Vargas Toletanus († 1354).

Some historians of the Order have called the fourteenth century the Augustinian century not only because of the leading role Austins played in the church but principally for the pre-eminence which the study of St. Augustine and his cult attained through the Austins. While the veneration of their spiritual father was always practiced as a matter-of-course [52]), it gained tremendous momentum when the

[50]) The driving force in the eastward move was Master Nicholaus of Laun (de Luna), Bavarian provincial and first master of theology at the university of Prague: J. HEMMERLE, « Nikolaus von Laun », in *Studien zur Geschichte der Karls-Universität zu Prag*, ed. R. SCHREIBER, II (Freilassing-Salzburg 1954) 81-130 and my article on Laun in AUG. V (1955) 290.

[51]) J. UVARDY, « Etienne de L'Ille († 1382) », AUG. VI, 328 n. 25. The author overlooked A. GABRIEL, « Alexandre d'Hongrie, maître régent à l'université de Paris vers 1300 », *Revue d'Histoire Comparée* n. s. I (1943) 504-14.

[52]) On the veneration of St. Augustine within the Order at this time see

Prior General William of Cremona (1326-42) achieved « what no one had thought possible » [53]). He obtained from Pope John XXII not only a monastery in Pavia close to the church where the body of the saint lies entombed but also the custodianship of his remains. The Pope declared that by this favor he intended the Austin Friars to be united with their founder,

> « like members to a head, like sons to a father,
> like disciples to a master, like soldiers to a leader » [54]).

John XXII had granted the favor because the Austins were again among the principal defenders of the Holy See, this time against Emperor Louis, the Bavarian [55]). The gift greatly enhanced the Order's family tradition of belonging and directly descending from St. Augustine, a tradition which Henry Friemar tried to prove in

E. ESTEBAN, « De festis et ritibus sacris Ordinis Eremitarum Sancti Patris Augustini », AA XVI (1937) 6-11. An interesting note on this matter has been supplied by my confère R. Arbesmann: « Cod. Plut. 90 sup. 48 of the Biblioteca Medicea Laurenziana contains f. 1r - 13r a *Vita Aurelii Augustini episcopi Hipponensis*. At the end of the *Vita* there is an appendix containing miracles obtained through the intercession of the saint during the life time of the compiler (dates mentioned 1317 ad 1322). On f. 12r we read: « Non etiam dignum existimavi silentio praeterire quod nostris temporibus dignatus est dominus operari precibus tanti patris maxime in civitate Florentiae *ubi eius devotio de die in diem crescit* ».

[53]) « ... quod multis primo incredibile et prorsus impossibile videbatur »: ARBESMANN, *Friemar*, AUG. VI, 118.

[54]) The pope's letter « Veneranda sanctorum patrum » of 20 Jan. 1327 is a marvellous praise of St. Augustine's greatness and asks that he be highly venerated by the whole church, but particularly by the Austins « qui sub eiusdem Patris regula degitis, et sancta observatione militatis, quique divinis insistitis laudibus, vacatis orationi, intenditis exhortationi, insudatis studio et animarum saluti propensius vigilatis ... quatenus inibi tamquam membra suo capiti, filii patri, magistro discipuli, duci milites »: R. MAIOCCHI-N-CASACCA, *Codex Diplomaticus Ord. Er. S. Aug, Papiae* I (Pavia 1905) 14-15; also AA IV, 177; Vfr. 455 nº 26. Pope John XXII wrote a poëm celebrating the event according to *Catalogue Général ds Manuscrits des Bibliothèques Publiques des Départements* 30 (Lyons) 48.

Capgrave expressed the grateful sentiments of the Order towards Pope John XXII thus: « This man was full gracious to all men and specially to the Order of the Hermits of St.Augustine. For by his authority the King of Bohemia brought in the same Hermits to dwell in Pavia with the Canons and there to keep the one side of the choir and the Canons the other »: *Chronicle* 181. For the mediation of John, King of Bohemia, see *Vfr.* 64 and note 25. Both Canons and Hermits said the divine office at St. Augustine's shrine: *Vfr.* 66.

[55]) MARIANI, *Chiesa e Stato* 198-203; *Vfr.* 447, 468.

the first known history of the Order, entitling it « *Treatise on the origin and development of the Order of Hermit Friars and its true and real title* » [56]) .The pope's favor also provided a lasting impetus for the spiritual development of the Austins. From now on each reform movement is motivated by a return to St. Augustine's monastic principles, particularly those of common life and personal poverty. Each period of the Order that did achieve greatness is marked by intense study and ardent defense of the saint's teaching. The favor of John XXII also proved most opportune because of the rising wave of humanism that found a first love in St. Augustine. The Augustinian hermit, Denis da Borgo San Sepolcro, directed Petrarch to the works of St. Augustine, cast the spell of St. Augustine over him and made him « as much of an Augustinian as was possible for a man of the fourteenth century ». Petrarch's thinking was Augustinian, his style almost Augustinian. Denis was his spiritual director and several other Augustinians were intimate friends of his [57]).

Augustinian masters of theology strove consciously and with great energy to find an ever closer contact with the saint's theology [58]). To accomplish this they provided at least their main libraries with his works and made these manuscripts accessible and useful by *tabulae* or indices [59]). One of the major fruits of this effort is the *Milleloquium Sancti Augustini* which is principally the work of Bartholomew of Urbino. It was a comprehensive, widely used treasury of the saint's teaching arranged in alphabetical order. Petrarch highly pleased with this publication presented his felicitations in a humanistic poem. The study of St. Augustine's writings came to a flowering in the Sentences of Gregory of Rimini whose knowledge of St. Augustine seems unsurpassed in his day ; the

[56]) A critical edition of this tract by ARBESMANN appeared in AUG. VI, 37-145.

[57]) R. ARBESMANN, « Outstanding Augustinian Humanists », *The Tagastan* X (1947) 101-112; H. MARIANI, *Il Petrarca e gli Agostiniani* (Roma 1946) 97-105; E. VAN MOÉ, Les Ermites de St. Augustin, amis de Pétrarque, « *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire* » 1929, pp. 258-280. The quotation is taken from H. NACHOD, *Francesco Petrarcha* (Chicago 1948) 27.

[58]) ZUMKELLER, *Hugolin von Orvieto* 61.

[59]) For such *tabulae* see for example the catalogue of the Augustinian library in York (ed. JAMES) 42. For the collection of St. Augustine's works in Paris see ZUMKELLER, *Hugolin von Orvieto* 57-61; for Padua and Siena GUTIERREZ, « De antiquis OESA Bibliothecis », AA 23 (1953) 242-3; 301-8.

seventeenth century did not hesitate to call him *tuba sancti Augustini*. According to the present status of research it seems that this pronounced turn to St. Augustine decreased the influence of Giles of Rome in Austin theological thinking during the remainder of the medieval times [60]).

It was, therefore, quite in harmony with the general sentiment of the day and the endeavor within the Augustinian Order, that in 1361 the Austin Ralph of Castello asked the university of Paris to declare the saint's principal feast (August 28) a holyday with a sermon at the Grand Couvent. The university accepted and celebrated some time later his feast of translation in like manner. Other universities followed the Parisian example, for instance, Bologna [61]).

Augustinian life about 1350 is best expressed in three works : its law in the Constitutions of Thomas de Argentina, its thought in the theology of Johannes de Basilea, and its heart in the *Vitas-fratrum* of Jordanus de Saxonia. Thomas of Strassburg, prior general from 1345-57, ended the legislative confusion arising from the many changes in the Ratisbon Constitutions by declaring the original text unchangeable. Changes approved by two General Chapters should be added only as an appendix [62]). His edition, therefore, is the comprehensive presentation of Augustinian law for this period. With a keen eye to detail Thomas also devised a new order of studies for the *studium generale* in Paris [63]), and most probably did the same for the English students when he paid a visit to Oxford and Cambridge [64]). A member of his province, John of Basel, evaluated in a unique synthesis the teachings of the *schola antiqua et moderna* within the Augustinian Order. Had he not joined the Avignonese Obedience and become its first general [65]), his works would have been printed long ago. They could have trans-

[60]) Whatever is said here of Augustinian theology in the 14th century is taken from the profound article of D. Trapp in AUG. VI, 146-274.

[61]) *Chartul. Universitatis Paris.* III nº 1256 and the Calendarium of the University *ibid.* For Bologna: F. EHRLE (Cardinal), *I più antichi statuti della facoltà teologica dell'università di Bologna* (Bologna 1932) 21, 30.

[62]) AA IV, 254; *Constitutiones* (ed. 1508) fol. 40.

[63]) The regulations for Paris are not lost as GWYNN, *Engl. Austin Friars* 34 supposed. They were discovered and edited by E. YPMA in AUG. VI, 275-321.

[64]) Thomas visited England probably in 1351 or 1353: GWYNN, *Engl. Austin Friars* 33.

[65]) AUG. VIII (1958) 280-8.

mitted to us an understanding of early Augustinian theology true to life. Some time before the Great Schism, when he was still lector in Strassburg, he became deeply interested in the controversy on poverty stirred up by the violent sermons of Richard Fitzralph, archbishop of Armagh 1348-60, and the harsh reform-decrees of Gregory of Rimini, prior general 1357-58. John of Basel sought the advice of the highly respected Provincial Jordan of Saxony and by his query undoubtedly induced Jordan to publish in 1357 the most widely read ascetical book within the Order, the *Liber Vitasfratrum*. It presents the religious ideals of the Augustinian community exemplified by the virtues of its great men. Today we only wish Jordan had given us complete lives of the many saints and great men he knew instead of the mere examples of their virtues, but we have to be grateful that he has gathered at least these fragments.

The three authors were of German origin and indicate the predominance of their provinces during the middle of the fourteenth century. The three works signify a period in Augustinian history ; they gave a clear account of the past and the self-knowledge needed for further progress. They were written after the great plague which seemed to have put an end to all progress; yet while they were written signs of new life were all about them. That new life had its cradle in Italy, a country to which the leadership of the Order naturally returned after the death of Thomas of Strassburg. Hugolin of Orvieto, a great theologian, and Bonaventura Badoer-Peraga, the first cardinal of the Order, signify best this new life [66]). Hugolin poured new energy into the intellectual life of the church when in 1364 he helped to found the theological faculty of Bologna, wrote its first constitutions, and guided it through its first great difficulties. In 1368 he became prior general [67]) and three years later was promoted to titular patriarch of Constantinople and administrator of the diocese of Rimini [68]). His confrère Bonaventura, also one of the nine co-founders of Bologna's theological faculty, was soon transferred to

[66]) For the latest literature on Hugolin see A. ZUMKELLER, « Der Grabstein des Augustinertheologen Hugolin von Orvieto († 1373) », AUG. VI, 900-5.

[67]) His register was found in Viterbo during the generalate of Egidio von Viterbo who ordered it brought to Rome; but the boat on which the bearer tried to cross a greatly swollen river was upset and thus the register was lost. These events were recorded in the now lost register of Egidio under 2 August 1505 as TORELLI, *Secoli Agost.* II, Preface reports, who could still use Egidio's register.

[68]) For the reasons for this promotion: ZUMKELLER, *Hugolin v. Orvieto* 92-6.

the university of his hometown, Padua, where both he and his brother Bonsembiante became outstanding professors. Bonsembiante, Bonaventura and Petrarch were great friends. When Bonsembiante died unexpectedly in 1369, Petrarch wrote a most touching letter to Bonaventura ; and when the famous poet died in 1377, Bonaventura preached his funeral sermon. In the same year Bonaventura was made prior general, and though created cardinal a year later, he remained at the head of the Order until 10 August 1385, when a bowman of the Prince of Carrara killed him. Within the Order at least he has always been regarded as a martyr, who died for the cause of the true pope [69]).

The English province

1. *Its Struggle for Expansion* : 1300-1361

All houses in England, Scotland and Ireland formed but one province of the Order which was directed by the prior provincial. For easier management of the houses limits were formed. Throughout medieval times they were five in number : Cambridge, Oxford, Lincoln, York and Ireland [70]). By the end of the fifteenth century York and Oxford comprised eight houses each, Cambridge nine, Lincoln fourteen and Ireland twenty-two. Only incidentally we hear at the beginning of the sixteenth century of a Scotch limit, but it is not certain which houses belonged to it. The Irish limit was practically as self-governing as a regular province.

The prior provincial was not appointed but elected at the pro-

[69]) Perini, *Bibl. Agost.* I, 75-9 and note 57 *supra*. Padua soon overshadowed Bologna and became the most famous university of Europe. The theological faculty, however, had no building of its own during medieval times. Its professors were almost exclusively mendicants and the lectures were given in the various friaries: G. Brotto - G. Zonta, *La facultà Teologica dell'Università di Padova* (Padova 1922) 27: « ... le scuole di teologia rimasero come prima nei chiostri dei regolari ». Whether this or other factors brought about the division into a *schola interna* and a *schola externa* at the *studia generalia* has not been investigated.

[70]) A. G. Little following a secondary source (Ms. Harl. 6033 fol. 57) added as fifth English limit, that of Ludlow: EHR 34 (1919) 209. Not a single original text mentions it though it would have been desirable to divide the extensive limit of Lincoln. The superiors of limits were called vicars provincial. Almost nothing is known about their duties and jurisdiction. For some details on their rights in promotions for academic degrees see Chapter III.

vincial chapter, i. e. meeting of voters [71]). The place of this meeting changed from year to year, but the date, as a rule, was fixed on the feast of St. Mary Magdalene (July 22) or the feast of the Assumption of Our Lady (August 15). The voters elected not only the prior provincial but also his counsellors, four men in all, called definitors. The term of office of this board of managers came to an end with the meeting of the next chapter, but nothing prevented their re-election. This system of interminable re-elections prevailed until Pope Martin V set a limit of three years. Chapters were held at first every year then, beginning with 1432, every two years, and after 1453 every three years [72]). To guarantee a free and orderly election the prior general himself presided or, if he was unable to attend, his appointed vicar, the so-called *praeses capituli*. The body of voters consisted of the provincial and the four definitors who had just finished their term of office, all local priors and the so-called discretes (one man chosen from each friary), besides these all masters of theology [73]). The Irish limit sent only its vicar, one definitor and one discrete.

The jurisdictional power of the provincial was greatly impeded by the rights and privileges of the individual houses, which elected their own superiors (*prior localis*), educated their own novices and

[71]) See chapter 32 of the Constitutions of Ratisbon (ed. 1508) and E. van Moé, « Recherches sur les Ermites de Saint-Augustin entre 1250 et 1350 », *Revue des Questions Historiques* 60 (1932) 257-316. — No provincial chapter was valid unless the prior general had called it and in case that he could not preside in person, had appointed a representative through his *litterae vicariatus*. He also had to approve the acts of the chapter.

[72]) The command to hold chapters « singulis annis » still existed in 1391 (Dd-3 fol. 156v). Pope Martin V stressed again the necessity of holding them each year. He permitted the re-election of a master twice (for a total of three years) but of a non-master only once (for a total of two years). His commands are preserved in two bulls, « Admonet nos suscepti » of Eugene IV, given 30 September 1438 (AA VI, 322-4) and « Romani Pontificis Providentia » of Nicholas V given 25 May 1453 (AA VI, 399-400). Eugene IV permitted most ultramontane houses, including England, to hold chapter only every second year on account of the distance and paucity of their houses. Nicholas V increased the term to three years.

[73]) The General Chapter of Avignon in 1368 confirmed the custom that all English masters of theology had the right to vote at provincial chapters and this was re-confirmed at Florence in 1371 (AA IV, 476). At some unknown period this right was extended also to bachelors and lectors; it was approved by the prior general on 28 December 1427 (Dd 4 fol. 224v).

took care of their own material needs. The provincial had to rely on their good will when extra money was needed for the general welfare ; for the expenses of his own office and the sustenance of the students he had to be satisfied with the income of a fixed tax. As a rule the prior provincial was also superior of one of the larger houses.

The income of individual houses derived from the work of the fathers, from their preaching and helping out in parishes, from collections in their own churches, from Mass stipends [74]) and begging. The friars who begged were called limitors because definite territories or limits were asigned to each house. In these limits other friaries of the Order were not allowed to beg [75]). The establishment of a larger number of houses within a small district was to be avoided because each new house meant the loss of income for some older foundation ; such a loss could work much hardship if the older foundation was burdened by debt. The assignment of territory also played an important role in the admission of candidates to the Order : they could join only that monastery in whose district their parental home was located [76]). By their profession these candidates became affiliated with a particular house (*conventus nativus*) and could not be moved from it. If anyone asked for a transfer, he could obtain the status of a conventual (*conventualitas*)

[74]) The saying of private masses is mostly due to the friars and came generally into use during the thirteenth century (LITTLE, *Studies* 109). The usual stipend was 4*d*, a sum sufficient for the sustenance of one day. Within a century people tried to outdo each other in the bequests for masses. Joan, Lady of Cobham († 1368), left seven thousand masses; William Lord Bardolf († 1406) left for the friars in Norfolk and Sussex one thousand masses; and Henry Beaufort, bishop of Winchster and commonly called the Cardinal of England, ordered ten thousad masses to be said after his death, which occurred in 1404: NICOLAS, *Testamenta Vestusta* 81, 235, 249.

[75]) Detailed settlements of boundaries between Clare and neighboring houses are reported several times in its cartulary: in 1374 with Orford (EZ-138), in 1383 with London (EX-136), in 1389 with Cambridge (EY-137) and in 1388 with Thetford (GT-177).

[76]) « Sic tamen quod persone iam in religione existentes in aliqua dictarum villarum nate remaneant conventui Clare cum suis bonis nisi citra proximum capitulum provinciale aliqua ex eis persona conventum Thetford pro conventu sui [Ms: suo] originis decreverit eligendum » : *Cart. Clare* GT (177) fol. 54r. When an Austin became affiliated with another friary all possessions acquired by him before the transfer had to be returned to his native convent after his death.

in another friary only from the prior general. In case of new foundations, however, the prior provincial could either rely on volunteers or else assign men as he saw fit. Ordinarily he could not move his men about as he does today. This stodgy system was changed only after a hard struggle by the farsighted prior general and later cardinal, Jerome Seripando, who had an Austin friar affiliated not with a house but with a province [77]). This system still prevails.

The first two known masters of theology were also provincials. One was William Hegham+ who was in charge about the year 1300, the second, John of Clare+, who is mentioned as superior in 1307, 1316 and 1328 ; he appears to have been like Hegham a humble, even shy man, averse to angry disputes. He sided with his *alma mater* Cambridge against the Dominicans and Franciscans, who resented his lack of corporative spirit and accused him of jockeying only for his advancement. His principal motive, however, was procuring a removal of the interdict from Grimsby and probably from the whole limit of Lincoln. When he finally succeeded in settling the dispute in 1307* his spirit of meekness moved him to surrender some rights of the Order rather than to continue the quarrel.

The year 1307 is a milestone in English Augustinian history. In that year Joan of Acre, sister of King Edward II, died at her castle in Clare and was buried in the chapel of St. Vincent, which she had erected. The king and almost all the nobility of the realm were present. Many were the indulgences granted by various bishops to those who prayed for her at her tomb. There can be no doubt that this event made many friends for the Austins. When they held their provincial chapter in Lincoln later that year, the king not only sent an alms but also asked for their prayers [78]). It was the beginning of a new bond between the friary and the royal house which became stronger when in 1320 the Austins became regular chaplains at the castle [79]), a summer residence of the royal family. Joan's daughter, Elizabeth of Burgh, rebuilt Clare friary and surrounded it with a high wall still to be seen.

[77]) JEDIN, *Seripando* I, 158 vividly describes the evils resulting from the former system.

[78]) The king falsely called this provincial chapter 'capitulum generale'. For the reason see note 57 of my *Sources*.

[79]) *Cart. Clare* Q (13) fol. 7r. In return the friars received annually ten quarters of wheat and as many of malt.

The change for the better was in large measure due to two great men. One was Benedict Icenus+, the widely travelled auxiliary bishop of Norwich, and the other was Master William of Lincoln. John Weever calls Bennet of Norfolk, as Icenus was also known, « a man godly, wise, fluent in speech, in all kinds of science nobly instructed and right deservingly compared to the prime divines of his day. By his singular grace in preaching and his able power of persuading he was so beloved of Antony Bek, the bishop of the diocese, that he made him suffragan » [80]).

Master William of Lincoln+, whom William Flete present as a model of perfection, was a vague historical figure until Father B. Hackett called attention to the Register of Kellawe, bishop of Durham, who in 1316* describes him as a man of learning and piety and urges his faithful to attend his sermons. Whether this Augustinian who left so deep an impression on his province, is identical with the Provincial William of 1328 cannot be ascertained at present. He certainly is not identical with Master William of Markeley who was regent of Oxford in 1314 and provincial in 1319 [81]), nor with a Magister William who was appointed regent to the *studium generale* at Prague in 1359 [82]) ; the name Lincoln distinguishes him from Markeley, and his age speaks against identification with the appointeé to Prague.

England's financial situation at the beginning of the century was not conducive to new foundations. In 1315 Archbishop Grandfield of York granted special gifts to the friaries of his episcopal town « on account of the excessive dearness of the present time » [83]). Despite these unfavorable conditions new houses were added : 1313 in Bristol, 1317 in Boston and 1318 in Canterbury. Bristol was the work of William and Simon of Monteacuto (Montagu), the earls of Salisbury, and its foundation, therefore, met with no opposition. The difficulties of the establishment in Boston do not warrant its foundation by one of the Tilneys. So far no proof has been found for this claim [84]) apart from the fact that their land adjoined the Austins.

[80]) WEEVER, *Fun. Monum.* 530. English historians often call an auxiliary bishop by the false title of suffragan.

[81]) ANSTEY, *Munim. Acad. Oxon.* I, 101 mentions Markeley as master regent and the *Reg. Cobham*, Worcester p. 275 as prior provincial.

[82]) Dd I fol. 99v (8 Sept. 1359).

[83]) The Austins received 40s: DIXON, *Fasti Ebor.* I, 392.

[84]) The statement was made by LELAND, *Itin.* IV, 182.

The foundation seems to be the work of Robert of St. Alban, pastor of Essenden, who bought the messuage of Robert at the Gate and gave it to the Order before entering himself. When difficulties arose the Austins appealed to the king and promised to sing a daily Mass for him and his parents, whereupon Edward II personally wrote to the pope. John XXII gave not only his consent in 1320* but granted the king the right to establish two more houses of the Order in his realm. The foundation in Canterbury started in 1318 when Archbishop Walter Reynolds obtained permission to alienate in mortmain two acres of land in the parish of Westgate. Part of this land had once belonged to the Friars of the Sack, whose house had been closed in 1314. The location, however, proved unsatisfactory and the Austins bought a piece of land in St. George's parish, which was held in advowson by the monks of Christ Church. The monks were adamant in their opposition because neither they nor the parish wanted to lose the income from that property which the Austins wanted to alienate in mortmain. Hugh le Despenser, earl of Winchester and one of the mightiest men in the Kingdom, tried to mediate in 1323*, but did not succeed. Thereupon the Austins built their church and opened it for services. When Archbishop Reynolds heard of it, he ordered an inquest in 1325* and threatened interdict at first. But the Austins, no doubt, thought their action justified because they had obtained permission for a foundation in the city and apparently won the archbishop over to their point of view because both bishop and canons later in the year reversed their attitude. In December of the same year the pastor of St. George's was allowed to negotiate with the Austins. Agreement, however, was not reached until the Austins promised to pay every tax formerly due on their property.

One of the provincials during this struggle in Canterbury was Richard Wetwang+, the first known master from the North. He was already doctor in divinity when prior of York 1310-11 ; his learning was, no doubt, the principal reason why he was called to the Council of York, where action was taken against the Templars. He is the first known scholastic writer of the province ; his *Quodlibeta* and *Questiones* were once preserved in the excellent library of the York friary, but they have now disappeared. His family apparently well-to-do interested itself so actively in the struggling house at Kingston-on-Hull (Hullia) that it was thought not to have started before 1317*

when the Wetwang-benefactions are recorded ; its existence, however, can be proved already for the summer of 1300*.

The membership of the English Province reached its highest point before the Black Death. In 1320* Newcastle counted 19 brethren, York 26, Leicester 27 and London 65 (Doc. 215). This numerical increase led to many attemps at new foundations, to a constant expansion of existing houses and greatly increased activities. One of these activities resulted from the new religious practice of frequent confessions [85]). This demand made the licensing of penitentiaries or confessors less exacting because the help of the friars was needed. Bishop Cobham of Worcester licensed ten men in 1319*, William Melton, Archbishop of York, twenty-four in 1327*, the bishop of Salisbury twelve in 1328*. Some pastors, however, did not welcome the aid given by the local friaries. Richard Schordich, perpetual vicar of Clare, having publicly declared that the Austins lacked permission of hearing confessions of his parishioners, had to be convinced of his error and threatened with canonical censure before he would acquiesce and permit Clare's representative, Geoffrey de Cannafield, B. D., to ascend the pulpit of the parish church in August 1329* and to announce to the faithful that the statement was unfounded. In a signed contract Schordich also promised not to start new trouble, if the friars would drop their process against him [86]).

At the beginning of the year 1331 new friaries were begun in Droitwich (Wyche) and Dartmouth. Droitwich, the first and only place in Worcestershire, lay close to the ancient houses of Woodhouse and Ludlow. A document of 1388* calls Thomas Beauchamp, earl of Warwick, its founder, but the one who gave or sold to the Austins the first piece of land — 300 ft. sq. — was Thomas Alleyn, a local citizen. This house though always a friary of secondary importance gave the province one of its outstanding man in John Lowe+, who became bishop of Rochester. There is also a tradition that Blessed John Stone+ dwelt here for some time.

While little is known of Droitwich's long history, Dartmouth has preserved more details of its short existence than any other house in our English history. Its foundation marks the Order's first attempt of spreading into southwestern England. The faithful of the

[85]) H. W. C. Davis, *Medieval England* (1924) 391-5.

[86]) *Cart. Clare* GS (175) 53v.

port-town Clifton-Dartmouth being without a church of their own had as early as 1286 called the king's attention to the very long and arduous climb up to their parish church in Tunstal. Thereupon Edward I granted William Bacon, mayor of the city, the request to alienate a certain house in mortmain for the use of a chapel. The parish church, St. Clement's in Tunstal, however, was appropriated to the great abbey of Torre whose abbot steadfastly resisted the wishes of the faithful in Dartmouth and this caused deepest resentment. When the citizens heard that the Austins had received permission from Bishop Grandisson in January 1331 to settle within his diocese Exeter, they were invited by William Bacon to come to Dartmouth. The countermove of the abbot was to obtain license in June of the same year for holding services in the disused chapel of St. Clare. The friars, however, erected their oratory on ground donated by William Bacon and in 1335 successfully appealed to the bishop, whose Commission had forbidden them to use it. In the next round, however (1340) the abbey secured a verdict at the Exeter Assize that the friars' chapel was built on land « unjustly » taken from the widow of Robert Cora, and that restitution should be made. When the abbot threatened to throw down their buildings basing his stand on a papal privilege which allowed no one to erect a parish or build an oratory within the territory of any church held in advowson by his Order, the Austins who had both episcopal and papal permission for their endeavor, appealed to Rome. There the expensive process dragged on endlessly. In order to foil the abbot's threat the Austins in 1342 called on their confrère John Hugh, titular archbishop of Damascus and auxiliary of York, to bless their buildings secretly. Since the abbot's guards lay in wait for him to keep him out, he dressed as a layman « in a short tight buttoned jacket with a long sword and buckler on his side ». At the Augustinian friary he doffed his lay attire, put on his black habit and, with crozier in hand and mitre on head, assembled the people of Dartmouth to tell them that he was sent to consecrate the chapel. This he did and granted an indulgence of 100 days to all the congregation present [87]). The case was referred to John Stafford, archbishop of Canterbury. As Hugh was able to clear himself from a number of false accusations, the archbishop refused to proceed and referred the whole matter to the coming council of

[87]) G. C. COULTON, *Medieval Panorama* (New York 1955) 133.

Canterbury. Nothing is known of any fine and the assembled bishops probably laughed heartily at the bizarre action of their confrère. Grandisson justly insisted on obedience to Rome's decision and the Austins had to leave Dartmouth in 1347. He granted them another foundation in his diocese in 1353, this time in Barnstaple. Again the local Cluniac prior suppressed the new undertaking despite Rome's declaration that in this case the special Cluniac privileges should not apply.

Several years before the attempt in Barnstaple the Austins had turned to the North. In 1340 William of Alverton had given them eight acres for the erection of a church and monastery in Northallerton. Had this foundation been realized it would have been a valuable link with the houses in Newcastle and Berwick, but nothing came of it. Earl Thomas Beauchamp undertook to remedy the situation in 1387 with a grant of land in Bernard Castle, a town on the boundary line of North Riding of Yorkshire and Durham ; there also the attempt failed. Equally unsuccessful was the effort to establish a house in Coventry, where the priest Nicholas Rivel, a clerk of the king's court, had obtained permission of alienating a messuage to the Austins in 1363.

In addition to Droitwich two other foundations were successful. They were Stamford, Lincs. in 1342 and Stafford, the capital of Staffordshire, in 1345. Success was due to the patronage of the Great. King Edward III himself asked the pope's permission for Stamford ; but the actual founder was his treasurer, Robert Wodehouse, archdeacon of Richmond, Yorks. He built the friary on land which had formerly belonged to the Friars of the Sack and chose its choir for his lasting resting place. The new monastery gained considerable importance for the province through its school of rhetoric and philosophy. Papal permission for the house in Stafford was obtained by Ralph, baron of Stafford. It was located in Forbrugge just outside the city gate. It gave the province one of its great men in Thomas Ashebourne.

Thus a thirty years war with the great abbeys (1331-63) ended with victory for the abbeys. Of eight foundations undertaken only three succeeded. Pope John XXII having foreseen the bitter onslaught against all Mendicants had issued the bull *Etsi Quibuslibet* in which he appointed for each province three bishops whom he called *conservatores privilegiorum papalium*. It was sent on 18 April 1317* to the archbishop of Canterbury and the bishops of Exeter

and London with the command to see that the Austins could freely exercise their apostolic privileges of preaching and hearing confessions and would not be molested. The bishop of Exeter, John Grandisson, went beyond the call of duty by actively promoting the interests of his clients. Shortly after his appointment in 1327 he petitioned Luke, cardinal deacon of S. Maria in Via Lata, to support the Austins' request for a new foundation in his diocese ; he asked the bishop of St. Asaph to admit them as preachers and confessors, and appointed protectors of the Austin friary in Cambridge [88]).

The appointment of conservators enabled the friars to bring any complaint to their protectors who in turn were bound to investigate ; this did not assure success in each case but it guaranteed a hearing. One of the few such cases known is connected again with Grandisson. The Austins of Little Yarmouth, Norf., had built their monastic buildings on the boundary lines of two parishes which were held in advowson by the powerful priory of St. Bartholomew's in London. Both pastors harassed them to such an extent that in spring 1341* their prior Robert complained to Grandisson. The bishop appointed as his representatives William Bergeveny, chancellor of the university of Oxford, and two canons. They called the parties before their judgement seat in St. Frideswide church, Oxford, but it seems that they were more interested in bringing about a *modus vivendi* than in examining the merit of the case. The promises of the two pastors are unknown. Friar William, prior provincial of the Austins « in England and Scotland », agreed that the Gorleston friary should pay yearly one mark in silver on its present property in lieu of all former taxes and in case of new acquisitions all inherent levies should continue to be met by the Austins. Their hearing of confessions and their burying of any parishioners should not prejudice the accustomed perquisites of the two vicars. On certain feastdays the churchbell of the Austins should not be rung before the services in the two parish churches were well under way. In case of violation a fine should be imposed by the bishop of Norwich. While the papal privileges were partially rejected, a *modus vivendi* was found agreeable to both parties. The friary did not suffer too much harm from the restrictions because it became one of the most flourishing houses of the province.

The greatest protector of the friars was the king. Ever since

[88]) *Reg. Grandisson* I, 177, 178, 490.

Henry III had welcomed them to England the Austins enjoyed this royal protection and support until Henry VIII destroyed the work of his predecessors. In exchange for these favors the king expected the faithful services of his friars. They were valuable to him because their ability of drawing tremendous crowds to their churches made them important and effective in communication and persuasion. In 1314 the prior of York was told by King Edward III to preach against the Scots [89]), and in 1346 Edward III required the prior of London « to preach on his war with Philip IV of France, to expose that cause in public and private speeches to the clergy and people and enjoin this upon all the brethren of the Order » [90]). A king who used or misused friars for political purposes would of course be wary of foreign friars. In 1333 he required the provincial to remove all Scottish friars from Berwick and replace them with English-born members [91]). Again, when he granted permission for the foundation in Calais in 1351, he only gave it under the condition « that the provincial of England put in that place English friars for whom he will answer at his peril, and no other » [92]). The actual foundation of Calais, however, is doubtful even though we have the exact description of the place where the friary was to be located.

A powerful friend at court was Lionel, duke of Clarence and third son of king Edward III [93]). He had learned to love the Order at Clare, carried his affections to Ireland, where he established for the Austins a theological chair at the cathedral school of Dublin [94]) and remained a friend until the end. When he died at Milan in April 1368, he wanted to be buried near the grave of St. Augustine

[89]) *Reg. Greenfield, York* 202.

[90]) RYMER, *Foedera* III (2) 199. The text implies that the prior of London was also provincial.

[91]) *Rotuli Scotiae* I, 258 [7. Edw. III, C 71/13] 10 August 1333.

[92]) *Cal. Pat. R.* 6. Nov. 1351 [174].

[93]) Best biography in WEEVER, *Fun. Mon.* 477. He was born 29 Nov. 1338, became Earl of Ulster on 9 Sept. 1342 by marriage with Elizabeth, daughter and heiress of William de Burgh. Their only daughter Philippa married in 1368 Edmund de Mortimer, earl of March († 1381). Their great-granddaughter Ann married Richard Plantagenet, earl of Cambridge († 1460) and thereby transferred the right to the kingdom to the House of York. Lionel had renewed the old English plan of establishing a kingdom in Italy, when he married Galathea Visconti, whose family ruled Milan, but his sudden death on 17 October 1368 again ended this dream. Petrarch was present at the elaborate wedding.

[94]) *Pat. R.* 3 July 1364 [522].

in Pavia. His heart and bones were brought to Clare, which he had taken under his patronage [95]). His older brother Edward, better known as the Black Prince, shared his love for the Austins. An Austin friar, Robert Waldeby+, was his personal physician and his son Edmund was buried in Austin Friars, London (1365) [96]).

2. *From the Black Death to the Great Schism 1348-1378*

« In the 23rd year (1349) there was the great pestilence of people. First it began in the North country, then in the South and so forth throughout the realm. After this pestilence followed a murrain of beasts which had never been seen. For, as it was supposed, there was not left in England the tenth part of people. Then ceased the lords' rents and the priests' tithes. Because there were so few tillmen the earth lay untilled. So much misery was in the land that the prosperity which was before never recurred » [97]).

This report of Capgrave is not quite correct. The pestilence started in 1348 and ended only in 1350. Capgrave exaggerates also the loss of life, frightful though it was that 40-50 % of the population died. The total losses of the English province are not known but they seem to correspond with the losses in general, because in 1348 York had to replace four deceased penitentiaries out of a group of ten [98]). We also know that all students of the English province in Avignon died [99]). The real sting of the Black Death

[95]) *Cart. Clare* I (A). Most English historians have overlooked the documents in MAIOCCHI-CASACCA, *Codex Papiensis* I, 128, 157, 175. Lionel, in his last will, had decreed « Lego... corpus meum ad sepeliendum in ecclesia fratrum Augustiniensium de Clare in choro ante altare magnum »: NICHOLS, *Rogal Wills* 88. CAPGRAVE gives these details about the transfer « Nam et sic moriens dictus Leonellus servis suis mandaverat, ut cor suum et ossa ad conventum Clarensem, Ordinis fratrum heremitarum sancti Augustini, in Anglia transferrentur, carnibus suis cum visceribus coram sepulchro Doctoris eximii devote relictis ». *De illustribus Henricis* 100. « His body was byried at Pavy, fast by the toumbe of Seyn Austin; his hert was broute to the Freres of Clare, and biried or kept in leed ». *Chronicle* 225-6. The celebrations connected with this second burial at Clare cost the friary a great deal of money. *Cart. Clare* EE (120) fol. 42v, 22 Sept. 1377.

[96]) STOWE, *Survey of London* 177.

[97]) CAPGRAVE, *Chronicle* 213-4.

[98]) *Reg. Zouche, York* fol. 278-279v.

[99]) « De heremitis Angliae non remansit unus in Aviniona nec cura ». *Chronicon Henrici Kighton*, ed. J. R. LUMBY, RS, II (London 1895) 59. PAMPHILUS, *Chronica* fol. 56r claims that 5,084 Austins died within three years and Jordan of Saxony states that 244 of his province died within six years *Vfr.* XIX.

was not felt until two generations later when a lack of children brought as a bitter fruit a lack of vocations, a lack so great that it stopped all further expansion of the province in the fifteenh century. The spiritual and intellectual decline in the wake of this pestilence will be described in a later chapter ; here only the material changes will be considered.

Depopulation made real estate cheap and allowed monastic possessions to spread out. Some properties were purchased at a low price, some may have been outright gifts of piety ; others may have been endowments to provide suffrages for deceased relatives. Like the other mendicant Orders the Austins acquired considerable new property. For example, in 1349 Clare obtained Bureshall ; Lynn acquired five messuages and Oxford seven ; Cambridge was granted two acres and Droitwich five. The most notable cases, however, are those of London and Winchester. The Austins in London acquired at least six tenements, two « brewhouses », a garden and some other land at an assessed value of 75*s*.4*d*. The king permitted the purchase because the tenements were only worth enough to discharge the rents and the cost of maintenance [100]). The members of the ancient house in Winchester did not fare so well. They had wanted for many years to move into the city away from their lonely and unsanitary location outside Southgate, and for this reason they had acquired several pieces of property some time before the Black Death. The king had given his permission to alienate them, and the pope had permitted the transfer, but the bishop balked. The city, too, apparently opposed the move because it did not want to lose the taxes. When in the wake of the plague the Austins acquired additional properties, the city appealed to the king. In an exaggerated and one-sided complaint the attorneys for the city stated that the friars had acquired six properties worth over £ 250 in the better part of the city, adjoining the highway, properties so large « that they contain a great part of the city » ; they had thrown down some well-built houses on which taxes were due to the king and the city, to churches and hospitals and had started to build in their place new monastic dwellings ; they had surrounded their property with a

[100]) *Cal. of. Inq. Misc.* III nº 42 (23. March 1350) ; LITTLE, *Franciscan Papers* 147. The principal reason for the king's liberality might have been the influence of his relative Humphrey de Bohun, 10. Earl of Hereford († 1361) who planned the erection of a new church for the Austin Friars.

wall « so that those to whom any rent is due cannot enter and distrain as is customary in the city ». When the case was adjudicated, the provincial was not present, and the Prior John de Flore had nothing to say. They should have known that according to law silence meant defeat. As a result these properties were forfeited to the king and were in 1352 granted to the city « in consideration of the waste and depression in the city of Winchester, from the time when the deadly pestilence last prevailed and of the fact, that the citizens who hold the city of the king at farm, will not be able to pay the farm without grievous oppression of them and of the people of the city » [101]). This forfeiture is the only one recorded in English Augustinian history.

One reason why the English Austins failed so often during the years 1330-53 was probably due to provincials who lacked the energy or administrative talent so vital for their office. In 1334 Roger de Glatton or Clacton+ is mentioned ; he died a few years later in high old age (*valde senex*). No matter how excellent a man he may have been, high old age is seldom capable of vigorous, decisive action in a crisis. The Magister William, « provincial of the Order in the kingdom of England and Scotland » proved himself a poor mediator in Gorleston (1341). The superior in charge in 1352 failed to appear when Winchester's fate was decided. Unless he was ill he showed himself negligent if not a coward. He might be identical with the Magister William who displayed great weakness in 1357, when he could not restrain John Kedington+, master regent at Oxford, from appealing to the archbishop of Canterbury [102]). In all fairness to the Provincial William it should, however, not be overlooked that the plague had so decimated the number of the reliable men [103]) that even the wisest provincial could not prevent glaring mistakes of subjects.

[101]) Cl. R. 18 May 1352 [484-6] See *Sources*, doc. 1, 401.

[102]) We suppose that the Provincial William is identical with the Magister William who was sent to Prague. The transfer might have been a welcome escape from the bitter criticism which must have followed his actions, especially his failure to aid Kedington. *See* Doc. 442.

[103]) KNIGHTON, *Chronicon* II, 63 relates how hard it was to fill even well paid chaplaincies in 1349 and then adds the significant words: « sed infra breve confluebant ad ordines maxima multitudo, quorum uxores obierant in pestilentia, de quibus multi illiterati et quasi meri laici nisi quatenus aliqualiter legere sciebant licet non intelligere ». We shall return to this passage in a later chapter.

While a few provincials seem to have failed their province, some local superiors helped their houses to make real progress. Clare friary had been completely rebuilt and its new church was dedicated by Bishop Icenus in 1338*. After the fathers in Norwich had obtained full possession of St. Michael's church from Sir Edmund Thorp they replaced it with a large new edifice. Their prior in 1354 was Richard Cheffert+, an outstanding preacher. London's magnificent new church was completed in 1354/5. The man in charge here was most probably John of Arderne whose business acumen was so well known that even the king made use of it [104]). The prior general, Matthew of Ascoli, praised him highly in 1358 for building London's infirmary [105]), and the year before he had been chosen to intimate to Archbishop Fitzralph the condemnation of certain of his propositions on poverty. Since Arderne, to our knowledge, was not a master of theology, he must have been chosen for being an outstanding member of London's monastic communities [106]). If it had to be an Augustinian we would rather expect the choice to have fallen on Master Geoffrey Herdeby+ because he had made the question of poverty his special field of study, had debated it in Oxford and was writing *Vita Evangelica*, the contribution of the English province to the fight against the « Armachanus ».

In 1359 Herdeby, together with the learned Bachelor John Goodwhich, had attended the General Chapter of Padua ; they returned with a multitude of benefits and privileges for the English province [107]) : two senior masters were granted voting power at future general chapters ; like other provinces of the Order England could send her students to Paris, where they were to receive the regular provision of 50 fl. and students of the continent sent to England should get the same amount. The same chapter also appointed William of Winterbury master regent at the *studium generale* at Bordeaux [108]) and sent an otherwise unknown Magister William to Prague in the same capacity. The prior general chosen at this chapter was Matthew of Ascoli (1359-68) who having most probably

[104]) Pt. 6 Oct. 1355 [282]. He was then prior of London I. J. CHURCHILL, *Canterbury Administration* I (London 1933) 175 also Pt. 26 Oct. 1356 [466].

[105]) Dd 1 fol. 47.

[106]) GWYNN, *Austin Friars* 86, 124.

[107]) AA IV, 376-80.

[108]) Dd 1 fol. 97 (4 Sept. 1359). He belonged to Norwich, *ibidem* fol. 98.

obtained his doctorate at Oxford [109]) was, therefore, better acquainted with England's wishes and needs than any previous head of the Order. Without his favorable disposition the above benefits would not have been obtained, but credit for solliciting them was given to the English representatives. Before the next chapter was due Herdeby had become so prominent that there could not be any doubt as to who would be elected provincial as successor to Thomas Thornton+. Herdeby ruled with great success, though intermittently, from 1360 until 1369. His influence at Court is evident from his appointment as confessor of the Black Prince [110]). He was destined for a bishopric otherwise the pope in 1363 would not have consented to his being promoted to any dignity short of the patriarchate. What factors prevented his promotion is unknown. The king gave him an annual gift of fifty marks in 1377, which was reduced to 25 marks in 1380. He must have died shortly afterwards and was buried in Austin Friars, London.

His ability to rule became apparent more than once. John Arderne, provincial procurator in 1359, refused to reimburse him for expenses incurred as delegate to the General Chapter at Padua. Herdeby, already a master in theology, had been accompanied by Goodwich and three servants, reason enough why the expenses were high. The deffinitors must have sided with Arderne otherwise Herdeby would not have turned to the prior general, from whom he easily obtained an order of payment [111]). By this preliminary crossing of swords Arderne should have been warned that he would

[109]) Matthew of Ascoli received on 24 March 1354 the king's permission to travel with John Waldeby (probably provincial), Thomas Thornton (elected provincial in 1359), William Spaldington and Henry of Cambridge to the General Chapter of Perugia. *Pt. R. 1354/8*, p. 21. Since he is not mentioned in the *Chartul. Paris*, he must have obtained his doctorate either at Cambridge or Oxford, because students of the Order could not attain it anywhere else. At that time the better students of the Order — and Matthew of Ascoli certainly belonged to the best — preferred Oxford, while in the 15th century Cambridge took precedence. See aslo GWYNN, *Austin Friars* 33.

[110]) « But at that time [1358] was a Friar Austin; they called him Geoffrey Hardeby, afterward Provincial and Confessor to the Prince who made against his [Fitzralph's] opinion a notable book we call « De Evangelica Vita » : CAPGRAVE, *Chronicle* 218. This half-remembered passage probably induced Bale to make Herdeby confessor to the king in his *Scriptores Illustres*, a statement which GWYNN, *op. cit.* 127 had proved erroneous.

[111]) Dd 1, fol. 106 (23 Sept. 1364).

be facing a strong superior should Herdeby ever take charge, as he did in 1360. Wisely the new provincial made full use of Arderne's business abilities at first, and only in 1363 felt compelled to put Arderne in his place. A new prior had been elected to succeed Arderne in London's friary, and the new prior wanted to audit the books of the preceding administration. Was it just routine ? Or had the great building program of Arderne run into difficulties ? Whatever the reasons, the new prior William Ainukelan (Lincoln ?), demanded to see the books which Arderne refused to surrender by the daring maneuver of depositing them with friends. When Herdeby did not hesitate to go right away to the pope for the necessary injunctions [112]), the whole province came to the sobering conclusion that the times of weak government were over. There were other signs written on the wall ; repeatedly Herdeby had demanded arrest of vagabonding members [113]) and once he had unflinchingly expelled an unfit friar, Walter Baygeney, « propter lapsum carnis et contumaciam sive superbiam cervicis » [114]).

Herdeby's energy also showed itself in his program of expansion. Since 1345, when the Austins settled in Stafford, only one attempt had been made for new foundations. The mighty Audley family were the prime movers to establish the Austins in Barnstaple, Devonsh. As early as 1348 they obtained permission from Bishop Grandisson, but only in 1353 Master Robert Bowe could alienate five acres in mortmain. When Herdeby came into office he found the house fighting for its very existence. His only hope was the pope and he wrote to him in 1363, that though the Austins had all necessary licences, had spent money and labor on their buildings and were willing to continue payment of all former taxes, the Cluniac prior would not let them stay. He begged the pope to set aside for this particular case the Cluniac privilege which forbade the erection of any oratory within parishes entrusted to this Order. The pope granted the request but that did not change the mind of the Cluniac

[112]) *Cal. Pap. Reg.* IV, 43 (21. March 1364).

[113]) 1 March 1361 a warrant was issued for Fr. Simon de Baddeby (*Cal. Pat. R.* p. 171) on June 15, 1364 for Friars William de Barwe and Robert de Brumby (*ibidem* p. 543).

[114]) 11 August 1363: Ms 483 fol. 1 of the former Augustinian Library, the Angelica in Rome: NARDUCCI, *Catalogus* p. 216. Fr. Walter was a member of Stamford.

prior. The undertaking failed simultaneously with the venture in Coventry. To offset these losses Herdeby wrote again to the pope in April 1364 that « whereas there are in England many cities and considerable towns in which the Augustinian hermits have no place, and many faithful desire to found places for them, they pray for licence to accept the same and to build oratories with bell towers and necessary offices, in which they shall enjoy their privileges, immunities and indulgences » [115]). Pope Urban V believed Herdeby and licensed the establishment of four new places « for twelve friars, with the consent of the diocesan, saving the rights of the parish church and others » [116]).

The first of these was Rye, one of the Cinque Ports. Its founders were William Taillour and Benedict Zely who were allowed in 1364 to alienate in mortmain two acres of land « on which once stood five messuages now destroyed by the sea ». The location of the friary was not satisfactory : its land was exposed to a continuous erosion by the sea and its buildings, unprotected by city walls, lay open to attacks by enemies. When French marauding sailors destroyed both oratory and mansion of the Austins in 1378, their rebuilding was done in a more sheltered place, called « Le Haltone », where the lovely Gothic chapel still stands.

While Herdeby dominates the scene, he was not the only forceful personality within the province ; he had to share the limelight not only with John Arderne, the great builder of London, but also with men like Friar Robert, Clare's most successful prior [117]). Friar Robert completed the re-building of this house which Elizabeth de Burgh had begun. It is irritating that nothing is known of his personal background which might give us an understanding of this untiring superior whose power of persuasion gained so many powerful friends for his house. In 1364 he diplomatically used Prince Lionel's influence to obtain permission, that Clare might keep twelve acres

[115]) *Cal. Pap. Pet.* I, 492 (28 April 1364).

[116]) *Cal. Pap. Reg.* IV, 90 (28 April 1364).

[117]) Robert is mentioned as prior between 1361-5. He was still alive in 1377 when the debts incurred at Lionel's funeral services were settled. (*Cart. Clare* EE [120] fol. 42v). He must, therefore, have been prior until the unknown year, when the transfer of Lionel's remains from Pavia occurred (see note 93/5 *supra*). Our Prior Robert must be distinguished from the Provincial Robert Goodwich who is buried in Clare's parish church and who is known to have been provincial in 1447 (Archives of the Prior General Rome: LL 2-f. 2).

which they had acquired piece by piece in preceding years. In 1365 Master John Cavendish, chaplain and probably a relative to the famous judge, donated one hundred marks for lead to roof the friary and was granted in return living quarters in the monastery with the right to participate in community exercises. In 1362 Edmund de Nortohfte (!) donated two hundred marks for a new cloister for which two Austins had to say daily mass. A year later, Thomas Darcy, whose father had been sheriff of London, gave hundred marks for a bell tower ; he is one of the few who demanded nothing in return. In 1361 Friar John Bachelor, apparently a native of Clare who had joined the Austins, built the chapel of the Annuntiation and furnished it richly. During Prior Robert's regime Clare was strong enough financially to help Stamford erect its cloister [118]). In English Austin history this is the only record of financial cooperation between two Austin houses. It could be indicative of advanced leadership for either Provincial Herdeby or Prior Robert or both.

During the term of Herdeby many efforts of the Austins were crowned by success on account of their provincial's leadership, but other times they were simply blessed by good luck. The year 1364, for example, brought great honor to the English Austins because their French confrère, Master Nicholas Lebrehon [119]), arrived in England as papal legate to King Edward III, a mission whose purpose was to obtain the abolition of the oath of fealty which the Prince of Aquitaine demanded for ecclesiastics.

Herdeby's tenure of office was interrupted but once. In 1366 a friar John is mentioned as provincial. He seems to be identical with the noted author and preacher John Waldeby+ who might have held the same position in 1354 [120]).

From 1370 to the beginning of the Great Schism in 1378 two

[118]) All data are taken from *Cart. Clare*: Lionel A (1); Cavendish E9 (139); Northoft FB (141); Darcy FO (143); Bachelor EA (116); Stamford FK (149).

[119]) *Cal. of Pap. Reg.* IV, 9 (23 May 1364). P. LECACHEUX, *Lettres Secrètes et Curiales du Pape Urbain IV se rapportant à la France* (Paris 1902) nº 962 gives 20 May, 1364. For his payment Lebrehon received 2 flor. per day: *Cal. Pap. Reg.* IV, 25. In 1358 Lebrehon had been provincial of Francia: Dd 1 fol. 90.

[120]) KIRKPATRICK, *Rel. Houses. Norwich* 146 (from. Reg. Cobalde fol. 93) mentions a Friar John as provincial on 23 July 1366 when he gives Fr. John Alriche the right to be executor of a testament. He is again mentioned in 1366 when he asks for the arrest of the vagabond friars John de Barn and Simon of Canterbury: *Chancery Warrants Ser. I, C 81/1794.*

provincials are mentioned : Master Thomas Grove+ (1373) and Master Thomas of Edwardstone+ (1374-76). Grove was probably still in power when Parliament met in Westminster on 21 May 1374 at which the learned magistri of London, Thomas de Ashebourne+ and John Bankyn+, spoke against the shirking of taxes by higher clergy [121]). While it is true that they voiced only the popular sentiment it also indicates the inroads Wyclif's teaching had made among those whose first allegiance should have been to the pope. Both masters were regarded very highly and showed a great independance also in their political thinking as will be seen later. Whether Grove shared their views or tried to direct them into the right channels is not known. His sucessor, Thomas of Edwardstone, was prior of Clare and provincial at the same time. He had gained his magisterium in Oxford, and accompanied Prince Lionel to Italy. He is supposed to have gained an archiepiscopal see but we do not know which one. He died on 20. May 1396 and was buried in Clare. Immediately after his election at Newcastle in 1374 he settled the boundary lines between Clare and Orford. The latter house had been destroyed by lightning in 1363 and needed additional help for its reconstruction. In the same year he accepted from Ralph Basset twelve acres of land for a foundation in Atherstone and appointed John Combe its first prior. The church of this friary still stands and serves an Anglican congregation.

Rev. Francis ROTH, O. S. A.

(to be continued).

[121]) GWYNN, *Austin Friars* 212-6. Their articles are contained in Brit. Mus. Harl. Ms. 638 fol. 222 and were published by V. H. GALBRAITH, « Articles laid before the Parliament of 1371 », EHR 34 (1919) 579-582.

The doctrine of justification according to Augustine of Rome

(Favaroni) († 1443) *)

F. — The Formal Element of Justification.

On concluding the second point of investigation in the previous chapter we felt authorised to state that Favaroni undoubtedly held supernatural intrinsic justice and very probably, its adequate explanation. The purpose of the present chapter is to examine further his concept of the intimate nature of the state of justification, to see namely, what can be said for and against the contention that he holds the existence of created grace as a gift physically present in the soul. And since the existence or non existence of created grace is to be argued from his position on the question of supernatural habits, our present question on the formal element of justification is the question of the existence of infused habits. Does God move the faculties of man immediately and directly by Himself, only by a transient motion to the acts of justice, or does He move them through the mediation of interposed supernatural habits, taking very special account of the habit of charity.

It was also pointed out in the previous chapter that the minimum we can say of Favaroni is that he holds the opinion commonly attributed to Peter Lombard. The real opinion of the Master of the Sentences is an object of controversy even at the present day [1]). Consequently, in order to stabilise our position still more, we will first premit a fuller consideration of the Master's opinion in the light of modern discussion.

*) *Augustiniana* vii (1957) pp. 100-117; 349-366; 515-530; viii (1958) pp. 164-189; 299-327.

[1]) J. SCHUPP, *Die Gnadenlehre des Petrus Lombardus*, Freiburg 1932, pp. 228 sqq.

In the course of the dispute carried on between Prof. F. Zigon of the Seminary of Gorizia, writing in *Divus Thomas,* and Prof. J. Stufler of Innsbrück, writing in *Zeitschrift für katholische Theologie* two interpretations were proposed as to what should be the exact interpretation of the opinion of the Master [2]).

The first interpretation — that of Prof. F. Zigon — considers the Holy Ghost « reduplicative quatenus est Tertia Persona Ss. Trinitatis » as operating the work of sanctification. The Holy Ghost therefore, not merely by appropriation but inasmuch as He is the third Person of the most Holy Trinity exclusively considered in Himself, and as it were, independently of the other two Persons, unites Himself to the soul of man. This union of the Holy Ghost is to be considered as a union analogical with the Hypostatic union of the Second Person with the human nature of Our Lord Jesus Christ. This union of man with God in sanctification, according to this interpretation, ends « terminative » with the Holy Ghost and not with the other two Persons. The acts of justice proceed from the Holy Ghost and from the justified soul « immediate, immediatione suppositi ».

The second interpretation of the Master's opinion — that of Prof. J. Stufler — makes the work of man's sanctification, like all the other divine works « ad extra », a work of the whole Trinity common to the three Persons, and only reserved by appropriation to the Holy Ghost. So when the Master says that the Holy Ghost is the immediate principle of the act of charity he wishes to exclude only created secondary causes, as the infused virtue of charity, but not to exclude the concurrence of the other Divine Persons in effecting the act — efficienter a tota Trinitate. The act proceeds therefore, from the Holy Ghost, and immediately, but not « immediatione suppositi ». Perhaps Peter Lombard may have admitted some special sort of union with the Holy Ghost but he has not told us of what nature it is, but that the motion to the act of

[2]) J. Stufler S. J., *Divi Thomae Aquinatis doctrina de Deo Operante,* Oenipontanae 1923; F. Zigon, *S. Thomae art. 1 de Caritate et Praemotio physica, Divus Thomas* (Fr.) 2 (1924) pp. 24-34; J. Stufler, *Der erste Artikel der Qq. Disp. de Caritate des h. Thomas, ZKTh.* 48 (1924) pp. 407-422; F. Zigon, *Der Begriff der Caritas beim Lombarden und der h. Thomas, Divus Thomas* 4 (1926) pp. 404-424; J. Stufler, *Petrus Lombardus und Thomas von Aquin über die Natur der Caritas, ZKTh.* 51 (1927) pp. 399-408.

charity is from the whole Trinity and only by appropriation, from the Holy Ghost, seems almost sure [3]).

From this ambiguity occasion could arise for a condemnation of this opinion. Certainly, if the interpretation of Prof. Zigon is correct, the doctrine of the Master would seem to be in contradiction with the decisions of the Church, as Stufler himself remarked [4]), not only in questions regarding the Trinity, but also in the matter of justification.

That the second interpretation does not conflict with catholic faith is the more common opinion of theologians, although some are inclined to judge it more severely, inasmuch as it does not sufficiently explain intrinsic justice [5]). St. Thomas himself rejects it as unsustainable on scientific grounds [6]). Although theologians subscribe to the philosophical reasons adduced by the Angelic Doctor, they point out that these reasons are not of such a nature as to induce metaphysical certitude. They do not absolutely exclude the possibility of an internal transient elevation of the faculties, while at the same time the soul remains in a state of habitual relation to the Holy Ghost, for which relation the other virtues could provide the foundation.

Scholastic theology provides a more constructive and satisfying explanation of the internal rectification of man. In every supernatural act — even charity — there are two elements to be distinguished, firstly the supernatural ontological elevation of the soul, either in its essence or in its powers, by which the soul is empowered to elicit supernatural acts conformable to its end, and secondly, the supernatural activity of the soul so elevated, by the exercise of the acts conformable to its elevated nature. The first ontological elevation is effected « formaliter » by *habitual* sanctifying grace, the second by the virtues. Both Scotists and Thomists hold this. In the further explanation of the intimate nature of grace they differ, for while St. Thomas and his School hold that grace is « per primo » radicated in the essence of the soul and thence flows to the powers

[3]) J. SCHUPP, *Die Gnadenlehre des Petrus Lombardus*, Freiburg 1932, p. 225. In diesem Punkt dürfte J. Stufler Recht behalten.

[4]) Cf. *ZKTh.* 1924, p. 407 sqq.

[5]) PETAVIUS, *De Trinitate*, l. 8, c. 6, n. 3-4. « Immo et fidei decreto notatur ». Both SUAREZ (*De Car.* D. 3, Sec. 1 n. 1) and FRANZELIN (*De Deo Trino*, Thesis 43) give the opposite as certain.

[6]) II-II, q. 23, a. 1; *Qq. Disp. de Car.* art. 1.

— habitus entitativus, Scotus holds that it is formally in the powers of the soul — habitus operativus. But both attribute this ontological elevation of man, which precedes « natura saltem » the exercise of the supernatural act, even the act of charity, to the existence of a created quality in the soul.

With this foreword we shall determine the state of our own question. We have two questions to solve. Firstly, in view of the contested opinion of the Master we must see which interpretation does Favaroni follow: we shall see that he holds the second one, and of this we feel quite certain. Secondly, does he really exclude the existence of a created quality, particularly in the case of charity, in the soul. Our answer is: expressly he neither excludes it nor affirms it, but he quite clearly presupposes its existence.

One of his most lengthy expositions on how the Holy Spirit is the life of the soul is given on the occasion of his exegesis of the words of the Apostle « si spiritu vivimus, spiritu et ambulemus » [7]). We must distinguish, he tells us, a double life in the supernatural order, just as we distinguish a double life in the natural order. In the natural order the soul communicates the first life to the body by its union with it (actus primus vite), so that the body participates in the life of the soul. The second life proceeds from this first life, and consists in the actual vital operations of the soul [8]). The same consideration holds good in the supernatural life. The first life is communicated to the soul by its union with God [9]). The second life consisting in good works, similarly proceeds from this — tamquam fructus egredientes a radice spiritus primo iustificati [10]).

[7]) *Gal.* 5, 25.

[8]) Sicut in vita materiali quam dat anima suo corpori, inter se distinguuntur vita prima et vita secunda, quae dicuntur actus primus et actus secundus vite. Prima (quidem) vita et primus actus vite est illa unio anime et corporis per quam sese intimat corpori, communicando ei seipsam in esse vite ... secunda vero vite est actualis operatio vitalis que procedit a prima vita. *In ep. ad Gal.* A 641 36 v2.

[9]) Sic conformiter in vita spirituali considerandum est quemadmodum vita naturali: iam dictum est quod hec duo distinguenda sunt vita prima et vita secunda. Vita quidem prima est unio Dei ad animam per internum illapsum, quo divinus Spiritus et increatus unit Seipsum spiritui nostro et anime nostre ad vitam ... ut eadem vita vivat anima per unionem divinitatis ad ipsam qua vivit Deus per suam naturam. *Ibid.* A 641 37 r1.

[10]) Pro intellectu vero alterius verbi quo dicit 'spiritu et ambulemus' notanda est secunda vita et secundus actus vite spiritualis. Quemadmodum etenim, a primo actu vite naturalis ... egreditur actualis operatio sicut audire, videre, cogitare ...

God, by some mysterious communication of Himself, communicates to the soul its justice, from which the soul is rendered capable of living its own life of operation in the performance of good works.

Does this work end « terminative » or « attributive » with the Holy Ghost ?

Our first reason for saying that the work of justification is a work of the whole Trinity is that the work of justfication is a work of the omnipotence of God. The work of justification is of the same order as the work of creation — to justify the sinner requires the same power as to create the just [11]). The exercise of power is something common to the three Persons, which therefore can never be considered as exclusive of the Holy Ghost.

Secondly the same place in man's justification is attributed to the second Person of the Blessed Trinity as is attributed to the third. For example, to the Son is attributed to inspire faith [12]), Christ is said to dwell « permansive » in our hearts [13]), Christ according to his divinity in which therefore He is one with the Holy Ghost,

sic conformiter ex prima vita spiritus procedit secunda vita que est spiritualis operatio ut actus caritative amationis circa Deum et proximum, et gaudium et pax et ... que dicuntur fructus egredientes a radice spiritus primo iustificati. *Ibid.* A 641 37 r1.

Against the beginning of this quotation we find the « mysterious writing » not on the wall, but on the manuscript, on which A. V. Mueller founds his denial of intrinsic justice (cf. *op. cit.* p. 16). « Negat habitum a Deo infusum, propterea omnino falsa profert ». We would like to note that Favaroni's idea is taken from St. Augustine *De Civ. Dei* l. xx, cc. 25-6 ML. 41, 656 and *Enarr. in Ps.* 70, Ser. 2, n. 3 ML. 36, 893: and that from the words of Augustine the same difficulty was proposed and solved by St. Thomas in *Qq. Disp. de Ver.* q. 27, a. 1 ad 1 cf. I-II, q. 110, a. 1 ad 2 and *I Sent.* D. 17, q. 1 art. 1, ad 2.

[11]) Quarta Conclusio: iustificare peccatorem non est maioris potentie quam primo creare iustum. Hanc conclusionem satis potest speculare aliquis ex conclusionibus precedentibus; verumptamen plane ponit ipsam beatus Augustinus 70 Sermone in Joannem ... deinde querit Augustinus quod horum maius opus sit an creare iustos an sanctificare peccatores et primo dicit quod hic non audet precipitare sententiam; deinde dicit quod utrumque est equalis potentie ubi plane ponit premissam conclusionem. *In ep. ad Rom.* A 376 171 r1.

[12]) Poterit quidem Christus omnibus electis per se ipsum inspirare fidem, ad aures cordis per se ipsum loquendo sicut prophetis et sicut apostolis, sed ... *Ibid.* A 376 218 r1.

[13]) ... sed quoniam dicit inhabitare Christum per fidem, et inhabitatio non dicit momentaneam presentiam sed diuturnam et permansivam, ideo per roborationem dicit 'Christum inhabitare per fidem'. *In ep. ad Eph.* A 641 67 r2.

is called the « formalis vita animae » [14]). As regards the divine nature the Second Person occupies an equal place with the Holy Ghost in the sanctification of man.

And this is a point to which we must carefully advert when speaking of the sanctification of Christ. Christ was constituted one Person by the union of the human nature to the « esse » of the Second Person: but from this he was not sanctified, He was sanctified by the inhabitation of the three Persons — or, which is evidently the same for Favaroni — by the inhabitation of the Holy Ghost [15]). Therefore, even in Christ the immediate cause of sanctity was not the Hypostatic union but the inhabitation of the Blessed Trinity in his soul. Unreasonably then should we try to astrue for man the opposite position i. e. that his sanctification arises from a personal union with the Holy Ghost, analogical to the Hypostatic union, and not from the action of the whole Divine Trinity in his soul.

We think therefore, that we can accept his own repeated and explicit affirmations that the justification of man is a work of the whole Trinity [16]), and is to be ascribed to the Holy Ghost only in an appropriated sense [17]). This life therefore, of the soul consists

[14]) Advertendum est quod Christus factus est nobis iustitia secundum hominem effective quidem, prout nobis meruit internam iustificationem, ... secundum vero divinitatem ipsius, est nobis iustitia formalis, formaliter intrinsecus iustificans. Apostolus autem in istis passibus et sequentibus cum de iustitia Dei loquitur, intendit illam formalem que intrinsecus est nobis, non prout Christus dicitur factus est nobis iustitia, sed ut Spiritus Sanctus et tota Trinitas est iustitia Dei formaliter iustificans mentem, et hoc, merito Christi, quod Apostolus notificat cum dicit 'per fidem Jesu Christi'. *In ep. ad Rom.* A 376 156 v2. Cf. *In ep. ad Heb.* A 376 5 r1.

[15]) Preterea ad conclusionem: sicut anima Christi non est formaliter iusta et sancta ex unione personali, alias sanctificaretur et iustificaretur per esse personale a solo Verbo, quemadmodum in esse personali soli Verbo unita est; sanctificatur ergo per inhabitantem Deum secundum esse divinitatis in quo tres Persone sunt unus Deus inhabitans et sanctificans ... tota ergo iustificatio et sanctificatio anime Christi fit et consurgit ex inhabitatione Spiritus Sancti, sanctificantis et iustificantis ipsam per affectum caritatis diffusum in ipsam. *In Apoc.* V 50 v1. Cf. Cum Deus sit humanitati (Christi) formalis vita ... *In ep. ad Rom.* A 376 193 v1.

[16]) ... Non prout Christus dicitur factus est nobis iustitia, sed ut Spiritus Sanctus et tota Trinitas est iustitia Dei formaliter iustificans mentem ... *In ep. ad Rom.* A 376 156 v2.

[17]) Et cum hec (sanctificatio et impressio characteris) fiant per substantiam Dei, in qua unum sunt tres Persone divine, tamen attribuuntur tertie Persone que appropriate dicitur Spiritus Sanctus Dei eo quod Ipse est amor ex sua proprietate

in a communicated gift, at least in the line of supernatural illumination and motion, to the human intellect and will, elevating man to a new supernatural order [18]) and not in any pantheistic union.

Whatever therefore may be the truth of Prof. Zigon's interpretation of Peter Lombard, his interpretation cannot be accomodated to the text of Favaroni, although our theologian appeals to Peter Lombard as one of his sources [19]). And by this exposition we hope to exclude any theory which makes the soul united in such a way to the Holy Ghost as to form one principle of action from which the justifying act would proceed « immediate, immediatione suppositi ».

By way of a corollary we might add a few words on the use of the term « formalis vita », « formalis iustitia » just as we had to remark on the use of « formalis » when treating of original sin. There are many expressions in Favaroni where he speaks of God as being « formalis iustitia » or « formalis vita animae » [20]). If « formalis » is here taken in the thomistic sense of the active principle of determination, these expressions either lead to Prof. Zigon's interpretation of the Master, or to the Protestant contention of imputed justice. This sense is, however, impossible. Firstly because our justice is constantly distinguished from the inherent justice of God [21]). Secondly, we have apodictically proved in the preceding chapter

personali, et ex sua origine que est amoris spiratio. Sanctificatio autem mentis vestre principalius fit per actum amoris: ideo illi Persone divine principalius attribuitur sanctificatio que est amor ex sua proprietate personali, verumptamen est opus totius Trinitatis. *In ep. ad Eph.* A 641 75 v2. Cf. *In ep. ad Rom.* A 376 205 r1.

[18]) Et est ulterius speculandum quod hec vita vere divina et increata quam Deus per unionem Sui communicat anime, non solum quantum ad effectivam partem ut rectificat et reformat volitivam partem nostram, sed eciam quantum ad intellectivam partem, ut ipsam suo lumine illustret... *In ep. ad Eph.* A 641 37 r2.

[19]) Certe secundum Magistrum Sententiarum L. 1 D. XVII, non est alia caritas diffusa in cordibus nostris que nos faciat amatores Dei et proximi nisi Ipse Spiritus Sanctus qui est Increata caritas ... *In Ep. ad Gal.* A 641 7 r1.

[20]) Est enim Deus formalis vita justorum et beatorum... *In ep. ad Rom.* A 376 193 v1. Cf. *In ep. ad Gal.* A 641 7 v2; 37, r1.

[21]) Justitia hic (*Rom.* I, 17) intelligenda est Dei, non qua ipse Deus iustus est, sed qua iustificat impium. *In ep. ad Rom.* A 376 118 v1. ... multiplex potest dici iustitia Dei; primo, ipsa iustitia qua Ipse formaliter in seipso iustus est; secundo, iustitia qua formaliter nos iustificat et reddit iustos. *Ibid.* A 376 157 v1. Dei iustitia non intelligitur hic (*Rom.* 10, 3) qua Deus ipse essentialiter iustus est, sed Dei iustitia intelligitur quam nobis infundit per gratiam, ut iustificemur, et de impiis pii et iusti fiamur. *Ibid.* A 376 217 r1.

that justice essentially consists in charity — an act of the will. It is impossible that God should be « formaliter » a created act. Hence « formalis » does not mean intrinsic, and any proof which rests merely on the use of this term is patently equivocal.

Appropriately we can collect here, for convenience sake, all that we know of the ontological structure of the supernatural life in man according to Favaroni, even though individual points have been elsewhere treated. This is the question of the fundamental basis on which the internal renovation of man is operated in justification, and will be helpful as a background to what we shall have to say on created habits.

Justice consists essentially in charity: not however charity as independent of the other virtues, but charity as a legal virtue which exacts the observance of all the virtues in view of the specific supernatural end [22]). Amongst these virtues we can distinguish theological and moral. Whoever receives baptism sufficiently disposed to receive the sacrament validly, receives the impression of the sacred character, which is an indelible sign impressed on the soul [23]). Whoever receives baptism sufficiently disposed to receive the sacrament fruitfully, receives the theological virtues as well; infants in habitu, adults in actu [24]). Unlike the theological virtues, the moral virtues are not infused in justification, but these are to be acquired by the constant exercise of the acts.

To be noted, first of all, is the frequency with which the term « infusio » is used with regard to grace even in his later works e. g. in the baptism of Christ but not in that of St. John « verum etiam infusio fit gratiae ad extinctionem concupiscentiae » [25]), « ... liberatio a peccato fieret per solam infusionem gratiae sanctificantis » [26]), « justitia quam Deus nobis infundit per gratiam » [27]), « a morte quidem solus Christus resuscitavit per infusionem gratiae » [28]) « ... Deus infundit spem ... recte sperat per infusam caritatem » [29]). The purpose of this grace, as already pointed out, is to nobilitate and render

[22]) *Augustiniana* viii (1958) pp. 308-314.
[23]) *Ibid.* viii (1958) p. 176.
[24]) *Ibid.* viii (1958) pp. 177-8.
[25]) *In ep. ad Rom.* A 376 191 r2.
[26]) *In ep. ad Gal.* A 641 27 v1.
[27]) *In ep. ad Rom.* A 376 217 r1.
[28]) *Ibid.* A 376 159 bis r2.
[29]) *Ibid.* A 376 177 v1.

worthy of God the operation of the natural faculties. *Infusion* to *perfect* natural powers clearly exhibits the notion of « accidens supernaturale ».

Describing faith [30]), which is strictly dogmatic faith, and has nothing to do with the fiducial faith of the Protestants [31]) and hope [32]) he uses the term 'habitus', 'habitus mentis', which he distinguishes not from the act but from the object. Since Favaroni holds supernatural justice and supernatural faith there is no reason why the term should not be allowed its technical meaning of permanent supernatural disposition. We accept therefore that he admits the existence of a supernatural habit of faith and hope.

Introducing the question of the existence of a created or infused habit of charity we can immediately note that it is a rather obscure question in Favaroni. Obscurity, indeed, has been perceptible wherever a more fundamental philosophico-theological explanation of the Church's dogma has been attempted [33]) while the enuntiation of the dogma itself is usually quite sufficient and clear. But mention must be made of what we have found in his works relative to the point at issue, even though some may think our demonstration not

[30]) Circa quod est advertentum quod fides dupliciter sumitur: uno modo pro illo habitu mentis quo credimus, alio modo pro illa veritate quam credimus, et que est objectum fidei primo modo dicto. Sicuti caritas aliquando sumitur pro illo habitu virtuoso quo bene afficimur ad Deum et proximum, aliquando vero sumitur pro eo quod caritative agimus circa Deum et proximum, similiter de fide distinguendum est: interdum accipitur pro habitu mentis quo credimus, alio modo sumitur pro veritate quam credimus. *In Ep. ad Heb.* A 376 86 v2.

[31]) *Augustiniana* viii (1958) pp. 169-170.

[32]) Spes namque, quemadmodum et fides et sapientia et scientia, interdum sumitur pro habitu vel actu sperandi qui est in mente, interdum sumitur pro objecto vel re que speratur. *In ep. ad Eph.* A 641 54 r1. Cf. *In ep. ad Col.* A 641 112 v2.

[33]) A propos of our present question, a nice example of the ease with which he « prescinds » from finer points may be gleaned from his *De Perfecta Iustitia* where he simply says deletion of the guilt of sin may be attributed *either* to the Holy Ghost *or* to grace: Non enim ipsa culpa vel obliquitas in opere operato contra beneplacitum divine voluntatis lavatur per lavacrum aliquod ecclesiasticum sed per lavacrum potius quod est ipse Spiritus Sanctus *vel* gratia per Ipsum diffusa (188 r1) in cordibus nostris dirigens affectum internum et intentionem operantis: hoc namque peccatum debet prius esse deletum *per infusionem gratiae* antequam ad aliquod ecclesiasticum lavacrum accedamus quoniam correctus et emendatus debet accedere ad ecclesiastica sacramenta ut per ea abluatur a peccato quod est reatus pene. V 187 v2.

quite convincing. In general we can say that there are very pronounced leanings towards admitting the habit of charity in his earlier works, while in the later ones no express retractation can be found of this [34]). The contention that he admitted the existence of a created habit of charity rests on a reasonably sound foundation.

A distinction is definitely placed between the habit and the act of charity in this « Tractatus de Merito Christi » as has been already pointed out [35]). Charity as a habit is the criterion of value of the habits, charity as an act is the criterion of value of the acts of the other virtues. Elsewhere too, we get this distinction of act and habit. Sin, for example, is the destroyal of the act or habit of sanctifying grace [36]). We have already commented on his distinction between habit and object in faith, hope and charity as expressed in the Commentary to the epistle to the Hebrews: why cannot we not accept habit in this context as distinguished from act also ?

His longest and most exhaustive treatment of the question of charity as a created quality occurs on the occasion of the difficulty as to how venial sins lessen charity. In order that the question may be clearer, and that we may be able to locate better the theological position of Favaroni, we shall expound the whole question just as he himself expounds it.

The problem is: if by venial sins charity is lessened, then it follows that the charity of the « saints » here below must every day diminish, from which it follows that, firstly, the just would not progress in virtue, and secondly, in due course of time their grace

[34]) Against our contention the strongest expression is perhaps, the following: Non puto hic Ap. distinguere inter caritatem diffusam et Spiritum Sanctum datum, sed unum et idem esse ut sentit Augustinus XV de Trinitate sicut diffuse ostendi circa XVII Dist. primi libri Sententiarum. Ipse enim Spiritus Sanctus caritas est increata et diffusa in cordibus nostris et hec est que Apostolus dicit 'caritas Dei diffusa est in cordibus nostris': caritas Dei qua Ipse Deus diligit nos, diffusa est in cordibus nostris ut eadem caritate formali, et nos Deum diligamus et Deus nos; et quia caritas hic nomine Spiritus Sancti nominatur, ideo dicit Apostolus per Spiritum Sanctum qui datus est nobis: quasi dicat 'quia Spiritus Sanctus datus est nobis qui est caritas diffusa in cordibus nostris'. *In ep. ad Rom.* A 376 177 vl.

[35]) *Augustiniana* viii (1958) pp. 311-312.

[36]) Ex quo apparet talis reatus non est reatus culpe, sive debitum actualis iustitie perdite, sed alius ab eo, quoniam cum talis resurgeret ad gratiam iustificantem, reatus culpe cedit redimenti iustitie actuali, ut supra dixi. Voco autem hic iustitiam actualem, contra iustitiam originalem, actum vel habitum gratie iustificantis. *De Peccato* V 210 rl.

would be entirely lost [37]). To this difficulty he gives three replies without explicitly assenting to either of them. Then he gives his own reply, which undoubtedly exhibits true doctrine, but is not in the least relevant to our question.

The first opinion distinguishes between charity and the fervour of charity: so that by venial sin, charity itself as a habit of the soul is left intact, while the fervour is diminished [38]). And the precise reason for this opinion is — as Favaroni tells us — the above difficulty, which if they concede they think themselves obliged to say that by venial sins the whole of charity can be annihilated.

Whose is this first opinion ? Probably that of St. Thomas. We have already shown that Favaroni knew, and quoted literally the Qq. Disp. de Malo when he wrote the tract on original sin and the Summa Theologica when he wrote the commentary to the epistle to the Romans. Now the present tract on Perfect Justice forms one with the Tract on Original Sin since they both form part of a contribution [39]) by Favaroni to his friend Cosmatus, very probably the then Archbishop of Florence. legate to Lombardy, and afterwards Pope Innocent VI [40]). Therefore we can conclude that the Qq. Disp. formed one of his sources for these tracts. Now precisely in the

[37]) Sed contra secundam conclusionem et istam simul que in illa fundatur, potest sic argui: si iste conclusiones sint vere sequitur quod cotidie caritas remittatur in sanctis per fidem hic ambulantibus. Consequentia patet, quoniam omne peccatum aut totaliter tollit ut mortale, aut saltem minuit caritatem, ut veniale. Sed per istas conclusiones nulla sunt hic membra ecclesie que non cotidie peccant, non quidem mortaliter sed venialiter, ut dicit Augustinus in aliis pluribus locis. Igitur, cotidie caritas minuitur in sanctis per fidem hic ambulantibus, et consequens est falsum tum primo, quia sancti non proficerent in presenti, sed pocius a profectu deficerent; tum secundo, quoniam in eis per cotidiana peccata totaliter evacuaretur caritas eorum; hec autem dissona sunt. *De Perfecta Iustitia* V 196 r1.

[38]) Dicunt quidam quod caritas non minuitur per veniale peccatum, sed per ipsum fervor caritatis minuitur et debilitatur, ideo negant consequentiam supra factam. Negant autem per veniale minui caritatem ne cogantur dicere quod per sola venialia posset caritas totaliter auferri et ex tota evacuari: quoniam, ut aiunt, si per « A » veniale tantum, minuitur caritas per « B » gradum, exempli gratia, per equale « A » minuitur gradus equalis « B ». Sed cum in tota caritate sit precise finita multitudo talium graduum, tunc per finitam multitudinem venialium, que satis in brevi tempore posset committi, tota prorsus caritas evacuaretur, quod merito debet respui. *Ibid.* V 196 r1.

[39]) Cf. the dedication of the four tracts on Perfect Justice, Original Sin, Satisfaction and Merit of Christ, and the Priesthood of Christ in V 187 r2.

[40]) EUBEL, *Hierarchia Catholica*, Monasterii 1913, i, pp. 26, 141.

Qq. Disp. de Malo we find this distinction introduced to explain the effect of venial sin on charity [41]).

A confirmation of this is to be found in Favaroni's confutation of the opinion. He rejects it, not precisely because of the uselessness of the existence of any created quality in charity, but he rejects the « habitus entitativus subjectatus in essentia animae » or as he himself says « the habitus subjective in anima » [42]). Everyone knows that St. Thomas holds grace to be a habitus entitativus in anima.

Hence we consider that his first opinion here referred and refuted to be very probably the opinion of St. Thomas.

The second opinion referred denies the existence of any created quality in charity, but holds that the Holy Ghost concurs immediately to the acts of charity. This immediate union of the soul with the Holy Ghost is something habitual, by which the will is habitually in a state of union with God [43]).

From this short and concise exposition we can nevertheless well conclude that it is none other than the opinion of the Master of the Sentences. But this too, he rejects — Dimitto.

The third opinion forms a synthesis of the above two. Against the opinion of Peter Lombard it denies that the Holy Ghost is the immediate principle of the act of charity, but that in charity, as in the other virtues, there is a created quality. Against the first opinion it denies this quality to be, in any way, intrinsically composite. Wherefore, charity must be considered as a simple essence which immediately affects the will to a greater or lesser degree,

[41]) Qq. Disp. de Malo, q. 7, a. 2.

[42]) Sed isti non intelligunt seipsos in ista materia: non enim curamus de essentia qualitatis que dicatur caritas distincta per gradus ipsam intrinsece (196 v1) componentes. Hanc enim possit Deus ponere subjective in anima, et non facere voluntatem per ipsam affici circa Deum et proximum: et posset Deus meus afficere voluntatem ad presentiam ejus. Si igitur talis essentia qualitatis esset subjective in anima, non tamen per ipsam voluntas recte afficeretur ad Deum vel proximum, nihil iustitie, nihil sanctitatis tali voluntati inesset, quantumlibet talem qualitatem in se subjective habuerit. *De Perfecta Iustitia* V 196 r2.

[43]) Dimitto quod quidam posuerunt, non dari talem essentiam qualitatis que sit caritas creata in anima, sed dicunt ipsum Spiritum Sanctum esse caritatem menti iustificate per quam sufficienter voluntas habitualiter afficitur caritative ad Deum et proximum: et isti respondere haberent ad difficultatem tactam, si per venialia remittitur caritas in sanctis viris. *Ibid.* V 196 v2.

just as the preceding opinion says of increated charity [44]). That which particularly appeals to our theologian in this opinion is the intimate connection it puts between the created quality and the act, and by which the act is considered to hold priority over the habit [45]).

The exposition of this opinion is too skimpy and general to allow its being associated with any particular author. It nevertheless bears the impression of the Franciscan school [46]).

His own solution to the difficulty is that the diminution of charity by venial sin is repaid by the re-acquisition of grace by meritorious good acts [47]), which is irrelevant to our question.

The question therefore, regards not only the existence or not of the created quality of charity, but also the nature of the quality. Our question suggests itself then: to which of the three opinions brought forward does Favaroni adhere.

He has explicitly excluded the first and the second, so that of itself should leave us with the third. Having recorded it, he should have denied it too if he did not wish to hold it.

After distinguishing two kinds of venial sins, of which the first are, practically speaking, imperfections which do not affect charity, the second are venial sins in the true sense of the word, he says of these last: hec siquidem venialia de se apta sunt reprimere aliquatenus caritatis affectum, et minuere, nedum ejus ardorem verum eciam et essentiam qualitatis, *qua non minuta de communi cursu,*

[44]) Alii vero, etsi ponunt caritatem creatam per quam voluntas afficitur, non tamen dicunt ipsam intrinsece componi ex gradibus, sed in simplici essentia consistere: per ipsam tamen dicunt voluntatem plus et minus diversimodo affici sicut precedentes dicunt de caritate increata que est ipse Spiritus Sanctus. *Ibid.* V 196 v2.

[45]) Et eciam isti respondere haberent si per venialia minuitur caritas; quia intelligerent quod non queritur nisi si affectus caritatis minuitur, et hoc est quod per se concernitur in difficultate presenti. *Ibid.* V 196 v2.

[46]) Ita S. Bonaventura In 1 Sent. D. XVII, p. 2, art. unicus, q. 3 Contra. Caritas est forma simplex et uniformis per totum, ergo quod adimit de caritate, qua ratione adimit unam partem adimit et totum, et si hoc, ergo numquam diminuitur. J. KAUP, *Die Theologische Tugend der Liebe nach der Lehre des h. Bonaventuras, Franziskanische Studien,* Beiheft 12, Münster 1927. It is commonly admitted to-day that S. Bonaventura did hold the created habit in charity.

[47]) Opera meritoria sunt nutrimenta caritatis et fomenta quedam ex quibus caritas convalescit. *De Perfecta Iustitia* V 196 v2. Also: ad formam igitur articuli ... (197 r2) potest primo dici quod utique in eis pro aliquo momento minuitur caritas per quod reprimitur aliquantulum caritatis affectus et minuitur eciam essentia qualitatis sed ... et tota prorsus deperdi, consequentia non valet quoniam inter venialia intercipiuntur opera meritoria. *Ibid.* V 197 r1.

non minuitur eciam ipse fervor caritatis [48]). He could not possibly write these words if he did not admit in charity some kind of a created quality.

Summing up the points of doctrine made in the present chapter:

1. Should it be claimed that Favaroni follows the opinion of Peter Lombard on the formal element of justification, the explanation given by him steers clear of any tendencies either to compromise the unity of the Divine Nature, or to exaggerate man's deification. Expressions like « formalis vita » placed in conjunction with his more complete expositions of the dogma, must be considered ambiguous, and not as the starting point of interpretation.

2. On the question of created charity we would like to express our opinion by the aid of a distinction between formal teaching and implied doctrine. Granted that our theologian does not formally teach the existence of a created quality, his doctrine certainly implies or supposes it. It is unhealthy interpretation to decide any fundamental question — whether it be in our favour or against us — on the use of a mere term. Terms must find their true sense in textual exposition. But oft-repeated expressions scattered in different works cannot be completely ignored. The preceding pages have shown a distinction between the habit and the act of charity to be frequently supported. Hence we feel entitled to conclude that a not inconsequential case has been made to establish our theologian's opinion in favour of charity as a created quality in the soul.

* * *

The task proposed in undertaking this work now seems sufficiently accomplished — even though not all questions we would like to see solved are in point of fact solved. The primary purpose was to establish the orthodoxy or unorthodoxy of Favaroni's doctrine on Original Sin and Justification. On the points selected for research we have consistently found true doctrine — except perhaps for the question of the direct effect of the sacrament of Penance: and since these same points provide the central doctrines of Original Sin and Justification, we consider our task substantially completed.

By this the first three accusations of A. V. Mueller are radically disposed of: Favaroni does not teach that through original sin human nature is internally corrupted, nor that concupiscence is sin, even

[48]) *Ibid.* V 197 v1.

before baptism much less after it: and so the host of lutheran errors following in the wake of this erroneous fundamental assumption is excluded. He does not teach the lutheran doctrine of double justice, he does not teach the inefficacy of baptism as a sacrament conferring grace ex opere operato.

The question however of Favaroni's place in a « school » still remains tempting and provocative. We find the principal pro-Scotist learnings: sin can, of itself, be the penalty for sin, rejection of grace as habitus entitativus, the infusion of grace compared with creation [49]: and indeed much more could be found. But it appears strange that no text, either propounding or using the 'distinctio formalis ex natura rei' — usually taken as the hallmark of Scotism — has come forward. We have not set ourselves the task of finding the doctrinal current to which historically our theologian belongs: however a calm perusal of the forgoing will convince the reader how futile and unfounded are the alleged pro-lutheran tendencies and how much more reasonably his place will be sought among the followers of pre-scholastic Augustinianism and subsequent Scotism.

Appendix

Since the tracts on Perfect Justice, Original Sin, and the Satisfaction of Christ have had for our work a very special importance, we reproduce here a list of the conclusions contained therein, and their exact collocation in the Chigi Ms. (Vatican, Chigi, B VII, 118) [1].

DE PERFECTA IUSTITIA MILITANTIS ECCLESIE IN PRESENTI

1ª Conclusio: Mater Domini Salvatoris adeo perfecte in hac vita (f. 188 r2) fuit mundata in carne ab omni languore nature, quod

[49]) In the thomist theory creation is verifiable only of subsistant entities, but grace is an accident. Scotus holds grace to be created: cf. P. MINGES, *Joannis Duns Scoti Doctrina Phil. et Theol.* Quaracchi 1930, p. 408.

[1]) Chronological indications and a description of the manuscript will be found in H. DENIFLE, *Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Iustitia Dei (Rom. 1, 17) und Iustificatio*, Mainz 1905, pp. 220-223. The eight small tracts on the Apocalypse, excluding however, his Commentary on the Apocalypse proper, will also be found in paper ms. G. 33 of the Archivium S. Petri. At the conclusion of the last tract it gives the date an. 1390. Neither of these mss. contain the tract « De Libero Arbitrio » which Ciolini, probably after Perini and Jedin, asserts to be in the ms. of the Chigiano Library.

in ea non fuit aliqua rebellio vel repugnantia contra spiritum ad aliquod opus bonum.

2ª Conclusio: (f. 189 v1) Excepta Matre Domini Salvatoris, nullus umquam sanctorum, quantecumque fuit perfectionis et sanctitatis, fuit in hac vita adeo perfecte mundatus ab omni vicio concupiscentie carnis ut non haberet in carne quid resisteret spiritui ad complendum in eo iustitiam.

3ª Conclusio: (f. 192 v2) Ecclesia peregrina in terris numquam adeo fuit a Christo mundata ut esset in hoc seculo sine ruga, uno dumtaxat ejus membro excepto.

4ª Conclusio: (f. 193 r1) Christus cotidie mundat ecclesiam ut non habeat rugam, licet ea in hac vita omnino carere non potest.

De Peccato secundo modo sumpto.

1ª Conclusio: (f. 193 r2) Mater Domini Salvatoris, post sacrum Domini conceptum, adeo fuit perfecte iustitie et sanctitatis, quod nullum de cetero habuit omnino peccatum.

2ª Conclusio: (f. 193 r2) Nullus ceterorum sanctorum tante fuit in hac vita iustitie et sanctitatis, ut vixerit in presenti omnino sine peccato.

3ª Conclusio: (f. 194 v1) Nemo iustus in hac vita, quantecumque fuerit perfecte iustitie et sanctitatis, implevit tamen in presenti illud primum et maximum preceptum iustitie, diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo.

4ª Conclusio: (f. 195 v1) Ecclesia que peregrinatur in terris, per fidem ambulans, non adeo perfecte mundatur a Christo in hac vita, ut sit ipsa in presenti sine macula et ruga.

Tractatus de Peccato per originem trajecto

1ª Conclusio: (f. 200 r2) Nulla essentia qualitatis, in quocumque subjecto existat, est complete peccatum originale.

2ª Conclusio: (f. 200 v2) Ipsa affectio anime que dicitur concupiscentia carnis sive fomes peccati, non est formaliter ipsum originale peccatum.

3ª Conclusio: (f. 202 r1) Illa affectio anime que dicitur concupiscentia carnis sive fomes peccati, per se considerata non est ipsa carentia originalis iustitie, formaliter sumpta.

4ª Conclusio: (f. 202 r1) Carnalis affectio anime que dicitur concupiscentia carnis per se considerata, non est aliqua culpa.

5ª Conclusio: (f. 202 v1) Carentia originalis iustitie per se considerata, non est aliqua culpa, ideo nec ipsa est formaliter originale peccatum.

6ª Conclusio: (f. 202 v2) Propagati seminaliter ab adam per originem trahunt carentiam originalis iustitie propter peccatum ade.

7ª Conclusio: Descendentes ab adam per seminalem propagationem (f. 203 r2) per originem trahunt quemdam reatum quod per sacramentum baptismatis in regeneratione dimittitur.

8ª Conclusio: Omnes propagati seminaliter ab adam eodem actu (f. 207 v1) prevaricationis ade, prevaricati sunt preceptum Dei quod dederat ipsi ade.

9ª Conclusio: Omnes descendentes seminaliter ab adam per gene- (f. 209 r1) rationem contrahunt reatum pene sensitive, distinctum a reatu culpe.

10ª Conclusio: Parvuli decedentes in solo originali peccato puniun- (f. 212 v1) tur pena sensitiva, licet eorum sit mitissima pena.

11ª Conclusio: Peccatum quo peccavit adam adhuc punitur et per- (f. 223 v2) petuo punietur.

12ª Conclusio: Omnes infantes decedentes in solo originali peccato, (f. 223 v2) post hanc vitam, pena sensitiva equaliter puniuntur.

TRACTATUS DE MERITO CHRISTI ET CONDIGNA SATISFACTIONE PRO ELECTIS

A. Valor Operis: De Valore actus interioris in seipso (f. 224 r2).

1ª Conclusio: Inter omnes habitus quibus iuvamur ut bene et recte (f. 224 v1) vivamus sola caritas est vera virtus in homine vel ipsi soli convenit essentialiter et intrinsece, ratio vere virtutis.

2ª Conclusio: Quilibet habitus virtuose operativus tanto magis sor- (f. 225 r1) titur rationem vere virtutis quanto ex officio suo magis servit officio caritatis, sive illi bono quod caritas diligit.

3ª Conclusio: Omnis actus emanans ab habitu virtuoso tantus est (f. 225 v1) in esse actualis virtutis quantus est affectus caritatis cujus gratia a suo habitu emanavit.

4ª Conclusio: Sola caritas in homine est per essentiam suam vera (f. 225 v1) iustitia per quam homo iustificatur, et iuste vivit coram Deo.

5ª Conclusio: Omnis actus emanans a caritate tantus est in esse (f. 226 r1) actualis iustitie precise quantus est in esse virtutis et e contrario.

6ª Conclusio: Omnis actus dilectionis Dei in anima Christi tanta (f. 226 r2) fuit actualis iustitia precise quanta fuit actualis virtus, sive actus virtutis, et e contrario.

7ª Conclusio: Anima Christi infinito amore amabat divinitatem (f. 228 r1) Christi cui erat personaliter sociata.

8ª Conclusio: Quelibet virtuosa affectio circa Deum in anima (f. 228 r1) Christi fuit infinita virtus, vel actus infinitae virtutis

9ª Conclusio: Quilibet actus amoris circa Deum in anima Christi (f. 228 r1) fuit infinita iustitia actualis, per quam ipsa anima iusta reddebatur coram Deo.

10ª Conclusio: (f. 228 r2) Omnis actus virtutis in anima Christi fuit melior in esse virtutis quam aliqua culpa mortalis possit esse mala in esse culpe vel vicii.

11ª Conclusio: (f. 228 v2) Omnis operatio virtuosa in anima Christi fuit, ex valore sue intrinsece bonitatis, sufficiens meritum pro omnibus culpis mortalibus redimendis.

B. « Amodo secundum principale videndum est: de imputabilitate virtuose operationis in Christo, sive de efficacia ejus ad merendum » (f. 230 v1).

1ª Conclusio: (f. 230 v1) Impossibile est aliquam creaturam rationalem diligere Deum perseveranter, et nihil ei in futurum a Deo retribui.

2ª Conclusio: (f. 230 v2) Quam impossibile est Deum iniustum esse, tam impossibile est Ipsum non retribuere quandoque semetipsum in premium beatificum omni creature rationali amanti ipsum perseveranter.

3ª Conclusio: (f. 231 v1) Cum vita eterna redditur iustis in premium pro operata iustitia, plus habet rationem iuste et debite retributionis, quam gratuite donationis.

4ª Conclusio: (f. 232 r1) Omnis creatura rationalis inherens Deo per veram dilectionem meretur vitam eternam de condigno.

5ª Conclusio: (f. 236 v1) Quelibet creatura rationalis resurgens a culpa mortali et de cetero Deum amans perseveranter, quam de condigno meretur premium beatificum, tam de condigno meretur liberari ab utraque pena prefata.

6ª Conclusio: (f. 236 v2) Quelibet virtuosa affectio anime Christi, ex valore intrinseco sui, suffecit pro relaxatione utriusque pene in quotcumque redimendis.

7ª Conclusio: (f. 236 v2) Quelibet virtuosa affectio Christi in natura assumpta ex se suffecit pro quantacumque gratia iustificante in via, et relevante a culpa mortali.

8ª Conclusio: (f. 237 r1) Quelibet affectio anime Christi virtuosa in natura assumpta ex se sufficiens fuit ad promerendam quantamcumque latitudinem glorie pro redimendis.

9ª Conclusio: (f. 237 r1) Quelibet virtuosa affectio Christi in natura assumpta tantum Christo imputabatur secundum eandem naturam quantum talis affectio habebat rationem virtutis.

10ª Conclusio: (f. 237 v1) Tantum Christus merebatur per quamlibet virtuosam ejus operationem, quantum talis operatio ei imputabatur secundum naturam assumptam.

11ª Conclusio: (f. 237 v2) Quam iniustum fuisset Christo non imputare secundum naturam assumptam operationem virtuosam quam habuit secundum illam naturam, tam iniustum fuisset sibi petenti premium denegare.

12ª Conclusio: (f. 237 v2) Christus per quamlibet suam virtuosam operationem meruit de condigno premium beatorum.

13ª Conclusio: (f. 237 v2) Humanitas Christi totam beatitudinem comprehensoris quam habet et habuit ab instanti conceptionis, habet eam ex iure unionis personalis.

14ª Conclusio: (f. 238 r1) Omnis caritativa affectio circa Deum quam Christus habuit secundum naturam assumptam, dupliciter fuit sua et sui iuris secundum eandem naturam: iure personalitatis et iure spontanee libertatis.

C. « Utrum mors Christi, quantum spectat ad opus exterius operatum fuit pretium sufficiens ad satisfaciendum de condigno » (f. 238 r2).

1ª Conclusio: (f. 238 v2) Persona divina, ut persona est, sive ipsa proprietas personalis, de se et formaliter dicit aliquam dignitatem.

2ª Conclusio: (f. 238 v2) Persona divina in esse persone est infinite dignitatis.

3ª Conclusio: (f. 239 r1) Humanitas Christi ex unione personali consequitur infinitam dignitatem persone divine in esse persone.

4ª Conclusio: (f. 239 r1) Humanitas Christi per unionem personalem consequitur infinitam dignitatem per ydentitatem realem, ut ipsa sit realiter infinita dignitas.

5ª Conclusio: (f. 239 r1) In foro iustitie satisfactive, quantitas premii non attenditur penes essentialem valorem rei date in pretium.

6ª Conclusio: (f. 239 r1) Humanitas Christi quando moriebatur in cruce, licet in esse nature non erat pretium infinitum, in esse tamen persone erat pretium utique infinitum.

7ª Conclusio: (f. 239 r2) Mors Christi fuit infinita obedientia exhibita Patri.

8ª Conclusio: (f. 239 r2) Obedientia usque ad mortem crucis suffecit satisfacere ad condignum pro quibuslibet inobedientiis seu transgressionibus.

Nicolaus Toner, O. E. S. A.

De geschiedenis der stichting van het Augustijnenklooster te Brussel in 1589 tegen de achtergrond van die tijd

Inleiding

Het laatste kwartaal van de zestiende eeuw is voor de Zuidelijke Nederlanden een periode van sterke beroering op verschillend gebied.

Binnen de Catholica is de inwendige kerkelijke sanatie-beweging ingezet, die wij met een eenzijdige maar geijkte benaming de Contra-Reformatie plegen te noemen [1]), en daarmee is eigenlijk de wedergeboorte van het katholicisme begonnen. Pasture [2]) laat de vestiging van de nieuwe bisdommen in 1559 als vertrekpunt gelden voor deze actie in onze gewesten, die dan haar inzet reeds heeft vòòr de sluiting van het Concilie van Trente en haar eindterm zal bereiken na het eerste kwartaal van de zeventiende eeuw. Maar nog in de tachtiger jaren maken verschillende landstreken en steden — ook Brussel [3]) — een calvinistische overheersing door, geleid door

[1]) Wij distanciëren ons met deze opvatting dus nadrukkelijk van Eberhard Gothein, die aan de term Contra-Reformatie een uitsluitend cultuur-historische betekenis geeft, cf. E. Gothein, *Staat und Gesellschaft des Zeitalters der Gegenreformation*, in: *Staat und Gesellschaft der neueren Zeit*, ed. Von Bezold, Gothein und Koser, Berlin-Leipzig 1908, p. 137, 229.

[2]) A. Pasture, *La Restauration religieuse aux Pays-Bas Catholiques sous les Archiducs Albert et Isabelle*, Louvain 1925, Introduction p. VIII.

[3]) A. Henne - A. Wauters, *Histoire de la Ville de Bruxelles* II, Bruxelles 1845, p. 1 sq.

een numeriek onbeduidende, maar uiterst energieke minderheid [4]). Eerst de grote veroveringen van Alexander Farnese brengen een zekere consolidatie in de uitwendige toestand : in 1584 vallen steden als Ieper, Gent en Brugge in zijn handen en het jaar daarop volgen Brussel, Mechelen en in de maand augustus tenslotte ook Antwerpen, het laatste onder leiding van Marnix heldhaftig verdedigde bolwerk der calvinisten in de Zuidelijke Nederlanden [5]).

Nog blijft de druk van de oorlog algemeen voelbaar, nog trekken de troepen langs de wegen en kampt men overal met de zorgen van een moeizaam herstel — handel en stedelijke nijverheid hebben flinke slagen gehad en de landbouw tobt met zware lasten [6]) —, maar over de hele linie valt er geleidelijk een kentering te constateren.

De Zuidnederlanders van deze periode maken op buitenlandse tijdgenoten een talentvolle en energieke indruk [7]) en hoewel de emigratie der laatste decenniën velen uit de intelligentsia en de ambachtswereld naar het noorden heeft afgevoerd, slaan zij de hand aan de ploeg : het langzaam op gang komende economisch herstel zal tenslotte voeren tot de relatief grote welvaart van de eerste helft der zeventiende eeuw. Ondertussen verliest de « politique intérieure » haar typisch nationaal karakter ten profijte van het groot-monarchaal absolutisme [8]), terwijl in de geestesstructuur zich de omwenteling gaat voltrekken naar de sfeer van de barok, die in de zeventiende eeuw de triomfantelijke levensstijl zal brengen van de bruisende pathetiek en het meeslepende gebaar [9]). Het substraat van deze levensstijl vol weidse verjonging is echter de veldwinnende Contra-Reformatie [10]) : terwijl de heterodoxe infiltraties steeds meer worden teruggedrongen, slaagt deze tenslotte niet alleen in de heropbouw van de uitwendige Kerk, maar evenzeer in

[4]) L. J. ROGIER, *Geschiedenis van het katholicisme in Noord-Nederland in de 16e en de 17e eeuw* I, Amsterdam 1945, p. 406-407.

[5]) *Ibidem*, p. 407, 412 en 392.

[6]) *Ibidem*, p. 408.

In de beroemde Officina Plantiniana te Antwerpen bijvoorbeeld werkten in 1585 nog slechts vier gasten met één pers, cf. M. SABBE, *De Meesters van de Gulden Passer*, Amsterdam 1937, p. 110.

[7]) C. SCRIBANI SJ, *Antverpia*, Antverpiae 1610, p. 62.

[8]) A. PASTURE, o. c., Introduction p. VIII.

[9]) B. KNIPPING OFM, *De Iconografie van de Contra-Reformatie in de Nederlanden* II, Hilversum 1940, p. 315.

[10]) *Ibidem* I, p. 4.

de herschepping en vernieuwing, in de herfundering en verdieping van de christelijke levenspraktijk en van de katholieke levenssfeer. In het laatste decennium vòòr de eeuwwisseling zijn we evenwel nog niet zover : de opbouw is dan pas begonnen en de Kerk staat in de steigers. Er worden weer bisschoppelijke synodes gehouden [11]), vanaf 1590 vinden de bezoeken ad limina zo geregeld mogelijk plaats, uit 1596 dateert de oprichting van de nuntiatuur in Brussel [12]). Men kan het in het algemeen eens zijn met Knippings formulering : « De regel dat het volk zijn godsdienst meer beleeft dan beredeneert, gaat zeker op voor de zo voluntaristische, naar de daad gerichte mentaliteit uit het eind van de zestiende en die van de zeventiende eeuw » [13]), maar men moet voor dit decennium, volgens de uitgebreide gegevens van Pasture [14]), toch niet vergeten dat naast de godsdienstkennis òòk de christelijke levenspraktijk veel of bijna alles te wensen overliet. De vele bisschoppelijke bepalingen omtrent de zondagspreek, de invoering van de catechismus van Petrus Canisius reeds in 1559 [15]), de oprichting van zondagsscholen hoofdzakelijk voor het godsdienstonderwijs aan de volksjeugd [16]), de vrome sodaliteiten van de Jezuïeten [17]), maar ook van de Augustijnen [18]), zullen echter even zo vele geschikte middelen blijken, waardoor het volk « ghelijckelijck inde vreese Gods... onderwesen wordt... en leert Godt vooral, daer nae sijne ghebenedijde Moeder, ende andere Heylighen neerstelijc dienen » [19]). De zielzorg, duidelijk georiënteerd door de nadruk waarmee Trente de genadeleer en de leer der sacramenten had behandeld, vindt hier een grote taak.

Het is niet doenlijk in kort bestek de hele ontwikkeling en détail te schetsen, maar frappante vergelijkingen over de geringe frequentie van het ontvangen der sacramenten in deze periode en over

[11]) A. PASTURE, *o. c.*, Introduction p. VI-VII.

[12]) *Ibidem*, p. IX.

[13]) B. KNIPPING, *o. c.* II, p. 75.

[14]) A. PASTURE, *o. c.*, p. 330 sq.

[15]) *Ibidem*, p. 366.

[16]) *Ibidem*, p. 359.

[17]) *Af-Beeldinghe van d'Eerste Eeuwe der Societeyt Jesu*, Antwerpen 1640, p. 232, 280, 563.

[18]) A. KEELHOFF OESA, *Geschiedenis van het klooster der Augustijnen te Gent*, Gent 1864, p. 123.

[19]) *Af-Beeldinghe van d'Eerste Eeuwe*, p. 226.

het zeldzaam veelvuldig biechten en communiceren een halve eeuw later geeft bijvoorbeeld het triomfantelijke gedenkboek der Jezuieten, de *Af-Beeldinghe van d'Eerste Eeuwe der Societeyt Jesu,* uit 1640 [20]). Het verschil was zo opvallend dat het enig opzien baarde bij het bestuur der Sociëteit in Rome, maar desondanks liet men toch de Nederlandse paters de nodige vrijheid in het propageren van deze heilzame praktijken [21]). Opmerkenswaard, maar niet onverklaarbaar is, dat het veelvuldig naderen tot de sacramenten vooral voorkwam in de grote steden van Brabant en Vlaanderen, meer dan in de kleine steden, in de dorpen en op het platteland. Blijkbaar was de werking van de Contra-Reformatie in de centra het meest intensief.

Ten aanzien van de moraliteit is het iets minder gemakkelijk zich een juist beeld te vormen, maar de totaal-indruk is toch dat er, hoewel verschillende volksondeugden welig tierden, geen sprake is van perversiteit en echte decadentie, maar eerder van een vrij algemeen libertinisme, veroorzaakt door de godsdienstige en maatschappelijke troebelen der voorafgaande decenniën.

Hoe het ook zij en al moge het totaalbeeld van de jaren vlak na 1585 in vervloeiende contouren nog een algemene afwisseling van sterke lichtplekken en zware schaduwen vertonen, de crisis is voorbij, de kentering is begonnen en de Contra-Reformatie heeft meer dan elders allerlei omstandigheden mee [22]). Reeds korte tijd later meent de bisschop van Antwerpen Levinus Torrentius te mogen spreken van een herstel van het katholiek geloof in de Scheldestad en haar omstreken [23]), in 1603 kan de Jezuïet Manare aan zijn generaal Aquaviva rapporteren dat de mensen in deze streken een natuurlijke neiging hebben tot de veelvuldige H. Communie [24]) en weer enige tientallen jaren later verwondert de Spaanse Augustijn Bartholomeus de los Rios zich zelfs niet meer over de algemene religiositeit, « quia ad omnem pietatis rationem mollissima Belgarum pectora » [25]) en « ad pietatem pronissima Belgarum indoles » [26]).

[20]) *Ibidem*, p. 575-578. Zie ook A. PASTURE, o. c., p. 310-312.

[21]) B. KNIPPING, o. c. II, p. 78.

[22]) A. VERMEULEN OESA, *Annalen van het Thijmgenootschap* XLV (1957), p. 94 sq.

[23]) M. SABBE, o. c., p. 122.

[24]) Brief van 17 juni 1603, vermeld bij A. PASTURE, o. c., p. 339.

[25]) BARTHOLOMEUS DE LOS RIOS OESA, *Hierarchia Mariana* II, Antverpiae 1641, p. 120.

[26]) *Ibidem*, p. 121.

Ongetwijfeld is het een zegen geweest, dat de hogere kerkelijke hiërarchie in deze periode haar taak begrepen heeft en dat het episcopaat overal krachtig en energiek is voorgegaan [27]). En het gevaar dat het alom pulserende nieuwe leven de overgeleverde normen geheel zou verdringen, werd voorkomen doordat de overheid gezonde tradities verdedigde, oud en nieuw samenbundelde op allerlei gebied, zodat de herlevende katholieke geloofssfeer werd gebaseerd op al-oude geloofspraktijken en vaderlandse tradities, maar gedompeld in een nieuw élan en gestuwd door een onstuimige adem [28]).

Hoe groot het beleid der bisschoppen ook was, toch zouden zij hun doel niet zo spoedig bereikt hebben, als niet tegelijkertijd ook het kloosterleven in deze streken een nieuwe levensadem gekregen had en niet de kloosterorden hun functionele taak binnen het kader van de Contra-Reformatorische beweging begrepen hadden. Wij denken hier allereerst aan de Sociëteit van Jezus, die werkelijk op dit tijdperk van de geschiedenis der Zuidelijke Nederlanden haar stempel heeft weten te drukken. « Met haar merkwaardige inwendige organisatie, haar doelbewust en immer slagvaardig streven, haar aanpassing aan den smaak en den geest der tijden, haar wetenschappelijk en paedagogisch werk, haar scholen, waar zij het humanisme met den geest van het katholicisme doordrenkte ; met dat alles heeft zij hier, zoowel als in de meeste katholieke landen van Europa, de leiding van het intellectueele leven genomen en zoowel de vorsten als de onderdanen op de wegen geleid, die zij had gekozen » [29]). Op barokke wijze zou de Sociëteit zichzelf bij haar eerste eeuwfeest in 1640 dan ook kunnen huldigen met een triomfaal gedenkboek, waarin haar Vlaamse en Waalse provincie te kijk stonden als schitterende voorbeelden van Jezuïtische expansie: de reeds vermelde Af-Beeldinghe van d'Eerste Eeuwe [30]).

[27]) A. PASTURE, o. c., Introduction p. VI sq.

[28]) B. KNIPPING, o. c. II, p. 313-315.

Zo ongeveer karakteriseert ook A. Pasture de werkdadigheid der Contra-Reformatie in de Zuidelijke Nederlanden: « suivant la discipline du concile de Trente, mise en vigueur avec les modalités que les contingences politiques et religieuses y avaient introduites » (o. c., p. 374).

[29]) M. SABBE, o. c., p. 122-123.

[30]) Frappante cijfers over de groei der beide provincies der Sociëteit bij: H. PIRENNE, *Geschiedenis van België* IV, Gent 1925, p. 366; A. PONCELET SJ, *Histoire de la Compagnie de Jésus dans les Anciens Pays-Bas* II, Bruxelles 1928, p. 8-9.

Maar naast de Jezuïeten droegen ook de oude orden, door de nieuwe geest van Trente bezield, veel bij tot het welslagen der Contra-Reformatie en in permanente wisselwerking deelden zij alle op hun beurt in de vruchten van het groeiende succes door een massale toevloed van roepingen.

Ook de Augustijnen gingen in de zeventiende eeuw een nieuwe bloeiperiode tegemoet. Toen op Pinksterzondag 17 mei 1625 het generaal kapittel van deze orde te Rome werd gehouden — dus ongeveer 40 jaar nadat de oorlog en de calvinistische godsdienst-troebelen der tachtiger jaren de provincia Belgica de ondergang nabij hadden gebracht [31]) —, mocht de Augustijnerprovinciaal Georges Maigret van zijn generaal Girolamo de Ghettis de lof ontvangen, dat zijn provincie de bloeiendste was van de gehele orde en het « Seminarium » van de overige provincies. Tussen de jaren 1589 en 1625 waren 6 van de 10 verwoeste kloosters opgebouwd, 10 nieuwe kloosters gesticht en 13 colleges voor humaniora opgericht, terwijl het aantal leden der provincie in 36 jaar tijds was gestegen van 62 tot meer dan 600 [32]). En hiermee had de opbloei van de orde zijn hoogtepunt nog niet bereikt, want in de volgende decenniën kwamen daar nog 9 colleges bij, afgezien van de stichtingen over de landsgrenzen [33]).

Welnu, alle historici die hun aandacht wijden aan de geschiedenis van de Contra-Reformatie in de Zuidelijke Nederlanden, benadrukken ten volle het belangrijke aandeel dat de Sociëteit van Jesus in deze actie heeft gehad. Over de plaats der mendicanten-orden in de geschiedenis van de Contra-Reformatie zijn zij meestal veel bondiger, al wordt hun functionele taak binnen het gehele kader zeker niet voorbij gezien. Maar als het op detailbeschouwingen aankomt, zijn het doorgaans alleen de Capucijnen, « les Jésuites des pauvres » naar het woord van Pirenne, die een behan-

[31]) Van de 500 leden der provincie bleven toen slechts 62 geprofeste kloosterlingen in leven; de kloosters van Maastricht, Hasselt en Edingen waren zelfs geheel ontvolkt, cf. E. BRAEM OESA en N. TEEUWEN OESA, *Augustiniana Belgica Illustrata*, Leuven 1956, p. 21.

[32]) *Augustino-Pyctacium Provinciae Flandriae sive Inferae Germaniae Ordinis FF. Eremitarum S. Augustini...*, hs. uitgegeven door N. TEEUWEN in: *Augustiniana* I (1951), p. 140-149.

[33]) N. DE TOMBEUR OESA, *Provinciae Belgicae, Coloniensis seu Inferioris Alemanniae Ord. Erem. S. P. Augustini Descriptio*, 6 vol. in 4°. Hs. Archief OESA Gent, fonds Provincialia. Zie vol. II, p. 420.

deling krijgen welke aan hun belangrijkheid volkomen recht doet wedervaren. De Augustijnen in het bijzonder worden al zeer karig bedeeld. En toch zijn juist zij het geweest, die met de Jezuïeten door hun talrijke, over het hele land verspreide colleges voor humaniora een groot aandeel hadden in de opvoeding van de jeugd volgens het programma van de katholieke Reformatie [34]). Hoe welbewust beide orden deze werkzaamheid zagen als een speciale vorm van Contra-Reformatorisch apostolaat, hebben wij elders reeds uitvoerig aangetoond [35]). Maar nogmaals, alle historici — met uitzondering van Pasture [36]) — zien deze belangrijke rol der Augustijnen voorbij. De bijzondere oorzaak van die verwaarlozing is wel het ontbreken van voldoende speciaal-studies over de Augustijnse ordesgeschiedenis.

Het klooster te Brussel nu was de eerste nieuwe stichting die na de godsdiensttroebelen der tachtiger jaren en na de hele verval-periode der zestiende eeuw tot stand kwam en die daarom een monument van de beginnende herleving mocht heten, in de gevel waarvan de jaaraanduiding « anno 1589 » had kunnen staan als teken van dit Augustijnse réveil. Reeds daarom is de ontstaansgeschiedenis van dit convent zeker niet van belang ontbloot. Maar bovendien zou juist aan het Brusselse klooster in 1601 — drie jaar voordat de Jezuïeten hun college in de Zuidnederlandse metropool stichtten [37]) — het eerste Augustijnencollege worden verbonden, zodat Brussel de bakermat mag heten van het Augustijns humaniora-onderwijs ten tijde van de Contra-Reformatie.

Wij stellen ons dus voor in de volgende bladzijden een begin te maken met de geschiedenis van 't Brusselse Augustijnenklooster. Na deze inleiding als kenschetsing van de kenterende godsdienstige situatie en de geestelijke structuur in de Zuidelijke Nederlanden van de laatste decenniën der zestiende eeuw plaatsen we in deze tijd en omstandigheden het eenvoudige feit van een kloosterstichting, die zich op een enigszins buitengewone wijze voltrekt. Wij beperken ons momenteel tot de stichtingsgeschiedenis van dit klooster.

[34]) N. Teeuwen OESA in: *Augustiniana* I (1951), p. 48.

[35]) Zie ons artikel: *Zeventiende-eeuws Augustijns humaniora-onderwijs in de Zuidelijke Nederlanden*, in: *Annalen van het Thijmgenootschap* XLV (1957), p. 94-118.

[36]) A. Pasture, o. c., p. 306.

[37]) A. Henne - A. Wauters, o. c. II, p. 56 en III, p. 143 sq; H. Pirenne, o. c. IV, p. 365.

omdat dit een afgerond geheel biedt en weer uitgangspunt kan zijn voor verdere onderzoekingen.

KORTE BERICHTEN OMTRENT DE STICHTING

Overeenkomstig de algemene kloosterpraktijk der orde heeft ook het Augustijnenconvent van Brussel zijn Obituarium bezeten. Dit handschrift is ons bewaard gebleven en berust thans in de Koninklijke Bibliotheek te Brussel, die het in 1875 ten geschenke kreeg van F. V. Goethals [38]). Het onderzoek naar de datering leidt naar het eind van de achttiende eeuw, omdat alle overlijdensberichten tot 1788 door eenzelfde hand werden geschreven [39]). Voor het overgrote deel is het manuscript dus ongetwijfeld een herschrijving van een of meer vroegere necrologieën, die verloren zijn gegaan of vernietigd werden. De naam van de auteur blijft in het duister.

Het obituarium begint met een summiere samenvatting van de stichting van het Brusselse Augustijnenklooster in 1589 :

Relatio brevis originis hujus Monasterii.

Conventus Fratrum Eremitarum S. Augustini ante annos 400 collegium erat fratrum tertiariorum, alio instituto ac diverso a Beggardis capite, ea tempestate viventium sub ministri unius obedientia, a tenuibus initiis duorum aut trium societate mediocriter auctum, et tandem A° 1406 oppidi Coenobiis associatum. Illi ubi per inopiam aut temporum adversitatum [-em ?] *res suas, censu, litteris defluxisse vident, et iam ab officiis publicis haud pares essent, ii qui supererant fratrum Eremitarum S. Augustini anno 1589 regulam et habitum assumpserunt, et hoc modo Fratribus Eremitis S. Augustini, episcopali et senatoria authoritate accedentibus, hic conventus concessus est* [40]).

Waarschijnlijk heeft de primitieve Latinist die hier aan het woord is (een voorganger van de samensteller van het Obituarium

[38]) K. B. Brussel, fonds Goethals n[r] 57. Het hs. werd uitgegeven door N. TEEUWEN OESA in: *Augustiniana* III (1953), p. 260-282, en IV, p. 70-97.

De volledige titel is:

Elenchus defunctorum Fratrum Ordinis Eremitarum S. Augustini Conventus Bruxellensis ab anno 1589, quo hanc in Urbem adventarunt ac sese in eadem fixerunt, usque ad tempus praesens productus ».

[39]) Cf. N. TEEUWEN, *Ibidem*, p. 260.

[40]) *Elenchus defunctorum... Conv. Bruxellensis*, fol. 1.

in zijn huidige vorm, die rondom 1700 [41]) schreef ?), de eerste helft van zijn « Relatio » gecopieerd uit J. B. Gramaye's in 1606 verschenen *Bruxella,* waar te lezen staat :

Erat ante annos trecentos* Bruxellae Fratrum tertiae Regulae Collegium sub ministri unius obedientia, a tenuibus initiis duorum puta aut trium societate mediocriter auctum et tandem Coenobiis** oppidi associatum.

Quod nuper assumentibus habitum iis qui supererant fratribus, Eremitis S. Augustini Episcopali, Senatoria, et Capitulari authoritate accedentibus concessum est...

*Anno 1300 aut circiter.

Anno 1336 extitisse patet ex dono cujusdam domus per Joannem de Cockelberghe istis fratribus facto, de quo literas mihi communicavit D. Thomas Gratianus Prior et Provincialis Augustinianorum.

**Anno 1406. Litterae concordiae inter eos et Capitulum datae penult. Martii Indict. 3 sunt in Archivis D. Gudulae [42]).

Het enige opvallende verschil tussen beide teksten is, dat de schrijver van de Relatio het nodig oordeelt te benadrukken, dat er onderscheid bestond tussen de in het stuk genoemde Tertiarissen en de Begarden of Bogaarden, een gegeven waarop wij later nog zullen terugkomen.

Maar er is nog een derde tekst over de geschiedenis van de stichting, namelijk een handschrift van Thomas Gratianus, die omtrent de incorporatie der Tertiarissen het volgende zegt :

Erat ante annos trecentos Bruxellae frûm tertiae Regulae Sti Francisci Collegium, sub Ministri unius obedientia, a tenuibus initiis duorum puta aut trium societate mediocriter auctum, et tandem Coenobiis oppidi associatum anno 1484. Quod nuper anno videlicet 1589 assumentibus habitum iis qui supererant fratribus, Eremitis S. Augustini Episcopali, Senatoria et Capitulari auctoritate accedentibus, Rdo Patri Henrico Jaupen Provinciae Coloniensis eiusdem Ordinis Eremitarum concessum est [43]).

[41]) Wij calculeren dit, omdat de schrijver « annos trecentos » van Gramaye in 1606 verandert in « annos 400 ».

[42]) Joan. Bapt. GRAMAYE, *Antiquitates Illustrissimi Ducatus Brabantiae: Bruxella,* Lovanii-Bruxellis 1606, p. 6.

[43]) Th. GRATIANUS OESA et J. RIVIUS OESA, *De Ordine S. Augustini in Belgio,* hs. K. B. Brussel nr 3643 (5082), fol. 33. Dit hs. is beschreven door J. VAN DEN GHEYN, *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque Royale de Belgique* VI, Bruxelles 1906, p. 53.

De overeenkomsten tussen deze tekst — die trouwens weer met enige mutaties door De Tombeur zal worden overgenomen [44]) — en de voorafgaande van Gramaye zijn te talrijk en opvallend dan dat wij aan een soort kopiëring zouden kunnen twijfelen. Nu weten wij niet, in welk jaar Gratianus zijn geschiedenis van de Orde in België, die Rivius na 1625 zal voortzetten [45]), precies begonnen is. Duidelijk is wel dat Gramaye zijn inlichtingen omtrent de Tertiarissen althans ten dele van Gratianus gekregen heeft — hij zegt dit trouwens zelf — en het is mogelijk dat hij, wanneer Gratianus vòòr 1606 reeds met zijn geschiedenis bezig was, een passage daaruit eenvoudig kon overnemen. Maar redelijker lijkt het te veronderstellen, dat Gratianus, na eerst aan Gramaye de gevraagde informaties gegeven te hebben, pas later zelf begonnen is een historisch overzicht te schrijven en voor de vormgeving van de incorporatiegeschiedenis toen geput heeft uit het inmiddels gedrukte werk van Gramaye. Met enkele verduidelijkingen — toevoegingen als « Sti Francisci », « anno videlicet 1589 » en de naam van Henricus Jaupen — heeft hij dan diens tekst aangevuld, terwijl zijn vermelding van het jaar 1484 als het tijdstip van de officiële admissie der Tertiarissen in de reeks der Brusselse kloosters dan het karakter krijgt van een welbewuste correctie van het door Gramaye opgegeven jaartal 1406. Want inderdaad is Gramaye daarmee op een dwaalspoor [46]). Reeds de indictie wijst uit, dat zijn jaartal verkeerd moet zijn [47]), maar bovendien blijkt de door Foppens [48]) bewaarde overeenkomst der

[44]) N. DE TOMBEUR, o. c. IV, p. 87.

[45]) Cf. Th. GRATIANUS et J. RIVIUS, o. c., fol. 69^{v} noot.

Over Thomas Gratianus zie: J. Fr. FOPPENS, *Bibliotheca Belgica* II, Bruxellis 1739, p. 1135. Hij is ook de auteur van: *Anastasis Augustiniana sive de Scriptoribus Ordinis Eremitarum S. Augustini*, Antverpiae typis Verdussii 1613, in 8°.

[46]) En met Gramaye ook A. HENNE et A. WAUTERS, o. c. III, p. 549, die naar hem verwijzen.

[47]) Indictie = het getal dat aangeeft, de hoeveelste plaats een bepaald jaar inneemt in een vijftienjarige cyclus, die door de hele tijdrekening loopt. De in deze tijd in onze gewesten het meest gepraktiseerde indictie was de Romana of Pontificia. Voor het vaststellen van de indictie telt men 3 op bij het jaartal en deelt de som door 15, de rest is dan de indictie; is er geen rest, dan is de indictie 15.

[48]) J. Fr. FOPPENS, *Diplomatum Belgicorum nova collectio sive supplementum ad opera diplomatica Auberti Miraei* IV, Bruxellis 1748, p. 629-631: « caput CXXIII, Admissio Fratrum Tertiae Regulae S. Francisci, sive de Poenitentia (vulgariter, de Broederkens op de Gracht) intra Oppidum Bruxellense anno 1484 ».

Deze bronnenpublicatie wordt verder geciteerd onder de namen: MIRAEUS-FOPPENS.

Tertiarissen met het kapittel van St. Goedele werkelijk gedateerd te zijn « anno Domini MCCCCLXXXIV more scribendi gallicano, Indictione tertia, die penultima mensis Martii, ante Pascha ». De toenmalige jaarrekening begon het nieuwe jaar veelal pas met Pasen ; volgens onze jaartelling is de oorkonde dus gedateerd 30 maart 1485, hetgeen klopt met de indictie [49]).

Tenslotte vinden we nog een zeventiende-eeuwse samenvatting over de stichting van het Augustijnenconvent te Brussel in het *Monasticon Augustinianum*, een overzicht van de geschiedenis der verschillende orden die de Regel van de H. Augustinus volgen, samengesteld door de Maastrichtse Augustijn Nicolaas Cruesen of Creusen [50]). Maar meer summier nog dan de voorgaande teksten, brengt dit verslag geen nieuwe gegevens aan het licht.

Aanleiding tot de stichting

Hoe verliep de stichting nu feitelijk en allereerst : wat was de aanleiding ertoe ? De Tombeur verhaalt in zijn *Provincia Belgica*, dat in het provinciaal kapittel op 16 juni 1589 gehouden « decreverunt Primores comitiorum, ut procuratio fieret conventus Bruxellensis. Perficiendum committitur P. Henrico Jaupen S. T. B. Provinciali, et Joanni Crabbio Priori Lovaniensi » [51]).

Het verlangen van de kapittelpaters naar een klooster in de centraal gelegen en belangrijke « Princelycke Stadt » was begrijpelijk genoeg. Bevrijd van het calvinistische juk kon het katholicisme zich daar, na vier jaar verboden te zijn geweest, vanaf 1585 weer vrij en rijk ontplooien. De vroegere deken van St. Goedele, Jean Hauchin, inmiddels aartsbisschop van Mechelen geworden [52]), werd immers vanuit Leuven in triomf Brussel binnengeleid op 23 maart 1585. Daags daarna begon hij reeds kerken en kerkhoven van calvinistische graven te zuiveren, op 28 maart volgde de reconciliatie der St. Goedele en weer een dag later diende hij het vormsel

[49]) Voor de berekening van de indictio Romana begon het nieuwe jaar reeds met 25 december of op 1 januari.

[50]) Nic. Crusenius OESA, *Monasticon Augustinianum*, Monachii 1623, p. 218.

[51]) N. de Tombeur, *o. c.* IV, p.87.

[52]) Joannes Hauchinus werd aartsbisschop van Mechelen in 1579, cf. J. B. Gramaye, *Bruxella*, p. 5.

toe. Geleideljk keerden de kloosterlingen naar de stad terug, maar zij vonden hun kloosters voor het merendeel als ruïnes weer [53]). De vreugde bij hun binnenkomst was algemeen :

« Nu dese Princelycke Stadt Brussel van alle Ketterye ende nieuwe Gereformeerde Geusen verlost was, sagh men van alle kanten met groote blydschap de uytgejaeghde Catholijcken soo Wereltlijcke als Geestelijcke inde stadt wederkeeren, waer van, onder de Biddende Orders de eerste zijn geweest, de Eerw. Paters Minder-Broeders, de tweede de Lieve Vrouwe Broeders, de derde de Predick Heeren, de vierde de PP. Augustynen, etc. Jae de vreught die daer was, en is met geen woorden uyt-te-spreken, noch met geen penne te beschryven, de bleyde traenen die men sagh storten als een ieder synen uyt-gejaeghden Vrindt verwillekomde ende onthaelde » [54]).

Op het eerste gezicht bevreemdt het, dat onder de terugkerende « Biddende Orders » de Augustijnen worden vernoemd, terwijl zij nog geen klooster in Brussel bezaten ! Blijkbaar is dit toch geen vergissing van de zeer exacte De Cafmeyer, want ook als hij de volgorde van de jaarlijkse Mirakel-ommegang door de stad verhaalt, waarbij de plaatsen van de regulieren in de stoet werden geordend volgens de terugkeer der orden in Brussel in 1585 [55]), schrijft hij :

« Ordre vande Jaerlycksche Processie : Eerst komen de seven Biddende Orders als de EE. PP. Minimen, Capucinen, Beggaerden, Augustynen, Predick-heeren, Lievevrouwe-Broeders, en Minder Broeders... » [56]).

De eerst teruggekeerde kloosterlingen liepen achteraan, het dichtst bij het H. Sacrament van Mirakel. De Miniemen [57]) en Capucijnen [58]) vestigden zich pas enige tijd na de herovering van de

[53]) A. HENNE - A. WAUTERS, o. c. II, p. 3-4.

[54]) *Hooghweirdighe Historie van het Alder-Heylighste Sacrament van Mirakel...* Door Heere Petrus de Cafmeyer, priester ende Canoninck der Collegiale Kercke van SS. Michiel ende Gudula. Tot Brussel, By Georgius de Backer, Boeck-drucker ende Boeck-vercooper, inde dry Morianen, in de Berghstraet, 1720. Zie p. 201.

[55]) *Ibidem*, p. 104 noot.

[56]) *Ibidem*, p. 138.

[57]) De Miniemen vestigden zich in Brussel in 1616, cf. A. PASTURE, o. c., p. 307.

[58]) De Capucijnen kwamen in de stad in 1587, cf. *Ibidem*, p. 300; zij vonden toen voorlopig onderdak bij de Jezuïeten. cf. *Af-Beeldinghe van d'Eerste Eeuwe*, p. 547; P. HILDEBRAND, *De Capucijnen in de Nederlanden en het prinsbisdom Luik* I, Antwerpen 1945, p. 58 vv.

stad door Alexander Farnese in Brussel en gingen dus voorop. Maar de Capucijnen waren er toch in elk geval eerder dan de Augustijnen, terwijl de Bogaarden reeds vanaf de veertiende eeuw in Brussel verbleven en er in 1585 terugkeerden [59]) ; vanwaar dan deze volgorde ? De aanwezigheid van de Augustijnen midden in de reeks schijnt wel aldus verklaard te moeten worden — en hiermede komen we tevens aan een motief, dat de kapittel-paters van 16 juni 1589 nog gestimuleerd zal hebben — : er waren reeds gedurende lange tijd een of meer Augustijnen in Brussel, zg. terminarii, die officieel conventuales waren van het Mechelse klooster. Hun huis in Brussel was geen canoniek opgericht convent of domus formata, maar slechts een termijnhuis of residentie, een permanent pied à terre van het Mechelse klooster in de « Princelycke Stadt ».

Bij de Tombeur lezen we immers hieromtrent :

« Notandum in oppido Bruxellensi Ordinem S. Augustini ab antiquo tempore habuisse Religiosum, qui ibidem resideret, agentem Terminarium et Concionatorem in templo D. Gudulae, et Poenitentiarium » [60]).

N. de Tombeur ontleent dit gegeven aan Gratianus [61]) en stelt vast, dat de terminarius in Brussel een « fixum domicilium » bezat. En hij voegt eraan toe, dat er in dat huis somtijds zelfs verschillende paters woonden, omdat in een suppliek der Augustijnen aan het kapittel van St. Goedele, die niet verder wordt aangegeven, vermeld wordt : « quod Conventus Mechliniensis Ecclesiae S. Gudulae, et toti communitati magnum fecerit servitium ab immemorabili tempore unum semper ac olim etiam plures constituendo Terminarios » [62]).

De kroniek van het Mechelse klooster, geschreven door Lambertus a S. Joanne, spreekt zelfs van de twee termijnhuizen : « Anno 1480 Joannes van Puddeghem S. T. D. van Haeght Terminarius noster Bruxellensis emit a D. Joanne Doenhoven ad usum Terminarii domum post scholas maiores D. Gudulae... et anno 1486 accessit domus secunda, et prima vendita est 1598. Secunda vero

[59]) Cf. A. Henne et A. Wauters, o. c. III, p. 479.

[60]) N. de Tombeur, o. c. IV, p. 85.

[61]) Cf. Th. Gratianus et J. Rivius, o. c., fol. 33v.

[62]) N. de Tombeur, o. c. IV, p. 85. Wij konden echter ontdekken, dat de niet nader aangeduide suppliek niets anders is dan de incorporatie-suppliek van 1589, door provinciaal Jaupen aan het kapittel van St. Goedele overhandigd. Zie Miraeus-Foppens, o. c. IV, p. 631.

1575 » [63]). En zo weten wij zelfs ten naaste bij, waar de eerste Augustijnen te Brussel gehuisvest zijn geweest : achter de kapittelschool. Dat in 1598 het laatste termijnhuis verkocht werd, is zeer begrijpelijk : nodig had men het niet meer sinds de stichting van het Brusselse klooster in 1589 en verhuren bracht geen geld op, omdat er blijkbaar geen liefhebbers waren [64]).

Men zou zich natuurlijk nog kunnen afvragen of met de « Augustijnen » in de tekst van De Cafmeyer geen Reguliere Koorheren van de H. Augustinus bedoeld kunnen zijn. Dezen immers woonden in Coudenberg en bedienden daar de St. Jacobskerk, die hun in 1256 geschonken was en waaraan pastorele rechten verbonden waren [65]). Maar met zijn term « Biddende Orders » duidt De Cafmeyer kennelijk alleen de mendicanten aan. Geen plaats in deze reeks krijgen de Karthuizers, die toch al lang vòòr 1585 in de stad waren, maar wel de later gekomen Capuciinen. Waarom ? De laatsten waren mendicanten, de eersten niet ! Weer geen plaats in deze reeks voor de Jezuïeten [66]) en de Oratorianen van de Oude Veemarkt [67]), om dezelfde reden, maar wel voor de Miniemen. En zo lijkt het wel zeer bezwaarlijk tussen de zeven Biddende Orders Augustijner-Koorheren te gaan zoeken, die evenmin mendicanten waren.

Resumerende mogen wij dus wel vaststellen, dat het verblijf van de Augustijnse terminarii vòòr 1589 in de stad Brussel reeds een

[63]) *Chronicon Conventus Mechliniensis Ord. Eremitarum S. Augustini authore Adm. R. P. Lamberto a S. Joanne S. T. L^to. ab anno 1252 ad 1658.* Hs. Archief OESA Gent, fonds Mechelen n^r 9. Zie fol. 40-41.

Dezelfde tekst met geringe wijziging bij N. DE TOMBEUR, o. c. IV, p. 85.

[64]) Cf. N. DE TOMBEUR, *Ibidem*, p. 86: « 1597. Hoc anno elocare non potuimus domum nostram terminarii quondam Bruxellis ».

[65]) J. B. GRAMAYE, *Bruxella*, p. 6.

[66]) De Societeit van Jezus begon haar nederzetting in Brussel in 1586, cf. *Af-Beeldinghe van d'Eerste Eeuwe*, p. 546.

Het frappante is, dat de Societeit in zekere zin eigenlijk wel tot de Bedelorden kan gerekend worden, cf. *Ibidem*, p. 71: « In 't iaer 1571. den 7. Iulij heeft Pius den vijfden verklaert dat de Societeyt een Orden vande Mendicanten is, ende die onder d'andere Biddende Ordens med-ghenote van de selve privilegien gerekent ». In feite wil dit zeggen, dat zij wel deelt in de voorrechten van de Mendicanten, maar overigens noch door zichzelf noch door anderen ooit tot de Mendicanten of Biddende Orden gerekend is, omdat haar de essentialia daartoe (monastieke viering van het officium divinum etc.) ontbraken.

[67]) De Oratorianen vestigden zich in Brussel in 1628, cf. A. PASTURE, o. c., p. 313.

zo officieel karakter droeg, dat zij bij hun terugkeer na de calvinistische overheersing zonder ogenschijnlijke moeite hun officiële plaats onder de Brusselse mendicanten herkregen. Trouwens, er bestaan nog oude preekcontracten tussen de bedelorden in Brussel, uitgegeven door Verjans [68]) : overeenkomsten uit de jaren 1299, 1538 en 1585, waarbij ook de Augustijnen betrokken zijn ; het akkoord van 12 september 1585 is meeondertekend door de laatste Augustijnse terminarius Gaspar Jacobi. Jacobi mocht na de stichting van 1589 — « forte propter senium », zegt De Tombeur — nog tot zijn dood in het termijnhuis blijven wonen [69]). Hj stierf in 1594 of 1596.

Behalve deze terminarius zijn ons nog enkele andere Augustijnen die dezelfde functie bekleedden, met name bekend : Ludovicus Mongseumer of Mongsoumer, die in 1497 als terminarius bevestigd werd [70]), Cornelius de Bressere, gestorven in 1560 [71]), en Hieronymus Petri, in 1589 tweede terminarius naast Gaspar Jacobi [72]).

Jan Crabbe

Keren wij nu terug naar de stichtingsgeschiedenis. We zagen reeds dat het provinciaal kapittel een dubbel motief had om een eigen klooster der Orde te Brussel te wensen en dat de Provinciaal Jaupen [73]) en de Leuvense prior Joannes Crabbe een opdracht in die richting kregen.

[68]) M. Verjans OFM, *Oude predikatie- en bedelparochies te Brussel en omliggende*, in: *Franciscana* VII (1952), p. 83-87.

[69]) N. de Tombeur, o. c. IV, p. 86; Lambertus a S. Joanne, o. c., fol. 113.

[70]) N. de Tombeur, o. c. IV, p. 84 en 86.

[71]) *Ibidem*, p. 85. Zie ook Lambertus a S. Joanne, o. c., fol. 64 en 43.

[72]) N. de Tombeur, o. c. IV, p. 86: « A. 1589 ex Statione et Concionibus Bruxellae per Hieronijmum Petri factis, percepimus hoc anno ... 162 flor ».

[73]) Henricus Jaupen, geboren te Hasselt, was prior te Leuven, Hasselt en Mechelen, daarna werd hij tweemaal tot Provinciaal gekozen: in 1589 op het kapittel van Leuven, in 1598 op het kapittel van Brussel. « Sublimis ac modesti animi vir », die bij het bezoek aan een klooster te Wezel gevangen genomen werd door geuzen en tegen een losprijs van 2.000 flor. weer vrijgelaten. Onder zijn bestuur begon de opbloei van de Provincia Belgica; grote aandacht had hij voor het onderwijs in de humaniora en stichtte daartoe verschillende colleges. Hij stierf, 67 jaar oud, te Mechelen op 26 juni 1608. Cf. J. Fr. Foppens, *Bibliotheca Belgica* I, p. 450-451, die ook zijn grafschrift vermeldt; Nic Crusenius, o. c., p. 224.

De oud-provinciaal Jan Crabbe zou te Brussel de eerste prior worden ; hij was wel de aangewezen man om een nieuw-geformeerd convent door de eerste moeilijke jaren heen te leiden en de kloosterlijke mentaliteit tevens naar de hemzelf vlees en bloed geworden Augustijnse ordesspiritualiteit te boetseren. En bovendien bezat hij de kwaliteiten die in het voorbereidende stadium van een stichting — ook in verband met onderhandelingen met derden — zo belangrijk zijn : « Vir ingenii vegeti atque subtilis et prudentia admirabilis, qui magna apud suos quoque valuit authoritate, et maxima apud exteros summates atque infimates floruit gratia » [74]).

Afkomstig van Leuven, waar hij in 1540 geboren werd [75]), bezat hij naast een grote eruditie ook de distinctie van een fijne beschaving, consequentie ongetwijfeld van het milieu van zijn geboortestad, die immers de « urbs Brabantiae primaria » mocht heten, het « Lycaeum Belgarum et Musarum amoenissimum domicilium » [76]). In 1572 werd hij als prior te Dordrecht na de omwenteling door de Geuzen gevangen gezet, samen met Franciscus van Meerbeek, de gardiaan der Franciscanen, totdat in 1574 invloedrijke vrienden zijn vrijlating wisten te verkrijgen. Hij keerde terug in Leuven en werd een predikant naar wiens woord de hele stad kwam luisteren : « praeterquam enim, quod ad dicendum omnibus artibus instructus accederet, habuit et in voce magnum splendorem, et in motu summam dignitatem » [77]). In 1579 prior van het Leuvense klooster geworden, moest hij die functie al spoedig combineren met het provincialaat van de Keuls-Belgische provincie [78]), juist in de critieke tachtiger jaren, toen de calvinistische vloedgolf over de Zuidelijke Nederlanden de Augustijnen zware slagen toebracht, nadat een decennium vroeger de Noordnederlandse kloosters der Orde te Dordrecht, Middelburg, Haarlem en Enkhuizen reeds waren verloren ge-

[74]) *Elenchus defunctorum... Conv. Bruxellensis*, fol. 3.

[75]) N. TEEUWEN, *Augustiniana* III, p. 264 noot, die ook de volgende levensdata vermeldt: inkleding in de orde 1 juni 1557, professie 24 mei 1558, eerste H. Mis 26 april 1562; H. TER HAAR, *Nieuw Nederlands Biografisch Woordenboek* III, k. 262. 1543 wordt als geboortejaar opgegeven door C. CURTIUS, *Virorum illustrium ex Ordine Eremitarum D. Augustini elogia*, Antverpiae, apud Joannem Cnobbarum, 1636, p. 239, en door E. H. J. REUSENS, *Biographie Nationale* IV, k. 469.

[76]) C. CURTIUS, *ibidem*.

[77]) C. CURTIUS, o. c., p. 240-241.

[78]) C. CURTIUS, o. c., p. 241.

gaan [79]). Toen de balans kon worden opgemaakt, bleken de kloosters van Mechelen, Brugge, Gent, Ieper, Wezel en Marienthal verwoest te zijn, terwijl het aantal kloosterlingen tot een minimum was teruggelopen. Gedurende die moeilijke jaren van zijn provincialaat maakte Crabbius in 1586 nog een reis naar Spanje om voor een te Leuven op te richten college der gezamenlijke mendicanten-orden de geldelijke steun van Philips II te werven en tevens een zending van de stad en de universiteit bij de koning te vervullen. Door Philips II belast met een opdracht voor paus Sixtus V reisde hij vervolgens door naar Rome en arriveerde op 10 februari 1588 weer te Leuven [80]). In het door hem te Leuven bijeengeroepen kapittel van juni 1589 werd Henricus Jaupen tot zijn opvolger als provinciaal gekozen, terwijl Crabbius werd vrijgemaakt voor de stichting van Brussel.

De Tertiarissen van de Wolfsgracht

Sinds lang nu bestond er te Brussel aan de Wolfsgracht, die ook eenvoudig de Gracht of de Grecht heette en haar naam ontleende aan het huis van zekere Jan Wolf, een communiteit van « broeders ofte broerderkens van der derden ordenen » [81]). De officiële naam die zij voerden, was : Fratres professi Domus tertiae Regulae Ordinis Sti. Francisci de Poenitentia [82]). Hun oorsprong ligt volledig in het duister. Misschien ontstonden zij op soortgelijke wijze als het convent der Bogaarden aan de Bogaardengracht, die aanvankelijk waren « une association de tisserands infirmes qui vivaient en commun du fruit de leur travail » [83]) en later verlof kregen te leven als Tertiarissen van St. Franciscus [84]). De mystieke vroomheidsbeweging, die zich vooral in de twaalfde eeuw over zo goed als geheel West-Europa had uitgebreid en de religieuze ondergrond vormde

[79]) Ook het klooster te Appingedam ging verloren, maar dit behoorde tot de Saksische provincie.

[80]) C. Curtius, o. c., p. 241-242; H. ter Haar, o. c., k. 262-263.

[81]) A. Henne - A. Wauters, o. c. III, p. 548.

[82]) Miraeus-Foppens, o. c. IV, p. 629.

[83]) A. Henne - A. Wauters, o. c. I, p. 71. Kardinaal de Jong, *Handboek der Kerkgeschiedenis* II, Utrecht 1947[4] p. 270 verklaart het ontstaan der begardenwevers door de crisis in de wolnijverheid.

[84]) Gramaye, *Bruxella*, p. 6: « Bogardorum Coenobium a privatis inchoatum anno 1330. Origo a Pannificum Collegio, qui senes ibi suos nutricabant. Quibus a Senatu permissum tertiam D. Francisci regulam assumere ».

zowel van de begijnen-beweging in deze landen als van het Franciscanisme in Umbrie [85]), was ook een der oorzaken geweest — naast ontstaansmotieven van economische en sociale aard — van de begardengemeenschappen voor mannen in onze streken, al kregen die nooit de uitgebreidheid en de talrijkheid der begijnhoven. Zonder geloften streefden deze vrome mannen in een soort van « vita communis » naar de beoefening van de evangelische raden en der werken van barmhartigheid ; zij verrichten voor hun levensonderhoud allerlei handwerk, bijv. kammen en weven, spinnen en bleken. Tenslotte gingen deze gemeenschappen op in een der derde orden — onder verschillende namen en met verschillende doeleinden — en werden hun conventen doorgaans door het invoeren der vota simplicia tot kloosters van religieuze tertiarissen. De oorzaken van deze groei zullen velerlei geweest zijn : somtijds was het wel de druk van de kerkelijke reacties, die door de buitensporigheid van sommige begarden werden uitgelokt, vaak moet ook de invloed van een geestelijke leider of vooraanstaande figuur van betekenis geweest zijn ; natuurlijk lokten tevens de bestendigheid en wijze orde van een leven volgens een kerkelijk goedgekeurde kloosterregel, terwijl die meer officiële positie in het kerkelijk verband een gevoel van rust en veiligheid kon geven ; en tenslotte waren er nog praktische voordelen aan het tertiaris-zijn verbonden : vrijstelling van diverse verplichtingen en enige privileges, o. a. het bezit van een eigen kapel [86]).

Tegen deze achtergrond zullen wij ook het ontstaan en de ontwikkeling van het begarden-convent aan de Wolfsgracht moeten bezien, waarbij nog op te merken is, dat naar het vermoeden van Van Mierlo [87]) dergelijke gemeenschappen juist in de steden ontstonden, omdat het begardenwezen verband schijnt te houden met de opkomst der steden en vaak een beweging juist onder het lagere volk schijnt te zijn, zodat vijandigheid tegenover de begarden gepaard kon gaan met vijandigheid tegenover de stedelijke aanspraken. Hoe weinig deze probleemstelling momenteel ook tot een oplossing genaderd is, een feit is, dat een opkomende stad als Brussel in de veertiende eeuw minstens twee van dergelijke be-

[85]) A. Mens OFM Cap., *Oorsprong en betekenis van de Nederlandse Begijnen- en Begarden-beweging*, Antwerpen 1947, hfst. 1.

[86]) E. Ypma OESA, *Het generaal Kapittel van Sion*, Nijmegen 1949, p. 1-5.

[87]) J. v. Mierlo SJ in: *Ons Geestelijk Erf* XXIII (1949), p. 148.

garden-conventen binnen haar wallen telde : aan de Wolfsgracht en aan de Bogaardengracht. Gramaye neemt aan, dat de « Broederkens op de Wolfsgracht » rond 1300 althans begonnen zijn een gemeenschap te vormen, want in 1336 ontvingen zij een huis ten geschenke van Jan van Coekelbergh ; eerst in 1485 echter werden zij, gelijk wij zagen, officieel opgenomen in de reeks der Brusselse kloosters. Aan hun huis was ook een kerk of kapel verbonden, want in de overeenkomst van dat jaar met het kapittel van St. Goedele verbonden zij zich de zg. stoolrechten op enkele uitzonderingen na aan de Deken en het kapittel af te dragen, op zondagen en verplichte feestdagen geen Hoogmissen te celebreren noch wijwater te benediceren vóór 9.30 uur in het zomerseizoen en vóór 10 uur in de winter, « ne forte Parociani dictae Ecclesiae B. Gudilae illis diebus a divinis officiis, sermonibus et mandatis Ecclesiae Parochialis ejusdem audiendis retrahantur vel impediantur » [88]).

Hun territorium was aanvankelijk zeker zeer gering en omvatte zelfs niet het gehele terrein tussen de Wolfsgracht en de rivier de Zenne, waarvan zij door een scheepswerf gescheiden bleven. In 1537 verwierven zij een perceel erbij, genaamd « de Stove van Grimbergen » [89]). De stedelijke belangrijkheid van het convent der Broerkens — waarschijnlijk hielden zij zich bezig met ziekenverpleging [90]) — schijnt al niet omgekeerd evenredig geweest te zijn aan hun geringe locale uitgestrektheid, want hoewel hun gemeenschap na een schriele beginperiode, waarin zij getweeën of gedrieën samenleefden, allengs « mediocriter auctum », mocht heten, bleken zij in de zestiende eeuw niet in staat hun publieke functies naar behoren te vervullen : « ab officiis publicis haud pares essent » [91]). Reeds in 1542 werden de Broerkens in hun bestaan bedreigd en was er sprake van, dat hun goederen aan het St. Jansgasthuis geschonken zouden worden. Meermalen beschikte men tijdens de troebelen dier eeuw over hun klooster voor diverse doeleinden, in september 1578 bijvoorbeeld werd het ten dele gebruikt om er pestlijders in onder te brengen. En in 1585, toen Brussel na de Calvinistische overheersing weer in Spaanse handen was overge-

[88]) MIRAEUS-FOPPENS, o. c. IV, p. 630.

[89]) A. HENNE - A. WAUTERS, o. c. III, p. 549.

[90]) M. HEIMBUCHER, *Die Orden und Kongregationen der Katholischen Kirche* I, Paderborn 1896, p. 501 noemt althans « die Brüder der Pönitenz zu Brüssel » met de Zakbroeders, Alexianen e. d. als in die richting werkzaam.

[91]) *Elenchus defunctorum... Conv. Bruxellensis*, fol. 1.

gaan, maar Mechelen nog de zijde der Staten hield, benutten de kanunniken van het kapittel van St. Rombouts de kerk of kapel der tertiarissen om er hun koorplicht te vervullen [92]).

Het aantal der Broerkens was in 1585 bij hun terugkeer in de stad wel zeer gering [93]). Wij kennen de namen van vijf priesters en twee lekebroeders, die later hun professie zouden afleggen in de Augustijnenorde, en het is niet vermetel te vermoeden dat dit zevental Broerkens toen ongeveer de hele bezetting vormde van het klooster aan de Wolfsgracht. De namen der priesters zijn : Carolus Scutijser, Philippus de Montmorency, Joannes Poteels, Petrus Fabri [94]) en Guilielmus Matens [95]) ; die der broeders : Joannes Goossens en Arnoldus Poleck [96]).

De Incorporatie

In deze situatie begonnen de onderhandelingen tussen de provinciaal der Augustijnen Henricus Jaupen en de Broerkens op de Grecht, om te komen tot een incorporatie. Van welke zijde het initiatief tot deze plannen is uitgegaan, valt niet met zekerheid te achterhalen, maar het lijkt niet onwaarschijnlijk dit te zoeken bij Jaupen en Crabbe. Zij kwamen naar Brussel met het vooropgezette doel tot een kloosterstichting aldaar te geraken [97]) ; welnu, hier vonden zij in de wederom dichtbevolkte maar zwaar geteisterde en ten dele verwoeste stad een bestaand kloostergebouw, dat een oplossing kon bieden voor alle huisvestingsproblemen van een nieuwe stichting ; het werd bewoond door een uitstervende en zich

[92]) A. Henne - A. Wauters, o. c. III, p. 549.

[93]) Trouwens ook bij hun admissie in 1485 bestond het convent uit niet meer dan vijf kloosterlingen: de minister Wilhelmus Spirink, de priesters Jacobus Braey en Wilhelmus de Lira, de diaken Andreas van Hasenvelde en de lekebroeder Walterus vanden Bimde. Zie Miraeus-Foppens, o. c. IV, p. 629.

[94]) Deze vier werden op 17 december 1589 ingekleed in de OESA en legden in 1591 hun professie af, samen met de lekebroeder J. Goossens. Zie hierna.

[95]) Matens verbleef waarschijnlijk tijdens de incorporatie in het buitenland, want « rediens ex Italia sub P. Thoma Gratiano professionem emisit secundum regulam S. Augustini 1597, ultima Novemb. » (N. de Tombeur, o. c. IV, p. 94).

[96]) Poleck deed om onbekende reden zijn professie eerst in 1604, cf. *Elenchus defunctorum... Conv. Bruxellensis*, fol. 4.

[97]) Cf. N. de Tombeur, o. c. IV, p. 87: « P. Joês Crabbius... coepit cum Provinciali locum fundando conventui Bruxellae solicitare, id sane ocijus impetravit ».

al langer in haar bestaan bedreigd voelende kleine gemeenschap, die om die reden geacht mocht worden inschikkelijk te zullen zijn ; een eventuele fusie met een bestaand instituut zou waarschijnlijk in mindere mate dan een nieuw klooster bezwaren en tegenwerking ontmoeten van de kant van de stedelijke magistraat, die zich klaarblijkelijk tegen nieuwe stichtingen verzette, gezien de moeilijkheden die de Jezuïeten en de Capucijnen ontmoetten [98]) ; en de spiritualiteitsproblemen welke door een incorporatie onvermijdelijk zouden worden opgeroepen, hoefden voor de Augustijnse overheid geen onoverkomelijk bezwaar te vormen in het vooruitzicht dat een man als Crabbius de leiding van het nieuwe convent zou krijgen. Misschien werd er ook van kerkelijke zijde — de aartsbisschop of het stadskapittel — pressie op de Broerkens uitgeoefend : mogelijk was hun kloosterlijk leven decadent en in het algemeen was de posttridentinische Kerk zeker niet erg gesteld op dergelijke tertiarissen.

Hoe het ook zij, de Broerkens waren bij de onderhandelingen zeer inschikkelijk : « etenim non difficulter, sed ultro consentientibus fratribus illis tertiae Regulae S. Francisci » [99]) kwam er op 22 september 1589 — dus amper drie maanden na het op 16 juni gehouden provinciaal kapittel der Augustijnen waar de opdracht tot een Brusselse stichting werd gegeven ! — een overeenkomst met de Augustijnen tot stand, waarbij de Broerkens hun gemeenschappelijke goederen aan de Orde overdroegen en zich verbonden zelf tot de Orde over te gaan, tenzij in de loop van het proefjaar, voorafgaande aan hun professie, zij van mening zouden veranderen « ende wederom begeirden te keeren tot der Bogaerden Ordene ». Van zijn kant aanvaardde de provinciaal de Broerkens als leden van de Augustijnenorde, zegde hun toe dat zij niet tegen hun zin in andere kloosters der Orde buiten Brussel geplaatst zouden worden, en beloofde dat zij in de rangorde der kloosterlijke precedentie hun plaats zouden krijgen vòòr alle andere religieuzen, uitgezonderd de prior, de subprior en de doctoren in de theologie [100]).

Nadat de onderhandelingen met de tertiarissen tot een goed

[98]) A. Henne - A. Wauters, o. c. II, p. 6.

Evenals in de Middeleeuwen vaak het geval was, zal het grote aantal kloosterlingen voor de geteisterde stad een sociologisch en economisch probleem gevormd hebben.

[99]) N. de Tombeur, o. c. IV, p. 88.

[100]) Zie de overeenkomst met de Broerkens, opgenomen in Miraeus-Foppens, o. c. IV, p. 632.

einde waren gebracht, moest de provinciaal der Augustijnen volgens de overeenkomst zich wenden tot de geestelijke overheid om de bevestiging van het contract te verkrijgen. Daarom bood Henricus Jaupen op zaterdag 21 oktober 1589 de Deken en het Kapittel van de collegiale Kerk van St. Goedele, toen zij in vergadering bijeen waren, eigenhandig een suppliek aan, waarin hij mededeling deed van het met de « fratres super fossam lupinam » gesloten contract en om goedkeuring der incorporatie vroeg, steunend op het belang der Augustijnen voor de stedelijke zielzorg, die de Orde sinds onheuglijke tijden en op zeer loffelijke wijze door haar Mechelse terminarii had helpen behartigen, maar die geschikter vanuit een officieel klooster dan vanuit een termijnhuis kon worden waargenomen, en op het feit dat op deze manier zonder uitbreiding van het getal der Brusselse kloosters en « sine majori Communitatis gravamine » de stad een convent binnen haar wallen zou krijgen van de enige der vier grote mendicantenorden, die tot dan toe aan haar geestelijke tooi ontbroken had [101]). Aan de suppliek had Jaupen een exemplaar van de met de Broerkens gesloten overeenkomst toegevoegd.

Hoewel de naam van Jan Crabbe bij deze gebeurtenissen niet genoemd wordt, kunnen we daaruit niet concluderen dat zijn aandeel in de incorporatie van weinig betekenis was. Maar logischerwijze kon hij de Orde niet ambtelijk representeren, daar Henricus Jaupen de provinciaal was, en zo bleef hij in de officiële stukken op de achtergrond.

Het kapittel van St. Goedele oordeelde na overleg gepleegd te hebben met de stedelijke magistraat, dat de goedkeuring der incorporatie en de toelating der Augustijnen in de stad Brussel zou strekken « in augmentum divini cultus et majus subsidium et promotionem Religionis Christianae » en willigde de verzoeken van de supplicant dus in [102]). Op 21 oktober 1589 verwierf de stichting van het Brusselse klooster der Augustijnen de goedkeuring van het kerkelijke gezag, de admissie van de stedelijke magistraat zou weinige dagen later volgen. Jaupen en Crabbius konden tevreden zijn.

Aan de toestemming van het kapittel waren verschillende voor-

[101]) Zie de suppliek van Henricus Jaupen in bovenvermelde collectie, IV, p. 631.

[102]) Zie het antwoord van het collegiaal kapittel van St. Goedele wederom bij MIRAEUS-FOPPENS, o. c. IV, p. 631-634.

waarden verbonden. Zo zou de overeenkomst met de Tertiarissen van 30 maart 1485 behoudens enkele mutaties ook door de Augustijnen getrouw ten uitvoer gelegd moeten worden. Hun convent nam tevens de verplichting op zich de vaste preekbeurten, die hun terminarius tot dan toe in de Brusselse kerken verzorgd had, waar te nemen, en zij beloofden bovendien op verzoek van de plebaan der St. Goedele zo vaak in zijn plaats te preken als hij wettig verhinderd was. Buiten hun klooster zouden zij niet biecht horen tenzij zij bij zieken geroepen werden ; op zondagen in hun eigen kerk, evenals de andere mendicanten der stad, niet preken voor één uur in de namiddag, etc. In afwijking van de overeenkomst met de Tertiarissen werd de Augustijnen als speciale gunst toegestaan op zondagen en hoge feestdagen reeds vanaf acht uur « omni qua poterunt devotione et reverentia celebrare Missas suas solemnes ».

De admissie van de Augustijnen door de stedelijke magistraat liet nu niet lang meer op zich wachten en kreeg haar beslag op 27 oktober. Het officiële stuk daarvan konden wij nergens ontdekken. De Tombeur heeft nog een kopie ervan gekend in het verloren gegane *Chronicon Conventus Bruxellensis* en vermeldt als een der condities van de admissie, dat het klooster maximaal 18 religieuzen mocht tellen met inbegrip van de novicen, niet echter van de lekebroeders [103]). Later zou dit aantal verhoogd worden, toen de opening van het college voor de humaniora in 1601 een uitbreiding van de bezetting met een prefect en zes professoren noodzakelijk maakte [104]). En in 1773 zouden er in Brussel op een totaal van 419 mendicanten zelfs 38 Augustijnen zijn [105]).

Verder werd het klooster vrijgesteld van belasting ; dit voorrecht dat de Tertiarissen niet bezeten hadden, werd de Augustijnen verleend op voorwaarde dat zij zouden bidden voor de welvaart van de stad en tevens gedurende drie maanden van het jaar dagelijks een H. Mis opdragen in de kapel van het stadhuis. Bovendien moesten zij in geval van brand evenals de overige mendicanten daadwerkelijk hulp verlenen [106]). En tenslotte behield de stad zich het recht voor om een stuk grond langs de Zenne, dat zij met muren

[103]) N. DE TOMBEUR, o. c. IV, p. 89, waar ook verwezen wordt naar *Chron. Conv. Brux.*, fol. 10.

[104]) *Ibidem*, p. 90.

[105]) A. HENNE - A. WAUTERS, o. c. II, p. 283.

[106]) A. HENNE - A. WAUTERS, o. c. III, p. 549.

had doen afsluiten, maar dat de kloosterlingen in gebruik hadden en waarvoor zij een cijns van twee Artesische ponden betaalden, terug te nemen in geval het nodig zou zijn als jaagpad voor de schepen [107]).

Met deze admissie waren de noodzakelijke goedkeuringen voor de stichting verkregen en was het laatste beletsel dat aan de overgang van het begardenconvent via Franciscaans tertiaris-huis naar Augustijnenklooster in de weg stond, verdwenen. En zo ontmoeten wij hier een wel zeer eigenaardig specimen van de sanerende kracht van de veldwinnende Contra-Reformatie : een door de meegemaakte maatschappelijke en godsdienstige ellenden en misschien ook door eigen religieuze inertie in verval geraakte kloostergemeenschap wordt met nieuw leven bezield, doordat de halfdode Franciscaanse loot geënt wordt op een Augustijnse stam, die in datzelfde verleden ook zwaar gekerfd was, maar niet krachteloos geworden en die nu fris begon op te groeien.

Op de problematiek die deze overgang van de ene ordesspiritualiteit naar de andere ongetwijfeld in het leven riep, zullen we aanstonds nog terugkomen ; nu willen we alleen constateren, dat we hier een late en onverwachte parallel ontmoeten van een in de Noordelijke Nederlanden frequent 15e-eeuws verschijnsel : de vrijwillige vervanging van de Derde Regel van Franciscus in een dertigtal tertiarishuizen door de Regel van Augustinus, waarbij het blijkbaar betrekkelijk weinig verschil maakte in welke vorm men concreet deze laatstgenoemde Regel ging beleven, omdat zowel overgangen naar de Reguliere Koorheren (de Kapittels van Windesheim en Sion) als naar de Kruisheren en de orde van Premonstreit voorkwamen [108]). Een volledige motivering van dit proces is niet gemakkelijk te geven. Ypma zoekt die in het verlangen naar een volmaaktere levensstaat : een meer contemplatief kloosterleven met plechtige geloften, als eindstadium in de consequente en natuurlijke ontwikkeling van de Moderne Devoten. Maar hij kan niet verklaren, waarom juist de Regel van Augustinus zo geliefd was en een overgang naar de Eerste of Tweede Orde van Franciscus slechts in een enkel geval voorkwam, tenzij voor alle gevallen de reden dezelfde is geweest als voor de Windesheimers, die St. Augustinus' Regel kozen,

[107]) *Ibidem*, p. 550.
[108]) E. YPMA, o. c., p. 10-13.

omdat zij daarin zo duidelijk de grondslagen van het kloosterleven vonden aangegeven [109]).

Misschien mag ook de mogelijkheid van een mode-verschijnsel niet voorbijgezien worden, want men kan niet ontkennen, dat zelfs geestelijke stromingen aan deze factor onderhevig zijn. Hoe het evenwel zijn moge, alles bij elkaar lijkt het weinig verstandig de Brusselse incorporatie anders te zien dan als een louter uitwendige parallel van de Noord-Nederlandse stroming van een eeuw vroeger, zonder enig oorzakelijk verband daarmee. In het Brusselse geval zullen de motieven van praktische aard die wij boven aanvoerden, voor de Broerkens van de Wolfsgracht de doorslaggevende factoren geweest zijn, eerder dan spirituele overwegingen, al mogen wij die niet volkomen uitsluiten als begeleidende motieven, die door Jaupen en Crabbius met de nodige nadruk en vaardigheid naar voren kunnen zijn gebracht.

Voordat wij nu onze studie vervolgen, vraagt eerst nog een eigenaardigheid onze aandacht. Wij zagen reeds, dat de schrijver van de *Elenchus Defunctorum* het nodig oordeelde te benadrukken dat er onderscheid bestond tussen de Tertiarissen en de Begarden of Bogaarden : « alio instituto ac diverso a Beggardis capite », terwijl de Tertiarissen zelf in de incorporatie-overeenkomst spreken van « onser Bogaerden Ordene » en ook Jaupen in zijn suppliek hen « Bogardi » noemt ! Hoe valt dit met elkaar te rijmen ?

Hoogstwaarschijnlijk is de kwestie deze : dat de auteur van de *Elenchus* duidelijk het onderscheid wil benadrukken met het niet-geïncorporeerde en in zijn tijd nog bestaande Bogaardenconvent aan de Bogaardengracht. Gelijk wij reeds zagen, waren er in Brussel twee Bogaardengemeenschappen, de Broerkens aan de Wolfsgracht en het convent « op de Bogaerden Gracht », bijna een kilometer verder, dat Mariendael of Vallis Mariana heette [110]). De bewoners van dit laatste klooster gingen nooit een fusie aan met de Augustijnen, maar bleven zelfstandig en heetten ook officieel Bogaarden tot aan de Franse Revolutie. Nog in 1623, toen het Augustijnenklooster dus reeds enige decennië bestond, verwierven zij het zg. « Camhuyse », aangrenzend aan hun kloosterrefter, dat zij sinds 1474 in gebruik hadden, in eigendom [111]). Hun kerk werd in de

[109]) *Ibidem*, p. 17.

[110]) A. Henne - A. Wauters, o. c. III, p. 479.

[111]) Door een magistraatsbesluit van 2 december 1623, cf. *Ibidem*, p. 479.

zeventiende eeuw nog vergroot, terwijl de kloostergebouwen in 1657 uitgebreid en in 1752 door middel van loterijen gerestaureerd werden. Eerst op 3 december 1796 verlieten deze Bogaarden hun convent [112]).

In de *Elenchus* komt slechts eenmaal de naam Bogaard voor, op fol. 15, waar onder de overledenen van het jaar 1649 vermeld wordt :

« Die 5 Septembris moritur Leodii R. P. Joannes Sebastiani, antehac Bogardus et ejusdem ordinis prior, qui et fuit excellens concionator gallicus, professus 18 Februarii 1618 ».

Gezien de late datum van zijn professie in de Orde der Augustijnen en omdat de *Elenchus* alleen ten aanzien van deze p. Sebastiani de naam Bogaard gebruikt, terwijl Carolus Scutijser en de overige Broerkens er uitsluitend met de term « fratres tertiarii » aangeduid worden, menen we Joannes Sebastiani te moeten beschouwen als een overgekomen Bogaard van het zelfstandig gebleven Mariendael en niet als een om onverklaarbare reden eerst meer dan een kwart eeuw na de incorporatie van 1589 ingetreden Tertiaris van de Wolfsgracht.

Het begin van het Augustijnse leven in het nieuwe convent

Inmiddels was de tijd gekomen, dat de nieuwe stichting bevolkt kon worden. In de loop van november 1589 [113]) arriveerden verschillende Augustijnen uit Leuven in Brussel, om onder leiding van prior Jan Crabbe samen met de vroegere Tertiarissen het convent te constitueren. Op donderdag 30 november, « in festo S. Andraeae primo Divina celebrarunt » [114]), zodat men kan zeggen, dat op die dag het eigenlijke Augustijnse conventuele kloosterleven een aanvang nam, al zou de officiële samenstelling van het convent eerst enkele weken later plaats hebben.

Reeds heel spoedig openbaarden zich de eerste interne moeilijkheden als consequenties van de incorporatie ; de Tertiarissen vonden blijkbaar het plechtige koorgebed nog al zwaar, terwijl zij minder culinaire soberheid gewend waren :

[112]) *Ibidem*, p. 480.

[113]) Op 11 november volgens *Elenchus defunctorum... Conv. Bruxellensis*, fol. 1 ; op 28 november volgens Th. Gratianus, o. c., fol. 33.

[114]) Th. Gratianus, *Ibidem*.

« Cum fratres Bogardi conquererentur de nimio officii Divini onere ultra morem suum, item de portionibus etc., a P. Provinciali facta est et praescripta divini officii et victus ratio » [115]).

Welke waren die voorschriften, die ons meteen al een frappante kijk kunnen geven op de inwendige constellatie van het Augustijnse kloosterleven in de 16e en 17e eeuw ?

« Surgendum ad Matutinas Hora 5a, et post restauratum Monasterium, Media nocte [116]).

In Paschate, Pentecoste, Trinitatis, SS. Sacramenti, et similibus cantabuntur Matutinae solemniter a prandio Vigiliarum [117]).

In Duplicibus et festis cantabitur Te Deum et Laudes [118]). In reliquis minoribus [119]) et semiduplicibus semper cantabitur Te Deum.

In simplicibus semper legentur in Choro Horae de Domina [120]). Primae cantabuntur quotidie. Item Hora, quae praecedit Summum Sacrum : et quae sequitur, legetur. Vesperae semper cantabuntur, et Completorium.

[115]) N. DE TOMBEUR, o. c. IV, p. 90.

[116]) Dit was algemeen voorschrift in de Orde. Nog kort tevoren was tijdens het generaal kapittel van 1564 te Milaan onder generaal Christophorus Patavinus bepaald: « Matutinum nocturno tempore semper dicatur, eo dumtaxat tempore excepto, in quo iuxta antiquam Ordinis consuetudinem, in quibusdam locis a festo Trinitatis usque ad festum B. Augustini vespere dici consuevit: nec secus fieri Venerabiles Priores permittant ». Zie E. ESTEBAN, *Analecta Augustiniana* XVI (Romae 1937), p. 100.

[117]) *A prandio Vigiliarum*: blijkbaar vanwege de lange duur van het geheel gezongen Officie.

[118]) *In Duplicibus*: sc. maioribus. De rubrieken onderscheidden de duplex-dagen in duplicia maiora en minora. Maiora waren toen de dagen van hoge liturgische rang in het kerkelijk jaar. Voor een lijst van duplicia maiora volgens het te Venetië in 1570 gedrukte eerste Augustijnse Proprium na de wijziging van het *Breviarium Romanum* door paus Pius V: zie E. ESTEBAN, *Ibidem*, p. 165.

Et festis: wel een soort tautologie. Er zal mee bedoeld zijn: festis de praecepto, die immers allemaal duplicia maiora waren.

De Kerkprovincie van Mechelen had in 1570 in totaal 43 festa de praecepto, Pasen, Pinksteren en Triniteitszondag inbegrepen (maar zonder de locaal nog verplichte feestdagen), cf. PASTURE, o. c., p. 343 noot.

[119]) *In reliquis minoribus*: sc. duplicibus minoribus. In totaal bleven er na de hervorming van Pius V in 1568 slechts 57 duplicia en 30 semiduplicia over, zodat er meer dan 200 feriaal-dagen waren, cf. C. CALLEWAERT, *Liturgicae Institutiones* II, *De Breviarii Romani Liturgia*, Brugis 1939, p. 76.

[120]) Dit was geen algemeen kerkelijk voorschrift. Pius V had deze « officia adventitia » (Maria-officie, Doden-officie) facultatief gesteld, « concessis indulgentiis illis qui ea recitarent », cf. C. CALLEWAERT, *Ibidem*.

Sive cantentur sive legantur Horae, stationes vel sessiones [121]) semper alternatim observentur ab uno Choro » [122]).

Alles bij elkaar nam de waardige verzorging van het Officium divinum dus wel een grote plaats in op de kloosterlijke dagorde der 16e-eeuwse Augustijnen.

De moeilijkheden der Tertiarissen hieromtrent schijnen door het optreden van de Provinciaal overbrugd te zijn, en ook « quoad victum fratres 3 Regulae sese submiserunt Discretioni Prioris, et petierunt habitum nostrum Die Dominica sequenti suscipere » [123]). De tijd dat zij ingekleed zouden worden in de Orde en hun proefjaar beginnen, was aangebroken en toen zij door de Provinciaal ondervraagd werden « oft sij voor eenen Prior wel saude begheiren Heer en Broeder Jan Crabbe, hebben gelijckelijck geantwoordt : Jae » [124]).

Op diezelfde dag, vrijdag 15 december, werd de procuratio conventus, de officiële samenstelling van de kloostergemeenschap, geregeld. Behalve de Tertiarissen telde het convent nu de volgende leden [125]) :

p. Joannes Crabbius S. T. B., van Leuven, Prior.

p. Marinus Jansenius, Antwerpenaar van geboorte en geprofest te Mechelen, eerste Subprior.

p. Matthias Brauwers S. T. B., van het Leuvense klooster, eerste predikant.

p. Christianus Oliverii, eveneens van het klooster te Leuven, eerste dispensator.

fr. Rembertus van Laeke of Lakius, die later Augustinus heette, novice van Leuven.

fr. Andreas Roose of Rosa, eveneens novice van Leuven.

In totaal dus 4 paters O. E. S. A., 2 fratres novitii O. E. S. A. en de Broerkens, op dat ogenblik postulanten der Orde, totdat zij twee dagen later, op zondag 17 december, het Augustijns habijt zouden ontvangen.

Zij waren 4 in getal [126]) :

[121]) D. i. het afwisselend staan en zitten van chorus en antichorus tijdens het officie, volgens het door generaal Hieronymus Seripando in 1551 uitgegeven caeremoniale, caput III. Zie *Analecta Augustiniana* XIV (Romae 1935), p. 186.

[122]) N. DE TOMBEUR, *o. c.* IV, p. 90-91.

[123]) *Ibidem.*

[124]) *Ibidem.*

[125]) *Ibidem*, p. 91-92.

[126]) *Ibidem*, p. 92.

p. Philippus Montmorency of De Montmorency, hun senior.
p. Carolus Scutijser of Schuytijser, hun vroegere superior.
p. Petrus Fabri.
br. Joannes Goesens of Goossens.

Misschien werd diezelfde zondag ook p. Joannes Poteels of Potteels ingekleed, hoewel De Tombeur zijn naam niet vermeldt. Hoogstwaarschijnlijk was hij ook niet aanwezig geweest bij de onderhandelingen omtrent de incorporatie, omdat hij niet tot de ondertekenaars van het contract behoorde [127]). In elk geval is hij dan toch kort na 17 december ingetreden, daar hij in 1591 evenals de overige vroegere Tertiarissen zijn professie in de Orde aflegde [128]). Op 6 januari 1594 zou hij als eerste Augustijn van het nieuwgestichte klooster overlijden [129]). Veilig mogen we dus het aantal conventuales van de begin-periode op elf in totaal stellen.

Die periode werd overigens niet gekenmerkt door schokkende gebeurtenissen. Ernstige moeilijkheden aangaande de inwendige kloosterstructuur schijnen er niet geweest te zijn ofwel zij werden door de prudentie van prior Crabbe ten spoedigste opgelost, want we vernemen er nergens van. Het jaar 1590 bracht de professie van de fraters Augustinus van Laeke en Andreas Roose [130]), het volgende jaar van de vijf voormalige Broerkens.

De kloostergebouwen moesten gerestaureerd worden, reden waarom van het nachtofficie gedispenseerd werd. Blijkbaar hadden de calvinistische troebelen dus aanmerkelijke schade veroorzaakt, die door de Broerkens na hun terugkeer in de stad in 1585 niet was hersteld, terwijl ook allerlei nieuwe voorzieningen nodig geweest zullen zijn. De behuizing scheen werkelijk veel te wensen over te laten, want : « P. Crabbius Prior ut domui, omni fere parte deficienti mederetur, sedulam dedit operam : atque in primis campanile erigi, atque campanas instaurari fecit » [131]). Er kwam dus een klokkentorentje met klokken, dit wel in verband met de kerkelijke getijden, waarbij de medebroeders geen excuus mochten hebben voor hun eventueel te laat komen !

[127]) Cf. MIRAEUS-FOPPENS, o. c. IV, 632.
[128]) N. DE TOMBEUR, o. c. IV, p. 94.
[129]) *Elenchus defunctorum... Conv. Bruxellensis*, fol. 3.
[130]) Op 21 januari, cf. N. DE TOMBEUR, o. c. IV, p. 92-93.
Roose zou een merkwaardigheid in de ordesprovincie worden, doordat hij 102 jaar oud werd, cf. *Elenchus defunctorum... Conv. Bruxellensis*, fol. 19.
[131]) N. DE TOMBEUR, o. c. IV, p. 94.

De financiële toestand van het klooster lijkt overigens niet al te rooskleurig geweest te zijn, want tijdens het provinciaal kapittel van 1592, te Luik gehouden, waarbij Crabbe als prior van Brussel gehandhaafd bleef en een nieuwe subprior benoemd werd in de persoon van Nicolaus Barbantius, werd een speciale bepaling gemaakt, dat medebroeders die naar Brussel reisden, wanneer ze langer dan drie dagen in het klooster bleven logeren, per dag 5 stuivers moesten betalen ; lazen ze echter de H. Mis (zg. stipendium pro mensa), dan waren zij die dag slechts één stuiver verschuldigd [132]) (Een normaal stipendium bedroeg in die tijd blijkbaar 4 stuivers). Deze bepaling werd door het provinciaal kapittel, dat op 10 april 1598 in het Brusselse klooster bijeenkwam, hernieuwd [133]).

De relaties van Crabbe onder de hogere kringen wierpen intussen ook hun stoffelijke vruchten af : de thesaurier-generaal Jan Drinckwart schonk een vergulde zilveren monstrans, Christophorus Goddin een zilveren ciborie en andere gebruiksvoorwerpen [134]), terwijl de hertog van Parma zichzelf al evenmin onbetuigd liet, want in 1592 « splendidam et magnam fenestram posuit in frontispicio templi » [135]).

Besluit

Wij zouden ons beperken tot de stichtingsgeschiedenis van het Brusselse convent. Nu wij gezien hebben hoe de nieuwe nederzetting tot stand gekomen is en het normale kloosterleven zich daarin begint te ontwikkelen, rest ons nog slechts de taak van een summiere samenvatting van de stand van zaken op dat moment. Getekend naar de beperkte gegevens die ons ten dienste staan, is het beeld van de uitwendige structuur dat wij schetsten, uiteraard vaag en zeer onvolledig.

Bij het uitwendige beginnend, zien we een klein en vervallen klooster, dat nog niets heeft van de imponerende grootheid die het gebouwencomplex van een halve eeuw later vertonen zal. De kerk of kapel moet eveneens onaanzienlijk en klein geweest zijn, weinig beantwoordend aan de geijkte Augustijnse ideeën omtrent kloosters-

[132]) *Ibidem*, p. 95.
[133]) *Ibidem*, p. 98.
[134]) *Ibidem*, p. 94.
[135]) *Ibidem*, p. 95.

lijk apostolaat. Spoedig zal men er dan ook naar streven tot de bouw van een nieuwe kerk te geraken. Van de inrichting der gebouwen is ons niets bekend, maar het lijkt niet vermetel te vermoeden, dat de schets uit *d'Eerste Eeuwe der Societeyt Jesu* ook hier van toepassing mag zijn :

« De wooninghe is allessins noch enghe, ende op vele plaetsen onder het dack, de kamers weynigh ghestoffeert ; boven een matras, eenen stoel, een tafel, en 'tghene de studien met wat devotie aengaet, en isser niet te vinden. De kleedinghe simpel ende onbehanghen, den kost sober en maetigh » [136]).

Ten aanzien van het uitwendig apostolaatswerk in deze beginperiode vallen al evenmin veel positieve opmerkingen te maken : het preek- en assistentiewerk van de Tertiarissen en van de Augustijnse terminarii wordt overgenomen [137]) en blijkens de overeenkomsten met het collegiaal kapittel en de stedelijke magistraat meteen al enigszins uitgebreid (vervanging van de plebaan in predikaties bij diens afwezigheid ; de H. Mis in de kapel van het stadhuis) ; daarnaast mogen we de verschillende vormen van zielzorg in de eigen kerk niet vergeten [138]), terwijl p. Petrus Fabri zijn scribentenarbeid in de nieuwe omgeving zal hebben voortgezet [139]). Op het eerste gezicht lijkt de notitie van A. Pasture, dat de Augustijnen der Contra-Reformatie zich in tegenstelling tot de overige mendicanten weinig toelegden op het apostolaat van de preekstoel [140]), zeker ten aanzien van het Brusselse convent waarvan de befaamde volkspredikant Crabbe de eerste prior was en welks Elenchus Defunctorum soms met pijnlijke nauwkeurigheid zelfs het aantal keren vermeldt dat een medebroeder de Vasten of Advent preekte, een nader onderzoek waard. Dit zou zich dan ook over de hele zeventiende eeuw,

[136]) *Af-Beeldinghe van d'Eerste Eeuwe*, p. 644.

[137]) Zo lezen we bij De Tombeur, dat in 1606 prior Thomas Gratianus een bepaalde celebratie-verplichting afkocht: « ... P. Prior redemit onus quotidie celebrandi Sacrum in Sacello D. Georgii in Aula Principis Auriaci sito, ad quod tenebantur PP. Bogardi. Dedit autem in redemptionem oneris 800 floren. quia magnas obligatio haec molestias pariebat et libertatem vagandi Religiosis propinabat ». (o. c. IV, p. 107, met verwijzing naar *Chronicon Conv. Brux.*, fol. 32).

[138]) Zo stichtte prior Crabbe in 1594 de Broederschap van St. Antonius, als een voortzetting van een soortgelijke broederschap, die tot 1572 in Dordrecht bestaan had, cf. N. DE TOMBEUR, o. c. IV, p. 100-102.

[139]) Cf. *Elenchus defunctorum... Conv. Bruxellensis*, fol. 4.

[140]) A. PASTURE, o. c., p. 306.

waarin we eerst met een gestabiliseerd convent te maken hebben en de gegevens minder sporadisch zijn, moeten uitstrekken.

Wat de inwendige kloosterstructuur betreft, moeten wij aannemen, dat de grondslag van het hele conventuele leven de nieuwe Ordes-Constituties zijn geweest, in het jaar 1581 te Rome uitgegeven door de generaal Thaddeus Perusinus [141]). Deze Constituties waren gebaseerd op de door generaal Seripando verzorgde editie van 1551 [142]) en op het decreet *De Regularibus et Monialibus* van het Concilium Tridentinum Sessio XXV [143]).

De naam van Hieronymus Seripando is onverbrekelijk verbonden aan de inwendige reformatie van de Augustijnenorde. Weliswaar was die hervorming reeds ingeleid door Seripando's leermeester Aegidius van Viterbo, wiens saneringsplannen samen te vatten zijn in één grondgedachte : de wederinvoering van de « perfecta vita communis » [144]), en kon Seripando bij deze plannen aansluiting zoeken [145]), maar de rake analyse van het verval, de volledige vondst van de juiste therapieën en de effectieve aanzet van de feitelijke wederopbouw waren Seripando's werk.

De drie oorzaken van het zestiende-eeuwse verval der Orde waren volgens zijn opinie : de verslechtering van de zeden onder de kloosterlingen, de verwaarlozing van de studies en de begunstiging der ketterij [146]). Daarom moest bij de restauratie gezorgd worden voor een volmaakt herstel van het kloosterlijk gemeenschapsideaal in de geest van St. Augustinus, gefundeerd op een gezonde geestelijke en materiële basis, en voorts voor een degelijke wetenschappelijke en ascetische vorming van het jonge geslacht [147]). In concreto betekende dit allereerst een perfecte verzorging van de hele liturgie, waarin het divinum officium rond het H. Misoffer de belangrijkste plaats innam, met alle luister en alle ceremonies daaraan eigen, in verband waarmee ook de koorplicht voor allen ten

[141]) *Constitutiones Ordinis Fratrum Eremitarum Sancti Augustini. Nuper recognitae, et in ampliorem formam ac ordinem redactae*, Romae, apud Haeredes Antonii Bladii Impressores Camerales, MDLXXXI.

[142]) Cf. voor de editie van 1551: *Analecta Augustiniana* II (Romae 1907), p. 79 sq.; voor die van 1581: *Ibidem*, p. 89 sq.

[143]) Cf. *Concilium Tridentinum IX, Actorum pars sexta* (ed. Stephanus Ehses), Friburgi Brisgoviae 1924, p. 1079-1085.

[144]) H. JEDIN, *Girolamo Seripando* I, Würzburg 1937, p. 157.

[145]) *Ibidem*, p. 153.

[146]) *Ibidem*, p. 244.

[147]) *Ibidem*, p. 253.

zeerste benadrukt werd [148]) ; het geregeld gebruik van de genademiddelen werd vastgelegd in hernieuwde bepalingen omtrent wekelijkse biecht en regelmatige H. Communie, minstens op de zeventien voorgeschreven jaarlijkse communiedagen [149]) ; het ideaal van vita communis sloot vervolgens de bestaande praktijken van getolereerd privé-bezit en peculium uit [150]) en vorderde naast culinaire eenvoud ook voor allen gemeenschappelijke maaltijden [151]) ; en tenslotte dienden de hogere studies en het apostolaat, vooral het predikambt, grondig geregeld te worden [152]). De Constituties-editie van 1551 waarvan Seripando zelf de definitieve tekst redigeerde [153]), het gelijktijdige kalendarium en het nieuwe caeremoniale zijn de normatieve neerslag bij uitstek van Seripando's hervormingsarbeid, waarmee hij vele maatregelen van Trente voor was en waarop de Constituties van 1581 konden aansluiten. Het is zijn grote verdienste voor de Orde geweest, dat hij niet alleen het aloude ideaal opnieuw wist te stellen, maar tevens de praktische normen ter realisering aangaf en met de feitelijke wederopbouw begon. Zijn biograaf zegt dan ook geen woord teveel, wanneer hij schrijft :

« Es bleibt das Verdienst Seripandos, den Orden über die schwere Krisis, in der er ihn bei seinem Amtsantritt vorfand, hinweggebracht zu haben, sodass er im Zeitalter der katholischen Reformation seine Aufgabe gemeinsam mit den übrigen Mendikantenorden weiter erfüllen konnte. Sein Name gehört daher allein auf diesen Titel hin mit dem gleichen Rechte in die Geschichte der katholischen Reformation wie die Namen der Gründer neuer Orden und die der grossen Reformkardinäle » [154]).

En om nu weer tot de locale Brusselse situatie van 1589 terug te keren, ongetwijfeld lieten provinciaal Jaupen en prior Crabbe de kans niet voorbij gaan om de spiritualiteit van dit nieuw geformeerde convent volledig te boetseren naar de juistvermelde jongste normen. Het is niet mogelijk deze mening aan overvloedige gegevens uit de eerste jaren te verifiëren, maar de centrale en overwegende plaats van het monastieke officium divinum in de klooster-

[148]) *Ibidem*, p. 236.
[149]) *Ibidem*, p. 236.
[150]) *Ibidem*, p. 210, 237 sq.
[151]) *Ibidem*, p. 237.
[152]) *Ibidem*, p. 244-251 ; zie ook de *Constitutiones*, ed. Romana 1551, cap. 37.
[153]) *Ibidem*, p. 214.
[154]) *Ibidem*, p. 259.

lijke dagorde, geheel geregeld volgens de recente voorschriften, en de soberheid van leven die de Tertiarissen in het begin zo moeilijk viel, wijzen in die richting. De strikte onderhouding van de gelofte van armoede volgens de nieuwste bepalingen bijvoorbeeld werd door het provinciaal kapittel van Leuven in 1589 zeer geurgeerd : « Votum paupertatis, prout a SS. Pio V et Concilii Tridentini decretis praecipitur, observetur, ne tota religio privatae proprietatis usu intereat » [155]). Behalve de algemene mentaliteit van levenssoberheid beoogde dit voorschrift speciaal de afschaffing van het particulier beheer van geld, het zogenaamde depositum, waartegen reeds Seripando zich zo had verzet. Ook moet de methodische meditatie, tweemaal per dag, in deze periode zijn ingevoerd. Tot dan toe was die praktijk in de Orde onbekend geweest, maar in 1625 zou ze blijken reeds in de hele provincia Belgica gebruikelijk te zijn [156]), ongetwijfeld een vrucht van de Ignatiaanse gerichtheid der posttridentinische vroomheid.

Zonder verder nog in details te treden mogen we wel vaststellen, dat de Ordesgeneraal en Tridentijnse kardinaal-legaat Seripando door zijn reformatie-arbeid binnen de Orde uiteindelijk ook de structuur van het nieuwe klooster te Brussel diepgaand beïnvloedde en dat bij deze kloosterstichting de doorwerking van de ideeën der Contra-Reformatie een realisatie vond in Augustijnse trant. Het Augustijnse réveil der Contra-Reformatie in de Zuidelijke Nederlanden openbaarde zich hier uitwendig in een eerste nieuwe stichting en inwendig in de gezonde opbouw van die stichting.

Met een variant op een bekend gezegde kunnen wij misschien zeggen, dat met elk nieuw klooster een nieuwe wereld begint en de dageraad van een eeuwigheid. Ten opzichte van dit uit de ontluikende Contra-Reformatorische levenssfeer ontstane convent krijgt deze uitspraak echter een frappante diepte. Want in de zeventiende eeuw zal het Brusselse klooster niet alleen vruchten van heiligheid voortbrengen als Cornelius de Bije [157]), Judocus Flaschoen [158]) en

[155]) *Liber Capitulorum Provinciae Belgicae* I (Hs. Archief OESA Gent, fonds Provincilia n[r] 1), fol. 4.

[156]) GEORGES MAIGRET, *Augustino-Pyctacium*, in fine. Zie *Augustiniana* I (1951), p. 149.

[157]) Cf. C. CURTIUS, o. c., p. 206-227; N. DE TOMBEUR, o. c. IV, p. 103-104, 108-109; *Elenchus defunctorum Conv. Bruxellensis*, fol. 5-6; J. Fr. FOPPENS, *Bibliotheca Belgica* I, p. 195.

[158]) Cf. *Elenchus defunctorum Conv. Bruxellensis*, fol. 7.

Carolus Goubault [159]), maar tevens zal dit convent het brandpunt worden van de Augustijnse Contra-Reformatorische activiteiten in de Zuidelijke Nederlanden. En een van die voornaamste werkdadigheden, het Augustijns humaniora-onderwijs op Contra-Reformatorische grondslag, zal in Brussel een uitgangspunt vinden, wanneer daar in 1601 aan het klooster het eerste college voor humaniora verbonden wordt [160]).

Een nietig begin en een moeizaam groeiproces kunnen wij eerst op hun volle waarde schatten, wanneer wij ze bezien in relatie tot het uiteindelijk resultaat. Deze kloosterstichting, op een kenteringsmoment der Zuidnederlandse geschiedenis tot stand gekomen, zou tot tegen het einde der zeventiende eeuw het kenmerk dragen van een religieuze diepgang, van een enerzijds zeer ruime, anderzijds specifiek vaderlandse theologische en culturele belangstelling en werkdadigheid, die haar geschikt maakten bijna honderd jaar lang een functionele taak in het grote geheel van de Contra-Reformatorisch levende Augustijnenprovincie en door haar binnen de Catholica in de Zuidelijke Nederlanden te vervullen.

Drs. Amand VERMEULEN, O. E. S. A.

[159]) Cf. *Ibidem*, fol. 10; Ph. ELSSIUS OESA, *Encomiasticon Augustinianum*. Bruxellis 1654, p. 136.

[160]) Th. GRATIANUS, o. c., fol. 36; N. DE TOMBEUR, o. c. IV, p. 104-105; J. B. GRAMAYE, o. c., p. 7: A. HENNE - A. WAUTERS, o. c. II, p. 56.

Répertoire bibliographique de saint Augustin *)

I. BIBLIOGRAPHIES ET BULLETINS

2099. BAUER (Joh. Bapt.), Augustinus in deutscher Sprache. — *Bibel und Liturgie* 21 (1953-1954), 334-335.

Petit répertoire d'œuvres d'Augustin récemment traduites en allemand.

2100. CAMELOT (Pierre Thomas), Bulletin d'histoire des doctrines chrétiennes: Antiquité. — *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 42 (1958), 532-577.

Comptes rendus des ouvrages suivants: Arbesmann (voir Rép. 1958); Perl (n° 2164); Perler (n° 2332); Pellegrino (n° 1739); Vecchi (n° 2191); Polman (n° 1360); Nygren (n° 1863); Hughes (n° 2275); Deman (n° 2323).

2101. DURAND (M.-Matthieu DE), Chronique de Patrologie. — *Revue Thomiste* 58 (1958), 98-123.

Comptes rendus des ouvrages suivants: Marrou - La Bonnardière (n° 1352); van der Meer (n° 1384); Boyer (n° 582); Sciacca (n° 2037); René Roques, L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys. (Coll. « Théologie » 29). Paris, Aubier, 1954. (384); Löhrer (n° 1466); Chaix-Ruy (n° 1972); La Trinité I-II (n^os^ 1313-1314); Huijbers (n° 1057); Verbeke (n° 1066); Dietz (n° 924); Braem (n° 954); Ratzinger (n° 938).

*) Depuis 1951, ce répertoire paraît à la fin de chaque année. Il renferme toutes les publications revêtant — de près ou de loin — un intérêt pour l'étude de saint Augustin. Son but est d'informer le lecteur sur les publications parues jusqu'au 31 déc. de l'année précédente. On y trouve également le complément des années antérieures. Pour ce qui est des comptes rendus, ceux parus durant l'année en cours sont déjà mentionnés. D'éventuelles erreurs de noms propres et de titres sont corrigées autant que possible lors de la reprise de l'ouvrage ou de l'article sous la rubrique des comptes rendus. Ce répertoire a été rédigé en collaboration avec F. van der Zande et J.-M. Basilide auxquels nous exprimons ici notre profonde gratitude.

2102. ERNST (Juliette) - MAROUZEAU (J.), L'Année Philologique. T. 27. Bibliographie de l'année 1956. Paris, Les Belles Lettres, 1957.
Augustinus, pp. 24-30.

2103. O'BRIEN (Elmer), Ascetical and mystical Theology 1954-1955. — *Theological Studies* 17 (1956), 39-66. 197-218.
Pour saint Augustin, voir les pp. 48-50.

2104. PUYVELDE (C. VAN) - CAPELLE (Bernard) - VANDENBROUCKE (F.) - CAPPUYNS (M.), *Bulletin de Théologie Ancienne et Médiévale* 7 (1957), 631-646.

2105. SINISCALCO (Paolo), Attualità di S. Agostino. — *La Scuola Cattolica* 85 (1957), 59-64.
A propos de quelques ouvrages récents sur saint Augustin: La Trinité (nos 1313-1314); J. Ratzinger (no 938); Saint Augustin parmi nous (no 705); G. de Plinval (no 878); F. van der Meer (no 1384); J. Guitton (no 1604); H.-I. Marrou (no 1352).

2106. VEER (Albert C. DE) - THONNARD (François-Joseph) - DEVYNCK (M.-A.) - FOLLIET (Georges) - REFOULÉ (François) - FRAENKEL (P.), Bulletin augustinien pour 1954. — *Revue des Etudes Augustiniennes* 3 (1957), 403-491.

Voir également le no 2433.

Recueils commémoratifs

2107. D'ARCY (Martin Cyril) and others, Saint Augustine. His Age, Life and Thought. [Originally publicated with title: A Monument to Saint Augustine. London, Sheed & Ward, 1930[1]. 1945[2]]. New York, Meridian Books - London, Mayflower, 1957. (367).

II. VIE ET PERSONNE

2108. BERTRAND (Louis), Sant'Agostino. Milano, Vita e Pensiero, 1957. (380).
Cf. no 133.

2109. BERTRAND (Louis), Santo Agostinho. Porto, 1952. (318).

2110. GREENWOOD (David), Saint Augustine. Foreword by Cardinal Griffin. New York, Vantage Press, 1957. (155).

2111. LOEWENICH (Walther VON), Der Theologe des brennenden Herzens. — Der mündige Christ, 30-36. Hrsg. von Heinrich Giesen, H. H. Schrey, H. J. Schultz. Stuttgart, Kreuz-Verlag, 1956. (392).

2112. LOMASK (Milton), St. Augustine and his search for faith. Ill. by Johannes Troyer. (Vision Books). New York, Farrar, Straus & Cudahy - Toronto, Ambassador Books - London, Burns Oates & Washbourne, 1957. (190).

Littérature pour la jeunesse.

2113. MARROU (Henri-Irénée), Saint Augustin et la légende de l'ange. — *Bulletin de la Société nationale des Antiquaires de France* (1954-1955), 131-135. (paru 1957).

Il s'agit d'une légende hagiographique.

2114. MARTINDALE (C. C.), A Sketch of the Life and Character of St. Augustine. — Saint Augustine, 79-101. New York, 1957.

Voir le nº 2107.

2115. Neue Stilporträts. Der heilige Augustin - Schiller - Schopenhauer - Bismarck - Malvida von Meysenbug - Liselotte von der Pfalz. — *Psychologische Hefte der Siemens-Studiengesellschaft für praktische Psychologie* (Hannover) 1 (1957), 17-20.

2116. NUÑEZ PONTE (J. M.), San Agustín, faro gigante de la cultura. Caracas-Madrid, Ediciones Edime, 1956. (61).

2117. PAPINI (Giovanni), Sant'Agostino. 5ª ed., riveduta. (Letteratura contemporanea. Saggi). Firenze, A. Vallecchi, 1957. (310).

2118. SCHMID (Evan), Great Saint Augustine. Il. by Mary K. Rappelli. Notre Dame (Ind.), Dujarie Press, 1957. (93).

2119. SIZOO (Alexander), Augustinus. Leven en werken. Kampen, J. H. Kok, 1957. (352).

La première grande biographie de saint Augustin en néerlandais. L'auteur lui-même remarque très justement que « la véritable biographie de saint Augustin, qui répondra à toutes les exigences de la science moderne, ne pourra être écrite que le jour où un grand nombre de spécialistes voudront y consacrer leur vie et y coopérer ». Les chapitres suivent la vie de saint Augustin. Notons toutefois que l'auteur accorde une large place aux textes mêmes d'Augustin et qu'il met bien en évidence la vie quotidienne de l'Evêque, sa correspondance, le prédicateur, la personnalité de saint Augustin et l'Afrique du Nord.

[G. Philips: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 34 (1958), 65. H. Meddens: *Bijdragen* 19 (1958), 202. J. van Heugten: *Streven* 10 (1957), 1100].

2120. WOHL (Louis DE), Corazón inquieto: Biografía novelada de San Agustín. Versión española de Magdalena GALLIGO. San Sebastián, Ediciones Dinor, 1956. (312).

Cf. le nº 1665.

[V. Capánaga: *Augustinus* 2 (1957), 608-609].

Voir également les nºs 2250. 2251. 2253. 2254. 2255. 2340. 2391. 2406. 2464.

Conversion

2121. ALCALÂ GALVE (Angel), Interioridad y conversión a través de la experiencia de San Agustín. — *La Ciudad de Dios* 73 (1957), 592-624.

Essai d'une interprétation psychologique de la conversion d'Augustin, laquelle, somme toute, est un processus d'intériorisation.

I: Le problème religieux des *Confessions* (péché et dispersion de l'âme) II: Dans le sanctuaire du foyer intime: la rentrée en soi-même.

2122. GUARDINI (Romano), La conversione di Sant'Agostino. Traduzione italiana di Virginia FALESCHINI. Brescia, Morcelliana, 1957. (288).

[S. Alvarez Turienzo: *La Ciudad de Dios* 74 (1958), 125-126].

2123. JOLY (Robert), Sur la conversion de saint Augustin. — *Le Flambeau* 40 (1957), 714-715.

Note sur l'épisode du *tolle, lege* des *Confessions*.

Voir aussi le n° 2112.

Monachisme (Voir aussi sous: Règle)

2124. ESTAL (Juan-Manuel DEL), Sobre los comienzos de la vida común entre las vírgenes de Africa. — *La Ciudad de Dios* 73 (1957), 335-360.

Discussion de plusieurs points du livre de R. Metz, La consécration des vierges dans l'Eglise romaine (n° 1289): chez Tertullien, les termes *sponsae Christi* ne désignent pas toutes les femmes non mariées; les jours que l'on choisissait, au IV^e siècle, pour la consécration des vierges n'étaient pas seulement: Noël, l'Epiphanie et Pâques; les débuts de la vie commune parmi les vierges en Afrique ne sont pas antérieurs à saint Augustin; en 397 nous rencontrons le premier indice d'un monastère de femmes, tandis qu'au Concile d'Hippone en 393 il n'en est pas encore question. L'auteur expose longuement l'activité de saint Augustin en matière de vie monacale. L'article, qui ne manque certes pas de réelles qualités, n'emporte pas notre entière conviction. A confronter avec l'article de Folliet n° 2125.

2125. FOLLIET (Georges), Des moines euchites à Carthage en 400-401. — Studia Patristica II, 386-399. Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1955. (Texte und Untersuchungen, 64. Bd.). Berlin, Akademie-Verlag, 1957.

Rapprochement entre ce que raconte Augustin des euchites dans le *De haeresibus* 57 (dépendant de l'*Anacephalaeosis* d'Epiphane) et le *De opere monachorum* (399-400). Augustin aurait eu affaire à eux sans les connaître. Dans le *De opere monachorum*, il ne peut s'agir de moines

d'obédience augustinienne. Il a donc existé en Afrique un monachisme très probablement d'inspiration orientale.

2126. GRIFFE (Elie), « Hic habitasse prius ». — *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 58 (1957), 93-101.

Concerne le texte de la fameuse inscription du pape Damase (366-384) qui présente de l'intérêt pour l'histoire si peu connue du monachisme à Rome à ses débuts. Augustin témoigne, en effet, de l'existence de groupes de moines à Trèves et à Milan (*Confessiones* VIII, 6, 15).

2127. MORÁN (José), Filosofía y monacato en San Agustín. — *Religión y Cultura* 2 (1957), 625-654.

L'*otium* de la philosophie; métaphysique de l'unité; les conséquences des principes augustiniens: la perfection individuelle, l'apostolat, le mobile intérieur, la communauté des biens matériels en tant que protection de l'intérieur; application de ces critères à la *Règle*.

Voir également le n° 2442.

Sainte Monique

2128. SPARK (Muriel), St. Monica. — *The Month* 17 (1957), 309-320.

III. ŒUVRES

2129. DUMEIGE (Gervais), Synopsis scriptorum Ecclesiae antiquae ab A. D. 60 ad A. D. 460. Uccle-Bruxelles, Edit. W. Rousseau (43, rue Edouard Michiels), 1957. (Tabula graphica, in-fol., 12 volets et index).

Cette synopse signale les empereurs romains, les événements politiques importants, les papes, les écrivains chrétiens, groupés selon leur appartenance géographique, et les conciles.

2130. KERN (Cyprien), Les traductions russes des textes patristiques. Guide bibliographique. Chevetogne, Ed. de Chevetogne, 1957. (77).

[P. Devos: *Analecta Bollandiana* 76 (1958), 260-261].

2131. PELLEGRINO (Michele), Letteratura latina cristiana. Roma, Studium, 1957. (184).

Petite patrologie latine.

[L. Alfonsi: *Aevum* 31 (1957), 381-382].

2132. SMITS (Luchesius), La prétendue réédition des Œuvres de St. Augustin à Paris en 1515. — *Revue des Etudes Augustiniennes* 3 (1957), 65-66.

Une erreur du bibliothécaire d'Oxford a fait naître l'idée d'une seconde édition d'Amerbach.

Voir également les nos 2125 (De opere monachorum). 2143. 2330 (De Trinitate). 2144 (Psalmus contra partem Donati). 2238 (De sermone Domini in monte). 2306 (De spiritu et littera). 2390 (De doctrina christiana). 2417. 2420. 2453 (Epistolae). 2453 (Tractatus adversus Iudaeos). 2480 (Quaestiones in Heptateuchum).

Augustin écrivain et prédicateur

2133. JOSEPH-ARTHUR (Sr.), El estilo de San Agustín en las « Confesiones ». El vocabulario y la frase. (Trad. por Fr. José Oroz). — *Augustinus* 2 (1957), 31-48.

L'auteur énumère les qualités du style de saint Augustin (le rythme, la rime, l'anaphore, l'asyndeton, le parallélisme, l'antithèse etc.). Les phrases les plus rhétoriques (que l'on peut comparer à celles de Cicéron) se rencontrent dans les *Confessions* et la *Cité de Dieu*. En se faisant une idée du style de saint Augustin, on néglige trop souvent ces deux œuvres.

Voir également les nos 2119. 2161. 2176. 2200. 2426.

Etudes philologiques

2134. CUNNINGHAM (Maurice P.), *Enarratio* of Horace *Odes* I, 9. — *Classical Philology* 52 (1957), 98-102.

L'auteur invoque deux passages de saint Augustin (*Confessiones* XI, 38 et *De doctrina christiana* III, 2-8) pour arriver à une meilleure technique dans la lecture de la poésie latine classique.

2135. DEMOUGEOT (Emilienne), Remarques sur l'emploi de paganus. — Studi in onore di Aristide Calderini e Roberto Paribeni I, 337-350. Milano, Ceschina, 1956.

Paganus a pris un sens chrétien tardivement, au cours du IVe siècle. Auparavant, *paganus* signifiait, en général, « paysan », et, plus précisément, l'habitant civil du *pagus*, souvent opposé à l'occupant militaire de ce même *pagus* (*oppidanus, castrensis, colonus*). Un changement dans la manière de désigner les « païens » s'opère après les événements de 408-410. Il est sensible dans la langue de la législation et dans celle de saint Augustin (qui se sert 3 fois de ce mot dans le *De civitate Dei*, mais ce ne fut qu'à la fin de sa vie, dans les *Retractationes*, qu'il paraît accepter ce nom vulgaire) et d'Orose (pp. 345-347). Les motifs du succès de *paganus*: 1) l'échec de *gentes* désignant également les non-Romains; 2) les circonstances politiques et sociales (*pagani* = des rustres).

2136. JAEGER (H.), Παρρησία et fiducia. (Etude spirituelle des mots). Studia Patristica I, 221-239. Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1955. (Texte und Untersuchungen, 63. Bd.). Berlin, Akademie-Verlag, 1957.

L'auteur étudie l'emploi biblique et patristique du terme παρρησία et ensuite la tradition latine relative à la *fiducia*. Pour saint Augustin, voir les pp. 238-239. Grâce au sens matériel de *fiducia* juridique (employée pour désigner la chose livrée au créancier), la *fiducia* de la langue chrétienne peut dès lors exprimer le transfert du plus précieux de nous-même à Dieu, don de soi; et aussi: l'assurance de celui qui s'est relevé.

2137. METTE (Hans Joachim), Curiositas. — Festschrift Bruno Snell, 227-235. München, G. H. Beck Verlag, 1956. (VII-257).

Dès les *Acta Apostolorum* 19, 19, et chez Tertullien et Augustin le mot s'applique le plus souvent au péché de science mensongère et vaine.

2138. MOHRMANN (Christine), Linguistic Problems in the Early Christian Church. — *Vigiliae Christianae* 11 (1957), 11-36.

Le grec chrétien des premiers siècles s'est développé très rapidement et se caractérise par des néologismes techniques et non-techniques. Pour s'exprimer, il n'était pas nécessaire d'emprunter à d'autres langues. A partir d'Origène commence le rapprochement avec la pensée profane. Aux IV^e^-V^e^ siècles, la terminologie des mystères fait son entrée. L'ancien latin chrétien a emprunté beaucoup de termes ailleurs. Ceci s'ensuivait également de la conviction de la place extraordinaire et nouvelle de la religion chrétienne. Il s'agit, en quelque sorte, d'une isolation linguistique. Le latin a beaucoup plus de néologismes lexicologiques que le grec. Surtout au temps d'Ambroise et d'Augustin (pp. 33-34: *amor, vita beata, natalis*), on constate un rapprochement avec la tradition linguistique profane. Mais, malgré tout, le latin garde plus son caractère particulier que le grec chrétien tardif.

2139. RATZINGER (Joseph), Originalität und Ueberlieferung in Augustins Begriff der « confessio ». — *Revue des Etudes Augustiniennes* 3 (1957), 375-392.

Le terme *confessio* qui signifie dans le latin classique « aveu », reçoit dans le latin chrétien antérieur à Augustin trois nouvelles significations: confession de foi, confession des péchés, louange. Le dernier sens dérive des *Psaumes* et n'est pas employé hors du domaine théologique. Le propre d'Augustin, c'est d'avoir synthétisé les deux sens d'aveu des péchés et de louange. Dans la doctrine augustinienne de la grâce, même l'aveu des péchés est une louange à Dieu. Puisqu'il constitue un retour à Dieu, on peut aussi l'appeler un sacrifice.

2140. SCHUMACHER (William Allen), Spiritus and spiritualis. A Study in the Sermons of Saint Augustine. (Pontificia Facultas Theologica Seminarii S. Mariae ad Lacum. Dissertationes ad lauream, 28). Mundelein (Illin.), St. Mary of the Lake Seminary, 1957. (236).

[H. Rondet: *Recherches de Science Religieuse* 46 (1958), 464-465].

2141. STRAATEN (Modestus VAN), Thesaurus Linguae Augustinianae. — *Vigiliae Christianae* 11 (1957), 49-50.

Concerne le plan d'un *thesaurus* de la langue de saint Augustin que les pères augustins des Pays-Bas se proposent de réaliser.

Voir aussi les nos 2161. 2176. 2263.

Manuscrits

2142. Bonner (G. I.), The Latin Patristic Manuscripts of the British Museum. — Studia Patristica I, 15-22. Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1955. (Texte und Untersuchungen, 63. Bd.). Berlin, Akademie-Verlag, 1957.

Les œuvres manuscrites d'Augustin conservées au British Museum (p. 21) sont peu nombreuses: un fragment des *Soliloquia*, le *De consensu evangelistarum* l. III, l'*Enchiridion*, des *Sermones*, le *De Genesi contra Manichaeos*, le *Contra Epistolam Fundamenti* et le *Contra Academicos*.

2143. Boutemy (André), Enluminures d'Anchin au temps de l'Abbé Gossuin (1131/1133 à 1165). — *Scriptorium* 11 (1957), 234-248.

Concerne un exemplaire du *De Trinitate* (manuscrit perdu) et un admirable exemplaire des *Enarrationes in Psalmos* de saint Augustin (Ms. 253) dû à Jourdain.

2144. Kern (A.), Die Handschriften der Universitätsbibliothek Graz. (Handschriftenverzeichnisse oesterreichischer Bibliotheken. Steiermark, 2). Bd. II. Wien, Oesterreichische Staatsdruckerei, 1956. (412).

Le ms. 1099 (XIIe siècle) recèle le *Psalmus contra partem Donati* de saint Augustin.

2145. Mundó (Anscari), Sur l'origine de l'écriture dite « eNa » de Corbie. A propos de l'édition diplomatique du Paris, Lat. 12205. — *Scriptorium* 11 (1957), 258-260.

L'auteur penche pour l'origine romaine de cette écriture et sa datation au début du VIIIe siècle.

Voir aussi les nos 2198. 2199.

Texte biblique

2146. Biblia Sacra iuxta latinam Vulgatam versionem ad codicum fidem... cura et studio monachorum sancti Benedicti. T. XI: Libri Salomonis, id est Proverbia, Ecclesiastes, Canticum Canticorum ex interpretatione sancti Hieronymi cum praefationibus et variis capitulorum seriebus. Roma, Abbaye Saint-Jérôme - Libreria Vaticana, 1957. (XVI-202).

Les éditeurs ont utilisé pour cette édition du texte latin de la Vulgate les commentaires patristiques de saint Augustin, de saint Grégoire et de saint Jérôme.

2147. GRIBOMONT (Jean), Le mystérieux calendrier latin du Sinaï. Edition et commentaire. — *Analecta Bollandiana* 75 (1957), 105-134.

Les faits paléographiques paraissent s'expliquer aisément par l'hypothèse d'un milieu chrétien du Nord de l'Afrique. Il est assez naturel d'imaginer que le texte biblique des psaumes et des cantiques soit apparenté à la liturgie dont le calendrier est à sa façon un témoin, et l'accord avec les auteurs africains, particulièrement avec Augustin, semble, dans ces conditions, prendre du poids.

Cf. les n^os^ 1279, 1285 et 1704.

2148. SCHÄFER (K. Th.), Die altlateinische Bibel. (Bonner akademische Reden 17). Bonn, P. Hanstein, 1957. (31).

2149. VOGELS (Heinrich Josef), Das Corpus Paulinum des Ambrosiaster. (Bonner biblische Beiträge 13). Bonn, P. Hanstein, 1957. (178).

Voir en outre les n^os^ 2200. 2214. 2231. 2321.

Liturgie

2150. BAUMSTARK (Anton) - HEIMING (Odilo), Nocturna laus. Typen frühchristlicher Vigilienfeier und ihr Fortleben vor allem im römischen und monastischen Ritus. Aus dem Nachlass hrsg. von Odilo Heiming. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, H. 32). Münster-i-Westf., Aschendorff, 1957. (VIII-240).

[A. Olivar: *Analecta Sacra Tarraconensia* 29 (1956), 411-414. B. Botte: *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 53 (1958), 95-96].

2151. OPFERMANN (Bernhard), Die alte afrikanische Liturgie. — *Bibel und Liturgie* 21 (1953-1954), 348-350.

L'auteur résume le rôle qu'a joué l'Eglise d'Afrique dans le développement de la liturgie: langue, calendrier, rites et formules. Il admet, sans donner ses preuves, une influence de la liturgie africaine sur la liturgie romaine. Il décrit le rite eucharistique d'après les renseignements disséminés dans les œuvres de saint Augustin.

2152. PASCHER (Joseph), Die Mutter aller Vigilien (Augustinus). Zu A. Baumstarks letzten Studien über die christliche Vigilfeier. — *Münchener Theologische Zeitschrift* 8 (1957), 133-135.

2153. PASCHER (Joseph), Das Psalterium der Apostelmatutin. — *Münchener Theologische Zeitschrift* 8 (1957), 1-12.

L'ordre des psaumes (18, 63, 44, 46, 33, 60, 74, 96, 98) priés à matines

pour les fêtes d'apôtres est très ancien. Les mobiles de ce choix peuvent être reconnus dans les commentaires patristiques sur les psaumes (saint Augustin, saint Jérôme, Pseudo-Jérôme, Arnobe le Jeune et Cassiodore).

2154. PINELL (J.), Vestigis del lucernari a Occident. — Liturgica I. Cardinali S. A. Schuster in memoriam. (Scripta et Documenta 7), 91-149. Montserrat, Abadía, 1956. (XX-600).

A ses origines, le lucernaire consistait seulement en une prière d'action de grâces. Il pouvait coïncider avec le début de la vigile, mais aussi se situer au milieu ou à la fin de la journée liturgique. L'office des Vêpres qui jusqu'au V^e^ siècle avait conservé un caractère exclusivement lucernaire, devint alors un office adaptable aux solennités et aux fêtes des saints.

2155. RÜD (Anselm), Eine Lanze dem Volkschoral. Gedanken des hl. Augustinus zum Kirchengesang. — *Bibel und Liturgie* 21 (1953-1954), 326-327.

L'auteur exploite des textes de saint Ambroise *Hexaemeron* III, 5, 26 et de saint Augustin *Confessiones* IX, 6 et 7; X, 33 pour recommander la participation de toute l'assistance au chant liturgique.

Voir aussi les n^os^ 2124. 2147. 2199. 2239. 2240. 2241. 2252. 2415.

Dialogues

2156. BONAFEDE (Giulio), Il maestro. Antologia dagli scritti di S. Agostino, S. Tommaso, S. Bonaventura, Matteo d'Acquasparta. Caltanisetta-Roma, S. Sciascia, 1957. (140).

2157 GUZZO (Augusto), Agostino. Dal Contra academicos al De vera religione. (Studi e ricerche di storia della filosofia 22). Torino, Ed. di « Filosofia », 1957. (90).

Traite de tous les écrits de jeunesse de saint Augustin, rédigés entre le *Contra Academicos* et le *De vera religione* (386-391).

2158 HORNSTEIN (Herbert), Aurelius Augustinus: Vom Lehrmeister. [De magistro]. Uebertragen, mit einem Vorwort versehen und erläutert. Düsseldorf, Schwann, 1957. (131).

2159. MONTESINO (Ambrosio), San Agustín: Soliloquios y Meditaciones. Traducción e introducción de Fr. A. Montesino. Preparación y prólogo de Lorenzo RIBER. (Colección « Grisol »). Madrid, Aguilar, 1951. (488).

2160. NUTRIMENTO (Lucia), Sant'Agostino: Contro gli accademici. Traduzione, introduzione e note. (Testi filosofici commentati). Treviso, Ed. Canova, 1957. (156).

2161. OROZ (José), Contra academicos de San Agustín. Estudio literario. — *Helmantica* 6 (1955), 131-149.

Place du dialogue dans la vie et l'œuvre d'Augustin. Etudes des figures de rhétorique, figures de parallélisme, parison, homéotéleute, homéoptote, isocolon, chiasme, parallélisme d'idées synonymiques, antithétiques et synthétiques.

2162. RICCI (Angelo), Notas sobre o De magistro de Santo Agostinho. — *Veritas* (Pôrto Alegre) 1 (1956), 320-347.

2163. WEIGEL (Günther), Sancti Aurelii Augustini De magistro liber unus. Dissertation. Göttingen, 1957. (XLII-78). [Mschr. vervielf.].

Voir également les n[os] 2359. 2378. 2390. 2437.

2164. PERL (Carl Johann), Aurelius Augustinus: Die wahre Religion. [De vera religione liber unus]. Uebertr. Mit Vorwort und Anmerkungen. Paderborn, F. Schöningh, 1957. (XXVI-133).

[Fr. Wulf: *Geist und Leben* 30 (1957), 398. J. Nota: *Bijdragen* 19 (1958), 337. S. Brounts: *Tijdschrift voor Philosophie* 20 (1958), 313. V. Clemens: *Wissenschaft und Weisheit* 21 (1958), 141-145].

2165. ANASTASI (Rosario), Aurelii Augustini: Psalmus contra partem Donati. Introduzione, testo critico, traduzione e note. Padova, Cedam, 1957. (110).

2166. BULST (Walther), Hymni latini antiquissimi LXXV, psalmi III. Heidelberg, F. H. Kerle Verlag, 1956. (208).

Collection d'*hymnes* et de *psaumes abécédaires* (de saint Augustin, de Fulgence et de Fortunat) appartenant à la période qui va de saint Hilaire à la fin du VI[e] siècle.

2167. AFFELDT (Werner), Verzeichnis der Römerbriefkommentare der lateinischen Kirche bis zu Nikolaus von Lyra. — *Traditio* 13 (1957), 369-406.

Répertoire bibliographique des commentaires latins de l'*Epître aux Romains* jusqu'en 1349. Les auteurs sont cités dans l'ordre alphabétique, avec des notices concernant les manuscrits, les éditions et la littérature parue à leur sujet. Relevons, dans le cadre de notre Répertoire, les figures d'Origène, de l'Ambrosiaster, d'Augustin (p. 375 — sans donner du neuf) et de Pélage.

2168. MARTÍN PÉREZ (Balbino), Obras de San Agustín, T. 15: Tratados Escriturarios. De la doctrina cristiana. Del Génesis contra los maniqueos. Del Génesis a la letra, incompleto. Del Génesis a la letra. Edición en latín y castellano. Introducción general del P. Fr. Lope CILLERUELO: San Agustín y la Biblia, pp. 3-46. (Biblioteca de Autores Cristianos 168). Madrid, La Editorial Católica, 1957. (XII-1272).

[S. Alvarez Turienzo: *La Ciudad de Dios* 74 (1958), 315].

Confessions

2169. BERNHART (Joseph), Aurelius Augustinus: Bekenntnisse. Eingeleitet, übersetzt und erläutert. Berlin und Darmstadt, Deutsche Buch-Gemeinschaft, 1957. (392).

2170. CARRETERO (Virgilio), Las Confesiones y la literatura existencial. — *Ateneo* 15 mayo, 1954, p. 15.

2171. CEBALLOS (Eugenio), San Agustín: Confesiones. 2ª ed. (Colección « Obras Maestras »). Barcelona, Editorial Iberia, 1957. (440).

Cf. les nos 1732 et 544.

2172. COMBÈS (G.), Saint Augustin. Les Confessions. Traduction de G. Combès. Introduction doctrinale du R. P. F. CAYRÉ. (Nouvelle édition). Paris, P. Lethielleux, 1957. (XX-492).

2173. COURCELLE (Pierre), Antécédents autobiographiques des Confessions de saint Augustin. — *Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire anciennes* 31 (1957), 23-51.

2174. DEMAN (Thomas), Introduction à la lecture des Confessions de saint Augustin. I: Livres I-V. II: Approches de la Conversion. Livres VI-VII. — *La Vie Spirituelle* 97 (1957), 258-285. 384-395. (à suivre).

Le récit de saint Augustin n'est pas une confession publique. Il n'entend pas se raconter, mais confesser Dieu, c'est-à-dire proclamer l'œuvre de sa miséricorde. Cette introduction permet de saisir la substance théologique de ce récit au cœur même des effusions d'un homme passionné jusque dans sa sainteté.

2175. KNAUER (Georg Nicolaus), Peregrinatio animae. (Zur Frage der Einheit der augustinischen Konfessionen). — *Hermes* 85 (1957-1958), 216-248.

Les dix premiers livres des *Confessions* ne reçoivent pleinement leur sens qu'à la lumière des trois derniers. Augustin décrit d'abord la situation de l'homme dans la *regio egestatis*, qui est en même temps une *regio dissimilitudinis*, pour prendre ensuite le chemin de retour vers la *patria pacis*. Mais aussi longtemps que nous ne possédons pas la paix ici-bas, tous nos efforts doivent s'appliquer à la continence (livre X). Ce n'est qu'après tout cela que l'exégèse de la *Genèse*, contenue dans les livres XI-XIII, montre la *civitas Dei* et la *requies aeterna* à celui qui en est digne.

2176. MOHRMANN (Christine), Considerazioni sulle « Confessioni » di Sant'Agostino. I: Le « Confessioni » come opera letteraria. — *Convivium* 3 (1957), 257-267.

Cet article peut être considéré comme la continuation de celui mentionné sous le nº 814, où l'auteur s'arrêtait surtout à la théorie de « la descrip-

tion symbolique » de M. P. Courcelle et du style spécial des *Confessions* (le spiritualisme d'Augustin: comment il associe toujours le *factum* et le *mysterium*, le récit historique et la méditation). Dans le présent article, l'auteur traite surtout des *Confessions* en tant qu'autobiographie. Les trois derniers livres forment une unité avec les dix premiers, pour autant que la *confessio laudis* se prolonge dans l'éloge du monde créé (comme dans les *Psaumes*). Il est faux de regarder les *Confessions* comme l'ébauche d'une immense œuvre théologique. Il est improbable que le X^e^ livre ait été ajouté par après. Ni dans la littérature grecque ni dans celle des Romains, nous ne trouvons des parallèles qui peuvent avoir influé sur l'autobiographie d'Augustin. Les *Confessions* d'Augustin constituent, même dans la littérature chrétienne, un cas révolutionnaire. Comparaison avec Grégoire de Nazianze.

2177. PERL (Carl Johann), Aurelius Augustinus: Die Bekenntnisse. Uebertragen von C. J. Perl. Taschenausgabe. 4. Auflage. Paderborn, F. Schöningh, 1955. (411).

Cf. les n^os^ 540 et 347.

2178. PRÉAUX (Jean-G.), Du « Phédon » aux « Confessions » de S. Augustin. — *Latomus* 16 (1957), 314-325.

2179. PRÉAUX (Jean-G.), Pelusiota. — Hommages à Max Niedermann, 286-295. (Collection Latomus, vol. XXIII). Bruxelles-Berchem, 1956. (352).

Apporte une solution nouvelle à une *crux* des *Confessions* (VIII, 2, 3 lire: *tota fere Romana nobilitas inflata spirabat Pelusiotam* = allusion au respect des habitants de Péluse pour l'oignon).

2180. REMARK (Peter), Aurelius Augustinus: Die Bekenntnisse. Buch 1-10. Ins Dt. übertragen. Kempen-Niederrhein, Thomas-Verlag, 1957. (326).

2181. WALDENMAIER (Hermann), Die Bekenntnisse Augustins. Ausgewählt und übersetzt. (Steinkopfs Hausbücherei). Stuttgart, Steinkopf, 1957. (130).

[P. van Doornik: *Bijdragen* 19 (1958), 318].

2182. San Agustín: Confesiones. 3ª ed. (Colección « Austral »). Madrid, Editorial Espasa-Calpe, 1957. (243).

2183. San Agustín: Confesiones. 5ª ed. (Colección « Joya »). Madrid, Editorial Aguilar, 1957. (770).

Voir également les n^os^ 2121. 2123. 2133. 2139. 2318. 2340. 2432. 2459.

La Cité de Dieu

2184. BUENO MARTÍNEZ (Gustavo), Lectura lógica de la Ciudad de Dios. — Resumen en *Revista de Filosofía* 14 (1955), 134-136.

2185. CARPENTIER (R.), Testimoni della città di Dio. Milano, Ancora, 1957. (244).

2186. CHÂTILLON (François), Le premier traducteur et commentateur de la « Cité de Dieu » : Raoul de Presles. (Compte-rendu de la séance du 7 décembre 1957. Groupe strasbourgeois). — *Revue des Etudes Latines* 35 (1957), 71-73.

Sous le règne de Charles V, dit le Sage, Raoul de Presles traduisait la *Cité de Dieu* entre 1371-1375.

2187. MCCRACKEN (George Englert), Saint Augustine: The City of God against the Pagans. In seven vols. Vol. I: Books I-III. With an English Translation. (Loeb Classical Library 411). London, W. Heinemann-Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1957. (LXXXIX-399).

[J. Marouzeau: *Revue des Etudes Latines* 35 (1957), 364. M. Testard: *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 1957, 123-124. H. Dauphin: *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 53 (1958), 691-692. L. Wallach: *Classical Philology* 53 (1958), 269-272. G. Parot: *Les Etudes Classiques* 25 (1957), 256].

2188. MOST (William G.), Saint Augustine's De Civitate Dei. Selections with Notes and Vocabulary. A textbook for Colleges, Universities and Seminaries. Second edition, revised and enlarged. Washington, The Catholic Education Press, 1956. (261).

2189. STROTHMANN (Friedrich Wilhelm), Saint Augustine: On the two Cities. Selections from The City of God. (Milestones of Thought in the History of Ideas). New York, Frederick Ungar, 1957. (V-127).

2190. TASKER (Randolph Vincent Greenwood), City of God. John HEALY's Translation with a Selection from VIVE's Commentaries. Introd. by Sir Ernest BARKER. 2 volumes. (Everyman's Library)'. New York, Dutton - London, Dent, 1957. (LXXIV-371. 444).

2191. VECCHI (Alberto), Introduzione al De Civitate Dei. (Accademia di Scienze, Lettere e Arti di Modena). Modena, Edizioni Paoline, 1957. (144).

[L. Paggiaro: *Giornale di Metafisica* 13 (1958), 394-395. C. Vansteenkiste: *Angelicum* 34 (1957), 432-433. E. Bertola: *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 49 (1957), 279-280].

Voir en plus les n^{os} 2133. 2135. 2241. 2286. 2291. 2350. 2358. 2489.

2192. CAPÁNAGA (Victorino - CENTENO (Andrés) - ENRIQUE DE VEGA (Gerardo) - LÓPEZ (Emiliano) - CASTRO (Toribio DE), Obras de San Agustín, T. 6: Del espíritu y de la letra. De la naturaleza y de la gracia. De la gracia de Jesucristo y del pecado original. De la gracia y del libre albedrío. De la corrección y de la gracia. De la predestinación de los santos. Del don de perseverancia. Edición en latin y castellano. Versión, introducción y notas. 2ª ed. (Biblioteca de Autores Cristianos 50). Madrid, La Editorial Católica, 1956. (XII-953).

Sur Saint Jean

2193. RABANAL (Vicente), Obras de San Agustín, T. 14: Tratados sobre el Evangelio de San Juan. (36-124). Edición en latín y castellano. Versión, introducción y notas. (Biblioteca de Autores Cristianos 165). Madrid, La Editorial Católica, 1957. (XII-772).

Voir le nº 1331.

[P. J. Luis Villacorta: *Religión y Cultura* 3 (1958), 523. S. Alvarez Turienzo: *La Ciudad de Dios* 74 (1958), 120-121].

Voir en outre le nº 2372.

2194. SCHUMACHER (Matthew A.), Saint Augustine: Against Julian. Transl. (The Fathers of the Church 35). New York, Fathers of the Church, Inc., 347 Adams Street, Brooklyn 1, 1957. (XX-407).

Sermons

2195. BAUER (Joh. Bapt.), Augustinus. Am Jahrestag seiner Bischofsweihe. — *Bibel und Liturgie* 21 (1953-1954), 321-323.

Traduction du *Sermo Frangipane* 2 (MA I, 189-200).

2196. BAUER (Joh. Bapt.), S. Augustinus. Das Wort und die Stimme. — *Bibel und Liturgie* 21 (1953-1954), 328-329.

Traduction du *Sermo Frangipane* 8, 1-2 (MA I, 227-229).

2197. BROUWER (Augustin DE), Sermon sur les deux fils. — *Bible et Vie chrétienne* 18 (1957), 57-64.

Traduction du *Sermo Caillau et Saint-Yves* II, 11 (MA I, 256-264) de saint Augustin.

2198. LAMBOT (Cyrille), Les sermons de Saint Augustin pour les fêtes de Pâques. Tradition manuscrite. — Mélanges en l'honneur

de Mgr Michel Andrieu, 263-278. *Revue des Sciences Religieuses*. Volume hors série. Strasbourg, Palais Universitaire, 1956.

Cf. le n° 1766.

Concerne les *Sermones* 219, 220, 221, 222, 223; *Guelf.* 4, 5, 6; *Wilm.* 1, 5, 6, 7; *additamenta*: 14, 15, 16, 17; *Denis* 2. La tradition manuscrite a pour origine des collections établies au temps d'Augustin. Les unes groupaient des sermons s'échelonnant sur plusieurs années, les autres se limitaient à une suite de sermons prononcés au cours d'une même semaine pascale. La désagrégation de ces séries. L'Italie fut le principal chemin suivi par la tradition; la Gaule méridionale l'étant dans une mesure beaucoup moindre.

2199. LAMBOT (Cyrille), Le sermon CCXXXV de saint Augustin pour un lundi de Pâques. — *Revue Bénédictine* 67 (1957), 129-140.

Les *Sermones* 235, 239, 245, 247 et 248 furent prononcés au cours d'une même semaine pascale, antérieure à l'année 417. L'auteur s'arrête aux manuscrits et aux altérations du texte du *Sermo* 235. Le meilleur ms. est celui de München lat. 22002, du XII[e] siècle, aboutissement d'une tradition en tout point autonome. Aux pp. 137-140, on trouvera l'édition du texte critique de ce *Sermo*.

2200. LAMBOT (Cyrille), Critique interne et sermons de saint Augustin. — Studia Patristica I, 112-127. Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1955. (Texte und Untersuchungen, 63. Bd.). Berlin, Akademie-Verlag, 1957.

La personnalité du Docteur d'Hippone est tellement marquante, qu'on doit pouvoir se convaincre au seul examen interne si un sermon est réellement son œuvre. 1) Les sermons d'Augustin se distinguent essentiellement par le mouvement et la vivacité; le ton familier et primesautier fait souvent du sermon un colloque. Les négligences (irrégularité, digressions) qui en découlent. 2) Les citations bibliques. On écartera un sermon où la Bible serait uniformément citée d'après la *Vulgate*. 3) L'exégèse biblique et la doctrine. Un imitateur ne saurait donner la même impression de densité. 4) Les circonstances historiques impliquées dans un sermon.

2201. ROGUET (R. P.), Sermon de Saint Augustin sur la Nuit Sainte. — *La Maison-Dieu* 49 (1957), 5-9.

Il s'agit d'une traduction du *Sermo* 221.

Voir également le n° 2140.

Sermons sur les Psaumes

2202. BULHART (Vincentius), Textkritisches III. — *Revue Bénédictine* 67 (1957), 220-224.

Aux pp. 220-221, l'auteur présente 22 corrections par rapport au texte

critique de l'édition des *Enarrationes in Psalmos* dans le *Corpus Christianorum*.

2203. HILL (Edmund), Sermon on Psalm XXXIII. (Translation). — *Life of the Spirit* 12 (1957), 176-181. 223-227.

2204. LA BONNARDIÈRE (Anne-Marie), Notes de chronologie augustinienne. Notice sur le Psaume XXV. — *Recherches de Science Religieuse* 45 (1957), 91-93.

Utilisé en 400 et 411 dans la controverse donatiste, puis après 418 dans la controverse pélagienne. L'*Enarr. 2 in Ps.* 25 est postérieure à la *Collatio Carthaginiensis* de juin 411.

2205. VANSTEENKISTE (C.), L'« Opus longe amplissimum » di S. Agostino. — *Angelicum* 34 (1957), 205-212.

Concerne l'édition des *Enarrationes in psalmos* dans le *Corpus Christianorum*, et partant quelques idées centrales des sermons de saint Augustin sur les psaumes.

Voir pareillement les n^os^ 2143. 2153. 2288.

Règle

2206. CEYSSENS (A.), De geest van de Regel van Sint Augustinus. — Inhoud en waarde van Regel en Constituties der Kruisheren. Verslagboek der studiedagen van Maaseik gehouden op 29-31 augustus 1956, 33-77. Diest, Lichtland, 1957.

L'auteur aborde en premier lieu l'état actuel des recherches sur le problème de la Règle de saint Augustin, qu'il accepte — à bon droit, selon nous — comme authentique. Puis, il essaie d'établir que l'esprit ou l'idée centrale de la Règle consiste dans la charité, à laquelle il faut ramener les autres idées exprimées dans la Règle: la virginité, l'amour du prochain, la communauté des biens, l'apostolat. Bonne étude, mais l'auteur ne pousse pas assez loin son analyse. Il n'évalue pas à sa juste valeur la vie commune d'après saint Augustin; il voit l'opposition prêtre-moine de façon trop absolue; enfin, le problème du texte critique *in Deo* ou *in Deum* dans la phrase *et erat illis anima una et cor unum in Deum* (*Deo*) peut recevoir une autre interprétation théologique que celle proposée par l'auteur et à laquelle il attache trop d'importance.

2207. DOMÍNGUEZ - DEL VAL (Ursicino), La regla de San Agustín y los últimos estudios sobre la misma. — *Revista Española de Teología* 17 (1957), 481-529.

Etude sur les publications modernes (surtout celles parues depuis 1930) relatives à la *Règle* de saint Augustin. L'auteur groupe les diverses opinions en cinq classes. Il estime que les conclusions sont favorables à l'authenticité augustinienne. Ensuite, l'auteur donne ses propres conclusions: 1) La *Regula ad virgines* n'est pas l'œuvre de saint Augustin. Cette *Règle* n'est pas antérieure au Ms Escur. a I 13 (contre M. Ver-

heijen). 2) Augustin a écrit une *Regula ad servos Dei*. 3) Le *De ordine monasterii* est également de la main d'Augustin. 4) La *Regula ad virgines* est une adaptation de la *Regula ad servos Dei*. 5) L'influence de la *Regula s. Augustini* sur Césaire d'Arles, la *Regula Tarnatensis*, saint Benoît, Eutrope, Léandre, Isidore, Fructuose. 6) La diffusion de la *Règle* de saint Augustin. 7) La suppression du *De ordine monasterii*. 8) Les objections. 9) Les éditions.

Bon aperçu général, mais le problème mérite une étude plus approfondie.

2208. MARTÍNEZ VAZ (José) - ZUMEL (Francisco), Regla de San Agustín y Comentario a la misma. Comentario del Rvmo P. Francisco Zumel. Edición preparada por el Rvdo P. José Martínez Vaz. Madrid-Herencia, PP. Mercedarios, 1957. (121).

Ouvrage sans prétention scientifique. En plus de la version de la *Règle*, notons le commentaire (pp. 38-104) du P. Zumel.

[J. O. Reta: *Augustinus* 3 (1958), 133-134].

Voir également le n° 2127.

Anthologies

2209. GAVALDÁ (Antonio C.), Pensamientos de San Agustín. Selección. (Colección « Literatos y Pensadores » 31). Barcelona, Editorial Sintes, 1957. (80).

2210. GRABS (Rudolf), Gott suchen und Gott finden. Auswahl aus Augustinus. Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1957. (40).

Pseudo-Augustin

2211. BARRÉ (H.), Le sermon « Exhortatur » est-il de saint Ildefonse ? — *Revue Bénédictine* 67 (1957), 10-33.

Attribué parfois à S. Augustin, ce sermon n'est pas non plus d'Ildefonse mais il est fait de morceaux assez mal assemblés. Il contient beaucoup d'emprunts à saint Augustin.

2212. MARTINS (Mario), Estudos de literatura medieval. Braga, Livraria Cruz, 1956. (536).

Ce livre forme un recueil d'études préparatoires à une Histoire de la spiritualité portugaise à partir du moyen âge. L'auteur consacre tout un chapitre aux traductions des *Soliloquia* et des *Meditationes* du Pseudo-Augustin.

2213. MIKKERS (Edmundus), Een 15e-eeuwse vertaling van St. Bernardus' preken « De diversis » en van pseudo-bernardijnse werken. — *Cîteaux in de Nederlanden* 7 (1956), 45-49.

L'auteur signale dans le ms. 155 des Archives communales de Monnikendam, une traduction néerlandaise de 1486, contenant, entre autres,

du Pseudo-Augustin: *Liber de diligendo Deo* (ML 40, 847-864), *Soliloquia* (ib. 863-898), *Contemplatio de passione Domini* (?), *Manuale* (ib. 951-968), ainsi que plusieurs prières attribuées à saint Augustin.

2214. PLINVAL (Georges DE), Divergences au sujet du « Speculum » pseudo-augustinien. — *Revue des Etudes Augustiniennes* 3 (1957), 393-402.

En réponse aux observations de Dom Capelle (voir le n° 1756), M. le Prof. de Plinval conclut: il n'est pas possible que le nom de saint Augustin reste attaché désormais au titre du *Speculum*; il n'y a rien dans la préface ni dans le contenu du livre qui engage le talent, la doctrine ou la pensée de saint Augustin. Les « rencontres verbales » ne peuvent pas nous éclairer! L'auteur dénonce dans le *Speculum* l'absence de toute référence à la grâce et à la *dilectio*. Le recueil a été conçu dans un esprit nettement pélagien. Mais au point de vue de l'histoire littéraire, il offre l'intérêt d'être le plus ancien témoin, antérieur à 430, d'une collation systématique des traductions bibliques dues à saint Jérôme.

2215. VERMUYTEN (Frans), Uit de Kerkvaders. Handboek, toegeschreven aan Sint Augustinus. Uit het Latijn vertaald. — *Pastor Bonus* 34 (1957), 47-50. 114-119. 307-311.

Il s'agit d'une traduction en néerlandais du *Manuale* (ML 40, 951-968) peudo-augustinien.

Voir en outre les n^{os} 2159. 2453.

IV. DOCTRINE

Etudes générales

2216. COCHRANE (Charles Norris), Christianity and Classical Culture. A Study of Thought and Action from Augustus to Augustine. (Galaxy Books 7). [New Edition]. New York, Oxford University Press, 1957. (IX-523).

La troisième partie de l'ouvrage est presque exclusivement consacrée aux vues de saint Augustin.

2217. GONZÂLEZ GONZÂLEZ (Eugenio), San Agustín en la Historia del Dogma. — Resumen en *Revista de Filosofía* 14 (1955), 129-131.

Le développement du dogme n'est pas une œuvre de raison déduisant une vérité d'une autre; il n'est pas dû non plus à des manifestations extraordinaires de l'Esprit-Saint ou à la mystique. Il se trouve dans la Tradition, entendue comme la doctrine des Pères et des Conciles, mais surtout comme la vie de l'Eglise dans son activité et sa doctrine. Cette conférence a été publiée dans *Salmanticensis* (voir sous le n° 1784).

2218. HAYDEN (Dunstan), Notes on Aristotelian dialectic in theological method. — *The Thomist* 20 (1957), 383-418.

Saint Augustin, Boèce et Cassidore, renaissance carolingienne et « siècle de fer », Abélard.

2219. HENDRIKX (Ephraem), Augustinus. — Lexikon für Theologie und Kirche. (2. völlig neubearbeitete Auflage). I. Bd., 1094-1101. Freiburg, Herder, 1957.

2220. LAISTNER (Max Ludwig Wolfram), Thought and Letters in Western Europe A. D. 500-900. Second Edition, revised and re-set. London, Methuen and C° - Ithaca, New York, Cornell University Press, 1957. (416).

Dans la première partie, l'auteur traite des vues de saint Augustin. [B. B. Boyer: *Classical Philology* 53 (1958), 267-269].

2221. LA VALLE (Lorenzo), La concepción teológica en San Agustín. — *Revista de Teología* 6 (1957), 21-30.

2222. LORENZ (Rudolf), Augustin, Aurelius: I Leben und Schriften ; II Theologie. — Die Religion in Geschichte und Gegenwart (3. Aufl.), 738-748. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1957.

2223. MARROU (Henri-Irénée), St. Augustine and his Influence through the Ages. Transl. by Patrick HEPBURNE-SCOTT. Texts of St. Augustine transl. by Edmund HILL. (Men of Wisdom Books 2). London, Longmans Green and C° - New York, Harper and Brothers, 1957. (192 - 70 illustr.).

Traduction du n° 1352.

2224. MARROU (Henri-Irénée), Santo Agostinho e o Agostinismo. Trad. de Ruy FLORES LOPES. Rio, Agir, 1957. (192).

Traduction du n° 1352.

2225. PRZYWARA (Erich), St. Augustine and the Modern World. (Translated by E. I. Watkin). — Saint Augustine, 249-286. New York, 1957.

Voir le n° 2107.

2226. REEVES (Fr. John-Baptist), St. Augustine and Humanism. — Saint Augustine, 121-151. New York, 1957.

Voir le n° 2107.

2227. SCHULTZ (Werner), Schleiermacher und der Protestantismus. Anhang: Theologia cordis bei Augustin und Schleiermacher, pp. 97-127. (Theologische Forschung 14). Hamburg-Bergstedt, H. Reich, 1957. (127).

2228. SCIACCA (Michele Federico), S. Agostino. — Enciclopedia Filosofica, Vol. I. (Centro di Studi Filosofici di Gallarate). Venezia-Roma, Istituto per la Collaborazione Culturale - Firenze, Sansoni, 1957.

2229. TRITSCH (Walther), Christliche Geisteswelt. Bd. I: Die Väter der Kirche. Bd. II: Die Welt der Mystik. (Geist des Abendlandes). Baden-Baden, Holle, 1957. (337. 352).

2230. TRUDEL (J.-P.), Saint Augustin, humaniste. Trois-Rivières, (Québec), Ed. du Bien Public, 1954. (172).

[R. M. Grant: *Classical Philology* 51 (1956), 214].

Voir également les n[os] 2332. 2382. 2474.

Ecriture Sainte

2231. BENOÎT (Pierre), La Septante est-elle inspirée ? — Vom Wort des Lebens. Festschrift für Max Meinertz. Herausgegeben von Nikolaus Adler, 41-49. (Neutestamentliche Abhandlungen, Ergänzungsb. I). Münster Westfalen, Aschendorff, 1951.

Le problème de « l'inspiration de la Septante » admise aux premiers siècles de l'Eglise, mérite d'être reconsidéré à la lumière de la compréhension moderne de l'idée d'inspiration et de ses progrès dans l'histoire. Ainsi, l'opinion des anciens, spécialement de saint Augustin (cf. *De doctrina christiana* II, XV, 22 et *De civitate Dei* XVIII, 42 et sq.), revue et modifiée, pourrait se révéler encore valable.

2232. GRILL (Severin), Der heilige Augustinus und das Alte Testament. — *Bibel und Liturgie* 21 (1953-1954), 312-320.

Exposé général du thème accompagné de quelques exemples concrets de la manière dont saint Augustin solutionne des problèmes difficiles.

2233. KARPP (Heinrich), « Prophet » oder « Dolmetscher ». — Festschrift für Günther Dehn, 103-117. Hrsg. von Wilhelm Schneemelcher. Neukirchen Kreis Moers, Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1957. (268).

Sur la doctrine de Philon concernant l'inspiration des *Septante* chez les anciens Pères. Ses conséquences pour la canonicité de l'Ancien Testament.

2234. LUIS SUÁREZ (P.), Noemática bíblico-messiánica de Alfonso Tostado de Madrigal, obispo de Avila, 1400-1455. (Collegium Theologicum Claretianum Calceatense). Madrid, Editorial Coculsa, 1956. (159).

A. Tostado est partisan d'un sens littéral unique, avec un double objet, l'un direct, l'autre plus élevé. Au chap. 6, on trouve une comparaison entre la position de Tostado et celle de saint Augustin.

Voir également les n[os] 2168. 2236.

Exégèse et Typologie

2235. ALSZEGHY (Zoltan), Nova Creatura. La nozione della grazia

nei commentari medievali di S. Paolo. (Analecta Gregoriana 81). Romae, Pontificia Universitas Gregoriana, 1956. (284).

[J. Ternus: *Scholastik* 33 (1958), 119-122. P. Fransen: *Bijdragen* 18 (1957), 311-312].

2236. GRILL (Severin), Augustinus und die Psalmen. — *Der Seelsorger* 25 (1955), 362-368.

2237. HERVÉ DE L'INCARNATION, Elie chez les Pères Latins. — Elie le prophète, I: Selon les Ecritures et les traditions chrétiennes, 179-207. (Les Etudes Carmélitaines, 35e année). Paris-Bruges, Desclée de Brouwer, 1956. (269, avec un frontispice, 8 ill. et 3 cartes).

Traite aussi des textes de saint Augustin.

2238. HOLL (A.), Die exegetische Methode Augustins untersucht an seinem Werk « De sermone Domini in monte libri duo ». Dissertation. Wien, 1954. [Dactylogr.].

2239. LA BONNARDIÈRE (Anne-Marie), Saint Augustin et les Libri Regnorum. — Studia Patristica I, 375-388. Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1955. (Texte und Untersuchungen, 63. Bd.). Berlin, Akademie-Verlag, 1957.

Pourquoi, comment et en quelles circonstances, Augustin a manifesté son intérêt pour les *Livres des Règnes*. 1) Réponses aux consultations d'amis. 2) Questions disputées entre les catholiques et les milieux non catholiques (manichéens, donatistes, pélagiens). 3) Pour l'explication d'un certain nombre de versets du Psautier. 4) Le temps des Règnes dans le livre XVII de la *Cité de Dieu*. 5) Utilisation érudite des *Libri Regnorum* dans les *Quaestiones in Heptateuchum*. 6) Péricopes liturgiques des *Libri Regnorum*. 7) Les *Livres des Règnes*, source d'exemples moraux. Les thèmes des *Livres des Rois* qui ont retenu l'attention de saint Augustin, peuvent être suivis et repérés à travers son œuvre, avec une continuité et une permanence très remarquables.

2240. LA BONNARDIÈRE (Anne-Marie), L'Epître aux Hébreux dans l'œuvre de saint Augustin. — *Revue des Etudes Augustiniennes* 3 (1957), 137-162.

Saint Augustin ne doute pas de la canonicité de l'Epître. Jusqu'en 406, il attribue l'Epître à saint Paul: il la cite d'ailleurs rarement. En 411, les Pélagiens ayant eux-mêmes mis en cause l'*Epître aux Hébreux*, Augustin utilise désormais quelques-uns de ses versets dans la polémique antipélagienne; d'autre part, sous l'influence sans doute de la lecture de saint Jérôme, il cesse d'attribuer à saint Paul l'*Epître aux Hébreux* et il maintient cette position de 411 à 430. L'œuvre d'Augustin ne renferme pas de commentaire suivi de l'Epître, mais seulement l'explication de certains versets. L'Epître paraît avoir été très peu utilisée dans la liturgie.

2241. La Bonnardière (Anne-Marie), Les douze petits prophètes dans l'œuvre de saint Augustin. — *Revue des Etudes Augustiniennes* 3 (1957), 341-374.

Saint Augustin a étudié les *Livres des Prophètes* surtout dans le livre XVIII de la *Cité de Dieu*. Ce livre confronte le double déroulement de l'histoire des deux Cités. Saint Augustin n'a pas ignoré les douze Petits Prophètes avant la date où il rédigea la *Cité de Dieu*; mais son intérêt à leur égard avait été jusqu'alors sporadique: nécessités de la polémique, réponses à des consultations. Remarquons que les versets les plus souvent cités sont ceux qui se rencontrent dans le Nouveau Testament. Saint Augustin retient de préférence les versets prophétiques qui se rapportent au Christ et à l'Eglise, et les péricopes utilisées dans la Liturgie. Les variantes de texte que présentent certains versets, manifestent la pluralité des manuscrits qu'Augustin a utilisés.

2242. Le Frois (Bernard J.), The Woman clothed with the Sun (Ap. 12). Individual or collective ? (An exegetical Study). Roma, Orbis Catholicus, 1954. (XVIII-282).

Aux pp. 11-62, l'auteur traite de l'interprétation patristique. Saint Augustin, qui ne s'est guère arrêté à ce texte biblique, a vu dans la Femme revêtue de soleil et la Vierge Marie et l'Eglise.

2243. Mehlmann (J.), Natura Filii Irae. Historia interpretationis Eph. 2, 3 eiusque cum doctrina de Peccato Originali nexus. (Analecta Biblica 6). Romae, Pontificium Institutum Biblicum, 1957. (XIX-706).

2244. Payne (J. Barton), Biblical Problems and Augustine's Allegorising. — *Westminster Theological Journal* 14 (1951-1952), 46-53.

2245. Pépin (Jean), A propos de l'histoire de l'exégèse allégorique: l'absurdité, signe de l'allégorie. — Studia Patristica I, 395-413. Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1955. (Texte und Untersuchungen, 63. Bd.). Berlin, Akademie-Verlag, 1957.

Le principal indice qu'un texte biblique a été écrit dans un dessein allégorique et doit être entendu comme tel, c'est son absurdité aussi longtemps que l'on s'en tient au sens littéral. La présence de cette conception, à la même époque, dans l'exégèse chrétienne (Origène et Augustin, pp. 400-404) et dans l'exégèse païenne.

2246. Quacquarelli (Antonio), Il triplice frutto della vita cristiana: 100, 60 e 30 (Matteo XIII-8 nelle diverse interpretazioni). Roma, Coletti, 1953. (127).

Dans l'antiquité, ceux qui rapportent 100 % ce sont les martyrs, 60 % les vierges, 30 % les époux. Au moyen âge, les vierges viennent en premier lieu, puis les veuves non remariées, enfin les personnes mariées.

A l'époque moderne, on n'attache plus de signification particulière à ces chiffres.

2247. RIVERA (A.), Nota sobre el simbolismo del milagro de Caná en la interpretación patrística. — *Estudios Marianos* 13 (1953), 62-72.

Les auteurs occidentaux (Tertullien, saint Cyprien, Gaudentius de Brescia, saint Augustin) voient dans l'eau transformée en vin la figure du baptême et la transformation de l'économie divine. Mais le miracle de Cana n'est jamais mis en relation expresse avec l'eucharistie.

2248. SCHELKLE (Karl Hermann), Von alter und neuer Auslegung. — *Biblische Zeitschrift* 1 (1957), 161-177.

Les grandes lignes de l'exégèse patristique: 1) l'interprétation des mots; 2) l'interprétation dogmatique: les manières christologique, trinitaire et ecclésiologique; 3) l'histoire de l'exégèse et l'histoire de l'Eglise; 4) l'allégorie et la typologie; 5) les méthodes anciennes et modernes. L'auteur parle passim de saint Augustin.

2249. SIEDLECKI (Edmund J.), A Patristic Synthesis of John VI, 54-55. (Pontificia Facultas Theologica Seminarii S. Mariae ad Lacum. Dissertationes ad lauream, 27). Mundelein (Illin.), Saint Mary of the Lake Seminary, 1956. (XII-298).

Concerne l'interprétation de ce passage eucharistique de l'Evangile de saint Jean chez saint Augustin (pp. 1-118), saint Jean Chrysostome (pp. 127-147), saint Cyrille d'Alexandrie (pp. 147-194) etc. Voir également la bibliographie (pp. 269-298).

Voir pareillement les n^{os} 2168. 2232. 2234. 2269. 2278. 2280. 2295. 2311. 2369. 2404. 2417. 2468.

Apostolat et Catéchèse

2250. ESTAL (Juan-Manuel DEL), San Agustín, pastor de almas. — *La Ciudad de Dios* 73 (1957), 472-480.

A propos du livre de Fr. van der Meer (n^{os} 147, 501 et 1384).

2251. MEER (Frits G. L. VAN DER), Augustinus de zielzorger. Een studie over de praktijk van een kerkvader. 3^{e} herziene druk. (Prisma-boeken, 2 vols. 293-294). Utrecht, Het Spectrum, 1957. (264. 303).

Voir les n^{os} 147, 501 et 1384.

2252. TOUTON (Georges), La méthode catéchétique de S. Cyrille de Jérusalem comparée à celles de S. Augustin et de Théodore de Mopsueste. — *Proche-Orient Chrétien* 1 (1951), 265-285.

Cf. le n^{o} 1387.

La discipline de l'arcane. L'explication du *Credo*, dans laquelle Augustin dépasse les deux autres docteurs. Plus que les deux autres Pères,

Augustin a su éviter, dans la catéchèse, de verser dans la polémique. Le rôle doctrinal de la liturgie (en ce qui concerne saint Augustin, l'exposé de l'auteur accuse ici bien des lacunes).

2253. WIERTZ (J.), Saint Augustin, pasteur d'âmes. — *Mélanges de Science Religieuse* 14 (1957), 213-220.

Simple paraphrase du contenu du livre de F. van der Meer (n° 1384).

2254. WIERTZ (José de la Asunción), Un gran pastor de almas. — *Revista de Espiritualidad* 16 (1957), 250-258.

Pédagogie

2255. LÂSCARIS COMNENO (Constantino), San Agustín, educador. — Resumen en *Revista de Filosofía* 14 (1955), 132-134.

2256. POZZO (Gianni M.), Storia della pedagogia e della filosofia ad uso degli istituti magistrali. Vol. I-II-III. Roma, Ediz. Mediterranee, 1957-1958. (183. 168. 200).

Dans le T. I, l'auteur traite des vues de saint Augustin sur l'éducation qu'il caractérise comme une « éducation intérioriste ou autoéducation ».

Dieu — Trinité

2257. CASAS BLANCO (Saturnino), Crítica ruibalista de las pruebas platónicas de la existencia de Dios. — *Augustinus* 2 (1957), 197-224.

La critique de Angel Amor Ruibal relative aux preuves de Dieu chez Platon, saint Augustin (pp. 210-213), saint Anselme et saint Thomas. Evaluation de la critique de Ruibal.

2258. FASCHER (E.), Gott und die Götter. — *Theologische Literaturzeitung* 81 (1956), 279-308.

Monothéisme et polythéisme, notamment dans l'Ancien Testament, la philosophie grecque, chez saint Paul et chez saint Augustin.

2259. KUSCH (Horst), Der Titel Gottes « Dominus » bei Augustinus und Thomas von Aquino. — *Catholica. Jahrbuch für Kontroverstheologie* 11 (1956), 19-36.

Voir le n° 623. Très bon article.

2260. LANG (Albert), Einführung in die Religionsphilosophie. Wesen und Wahrheit der Religion. München, Max Hueber Verlag, 1957. (XII-265).

La vérité de la religion: 3e partie: Les preuves principales de l'existence de Dieu et leur réfutation au cours de l'histoire: 1er chapitre: Les preuves de Dieu chez saint Augustin.

[W. Keilbach: *Münchener Theologische Zeitschrift* 8 (1957), 143-145].

2261. MORSE (J. Mitchell), Augustine's theodicy and Joyce's aesthetics. — *A Journal of English Literary History* 24 (1957), 30-43.

2262. Muñoz (Jesus), Una interpretación actual de Dios a base del mal y su solución agustiniana. — *Pensamiento* 11 (1955), 76-80.

Avec le même argument qu'avait déjà employé Augustin contre les manichéens, l'auteur réfute la thèse selon laquelle le pouvoir de Dieu serait un pouvoir limité; cette limitation proviendrait des exigences internes de la nature divine même; ainsi, il serait impossible à Dieu de mener les êtres vers l'idéal de perfection.

2263. Rodzianko (V.), « Filioque » in Patristic Thought. — Studia Patristica II, 295-308. Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1955. (Texte und Untersuchungen, 64. Bd.). Berlin, Akademie-Verlag, 1957.

L'auteur traite d'abord de la signification primitive des termes γέννησις et ἐκπόρευσις. Le premier Père latin à introduire le terme *filioque* fut saint Augustin. On décèle facilement l'influence de saint Athanase dans la distinction augustinienne entre *exire* et *procedere*. Par un retour à saint Athanase et à saint Augustin, il sera possible de concilier les points de vue oriental et occidental.

2264. Sträter (C.), Het Geheim van God: Drie Personen, één Natuur. — *Bijdragen* 18 (1957), 243-261.

La théologie grecque considère en premier lieu la diversité des Personnes et en second lieu l'unicité de nature. Les latins suivent l'ordre inverse, notamment saint Augustin. La théologie grecque a un caractère plus dynamique, celle des latins plus statique. Les grecs soulignent, plus que les latins, la priorité du Père. Rôle de l'essence divine dans l'acte par lequel le Père s'exprime.

2265. Wolfson (Harry Austryn), Negative Attributes in the Church Fathers and the Gnostic Basilides. — *Harvard Theological Review* 50 (1957), 145-156.

Pour Philon, Albinus, Plotin et pour les Pères, les attributs négatifs de Dieu sont des « négations » au sens d'Aristote; pour Basilide, ce sont des « privations ».

Voir en plus les n^{os} 2303. 2376. 2385. 2389. 2429. 2465.

Miracle

2266. González (Leonardo), El milagro en San Agustín dentro del marco de la Providencia. — *Religión y Cultura* 2 (1957), 241-261.

Le miracle est pour Augustin quelque chose d'ordinaire dans la nature, établi par Dieu de toute éternité. On ne peut pas dire que le miracle est une œuvre contre la nature, mais il constitue parfois une « exception » à ce qui arrive ordinairement. Il est un « moyen » de la Providence divine.

2267. GRANT (Robert McQueen), Miracle and natural law in Graeco-Roman and early Christian thought. New York, Humanities Press, 1957. (293, ill.).

Voir le n° 610.

Eschatologie

2268. BETTENCOURT (Estêvâo), A atuaçâo do demônio após a queda original segundo os Padres da Igreja. — *Revista Eclesiástica Brasileira* 17 (1957), 41-54.

L'auteur traite également de la cité du diable dans les œuvres de saint Augustin.

2269. GRILL (Severin), Augustinus und die Predigt in der Unterwelt. — *Bibel und Liturgie* 21 (1953-1954), 330-331.

A propos de *I Petr.* 1, 9: Le Christ descendu aux enfers a-t-il prêché aux seuls contemporains de Noé ou à tous les païens morts avant sa venue ? Réponse y est donnée par un fragment de l'*Epist.* 99 de saint Augustin. L'auteur ajoute des références au *De civitate Dei* VIII, 9-10; XVIII, 47; à l'*Epist.* 49 et au *De doctrina christiana* II, 40 pour souligner la largeur de vue de saint Augustin dans la question du salut des païens.

2270. JAY (Pierre), Le purgatoire dans la prédication de saint Césaire d'Arles. — *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 24 (1957), 5-14.

Invoqués comme « augustiniens » en faveur de la doctrine du purgatoire par les latins contre les grecs aux XII^e^-XIV^e^ siècles, les sermons de Césaire traitent en réalité du jugement dans une perspective plus pastorale et moralisante que théologique. Il faut, en toute rigueur, donner à son vocabulaire le sens que nous trouvons chez saint Augustin: *ignis purgatorius*, le feu purificateur du jugement.

2271. ROO (W. A. VAN), Infants dying without Baptism. A Survey of Recent Literature and Determination of the State of the Question. — *Gregorianum* 35 (1954), 405-473.

Le témoignage de saint Augustin, pp. 465-467.

Voir pareillement les n^os^ 2433. 2501.

Christologie

2272. BAVEL (Tarsicius VAN), L'humanité du Christ comme « lac parvulorum » et comme « via » dans la spiritualité de saint Augustin. — *Augustiniana* 7 (1957), 245-281.

Examen des opinions, très divergentes, concernant la conception augustinienne de l'humanité du Christ. L'auteur présente d'abord les articulations majeures de la doctrine christologique d'Augustin. Il analyse

ensuite les notions de *parvuli* et de *fides*. Enfin, il traite de l'économie du salut en tant que voie: *per Christum hominem ad Christum Deum*. Augustin attribue à la chair du Verbe une efficacité spirituelle. On rencontre aussi chez lui une tendre affection pour le Christ-homme.

2273. FITZSIMONS (J.), St. Augustine on the Slavery of Christ. — *The Clergy Review* 33 (1950), 295-312.

2274. FRANZ (Egon), Totus Christus. Studien über Christus und die Kirche bei Augustin. (Dissertation, Evangelisch-Theologische Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität). Bonn, 1956. (VI-317).

Les deux premières parties de son étude, que l'auteur nous soumet ici, traitent du Christ et Adam (le parallélisme entre l'humanité du Christ et celle d'Adam, l'inclusion de l'humanité dans le Christ et en Adam, les antithèses entre les deux, la réintégration de l'humanité déchue dans le Christ-homme) et du thème *Totus Christus* (*caput-corpus* et la *communicatio idiomatum* entre *caput-corpus*, *corpus-membra* et les sacrements de baptême et d'eucharistie, *caput-membra*).

2275. HUGHES (Edward J.), The Participation of the Faithful in the Regal and Prophetic Mission of Christ According to Saint Augustine. (Pontificia Facultas Theologica Seminarii Sanctae Mariae ad Lacum, Dissertationes ad Lauream, 26). Mundelein (Ill.), Saint Mary of the Lake Seminary, 1956. (VIII-97).

[H. Rondet: *Recherches de Science Religieuse* 46 (1958), 149. G. Istace: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 34 (1958), 561-562].

2276. OLIVAR (Alejandro), Varia patristica. — *Analecta Sacra Tarraconensia* 29 (1956), 3-23.

1: « Los saltos del Verbo ». 2: « *Extendere pedes* ». 3: « *Sol intaminatus* ». Seul le dernier point intéresse l'étude de saint Augustin (cf. le n° 1833).

2277. XIBERTA (Bartolomé M.), Enchiridion de Verbo Incarnato. Fontes ad studia theologica. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1957. (810).

Répertoire fort complet de textes anciens concernant le dogme de l'Incarnation. L'auteur consacre 44 pages aux textes augustiniens.

Voir en outre les n^{os} 2241. 2269. 2287. 2330. 2429.

Mariologie

2278. BARRÉ (H.), Le « mystère » d'Eve à la fin de l'époque patristique en Occident. — Etudes Mariales. La Nouvelle Eve II. Bulletin de la Société Francaise d'Etudes Mariales 13 (1955), 61-97. Paris, Lethielleux, 1956.

Dans la période qui va de Zénon de Vérone jusqu'à Ambroise Autpert,

relevons surtout les figures d'Ambroise, d'Augustin et de Pierre Chrysologue.

1. L'Eglise. 2. Les femmes (épouse de Job — les saintes femmes). 3. La Vierge Marie.

Avec une liste de textes anciens relatifs au parallèle Eve-Marie (S. Augustin, pp. 87-88, et nombreux textes pseudo-augustiniens).

2279. BONNEFOY (Jean-Fr.), Marie indemne de toute tache du péché originel. — Virgo Immaculata. Acta Congressus Mariologici-Mariani Romae Anno MCMLIV celebrati. Vol. XI: De debito contrahendi peccatum originale in B. V. Maria, 1-62. Romae, Academia Mariana Internationalis, 1957.

L'auteur étudie, entre autres textes, ceux de saint Augustin, mais de façon peu critique

2280. GALOT (Jean), Vierge entre les vierges. — *Nouvelle Revue Théologique* 79 (1957), 463-477.

La raison doctrinale qui a poussé saint Augustin à affirmer le vœu de virginité de la Sainte Vierge et qui d'ailleurs a été conservée par la tradition, garde actuellement toute sa valeur. Outre le texte de l'Annonciation (*Luc.* 1, 34), il y avait pour saint Augustin un motif doctrinal: Marie devait posséder en elle la perfection de la libre consécration virginale (expression de son grand amour de Dieu) en tant que modèle de la virginité chrétienne vue dans une perspective ecclésiale.

2281. QUERA (Manuel), ¿ El privilegio de la Inmaculada Concepción de María « exige » su inmortalidad ? — *Estudios Eclesiasticos* 28 (1954), 581-602.

On ne peut invoquer le témoignage de saint Augustin pour affirmer une relation essentielle entre la mort corporelle et le péché originel (contre B. Kloppenburg, O nexo entre pecado e morte. Una contribuiçâo para a definibilidade da Assunçâo da Mâe de Deus. — *Revista Eclesiastica Brasileira* 8 (1948), 259-289). Les textes de saint Augustin affirment que la Sainte Vierge fut mortelle et qu'elle mourut, sans se soucier d'une immortalité de droit.

2282. SOLANO (Jesus), Maria y la Iglesia en los Padres Occidentales. — *Estudios Marianos* 18 (1957), 187-206.

2283. TELLECHEA (J. Ignacio), El argumento de Padres y la Inmaculada, según el P. Maldonado S. J. — *Revista Española de Teología* 14 (1954), 3-40.

Examen des textes cités par Maldonat à l'appui de son interprétation de l'Immaculée Conception. Selon lui, celle-ci ne fut pas *de fide*. Maldonat cite de saint Augustin des textes qui insistent sur l'universalité du péché originel.

Voir également les n^{os} 2242. 2421.

2284. MUELLER (Joseph), The Fatherhood of St. Joseph. St. Louis 2 (Mo.), Herder Book C°, 1952.

Ecclésiologie — Cité de Dieu

2285. CONGAR (Yves M.-J.), « Civitas Dei » et « Ecclesia » chez saint Augustin. Histoire de la recherche : son état présent. — *Revue des Etudes Augustiniennes* 3 (1957), 1-14.

L'auteur analyse un certain nombre de travaux sur la *Cité de Dieu* pour en dégager les diverses interprétations du thème augustinien de « Cité de Dieu » et d'« Eglise ». Ces deux réalités sont-elles identiques dans l'esprit d'Augustin ? Et que faire alors avec la *civitas terrena* ? L'auteur conclut que les études poursuivies selon les méthodes historiques modernes voient dans la *Civitas Dei* et la *Civitas terrena* des grandeurs idéales, des réalités mystiques, qui ne s'identifient exactement avec aucune société de l'histoire.

2286. CRANZ (F. Edward), « De Civitate Dei », XV, 2, et l'idée augustinienne de la société chrétienne. — *Revue des Etudes Augustiniennes* 3 (1957), 15-27.

Traduction du n° 39. Leisegang a cru découvrir, dans ce passage de la *Cité de Dieu*, une hiérarchie néoplatonicienne (Stufenreich) appliquée au thème augustinien de « Cité de Dieu ». L'auteur refuse cette exégèse et fonde son refus sur une analyse littéraire des textes augustiniens : il n'y a que deux cités, la situation d'Israël s'harmonise parfaitement avec ce dualisme ; en outre, ces deux cités n'ont pas entre elles de rapport d'image. L'auteur précise ensuite la pensée d'Augustin en matière de société et l'oppose à la conception d'Eusèbe de Césarée.

2287. GRABOWSKI (Stanislaus J.), The Church. An Introduction to the Theology of St. Augustine. St. Louis (Mo.)-London, B. Herder Book Co., 1957. (XVIII-673).

Voici les grandes divisions de ce livre. I La constitution de l'Eglise (Corps Mystique du Christ, la hiérarchie de l'Eglise, l'Eglise comme corps social). II La constitution interne du Corps du Christ (L'Esprit-Saint, Foi-espérance-charité ; la grâce et la justification, la sainteté des membres du Christ). III L'Eglise et les pécheurs (Les pécheurs dans l'Eglise comme société juridique, comme Corps Mystique, comme Corps céleste, l'Eglise et la prédestination).

[G. Istace : *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 34 (1958), 391-392].

2288. GRUIEC (P.), La catholicité de l'Eglise dans les « Enarrationes in Psalmos » de saint Augustin. (Pontificia Universitas Gregoriana, Facultas Theologica, dissertatio ad lauream). Roma, 1951. [Dactylogr.].

Cf. *Pontificia Universitas Gregoriana. Liber annualis, Summaria Dissertationum* 400 (1952), 159-160.

2289. KINDER (Ernst), Gottesreich und Weltreich bei Augustin und

bei Luther. Erwägungen zu einer Vergleichung der « Zwei Reichen-Lehre » Augustins und Luthers. — Gedenkschrift für D. Werner Elert. Beiträge zur historischen und systematischen Theologie, herausgegeben von Friedrich Hübner in Verbindung mit Wilhelm Maurer und Ernst Kinder, 24-42. Berlin, Lutherisches Verlagshaus, 1955. (424).

Cf. également le n° 935.

2290. López-Dóriga y Oller (Enrique), San Pedro y el Romano Pontífice. Estudio histórico-crítico. Granada, Facultad Teológica. Cadiz, Ed. Escelicer, 1957. (326).

Etude historico-critique des fondements scripturaires et patristiques de la primauté et de l'infaillibilité pontificales.

2291. Meuthen (Erich), Der ethische Charakter der civitates bei Augustinus und ihre platonische Fehldeutung. — Aus Mittelalter und Neuzeit. Festschrift Gerhard Kallen zum 70. Geburtstag dargebracht, 43-62. Hrsg. von Josef Engel und H. M. Klinkenberg. Bonn, Peter Hanstein, 1957. (395+8 pl.).

Il existe entre les deux *civitates* de saint Augustin une nette antithèse de valeur purement morale (contre Leisegang). L'auteur traite surtout du passage XV, 2 de la *Cité de Dieu* auquel il donne une nouvelle traduction. Il faut maintenir, selon l'auteur, la distinction fondamentale entre la métaphysique platonicienne et l'éthique augustinienne.

2292. Piolanti (Antonio), Il mistero della Comunione dei Santi nella Rivelazione e nella Teologia. (Collezione « Teologia e Vita »). Roma-Parigi-Tournai-New York, Desclée e C., 1957. (xiv-810).

Au troisième chapitre de la première partie, l'auteur traite de la doctrine augustinienne.

[G. Quadrio: *Salesianum* 20 (1958), 129-135. M. Schmaus: *Münchener Theologische Zeitschrift* 9 (1958), 223-224].

2293. Salaverri (J.), El concepto de sucesión apostólica en el pensamiento católico y en las teorías del protestantismo. — *Miscelanea Comillas* 27 (1957), 7-59.

Historique du concept de la succession apostolique dans les milieux non catholiques, de Tertullien à Bultmann. Puis, la succession apostolique dans le Nouveau Testament, saint Augustin, saint Thomas et le Magistère.

2294. Schmitt (Albert), Ecclesia spe beata. — *Benediktinische Monatschrift* 30 (1954), 383-392.

L'Eglise en tant qu'unique messagère d'espérance suivant les vues de saint Augustin.

2295. Vooght (Paul De), L'argument patristique dans l'interprétation de Matth. 16, 18 de Jean Huss. — *Recherches de Science Religieuse* 45 (1957), 558-566.

En fait, contrairement à ce que pensait Huss, Augustin soutenait plus vigoureusement la primauté juridictionnelle de Pierre et de Rome qu'Ambroise, qui essayait de la ramener à une primauté dans la foi seulement. Voir pour la doctrine de saint Augustin, pp. 558-564.

2296. VECCHI (Alberto), La potestà giudiziale di Roma in un testo agostiniano del quattrocento. — *Divus Thomas* (Piacenza) 60 (1957), 333-338.

La primauté de l'évêque de Rome dans l'*Epist.* 43, 2, 4 de saint Augustin des années 397/398. L'auteur se réfère aussi au *De utilitate credendi* 17, 35; au *De baptismo* II, 1, 2; à l'*Epist.* 53, 1, 3 et à l'*Epist.* 52, 3.

Augustin y affirme que les évêques de Rome possèdent la puissance de juridiction sur toutes les Eglises de l'univers catholique.

Voir en plus les n^os^ 2185. 2191. 2242. 2268. 2274. 2278. 2282. 2324. 2407. 2409. 2458. 2468. 2489.

Sacrements

2297. CAMELOT (Pierre-Thomas), « Sacramentum », Notes de théologie sacramentaire augustinienne. — *Revue Thomiste* 57 (1957), 429-449.

Approche d'une définition augustinienne du *sacramentum*. Esquisse d'une théologie augustinienne du *sacramentum*: *a*) en quoi consiste le signe sacré ? *b*) de quelle réalité le sacrement est-il le signe ?

Le sacrement est un rite, un symbole, un mystère: trois aspects inséparables d'une unique réalité sacrée. La réflexion théologique commence à discerner quelques sacrements majeurs: baptême, confirmation, eucharistie, ordre. Le plus grand mérite d'Augustin est de mettre en pleine lumière l'idée centrale de signe sacré. La causalité n'est pas au premier plan de sa doctrine. L'efficacité sanctifiante est vue à l'intérieur de la signification et à travers elle. Enfin, toute cette théologie du signe est centrée sur l'unique *res*, le Christ. Ici, Augustin apparaît très grand, tout en demeurant dans la ligne d'Origène.

2298. DELPINI (Francesco), Divorzio e separazione dei coniugi nel diritto romano e nella dottrina della Chiesa fino al secolo V. Torino, Marietti, 1956. (138).

L'auteur donne, de façon peu nette, trois opinions du mariage dans le Droit romain: 1) *affectio* 2) *consensus* (*contractus*) 3) *cum manu et sine manu*.

Les Pères ont-ils ou non admis le divorce proprement dit ? La dissolution du mariage dans le droit de l'Eglise du I^er^ siècle à saint Augustin (pp. 39-103). Les Pères ont défendu énergiquement l'indissolubilité, mais se sont montrés très compatissants en mitigeant les peines appliquées aux coupables; l'influence de l'Eglise sur la législation civile est incontestable.

Concernant le Droit romain, l'Ecriture Sainte (*Mtth.* 5, 32) et saint Augustin, l'auteur ne semble pas avoir fait une étude des sources mêmes.

[A. Ariño Alafont: *Revista Española de Teología* 17 (1957), 659-660].

2299. GALOT (Jean), La nature du caractère sacramentel. Etude de Théologie médiévale. (Coll. Museum Lessianum. Section théologique, n° 52). Paris-Bruges, Desclée de Brouwer, 1957. (242).

Etude systématique des données de la Tradition. Le chapitre premier rappelle la doctrine de la « marque du sceau » dans l'Ecriture; de la *sphragis* à l'époque patristique, du « caractère » chez saint Augustin et l'apparition de la notion théologique de caractère vers la fin du XII^e^ siècle. Les chapitres II et III passent en revue les théologiens du XIII^e^ siècle, de Guillaume d'Auvergne à saint Thomas. Puis, un dernier chapitre esquisse la théologie du caractère après saint Thomas.

[C. Dumont: *Nouvelle Revue Théologique* 79 (1957), 1094-1095. H. Weisweiler: *Scholastik* 32 (1957), 627-628. P. Fransen: *Bijdragen* 19 (1958), 92-93].

2300. PIOLANTI (Antonio), Eucaristia. Il mistero dell'altare nel pensiero e nella vita della Chiesa. Roma-Paris, Desclée e C., 1957. (XVI-1232).

Dans la première partie consacrée à l'Eucharistie dans la doctrine de l'Eglise, on trouve un article de Carlo Boyer: Origines de la foi eucharistique; Eglise d'Afrique, saint Augustin.

2301. POSCHMANN (Bernhard), Busse und Letzte Oelung. (Handbuch der Dogmengeschichte. Herausgegeben von M. Schmaus, J. Geiselmann, H. Rahner. Band IV: Sakramente und Eschatologie. Fasz. 3). Freiburg i.-Br., Verlag Herder, 1951.

Pour la doctrine de saint Augustin, voir les pp. 42-64 et p. 129.

2302. VISENTIN (Pelagio), « Mysterion — Sacramentum » dai Padri alla Scolastica. — *Studia Patavina* 4 (1957), 394-414.

Concernant la doctrine de saint Augustin, voir les pp. 405-409.

Voir de même les n^os^ 2151. 2247. 2249 (Eucharistie). 2274. 2423. 2424. 2485.

Grâce

2303. CIAPPI (Luigi), La Predestinazione. (Profili e Sintesi 6). Roma, Editrice Studium, 1954. (192).

L'auteur part des idées de l'Ecriture Sainte; décrit les essais d'explication des Pères, les controverses, les hérésies; nous conduit enfin jusqu'aux diverses positions des théologiens d'aujourd'hui. Pour saint Augustin, voir les pp. 69-120.

2304. DUMÉRY (Henri), Philosophie de la religion. Essai sur la signification du christianisme. T. I: Catégorie de sujet — catégorie

de grâce. (Bibliothèque de Philosophie contemporaine). Paris, Presses universitaires de France, 1957. (XII-305).

Saint Augustin, pp. 215-224.

Sur la grâce et la liberté, sur le danger du psychologisme et sur le dialogue avec le moralisme pélagien. L'œuvre d'Augustin nous apprend et la possibilité de penser la grâce dans le registre de la liberté, et l'inconséquence qu'il y aurait ensuite à faire peser sur la liberté des prédéterminations. L'auteur interprète trop les textes d'Augustin à partir de ses propres vues et néglige leur contexte historique. Pour les catholiques, rappelons que l'ouvrage vient d'être mis à l'Index.

2305. NYGREN (Gotthard), The Augustinian Conception of Grace. — Studia Patristica II, 258-269. Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies, held at Christ Church, Oxford, 1955. (Texte und Untersuchungen, 64. Bd.). Berlin, Akademie-Verlag, 1957.

Voir le nº 1863.

2306. PLAGNIEUX (Jean), Le Chrétien en face de la Loi d'après le De spiritu et littera de saint Augustin. — Theologie in Geschichte und Gegenwart, 725-754. Michael Schmaus zum sechzigsten Geburtstag. Herausg. von J. Auer und H. Volk. München, K. Zink Verlag, 1957.

2307. ROUTLEY (Erik), Augustine: On Grace and Free Will. — The Wisdom of the Fathers, 56-68. London, S. C. M. Press, 1957. (128).

2308. SHIPLEY (David C.), Grace and spirit in the Augustinian tradition. — *Anglican Theological Review* (Evanston, Ill.) 37 (1955), 241-249.

2309. SÖHNGEN (Gottlieb), Gesetz und Evangelium. Ihre analoge Einheit, theologisch. philosophisch, staatsbürgerlich. Freiburg, Karl Alber, 1957. (X-136).

Cet ouvrage intéresse l'étude de saint Augustin du fait que l'auteur cite des textes augustiniens peu connus. L'idée-clef du livre c'est un texte du *De spiritu et littera*: « *Lex data est, ut gratia quaereretur; gratia data est, ut lex impleretur* ».

[P. Fransen: *Bijdragen* 19 (1958), 334-335].

Voir aussi les nºs 2235. 2313. 2373. 2381. 2445.

Péché

2310. DUBARLE (André-Marie), La pluralité des péchés héréditaires dans la tradition augustinienne. — *Revue des Etudes Augustiniennes* 3 (1957), 113-136.

Saint Augustin a soutenu dans l'*Enchiridon* et l'*Opus imperfectum contra Julianum* que les péchés des ascendants proches se transmettent à leurs enfants. Cette théorie ne semble pas contenue dans les textes allégués parfois des autres œuvres ou des auteurs anciens. Quelques théologiens l'ont défendue au XII[e] siècle, mais, dans leur grande majorité, ils l'ont rejetée. Le Concile de Trente a renoncé à prendre position à ce sujet.

2311. SCHMID (Wolfgang), Boethius and the Claims of Philosophy. — Studia Patristica II, 368-375. Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1955. (Texte und Untersuchungen, 64. Bd.). Berlin, Akademie-Verlag, 1957.

Sur la signification symbolique de la léthargie, pour laquelle Boèce dépend de saint Augustin (symbole du pécheur qui veut sa propre perte). L'article est presque exclusivement consacré à saint Augustin.

2312. SCHMID (Wolfgang), Philosophisches und Medizinisches in der Consolatio des Boethius. — Festschrift Bruno Snell, 113-144. München, G. H. Beck Verlag, 1956. (VII-257).

Pour éclairer la signification philosophique des concepts médicaux employés par Boèce (voir le n° précédent), l'auteur passe en revue le platonisme, l'interprétation stoïcienne d'Héraclite, Sénèque, Poimandres, le Nouveau Testament, Augustin.

2313. STAFFNER (Hans), Die Lehre des Hl. Augustinus über das Wesen der Erbsünde. — *Zeitschrift für Katholische Theologie* 79 (1957), 385-416.

Très solide article, divisé en trois grandes parties: I Exposé général de la doctrine augustinienne du péché originel (la mort de l'âme, la cause de la chute, les séquelles, les œuvres mortes, la libération de la mort, le *reatus concupiscentiae*). II Le caractère surnaturel de la vie perdue de l'âme. III La portée théologique de la doctrine du péché originel (la puissance de l'orgueil et celle de la grâce, la dignité et la finitude de l'homme en tant que créature, Dieu comme notre lumière et notre vie).

Voir également les n[os] 2243. 2281. 2283. 2287. 2338. 2475.

Doctrine morale — Ascèse — Spiritualité

2314. BAUER (Joh. Bapt.), Ruhe in der Unruhe. Gedanken Augustins. — *Bibel und Liturgie* 21 (1953-1954), 331-333.

2315. BAUER (Joh. Bapt.), Gebet ohne Liebe. — *Oberrheinisches Pastoralblatt* 56 (1955), 324-328.

2316. BAUER (Joh. Bapt.), « Dilige et quod vis fac ». — *Wissenschaft und Weisheit* 20 (1957), 64-65.

L'interprétation de ce texte (*In Epist. Jo.* tr. 7, 8. ML 35, 2033) est la

suivante: celui qui possède l'amour surnaturel ne peut plus vouloir d'autre chose que celle à laquelle cet amour le pousse. Son vouloir sera toujours conforme à cet amour.

2317. BERTONE (Giovanni B.), Santità e Scienza. Leggendo le opere dei Santi Padri antichi. Roma, 1956. (32).

Etude des rapports entre la science et la foi chez les Pères de l'Eglise. [Capánaga (Victorino): Ciencia y experiencia en San Agustín. — *Augustinus* 3 (1958), 374-378].

2318. BIZOT (R.), Réflexions sur l'itinéraire spirituel de Saint Augustin, d'après « Les Confessions ». — *Carmel* (Le Petit Castelet-Tarascon) 39 (1956), 251-265.

2319. BURR (Viktor), Zur Geschichte des Wahlspruchs: « In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas ». — *Unitas* (Köln) 97 (1957), 123-130.

2320. CAPELLE (Germaine), Le vœu d'obéissance, des origines au XII[e] siècle. (Thèse de droit canonique à la faculté de théologie catholique). Strasbourg, 1957. [Dactyl.].

2321. CHEVALLIER (Louis) - RONDET (Henri), L'idée de vanité dans l'œuvre de saint Augustin. — *Revue des Etudes Augustiniennes* 3 (1957), 221-234.

Vanité — vérité, opposition de l'inconsistant au solide, de l'éphémère au durable: thème platonicien et biblique à la fois. On étudie, au passage, l'emploi du texte *vanitas vanitatum* avec sa variante: *vanitas vanitantium* (*Eccl.* 1, 2). Ce n'est que très tardivement que l'Evêque d'Hippone a connu la première leçon.

2322. CILLERUELO (Lope), La espiritualidad en San Agustín y en San Ignacio. — *Manresa* 28 (1956), 351-370.

2323. DEMAN (Thomas), Le traitement scientifique de la morale chrétienne selon saint Augustin. (Publications de l'Institut d'Etudes médiévales 15). Montréal-Paris, Institut d'Etudes médiévales, 1957. (134).

Voici les titres des différents chapitres: I Les mœurs engagées dans la foi. II. Nécessité de l'exhortation morale. III Passage à la doctrine morale. IV Monographies doctrinales. V Un traité théologique. VI Transposition chrétienne de la philosophie. VII L'éthique rationnelle confrontée à l'objet divin. VIII Réflexion philosophique sur le donné moral. IX Pensées ultérieures sur la béatitude et les vertus. X Quelques vertus significatives. XI Vers la construction systématique du savoir moral. XII Science augustinienne et théologie.

2324. GRABOWSKI (Stanislaus J.), The role of Charity in the Mystical Body of Christ according to Saint Augustine. — *Revue des Etudes Augustiniennes* 3 (1957), 29-63.

Sur le rôle de la charité dans le Corps Mystique du Christ. Augustin

doit sa notion de charité à l'Ecriture Sainte plus qu'à la philosophie grecque; cette dernière lui a fourni peut-être quelques éléments de psychologie. Pour Augustin, la charité a une origine divine. Elle occupe une place à part dans les diverses espèces d'amour; elle produit l'union avec Dieu par l'union au Christ en qui s'unissent tous ceux qui ont été justifiés comme dans un grand corps organique. Cette union sera d'autant plus intime que la charité est plus grande; aussi la charité est-elle le principe de vie et de croissance du Corps Mystique, qui atteindra sa perfection ultime dans l'éternité.

2325. GUILLAUME (Alexandre), Saint Augustin nous apprend à « faire Carême ». — *Evangéliser* 10 (1956), 299-305.

Cf. le n° 978.

2326. KEHNSCHERPER (Gerhard), Die Stellung der Bibel und der alten Christlichen Kirche zur Sklaverei. Eine biblische und Kirchengeschichtliche Untersuchung von den alttestamentlichen Propheten bis zum Ende des Römischen Reiches. Halle (Saale), V E B Max Niemeyer Verlag, 1957. (187).

2327. LIO (Ermenegildo), Il testo di S. Agostino « justitia [est] in subveniendo miseris » in Pier Lombardo e nei suoi glossatori fino a S. Tommaso d'Aquino. — Miscellanea Lombardiana pubblicata a chiusura delle celebrazioni centenarie organizzate in Novara per onorare Pietro Lombardo a cura del Pontificio Ateneo Salesiano di Torino, 175-222. Novara, Istituto grafico De Agostini, 1957. (XV-410).

2328. LIO (Hermenegildus), Estne obligatio iustitiae subvenire pauperibus ? Quaestionis positio et evolutio a Petro Lombardo ad S. Thomam ex tribus S. Augustini textibus. — *Apollinaris* 30 (1957), 99-201.

Continuation du n° 1889.

2329. LIO (Hermenegildus), Estne obligatio iustitiae subvenire miseris ? Quaestionis positio et evolutio a Petro Lombardo ad S. Thomam ex tribus S. Augustini textibus. Roma, Desclée et Socii, 1957. (238).

Cf. les n^{os} 1889 et 2328.

[G. Armas: *Augustinus* 3 (1958), 385].

2330. LÖHRER (Magnus), Glaube und Heilsgeschichte in De Trinitate Augustins. — *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 4 (1957), 385-419.

Analyse très pénétrante des textes du *De Trinitate*, dont voici les articulations majeures: foi et histoire; la nature de la *fides historica*; *fides qua creditur* comme image trinitaire; la structure christologique de la foi et les rapports entre foi et *scientia/sapientia*. Seule la foi donne à l'homme accès au cœur même des faits de l'histoire du salut. Le rôle

spécial du *cogitare* est de laisser entrevoir la signification interne de la foi et de l'assimiler. Le *cogitare* doit être accompagné d'amour. Une *fides mortua* surnaturelle sans amour est loin de la pensée augustinienne. Plus que dans les écrits de sa jeunesse, ici Augustin intériorise la foi comme *fides qua creditur*. Il voit toujours la foi en relation avec d'autres valeurs: elle est un acte intentionnel. Les divers objets de la foi constituent une unique réalité qui connaît cependant des degrés. Cette réalité, en tant qu'histoire du salut, se présente dans les dimensions d'éternité et de temps et se récapitule, pour ces raisons, dans le Christ. Par conséquent, la structure de la foi est essentiellement christologique.

2331. PERL (Carl Johann), Aszese bei Augustin. — Seid Vollkommen. Formen und Führung Christlicher Aszese, 19-37. Hrsg. von Karl Rudolf. Wien, Herder, 1955. (277).

2332. PERLER (Othmar), Le pèlerin de la Cité de Dieu. Initiation à la spiritualité de saint Augustin. Trad. de l'allemand par R.-L. OECHSLIN. Paris, Bonne Presse, 1957. (192).

Traduction du n° 430.

[C. Vansteenkiste: *Angelicum* 35 (1958), 238-239. R. Carpentier: *Nouvelle Revue Théologique* 80 (1958), 649. [Anon.]: *L'Ami du Clergé* 68 (1958), 391-392].

2333. REST (Walter), Die heidnische und die christliche Welt im Denken Augustins. — Ueberlieferung und Neubeginn. Probleme der Lehrerbildung und Bildung nach 10 Jahren des Aufbaus. Ehrengabe für Joseph Antz, 161-175. Ratingen, A. Henn, 1957.

2334. ROLAND-GOSSELIN (Bernard), St. Augustine's System of Morals. (Translated by Fr. Leonard). — Saint Augustine, 225-248. New York, 1957.

Voir le n° 2107.

2335. S. G., Il cammino verso Dio in S. Agostino. — *Rivista di Vita Spirituale* (Roma) 9 (1955), 380-401.

2336. SOULLARD (P. M.), La position de l'Eglise. — *Lumière et Vie* 32 (1957), 101-112.

Il s'agit de la position de l'Eglise, de saint Augustin à Pie XII, au sujet du suicide et de l'euthanasie.

2337. SPIAZZI (Raimondo), Sant'Agostino e le origini della scuola domenicana di spiritualità. — *Memorie Domenicane* 74 (1957), 154-182.

2338. STOECKLE (Bernhard), Die Lehre von der erbsündlichen Konkupiszenz in ihrer Bedeutung für das christliche Leibethos. Ettal, Buch-Kunstverlag, 1954. (XIX-203).

Recherche d'histoire dogmatique et de morale théologique. L'anthropologie biblique est trop souvent interprétée à partir de la philosophie

grecque sur les rapports âme-corps. La nature de la concupiscence est située trop exclusivement dans la sphère corporelle-sensuelle. Augustin a joué un grand rôle dans cette évolution; l'Evêque d'Hippone n'a pas pu parvenir à la conception métaphysico-théologique du péché originel.

2339. VACA (César), Más sobre teología y sexualidad IV. — *Religión y Cultura* 2 (1957), 215-240.
Cf. le n° 1905.

Voir en outre les n^{os} 2137. 2139. 2174. 2175. 2206. 2246. 2272. 2275. 2287. 2291. 2298. 2306. 2309. 2350. 2360. 2392. 2400. 2407. 2472. 2485.

Mystique

2340. HILAIRE (George St.), The Vision at Ostia: acquired or infused ? — *The Modern Schoolman* 35 (1957-1958), 117-123.
Selon l'auteur, saint Augustin a joui d'une extase de caractère surnaturel, d'une « contemplation infuse ». L'article ne répond pas aux exigences d'une étude critique.

2341. WATKIN (E. I.), The Mysticism of St. Augustine. — Saint Augustine, 103-119. New York, 1957.
Voir le n° 2107.

Voir aussi les n^{os} 2103. 2434.

Philosophie — Ontologie

2342. BLONDEL (Maurice), The latent Resources in St. Augustine's Thought. (Translated by Fr. Leonard). — Saint Augustine, 317-353. New York, 1957.
Voir le n° 2107.

2343. CAMPELO (Moisés M^{a}), Esencialismo « existencial » de San Agustín. — *Religión y Cultura* 2 (1957), 115-120.
Nous devons concevoir la philosophie augustinienne comme une inquiétude, une réintégration vitale de l'être humain.

2344. CASADO (Fidel), El Ser (Dios) y el ser-no-ser (criaturas) en la metafísica agustiniana. — *La Ciudad de Dios* 73 (1957), 5-18.
L'être-non-être et la mort. Les fins de la philosophie de l'être dans le *De libero arbitrio* II.

2345. CHAUVY (Michel), Trois cheminements vers l'intériorité: Plotin — Saint Augustin — Bergson. Montreux, [Payot], 1957. (28).

2346. D'ARCY (Martin Cyril), The Philosophy of St. Augustine. — Saint Augustine, 153-196. New York, 1957.
Voir le n° 2107.

2347. DERISI (Octavio Nicolás), Agustinismo e Tomismo. — *Veritas* (Pôrto Alegre, Brasil) 1 (1955-1956), 131-147.

L'esprit de la philosophie augustinienne: son caractère spiritualiste; son intuition intellectuelle et le monde intelligible de l'âme (Dieu, les vérités éternelles et l'âme); la coïncidence de l'ordre de la connaissance avec l'ordre de l'être; les limitations de l'explication philosophique de la participation créée. L'esprit de la philosophie thomiste: l'ordre de la connaissance et la connaissance métaphysique dans saint Thomas; la cohésion organique du système thomiste; son caractère aristotélique; l'apport platonico-augustinien à la métaphysique thomiste par l'assimilation de la métaphysique de la participation.

2348. FABRO (Cornelio), El existencialismo y San Agustín I. (Traducción del italiano por el P. Hermenegildo Galende). — *Religión y Cultura* 2 (1957), 539-564.

Cf. le n° 1923.

La réalisation de soi, la liberté et la subjectivité. M. Scheler: la vérité comme tension d'amour et de connaissance. P. Wust: la valeur sotériologique de la vérité. K. Jaspers: les fondements de l'historicité de l'acte de foi. M. Heidegger: extériorité et intériorité dans la structure augustinienne de l'existence.

2349. GILSON (Etienne), The Future of Augustinian Metaphysics. (Translated by Edward Bullough). — Saint Augustine, 287-315. New York, 1957.

Voir le n° 2107.

2350. HENSCHEL (M.), Das malum in Augustins De Civitate Dei. Dissertation. Jena, 1957.

2351. JANSEN (Bernhard), Saint Augustine, a Modern Thinker. (Translated by Denis J. Kavanagh). — *Noverim* 2, n° 6 (1957), 3-21. (Avec des résumés en espagnol et en français, 22-23).

Traduction d'un chapitre de Bernhard Jansen, *Wege der Weltweisheit*. Le présent article, plutôt de caractère édifiant, nous présente saint Augustin comme le philosophe chrétien profond.

2352. JANSEN (Bernhard), St. Augustine's Philosophy: its Present-day Timeliness. (Translated by Denis J. Kavanagh). — *Noverim* 2, n° 7 (1957), 3-28. (Avec des résumés en espagnol et en français, 29-30).

Traduction d'un chapitre de *Wege der Weltweisheit* de Bernhard Jansen. Concerne surtout la doctrine de la connaissance, la psychologie, la doctrine de l'évolution dans saint Augustin. Article de caractère plutôt vulgarisant.

2353. JASPERS (Karl), Die grossen Philosophen. Bd. I: Die massgebenden Menschen: Sokrates, Buddha, Konfuzius, Jesus. — Die fortzeugenden Gründer des Philosophierens: Plato, Augustin, Kant. — Aus dem Ursprung denkende Metaphysiker:

Anaximander, Heraklit, Parmenides, Plotin, Anselm, Spinoza, Laotse, Nagarjuna. München, R. Piper und Co., 1957. (968).

Pour l'exposé sur Augustin, voir les pp. 319-396.

2354. KÖRNER (Franz), Prolegomena zu einem neuen Studium der Ontologie Augustins. — *Revue des Etudes Augustiniennes* 3 (1957), 249-280.

A l'aide d'un exposé critique des recherches faites jusqu'à ce jour, l'auteur conclut à la nécessité d'une nouvelle étude de l'ontologie augustinienne. Augustin, en effet, s'efforce d'éclairer les problèmes ontologiques, non à partir de facteurs du milieu externe mais avant tout à partir des données existentielles de la conscience.

2355. MARITAIN (Jacques), St. Augustine and St. Thomas Aquinas. (Translated by Fr. Leonard). — Saint Augustine, 197-223. New York, 1957.

Voir le nº 2107.

2356. MARTIN (G.), Klassische Ontologie der Zahl. — *Kantstudien*, Ergänzungsheft 70 (1956), 11-59.

L'ontologie du nombre chez Pythagore, Platon, Aristote, Euclide, Archimède, Plotin et Augustin.

2357. MAZZEO (Joseph Antony), The Augustinian Conception of Beauty and Dante's « Convivio ». — *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 15 (1957), 435-448.

2358. MUÑOZ-ALONSO (Adolfo), Interpretación agustiniana de la Filosofía en la « Ciudad de Dios ». — Resumen en *Revista de Filosofía* 14 (1955), 127-129.

2359. OSANA (José), « Musica perennis ». — *Ciencia y Fe* 10 (1954), 49-71.

L'auteur puise à l'esthétique augustinienne et aux analyses du *De musica*, afin d'en tirer les éléments d'une philosophie de la musique.

2360. REARDON (B. M. G.), The Relation of Philosophy to Faith in the Teaching of St. Augustine. — Studia Patristica II, 288-294. Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1955. (Texte und Untersuchungen, 64. Bd.). Berlin, Akademie-Verlag, 1957.

Il n'y a pas d'opposition entre foi et raison chez Augustin. Il a retrouvé la foi chrétienne, avec la grâce de Dieu, au moyen de la raison naturelle. La tâche de la raison dans ses rapports avec la foi.

2361. SCHNEIDER (Rudolf), Seele und Sein. Ontologie bei Augustin und Aristoteles. (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, Bd. VI). Stuttgart, W. Kohlhammer, 1957. (235).

Voici les grandes divisions du livre. I: Augustin et Aristote. Ressemblances et divergences. II: L'ontologie des puissances végétatives. Ame et corps dans les plantes. Semence, nutrition, conservation, végétation,

reproduction. III: L'ontologie des puissances sensitives. Les rapports entre le corps et l'âme chez Augustin. Aristotélisme et platonisme. L'origine de la vie sensitive. Le tact. La perception. Le *sensus interior*. Les *species* et les images. La mémoire. L'imagination. Les appétits qui coïncident chez Augustin avec la conscience. Le monde de la perception et la perception visuelle.

[F. De Raedemaeker: *Bijdragen* 19 (1958), 337-338. S. Alvarez Turienzo: *La Ciudad de Dios* 74 (1958), 319-320].

2362. Sciacca (Michele Federico), Santo Agostino essenziale. (Ensaios e conferências 2). Pôrto Alegre (Brasil), Instituto de Filosofía, Universidade do Rio Grande do Sul, 1957. (36).

2363. Smith (T. V.), De Tales a San Agustín. Guía y lecturas de la filosofía griega, romana y cristiana primitiva. Trad. de S. Ferrari. Buenos Aires, Edit. Peuser, 1955. (693).

2364. Thonnard (François-Joseph), Philosophie augustinienne et phénomène humain. — *Revue des Sciences Religieuses* 31 (1957), 275-289.

Concerne la parenté des pensées de saint Augustin et de Teilhard de Chardin. La philosophie augustinienne peut prolonger et redresser les positions de Teilhard de Chardin là où elles dépassent le point de vue proprement scientifique.

2365. Zaragüeta (Juan), Agustinismo y Escolasticismo. — *Augustinus* 2 (1957), 49-55.

La philosophie en tant que conception du monde trouve une expression plus adéquate dans la Scolastique que dans saint Augustin. Mais la philosophie en tant que conception de la vie humaine est interprétée de façon plus heureuse par saint Augustin que par la Scolastique.

Voir également les n^{os} 2127. 2170. 2262. 2311. 2312. 2386. 2390. 2393. 2394. 2437.

Cosmologie

2366. Bissels (Paul), Die sachliche Begründung und philosophiegeschichtliche Stellung der Lehre von der materia spiritualis in der Scholastik. — *Franziskanische Studien* 38 (1956), 241-295.

Article important pour une bonne intelligence du sens de la *materia spiritualis* dans la Scolastique et chez ses précurseurs. L'auteur réagit contre l'opinion trop communément répandue selon laquelle les écrivains antérieurs à la Scolastique entendaient le terme *materia* dans un sens corporel. Beaucoup d'anciens Pères ont professé, il est vrai, un certain matérialisme, sous l'influence surtout du stoïcisme. Mais à partir de saint Augustin, le terme *materia* n'a plus rien à voir avec la « matière ». Les vues de l'école augustinienne sur la *materia* peuvent également être qualifiées d'aristotéliques. En ce qui concerne saint Augustin, l'auteur

traite des textes du *De genesi ad litteram* VII, 6, 9 et 27, 39, de sa définition de l'âme et de son angélologie.

2367. GREGORY (Tullio), Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres. Firenze, G. C. Sansoni, 1955. (294).

Traite notamment de l'origine du monde, des *rationes seminales* et du problème du temps chez Platon, Augustin, Boèce et dans l'Ecole de Chartres.

2368. LAISTNER (Max Ludwig Wolfram), The Western Church and Astrology during the Early Middle Ages. — The intellectual heritage of the Early Middle Ages. Selected Essays by M. L. W. LAISTNER edited by Chester G. STARR, 57-82. Ithaca, New York, Cornell University Press, 1957. (XVII-285).

Reproduction d'un article déjà paru dans *Harvard Theological Review* 34 (1941), 251-275.

L'auteur donne un aperçu général sur l'astrologie chez les Pères, parmi lesquels saint Augustin tient une grande place.

2369. MARCUS (Wolfgang), Typen altchristlicher Kosmologie in den Genesiskommentaren. — *Philosophisches Jahrbuch* 65 (1957), 106-119.

Les Pères grecs et latins ont élaboré une philosophie authentique, témoin la cosmologie de leurs commentaires sur les premiers chapitres de la *Genèse*. Cette philosophie repose sur quatre principes: 1) la *creatio ex nihilo*, 2) la *creatio continua*, 3) l'anthropocentrisme — l'homme est le *telos* de la création, 4) la transcendance du Créateur par rapport à son œuvre. A vrai dire, l'article ne donne que les conclusions d'une étude analytique des sources, parmi lesquelles figure saint Augustin, bien que celui-ci ne soit pas mentionné explicitement.

2370. MITTERER (Albert), Der hl. Augustinus als Naturphilosoph. — *Bibel und Liturgie* 21 (1953-1954), 305-309.

2371. RODRÍGUEZ (Paulino), San Agustín y la generación espontánea. — *Religión y Cultura* 2 (1957), 476-481.

Courte note où l'auteur essaie de rapprocher la doctrine augustinienne sur les *rationes seminales* des théories modernes.

Voir également les n^{os} 2266. 2267. 2372. 2385. 2435.

Anthropologie

2372. BARRACHINA VICEDO (I.), El mundo como enemigo del almo en los Tractatus in Jo. de San Agustín. (Pontificia Universitas Gregoriana, Facultas Theologica, dissertatio ad lauream). Roma, 1951. [Dactylogr.].

Cf. le n° 917.

2373. BOYER (Charles), The Notion of Nature in St. Augustine. (Translated by E. L. Mascall). — Studia Patristica II, 175-186. Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1955. (Texte und Untersuchungen, 64. Bd.). Berlin, Akademie-Verlag, 1957.

Saint Augustin a-t-il connu la consistance intrinsèque du concept de « nature » comme dans la notion moderne ? L'auteur répond par l'affirmative, en réfutant trois objections: la nature humaine, c'est l'état dans lequel Adam a été créé; les natures sont ce que Dieu veut qu'elles soient; enfin, selon Augustin, il n'y a aucune différence entre les phénomènes ordinaires et le miracle.

2374. BRAVO (Bernardo), Angustia y gozo en el hombre. Aportación al estudio de la antropología agustiniana. (Biblioteca de Filosofía y Pedagogía). Madrid, Editorial Razón y Fe - Ediciones Fax, 1957. (210).

2375. GEIGER (James A.), The Origin of the Soul. An Augustinian dilemma. (Pars dissertationis. Romae, Institutum Pontificium Internationale « Angelicum », Facultas Philosophica). Roma, Typis Pontificiae Universitatis Gregorianae, 1957. (91).

2376. GERVEN (Joseph VAN), Liberté humaine et prescience divine d'après saint Augustin. — *Revue Philosophique de Louvain* 55 (1957), 317-330.

Tout ce qu'on trouve dans l'œuvre augustinienne à propos de la conciliation entre prescience divine et liberté humaine, c'est la distinction entre prescience et causalité divines. Les textes augustiniens semblent se fonder sur la Bible, d'une part, et sur la réflexion philosophique, d'autre part. A la suite des affirmations massives d'Augustin, on s'est habitué à considérer comme acquises la « prescience divine » et la « liberté humaine » et on s'est engagé dans l'inextricable problème de la conciliation entre ces deux « données ». Article un peu décevant.

2377. HEIJKE (J.), The Image of God according to St. Augustine (De Trinitate excepted). — *Folia* 10 (1956), 3-11. [A Summary].

Cf. nº 1396.

2378. LINDEN (Lambertus VAN DER), Ratio et Intellectus dans les premiers écrits de saint Augustin. — *Augustiniana* 7 (1957), 6-32.

Dans les premiers écrits de saint Augustin, *ratio* et *intellectus* ne sont jamais considérés comme facultés distinctes de l'âme, mais ces termes indiquent des activités. Le terme *ratio* se rapporte toujours à la connaissance scientifique, jamais à la *sapientia*. L'auteur découvre, dans les premiers écrits, cinq significations diverses pour le terme *ratio*, et deux pour *intellectus*.

2379. MCGREGOR (Felipe E.), Tiempo, memoria y esperanza. Notas

para una Antropología Agustiniana. — *Mercurio Peruano* 30 (1955), 846-860. *Idem* — *Augustinus* 2 (1957), 177-187.

Vivre dans le temps, c'est garder le passé dans la mémoire et tendre vers l'avenir avec espérance. Courtes notes sur ces trois concepts chez saint Augustin, qui sont autant d'aspects de l'homme immortel.

2380. PURKISS (M. Ubeda), Desarrollo histórico de la doctrina sobre las emociones. — *La Ciencia Tomista* 80 (1953), 433-487. 81 (1954), 35-68.

2381. RIJPER (C. P. T.), Natura in het Vaticanum. — *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift* 57 (1957), 48-59. 65-78.

L'auteur traite en passant de la notion de nature chez Augustin et dans le baïanisme.

2382. SCHNEIDER (Rudolf) †, Was hat uns Augustins « Theologia medicinalis » heute zu sagen ? — *Kerygma und Dogma* 3 (1957), 307-315.

La théologie médiévale ne connaît que deux types d'anthropologie: volontariste et intellectualiste, oubliant la troisième, l'affective, considérée comme fondamentale par saint Augustin qui s'intéresse à l'effet curatif du Christ et de la foi: ***salus*** = ***sanitas***. Il faut d'abord guérir la vie affective.

2383. TROUILLARD (Jean), L'anthropologie et son histoire. — *Revue des Sciences Religieuses* 28 (1954), 286-291.

Compte rendu du livre *Anthropologie philosophique* de B. Groethuysen (n° 612). Entre Plotin et Augustin, l'opposition n'est pas celle du panthéisme et du personnalisme, mais celle de la noétique et de l'éthique et elle éclate dans la solution du problème du temps: l'homme sauvé de l'histoire (néopatonisme), ou sauvé par l'histoire (christianisme).

Voir aussi les n^os^ 2304. 2307. 2310. 2338. 2366. 2384. 2389. 2399. 2400. 2408. 2433. 2457. 2476. 2483.

Doctrine de la connaissance

2384. ACWORTH (Richard), Two Studies of St. Augustine's Thought. I: God and human knowledge in St. Augustine. The theory of Illumination. (207-214). II: St. Augustine and the teleological argument for the immortality of the soul. (214-221). — *The Downside Review* 75 (1957), 207-221.

L'illumination intellectuelle et la démonstration de l'immortalité de l'âme par le fait d'un désir selon saint Augustin et selon saint Bonaventure

2385. BONAFEDE (Giulio), La duda agustiniana y el tema de Dios. (Trad. Luce M.). — *Augustinus* 2 (1957), 509-528.

L'auteur traite des rapports entre la connaissance que l'homme a de

lui-même et la connaissance de Dieu, moyennant la présence de Dieu dans l'esprit et dans la création. Le problème des *rationes seminales*.

2386. CAPÁNAGA (Victorino), San Agustín en nuestro tiempo. La interioridad subjetiva. — *Augustinus* 2 (1957), 155-175.

Article bien documenté sur la rentrée en soi-même et la connaissance de soi, qui impliquent, pour Augustin, la possession de vérités évidentes et de certitude. L'intériorité de saint Augustin exerce ici une double influence: l'une mystique, l'autre philosophique. L'auteur s'intéresse particulièrement à déterminer l'aspect philosophique de l'*homo interior*.

2387. CILLERUELO (Lope), Originalidad de la teoría del conocimiento en San Agustín. — Resumen en *Revista de Filosofía* 14 (1955), 136-138.

2388. HAMMERSCHMIDT (E.), Gedanken zur augustinischen Erleuchtungslehre. — *Bibel und Liturgie* 21 (1953-1954), 324-326.

2389. HAUSSLEITER (Johannes), Deus internus. [C, XV: Augustinus]. — Reallexikon für Antike und Christentum. Bd. III, Lieferung 22, c. 834-838. Stuttgart, Anton Hiersemann, 1957.

2390. MARKUS (R. A.), St. Augustine on Signs. — *Phronesis. A Journal for Ancient Philosophy* 2 (1957), 60-83.

Le *signum* dans la logique stoïcienne, la théorie épicurienne, Cicéron, Quintilien, Origène etc. C'est là surtout la théorie d'inférence qui prévaut. L'originalité d'Augustin consiste à considérer le langage comme un système de *signa*. Analyse du *De magistro* et du *De doctrina christiana* II-IV (symptôme et symbole). Expression et parole, *verbum vocis* et *verbum mentis*. Le *De Trinitate* dénote une divergence assez profonde avec le *De magistro*, puisque le *verbum mentis* n'est plus considéré comme *signum*. Ce qui intéresse davantage Augustin, c'est l'ineffable source de lumière ou le Maître intérieur, vers lequel convergent toutes nos paroles et toutes nos pensées.

2391. MINDÁN (Manuel), El afán de verdad en San Agustín. — Resumen en *Revista de Filosofía* 14 (1955), 131-132.

Les efforts de saint Augustin pour atteindre la vérité certaine et immuable.

2392. NAPOLI (Giovanni DI), Razón y racionalidad en San Agustín. (Trad. de V. C.). — *Augustinus* 2 (1957), 307-329.

La raison et l'ascension vers Dieu. La raison comme fonction. La raison et la connaissance sensitive. Raison et autorité. La raison et la culture.

2393. RIGOBELLO (Armando), Teoría del conocimiento y fenomenología del espíritu en S. Agustín. — *Augustinus* 2 (1957), 241-247.

Le problème de la culture philosophique moderne: la théorie de la connaissance et la phénoménologie du savoir. Confrontation de la pensée augustinienne sur le temps, la mémoire et l'illumination avec la pensée moderne. La phénoménologie de la connaissance chez Augustin

ne se présente jamais détachée de l'intention d'une formulation d'une doctrine du savoir.

2394. SARTI (Sergio), La conciencia como ontofanía problemática y la estructura del ser. (Trad. de María Teresa Rodríguez). — *Augustinus* 2 (1957), 377-398.

L'auteur traite du *cogito* augustinien pour le confronter avec la philosophie moderne.

Voir en plus les n^os^ 2317. 2347. 2378. 2454.

Temps et Histoire

2395. BOEHM (R.), Karl Löwith und das Problem der Geschichtsphilosophie. — *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 10 (1957), 94-109.

Compte rendu critique (cf. n° 629).

2396. CAPÁNAGA (Victorino), El misterio de la historia. — *Augustinus* 2 (1957), 407-410.

L'auteur souligne la conception augustinienne de l'histoire à propos de la traduction du livre de Jean Daniélou, El misterio de la Historia, San Sebastián, Ediciones Dinor, 1957. (462).

2397. FERRATER MORA (José), Cuatro visiones de la historia universal. [S. Agustín, J. B. Vico, Voltaire, Hegel]. — Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1955. (157).

2398. FRANK (Erich), The Role of History in Christian Thought. — Wissen, Wollen, Glauben. Gesammelte Aufsätze zur Philosophiegeschichte und Existentialphilosophie. — Knowledge, Will and Belief. Collected Essays, edited by L. EDELSTEIN, 177-191. (Erasmus-Bibliothek). Zürich-Stuttgart, Artemis-Verlag, 1955.

2399. LENOBLE (Robert), La prise de conscience de la temporalité. — *Giornale di Metafisica* 12 (1957), 413-433.

Dans cet article, digne d'attention, l'auteur démontre que la prise de conscience de la temporalité est une aventure humaine, c'est-à-dire qu'elle a gardé le même sens à travers les siècles. Elle est, en outre, la découverte d'une ambiguïté: pour les uns un mal, pour les autres un risque passionnant. Le moyen pour accepter le néant inclus dans la temporalité, c'est l'intensification de l'instant. L'expérience augustinienne (pp. 420-427) n'a rien perdu de sa valeur: l'éternité n'est plus du temps spatialisé mais l'intensification de l'instant jusqu'à l'absolu.

2400. MELCHIORRE (Virgilio), Temporalità e ripresa in S. Agostino. — *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 49 (1957), 459-468.

Très bon article sur la permanence et la transcendance de la tempo-

ralité. Le concept de la permanence temporelle, c'est-à-dire de la reprise, devient un impératif et un critère moral.

2401. MILBURN (Robert L. P.), Auf das erfüllt werde. Frühchristliche Geschichtsdeutung. München, Kaiser Verlag, 1956.
Chapitre 5: Le divin châtiment dans l'histoire: Augustinus, Orosius et Salvianus, pp. 111-140.
Voir le n° 1079.

2402. SCIACCA (Michele Federico), El concepto de historia en San Agustín. — Resumen en *Revista de Filosofía* 14 (1955), 125-127.

2403. SPIAZZI (Raimondo), Il senso della storia secondo sant'Agostino. — *Sacra Doctrina* 1 (1956), 54-66.

Voir aussi les n^{os} 2367. 2379. 2383. 2393. 2408. 2435.

Cité terrestre — Sociologie

2404. AFFELDT (Werner), Die Auslegung von Röm. 13, 1-7 von Origenes bis zum Ende des 13. Jahrhunderts. Studien zur Entwicklung der Theorie von der weltlichen Gewalt. Dissertation. Berlin, 1956. [Maschinenschrift].

2405. AGNES MARIE (Zuster), De politieke sociologie van Augustinus. — *Politica Berichten* 5 (1955), 90-99.

2406. HEINRICH (Johannes), War Augustinus ein Politiker? — *Priester und Arbeiter* (Köln) 5 (1955), 14-19.

2407. MARROU (Henri-Irénée), Civitas Dei, civitas terrena: num tertium quid? — Studia Patristica II, 342-350. Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1955. (Texte und Untersuchungen, 64. Bd.). Berlin, Akademie-Verlag, 1957.
Il n'y a rien qui soit neutre: ou un bien est rapporté à Dieu et partant il relève de la cité de Dieu; ou on en fait un mauvais usage et le bien est prostitué au service de la cité du mal. Il n'y a donc pas de place pour une troisième cité de l'homme, mais il y a quelque chose d'autre, bien entendu d'un ordre tout différent, c'est « le donné empirique de l'histoire », ce mélange inextricable de bon grain et d'ivraie.

2408. MÜLLER (Max), Augustin. — Staatslexikon. Recht — Wirtschaft — Gesellschaft. Herausg. von der Görres-Gesellschaft. 6. Aufl. Band I: Abbe bis Beyerle. Freiburg, Herder, 1957.
Traite de l'anthropologie, de la théologie de l'histoire et de la doctrine sociale selon saint Augustin.

2409. PESCE (Domenico), Città terrena e città celeste nel pensiero antico: Platone, Cicerone, S. Agostino. (Biblioteca del Leonardo 57). Firenze, Sansoni, 1957. (185).

2410. ZONEWSKY (Ilija K.), Die sozialen Anschauungen der Kirchenväter, IV. Teil: Der hl. Ambrosius von Mailand und der selige Augustin. — *Jahrbuch der Geistlichen Akademie von Sophia* Bd. IV (XXX), 1955, 339-383.

Voir également les n^{os} 2285. 2286. 2289. 2326. 2333. 2411. 2456. 2486.

Droit

2411. GARILLI (Giovanni), Aspetti della filosofia giuridica, politica e sociale di S. Agostino. Milano, Giuffrè, 1957. (VIII-302).

2412. GAUDEMET (Jean), La formation du droit séculier et du droit de l'Eglise aux IV^{e} et V^{e} siècles. (Institut de droit romain de l'Université de Paris 15). Paris, Sirey, 1957. (IV-220).

[A. Magdelain: *Revue des Etudes Latines* 35 (1957), 468-470. R. Mols: *Nouvelle Revue Théologique* 80 (1958), 316].

2413. MUNIER (Charles), Les sources patristiques du droit de l'Eglise du VIII^{e} au XIII^{e} siècle. (Université de Strasbourg. Thèse de droit canonique). Mulhouse, Salvator, 1957. (216).

Augustin vient en premier lieu, avec quelques 582 fragments.

V. SOURCES ET RELATIONS

2414. ALVAREZ CAMPOS (Sergio), La primera enciclopedia de la cultura occidental. — *Augustinus* 2 (1957), 529-574.

Résumé d'une thèse présentée à la Facultad de Filosofía y Letras de l'Université de Salamanca sur l'œuvre de M. Terentius Varro, *Disciplinarum libri IX*. L'orientation vers le stoïcisme. Les « nouvelles disciplines » dans la tradition littéraire: Vitruvius, Manilius, Plinius, Censorinus, A. Gellius, M. Capella, Augustinus (pp. 561-569), Cassiodorus.

2415. BEYENKA (Sr. Mary Melchior), St. Augustine and the hymns of St. Ambrose. — *American Benedictine Review* 8 (1957), 121-132.

2416. CILLERUELO (Lope), San Agustín, genio de Europa. — *Religión y Cultura* 2 (1957), 185-214.

L'auteur traite du manichéisme, du scepticisme, et du platonisme.

2417. COUGHLIN (N.), Jerome versus Augustine. — *Nuntius Aulae* 39 (1957), 108-129.

Sur la correspondance échangée entre saint Jérôme et saint Augustin.

2418. COURCELLE (Pierre), Les exégèses chrétiennes de la quatrième Eglogue. — *Revue des Etudes Anciennes* 59 (1957), 294-319.

Les interprétations diverses de la 4^{e} *Eglogue*. Il est inexact de dire que

saint Jérôme et saint Augustin soient entrés en conflit direct au sujet de cette exégèse de l'*Eglogue*. Toutefois, leurs attitudes sont nettement divergentes: le premier, violemment hostile à toute interprétation chrétienne de l'*Eglogue*, vise ouvertement le *Centon* de Proba; le second utilise la méthode apologétique de l'*Oratio Constantini*, non sans précautions, il est vrai. Survie de ces deux tendances au temps d'Abélard.

2419. GARIGLIO (A.), Il commento al salmo 118 in S. Ambrogio e in S. Ilario. — Atti della Accademia di scienze di Torino. Classe di scienze morali, storiche e filologiche 90 (1955-1956), 356-370.

2420. GARIVIER (M.), Saint Augustin et les grands d'après leur correspondance. Université d'Alger, 1955. (XI-189). [Dactylogr.].

2421. HUHN (Joseph), Das Geheimnis der Jungfrau-Mutter Maria nach dem Kirchenvater Ambrosius. Würzburg, Echter-Verlag, 1954. (290).

L'ouvrage se termine par quelques pages sur l'influence de la doctrine de saint Ambroise sur saint Augustin, saint Léon et Maxime de Turin. Voir également le n° 925.

[R. A.: *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 51 (1956), 238].

2422. LACROIX (Benito M.), La importancia de Orosio. (Trad. de V. C.). — *Augustinus* 2 (1957), 5-13.

Orosius offre le cas intéressant d'un auteur célèbre en son temps, mais aujourd'hui trop oublié. Il mérite d'être lu plus pour ses idées que pour ses qualités d'historien.

2423. LAVOREL (Louis), La doctrine eucharistique selon saint Ambroise. Thèse de doctorat en théologie. Lyon, Facultés Catholiques, 1956. (2 tomes ; 131 + 97).

2424. LAVOREL (Louis), Oblats et corps du Christ sur l'autel d'après saint Ambroise. — *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 24 (1957), 205-224.

2425. MANDOUZE (André), Saint Augustin et la religion romaine. (Compte-rendu de la séance du 30 mars 1957. Groupe strasbourgeois). — *Revue des Etudes Latines* 35 (1957), 69-71.

Cf. *Recherches augustiniennes* I, 1958, 187-223.

2426. MCNEW (Louis D.), The Relation of Cicero's Rhetoric to Augustine. — *Research Studies of the State College of Washington* 25 (1957), 5-13.

2427. PÉPIN (Jean), La teología tripartita de Varrón y la interpretación alegórica. (Trad. B. Pallarés). — *Augustinus* 2 (1957), 331-365.

Cf. le n° 2019.

2428. SOLMSEN (Fr.), Neglected evidence for Cicero's De re publica. — *Museum Helveticum* 13 (1956), 38-53.

L'importance des *Epist.* 90 et 91 de Nectaire à Augustin et de saint Augustin à Nectaire, qui sont à mettre en rapport avec deux citations fournies par Jean de Salisbury (*Policraticus* VII, 9, 655 sqq.). L'exemple tiré de l'*Eunuque* de Térence (cf. Augustin, *Conf.* I, 16; *Epist.* 91, 4; *De civ. Dei* II, 7) figurait sans doute dans le *De republica*.

Voir en plus les n^os^ 2149. 2173. 2216. 2233. 2243. 2245. 2247. 2263. 2265. 2361. 2410. 2478.

Néoplatonisme

2429. ALLERS (Rudolf), The notions of Triad and of Mediation in the Thought of St. Augustine. — *The New Scholasticism* 31 (1957), 499-525.

La structure triadique et l'idée de médiation, empruntées à Plotin, sont caractéristiques de la pensée augustinienne. L'auteur traite plus de leur aspect néoplatonicien que de leur emploi dans la doctrine trinitaire. L'auteur s'attache à la revalorisation de ces notions qui ont une grande importance pour une bonne intelligence tant du néoplatonisme que du christianisme. Très bon article.

2430. ARMSTRONG (Arthur Hilary), Salvation, Plotinian and Christian. — *The Downside Review* 75 (1957), 126-139.

L'auteur nuance légèrement l'affirmation de J. Trouillard touchant l'opposition entre la notion chrétienne de rédemption et l'idée néoplatonicienne de purification (voir le n° 1588).

2431. CAPONE-BRAGA (Gaetano), S. Agostino ha letto Platone ? — Il Mondo delle idee (2ª ed.), pp. 415-422. Milano, Marzorati, 1954. (446).

2432. COURCELLE (Pierre), Tradition néo-platonicienne et tradition chrétienne de la « région de dissemblance » (Platon, *Politique*, 273 d). — *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 32 (1957), 5-33.

Le chapitre des *Confessions* (VII, 10, 16) où Augustin emploie (de façon unique dans son œuvre entière) *regio dissimilitudinis* a-t-il eu, oui ou non, une influence décisive pour la fortune postérieure de l'expression et les exégèses dont elle fit l'objet ? L'auteur répond par l'affirmative. Mais il faut noter que certains auteurs dans l'Eglise latine se rattachent par d'autres voies à la tradition platonicienne. Ceux-là ont pour source tantôt Plotin, tantôt Origène ou bien d'autres Pères grecs (Grégoire de Nysse ?). Répertoire des textes relatifs (65 en tout) à la « Région de dissemblance » jusqu'au XIV^e^ siècle.

2433. COURCELLE (Pierre), Interprétations néo-platonisantes du livre VI de l'« Enéide ». — Recherches sur la tradition Platonicienne, 95-136. (Entretiens sur l'antiquité classique, T. III.

Vandoeuvres-Genève, 12-20 août 1955). Vandoeuvres (Genève), Fondation Hardt pour l'étude de l'antiquité classique, [1957].

Le livre VI contenait, pour les Néo-Platoniciens, un système complet touchant la divinité, le monde, le destin de l'âme humaine et la conduite à tenir ici-bas. Les Chrétiens du IVe siècle ont tout naturellement compris le texte de Virgile à travers ces interprétations néoplatoniciennes. Montrer que la pensée virgilienne est un garant de la doctrine chrétienne fut d'abord un simple procédé apologétique. Persuadés que Virgile suit les idées de Platon, les Pères acceptèrent avec enthousiasme ses développements sur la divinité unique, l'Intelligence qui anime le monde, la survie de l'âme, la responsabilité de l'homme, les sanctions d'outre-tombe (purgatoire — enfer) et même, selon saint Augustin, l'intercession des saints. L'on apporte toutefois des retouches, voire se garde de plusieurs des vues virgiliennes. On ne retient de la théorie du corps-prison que l'idée du danger des passions charnelles. Saint Augustin ajoute, contre Porphyre, que le corps n'est pas foncièrement mauvais puisqu'il est appelé à ressusciter. Il est très probable que M. Victorinus aurait écrit un commentaire de Virgile.

Voir également l'intéressante bibliographie, pp. 125-136.

2434. Eborowicz (Wenceslao), La contemplation selon Plotin. — *Giornale di Metafisica* 12 (1957), 472-518. (à suivre).

La contemplation plotinienne dans la littérature scientifique contemporaine. La généalogie de la contemplation plotinienne. La liaison de la philosophie et de la mystique, base de la doctrine de contemplation de Plotin. L'expérience mystique de Plotin. Les trois hypostases plotiniennes et la contemplation. La théorie philosophique de l'Absolu. La conception mystique de l'Absolu.

2435. Gregory (Tullio), Note e testi per la storia del platonismo medievale. — *Giornale Critico della Filosofia Italiana* 34 (1955), 346-384.

L'auteur nous montre comment le commentateur médiéval retrouvait dans le *Timée* de Platon cette même doctrine de la création, du temps et de la matière première, qu'il avait lue chez Augustin ou Boèce.

2436. Hadot (Pierre), Un Vocabulaire raisonné de Marius Victorinus Afer. — Studia Patristica I, 194-208. Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1955. (Texte und Untersuchungen, 63. Bd.). Berlin, Akademie-Verlag, 1957.

2437. Solignac (Aimé), Réminiscences plotiniennes et porphyriennes dans le début du « De ordine » de saint Augustin. — *Archives de Philosophie* 20 (1957), 446-465.

Les premiers paragraphes du *De Ordine*, traitant de la providence, de l'ordre, et de l'universel, l'unité et la connaissance de soi, relèvent de plusieurs influences: celle de Plotin est dominante, celle de Porphyre suffisamment décelable (les thèmes de la connaissance de soi en relation

avec la connaissance du Tout, de l'indigence et de la pauvreté de l'âme égarée hors d'elle-même, de la proportionnalité entre l'adhésion à l'Etre et la possession de soi, entre l'abandon de l'Etre et la perte de soi). Il faut encore reconnaître les traces d'écrits cicéroniens ou doxographiques. Il convient d'élargir la signification du mot « sources » et ne pas réduire l'œuvre d'Augustin à une simple « collection » de matériaux d'origine diverse. Augustin les utilise toujours dans une construction qui lui est strictement propre. Il faut ajouter à la liste des traités plotiniens lus par Augustin immédiatement avant sa conversion: les traités III, 2, VI, 6 et VI, 9. La traduction de Marius Victorinus comportait très probablement des extraits des *Aphormai* de Porphyre.

2438. SWEENEY (Leo), Infinity in Plotinus. — *Gregorianum* 38 (1957), 515-535. 713-732.

'Αοριστία et ἀπειρία qualifient l'état supra-entitatif de l'un; l'infini qualifie aussi la puissance.

2439. WASZINK (J. H.), Der Platonismus und die altchristliche Gedankenwelt. — Recherches sur la tradition Platonicienne, 139-179. (Entretiens sur l'antiquité classique, T. III. Vandoeuvres-Genève, 12-20 août 1955). Vandoeuvres (Genève), Fondation Hardt pour l'étude de l'antiquité classique, [1957].

Aux débuts, lorsque le point de vue apologétique prévaut, on souligne volontiers les ressemblances entre le platonisme et le christianisme. Mais peu à peu, on prend conscience de leur divergence. On essaie alors soit de maintenir, autant que possible, l'unité, soit d'affirmer la différence tout en empruntant les éléments platoniciens valables. Ici, l'auteur distingue de nouveau deux attitudes: l'on accepte certaines thèses platoniciennes ou bien l'on transforme et intègre les grandes lignes du platonisme dans le système chrétien. Le processus d'assimilation du platonisme est tout différent chez les Pères grecs et chez les Pères latins. Il importe cependant de ne pas perdre de vue que la pensée des Pères est toujours demeurée une pensée chrétienne nonobstant leur platonisme.

L'auteur se réfère régulièrement aux vues de saint Augustin qui est considéré comme le plus original des Pères latins néoplatoniciens.

Voir également les n[os] 2178. 2286. 2291. 2312. 2338. 2345. 2356. 2409. 2416.

Manichéisme

2440. GRONDIJS (Lodewijk Hermen), La diversità delle sette manichee. — Silloge bizantina in onore di Silvio Giuseppe Mercati, 176-187. (Studi bizantini e neoellenici, T. IX). Roma, Associazione nazionale per gli studi bizantini, 1957. (XXIII-426, fig. et pl.).

2441. RIES (Julien), Introduction aux études manichéennes. Quatre

siècles de recherches. — *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 33 (1957), 453-482. (à suivre).

Voir en plus les n^os^ 2239. 2416.

Donatisme

2442. BUTTNER (Th.), Die sozial-religiöse Bewegung der Circumcelliones (Agonisten) in Nordafrika. — *Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte* (Berlin) 1 (1956), 386-396.

Les *circumcelliones* ne sont ni une sorte de gnostiques, ni un groupe ethnique de nomades numidiens, ni des bandits de grand chemin. Leur caractère ascétique les rapproche du monachisme errant. Leur action principale est dirigée contre les abus sociaux. Ils réagissent contre l'Eglise pour autant que celle-ci s'est liée au monde et aux exploiteurs.

2443. DIESNER (Hans-Joachim), Spätantike Widerstandsbewegungen: Das Circumcellionentum. — Aus der byzantinistischen Arbeit der Deutschen Demokratischen Republik I, 106-112. Berlin, Akademie-Verlag, 1957. (VI-360).

2444. MESLIN (Michel) - HADOT (Pierre), A propos du Donatisme... — *Archives de Sociologie des Religions* 2 (1957), 143-148.

Sur la question que la récente thèse de J.-P. Brisson (n° 1628) sur le mouvement donatiste pose au sociologue: la misère sociale de l'Afrique romaine au IV^e^ siècle de notre ère a-t-elle engendré un mouvement religieux nuancé de millénarisme et de messianisme ? Les auteurs se montrent très réservés dans leur conclusion: l'historien ne retiendra ces rapprochements que comme une hypothèse de travail dont la vérification scrupuleuse doit être tentée.

Voir en outre les n^os^ 2204. 2239.

Pélagianisme

2445. BOHLIN (Torgny), Die Theologie des Pelagius und ihre Genesis. (Acta Universitatis Upsaliensis 9). Uppsala, Lundequistska Bokhandeln-Wiesbaden, Harrassowitz, 1957. (110).

Introduction: l'état actuel des recherches relatives à Pélage. Chap. I: La théologie de Pélage. Chap. II: Les origines de la théologie pélagienne. Chap. III: Conclusions.

[G. de Plinval: *Recherches de Science Religieuse* 46 (1958), 228-232].

2446. GROSJEAN (Paul), Notes d'hagiographie celtique. 34: S. Jérôme, Pélage et Gildas. — *Analecta Bollandiana* 75 (1957), 206-211.

Pélage est originaire de Grande-Bretagne. Un motif spécial invitait saint Jérôme (*Ep.* 133) à mentionner l'Irlande au cours de la compa-

raison de Pélage à Cerbère et du Diable à Pluton: c'est la renommée des chiens irlandais.

2447. PLINVAL (Georges DE), Points de vue récents sur la Théologie de Pélage. — *Recherches de Science Religieuse* 46 (1958), 227-236.

Compte rendu critique des ouvrages de T. Bohlin (n° 2445) et de J. Ferguson (n° 2041).

2448. SCHNEIDER (Wilhelm), Augustinus und Pelagius. — *Christengemeinschaft* (Stuttgart) 28 (1956), 212-215.

Voir aussi les n^{os} 2204. 2214. 2239. 2240.

VI. INFLUENCE ET SURVIE

2449. ALCORTA ECHEVARRÍA (José Ignacio), El alma agustiniana de Peter Wust. — *Augustinus* 2 (1957), 575-590.

2450. BARON (Roger), Science et Sagesse chez Hugues de Saint-Victor. Paris, P. Lethielleux, 1957. (LII-282).

L'auteur conclut en montrant que Hugues est non seulement l'un des plus marquants parmi les disciples de saint Augustin mais aussi un esprit original, dont l'humanisme est d'une ampleur inaccoutumée et qui a su introduire en théologie le sens du temps et le sens du mystère. [C. Dumont: *Nouvelle Revue Théologique* 79 (1957), 1095. R. Aubert: *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 53 (1958), 652. M.-E. Boismard: *Revue Biblique* 65 (1958), 318].

2451. BEINTKER (Horst), Neues Material über die Beziehungen Luthers zum mittelalterlichen Augustinismus. — *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 68 (1957), 144-148.

Luther a pu connaître Grégoire de Rimini O. E. S. A. par de nombreux plagiats dans les œuvres de Pierre d'Ailly.

2452. BEUMER (Johannes), Augustinismus und Thomismus in der theologischen Prinzipienlehre des Aegidius Romanus. — *Scholastik* 32 (1957), 542-560.

Définition de la théologie. Sens et but de la théologie. Les idées thomistes chez Gilles de Rome jouent plutôt un rôle extrinsèque; elles sont le plus souvent l'enveloppe d'une pensée augustinienne

2453. BLUMENKRANZ (Bernhard), Vie et survie de la polémique antijuive. — Studia Patristica I, 460-476. Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1955. (Texte und Untersuchungen, 63. Bd.). Berlin, Akademie-Verlag, 1957.

Le *Tractatus adversus Judaeos* d'Augustin, qui est sans contestation possible un sermon, a joui d'une destinée en dehors du sermonnaire

augustinien. On constate la même chose à propos de l'*Ep.* 196. L'auteur traite également de divers textes pseudo-augustiniens.

2454. BONANSEA (B. M.), Campanella as forerunner of Descartes. — *Franciscan Studies* 16 (1956), 37-59.

L'épistémologie de Campanella s'appuie sur une interprétation erronée de S. Thomas voire de S. Augustin et devance celle de Descartes par son double point de départ: doute méthodique universel et conscience de soi.

2455. BOVO (S.), Li fonti del Commento di Ambrogio Autperto sull' Apocalisse. — Miscellanea biblica et orientalia R. P. A. Miller O. S. B. oblata, 372-403. (Studia Anselmiana 27-28). Romae, Pontificium Institutum S. Anselmi, 1951.

Ambroise Autpert copie Victorin de Pettau, saint Jérôme, Tyconius, saint Augustin, saint Grégoire le Grand, saint Benoît, et Primasius d'Hadrumète.

2456. CARRERAS ARTÁU (Joaquín), El agustinismo político medieval y su vigencia en la Confederación catalano-aragonesa. — Resumen en *Revista de Filosofía* 14 (1955), 129.

2457. CHENU (M.-D.), Spiritus, le vocabulaire de l'âme au XII[e] siècle. — *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 41 (1957), 209-232.

L'article nous permet de suivre l'élaboration postérieure des pensées augustiniennes, et de constater dans quelle mesure les écrivains du moyen âge ont accepté ses idées ou les ont transformées.

2458. CONGAR (Yves M.-J.), Maître Rufin et son De bono pacis. — *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 41 (1957), 428-444.

Les thèmes du *De bono pacis* dépendent largement de saint Augustin. Mais, à l'opposition augustinienne bipartite de *Civitas Dei* — *Civitas terrena*, Jérusalem — Babylone, Rufin substitue une distinction à trois termes en distinguant une paix de Jérusalem, une paix de Babylone, et une paix de l'Egypte.

2459. COURCELLE (Pierre), Ailred de Rievaulx à l'école des « Confessions ». — *Revue des Etudes Augustiniennes* 3 (1957), 163-174.

L'influence des *Confessions* peut être décelée dans la plupart des œuvres d'Ailred, notamment dans les passages à caractère autobiographique: description de ses passions de jeunesse, de ses amitiés, de ses deuils; récit de son évolution spirituelle depuis son enfance jusqu'à sa « conversion »; mention de la « région de dissemblance ».

2460. DAL (C. VAN), Sint Bernardus' invloed op Pierre Pinchar, O. S. C. — *Cîteaux in de Nederlanden* 8 (1957), 166-180.

Le traité du frère croisier Pierre Pinchar *Vestis Nuptialis* renferme

150 citations de saint Bernard, 178 de saint Augustin, 123 de saint Grégoire le Grand et 65 de saint Jérôme.

2461. DUBOIS-QUINARD (Madeleine), Notes sur la pensée originale du *Traité de l'amour de Dieu* (1616) de saint François de Sales et sur le problème de ses sources : les éléments d'une doctrine de l'inspiration naturelle et de l'amour. Les sources platoniciennes, augustiniennes, bonaventuriennes, et nordiques ; influence du *Palais de l'amour de Dieu* (1602) du capucin Laurent de Paris. (Thèse complémentaire de doctorat ès lettres). Paris, Sorbonne, 1957.

2462. DUMEIGE (Gervais), Ives, Epître à Séverin sur la charité. Richard de S. Victor, Les quatre degrés de la violente charité. Texte critique avec introduction, traduction et notes. (Textes philosophiques du Moyen Age III). Paris, Vrin, 1955. (206).

L'auteur met en évidence les emprunts faits à saint Augustin.

2463. FERREIRA (Tito Livio), O agostianismo na cultura lusíada. — *Revista Brasileira de Filosofia* 7 (1957), 86-92.

2464. FOLLIET (Georges), Pour le dossier « Augustinus Magister ». — *Revue des Etudes Augustiniennes* 3 (1957), 67-68.

Trois autres témoignages en faveur de ce titre : *Sermon* de Héraclius (?) (ML 39, 1717-1720) ; Cassiodore, *Praefatio* de l'*Expositio in Psalterium* (ML 70, 9) ; Paul Diacre, *Historia romana* XIII, 1 (Monum. G. H. t. II, 196).

2465. FRICKEL (Michael), Deus totus ubique simul. Untersuchungen zur allgemeinen Gottgegenwart im Rahmen der Gotteslehre Gregors des Grossen. Freiburg, Herder, 1956. (XVI-148).

Tout au cours de son livre, Frickel ne cesse de comparer la doctrine de saint Grégoire le Grand avec celle de saint Augustin. De cet examen il résulte que presque toutes les pensées de saint Grégoire s'inspirent de saint Augustin. Celles de Grégoire sont moins existentielles et beaucoup plus faiblement incorporées dans une vision métaphysique. De beaucoup de textes, l'auteur réussit à démontrer qu'ils sont empruntés à saint Augustin.

[P. Smulders : *Bijdragen* 18 (1957), 85-86. Ch. Martin : *Nouvelle Revue Théologique* 80 (1958), 758-759. J. Kaup : *Franziskanische Studien* 38 (1956), 227-228].

2466. FUNAIOLI (Gino), Dante e il mondo antico. — Medioevo e Rinascimento, Studi in onore di Bruno Nardi, I, 321-338. (Pubbl. dell'Ist. di Filos. dell'Università di Roma). Firenze, Sansoni, 1955.

2467. GIRBAL (F.), La formation augustinienne du P. B. Lamy, de l'Oratoire (1660-1680). — *Société des Amis de Port-Royal* 1957, n° 8, 48-94.

2468. GROSS (J.), Die Schlüsselgewalt nach Haimo von Auxerre. — *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 9 (1957), 30-41.

Mt. 16, 16-19 n'a pas toujours été interprété dans le sens du primat monarchique de Pierre; il existe aussi une tradition d'« un pouvoir collégial » à laquelle se rattache Haimon d'Auxerre, à la suite de saint Augustin.

2469. GUITTON (Jean), Attualità di sant'Agostino. Traduzione dal francese di M. L. GUICCIARDI. (Philosophica. Raccolta di Saggi e Testi a cura di N. Bussi e L. Galati, 3). Roma, Edizioni Paoline, 1956. (96).

2470. HENDRIKX (Ephraem), Augustinus, de Reformatie en het Katholicisme. — *De Bazuin* 40 (1957), 6-7.

2471. LEFF (Gordon), Bradwardine and the Pelagians. A Study of His De Causa Dei and its Opponents. (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, New Series 5). Cambridge, University Press, 1957. (XI-282).

[F. Courtney: *The Journal of Theological Studies* 9 (1958), 181-184. S. Vanni Rovighi: *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 49 (1957), 556. P. Smulders: *Bijdragen* 19 (1958), 319-320].

2472. LOTTIN (Odon), La doctrine d'Anselme de Laon sur les dons du Saint-Esprit et son influence. — *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 24 (1957), 267-295.

2473. LOUSSE (E.), Sint-Augustinus, zijn tijd en de onze. — *Politica Berichten* 5 (1955), 86-89.

2474. LUTZ (C. E.), Remigius' Ideas on the Classification of the Seven Liberal Arts. — *Traditio* 12 (1956), 65-86.

Remi d'Auxerre s'inspire notamment de saint Augustin, pour ce qui est de la classification des sept arts libéraux.

2475. MALLOCH (Archibald Edward), Definition of sin in Donne's Biathanatos. — *Modern Language Notes* 72 (1957), 332-335.

2476. MICHAUD-QUANTIN (Pierre), Une division « augustinienne » des puissances de l'âme au moyen âge. — *Revue des Etudes Augustiniennes* 3 (1957), 235-248.

Réalisée vers 1230-1240 par Jean de la Rochelle, cette classification se base sur l'apocryphe *De spiritu et anima*. L'analyse de ses éléments témoigne de l'impossibilité d'une *divisio potentiarum* authentiquement augustinienne.

2477. OBERMAN (H. A.), Archbishop Thomas Bradwardine a fourteenth Century Augustinian. A Study of his Theology in its historical Context. Utrecht, Kemink en Zoon, 1957. (246).

2478. PUCCIONI (G.), La morte di Romolo nella Historia miscella di Landolfo Sagace. — *Rendiconti della Classe di Scienze morali,*

storiche e filologiche dell'Accademia dei Lincei 11 (1956), 137-141.

Landolfo reproduit une interprétation tendancieuse que saint Augustin dans le *De civitate Dei* III, 15 donne du *De republica* II, 10 de Cicéron.

2479. Rodríguez (María Teresa), Itinerario filosófico agustiniano de Muñoz Alonso. — *Augustinus* 2 (1957), 367-375.

L'auteur relève quelques points saillants des cours sur l'actualité de saint Augustin donnés à l'Ateneo de Madrid par M. le prof. A. Muñoz-Alonso.

2480. Smalley (Beryl), « Prima clavis sapientiae »: Augustine and Abelard. — Fritz Saxl, 1890-1948. A Volume of Memorial Essays from his Friends in England, 93-100. Edited by D. J. Gordon. London-Edinburgh-New York, Th. Nelson, 1957. (xi-369 ; 3 fig., 40 pl.).

Dans son prologue au *Sic et non*, Abélard s'inspire non seulement de Boèce, mais aussi du prologue de saint Augustin sur l'Heptateuque (*Quaestiones in Heptateuchum*) bien qu'il ne le cite pas parmi ses sources.

2481. Smits (Luchesius), Saint Augustin dans l'œuvre de Jean Calvin. T. I: Etude de critique littéraire. (Universitas Catholica Lovaniensis. Dissertationes ad gradum magistri in Fac. Theol. vel in Fac. Iuris Canon. consequendum conscriptae. 3e série, t. IV, 1re partie). Assen, Van Gorcum, 1957. (x-337).

2482. Stella (Prospero), A proposito dell'autorità de S. Agostino nelle « Sentenze » di Pietro Lombardo. — Miscellanea Lombardiana pubblicata a chiusura delle celebrazioni centenarie organizzate in Novara per onorare Pietro Lombardo a cura del Pontificio Ateneo Salesiano di Torino, 89-101. Novara, Istituto grafico De Agostini, 1957. (xv-410).

2483. Toffanin (Giuseppe), L'Uomo antico nel pensiero del Rinascimento. Bologna, Zanichelli, 1957. (180).

L'auteur montre, entre autres, l'influence de saint Augustin sur Pétrarque, qui revalorisa le rationalisme cicéronien, à travers l'œuvre d'Augustin.

2484. Walz (Angelus), Des Aage von Dänemark « Rotulus pugillaris » im Lichte der alten dominikanischen Konventstheologie. — *Classica et Mediaevalia* 15 (1954), 198-252. 16 (1955), 136-194.

2485. Weisweiler (Heinrich), Sacramentum fidei. Augustinische und ps.-dionysische Gedanken in der Glaubensauffassung Hugos von St. Viktor. — Theologie in Geschichte und Gegenwart, 433-456. Michael Schmaus zum sechzigsten Geburtstag, Her-

ausg. von J. Auer und H. Volk. München, K. Zink Verlag, 1957.

2486. WITTE (F.-W.), Die Staats- und Rechtsphilosophie des Hugo von St. Viktor. — *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 43 (1957), 555-574.

Il est le premier penseur médiéval à dépasser le dualisme augustinien pour reconnaître une autonomie relative à l'Etat.

Voir pareillement les n^os^ 2130. 2207. 2211. 2212. 2220. 2223. 2225. 2227. 2234. 2235. 2257. 2261. 2270. 2283. 2289. 2299. 2311. 2322. 2327-2329. 2337. 2347. 2348. 2355. 2357. 2364. 2366. 2412. 2413. 2418. 2428. 2432. 2435.

VII. AFRIQUE DU NORD — EPOQUE ROMAINE

2487. BOUCHER (J. P.), Le temple rond de Tébessa Khalia. — *Libyca* (Série Archéologie et Epigraphie) 4 (1956), 7-32.

2488. BOUSQUET (Georges-H.), Les Berbères, histoire et institutions. (Collection « Que sais-je ? » 718). Paris, Presses Universitaires de France, 1957. (120 — cartes).

[A. Vincent: *L'Ami du Clergé* 68 (1958), 704].

2489. DAWSON (Christopher), St. Augustine and his Age. I The dying World. II The City of God. — Saint Augustine, 11-77. New York, 1957.

Voir le n° 2107.

2490. GITTI (A.), Ricerche sui rapporti tra i Vandali e l'Impero Romano. Bari, Adriatica ed., 1953. (126).

2491. GIUNTA (F.), I Vandali e la « Romania ». — *Kokalos* (Palermo) 2 (1956), 20-36.

2492. GRIFFE (Elie), La Gaule chrétienne à l'époque romaine. II: L'Eglise des Gaules au V^e^ siècle. 1^re^ partie: L'Eglise et les Barbares. L'organisation ecclésiastique et la hiérarchie. Paris, Edit. Picard-Toulouse, Institut Catholique, 1957. (VIII-257).

La première partie de cet ouvrage a paru en 1947, sous le titre: *La Gaule chrétienne à l'époque romaine. I Des origines chrétiennes à la fin du IV^e^ siècle. Ibid.*, 1947. (XII-303).

[E. Voosen: *Revue diocésaine de Namur* 12 (1958), 720-721. [Anon.]: *L'Ami du Clergé* 68 (1958), 208].

2493. GSELL (Stéphane) - ALBERTINI (Eugène) - ZEILLER (J.) - PFLAUM (H.-G.), Inscriptions latines de l'Algérie. T. II, fasc. 1: Inscriptions de la conférence cirtéenne, de Cuicul, et de la tribu des

Suburbures. Recueillies par St. Gsell, préparées par E. Albertini et J. Zeiller, publiées par H.-G. Pflaum sous la direction de L. Leschi. (Publiées par le Gouvernement Général de l'Algérie). Paris, H. Champion, 1957. (II-373).

[A. Grenier: *Revue des Etudes Latines* 35 (1957), 465-466].

2494. LASSUS (Jean), Vingt-cinq ans d'histoire algérienne (1931-1956), II: L'Antiquité. (Gouvernement Général de l'Algérie. Sous-Direction des Beaux-Arts. Extrait de la *Revue Africaine*. Centenaire de la Société historique algérienne). Alger, Imprimerie Officielle, 1956. (39).

Résumé fort intéressant de l'histoire de l'Afrique du Nord. Relevons seulement quelques points: la religion romaine a connu peu de succès en terre africaine. Les deux langues, berbère et punique, ont dû se maintenir à côté du latin. La base sociale du donatisme se précise par les mouvements des berbères les moins romanisés et les plus pauvres.

[J. Hourlier: *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 53 (1958), 647-648].

2495. LEGLAY (Marcel), Bibliographie. — *Libyca* (Série Archéologie et Epigraphie) 4 (1956), 345-354.

2496. LEGLAY (Marcel), Les religions orientales dans l'Afrique ancienne d'après les collections du Musée Stéphane Gsell (Alger). (Publié par le Gouvernement Général de l'Algérie, Direction de l'Intérieur et des Beaux-Arts). Alger, Imprimerie Officielle du Gouvernement Général de l'Algérie, 1956. (38 — 9 figures).

2497. LEGLAY (Marcel), Le serpent dans les cultes africains. — Hommages à W. Deonna, 338-353. (Collection Latomus, vol. XXVIII). Bruxelles-Berchem, 1957.

2498. LESCHI (Louis), Etudes d'épigraphie, d'archéologie et d'histoire africaines. (Publiées par le Gouvernement Général de l'Algérie). Paris, Arts et Métiers Graphiques, 1957. (450 pages, plans et cartes, 50 planches hors texte).

[A. Grenier: *Revue des Etudes Latines* 35 (1957), 438-440].

2499. MAREC (Erwan), Inscriptions recueillies à Hippone dans les Thermes du Nord et du Sud. — *Libyca* (Série Archéologie et Epigraphie) 4 (1956), 291-317.

2500. MAZZARINO (Santo), Trattato di storia romana: II: L'impero romano. Roma, Tumminelli, 1956. (605).

La cinquième partie traite du Bas-Empire. On peut citer, en particulier, les discussions sur les causes de la ruine du monde antique.

[A. Piganiol: *Revue des Etudes Latines* 35 (1957), 383-385].

2501. STUIBER (Alfred), Refrigerium Interim: die Vorstellungen vom Zwischenzustand und die frühchristliche Grabeskunst. (Theo-

phaneia. Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums 11). Bonn, P. Hanstein, 1957. (208).

L'auteur aborde également les textes de saint Augustin relatifs aux *refrigeria*. Toutefois, il pousse trop loin ses conclusions en interprétant les banquets dans l'iconographie chrétienne trop unilatéralement dans le sens des *refrigeria*.

[J. M. C. Toynbee: *The Journal of Theological Studies* 9 (1958), 141-149. P. Th. Camelot: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 42 (1958), 569].

Voir en plus les n^os^ 2119. 2151. 2425. 2442-2444.

VIII. COMPTES RENDUS D'OUVRAGES PARUS AVANT 1957

ARMAS (Gregorio), La moral de San Agustín. 1955. [F. de la Vega: *The New Scholasticism* 30 (1956), 507-509. J. M. Balirach: *Sal Terrae* 45 (1957), 123. D. R. Reul: *Revue Bénédictine* 68 (1958), 148-149]. Voir n° 1443.

ARQUILLÈRE (Henri-Xavier), L'augustinisme politique. 1955. [G. Varet: *Bibliographie de la Philosophie* III, 3 (1956), 239 sous n° 564]. Voir n° 1546.

AUER (Albert), Reformation aus dem Ewigen. 1955. [S. Clasen: *Wissenschaft und Weisheit* 20 (1957), 158]. Voir n° 1444.

AUGUSTINIANA. Napoli. 1955. [M. Santoro: *Humanitas* 11 (1956), 488-490. G. de Plinval: *Latomus* 15 (1956), 262]. Voir n° 1202.

AUGUSTINUS MAGISTER I-II. Paris, 1954. [A. Benoît: *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 36 (1956), 348. S. Vanni Rovighi: *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 50 (1958), 85-87]. Voir n° 704.

AUGUSTINUS MAGISTER III. Paris, 1955. [Blázquez: *Revista Española de Teología* 16 (1956), 113-115. G. G. Meersseman: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 3 (1956), 451. G. Mathon: *Mélanges de Science Religieuse* 13 (1956), 117-120. G. Widmer: *Revue de Théologie et de Philosophie* 6 (1956), 314. A. H. Armstrong: *Philosophical Studies* 6 (1956), 239. C. Vansteenkiste: *Angelicum* 34 (1957), 430-431. S. Vanni Rovighi: *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 50 (1958), 85-87]. Voir n° 1203.

BATTENHOUSE (Roy Wesley), A Companion to the Study of St. Augustine. 1955. [Pelikan: *The Journal of Religion* 36 (1956), 62. M. S. Enslin: *Journal of Biblical Literature* 75 (1956), 241-243. P. Kelley: *The Downside Review* 74 (1956), 67-70. D. Meehan: *Philosophical Studies* 6 (1956), 174-175. A. Shalom: *Les Etudes Philosophiques* 13 (1958), 63]. Voir n° 1204.

BAVEL (Tarsicius J. VAN), Recherches sur la Christologie de saint Augustin. 1954. [H. Chirat: *Revue des Sciences Religieuses* 32 (1958), 87-89]. Voir n° 914.

BENZ (Ernst), Augustinus Lehre von der Kirche. 1954. [R. Joly: *Revue Belge de Philologie et d'Histoire* 34 (1956), 949]. Voir n° 929.

BERNHART (Joseph), Augustinus: Unruhig ist unser Herz. 1953. [F. Hillig: *Stimmen der Zeit* 80 (1954-1955), 78]. Voir n° 853.

BEZIC (José), San Aurelio Agustín: La inmortalidad del alma. 1953. [de Vries: *Scholastik* 31 (1956), 132]. Voir n° 525.

BOLGIANI (Franco), Intorno al più antico codice delle « Confessioni » di S. Agostino.

1954. [P. Courcelle: *Revue des Etudes Anciennes* 59 (1957), 377-380. H. Rondet: *Recherches de Science Religieuse* 46 (1958), 150-151. A. Sizoo: *Mnemosyne* 11 (1958), 88-90]. Voir n° 805.

BOLGIANI (Franco), La conversione di S. Agostino e l'VIII° libro delle « Confessioni ». 1956. [P. Courcelle: *Revue des Etudes Anciennes* 59 (1957), 377-380. H. Rondet: *Recherches de Science Religieuse* 46 (1958), 150-151. A. Sizoo: *Mnemosyne* 11 (1958), 88-90. J. Oroz: *Augustinus* 3 (1958), 113-114. Chr. Mohrmann: *Vigiliae Christianae* 12 (1958), 50-52. H. Fugier: *Revue des Etudes Latines* 35 (1957), 356-358]. Voir n° 1730.

BOYER (Charles), Christianisme et Néo-platonisme dans la formation de saint Augustin. 1953. [A. Bandera: *La Ciencia Tomista* 81 (1954), 655-656]. Voir n° 582.

BRISSON (Jean-Paul), Autonomisme et christianisme dans la province d'Afrique. 1956. [Voir sous le n° 2444]. Cf. n° 1628.

BRUCK (Eberhard Friedrich), Kirchenväter und soziales Erbrecht. 1956. [Ch. Martin: *Nouvelle Revue Théologique* 80 (1958), 760]. Voir n° 2002.

BRUNNER (Peter), Charismatische und methodische Schriftauslegung. 1955. [H. Weisweiler: *Scholastik* 31 (1956), 117]. Voir n° 1365.

BURNABY (John), Augustine Later Works. 1955. [R. Cushman: *The Journal of Religion* 36 (1956), 137-138. H. Rondet: *Recherches de Science Religieuse* 46 (1958), 145]. Voir n° 1312.

CANONICORUM REGULARIUM SODALITATES 16° revoluto saeculo ab ortu S. Augustini. 1954. [H. Bleienstein: *Geist und Leben* 30 (1957), 152-153]. Voir les n^{os} 749 et 850.

CANTALOUP (Paul), L'harmonie des deux testaments dans le Contra Faustum Manichaeum de saint Augustin. 1955. [E. Boularand: *Chronique de l'Institut Catholique de Toulouse* 1955, 22 ss.]. Voir n° 1366.

CAPÁNAGA (Vittorino), Sant'Agostino. 1955. [A. A. A.: *Filosofia* (Lisboa) 3 (1956), 73-74]. Voir n° 1213.

CATURELLI (Alberto), La doctrina Agustiniana sobre el maestro. 1954. [U. Domínguez-del Val: *Revista Española de Teología* 15 (1955), 519]. Voir n° 1053.

CAYRÉ (Fulbert), Dieu présent dans la vie de l'esprit. 1951. [J. T.: *Bulletin Thomiste* 9 (1954-1956), 187-188. S. Brounts: *Tijdschrift voor Philosophie* 20 (1958), 314]. Voir n° 219.

CAYRÉ (Fulbert), La contemplation augustinienne. 1954. [E. Wellens: *Cîteaux in de Nederlanden* 7 (1956), 152-153. Enrique del Sdo. Corazón: *Revista de Espiritualidad* 15 (1956), 361-362]. Voir n° 868.

CHAIX-RUY (Jules), Saint Augustin. Temps et histoire. 1956. [I. Mourral: *Les Etudes Philosophiques* 11 (1956), 679-680. M. T. Antonelli: *Humanitas* 12 (1957), 71-72. C. Zimara: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 4 (1957), 362-363. R. Lorenz: *Theologische Literaturzeitung* 82 (1957), 595-597. S. Alvarez Turienzo: *La Ciudad de Dios* 74 (1958), 322. S. Brounts: *Tijdschrift voor Philosophie* 20 (1958), 314. E. Hendrikx: *Studia Catholica* 33 (1958), 236]. Voir n° 1972.

CILLERUELO (Lope), Obras de San Agustín, T. 11: Cartas. 1953. [C. M. Vasconcelos: *Revista Portuguesa de Filosofia* 12 (1956), 213-214]. Voir n° 560.

COATHALEM (Hervé), Le parallélisme entre la Sainte Vierge et l'Eglise. 1954. [E. Boularand: *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 57 (1956), 52-53.

H. M. Köster: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 3 (1956), 209-213]. Voir n° 930.

COURTOIS (Christian), Les Vandales et l'Afrique. 1955. [M. Broëns: *Critique* (1956), 978-983. J. Ernst: *Atene e Roma* 1 (1956), 41-42. P. Goubert: *Orientalia Christiana Periodica* 22 (1956), 434-435. R. S. Lopez: *Speculum* 31 (1956), 501-503. W. H. C. Frend: *The English Historical Review* 71 (1956), 627-630. W. H. C. Frend: *The Journal of Roman Studies* 46 (1956), 161-166. R. Lantier: *Journal des Savants* (1957), 39-41. C. G. Mor: *Archivio Storico Italiano* 115 (1957), 105-110. J.-R. Palanque: *Revue Historique* 217 (1957), 344-345]. Voir n° 1629.

COURTOIS (Christian), Victor de Vita et son œuvre. 1954. [Ch. Martin: *Nouvelle Revue Théologique* 79 (1957), 1102. J. Hourlier: *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 52 (1957), 1050-1051. P. Courcelle: *Revue des Etudes Latines* 34 (1956), 362-365]. Voir n° 1630.

DÉJARDINS (Victor), Les saints d'Afrique dans le martyrologe romain. 1952. [P. Jounel: *La Maison-Dieu* 52 (1957), 147]. Voir n° 688.

DEKKERS (Eligius) - FRAIPONT (Iohannes), Sancti Aurelii Augustini: Enarrationes in Psalmos. 1956. [B. Botte: *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 24 (1957), 184-185. P. Courcelle: *Revue des Etudes Latines* 35 (1957), 374-376]. Cf. n° 1769. Voir en outre les n^{os} 2202 et 2205.

DIESNER (Hans-Joachim), Studien zur Gesellschaftslehre und sozialen Haltung Augustins. 1954. [Franke: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 7 (1955), 369]. Voir n° 1075.

DURKIN (Eugene F.), The Theological Distinction of Sins in the Writings of St. Augustine. 1952. [M. Z.: *Estudios Eclesiásticos* 29 (1955), 512-513. Lakner: *Zeitschrift für katholische Theologie* 77 (1955), 241. H. Weisweiler: *Scholastik* 30 (1955), 619-620]. Voir n° 597.

DYER (George J.), The Denial of Limbo and the Jansenist Controversy. 1955. [F. Vandenbroucke: *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 24 (1957), 391-392. B. Monsegú: *Revista Española de Teología* 17 (1957), 430-431. H. Weisweiler: *Scholastik* 32 (1957), 625-627]. Voir n° 1826.

ESTUDIOS SOBRE LA « CIUDAD DE DIOS » I-II. 1955-1956. [Briva: *Analecta Sacra Tarraconensia* 27 (1954), 137-138. V. Capánaga: *Augustinus* 2 (1957), 101-103. E. Boularand: *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 58 (1957), 185-186]. Voir les n^{os} 1206 et 1652.

ETUDES AUGUSTINIENNES. 1953. [F. de Lanversin: *Mélanges de l'Université St.-Joseph* (Beyrouth) 31 (1954), 404-405. Rahner: *Zeitschrift für katholische Theologie* 77 (1955), 106. H. Chirat: *Revue des Sciences Religieuses* 29 (1955), 293-295. A. Benoît: *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 36 (1956), 346]. Voir n° 598.

FABRE (Lucien), Saint Augustin. 1951. [A. de Parvillez: *Livres et Lectures* (1951), 478]. Voir n° 139.

FERGUSON (John), Pelagius. 1956. [H. Dauphin: *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 52 (1957), 1102]. Cf. n° 2041. Voir aussi le n° 2447.

FREND (William H. C.), The Donatist Church. 1952. [Chr. Courtois: *Revue Africaine* 99 (1955), 424-426]. Voir n° 474.

FUCHS (Harald) - MÜLLER (Hans-Peter), Selbstgespräche über Gott und die Unsterb-

lichkeit der Seele. 1954. [S. L. Greenslade: *The Classical Review* 6 (1956), 73-74. R. Arbesmann: *Latomus* 15 (1956), 91]. Voir n° 797.

GALATI (Licinio), Cristo la Via nel pensiero di S. Agostino. 1956. [G. Istace: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 33 (1957), 765-766]. Voir n° 1831.

GILSON (Etienne), Les métamorphoses de la Cité de Dieu. 1952. [E. Voosen: *Revue diocésaine de Namur* 9 (1954), 137. Glahn: *Scholastik* 31 (1956), 448. R. Verardo: *Angelicum* 33 (1956), 454-457]. Voir n° 402.

GRANT (Robert M.), Miracle and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought. 1952. [N. E. Fehl: *Anglican Theological Review* 35 (1953), 117-120. B. Botte: *Bulletin de Théologie Ancienne et Médiévale* 7 (1957), 615]. Voir n° 610.

GREEN (Wilhelmus M. A.), Aurelii Augustini: Contra Academicos; De beata vita; necnon De ordine libri. 1955. [P. Smulders: *Streven* 9 (1955-1956), 974. G. de Plinval: *Latomus* 15 (1956), 248. B. Altaner: *Theologische Literaturzeitung* 81 (1956), 548. M. P.: *Rivista di Filologia Classica* 35 (1957), 108. A. Ernout: *Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire Anciennes* 31 (1957), 156]. Voir n° 1290.

GREEN (Guilelmus M. A.), Aurelius Augustinus: De libero arbitrio libri tres. 1956. [Ch. Martin: *Nouvelle Revue Théologique* 80 (1958), 324]. Voir n° 1722.

GUARDINI (Romano), Die Bekehrung des Aurelius Augustinus. 1950. [P. Courcelle: *Latomus* 16 (1957), 161-162]. Voir n° 12.

HOHENSEE (H.), The augustinian Concept of Authority. 1954. [J. D. Bastable: *Philosophical Studies* 6 (1956), 244. H. Weisweiler: *Scholastik* 31 (1956), 392-393]. Voir n° 772.

HONAN (Ugo), Agostino, Tommaso, Rosmini. 1955. [A. Coccia: *Miscellanea Francescana* 55 (1955), 616-617]. Voir n° 1607.

HUBER (Gerhard), Das Sein und das Absolute. 1955. [G. Santinello: *Giornale di Metafisica* 12 (1957), 394-395. F. De Raedemaeker: *Bijdragen* 18 (1957), 98-99]. Voir n° 1493.

JOLIVET (Régis), Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne. 1955. [A. Thiry: *Nouvelle Revue Théologique* 78 (1956), 989. E. Barbotin: *Revue des Sciences Religieuses* 30 (1956), 397. A. Carlini: *Giornale di Metafisica* 12 (1957), 127-131]. Voir n° 1494.

KAMLAH (Wilhelm), Christentum und Geschichtlichkeit. 1951. [V. Capánaga: *Augustinus* 3 (1958), 99-103]. Voir n° 236.

KARRER (Otto), Augustinus. Das religiöse Leben. 1954. [V. Capánaga: *Augustinus* 3 (1958), 107-108. F. Hillig: *Stimmen der Zeit* 80 (1954-1955), 155]. Voir n° 855.

KNAUER (Georg Nicolaus), Psalmenzitate in Augustins Konfessionen. 1955. [A. Sizoo: *Mnemosyne* 9 (1956), 283. K. T. Schäfer: *Gnomon* 28 (1956), 395-397. R. Lorenz: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 68 (1956-1957), 374-375. B. Capelle: *Bulletin de Théologie Ancienne et Médiévale* 7 (1957), 638. Chr. Mohrmann: *Vigiliae Christianae* 12 (1958), 52-54]. Voir n° 1278.

KOPP (Sebastian) - ZUMKELLER (Adolar), Aurelius Augustinus: Schriften gegen die Semipelagianer. 1955. [S. Clasen: *Wissenschaft und Weisheit* 20 (1957), 72-73]. Voir n° 1332.

KÜNZLE (Pius), Das Verhältnis der Seele zu ihren Potenzen. 1956. [B. Sulzbacher: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 3 (1956), 329-330. H. Pohl: *Zeitschrift für katholische Theologie* 78 (1956), 480. M. Schneider: *Franzis-*

kanische Studien 38 (1956), 423-424. S. Ramírez: *La Ciencia Tomista* 84 (1957), 169-170. L. van der Linden: *Augustiniana* 7 (1957), 662-663. S. Brounts: *Tijdschrift voor Philosophie* 20 (1958), 324-325]. Voir n° 1945.

LAWLER (Thomas Comerford), St. Augustine: Sermons for Christmas and Epiphany. 1952. [B. Altaner: *Theologische Literaturzeitung* 80 (1955), 440]. Voir n° 368.

LESOUSKY (Mary Alphonsine), The De dono perseverantiae of Saint Augustine. 1956. [G. Istace: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 34 (1958), 390-391. J. Marouzeau: *Revue des Etudes Latines* 35 (1957), 373]. Voir n° 1758.

LÖHRER (Magnus P.), Der Glaubensbegriff des hl. Augustinus in seinen ersten Schriften bis zu den Confessiones. 1955. [C. Zimara: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 3 (1956), 456-458. H. Bacht: *Scholastik* 31 (1956), 578-580. R. Lorenz: *Theologische Literaturzeitung* 82 (1957), 767-769. L.-B. Gillon: *Angelicum* 34 (1957), 433. M. Schmaus: *Münchener Theologische Zeitschrift* 9 (1958), 69-70]. Voir n° 1466.

LORIÉ (L. Th. A.), Spiritual Terminology in the Latin Translations of the Vita Antonii. 1955. [P. B. Corbett: *Latomus* 15 (1956), 609-610. J. Daniélou: *Recherches de Science Religieuse* 44 (1956), 615-617. O. Hendriks: *Het Christelijk Oosten en Hereniging* 9 (1956-1957), 141-142. Ch. Martin: *Nouvelle Revue Théologique* 79 (1957), 657-658]. Voir n° 1251.

LÖWITH (Karl), Weltgeschichte und Heilsgeschehen. 1953. [Voir sous le n° 2395]. Cf. n° 629.

LYTTKENS (Hampus), The Analogy between God and the World. 1952. [L.-B. Geiger: *Bulletin Thomiste* 9 (1954-1956), 416-423. T. Barth: *Franziskanische Studien* 37 (1955), 81-97]. Voir n° 630.

MAIER (Franz Georg), Augustin und das antike Rom. 1956. [P. Courcelle: *Latomus* 16 (1957), 162-163. J.-M. del Estal: *La Ciudad de Dios* 74 (1958), 138. V. Capánaga: *Augustinus* 3 (1958), 369-373]. Voir n° 1996.

MARCEL (Gabriel), L'homme problématique. 1955. [R. Flórez: *Religión y Cultura* 2 (1957), 31-51]. Voir n° 1518.

MARROU (Henri-Irénée) - LA BONNARDIÈRE (Anne-Marie), Saint Augustin et l'augustinisme. 1955. [Chr. Courtois: *Revue Africaine* 99 (1955), 426-427. A. Caturelli: *Sapientia* 11 (1956), 306-307. R. L. F. Durand: *Revista Nacional de Cultura* (Caracas) 18 (1956), 191-192. E. Jardim: *Revista Portuguesa de Filosofia* 12 (1956), 330. G. Widmer: *Revue de Théologie et de Philosophie* 6 (1956), 133. A. Benoît: *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 36 (1956), 347. G. de Plinval: *Latomus* 15 (1956), 262. J. Hourlier: *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 52 (1957), 1050]. Voir n° 1352.

MARSHALL (R. T.), Studies in the Political and Socio-religious Terminology of the « De Civitate Dei ». 1952. [Rahner: *Zeitschrift für katholische Theologie* 77 (1955), 106]. Voir n° 354.

MARTIN (Josef), Aurelius Augustinus: Die Geduld. 1956. [Fr. Wulf: *Geist und Leben* 30 (1957), 398]. Voir n° 1755.

MEER (Frits VAN DER), Saint Augustin Pasteur d'âmes. 1955. [J. Plagnieux: *Revue des Sciences Religieuses* 30 (1956), 294-295. (Anon.): *La Civiltà Cattolica* 108 (1957), 418-419. J. Hourlier: *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 52 (1957), 1049-1050]. Cf. n° 1384. Voir en outre les n^{os} 2250. 2253 et 2254.

MELLET (M.) - CAMELOT (Thomas) - HENDRIKX (Ephraem) - AGAËSSE (Paul) - MOINGT (J.), La Trinité. I: Le mystère. II: Les images. 1955. [J. Giblet: *Collectanea*

Mechliniensia 40 (1955), 750-751. G. Gutiérrez: *Estudios Filosóficos* 5 (1956), 379. A. Lauras: *Etudes* 290 (1956), 295. H. Somers: *Streven* 9 (1955-1956), 677. O. Perler: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 3 (1956), 453. F. von Gunten: *Angelicum* 34 (1957), 334-355. S. Garcías Palou: *Estudios Lulianos* 1 (1957), 289-290. P. van Doornik: *Bijdragen* 19 (1958), 91-92. S. Brounts: *Tijdschrift voor Philosophie* 20 (1958), 312-313. H. Rondet: *Recherches de Science Religieuse* 46 (1958), 146-147]. Voir les nos 1313-1314.

METZ (René), La consécration des vierges dans l'Eglise romaine. 1954. [A.-G. Martimort: *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 59 (1958), 176-177]. Voir no 1289. Cf. aussi le no 2124.

MOHRMANN (Christine), Latin vulgaire; latin des chrétiens; latin médiéval. 1955. [F. Thomas: *Revue des Etudes Anciennes* 59 (1957), 220. M. Leroy: *L'Antiquité Classique* 26 (1957), 228-229]. Voir no 1692.

MOON (A. Anthony), The De natura boni of Saint Augustine. 1955. [J. Marouzeau: *Revue des Etudes Latines* 35 (1957), 372-373]. Voir no 1298.

MÜLLER (Liguori G.), The De haeresibus of Saint Augustine. 1956. [J. Marouzeau: *Revue des Etudes Latines* 35 (1957), 373-374. G. Istace: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 34 (1958), 390-391]. Voir no 1757.

MÜLLER (Michael), Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin. 1954. [Miller: *Zeitschrift für katholische Theologie* 77 (1955), 492. H. Bleienstein: *Geist und Leben* 31 (1958), 235-236]. Voir no 985.

NYGREN (Gotthard), Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins. 1956. [R. Holte: *Kyrkohistorisk årsskrift* 56 (1956), 194-203. R. Smith: *Scottish Journal of Theology* 10 (1957), 425-427. H. Rondet: *Recherches de Science Religieuse* 46 (1958), 147-149. W. Brugger: *Scholastik* 33 (1958), 436-438]. Voir no 1863.

O'MEARA (John J.), The Young Augustine. 1954. [A. Santiago: *Revista Calasancia* 1 (1955), 471-472. P. Kelley: *The Downside Review* 74 (1956), 67-70]. Voir no 726.

O'REILLY (Marie Vianney), Sancti Aurelii Augustini De excidio urbis Romae sermo. 1955. [M. J. Costelloe: *Classical Bulletin* 32 (1956-1957), 11. J. Marouzeau: *Revue des Etudes Latines* 35 (1957), 373]. Voir no 1340.

OUTLER (Albert C.), Augustine: Confessions and Enchiridion. 1955. [R. Cushman: *The Journal of Religion* 36 (1956), 137-138]. Voir no 1307.

PAISSAC (Hyacinthe), Théologie du Verbe. Saint Augustin et Saint Thomas. 1951. [F. von Gunten: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 4 (1957), 322-329. M.-J. Nicolas: *Revue Thomiste* 57 (1957), 98-101]. Voir no 250.

PELLEGRINO (Michele), S. Aurelio Agostino: La Vergine Maria. 1954. [G. de Plinval: *Latomus* 15 (1956), 385]. Voir no 926.

PELLEGRINO (Michele), Possidio: Vita di S. Agostino. 1995. [B. de Gaiffier: *Analecta Bollandiana* 75 (1957), 428-429]. Voir no 1220.

PELLEGRINO (Michele), Le « Confessioni » di Sant'Agostino. 1956. [J. Oroz: *Augustinus* 3 (1958), 122-123. H. Rondet: *Recherches de Science Religieuse* 46 (1958), 149-150. Chr. Mohrmann: *Vigiliae Christianae* 12 (1958), 49]. Voir no 1739.

PERL (Carl Johann), Aurelius Augustinus: Der freie Wille. 1954. [G. F. Klenk: *Stimmen der Zeit* 80 (1954-1955), 398]. Voir no 800.

PERL (Carl Johann), Aurelius Augustinus: Alleingespräche. 1955. [A. Eichenberger:

Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 3 (1956), 454-455. V. Clemens: *Wissenschaft und Weisheit* 21 (1958), 141-145]. Voir n° 1293.

PLINVAL (Georges DE), Pour connaître la pensée de saint Augustin. 1954. [S. Colnort-Bodet: *Revue de Synthèse* 76 (1954-1955), 270. A. Benoît: *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 36 (1956), 348. G. Díaz: *La Ciudad de Dios* 74 (1958), 128]. Voir n° 878.

POLMAN (Andries D. R.), Het Woord Gods bij Augustinus. 1955. [P. H. Klooster: *Westminster Theological Journal* 19 (1956-1957), 95-100. P. Smulders: *Streven* 10 (1956-1957), 288-289. R. Lorenz: *Theologische Literaturzeitung* 82 (1957), 854-856. E. Hendrikx: *Studia Catholica* 33 (1958), 232-236]. Voir n° 1360.

PONTIFEX (Mark), St. Augustine: The Problem of Free Choice. 1955. [O. Perler: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 3 (1956), 454. H. Dauphin: *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 51 (1956), 1089-1090. P. V.: *Revue Bénédictine* 66 (1956), 315. S. Fagan: *Philosophical Studies* 7 (1957), 175. S. Brounts: *Tijdschrift voor Philosophie* 20 (1958), 313. Ch. Martin: *Nouvelle Revue Théologique* 80 (1958), 324. Chr. Mohrmann: *Vigiliae Christianae* 12 (1958), 54-55]. Voir n° 1294.

PRIETO (Teófilo), Obras de San Agustín, T. 13: Tratados sobre el Evangelio de San Juan (Tr. 1-35). 1955. [A. Caturelli: *Sapientia* 11 (1956), 305-306. L. A.: *Estudios Franciscanos* 57 (1956), 279]. Voir n° 1331.

RATZINGER (Joseph), Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. 1954. [J. A. Scherzer: *Angelicum* 32 (1955), 404-405]. Voir n° 938.

RECHERCHES DE PHILOSOPHIE I. 1955. [G. Varet: *Bibliographie de la Philosophie* III, 3 (1956), 263 sous n° 648]. Voir les n^{os} 1490 et 1647.

RECHERCHES DE PHILOSOPHIE II. 1956. [H. Saint-Denis: *Revue de l'Université d'Ottawa* 27 (1957), 207*-208*. A. Félicé: *Collectanea Mechliniensia* 42 (1957), 210-211. H. Holstein: *Etudes* 292 (1957), 311-312. A. Bonetti: *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 50 (1958), 181-185]. Voir les n^{os} 1646 et 2034.

RIBER (Lorenzo) - BASTARDAS (Juan), San Agustín: La Ciudad de Dios. 1953. [Gancedo: *Helmantica* 6 (1955), 152-154]. Voir n° 1327.

RUEGG (Dominic), Sancti Aurelii Augustini: De utilitate ieiunii. 1951. [Rahner: *Zeitschrift für katholische Theologie* 77 (1955), 106]. Voir n° 181.

S. AGOSTINO E LE GRANDI CORRENTI DELLA FILOSOFIA CONTEMPORANEA. 1956. [T. M. Bartolomei: *Divus Thomas* (Piacenza) 60 (1957), 453-478. H. Rondet: *Recherches de Science Religieuse* 46 (1958), 144]. Voir n° 1653.

SAINT AUGUSTIN PARMI NOUS. 1954. [F. de Lanversin: *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* (Beyrouth) 32 (1955), 194-195. Rochot: *Revue de Synthèse* 78 (1956-1957), 132. G. Mathon: *Mélanges de Science Religieuse* 13 (1956), 120. U. Domínguez-del Val: *Revista Española de Teología* 16 (1956), 394. P. Julien-Eymard d'Angers: *Etudes Franciscaines* 7 (1956), 111-112. P. Kelley: *The Downside Review* 74 (1956), 67-70]. Voir n° 705.

SAINTE-MARIE (Henri DE), Sancti Hieronymi Psalterium iuxta Hebraeos. 1954. [B. Capelle: *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 23 (1956), 143-144]. Voir n° 791.

SCHELKLE (Karl Hermann), Paulus, Lehrer der Väter. 1956. [J. N. Sanders: *The Journal of Theological Studies* 8 (1957), 315-316. F. J. Schierse: *Theologische Revue* 53 (1957), 261-262. J. Levie: *Nouvelle Revue Théologique* 80 (1958), 540-541]. Voir n° 1803.

SCIACCA (Michele Federico), La interioridad objetiva. 1955. [O. N. Derisi: *Giornale di Metafisica* 12 (1957), 15-30]. Voir n° 1509.

SCIACCA (Michele Federico), Saint Augustin et le néoplatonisme. 1956. [A.-A. Devaux: *Les Etudes Philosophiques* 11 (1956), 704-705. F. De Raedemaeker: *Streven* 10 (1956-1957), 386. A. Caturelli: *Sapientia* 12 (1957), 67-70. G. Istace: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 33 (1957), 762-764. S. Brounts: *Tijdschrift voor Philosophie* 20 (1958), 313. J. Gilbert: *Revue Philosophique de Louvain* 56 (1958), 517]. Voir n° 2037.

SEMANAS MISIONOLÓGICAS. 1955. [J.-M. del Estal: *La Ciudad de Dios* 74 (1958), 143-144]. Voir n° 1205.

SIMON (Paul), Aurelius Augustinus. Sein geistiges Profil. 1954. [Rahner: *Zeitschrift für katholische Theologie* 77 (1955), 106. F. Hofmann: *Wissenschaft und Weisheit* 20 (1957), 155]. Voir n° 737.

STAEHELIN (Ernst), Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi. 1951. [H. Schuster: *Theologische Literaturzeitung* 81 (1956), 162-165]. Voir n° 942.

STAKEMEIER (Eduard), Civitas Dei. Die Geschichtstheologie des hl. Augustinus als Apologie der Kirche. 1955. [E. Berbuir: *Wissenschaft und Weisheit* 19 (1956), 76-77]. Voir n° 1390.

THIMME (Wilhelm), Aurelius Augustinus: Vom Gottesstaat. 1955. [R. Joly: *Revue Belge de Philologie et d'Histoire* 34 (1956), 949]. Voir n° 1328.

TROUILLARD (Jean), La purification plotinienne. 1955. [V. Goldschmidt: *Revue des Etudes Grecques* 69 (1956), 495-496. R. Roques: *Revue de l'Histoire des Religions* 150 (1956), 107-114. R. Milhau: *Esprit* 24 (1956), 211-213. A. Solignac: *Archives de Philosophie* 20 (1957), 286-290]. Cf. n° 1588. Voir en outre les n^{os} 2383 et 2430.

VANDENBERGHE (Bruno), Saint Augustin et le sens du péché. 1954. [Franke: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 7 (1955), 369. U. Domínguez-del Val: *Revista Española de Teología* 16 (1956), 396]. Voir n° 969.

VERMEULEN (A. J.), The semantic development of Gloria in early-christian Latin. 1956. [E. Evans: *The Journal of Theological Studies* 8 (1957), 317-318. Alb. Maniet: *L'Antiquité Classique* 26 (1957), 229. B. Botte: *Bulletin de Théologie Ancienne et Médiévale* 7 (1957), 626-627]. Voir n° 1694.

VETUS LATINA. Bd. 26. Epistulae Catholicae. Apocalypsis. 1956. [H. F. D. Sparks: *The Journal of Theological Studies* 8 (1957), 301-307]. Voir n° 1709.

VISCHER (Lukas), Die Auslegungsgeschichte von I. Kor. 6, 1-11. 1955. [J. Lecler: *Recherches de Science Religieuse* 44 (1956), 457-458. W. G. Kümmel: *Theologische Literaturzeitung* 81 (1956), 726-728. P. Benoit: *Revue Biblique* 63 (1956), 616-618]. Voir n° 1804.

VOLPI (Italo), Comunione e salvezza in S. Agostino. 1954. [C. Zimara: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 4 (1957), 363-365]. Voir n° 951.

WARMINGTON (B. H.), The North African Provinces from Diocletian to the Vandal Conquest. 1954. [C. L.: *Revue Bénédictine* 68 (1958), 157]. Voir n° 1188.

WEBER (Hugo), Aurelius Augustinus, Die Auslegungen der Psalmen. 1955. [A. Eichenberger: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 3 (1956), 455. W. Seibel: *Geist und Leben* 30 (1957), 78. V. Clemens: *Wissenschaft und Weisheit* 21 (1958), 141-145. M. Schmaus: *Münchener Theologische Zeitschrift* 9 (1958), 70]. Voir n° 1341.

WILLEMS (Radbodus), Sancti Aurelii Augustini: In Iohannis Evangelium Tractatus CXXIV. 1954. [E. des Places: *Biblica* 37 (1956), 367-368]. Voir n° 831.

WOLFSON (Harry Austryn), The Philosophy of the Church Fathers. Vol. I. 1956. [J. Daniélou: *Theological Studies* 17 (1956), 594-598. J. Daniélou: *Recherches de Science Religieuse* 44 (1956), 605-610. P. Courcelle: *Revue des Etudes Grecques* 69 (1956), 497-499. R. Weyenborg: *Antonianum* 32 (1957), 76-78. A. Orbe: *Gregorianum* 38 (1957), 568-571. G. H. Williams: *Church History* 26 (1957), 156-168. J. Reumann: *American Journal of Philology* 78 (1957), 193-199. J. E. L. Oulton: *The Journal of Theological Studies* 8 (1957), 333-335. Ch. Martin: *Nouvelle Revue Théologique* 80 (1958), 761. B. Botte: *Bulletin de Théologie Ancienne et Médiévale* 7 (1957), 613]. Voir n° 1792.

ZEPF (Max), S. Aurelius Augustinus: Auswahl aus « De Civitate Dei ». 1954. [J.-G. Préaux: *Latomus* 15 (1956), 248]. Voir n° 830.

ZIMARA (Coelestin), Die Eigenart des göttlichen Vorherwissens nach Augustinus. 1954. [H. Weisweiler: *Scholastik* 30 (1955), 618-619]. Voir n° 909.

ZUMKELLER (Adolar), Das Mönchtum des heiligen Augustinus. 1950. [U. Domínguez-del Val: *Revista Española de Teología* 16 (1956), 244-246]. Voir n° 11.

Congrès

SETTIMANA INTERNAZIONALE DI STUDI SULLA SPIRITUALITÀ AGOSTINIANA, Roma, 22-27 ottobre 1956. [*Revista de Espiritualidad* 15 (1956), 485-487].

Tarsicius VAN BAVEL, O. E. S. A.

Recensiones

Albert MITTERER, *Die Entwicklungslehre Augustins im Vergleich mit dem Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart.* Wien-Freiburg, Verlag Herder, 1956. In-8°, 346 S.

Aussi approfondie que solide, cette étude sur la doctrine d'évolution chez saint Augustin comble, sans aucun doute, une lacune. Certaines questions de détail ont déjà été traitées ailleurs, mais ici il s'agit d'une étude d'ensemble n'ayant rien de superficiel. La majeure partie de l'ouvrage est consacrée à saint Augustin. De même, la doctrine de saint Thomas y est schématiquement exposée, pour confronter la conception scientifique du cosmos selon Augustin avec celle de l'Aquinate et celle des temps modernes. Afin de suivre plus facilement le fil du livre, quelques termes sont d'abord analysés. L'auteur oppose la causalité exécutive à la causalité consécutive. Par la première, il faut entendre une causalité où la suite des situations différentes du sujet revêt un caractère plutôt temporel, sans que la situation précédente soit nécessairement la cause de la suivante, mais où les différentes situations sont causées par un être extrinsèque. Dans le second cas, nous avons affaire à une succession temporelle de situations différentes du sujet, mais cette succession n'est pas purement temporelle du fait que l'une est en même temps la cause de l'autre. Au chapitre premier, l'auteur esquisse la conception de saint Thomas et aboutit à la conclusion suivante : d'après saint Thomas, tout changement qualitatif, quantitatif ou quidditatif est une forme de causalité exécutive. Chez lui en effet, la succession temporelle n'est jamais une succession causale. Elle est l'œuvre d'un exécuteur, d'un être extrinsèque.

La conception d'Augustin, qui est bien plus complexe, tient le milieu entre la causalité exécutive et consécutive, c'est-à-dire que les deux formes s'y retrouvent. Sa conception est structurée d'après l'analogie puisée de l'agriculture et de l'horticulture. Là où l'Aquinate emploie de préférence l'exemple de l'artiste qui crée une œuvre d'art, ou d'un artisan qui exécute un ouvrage, saint Augustin emploiera plutôt, à propos de la causalité, l'exemple de la semence. C'est le semeur, donc un autre sujet, qui répand la semence, mais c'est la semence même qui contient toutes les possibilités de l'être nouveau. Au contraire, dans l'exemple tiré du monde artistique, seul l'artiste est la propre cause de l'œuvre, tandis que les outils

ne sont que les moyens nécessaires pour parvenir au but, et nullement une cause au sens strict. Dans le premier cas, nous avons affaire à une succession de situations différentes, laquelle renferme également une succession causale, tandis que dans le second, nous avons tout simplement affaire à une succession de situations dépendant uniquement d'une cause extrinsèque.

La majeure partie de l'étude est réservée à la conception de saint Augustin sur la semence. Distinction est faite entre la semence et la semence archétype. Les diverses semences se différencieront à partir de cette dernière. L'univers embrasse toutes les semences d'où tout tire son origine. Toute semence se compose d'une semence corporelle sensible et d'une *ratio seminalis*. Les éléments constitutifs de la semence corporelle sont principalement la terre et l'eau. La composition des éléments, elle, varie selon le cours d'évolution d'un être depuis la semence jusqu'à son terme.

La semence a aussi une temporalité et une spatialité qui peuvent être exprimées en nombres. Cette conception s'applique et à l'âme et au corps. A l'origine des choses cependant, il y a Dieu. Saint Thomas a tenté d'adapter cette conception augustinienne à ses propres vues, adaptation qui — bien qu'elle s'imposât — fut moins heureuse.

L'ouvrage dans son ensemble atteste une connaissance approfondie de la doctrine de saint Augustin. En général, nous pouvons nous rallier à l'interprétation de M. A. Mitterer. L'appareil technique, rehaussé d'un registre onomastique et analytique, est bien soigné. Mais la division et la structure de l'ouvrage subissent, selon nous, trop l'influence de l'appareil technique, à tel point que la lecture de l'œuvre en devient moins agréable.

La comparaison établie entre les vues d'Augustin et la conception moderne sera un point d'interrogation pour beaucoup. Est-il vraiment sensé de comparer la conception du cosmos chez Augustin à celle des savants modernes ? Tout au plus y découvrira-t-on une ressemblance si vague que celle-ci ne servira à rien. En outre, on court le risque d'introduire des idées modernes dans les textes anciens, puisque le grand développement, que les sciences naturelles ont connu depuis quinze siècles, exclut pratiquement pareille confrontation.

L. J. VAN DER LINDEN, O. E. S. A.

J. J. POORTMAN, *Ochêma. Geschiedenis en zin van het hylisch pluralisme*. Deel II. *Het hylisch pluralisme in het oosterse denken*. Assen, van Gorcum, 1958. In-8°, 169 blz., ingen. fl. 8.50, geb. fl. 10.25.

Het tweede deel van Poortmans « Geschiedenis van het hylisch pluralisme » voert ons, na een korte rekapitulatie van het eerste deel, binnen in de sfeer van het oosterse denken. De betrekkelijke

onbekendheid van het oosterse denken enerzijds en onze westerse instelling anderzijds leiden gemakkelijk tot het verwaarlozen van de oosterse wijsbegeerte. Poortman heeft terecht ingezien dat dit, vooral met betrekking tot zijn thema, een niet te verantwoorden leemte zou geschapen hebben. Het initiatief voor het tweede deel moeten wij dan ook zeer gelukkig achten. Bovendien wordt getracht de oosterse visie niet door een westerse instelling te vervalsen. Vandaar dat de auteur genoodzaakt is dit bijzonder onderzoek te laten doorgaan in het perspectief en op de achtergrond van het oosterse denken in het algemeen. Want alleen zo kan een antwoord gegeven worden op de vraag, in hoeverre het hylisch pluralisme door het oosterse denken wordt aanvaard.

Het primitieve Indische denken had nog geen begrip van het immateriële en was bijgevolg ook nog niet in staat een leer over de immateriële ziel, die vergezeld zou zijn van een fijn-stoffelijk omhulsel of voertuig, te formuleren. Ofschoon niet altijd even duidelijk, toch wijzen de vroegste geschriften ongetwijfeld op een hylisch-pluralistische opvatting. Deze wordt slechts mogelijk, omdat in genoemde geschriften het monistisch materialisme wordt verworpen. In deze periode echter wordt het Bêta-standpunt op geen enkele wijze overschreden.

Het klassiek Indisch denken ontwikkelt zich in spiritualistische richting en poneert duidelijk het bestaan van het immateriële. Vandaar dat in deze periode het Bêta-standpunt duidelijk wordt overtroffen. In hoeverre dit wordt voorbijgestreefd, moet natuurlijk voor elk stelsel afzonderlijk uitgemaakt worden. Al mogen we aanvaarden dat de zeer verbreide stelsels van Sānkhya en Vedānta ontegensprekelijk voor het hylisch pluralisme in aanmerking komen, dan is dit nog geen voldoende reden om deze opvatting te aanvaarden voor geheel het Indische denken. Er zijn in het Indisch denken tegenstanders van het hylisch pluralisme, ofschoon dit niet altijd met zekerheid is uit te maken. De schrijver onderzoekt vervolgens de voornaamste stelsels om nader te bepalen welk standpunt ze innemen.

Het Jainisme en het Boeddhisme, twee stelsels die ten opzichte van het op de Veda's gegrondveste Indische denken als schismatiek worden aanzien, zijn eveneens twee vertegenwoordigers van het hylisch pluralisme, die het Bêta-standpunt duidelijk overschrijden. Daar het Boeddhisme dikwijls gehouden wordt voor een nihilistische, relativistische, positivistische, materialistische en atheïstische leer, kan dit enige verwondering wekken. Vandaar het belang van de opmerking dat dit alles in zekere mate getemperd wordt door de typische leer over het nirvana.

Tenslotte wordt de aandacht gevestigd op het Chinese denken, dat minder gesystematiseerd en theoretisch minder ontwikkeld blijkt dan het Indische denken. Nochtans vinden we ook hier duidelijk het hylisch pluralisme terug. Als algemeen besluit is het dan ook

tenvolle gerechtvaardigd te zeggen dat de leer over de fijn-stoffelijkheid een belangrijke rol gespeeld heeft in het oosterse denken.

De duidelijkheid van de uiteenzetting maakt het de niet gespecialiseerde lezer mogelijk goed wegwijs te worden in de ingewikkelde stelsels van het oosten. De auteur bereikt dit resultaat zonder in een weinig-zeggende oppervlakkigheid te vervallen. Wanneer de schrijver deze weg blijft bewandelen, zullen de lezers niet teleurgesteld worden. Ook de uitgave van dit deel is keurig verzorgd.

L. J. VAN DER LINDEN, O. E. S. A.

A. DA SILVA REGO, *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente. India.* Vol. XI (1569-1572). Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1955. 25 × 17 cm., XLIV-1008 pp.

La majeure partie du présent livre est consacrée à l'édition d'un manuscrit concernant l'histoire des missions des augustins portugais en Orient et qui est de la plus haute valeur. Le *Manual Eremitico da Congregação da India Oriental dos Eremitas de N. P. S. Agostinho* (codex 1650 de la bibliothèque de l'Université de Coïmbre), que l'éminent missiologue portugais A. da Silva Rego publie intégralement ici (pp. 95-803), fut composé en 1817 par le P. Manuel da Ave-Maria (Ferreira da Punta), provincial de la Congrégation de l'Inde Orientale, et complété par d'autres jusqu'à la suppression des couvents en 1833. Ce volumineux *Manual* comprend trois parties dont la première retrace l'historique de ladite Congrégation (avec la liste des provinciaux de 1572 à 1831) et des différents couvents et résidences en Inde Portugaise (Goa, Thana, Cochin, Chaul, Basseïn, Damao, Hougli, San Thomé de Meliapour, Bengale, Négapatam, Malacca) ; en Ceylan (Colombo) ; en Perse (Ormuz, Ispahan, Tiflis, Bassora) ; en Arabie (Mascate) ; en Chine (Macao) et en Afrique Orientale (Mombaz, Mozambique, Zanzibar). La seconde partie donne, en ordre chronologique, des notices biographiques sur plus de 400 missionnaires qui, de 1572 à 1831, y furent envoyés par la province du Portugal. Les douze premiers pionniers, envoyés par Augustin de Castro, provincial du Portugal, s'embarquèrent le 18 mars 1572 à Lisbonne et arrivèrent à Goa le 3 septembre de la même année où ils fondèrent en 1573 leur premier couvent dédié à Notre-Dame de Grâce. La jeune mission connut un rapide développement surtout sous l'impulsion du célèbre augustin portugais Alexis de Menezes, archevêque de Goa, qui, en 1597, ramena dans le giron de l'Eglise les chrétiens schismatiques de Malabar et envoya des missionnaires en Perse, en Arménie et en Géorgie. Il ouvrit aussi à Goa le couvent Sainte-Monique pour accueillir des augustines indigènes. La troisième et dernière partie contient des données très intéressantes sur les 1600 membres de la Congrégation de l'Inde Orientale dont la plupart étaient des indigènes recrutés dans les

missions mêmes. L'éditeur a rendu un grand service à ceux qui désirent consulter ce *Manuel Eremitico* du P. Manuel da Ave-Maria en dressant des précieux registres (pp. 835-1008). Nous nous faisons un devoir de recommander chaleureusement ce document capital à tous nos lecteurs.

N. TEEUWEN, O. E. S. A.

ONTVANGEN BOEKEN — LIVRES REÇUS

Berthold ALTANER, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*. Fünfte, völlig neu bearbeitete Auflage. Freiburg, Verlag Herder, 1958, XXVII-508 S.

Johannes QUASTEN, *Initiation aux Pères de l'Eglise*. Traduction de l'anglais par J. Laporte. Paris, Les éditions du Cerf, 1955 et 1957, 2 vol., XVIII-410 et 548 pp.

J. B. BURY, *History of the Later Roman Empire from the death of Theodosius I. to the death of Justinian*. New York, Dover Publications, Inc., 1958, 2 vol., XXV-471 et X-494 pp.

Stanislaus J. GRABOWSKI, *The Church. An Introduction to the Theology of St. Augustine*. St. Louis-London, B. Herder Book Co., 1957, XVIII-673 pp.

Marie Aquinas MCNAMARA O. P., *Friendship in Saint Augustine*. (Studia Friburgensia, n. s. 20). Fribourg/Suisse, The University Press, 1958, XX-231 pp.

Gabriel BULLET, *Vertus morales infuses et vertus morales acquises selon saint Thomas d'Aquin*. (Studia Friburgensia, n. s. 23). Fribourg/Suisse, Editions Universitaires, 1958, XIII-180 pp.

Karel SVOBODA, *La Estética de San Agustín y sus fontes*. Versión y prólogo de Luis Rey Altuna. (Colección Augustinus 1). Madrid, Libreria Editorial Augustinus, 1958, 350 pp.

Franco BOLGIANI, *Intorno al più antico Codice delle « Confessioni » di S. Agostino*. (Università di Torino. Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia, vol. VI, fasc. 2). Torino, 1954, 51 pp. + 1 pl.

Franco BOLGIANI, *La conversione di S. Agostino e l'VIII° libro delle « Confessioni »*. (Università di Torino. Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia, vol. VIII, fasc. 4). Torino, 1956, 188 pp. + 14 pl.

A. Anthony MOON, *The De natura boni of Saint Augustine*. A translation with an introduction and commentary. (Patristic Studies 88). Washington, D. C., The Catholic University of America Press, 1955, XVII-281 pp.

Marie Vianney O'REILLY, *Sancti Aurelii Augustini De excidio urbis Romae Sermo*. A critical text and translation with introduction and commentary. (Patristic Studies 89). Washingon, D. C., The Çatholic University of America Press, 1955, XVII-95 pp.

Liguori G. MÜLLER, O. F. M., *The De haeresibus of Saint Augustine*. A translation with an introduction and commentary. (Patristic Studies 90). Washington, D. C., The Catholic University of America Press, 1956, XX-229 pp.

Mary Alphonsine LESOUSKY, *The De dono perseverantiae of Saint Augustine*. A translation with an introduction and a commentary. (Patristic Studies 91). Washington, D. C., The Catholic University of America Press, 1956, XXII-310 pp.

Michele-F. SCIACCA, *Acte et être*. Traduit de l'italien par Francis Authier. Paris, Aubier, Editions Montaigne, 1958, 226 pp.

Rudolf SCHNEIDER, *Seele und Sein. Ontologie bei Augustin und Aristoteles*. (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte. Neue Folge VI). Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 1957, 235 S.

André COMBES, *Iohannis Carlerii de Gerson De mystica theologia*. Lugano, Thesaurus Mundi, 1958, 251 pp.

Eusebius SCHARL, O. F. M., *Freiheit und Gesetz. Die theologische Begründung der christlichen Sittlichkeit in der Moraltheologie Johann Baptist Hirschers († 1865)*. (Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie 6). Regensburg, Verlag Fr. Pustet, 1958, 191 S.

Georg TEICHTWEIER, *Die Sündenlehre des Origenes*. (Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie 7). Regensburg, Verlag Fr. Pustet, 1958, 363 pp.

Ugo MARIANI, O. E. S. A., *Chiesa e Stato nei Teologi agostiniani del secolo XIV*. (Uomini e Dottrine 5). Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1957, 282 pp.

Ludovicus BIELER, *Ancii Manlii Severini Boethii Philosophiae consolatio*. (Corpus Christianorum, series latina XCIV). Turnhout, Brepols, 1957, XXVIII-124 pp.

Index vol. VIII, 1958

M. AGTERBERG, O. E. S. A., Saint Augustin exégète de l'*Ecclesia-Virgo* 237-266

T. VAN BAVEL, O. E. S. A., Répertoire bibliographique de saint Augustin 551-620

W. BOCXE, O. E. S. A., Introduction to the teaching of the Italian Augustinians of the 18th century on the nature of actual grace 356-396

L. CEYSSENS, O. F. M., *vide* A. LEGRAND.

A. COMBES, Jacques Legrand, Alfred Coville et le « Sophilogium » (*fin*) 129-163

R. FRIEDEMAN, O. E. S. A., Het « intellectus noster est potentia pura in genere intelligibilium » van Averroës en de « ratio intelligendi » in de zelfkennis volgens Aegidius Romanus 48-112

R. KUITERS, O. E. S. A., Aegidius Romanus and the Authorship of *In utramque partem* and *De ecclesiastica potestate* 267-280

A. LEGRAND - L. CEYSSENS, O. F. M., Documents romains concernant certains Augustins belges à l'époque du premier jansénisme 200-236, 328-355

B. VAN LUIJK, O. E. S. A., Sources italiennes pour l'histoire générale de l'Ordre des Augustins. Les Archives générales de l'Ordre (Rome) 397-424

Fr. ROTH, O. E. S. A., A History of the English Austin Friars 22-47, 465-496

F. ROTH, O. E. S. A., Sources for a History of the English Austin Friars ... ... 1*-32*, 33*-62*, 63*-108* ×

Fr. ROTH, The Great Schism and the Augustinian Order 281-298

D. SANCHIS, O. S. B., Pauvreté monastique et Charité fraternelle chez saint Augustin 5-21

G. SCHIAVELLA, O. E. S. A., Il peccato originale negli scritti di Gregorio da Rimini († 1358) 444-464

× [s. Gd 1651 [Beilage]]

N. TONER, O. E. S. A., The doctrine of justification according to Augustine of Rome (Favaroni) († 1443) 164-189, 299-327, 497-515
D. TRAPP, O. E. S. A., Gregory of Rimini Manuscripts Editions and Additions 425-443
A. VERMEULEN, O. E. S. A., De geschiedenis der stichting van het Augustijnenklooster te Brussel in 1589 tegen de achtergrond van die tijd 516-550
E. YPMA, O. E. S. A., Quelques aspects de la Réforme imposée par Jérôme Seripando au couvent de Paris 190-199
A. ZUMKELLER, O. E. S. A., Hermann von Schildesche O. E. S. A. († 8. Juli 1357). Zur 600. Wiederkehr seines Todestages (*Schluss*) 113-128
Recensiones 621-626

RECENSIONES

A. MITTERER, *Die Entwicklungslehre Augustins im Vergleich mit dem Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart* (L. J. van der Linden) 621
J. J. POORTMAN, *Ochêma. Geschiedenis en zin van het hylisch pluralisme*. Deel II. *Het hylisch pluralisme* (L. J. van der Linden) 622
A. DA SILVA REGO, *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente. India*. Vol. XI (1569-1572) (N. Teeuwen) 624

1958 g 3300 ✓

12. AUG. 1967
4. MRZ. 1968
13. 1. 64
26. 5. 64
5. MAI 1969
SEP. 1970
1. 4. 75
15. FEB. 1977
2. JUNI 1978
3. Nov. 1981