

# Estudios Lulianos

Revista cuatrimestral

de Investigación Luliana y Medievalística

Publicada por la

Maioricensis Schola Lullistica

Instituto Internacional del

Consejo Superior de Investigaciones Científicas

N.º 11

---

## SUMARIO

---

### ESTUDIOS

- F. VAN STEENBERGHEM, *La signification de l'oeuvre anti-averroïste de Raymond Lull* . . . . . pág. 113
- P. E. COLOMER, S. J., *Ramon Llull i Nicolau de Cusa (A la llum dels manuscrits lul·lians de la Biblioteca cusana)* . . . . . pág. 129
- FRANCES A. YATES, *La teoría luliana de los elementos* . . . . . pág. 151

### NOTAS

- A. MADRE, *Raimundus Lullus und Johann Heinrich Alsted* . . . . . pág. 167
- S. GARCÍAS PALOU, *Una propia opinión trinitaria, rectificada, por Ramón Llull, en sentido tomista* . . . . . pág. 181
- JOHANNES STÖHR, *Stephan Bodeker, O. Praem., Bischof von Brandenburg und Raimundus Lullus* . . . . . pág. 191

### TEXTOS

- L. PÉREZ MARTÍNEZ, *Los fondos manuscritos lulianos de Mallorca.* . . . . pág. 203

### BIBLIOGRAFÍA

- I. *Sección de estudios lulísticos* (por R. PRING-MILL, P. ANTONIO OLIVER y S. GARCÍAS PALOU), pág. 213. — II. *Sección general de estudios medievalísticos*, pág. 221.

### CRÓNICA

- I Congreso Internacional de Lulismo.* . . . . . pág. 231

# I CONGRESO INTERNACIONAL DE LULISMO

En el presente número de ESTUDIOS LULIANOS se publican los trabajos de los Dres.:

FERNAND VAN STEENBERGHEN, Profesor en la Universidad Católica de Lovaina,

P. EUSEBIO COLOMER, S. J., Profesor de Historia de la Filosofía en San Cugat del Vallés,

A. MADRE, Asistente del Instituto Lulístico de la Universidad de Freiburg y

JOHANNES STÖHR, autor de la edición crítica de los tomos I y II de OPERA LATINA del beato Ramón Llull,

que fueron leídos en el *I Congreso Internacional de Lulismo*.

---

EN PREPARACIÓN:

## ACTAS DEL I CONGRESO INTERNACIONAL DE LULISMO

Celebrado en Formentor (Mallorca) durante los días 19-23, abril, 1960.

Se publicarán íntegramente:

Los cuatro *discursos*: de presentación, de apertura, de resumen y de clausura del congreso;

las siete *ponencias*,

las cincuenta y seis *comunicaciones*

y las múltiples intervenciones de los congresistas, con motivo de la lectura de las ponencias y comunicaciones.

---

Dos tomos, en 4.º

---

Para suscripciones, dirigirse a la

ESCUELA LULISTICA MAYORICENSE, Apartado 17, PALMA DE MALLORCA (ESPAÑA)

---

## LA SIGNIFICATION DE L'OEUVRE ANTI-AVERROÏSTE DE RAYMOND LULL

Lorsqu'on parcourt la liste impressionnante des écrits sortis de la plume de Raymond Lull, on est frappé de constater qu'une notable série de ces écrits est dirigée contre la philosophie de l'Arabe Averroès, du moins s'il faut en croire les principaux historiens de Lull: ainsi, à la suite du P. Keicher, le P. Éphrem Longpré en compte dix-huit dans son article bien connu du *Dictionnaire de théologie catholique*.<sup>1</sup>

Cette campagne «anti-averroïste» comporte deux phases.

La première se situe durant le troisième séjour de Lull à Paris (1297-1299) et est marquée par un ouvrage important, la *Declaratio Raymundi per modum dialogi edita*, appelé également *Liber contra errores Boetii et Sigerii*. Terminé le 22 février 1298, cet ouvrage est une réfutation des 219 propositions condamnées en 1277 par Etienne Tempier, évêque de Paris. Il a été édité critiquement par le P. Otto Keicher, en 1909.<sup>2</sup>

La seconde phase de la lutte de Raymond Lull contre l'averroïsme va de novembre 1309 à septembre 1311, pendant son dernier séjour à Paris. Cette phase se concrétise en une série de dix-sept opuscules, dont quinze sont encore inédits. On peut en trouver la liste dans l'article déjà mentionné du P. Longpré, col. 1106-1107. Nous en parlerons davantage dans la dernière partie de cette communication. Ces nombreux opuscules, dédiés tantôt à Philippe le Bel, tantôt aux maîtres de l'Université de Paris, n'ont pas abouti à la proscription officielle de la philosophie arabe, comme Raymond le souhaitait. Mais il ne perdit pas courage: à l'annonce du concile oecuménique

<sup>1</sup> E. LONGPRÉ, *Lulle (Raymond)*, dans le *Dict. de Théol. Cathol.*, t. IX, 1 (1926), col. 1072-1141.

<sup>2</sup> O. KEICHER, O. F. M., *Raymundus Lullus und seine Stellung zur Arabischen Philosophie* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, VII, 4-5), Münster (W.), 1909.

de Vienne, en France (1311-1312), il se rendit dans cette ville et y présenta sa *Petitio Raymundi in Concilio generali*, dans laquelle, entre autres choses, il demandait que l'averroïsme soit interdit dans les universités. Il n'eut pas plus de succès auprès des Pères du concile qu'auprès des maîtres de Paris.

Comme nous l'avons dit déjà, la *Declaratio Raymundi* a été publiée, il y a un demi-siècle, par le P. Keicher. Cette édition est précédée d'une intéressante étude sur la vie de Lull, sur ses écrits et sur les rapports entre averroïsme et lullisme. Cette dernière section nous retiendra spécialement.

Nous sommes en 1909. La première édition du grand ouvrage du P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, a paru dix ans plus tôt (1899). Il est normal que l'exposé du P. Keicher s'inspire des vues de l'éminent historien. En voici quelques indices.

A propos des 219 articles condamnés en 1277, le P. Keicher déclare que «la majorité de ces thèses reflète nettement les théories naturalistes du philosophe arabe» (Averroès) (p. 49).

Parmi les doctrines «averroïstes» condamnées, l'auteur compte la «doctrine de la double vérité», qui se trouve au moins en germe dans la conception d'Averroès touchant l'interprétation théologique et philosophique du Coran (p. 50).

D'autre part, le P. Keicher reprend à Renan l'idée que, pour Raymond Lull, l'averroïsme n'était pas autre chose que «l'Islam dans la philosophie» (p. 51). Et Keicher ajoute: «il aurait peut-être dit mieux encore: l'Islam dans la chrétienté».

Cette dernière observation mérite d'être retenue et approfondie, de même que celles par lesquelles le P. Keicher conclut son exposé: «le système des principes généraux (élaboré par Lull dans son *Grand art*) a été rendu nécessaire en présence de la division que l'averroïsme avait introduite dans la doctrine chrétienne» (p. 61). «Son système n'est rien d'autre qu'une lutte contre la manière arabe de penser, que celle-ci se manifeste sous la forme de la religion musulmane ou sous le vêtement de la philosophie chrétienne» (p. 61).

Dans son grand article du *Dictionnaire de théologie catholique*, le P. Éphrem Longpré a consacré plusieurs colonnes à l'anti-averroïsme de Lull (col. 1119-1122). On y trouve des vues pénétrantes, dont nous devons nous inspirer dans la suite de cette étude.

Pour répondre à l'invitation du distingué Recteur de notre École lulliste, nous allons reprendre ici l'examen de la question à la lumière des vues nouvelles qui ont été proposées depuis une vingtaine d'années sur le mouvement doctrinal du XIII<sup>e</sup> siècle. Cela nous permettra de préciser le rôle joué par notre Docteur dans les luttes intellectuelles du grand siècle de la scolastique.

Dans une première section, nous évoquerons la *crise* de la pensée chrétienne au XIII<sup>e</sup> siècle. Dans une deuxième section, nous rappellerons ce que fut la *réaction* des grands docteurs chrétiens en face de cette crise. Enfin, dans une troisième section, nous essayerons de déterminer le rôle joué par *Raymond Lull* dans sa lutte contre l'averroïsme.

## I

Pour comprendre le drame culturel du XIII<sup>e</sup> siècle, il faut se rappeler d'abord quelle avait été l'organisation de l'enseignement dans la chrétienté jusqu'à la fin du XII<sup>e</sup> siècle. Saint Augustin avait montré, dans son traité *De doctrina christiana*, comment toutes les sciences profanes pouvaient et devaient être mises au service de la science sacrée, de manière à assurer l'unité de la sagesse chrétienne grâce à l'hégémonie du savoir surnaturel, fruit de la révélation divine reçue par la foi. Toute l'organisation scolaire du haut moyen âge s'était inspirée de ce programme: les écoles d'arts libéraux (c'est-à-dire des sciences profanes) étaient conçues comme préparant à fréquenter les écoles supérieures d'Écriture sainte (parfois aussi, de droit ou de médecine). Dans une telle conception des études, la vie de l'esprit était nécessairement dominée par la vision chrétienne du monde. Aucune place n'était faite à la philosophie comme interprétation synthétique du réel ou sagesse rationnelle: les sept arts ne comportent qu'une seule science philosophique, la dialectique ou logique; les autres branches de la philosophie — physique, métaphysique, éthique — ne sont pas enseignées.

Mais depuis le milieu du XII<sup>e</sup> siècle jusque vers la fin du XIII<sup>e</sup> se déroule en Europe occidentale un événement d'ordre littéraire dont les répercussions sur le mouvement intellectuel seront énormes: l'invasion massive de la littérature scientifique grecque et arabe, en particulier des écrits d'Aristote et de leurs commentaires. Cette pénétration s'opère par un double mouvement de traductions, arabo-latines

et gréco-latines. Cet événement va provoquer la « crise de croissance » décisive de la chrétienté médiévale; il n'est pas excessif de le comparer, pour son importance et ses conséquences, aux invasions des Barbares, à la conquête arabe, à la Renaissance ou à la Réforme. En effet, pour la première fois depuis les origines du christianisme, un ensemble très considérable d'écrits philosophiques et scientifiques, presque tous d'origine païenne, pénètrent dans la chrétienté. C'est la révélation soudaine de la « science », du rationalisme grec, du naturalisme d'Aristote. Peu à peu des antinomies apparaissent entre cette vision païenne du monde et la vision chrétienne.

Or précisément au début du XIII<sup>e</sup> siècle, les vieilles écoles groupées autour de la cathédrale de Paris s'organisent en corporation des gens d'étude, sur le modèle des corporations de métiers, et donnent naissance à l'Université de Paris, qui sera jusqu'à la fin du moyen âge la métropole universitaire de l'Europe. Les maîtres de l'Université, en particulier les maîtres de la Faculté des arts (héritière des anciennes écoles d'arts libéraux) ne pouvaient demeurer indifférents en face de cette littérature nouvelle. Celle-ci provoque bientôt l'éclatement des cadres de la Faculté des arts: le programme des études s'élargit de plus en plus et, malgré le freinage des autorités ecclésiastiques, en 1255 la Faculté des arts est devenue, en fait, une Faculté de philosophie, où l'on enseigne intégralement l'aristotélisme.

Il est évident que cette situation comportait une grave menace pour l'unité de la pensée chrétienne. Les maîtres de la Faculté des arts s'attachent de plus en plus à leur métier de philosophes et éprouvent une vive admiration pour Aristote. Il suffira que quelques-uns d'entre eux poussent trop loin ce culte de la philosophie, manifestent un plus grand souci de l'autonomie de leurs recherches que de l'harmonie entre leur enseignement et celui des théologiens, pour créer un état de crise plein de périls. C'est ce qui se produit vers 1265 lorsque Siger de Brabant entre en scène. Bientôt une vision rationaliste et naturaliste de l'univers, élaborée au sein de la Faculté des arts, se dresse en face de la vision chrétienne proposée à la Faculté de théologie. Menace évidente d'un néo-paganisme et d'une rupture tragique de l'unité intellectuelle de la chrétienté.

Quel a été le rôle d'Averroès dans cette crise? Jusqu'en 1255 ses écrits sont assez peu connus et l'on soupçonne à peine le danger qu'ils recèlent pour la pensée chrétienne. A partir du milieu du siècle, l'influence d'Averroès grandit et se fait sentir sous une triple forme:

1. Comme « *Commentateur* » d'Aristote, il contribue largement à faire comprendre les textes obscurs du Philosophe et, dès lors, à accroître l'influence de l'aristotélisme. Tous les exégètes d'Aristote se servent des commentaires de son disciple arabe.

2. Sa célèbre théorie du *monopsychisme* gagne des adeptes parmi les philosophes chrétiens. En 1256 Albert le Grand combat pour la première fois l'erreur d'Averroès touchant l'immortalité personnelle; dès avant 1270 cette erreur est professée par un groupe de maîtres de Paris et Thomas d'Aquin écrit contre eux, en 1270, le *De unitate intellectus*; la même doctrine est visée, parmi d'autres, dans les condamnations de 1270 et de 1277. Il se pourrait que le terme *averroïstae* ait été créé par S. Thomas, pour désigner les partisans de l'erreur la plus pernicieuse du Commentateur.

3. Il ne paraît pas douteux qu'Averroès a contribué au développement d'une mentalité *rationaliste* dans le monde des philosophes parisiens. Déjà parmi les philosophes arabes, il fait figure de rationaliste; à ses yeux, seule l'interprétation philosophique du Coran est rigoureuse et scientifique; son exemple ne pouvait manquer d'influencer certains penseurs chrétiens déjà portés à reconnaître à la sagesse philosophique une valeur absolue.

Cependant le rationalisme d'Averroès n'est dénoncé, ni par S. Bonaventure dans ses *Collationes*, ni par S. Thomas dans le *De unitate intellectus*, ni par S. Albert dans le *De quindecim problematibus*, ni par Etienne Tempier dans le décret de 1277. Le seul document de cette époque qui attaque Averroès sur ce point est le *De erroribus philosophorum* de Gilles de Rome (écrit probablement entre 1270 et 1274): l'auteur y déclare, au chapitre IV, qu'Averroès a repris toutes les erreurs d'Aristote, et même avec plus d'obstination; en outre, Averroès a marqué son mépris pour toutes les religions positives (« *leges* ») et pour les théologiens.

Il ne sera pas inutile de rappeler ici que personne, au moyen âge, n'a soutenu la fameuse « théorie de la double vérité ». Beaucoup de penseurs, même parmi les plus orthodoxes, ont constaté et affirmé certaines divergences entre les conclusions de la philosophie et l'enseignement religieux. A partir de ce fait, diverses attitudes sont possibles: on peut affirmer que les divergences sont apparentes et qu'il s'agit de vérités complémentaires (S. Thomas, par exemple); on peut opter pour la philosophie (Averroès) ou pour la foi (Siger de Brabant); on peut estimer que la philosophie *serait* vraie dans un ordre pure-

ment naturel, mais ne l'est pas dans l'ordre présent, qui est surnaturel (Siger, Boèce); mais personne n'a imaginé qu'il pouvait exister «deux vérités contradictoires»; Etienne Tempier, dans la préface du décret de 1277, essaie d'acculer les maîtres hétérodoxes à cette position absurde: «quasi sint duae contrariae veritates», mais il ne dit pas qu'ils défendent cette position.

En somme, le rôle d'Averroès dans la crise de la chrétienté du XIII<sup>e</sup> siècle a été fort limité. Son influence représente un élément très partiel dans l'ensemble des influences qui expliquent la crise, car celle-ci est due essentiellement à l'engouement pour Aristote et, en général, pour la philosophie. Mais nous croyons avoir montré amplement, dans nos travaux sur Siger de Brabant, qu'il n'y a pas eu d'averroïsme latin au XIII<sup>e</sup> siècle, si l'on entend par là un courant philosophique qui s'inspirerait principalement de la philosophie d'Averroès.

## II

Les grands docteurs du XIII<sup>e</sup> siècle ont eu parfaitement conscience du danger qui menaçait la culture chrétienne et ils n'ont pas manqué de réagir de la manière qui leur a paru la plus appropriée. Rappelons brièvement quelques-uns des aspects les plus importants de cette réaction.

\* \* \*

S. Bonaventure semble avoir aperçu très tôt le péril que l'invasion massive de la philosophie païenne faisait peser sur l'intelligence chrétienne: sa mission doctrinale essentielle a sans doute été de le combattre, en mettant en pleine lumière l'*unité organique de la sagesse chrétienne*. Son intuition fondamentale, qui est la clé de toute son oeuvre théologique, nous paraît être là; il a vu qu'il fallait maintenir à tout prix l'idéal augustinien ou, mieux, l'idéal chrétien d'un savoir unique greffé par la foi sur la science divine, tout en tenant compte du progrès culturel réalisé depuis le temps de S. Augustin; la nébuleuse doit se muer en une constellation harmonieusement ordonnée, la sagesse augustinienne indifférenciée doit devenir une sagesse structurée, l'unité confuse doit devenir une unité organique.

Le *De reductione artium ad theologiam* (entre 1257 et 1259) offre une première illustration des vues de l'auteur sur l'unité organique de la sagesse chrétienne. Il montre comment toutes les formes du sa-



voir naturel peuvent être mises au service de la science sacrée: la connaissance des choses artificielles par les arts mécaniques, la connaissance sensible, la connaissance philosophique nous acheminent vers la connaissance salutaire de la révélation divine contenue dans la Bible.

L'*Itinerarium mentis in Deum* (1259), qui est une initiation à la vie contemplative, développe longuement les thèmes exposés dans l'opuscule précédent; tous les degrés du savoir sont mis au service de la contemplation et trouvent place dans l'unique sagesse chrétienne.

Même préoccupation dans les conférences de Paris en 1268 (*Collationes de donis Spiritus Sancti*) et surtout dans celles de 1273 (*Collationes in Hexaëmeron*). L'auteur y reprend le problème de l'organisation du savoir. Il réagit avec vigueur contre les tendances naturalistes et rationalistes qui se manifestent d'une manière de plus en plus inquiétante à la Faculté des arts; c'est donc cette fois sur le ton de la polémique qu'il défend l'unité de la sagesse chrétienne contre l'idéal païen d'une philosophie séparée, qui prétendrait se constituer en sagesse suprême et définitive; s'adressant à ses auditeurs, il les met en garde contre ce nouveau paganisme, *ut a sapientia mundana trahantur ad sapientiam christianam*.

Le retour persévérant des mêmes thèmes à travers toute la carrière du saint Docteur montre qu'il s'agit vraiment d'une doctrine capitale à ses yeux et dont l'évolution des événements à Paris venait encore souligner l'importance.

On trouve une confirmation très claire des préoccupations de S. Bonaventure dans son attitude vis-à-vis d'Aristote. Au début de sa carrière, il avait une grande estime pour le Philosophe et il évitait autant que possible d'opposer l'aristotélisme à l'orthodoxie chrétienne, tout en rejetant les conceptions philosophiques qu'il jugeait incompatibles avec les données de la révélation. Mais son attitude se modifie vers la fin de sa carrière, surtout dans les *Collationes in Hexaëmeron*, où il dénonce le rationalisme que l'engouement pour le Philosophe a provoqué chez de nombreux artiens. On notera cependant que, même alors, son hostilité va bien plus aux disciples chrétiens d'Aristote qu'à Aristote lui-même; il continue à parler de ce dernier avec une extrême prudence et finit même par souligner, à la décharge d'Aristote, son ignorance invincible de la révélation surnaturelle. On notera aussi qu'il n'est pas question d'Averroès dans la polémique de Bonaventure contre Siger et son école: le Docteur

Séraphique voit dans la méconnaissance de l'exemplarisme la source de toutes les erreurs d'Aristote; or il oppose, sur ce point capital, Averroès à Aristote: *nihil valent rationes suae et Commentator solvit eas*; bien plus, Bonaventure attribue à Aristote l'erreur du monopsychisme, sans dénoncer Averroès comme le principal responsable de cette erreur pénicieuse. C'est donc bien la philosophie païenne, et plus précisément l'aristotélisme hétérodoxe, qui est visé par S. Bonaventure; ce n'est pas, à un titre spécial, l'averroïsme.<sup>3</sup>

\* \* \*

Plusieurs historiens de Raymond Lull ont signalé les affinités qui existent entre notre Bienheureux et Roger Bacon. La chose est particulièrement frappante en ce qui concerne notre problème. Le principal ouvrage de Bacon, l'*Opus Maius*, composé en 1266, est un vaste exposé de ses vues personnelles sur l'organisation des sciences dans la chrétienté. Il a la *hantise de l'unité du savoir chrétien* et, en conséquence, il prône un système des sciences qui subordonne de la façon la plus stricte tous les degrés du savoir profane à la science sacrée. Pour mieux assurer les bases de cette conception de la hiérarchie des sciences, il défend une théorie «traditionaliste» quant à l'origine historique du savoir: Dieu lui-même a dû révéler aux premiers hommes les principes de solution des grands problèmes philosophiques et la philosophie a été incorporée tout entière dans les Livres saints, mais sous une forme imagée.

Roger Bacon a consacré sa vie au service de la sagesse chrétienne. Il lui paraissait urgent de travailler à son développement et aux réformes qu'elle requérait, car c'était, à ses yeux, la condition essentielle du triomphe de l'Église sur les infidèles.<sup>4</sup>

\* \* \*

<sup>3</sup> Sur l'attitude de S. Bonaventure vis-à-vis d'Aristote et son rôle dans les luttes doctrinales de son temps, on voudra bien consulter notre ouvrage: *The Philosophical Movement in the Thirteenth Century*, Edinburgh, 1955, pp. 56-74, ainsi que les travaux mentionnés p. 74.

<sup>4</sup> Sur l'oeuvre de Roger Bacon, voir A. FOREST, F. VAN STEENBERGHEN, M. DE CANDILLAC, *Le mouvement doctrinal du IXe au XIVe siècle* (Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours, vol. 13), Paris, 2e éd., 1956, pp. 311-313.

Comme ses contemporains Bonaventure et Roger Bacon, Albert le Grand a pris conscience du péril qui menaçait la pensée chrétienne vers le milieu du XIII<sup>e</sup> siècle. Mais, placé devant le même problème, il réagit d'une manière fort différente: tandis que Bonaventure emploie tout son effort à sauvegarder l'unité de la sagesse chrétienne et que Bacon s'attaque surtout à la réforme de la théologie, Albert porte son attention sur le *savoir profane* lui-même. Il s'applique à le repenser intégralement, avec le souci de le mettre en harmonie avec la doctrine catholique, et il détermine avec précision la méthode des différentes sciences ainsi que les relations du savoir profane avec la théologie. Sur ce dernier point l'intention d'Albert rejoint celle de Bonaventure.

Pourquoi, en somme, ce projet grandiose de «refaire Aristote à l'usage des Latins», selon la formule heureuse du P. Mandonnet? En face de la situation nouvelle créée par la pénétration de la science gréco-arabe, Albert a compris que l'heure était venue, pour la chrétienté, d'achever son émancipation intellectuelle et d'entrer d'une façon décisive dans le mouvement scientifique; qu'il fallait, par conséquent, non pas rejeter Aristote, ni mutiler ses textes, mais l'assimiler selon les exigences propres de la pensée latine et chrétienne, de manière à enrichir la chrétienté de toutes les découvertes scientifiques que les Grecs et les Arabes avaient accumulées au cours de leur histoire.

L'oeuvre d'Albert est arrivée dix ans trop tard pour exercer une action préventive sur l'évolution dangereuse de l'aristotélisme à Paris et empêcher l'éclosion de l'aristotélisme hétérodoxe. Mais elle a contribué très efficacement à en limiter les dégâts et à stimuler la réaction des maîtres orthodoxes.<sup>5</sup>

\* \* \*

Avec plus de lucidité encore que ses prédécesseurs, Thomas d'Aquin s'est rendu compte de la révolution intellectuelle qui s'accomplissait en Occident depuis un demi-siècle. Comme Bonaventure, il a aperçu le danger d'un schisme au sein de la pensée chrétienne. Comme Albert, il a saisi la valeur culturelle de la littérature scientifique importée depuis peu en Occident. Mais mieux que ses devan-

<sup>5</sup> Pour plus de développements, voir A. FOREST..., *Le mouvement doctrinal...*, pp. 257-263.

ciers, il a vu que la solidité de l'édifice des sciences se mesure, en dernière analyse, à *la valeur de la philosophie* qui en forme l'ossature. Estimant, d'autre part, que la chrétienté ne possédait pas encore de philosophie digne de ce nom, il s'est donné comme tâche d'en forger une, puis de repenser, à sa lumière, tous les problèmes théologiques. Et de fait, le thomisme apparaît dans l'histoire comme la première philosophie vraiment profonde et vraiment originale qu'ait produite la civilisation chrétienne.

Cette entreprise répondait pleinement aux exigences du moment. Le mouvement philosophique ne cessait de se développer à la Faculté des arts; Thomas d'Aquin n'avait pu ignorer les importantes modifications introduites, en 1255, dans le programme des études et il se rendait compte du crédit croissant d'Aristote auprès des artiens. D'autre part, l'appel de Raymond de Peñafort en faveur des missions dans le monde musulman, avait attiré son attention sur l'arabisme; le problème de la pénétration de la foi dans ce monde hostile, mais cultivé, avait rendu plus urgent, à ses yeux, le besoin d'une solide philosophie.

C'est encore pour faire front aux menaces de la science païenne que S. Thomas entreprit de composer ses admirables commentaires littéraires d'Aristote, qui devaient supplanter dans une large mesure et, en tout cas, neutraliser ceux d'Averroès.<sup>6</sup>

\* \* \*

La crue de la philosophie païenne atteint son point culminant, au XIIIe siècle, avec Siger de Brabant et son groupe. Vers 1265, ces maîtres de la Faculté des arts inaugurent à Paris une manière de philosopher qui ne tient pratiquement aucun compte des exigences de la foi chrétienne et de la théologie. C'était là l'aboutissement logique, presque fatal, des tendances qui s'étaient manifestées à la Faculté des arts dès le début du siècle. Le mouvement des traductions avait eu pour conséquence la découverte de la philosophie par les maîtres ès-arts; la possibilité d'une recherche philosophique autonome donnait à la carrière de ces maîtres une signification toute nouvelle et un vif intérêt; mais le contact assidu avec les philosophes païens ne pouvait

---

<sup>6</sup> Pour plus de développements, voir A. FOREST..., *Le mouvement doctrinal...*, pp. 269-283.

manquer de mettre en relief les nombreuses divergences d'esprit et de doctrine qui opposent la vision chrétienne des choses à celle de ces penseurs.

L'enseignement subversif de Siger et de ses amis provoque en 1270 une première condamnation de l'évêque de Paris, puis, en 1277, la grande condamnation dont les répercussions se feront sentir jusqu'au XIV<sup>e</sup> siècle. Quelle est la portée exacte du décret de Tempier? Ce décret frappe l'aristotélisme latin tel qu'il était enseigné à Paris, d'une part par Siger de Brabant et son école, d'autre part par Thomas d'Aquin et ses disciples. Il est permis de présenter cette condamnation comme une victoire de la philosophie augustinienne (ou mieux, néo-augustinienne) sur la philosophie aristotélicienne. Mais ce n'est pas l'aspect le plus fondamental de cet événement. Il s'agit avant tout du dénouement brutal de la crise de l'intelligence chrétienne, ébranlée par l'irruption de la science païenne. Le décret de 1277 est la réaction des hommes d'église contre la menace d'un nouveau paganisme; au plan concret de la vie universitaire, c'est la protestation de la Faculté de théologie contre l'émancipation inquiétante de la Faculté des arts et contre les audaces doctrinales qui s'y manifestaient. C'est bien ainsi que Peckham et ses partisans ont compris la situation. Par la condamnation de 1277, l'évêque de Paris a voulu arrêter la crue menaçante de l'aristotélisme et sauver la pensée chrétienne traditionnelle.<sup>7</sup>

### III

A la lumière des faits qui viennent d'être rappelés, il sera facile de préciser la signification de l'oeuvre «anti-averroïste» de Raymond Lull.

Nous savons que, à partir de 1262, Raymond a résolu de consacrer toutes ses forces au service du Christ et à la conversion des infidèles. Or le problème du salut des infidèles se concrétise avant tout, pour un chrétien du XIII<sup>e</sup> siècle, dans le problème de la conversion du monde musulman.

Par ailleurs, cet idéal magnifique, ce rêve grandiose qui ne cessera

---

<sup>7</sup> Pour une vue plus complète sur l'oeuvre de Siger et son interprétation actuelle, voir A. FOREST..., *Le mouvement doctrinal...*, pp. 283-303 et la bibliographie de la p. 283. Sur la condamnation de 1277, pp. 320-323.

de hanter l'âme ardente du «procurateur des infidèles», rencontre, dans le monde réel où il vit, un double obstacle: d'une part, les *résistances* d'ordre intellectuel, presque insurmontables, qui empêchent tout dialogue efficace entre musulmans et chrétiens sur le terrain religieux; d'autre part, l'*influence* pernicieuse qu'exerce la pensée païenne, et notamment la philosophie arabe, sur les milieux chrétiens. Doué d'un sens psychologique remarquable et d'une sensibilité exceptionnelle, Raymond Lull a perçu très vivement les aspects multiples de cette situation historique. Tout son plan d'action, toutes ses entreprises, toute sa méthode de travail s'expliquent à partir de là. Sa conception de l'*Ars magna* et sa tendance à pousser aussi loin que possible l'explication rationnelle des mystères, n'ont d'autre origine que le souci du dialogue avec les penseurs musulmans. Quant à sa lutte opiniâtre contre ce qu'il appelle «l'averroïsme», elle se situe exactement dans le prolongement de l'effort que nous avons relevé chez les grands docteurs du XIII<sup>e</sup> siècle pour conjurer le péril païen et le schisme de la pensée chrétienne.

Encore faut-il distinguer avec soin les deux phases de cette lutte.

\* \* \*

La première, nous le savons déjà, date de 1298. Elle prend corps dans la *Declaratio*, commentaire critique des 219 propositions condamnées en 1277. Cet ouvrage n'a rien de spécifiquement anti-averroïste. Il est écrit «contra aliquorum philosophorum et eorum sequacium opiniones erroneas et damnatas». Le dialogue se fait entre Raymond et Socrate. Il n'y est jamais fait mention d'Averroès, ni d'averroïstes, pas même à propos des thèses inspirées par le monopsychisme, ni à propos de celle-ci: «quod fabulae et falsa sunt in lege christiana sicut in aliis» (prop. 174). Le chapitre 87, d'une longueur exceptionnelle (Keicher, pp. 163-170), réfute la thèse de l'éternité du monde et critique les arguments classiques des aristotéliens, mais sans aucune référence à Averroès. Bref, il s'agit manifestement, dans la *Declaratio*, d'une réaction générale contre les erreurs du paganisme telles qu'elles avaient été professées à Paris avant 1277 et contre toute tentative de divorce entre la foi et la raison, entre la théologie et la philosophie.

C'est donc à tort que l'on a vu dans la *Declaratio* un écrit anti-averroïste. Cette faute de perspective trouve son origine dans les vues

inexactes du P. Mandonnet sur l'averroïsme latin: d'après lui, le décret de 1277 viserait principalement l'averroïsme. S'il en était ainsi, il est clair que le commentaire de Lull aurait la même portée.

\* \* \*

La seconde phase de la lutte «anti-averroïste» de Raymond Lull va de 1309 à 1311. Au cours de cette période notre docteur compose une série de 17 opuscules que le P. Keicher et le P. Longpré ont groupés sous l'étiquette d'écrits «anti-averroïstes». Voyons les choses de plus près.

Parmi les 17 opuscules, on en compte huit qui reflètent les mêmes préoccupations que la *Declaratio* de 1298: souci de concilier la philosophie et la théologie, d'éviter toute espèce de rupture dans la pensée chrétienne. Voici une brève description de ces opuscules:

1. L'*Ars mixtiva theologiae et philosophiae* (novembre 1309) exprime très clairement dans son titre le souci que nous venons de définir. L'auteur s'efforce de montrer que les mystères de la Trinité et de l'Incarnation ne contredisent pas les principes d'une saine philosophie.

2. Le *De naturali modo intelligendi* (mai 1310) établit l'accord de la philosophie et de la théologie dans la question de la connaissance et en fait application à la connaissance que nous pouvons avoir de la création du monde.

3. Le *Liber de possibili et impossibili* (octobre 1310) combat les vues de la philosophie arabe qui limitent la toute-puissance de Dieu: nouvelle critique du naturalisme païen au nom de la foi catholique. Lull revient ici sur les mystères de la Trinité et de l'Incarnation pour montrer une fois de plus qu'ils ne répugnent pas à la raison.

4. Le *Liber lamentationis philosophiae* (février 1311) met en scène la philosophie en présence du roi Philippe le Bel, à qui elle se plaint de ce que les «averroïstes» la séparent complètement de la théologie.

5. Le *Liber contradictionis* (février 1311) est un écrit allégorique dont les personnages sont un *Raymundista*, un *Averroïsta* et dame *Contradictio*. On y discute la théorie de la double vérité, philosophique et théologique. Sur le conseil de *Contradictio*, il est décidé que chacun des deux antagonistes formulera cent syllogismes à partir des attributs de Dieu, dans le but d'établir la vérité des positions qu'il

défend. Viennent ensuite les cent syllogismes du *Raymundista*, mais ceux de l'*Averroista* font défaut ou sont perdus.

6. Le *Liber de syllogismis contradictionis* (février 1311) se présente comme la suite du précédent.

7. Le *Liber de quaestione valde alta et profunda* (août 1311) revêt également la forme d'une allégorie et évoque la rencontre, aux environs de Paris, d'un *fidelis* et d'un *infidelis*. Le premier déclare qu'il se rend au pays des Sarrazins pour y réfuter les attaques de leurs philosophes contre la foi chrétienne, mais le second va à Paris pour y détruire les bases sur lesquelles les théologiens prétendent édifier la doctrine catholique. Puis la discussion s'engage autour des mystères de la Trinité et de l'Incarnation, thèmes favoris des controverses lulliennes.

8. Le *Liber de fide catholica* (août 1311) a été édité à Paris en 1578. L'auteur entend montrer que la foi catholique «est magis probabilis quam improbabilis». Une fois de plus il s'agit de défendre le dogme contre les prétentions du rationalisme.

Quatre autres écrits de la série ont pour objet la nature et la causalité de Dieu. Ils n'ont aucun rapport apparent avec l'averroïsme:

1. Le *Liber de efficiente et effectu* (mai 1311) a été édité à Palma en 1745. Lull y démontre que Dieu n'est pas seulement cause finale, mais cause efficiente de l'univers. L'erreur visée est une erreur d'Aristote, non d'Averroès.

2. Le *Liber de Deo ignoto et mundo ignoto* (juin 1311) n'a aucun caractère polémique. L'auteur veut mettre en lumière les principes qui peuvent conduire à une connaissance exacte de Dieu et du monde.

3. Le *Liber de forma Dei* (juillet 1311) traite de la nature divine.

4. Le *Liber de existentia et agentia Dei* (août 1311), dont le titre indique suffisamment l'objet, ne vise ni Averroès, ni les averroïstes.

Restent donc cinq opuscules qui semblent attaquer expressément des doctrines averroïstes. Ce sont les suivants:

1. Le *Liber reprobationis aliquorum errorum Averrois* (juillet 1310) réfute dix thèses averroïstes, parmi lesquelles le monopsychisme.

2. Le *Liber de fallaciis* (après octobre 1308) essaie de dépister les sophismes qui sont à la base des erreurs des «averroïstes».

3. La *Disputatio Raymundi et averroistae* (début de 1311) traite de cinq questions qui n'ont guère de rapport avec la philosophie



d'Averroès, mais la seconde est formulée en ces termes: «Utrum hoc quod intelligit averroïsta per Commentatorem Aristotelis contra sanctam fidem catholicam sit vera intellectio».

4. Les *Sermones contra averroïstas* (avril 1311) critiquent dix propositions «averroïstes», qui coïncident partiellement avec celles du *Liber reprobationis* (ci-dessus).

5. Le *Liber de ente quod simpliciter per se est existens et agens* (septembre 1311) réfute, dans la *Distinctio IV (De aliquibus erroribus Averroïis)*, dix thèses attribuées au philosophe arabe.

Il faudrait, par une étude approfondie de ces textes encore inédits, déterminer avec précision dans quelle mesure Lull y rencontre vraiment des doctrines professées par Averroès. La chose pourra se faire aisément lorsque nous posséderons l'édition critique de ces écrits.

Mais il paraît dès maintenant certain que, lors de son dernier séjour à Paris (1309-1311), l'attention de Raymond Lull a été attirée par un péril spécifiquement averroïste, puisqu'il parle à plusieurs reprises d'Averroès et des averroïstes, ce qui n'était point le cas en 1298, dans la *Declaratio*. Comment expliquer ce fait nouveau? On songe aussitôt à Jean de Jandun, qui enseignait à la Faculté des arts de Paris vers 1310 et dont on connaît la fidélité servile à Aristote et à son Commentateur. L'historien qui entreprendra l'étude des opuscules encore inédits de Lull ne pourra omettre l'examen parallèle de ces écrits et de ceux de Jean de Jandun, averroïste authentique, cette fois.

\* \* \*

Une conclusion très nette se dégage de notre enquête: ce qu'on a appelé jusqu'ici l'oeuvre anti-averroïste de Raymond Lull n'est pas autre chose, pour l'essentiel, que sa lutte persévérante contre le rationalisme et le naturalisme qui menaçaient, depuis un demi-siècle, de briser l'unité de la pensée chrétienne et de conduire à une renaissance du paganisme. Cette lutte se situe dans le prolongement de l'effort accompli par tous les grands docteurs du XIII<sup>e</sup> siècle. Elle est un aspect du travail de conquête religieuse et pacifique auquel notre Docteur a voué sa vie. A partir de 1309 le nom d'Averroès et le terme «averroïstes» font leur apparition dans les écrits de Lull; il ne semble pas que cela trahisse un contact personnel avec les oeuvres du philosophe arabe, ni une connaissance précise de ses positions philosophiques; Raymond vise plutôt des philosophes chrétiens qui, autour de

lui, subissent d'une manière excessive l'influence de la philosophie païenne, en particulier de la philosophie arabe et de son représentant le plus connu et le plus estimé au début du XIV<sup>e</sup> siècle: Averroès.

Quant à préciser la valeur philosophique ou théologique de la polémique lullienne contre le rationalisme et contre les erreurs qui en dériveraient, il faudrait, pour le faire, entreprendre l'exégèse approfondie des écrits qui ont été énumérés plus haut, en rechercher avec soin les sources et discuter la portée des arguments élaborés par l'auteur. Cette tâche déborde évidemment les limites de cette communication.

F. VAN STEENBERGHEN

Professeur à l'Université Catholique  
Louvain

## RAMON LLULL I NICOLAU DE CUSA

### A LA LLUM DELS MANUSCRITS LUL·LIANS DE LA BIBLIOTECA CUSANA\*

Les relacions entre Ramon Llull i Nicolau de Cusa constitueixen, sens dubte, un dels capítols més importants i suggeridors en la ja abundosa història del Lul·lisme europeu. De primer cop d'ull, aquest encontre intel·lectual d'ambdós pensadors no deixa de ser sobtant: entre el brillant estudiant de Heidelberg, Pàdua i Colònia, i el vell mestre mig-egal s'hi interposava la diferència d'un segle, amb totes aquelles transformacions político-culturals de les que el Renaixement

---

\* Aquest treball remet, pel que fa compte a la necessària documentació i a molts dels seus detalls, a una obra més extensa, actualment en curs de publicació, anomenada: *Nikolaus von Kues und Raimund Llull. Studien aus Handschriften der Kueser Bibliothek*. En la seva redacció he utilitzat les següents sigles:

- B Obres del Cusà. Edició de Basilea, Henr. Petri 1565.  
BGThPhM Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Münster.  
C Còdex de la Biblioteca cusana (Berkanstel-Kues, St. Nikolaus Hospital).  
CARRERAS *Historia de la Filosofia española. Filosofia cristiana de los siglos XIII al XV*, I, Madrid, 1938; II, Madrid, 1943.  
EL Estudios Lulianos, Palma de Mallorca.  
Fr. Stud. Franziskanische Studien, Werl-Westfalen.  
H Obres del Cusà. Edició de l'Acadèmia de Heidelberg, Leipzig 1932 ss.  
HJ Historisches Jahrbuch, Colonia.  
HSB Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Heidelberg.  
ORL Obres de Ramon Llull, Palma de Mallorca, 1905 ss.  
RET Revista española de Teología, Madrid.  
SFG Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, Münster.  
Stud. monogr. Studia monographica et recensiones, edita a Maioricensi Schola Lullistica, Palma de Mallorca.

n'és compendi i símbol. Què és el que atreia el jove jurista alemany vers el món meravellós del mestre mallorquí? Car és indubtable que existia aital atracció. La prova més decisiva i irrecusable són els còdexs lul·lians de la Biblioteca cusana. Amb els seus 39 textos complets, 6 d'incomplets i 23 fragmentaris, 68 obres lul·lianes en total, aquests manuscrits s'esdevenen el testimoni més sorprenent de l'interés de Nicolau de Cusa per l'univers espiritual d'en Ramon Llull.<sup>1</sup> En aquella copiosa biblioteca, índex de l'extraordinària inquietud intel·lectual del seu posseïdor, cap altre escriptor antic o mig-eval no està representat amb tantes obres singulars com Mestre Ramon.<sup>2</sup> Si a tot això afegim que el mateix Nicolau de Cusa copià de la seva pròpia mà molts fragments lul·lians i, fins i tot, vàries obres completes o incompletes; que il·luminà els seus manuscrits amb anotacions marginals, apuntacions i resums, i encara una interessant llista de 77 elements de l'Opus lul·lià, comprendrem que l'interés que en ell despertava el pensament de Llull hagué de ser realment extraordinari.

En el més fons d'aquest encontre singular ha d'amagar-s'hi per força una pregona afinitat espiritual. Heus aquí un tema dels més suggerents que encara mai no s'ha desenrotllat: l'estudi comparatiu de dues personalitats tan riques i, per tots conceptes, extraordinàries com el Mestre mallorquí i el gran cardenal alemany. Però, avui, no és pas aquesta la meva intenció. La meva tasca és molt més humil, per bé que potser no menys profitosa. Es tracta d'estudiar els còdexs lul·lians de la Biblioteca cusana, en ordre a establir amb la precisió més acurada possible els temes fonamentals que defineixen l'interés de Nicolau de Cusa vers Ramon Llull. Quines són, doncs, les idees i doctrines peculiars que el Cusà cercà i trobà en Mestre Ramon? Aquesta pregunta resulta molt més capdal del que a la primera ullada pot semblar, doncs la resposta que se'n desprengui pot aportar precioses indicacions per tal de determinar el pes real de la influència lul·liana en la formació del pensament cusà. Però abans d'entrar de ple en el nostre estudi, serà millor encetar-lo amb una breu descripció de les seves fonts.

---

<sup>1</sup> Cfr. J. MARX, *Verzeichnis der Handschriftensammlung des Hospitals zu Cues*, Tréveris, 1905; M. HONECKER, *Lullus-Handschriften aus dem Besitz des Kardinals Nikolaus von Cues*, SFG 6 (1937) 252-309.

<sup>2</sup> Cfr. HONECKER, *Lullus-Hs.*, 293.

I. *Els testimonis d'un encontre: els còdexs lul·lians de la Biblioteca cusana.*

Les fonts que ens han conservat fins avui l'encontre dels nostres dos pensadors estan continguts en els manuscrits lul·lians de la Biblioteca cusana i podrien ser distribuïts segons els següents apartats: a) extractes del «Liber contemplationis»; b) extractes de diversos escrits lul·lians; c) anotacions marginals a diferents passatges lul·lians; d) compendis de l'Art lul·lià.

a) *Els extractes del «Liber contemplationis»*. El primer document històric de les relacions del Cusà amb Llull el trobem en les 18 pàgines, en les quals Nicolau de Cusa, amb una lletra minúscula i extraordinàriament densa, ens ha llegat la constància de la seva aplicació a l'estudi d'aquella obra cimbal de la Teologia i Mística del mallorquí: el *Llibre de contemplació en Déu*.<sup>3</sup> El mateix Cusà, com qui té plena consciència de la importància del moment, ha esmentat amb exactitud el lloc i el temps precisos d'aquest primer contacte amb Llull: fou en el seu poble natal de Kues, en les verdes voreres del Mosela, el dilluns després del primer diumenge de Passió, 22 de Març de 1428.<sup>4</sup>

Les apuntacions de Nicolau no reproduïxen, com és natural, la immensa obra lul·liana. Els seus extractes s'inicien amb el pròleg (C 83, 51r, 4-20). A continuació segueixen els del llibre I (51r, 21-56v, 27), que corresponen exactament al capítol de l'original lul·lià (*Lib. cont.*, d. 1, c. 1 - d. 9, c. 29; ORL II, 6-145). Els extractes del llibre II enclouen solament des del cap. 30 al 49 (56v, 28 - 59r, 5; cfr. *Lib. cont.*, d. 10, c. 30 - d. 11, c. 49; ORL II, 146-249). Les apuntacions es tanquen amb les distincions 31 (59v, 1-60r, 35) i 32 (60v, 1-8) del llibre III (cfr. *Lib. cont.*, d. 31, c. 214 ss. i d. 32, c.

<sup>3</sup> Cfr. C 83, 515-60v.

<sup>4</sup> Heus aquí el text cusà: «Extractum ex libris meditationum Raimundi, quod propria manu scripsit et dedit fratribus cartusiensibus Parisius per me Nicolaum Cusae 1428 inceptum feria II post Iudica in Quadragesima. Romanum dogma super omnia nitor habere. Si tamen hic contra respicis, oro move» (C 82, 515). El Cusà fa referència a un manuscrit autògraf de Llull; en realitat no es tractava d'un autògraf, sinó del manuscrit que mestre Ramon regalà a la Cartoixa de Vauvert (cfr. CARRERAS, II, 14 ss.). Avui es troba a la Bibliothèque Nationale, lat. 3348 A.

120; ORL V, 383 ss. i 556 ss.). Totes aquestes apuntacions, més aviat que constituir una pura reproducció del text lul·lià, recullen, en forma compendiosa, els pensaments més significatius de la gran obra. De bon començament, els extractes són extensos i gairebé a la lletra. Més endavant, a mida que Nicolau de Cusa s'endinsa en la voluminosa obra, les seves notes es van comprimint i, com a conseqüència, generalitzant. Pel que toca al contingut d'aquests capítols extractats, senyalem, per ara que, tret de les dues distincions del llibre III que versen sobre la subtileza i el valor, tenen sobre tot com a tema la doctrina de Ramon a l'entorn de Déu i de la creació, en la qual s'hi enclou ensems una certa antropologia filosòfico-teològica.

b) *Els extractes de diverses obres lul·lianes*. A més a més de les apuntacions del *Liber contemplationis*, la Biblioteca cusana conserva una sèrie d'extractes de distints escrits lul·lians.<sup>5</sup> Encara que Nicolau de Cusa aquesta vegada no fa cap indicació cronològica, llur composició podria tal vegada ser datada després de 1428. No coneixem tampoc la procedència de les fonts utilitzades pel Cusà en la seva feina compiladora.<sup>6</sup> En qualsevol cas, aquestes 20 pàgines denses, redactades per la mateixa mà de Nicolau de Cusa, són el millor testimoni de la seva dedicació a l'estudi d'en Llull.

Les anotacions del Cusà es refereixen a 24 obres autèntiques de Mestre Ramon i dues més de probables, mal que desconegudes. Heus aquí llurs títols:<sup>7</sup>

1. Liber de consilio (214)
2. Ars mixtiva theologiae et philosophiae (182)
3. Metaphysica nova et compendiosa (59)
4. Liber de intellectu (40)

<sup>5</sup> Cfr. C 83, 93r-102r.

<sup>6</sup> En els seus apunts del *Liber de forma Dei* el Cusà fa referència a un manuscrit autògraf de Llull, la procedència del qual ens és desconeguda. Cfr. HONECKER, *Lullus-Hs.*, 292.

<sup>7</sup> L'ordre d'aquests escrits és el del manuscrit. Els números entre parèntesi es refereixen al catàleg lul·lià de CARRERAS, I, 285 ss. Les dues obres desconegudes: *Liber de causa causalissima* i *Scientia inquisitiva veri et boni* són probablement lul·lianes (Cfr. HONECKER, *Lullus-Hs.* 265, n. 58 y 266, n. 71). En el catàleg lul·lià de L. WADMING, *Scriptores O. M.*, Roma 1650, hi ha una obra de títol similar: *Liber de inquisitione veri et boni in omni materia*.

5. De ente absoluto (144)
6. De infinita et ordinata potestate (149)
7. De divinis dignitatibus infinitis et benedictis (146)
8. Liber propter bene intelligere, diligere et possificare (145)
9. De concordantia et contrarietate (158)
10. Liber de causa causalissima (?)
11. Liber de locutione angelorum (124)
12. Liber de divina unitate et pluralitate (119)
13. Liber facilis scientiae (120)
14. Disputatio clerici et Raimundi phantastici (223)
15. Liber de Deo ignoto et mundo ignoto (192)
16. Liber de forma Dei (193)
17. Liber de ente quod simpliciter per se est existens et agens (197)
18. Consolatio venetorum et totius gentis desolatae (228)
19. Liber de est Dei (91)
20. Liber correlativorum innatorum (118)
21. Liber de mixtionibus principiorum (81)
22. Liber de potentia, obiectu et actu (179)
23. Scientia inquisitiva veri et boni in omni materia (?)
24. Quaestiones attrebatenses (36)
25. Liber de memoria (42)
26. Liber de ente reali et rationis (61).

Aquesta filera d'obres, malgrat llur apparent diversitat, no deixa d'oferir-nos una certa unitat interna. Es tracta, en general, d'obres breus, quin contingut té caràcter filosòfic o teològic, i entre les quals n'hi ha que acusen un caire antiaverroístic. Les obres de temàtica ètico-literària són escasses; les místiques i científiques resten totalment excloses.

En aquestes apuntacions es manifesta un cop més aquell insadollable afany de saber que constitueix la nota característica de la personalitat científica de Nicolau de Cusa. No és gens estrany doncs, que aquelles estiguin atepèides dels més variats temes del pensament lul·lià. El Cusà segueix amb ben palesa atenció les distintes formulacions de la doctrina de Llull devers els principis absoluts i relatius, i llurs importants aplicacions a diferents aspectes de la Teologia i Filosofia (cfr. sobretot les apuntacions dels *Liber de consilio*, *Liber correlativorum innatorum*, *Liber de mixtionibus principiorum* i *Liber de potentia, obiecto et actu*); s'apunta amb idèntica simpatia intel·lec-

tual les solucions de Llull a certes dificultats teològiques, provinents de l'averroïisme (cfr. *Liber de ente quod simpliciter per se est existens et agens*); s'esmera amb diligència en difícils qüestions de Teologia i i Filosofia lul·lianes (cfr. *De infinita et ordinata potestate*, *De locutione angelorum* i *Liber de ente reali et rationis*); finalment el seu interès s'espandeix fins a les intrincades i, de vegades, primitives especulacions cosmològiques del Mestre mallorquí (cfr. *Liber de forma Dei*, *Liber de mixtionibus principiorum*, *Liber de potentia, obiectu et actu*, *Quaestiones attrebatenses* etc.); no excloent ni tan sols uns curiosos assaigs psicològics sobre la memòria (cfr. *Liber de memoria*), com tampoc una sèrie de pensaments ético-religiosos (cfr. *Disputatio clerici et Raimundi phantastici* i *Consolatio venetorum*). En resum, aquest conjunt d'apuntacions s'esdevenen el testimoni més diàfan de la constància, curiositat i entusiasme, amb què Nicolau de Cusa s'esplaià en el *mare magnum* del pensament lul·lià.

c) *Les anotacions marginals a vàries obres lul·lianes.* Nicolau de Cusa fou un lector apassionat. Els 314 còdexs i 219 incunables de la seva Biblioteca, llegat en bona mesura del propi fundador, són una mostra impressionant no solament de la extensió de les seves lectures, sinó sobretot de la seva intensitat. En efecte, les copioses anotacions marginals, que encara avui il·luminen aquests llibres i en les quals revelava la constància de les seves reaccions en presència de l'obra aliena, ens palesen com el Cardenal alemany fou un lector tan eclèctic com metòdic i profund. Un exemple rellevant d'aquest capteniment, el tenim en els escrits del Pseudo Areopagita, quines abundoses i valioses anotacions marginals, han contribuït esplèndidament a aclarir la filiació platònica del pensament cusà.<sup>8</sup>

Els còdexs lul·lians no constitueixen, pel que respecta a això, una excepció. Tanmateix llurs anotacions no són tan copioses, ni tan extenses com succeeix amb d'altres autors. La raó d'aquest fet podria tal vegada residir a una prèvia preparació del Cusà a base d'un període d'intensos estudis lul·lians. Però sigui el que fos, el cert és que les anotacions de Nicolau de Cusa a les obres d'en Llull es limiten a una particular moderació i concisió. De vegades i tot, el

<sup>8</sup> Cfr. L. BAUR, *Nikolaus Cusanus und Ps. Dionysius im Lichte der Zitate und Randbemerkungen des Cusanus*, HSB 1941,



cusà s'acontenta de constatar breument una doctrina o pensament lul·lià; d'altres —i aquestes son les que sovintetgen— es crida solament l'atenció vers un passatge interessant amb un «Nota». Tot i això, la freqüència i importància de les anotacions no és pas la mateixa en els distints manuscrits. Baix aquest punt de vista, el primer lloc correspon al còd. 83, quines anotacions marginals són les més abundoses i suggeridores. Els còdexs 37, 81, 82 i 83 ocuparien el segon lloc: llurs notes ja escassetgen i no tenen tanta importància. Finalment els restants còdexs lul·lians de la Biblioteca cusana (còd. 84, 85, 86, 87 i 118) o bé estan nets d'anotacions interessants, o bé el caràcter de llur escriptura fa sospitar una procedència no cusana.<sup>9</sup>

Tot i aquestes reserves, un estudi detallat de les anotacions cusanes i dels passatges lul·lians en aquelles al·ludits, comprova de nou l'interés de Nicolau de Cusa per la multiforme temàtica del pensament d'en Llull. No es tracta ja solament de l'Art i els seus principis i regles, sinó fins i tot de vàries qüestions de la Teologia i Filosofia lul·lianes, entre elles moltes doctrines psicològiques i cosmològiques.

d) *Els compendis de l'Art lul·lià*. Una investigació completa de les relacions entre els nostres dos pensadors no pot prescindir dels resums autògrafs del Cusà sobre l'Art lul·lià. La Biblioteca de Kues conserva tres d'aquests preciosos documents. El primer d'ells es troba en el còd. 85, 303r-302v, i té una importància singular en la Història del Lul·lisme, doncs enllaça el Lul·lisme del Cusà amb el del seu mestre colonès, el flamenc Emmerich van den Velde.<sup>10</sup> Efectivament, s'escau ser una exposició de l'Art, eclèctica i aristotelitzant, quin paral·lisme —inclús de vegades amb coincidència verbal— amb altres textos similars del Mestre flamenc, no dóna entrada al dubte. Tot ens aboca, doncs, a suposar que el resum del Cusà no és altra cosa que una «reportatio» d'una interpretació lul·lista del seu Mestre Emmerich.<sup>11</sup> Els altres dos compendis es troben en el còd. 85. El

<sup>9</sup> El mateix passa en les notes als còdexs 85 i 87 i en les abudants, per bé que poc importants, a la *Ars Magna praedicationis*, C. 118.

<sup>10</sup> Cfr. el meu article *Doctrinas lulianas en Emmerich van del Velde*, EL, 3 (1959) 117 ss.

<sup>11</sup> Aquesta és també l'opinió de PLATZECK, *Lullische Gedanken bei Nikolaus von Kues*, Trier. Theol. Zschr. 62 (1953) 43.

primer d'ells (C 85, 49r) recull la doctrina lul·liana de la *bonitas mundi* i, fonamentant-se en l'exemple de l'home, compara la relació de la bondat del món en general a les bondats subordinades, genèriques i específiques, amb la relació anàloga de la bondat humana individual a les bondats parcials. L'altre compendi (85, 55v) llueix més tant per l'extensió com pel contingut. Es tracta d'una valiosa exposició de l'Art lul·lià, la qual delata en el seu autor un coneixement pregon dels seus principis i, el que és més definitiu, del seu esperit exemplarista i trinitari. En un contrast tallant amb el resum similar del còd. 83, en el que es trasllueix la influència eclèctica d'Emmerich, Nicolau es palesa, en aquest compendi, fidel deixeble del Mestre mallorquí. L'única novetat que es destaca en les seves anotacions és la distinció formal escotística, la qual és aplicada en diverses ocasions a les dignitats i correlatius.<sup>12</sup> Però, com nota encertadament el P. Platzek, no ens ha de meravellar un fet semblant, doncs Escotisme i Lul·lisme en el segle XIVè no deixaren de relacionar-se íntimament, sobretot a Espanya. I així, aquesta mateixa expressió escotística es troba de vegades com a glosa marginal en les primeres edicions de l'Art.<sup>13</sup>

## II. *Els resultats d'un encontre: doctrines lul·lianes a Nicolau de Cusa.*

El tema del Lul·lisme del Cusà no és pas quelcom nou. Pel cantó lul·lià ha estat abordat total o fragmentàriament pel P. M. Florí S. J.,<sup>14</sup> el P. Platzek O. F. M.<sup>15</sup> i els germans Carreras Artau;<sup>16</sup> i per la

<sup>12</sup> Cfr. C 85, 55v: «Bonificativum est bonificativum per bonificativitatem et cum sua bonificativitate convertitur realiter; sed distinguitur ex natura rei et formaliter» (HAUBST, *Das Bild*, Anhang C, 339, 24-28); «Paternitas a Patre formaliter distinguitur» (l. c. 341, 11); «Dignitates Dei... distinguuntur formaliter» (l. c. 341, 22).

<sup>13</sup> *Lullsche Gedanken bei N. v. K.*, 51; *Platonische Grundgedanken in der Analogia Trinitatis des N. v. K.*, Fr. Stud., 35 (1953) 43.

<sup>14</sup> *El principio de coincidencia de Nicolás de Cusa, ¿inspirado en Ramón Llull?*, Las Ciencias, Madrid (1942) 1-22.

<sup>15</sup> *El Lulismo en las obras de Nicolás Krebs de Cusa*, RET 1 (1941) 731 ss.; 2 (1942) 1-22; *Lullsche Gedanken bei N. v. K.*, Trier. Theol. Zschr., 62 (1953) 357 ss.

<sup>16</sup> *Historia de la Filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, II, Madrid 1943, 177 ss.

banda cusana per E. Van Steenberghen,<sup>17</sup> P. Rotta,<sup>18</sup> J. Koch,<sup>19</sup> M. Honecker,<sup>20</sup> J. E. Hofmann,<sup>21</sup> L. Mohler,<sup>22</sup> R. Haubst<sup>23</sup> i P. Wilpert.<sup>24</sup> Avui ja és possible —com ho han realitzat en línees generals el P. Platzetck i J. Carreras Artau, i pel que pertany a les doctrines teològiques i cristològiques R. Haubst— esbossar una síntesi de les principals influències lul·lianes en Nicolau de Cusa. Tanmateix, aquesta no es pas la meva intenció avui. Crec que abans d'intentar una empresa tan vasta, quin valor definitiu depèn parcialment de l'edició crítica, avui encara en marxa, de les *opera omnia* d'ambdós pensadors, serà bo escatir l'origen d'aquestes influències en aquest trobament decisiu entre Nicolau de Cusa i Ramon Llull, que ens ha estat conservat meravellosament en els manuscrits cusans. Doncs, heus aquí que entre les múltiples i diverses doctrines de Llull, que el Cusà reproduceix o bé anota, en descobrim un nucli ben definit. Llurs components apareixen ara i adés, en les més distintes formulacions, al través de les apuntacions cusanes. I no solament es tracta l'Art lul·lià en general, sinó més que res dels seus principis absoluts i relatius i la seva aplicació a la Teologia, Cosmologia i Cristologia. Nicolau de Cusa es familiaritzà talment amb aquestes doctrines, que no li era llegut d'oblidar-les. I de fet no les oblidà. Pausadament, per camins amagats o palesos, al llarg d'una sèrie de transformacions i fusions amb elements estranys, tota aquesta fila de doctrines lul·lianes passà a engruixir l'Opus cusà. La meva tasca consistirà, doncs, en

<sup>17</sup> *Le Cardinal Nicolas de Cues*, Paris 1921, 418 ss.

<sup>18</sup> *La biblioteca del Cusano*, Riv. Filos. neosc., Milà (1927) 32 ss.; *Il Cardinale Nicolo da Cusa*, Milà 1928, 260 ss.

<sup>19</sup> *Vier Predigten im Geiste Eckharts*, HSB 1937; *Untersuchungen über Datierung, Form, Sprache und Quellen*, HSB 1942.

<sup>20</sup> *Lullus-Handschriften aus dem Besitz des Kardinals Nikolaus von Kues*, SFG 6 (1937) 252-309; *Raimund Lulls Wahlvorschlag, Grundlage des Kaiserswahlplanes bei Nikolaus von Kues?*, HJ 57 (1937) 563-74. Cfr. també PLATZECK, *Los póstumos datos lulísticos del Dr. M. Honecker y las glosas de Nicolás de Cusa sobre el Arte luliano*, Stud. monogr., IX-X (1953-54) 1 ss.

<sup>21</sup> *R. Lulls Kreisquadratur als Quelle der cusanischen Mathematik*, HSB 1942. Cfr. també del mateix la Introducció a *Die mathematischen Schriften des Nikolans von Kues*, Leipzig 1951.

<sup>22</sup> *Einführung a Über den Frieden im Glauben*, Leipzig 1943.

<sup>23</sup> *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach N. v. K.*, Tréveris, 1952; *Die Christologie des N. v. K.*, Friburg 1956.

<sup>24</sup> *Einführung und Erläuterungen a Vom Nichtanderen*, Leipzig 1952.

refer aquest camí i, mitjançant un anàlisi a fons de les apuntacions cusanes, fer surar aquest nucli doctrinal lul·lià i mostrar ensems la seva repercusió en la formació del pensament filosòfico-teològic de Nicolau de Cusa.

a) *Elements metòdics*. El pensament de Ramon Llull i Nicolau de Cusa constitueix el que podríem dir-ne una «Metafísica descendent». És un pensament que més aviat va de dalt a baix, que no pas de baix a dalt. Cosa que ha expressat a la perfecció el mateix Cusà en les seves apuntacions de la *Scientia inquisitiva veri et boni in omni materia*: «Sicut primum ens est mensura cuiuslibet entis, ita et prima veritas est mensura omnis veritatis» (C 83, 100r). En efecte, la primera posició d'ambdós pensadors és Déu. Déu és al mateix temps el suprem principi de l'ésser i de la veritat, la pedra setial del sistema, el principi, mitjà i fi de la seva filosofia. Està clar que un pensament així s'ha d'originar en la doctrina de la participació i l'exemplarisme, pròpia del platonisme cristià. Nicolau de Cusa ha besllumbrat, i amb raó, en aquesta doctrina, el mateix fonament de l'Art lul·lià, i per això escriu a l'inici del seu compendi: «Primum fundamentum artis est quod omnia, quae Deus creavit et fecit, ereavit et fecit ad similitudinem suarum dignitatum» (C 85, 55v). Però el mateix en podríem dir del sistema del Cusà.

En el marc d'aquesta concepció exemplarista, Nicolau de Cusa trobà un mètode de l'enlairament intel·lectual, que no deixa de tenir el seu paral·lel en el *De docta ignorantia*. Efectivament, en les seves anotacions marginals a l'*Arbor philosophiae*, el Cusà subratlla amb aquesta frase: «De operationibus supra cursum naturae» un passatge capdal, que recull la doctrina dels anomenats «punts trascendents» (C 83, 157r). Llull exposa en el text la seva clàssica doctrina del doble trascens del coneixement pel damunt del sensible i l'imaginable i, inclús, d'allò conceptualment intel·ligible, per tal d'assolir sobre natura la Veritat suprema.<sup>25</sup>

Aquesta necessitat de transcendir que posseeix el nostre coneixement superior, sobretot en el primer estadi de la superació dels

<sup>25</sup> Heus ací el text de Llull: «Punctus transcendens est instrumentum intellectus humani, per quod seu cum quo suum attingit obiectum supra naturam potentiarum, quae sunt subtus et per quod attingit supra naturam obiectum supernum» (C 83, 157r). Cfr. *Arbre de filosofia*, ORL, XVIII, 415.

sentits i la imaginació, s'escau ser una idea central de Llull que Nicolau recull també en altres passatges de les seves apuntacions. Tant és així que si el Cusà, en el seu extracte del *De ente quod simpliciter est per se existens et agens*, acusa a Averroes de que soluciona les qüestions «secundum sensum et imaginationem»,<sup>26</sup> en dues anotacions marginals al *Duodecim principia philosophiae* i al *Liber de obiecto finito et infinito* (C 83, 136v) es remet a dos textos lul·lians que insisteixen novament en el trascens «super sensum et imaginationem» com a condició de la filosofia i de la contemplació.<sup>27</sup>

Inflüiren aquestes idees lul·lianes en el procés ascensional del Cusà? De fet, Nicolau adopta en el *De docta ignorantia* un mètode semblant, quin nucli radica precisament en la necessitat de superar el nivell del *sensus* i la *imaginatio* i, fins i tot, la mateixa *ratio*, per tal d'encaixar la comprensió intel·lectual de l'Infinit.<sup>28</sup> El paral·lelisme és, doncs, ben sobtant. És veritat que el Cusà, en distingir entre *intellectus* i *ratio*, pot enraonar amb més precisió d'un transcendir intel·lectualment la *ratio*, on Llull parla de transcendir l'*intellectus*. Però, en un i altre cas, en topem amb la mateixa insistència, que malda per una superació del coneixement sensitiu i imaginatiu i, més encara, el merament conceptual, a fi de poder-se remuntar en una darrera volada de l'esperit vers la comprensió intel·lectual de l'Ésser Suprem.

<sup>26</sup> El Cusà escriu, per exemple: «Solum cum sensitiva et imaginativa hoc dicunt, non probando; sed cum intellectiva potentia concluditur contra eos, ut ex multis locis manifestum est»; i en un altre lloc: «Solutio: verum per imaginationem et sensationem secundum cursum naturae, secus vero per intellectionem secundum potentiam Dei» (C 83, 97r).

<sup>27</sup> Cfr. els textos de Llull als que el Cusà es refereix: «Ego sum dupliciter Philosophia, videlicet primo cum sensu et imaginatione meus intellectus causat scientiam, post autem cum duodecim imperatricibus...; cum istis autem sum superius et habeo coronam auream et cum sensu et imaginatione inferius habens argenteam» (C 83, 103r; cfr. ed. Argentor., 1651, Prólogo); «Qui vult contemplare Dominum oportet quod sit habitatus virtutibus..., credendo sine intelligendo, amando et memorando super sensum et imaginationem» (C 83, 136v).

<sup>28</sup> Cfr. *De doct. Ign.*, I, 10 (H 20, 4 ss.): «Sed ipsum (maximum) super omnia illa est, ita quod illa, quae aut per sensum aut imaginationem aut rationem cum materialibus appendiciis attinguntur, necessario evomere oporteat, ut ad simplicissimam et abstractissimam intelligentiam perveniamus, ubi omnia sunt unum»; ibid. I, 14 (H 27, 23 ss.): «Imaginativa, quae genus sensibilibium non transcendit, non capit lineam posse triangulum esse. Erit tamen apud intellectum hoc facile». Vegi's K. H. VOLK-MANN-SCHLUCK, *Nicolaus Cusanus*, Frankfurt 1956, 31 ss.

Si la doctrina dels «punts trascendents» es relaciona amb el mètode ascensional de la *Docta ignorantia*, l'ideal lul·lià d'una *Ars generalis sciendi* i els seus principis de concordància i diferència han tingut influència en la segona obra del Cusà: *De coniecturis*. Que Nicolau coneixia bé el mecanisme d'Art lul·lià, ho demostren abundantment els seus tres compendis i repetits passatges de les seves apuntacions. Què té d'estrany, per tant, que vulgui titular, acostant-se a Llull, la seva pròpia teoria amb l'expressió: *ars generalis coniecturandi*, o que, endemés, vegi en ella un mètode eficaç del pensament que, dins dels límits crítics establerts per la *Docta ignorantia*, ens permeti d'aconseguir amb facilitat el coneixement de la veritat?<sup>29</sup>

Però, no és pas exclusivament per la idea de l'Art pel que el *De coniecturis* està travat amb en Llull, sino sobretot pel mateix nucli del seu mètode. Aquest, resideix en el principi de *concordantia-differentia* que Nicolau de Cusa descobrí en Ramon Llull. En efecte, en les seves apuntacions de les obres lul·lianes *De concordantia et contrarietate* (C 83, 95r), *De forma Dei* (C 83, 96v) i *De scientia inquisitiva veri et boni in omni materia* (C 83, 100r), el Cusà fa seus els següents punts de vista: 1) els dos principis *concordantia-differentia* es pertanyen l'un a l'altre; 2) tots dos son a l'ensem principis de l'ésser i del conèixer, la vigència dels quals s'estén des de l'Ésser increat fins a l'ésser creat; 3) la concordància més perfecta dins de la diferència –se li dona en les anotacions l'apelatiu de «concordantia concordalissima»– es troba en la unitat i trinitat divines. Nicolau de Cusa ha aprofundit, per tant, en el nucli mateix de l'Art lul·lià, al què el P. Platzeck ha anomenat encertadament una «Lògica de la comparació» (Vergleichslogik), i quin principi cim ha expressat així: cap ésser no és tant diferent dels altres, que en el si d'aquesta diferència no concordi amb ells.<sup>30</sup> Ara bé, aquest mateix principi s'ha convertit en el *De coniecturis* en l'element central d'un

<sup>29</sup> Cfr. *De coniecturis*, I, 13 (B 89); «Magna vis coniecturalis artis tibi haec via panditur. Ars enim brevissima est, qua veritas ipsa indagatur»; *ibid.* II, 1 (B 92): «...facile coniecturali arte ad cuncta deduceri». El mot «ars» com expressió de la pròpia teoria del Cusà es troba en la seva obra unes 20 vegades. És sabut que «conjectura» dins la terminologia cusana no significa el mateix que la nostra «conjectura», sinó sols la manera humana de conèixer la veritat en la alteritat. Vegi's *De coniecturis*, I, 13 (B 88).

<sup>30</sup> *Die lullische Kombinatorik*, Fr. Stud. 34 (1952) 377; *La figura T del Arte lulliano*, Stud. monogr. IX-X (1953-54) 43 ss.

nou mètode d'investigació comparativa del finit.<sup>31</sup> Quan Nicolau de Cusa escriu en aquesta obra: «Quodlibet, igitur, cum quolibet concordat atque differt, sed aequaliter praecise hoc est impossibile, absoluta est enim praecisio ab universo... Quanto igitur maior concordantia, tanto minor differentia et e converso»,<sup>32</sup> no fa res més que expressar, dins del canvi d'actitud intel·lectual que distingeix l'optimisme demostratiu del mallorquí de la sobrietat crítica del pensador alemany, el mateix principi fonamental que Ramon Llull havia plaçat en la base del seu Art.<sup>33</sup>

b) *Déu unitat i trinitat*. Entre les doctrines lul·lianes que es repeteixen més sovint en les apuntacions del Cusà ocupa un lloc preferent la de les dignitats i correlatius divins. No és cap meravella, doncs, que aquesta doctrina hagi deixat empremta en el pensament cusà, i hagi entrat a formar part de la seva concepció teològica.

Si parem esment abans que res en la doctrina de les dignitats divines, constatarem que la retrobem en múltiples formulacions gairebé a cada pàgina de les apuntacions cusanes. Ve't aquí, en síntesi, els principals aspectes d'aquesta doctrina que el Cusà es fa seus: 1) Conformement amb les seves fonts lul·lianes Nicolau aplica a Déu una sèrie d'atributs o dignitats —el nombre és variable, com en el mateix Llull—, que, idèntics a l'essència divina, s'identifiquen també entre ells;<sup>34</sup> 2) conseqüència i expressió d'aquesta identitat és

<sup>31</sup> Cfr. J. KOCH, *Die Ars coniecturalis des N. v. K.*, Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, VI, 24 ss.

<sup>32</sup> *De coniecturis*, II, 3 (B 96); cfr. *ibid.* 10 (B 104). La mateixa doctrina la trobem a *De doct. Ign.*, III, 1 (H 119 ss.) i a *De ven. sap.*, c. 13 (B 307).

<sup>33</sup> Les semblances i diferències d'ambdós punts de vista han sigut notades per VAN STEENBEEGHEN, *Le Cardinal N. d. C.*, 419. Cfr. també KOCH, *Die Ars coniecturalis des N. v. K.*, 14: «...für Nikolaus handelt es sich um eine ars generalis coniecturandi, während es Lull gerade auf strengste rationale Beweise ankommt».

<sup>34</sup> Cfr. entre altres els apunts de l'*Ars mixtive theol. et phil.* (C 83, 94v); *Liber de causa causalissima* (C 83, 95v); *Liber de Deo ignoto et mundo ignoto* (C 83, 96r) i els resums de l'Art (C 83, 303r i C 85, 55v). En particular: els apunts del *Liber de ente quod simpliciter per se est existens et agens*: «Quia Deus est infinitus, in eo non est magis et minus, ergo prima aequalitas, ergo omnia attributa sunt aequalia in Deo» (C 83, 97r); *Scientia inquisitiva veri et boni in omni materia*: «Substantialis aequalitas est in Deo secundum omnia attributa eius» (C 83, 100r); *Quaestiones atrebatenses*: «In Deo attributa sicut bonitas, magnitudo etc. sunt idem numero...» (C 83, 100v).

la conversió circular de les dignitats entre sí i amb Déu;<sup>85</sup> 3) aquesta conversió es presentà al Cusà, en frase de Haubst, com «el segell del Diví».<sup>86</sup> En ella es fonamenta aquesta definició de Déu que Nicolau de Cusa recull en els seus extractes de la *Metaphysica nova et compendiosa*: «Quid est primum ens? Dicendum est quod est ens, in quo suae rationes de se ipsis et de ipso convertibiliter praedicantur» (C 83, 95r).

Aquestes doctrines tenen una importància extraordinària en l'evolució intel·lectual de Nicolau. De fet, apareixen més tard en les seves obres, això sí, profundament assimilades i de vegades, fins i tot, transformades amb aquella llibertat creadora pròpia del geni. En efecte, aquelles 10 «laudabilia» del *De venatione sapientiae*, que constitueixen un «psalteri de deu cordes», amb el que el Cusà canta les lloances de Déu, quina altra cosa no són sinó una variant de les dignitats lul·lianes?<sup>87</sup> El seu sentit — conceptes relatius que miren a Déu en relació al món — i llurs mateixos noms: *bonitas*, *magnitudo*, *veritas*, *sapientia*, *perfectio*, recorden clarament a Llull.<sup>88</sup> I la idea cusana de la «Theologia circularis» que trobem en diferents obres seves, des de la *Docta ignorantia* fins al *Complementum theologicum*,<sup>89</sup> quina altra cosa no és sinó una nova formulació de la doctrina de la mútua conversió de les dignitats divines, expressió gràfica de la qual es troba en la figura A de l'Art lul·lià?

<sup>85</sup> Cfr. entre altres textos els apunts del *Liber contemplationis*: «Omnia attributa cum Deo uno convertuntur et omnia sunt infinita. Et per combinationes attributorum ascendit contemplator dulciter et alte» (C 83, 53r); «Quia potestas et voluntas tua convertuntur, quidquid vis potes» (C 83, 96r); *Liber de forma Dei*: «Conversio Dei et suarum dignitatum de nullo nisi de Deo dici potest» (C 83, 96r); *Liber mixtionis gener. princ.*: «Mixtio attributorum Dei metaphoricè sive similitudinariè secundum modum intelligendi debet fieri, quod unum ipsorum ponatur in aliud, sive omnia in unum et e converso, et hoc circulariter...» (C 83, 98r). Cfr. també els resums de l'Art, en particular a C 83: «Item illa conveniunt in ente increato, sc. Deo numeraliter identice; ergo ut attribuuntur Deo, sic convertuntur ad se invicem reciproce, Ad quam identitatem reciprocae conversionis seu circulationis annotandum haec novem principia congrue describuntur in figura circulari» (C 83, 303r; cfr. HAUBST, *Das Bild*, Anhang B, 334, 3-9).

<sup>86</sup> *Das Bild etc.*, 68.

<sup>87</sup> Cfr. *De ven. sap.*, c. 15 ss. (B 309 ss.).

<sup>88</sup> Cfr. PLATZECK, *El Lulismo en las obras de N. K. de C.*, II, 283 ss.

<sup>89</sup> Cfr. *De doct. Ign.*, I, 11 (H 44, 1 ss.); ibid. II, 3 (H 72, 9 ss.); *Apol. doct. Ign.* (H 23, 9-14); *Idiota de sap.*, II (H 31, 2-8); *De vis. Dei*, c. 3 (B 183); *Compl. theol.*, c. 14 (B 1119).



Nicolau posa la mateixa atenció a la doctrina dels correlatius que havia posat a la de les dignitats. Si la segona constitueix el nucli de l'especulació lul·liana sobre la unitat de Déu, la primera resumeix la seva concepció peculiar de la Trinitat. Són interessants, pel que respecta a això, a més dels resums de l'Art<sup>40</sup> una sèrie d'apuntacions del Cusà sobre l'*Ars mixtiva theologiae et philosophiae* (C 83, 94v), *De divinis dignitatibus infinitis et benedictis* (C 83, 95r) i *De concordantia et contrarietate* (C 83, 95r). Aquest i altres passatges que podrien encara ser adults han deixat en l'obra del Cusà una empremta remarcable. La dependència arriba en algú cas fins a la plena coincidència verbal. Així s'esdevé amb el ternari dels correlatius en la unitat, que Nicolau de Cusa recull en les seves apuntacions del *De divinis dignitatibus infinitis et benedictis*: «Probat Trinitatem, quia bonum est dicere divinam unitatem esse infinitam de uniente, unito et unire» (C 83, 95r) i que després torna a aparèixer en el *De visione Dei*, unit a l'usual ternari en l'amor: «Et ex eo, quia video in te amorem amantem et amorem amabilem, video utriusque amoris nexum, et hoc non aliud quam illud, quod video in absoluta unitate tua, in quo video unitatem unientem, unitatem unibilem et utriusque unionem. Quidquid autem in te video, hoc es tu, Deus meus» (*De vis. Dei*, c. 17. B. 197). Però, sense arribar a aquest paral·lelisme verbal, l'influx dels correlatius lul·lians es perceptible al llarg de tot l'Opus cusà, des d'els primers sermons, passant per les obres de la maduresa, com el *De docta ignorantia* i el *De visione Dei*, fins a una preciosa lletra escrita un any abans de la mort, en la qual Nicolau es refereix per darrera vegada a la Trinitat amb la seva fòrmula preferida dels tres correlatius en l'amor: «Sic si respicio in amorem, in ipso reperio amorem amantem, amorem amabilem, et amorem, qui est amare utriusque. Si ad essentiam amoris Dei unitrini respicio..., quid me impedit fateri amorem amantem Patrem, amorem amabilem Filium et utriusque amare Spiritum Sanctum?»<sup>41</sup> Crec, doncs, que es pot afirmar sense exageració que la font d'aquella concepció dinàmica

<sup>40</sup> Cfr. C 83, 303r i sobre tot C 85, 55v (HAUBST, *Das Bild*, 341).

<sup>41</sup> Cfr. G. VON BREDOW, *Das Vermächtnis des N. v. K. Der Brief an Nikolaus Albergati nebst der Predigt in Montoliveto*, HSB (1955) 46. Cfr. altres textos: *Serm.* 1 (C 220, 18v); *Serm.* 3 (C 220, 45r); *Serm.* 8 (C 220, 29r); *Serm.* 19 (C 220, 56v); *De doct. Igu.*, I, 10 (H 20, 17-25); *De vis. Dei*, c. 12 (B 192); *ibid.*, c. 17 (B 197 ss.); *ibid.*, c. 18 (B 199); *ibid.*, c. 19 (B 200).

i trinitària de Déu, considerada amb raó com una de les característiques del pensament de Nicolau de Cusa,<sup>42</sup> no és altre que la doctrina dels correlatius del nostre Ramon Llull.

Però, l'influx de Llull en la teologia del Cusà va encara més enllà i arriba fins i tot a preparar el famós principi de la «Coincidentia oppositorum». En efecte, en la doctrina lul·liana de les dignitats s'hi inclou ja l'afirmació de la plena igualtat lògica y ontològica d'una sèrie de principis que, segons la nostra manera de conèixer, són entre sí distints. I així, en els seus extractes del *De ente quod est simpliciter per se existens et agens* escriurà el Cusà: «Quia Deus est infinitus, in eo non est maius et minus, ergo prima aequalitas, ergo omnia attributa sunt aequalia in Deo» (C 83, 97r). Conseqüència d'aquesta plena igualtat o identitat és la conversió mútua de les dignitats entre sí i amb l'essència divina, quina expressió gràfica es troba en el cercle de la figura A de l'Art lul·lià. La doctrina dels correlatius afegeix una nova i peculiar identitat en el sí de la diferència, doncs també els correlatius, malgrat que diferents entre sí, s'identifiquen amb l'essència divina.<sup>43</sup> És veritat que en Llull, en lloc del terme cusà «coincidentia», usa solament l'expressió «convertuntur». Mes, heus aquí que el mestre del Cusà i el seu probable iniciador en les doctrines lul·lianes, el flamenc Emmerich van den Velde, referint-se en la seva exposició de l'Art a la mútua conversió de les dignitats i correlatius, utilitza en lloc del terme usual «convertuntur» aquest nou «coincidunt», que és el que Nicolau de Cusa farà seu.<sup>44</sup> Així, doncs, el Cusà tenia ja en les seves mans una bona part dels elements que cristalitzaren després en el seu principi de la

<sup>42</sup> Cfr. E. HOFFMANN, *Nikolaus von Kues als Philosoph*, a: *Der Laie über die Weisheit*, Leipzig 1936, 8.

<sup>43</sup> Cfr. per exemple aquest extracte del *De concordantia et contrarietate*: «...concordantia non potest esse sine pluribus invicem distinctis et in superlativo gradu permanentibus, quae sunt haec correlativa: unissimans, unissimatum, unissimare, quae sunt distincta personaliter et unifirmiter sunt una concordantia concordantissima, quae est divina essentia, substantia et natura, unus Deus» (C 83, 95r).

<sup>44</sup> Cfr. *Disputatio de potestate ecclesiaestica*: «Unde fit quod quaelibet (dignitas) per sua correlativa essentialia transformatur in correlative alterius. Verbi gratia, sicut bonitas in magnitudine est ipsamet magnitudo, ita bonificativum, bonificabile et bonificare coindidunt cum magnificativo, magnificabili et magnificare et ceteris» (C 106, 108v). Sobre l'aportació d'Heimerich al principi cusà de coincidència cfr. HAUBST, *Das Fortleben Alberts des Grossen bei Heymerich von Kamp und Nikolaus von Kues*, BGPPhThM, Suppl. - Bd. IV (1952) 432 ss.

«coincidentia oppositorum». Sense voler reduir a la sola influència lul·liana la preparació d'aquest principi, els punts de contacte del qual amb certs aspectes de l'especulació neoplatònica i areopagítica han estat encertadament posats de relleu,<sup>45</sup> crec que les raons aduïdes són més que suficients per afirmar, que en la prehistòria de la idea cusana correspon a Ramon Llull un lloc important.

c) *L'Univers*. En un passatge del seu resum de l'Art, Nicolau ha expressat amb la seva habitual penetració la relació que hi ha entre l'especulació lul·liana sobre la unitat i trinitat divina i la seva doctrina de l'Univers: «A Deo uno mundus unus. Deus per suam unitatem, quae est dignitas sive perfectio, creavit unitatem mundi; et per suam trinitatem relativa tria sive correlativa tria omnium, quae sunt etc.» (85, 55v). Aquesta fórmula inclou una visió exemplarista i trinitària de l'Univers, que és tan pròpia d'en Llull, com de Nicolau de Cusa. Pel que pertoca a això, l'actitud d'ambdós pensadors és idèntica: Déu creà el món, com unitat i trinitat. En conseqüència, el seu pensament estableix primer la unitat i trinitat divines; després busca en el món creat la imatge del Déu unitari i trinitari.<sup>46</sup>

Expressió d'aquesta imatge és el ternari lul·lià: *materia, forma et actus*, que el Cusà s'anota en diferents passatges de les seves apuntes, <sup>47</sup> i que més tard apareix amb idèntica formulació o amb

<sup>45</sup> Cfr. E. HOFFMANN, *Die Vorgeschichte der cusanischen Coincidentia oppositorum*, a: *Einführung al Überden Beryll*, Leipzig 1938. El primer lul·lista que cercà en Ramon Llull la font del principi de coincidència fou el P. M. Florí S. I. en l'article citat més amunt. Cfr. també PLATZECK, *Lullische Gedanken bei N. v. K.*, 363 ss. y HAUBST, *Das Bild etc.*, 68.

<sup>46</sup> Cfr. PLATZECK, *El Lulismo en las obras del Cardenal N. K. d. C.*, II, 295.

<sup>47</sup> Cfr. els extractes de les *Quaestiones attrebatenses*: «Quia mundus est unus per unitatem Dei creatus habet unam formam constitutam ex primis principiis, (sc.) ex tivis eorum, et materiam ex bilibus et per agere generale sunt contiuncta» (C 83, 98v). Vegi's també *Liber de mixtionibus princ.* (C 83, 98r). En el seu compendi de l'Art el Cusà recull la mateixa doctrina i explicita la seva relació amb els correlatius: «Sicut Pater in divinis est ipsamet essentia ut activa sive paternalis et Filius eadem est essentia ut passiva et Spiritus Sanctus eadem essentia ut actualis, sic bonitas creata est una essentia, in qua bonificativum est bonitas ut activa, bonificabile ut passiva, bonificare ut actualis. Ita forma sustentatur in materia sicut forma sigilli in argento in quo est vel in alia materia sustentatur; et actus intrinsecus est proprietas formam et materiam coniungens in tali esse, sine qua coniunctione forma non informaret nec materia informaretur» (C 85, 55v; HAUBST, *Das Bild*, 339).

lleugeres variants en moltes de les seves obres.<sup>48</sup> Així, a Nicolau com a Ramon, a la Trinitat increada correspon la trinitat creada, i mitjançant l'acció de la forma, la passió de la matèria i la unió d'ambdues repercuteix en el món el dinamisme creador del Déu unitari i trinitari.

Major importància que l'esmentat ternari correspon tal volta a un passatge de les apuntacions de la *Scientia inquisitiva veri et boni in omni materia*, el paral·lelisme del qual amb la visió de Déu i l'Univers en *De docta ignorantia* és vertaderament sorprenent. Heus aquí el text del Cusà: «Principia secundae figurae in Deo principaliter et perfectissime in superlativo gradu sunt et cum Deo convertuntur; in creaturis autem per viam similitudinis vel imaginis in ordine ad ipsum Deum sunt in positivo et comparativo cum principiis maioritatis et minoritatis secundum graduationem a nobilissima creatura usque (ad) vilissimam; et de quanto similior est Deo creatura, de tanta cum maioritate in ea principia resplendent etc. Sic etiam est una magnitudo maior alia ascendens ab infimo rerum usque ad infinitam magnitudinem» (C 83, 100r). Al meu entendre aquest dens paràgraf ja recull els principals elements de la futura oposició cusana entre Déu i el món. Qui no pensarà en llegir-lo, en aquella antítesi tan típica del pensament de Nicolau de Cusa, entre la «comparatio», i la «superlatio», entre el nostre món del més i del menys i Déu, el Màxim absolut?<sup>49</sup>

Encara podrien ser aduits altres motius lul·lians, que apareixen en les apuntacions del Cusà i han influït en la seva Cosmologia. Talment succeeix amb l'expressió «mixta natura», aplicada a l'home;<sup>50</sup> amb la teoria de l'hilemorfisme universal;<sup>51</sup> amb la doctrina del «caos» i la barreja dels principis, que el Cusà anota curosament en les seves apuntacions i ha deixat la seva empremta en certs aspectes

<sup>48</sup> Cfr. *De doct. Ign.*, II, 7 (H 81, 19 ss.); *De Beryllo*, c. 25 (H 32, 13-26); *De Possess* (B 250); *Idiota de mente*, c. 11 (H 95, 24-96); *Ap. theor.* (B 337).

<sup>49</sup> Cfr. *De doct. Ign.*, II, 1 (H 64, 23). Vegi's E. HOFFMANN, *Nikolaus von Kues, Zwei Vorträge*, Heidelberg 1947, 25 i 49; *Das Universum des N. v. K.*, HSB (1930) 8.

<sup>50</sup> Cfr. els apunts del *Liber de mixtionibus princ.* (C 83, 98r). Vegi's del Cusà: *Serm.* 3 (C 220, 45r); *Serm.* 8 (C 220, 29r); *Serm.* 19 (C 220, 57v); *Conc. cath.*, I, 2 (H 37).

<sup>51</sup> Cfr. els extractes de la *Disputatio clerici et Raimundi* (C 83, 95v); *Liber correlativorum innatorum* (C 83, 97v); *Liber de mixtionibus princ.* (C 83, 98r); *Quaestiones atrebatenses* (C 83, 100v). Compari's *De doct. Ign.*, II, c. 7-10 (H 81 ss.).

de la seva Cosmologia, particularment en la adopció del principi «quodlibet in quolibet».<sup>52</sup> Però tots aquests motius parcials, comuns també al gran corrent platònic mig-eval, gairebé desapareixen davant d'aquella visió exemplarista i trinitària de l'Univers, que el Cusà trobà en Llull i més tard passà a convertir-se en element fonamental del seu pensament. És la idea que el mateix Nicolau ha formulat en un bell fragment del seu sermó 19, curull d'esperit lul·lià. «Perquè la Trinitat es realitza en la unitat, tota criatura porta en el seu ésser la imatge de la Trinitat... Doncs així com la bondat divina consta del Pare bonificant, del Fill bonificable i del Bonificar de l'Esperit Sant, així també la bonesa originada porta en el seu interior aquesta petja de la Trinitat, de tal manera que cap bonesa creada no pugui donar-se sense bonificant, bonificable i bonificar: I el mateix diríem de l'amor, de la veritat i de les altres participacions de Déu. Oh, si l'ànima contemplativa s'enlairés fins ací, què dolces consideracions no hi trobaria!» (C 220, 57r).

Val a dir que aquesta visió exemplarista i trinitària del món no és pas exclusiva d'en Llull, sinó pròpia de l'escola agustiniana i francescana; però, també és veritat que cap altre pensador del Mig-temps l'ha sabuda portar —com el mestre mallorquí— al seu darrer complement en la doctrina de les dignitats i correlatius, i que al través d'aquesta formulació lul·liana ha passat a Nicolau de Cusa, per esdevenir el mateix nucli de la seva Cosmologia.<sup>53</sup>

d) *El Déu-home, Jesucrist*. Després de Déu i el món, el tercer gran tema de les apuntacions de Nicolau de Cusa cristal·litza a l'entorn de la doctrina lul·liana del Déu-home. Dos aspectes de la Cristologia d'en Llull atreuen particularment la seva atenció. El primer es refereix als esforços del mallorquí per poder explicar racionalment l'Encarnació, partint de la perfecció infinita de la causalitat divina.

<sup>52</sup> Cfr. els apunts del *Liber de mixtionibus princ.*: «Et quodlibet principium est totum in alio ratione continuationis et coniunctionis partium mundi, ut ipse sit ex intimis et continuis partibus suis; et tanta est mixtio generalis, quantus est mundus et eius partibus (C 83, 98r); *Quaestiones attrebatenses*: «Totum chaos est de partibus mixtis et una in alia, sicut in denario aurum in argento et e converso» (C 83, 100v). Compari's *De doct. Igu.*, II, 6 (H 80, 1 ss.); *ibid.* II, 8 (H 86). Vegi's sobre això P. DUHEM, *Etudes sur Léonard de Vinci*, II, Paris 1909, 148.

<sup>53</sup> Cfr. HAUBST, *Das Bild*, 83.

Fa bo d'observar l'interés extraordinari amb que el Cusà va anotant, al llarg de diverses obres lul·lianes, les diferents formulacions d'aquest clàssic argument.<sup>54</sup> Idèntic interés té aquesta anotació marginal a un passatge semblant del *Liber de obiecto finito et infinito*: «Nota hic! Quia Deus est causa infinita, ergo habebit effectum infinitum, scilicet Christum» (83, 136r). Què tindrà, doncs, d'estrany, que en les obres posteriors de Nicolau de Cusa, més que més en els seus sermons, hi trobem abundoses senyals d'aquest motiu lul·lià?<sup>55</sup> El segon aspecte de la Cristologia d'en Llull, que atragué palesament al Cusà, radica en la seva doctrina sobre la finalitat de l'Encarnació. Ja és prou coneguda en aquest sentit l'evolució del pensament d'en Llull, des de la seva posició primitiva que explicava l'Encarnació per la Redempció, fins a la seva posició definitiva que explica més aviat la Creació per l'Encarnació.<sup>56</sup> És precisament aquesta darrera idea la que sol·licita amb més força l'atenció del Cusà, com ho demostra aquesta anotació al *Liber de centum signis Dei*: «Nota hic, mundum creatum propter Christum» (G 83, 223v).

Tots dos aspectes de la Cristologia lul·liana defineixen meravellosament l'influx del Mestre mallorquí en la formació del pensament

<sup>54</sup> Cfr. els apunts del *Ars mixtiva theol. et phil.*: «Deus operalissimus causat effectum operalissimum, ut per suum effectum cognoscatur ipsum esse operalissimum. Sed hoc sine Incarnatione esse non potest. Ergo etc. Ita consequenter arguitur de omnibus principis. Entymematice: si Creator creatissimus est, est creatura creatissima etc.; si Creator unissimus creatura unissima etc. Syllogisticæ: omnis Creator creans operalissime et unissime habet creaturam sive signum creatum unissimatum et operalissimatum» (C 83, 94v); *De infinita et ordinata potestate*: «Per concordantiam dignitatum probat creaturam unam perfectissimam a Creatore uno perfectissimo posse creari, quæ non potest esse nisi Deus et homo» (C 83, 95r); *De concordantia et contrarietate* (C 83, 95r) etc.

<sup>55</sup> Cfr. *Serm.* 36: «Dico Incarnationem Verbi esse complementum et quietem creationis; nam in illo opere quiescit potentia (Dei) in seipsa, ut alibi habes. Creata enim quacumque creatura cuicumque perfectionis, perfectior potuit creari, quantum erat ex parte potentiae Dei; sed quando creatura in ea est perfectione, quod in Deo suppositatur, completa est potentia creandi, quæ est Deus, quoniam tunc non est medium inter creaturam et Creatorem et est unio, qua nulla strictior esse potest; et hinc est quies potentiae in seipsa» (C 220, 133v). El Cusà utilitza aquí els dos motius de l'argument lul·lià: la causalitat perfecta de Déu en la perfectió unió de causa i efecte. Vegi's ademés: *Serm.* 18 (Koch, HSB (1940)); *Serm.* 24 (Cod. lat. Vat. 1244, 86rb); *Serm.* 69 (Cod. lat. Vat. 1245, 30ra); *Serm.* 71 (HSB (1940) 110); *De doct. Ign.*, III, 3 (H 128, 20 ss.).

<sup>56</sup> Cfr. L. ENJO GARAY, *La finalidad de la Encarnación*, RET, 2 (1942) 202 ss.

del Cusà. Ells introduïren a Nicolau en aquella grandiosa concepció cristocèntrica de la *Docta ignorantia*, en la que el Déu-home Jesucrist se'ns presenta com a fi i coronament de la Creació i, per això mateix, com a llaç d'unió entre l'Univers creat i el Déu creador.<sup>57</sup>

*Conclusió.* Hem arribat a la fi del camí que Nicolau de Cusa recorregué temps enllà en companyia d'en Ramon Llull. Crec que ara tenim motius suficients per afirmar que aquest trobament entre els nostres dos pensadors no fou infructuós. L'estudi intens de les principals doctrines lul·lianes, que Nicolau de Cusa realitzà en els anys d'aprenentatge filosòfic, se'ns revela decisiu per a la formació del seu pensament. Cap altre autor de l'Edat mitjana, no orientà tan aviat ni tan profundament el pensament del Cusà cap a una determinada direcció intel·lectual, agustiniana-francescana en son origen històric i trinitari-cristològic en el seu contingut, com nostre Mestre Ramon.

En particular l'influx d'en Llull porta Nicolau al mètode d'ascens intel·lectual de la *Docta ignorantia* i a la lògica comparativa de la seva *Ars coniecturalis*. La Teologia cusana deu al mallorquí la seva concepció dinàmica de l'ésser diví, expresada en la doctrina de les dignitats i correlatius, i la idea de la conversió mútua de les propietats divines, que menen Nicolau a la seva teoria de la *theologia circularis*. I tot aquest conjunt prepara, amb altres influïxes, el famós principi de la coincidència dels contraris. La seva Cosmologia hereta d'en Llull aquell segell exemplarístic i trinitari, quina formulació més típica es troba en l'aplicació dels correlatius al ternari: matèria, forma i nexa, i en l'antítesi entre el nostre món del més i del menys i Déu, l'absolut Màxim. Per fi, la seva Cristologia reb d'en Llull aquella esglaiadora concepció metafísico-còsmica del Déu fet carn, Jesu-Crist, que constitueix la seva bellesa més gran.

La investigació moderna ha fet ressortir, cada cop més, els punts de contacte entre el cardenal alemany i el pensament cristià del Mig-

<sup>57</sup> Cfr. *De doct. Ign.*, III, 3 (H 24 ss.); *Apolog. doct. Ign.* (H 35, 14); *De vis Dei*, c. 21 (B 202); *Serm.* 16 (HSB, 32, 1). La doctrina de la preeminència de Crist és un tema habitual dels sermons del Cusà. Vegi's per exemple *Serm.* 18 (HSB 60, 10-13); *ibid.* (11-14); *Serm.* 36 (C 220, 133v); *Serm.* 67 (E 452); *Serm.* 147 (B 490); *Serm.* 164 (B 598); *Serm.* 164 (B 502). Cfr. HAUBST, *Christologie des N. v. K.*, 166 ss.; E. HOFFMANN, *Das Universum des N. v. K.*, 24 ss.; P. ROTTA, *Nic. Cusano*, 246 ss.

temps. Nicolau de Cusa significa en la història de la filosofia quelcom semblant a una fita que assenyala dues grans etapes del pensament occidental. Només aquell que s'ha adonat de què en Nicolau de Cusa una edat passada arribà gloriosament a la seva fi, podrà esbrinar el que en ell mateix hi ha de començament d'una edat nova.

En la llarga processó dels precursors mig-egals del gran cardenal renaixentista mai no podrà faltar, des d'ara, la figura venerable del nostre Ramon Llull.

È. COLOMER, S. J.

Facultats Pontifícies de Filosofia i Teologia  
Sant Cugat (Barcelona)



## LA TEORIA LULIANA DE LOS ELEMENTOS (\*)

### EJEMPLARISMO ELEMENTAL

El artículo inglés encierra muchas citas de las novelas *Fèlix y Blanquerna*, para mostrar la enorme importancia que Llull concede en ellas a las metáforas de la práctica de los elementos, o al «ejemplarismo elemental», como allí lo llamaba yo. Aquí abrevio muchísimo aquella parte del argumento puesto que, a diferencia de los lectores ingleses, a los españoles les serán completamente familiares aquellas obras; mas, algo he decir sobre este asunto, no les sea por ventura tan familiar el que estas novelas reflejan la práctica del ejemplarismo elemental del *Ars Demonstrativa*.

En *Fèlix*, o el *Libre de Meravelles*, la instrucción en los elementos toma la forma de una prolongada lección, dada por un filósofo al hijo del rey y su cortejo, con asistencia de Félix.<sup>65</sup> El hijo del rey compara los procesos elementales con aquellos por los cuales la justicia engendra la caridad en un pecador. Y ulteriormente parece comparar las correspondencias y contrariedades entre virtudes y vicios con los elementos; y luego procede a comparar la generación del Hijo por el Padre con el acto de dar Dios a los elementos la virtud de engendrar a su semejanza.<sup>66</sup>

La transición de la teoría elemental al derecho y a la ética, y a la teología — que tan natural le parece al hijo del rey nacer de la lección del filósofo sobre los elementos — ocurre una y otra vez en los libros subsiguientes sobre las plantas, los metales, las bestias y el hombre. En estos libros es llevado como de la mano Félix a la contemplación de *bonitas, magnitudo, virtus* y los otros atributos de Dios, como se

(\*) Véase ESTUDIOS LULIANOS, III, 1959, 237-250 y IV, 1960, 45-62.

<sup>65</sup> *Libre de Meravelles*, Lib. IV, cap. xix (ed. S. Galmés, Barcelona, 1931, Vol. II, p. 8 ss.).

<sup>66</sup> Lib. IV, cap. xx (ed. cit., II, pp. 11-12).

revelan en formas diferentes en los peldaños de la escala de la creación. En cada uno de los libros hay páginas y páginas dedicadas a la elaboración de exposiciones de la teoría elemental en función de las plantas, bestias y hombres. Y en cada libro lleva la teoría elemental directamente a analogías teológicas, frecuentemente acompañadas de lamentaciones de que estas cosas no sean más claramente demostradas a los Sarracenos para su conversión a la fe católica. Además de eso, se nos dice repetidamente que todo esto se ha efectuado cumplidamente con el *Ars Demonstrativa*.

Al leer el placentero cuento de las aventuras de Félix, engastadas en un mundo fascinador en que eremitas, filósofos, abades, caballeros y juglares cristianos se codean con sarracenos, judíos y demás infieles, se da cuenta uno con creciente estupefacción de la acabada precisión del plan. A Félix se le lleva como de la mano por los «sujetos» del Arte, y en cada grada de la escala de la creación se le enseña a ver la *bonitas, magnitudo, virtus* etc. de Dios, como se revelan en la acción de los elementos en todos los escalones.

En el libro de las «Plantas», vaga Félix por un bosque donde se encuentra con un filósofo que, sentado bajo un árbol, está leyendo un libro junto a una hermosa fuente. Este filósofo se ha retirado al bosque para poder contemplar, entender y amar al Creador a través de las plantas y los árboles. Dícele al ermitaño el filósofo, que vive en el bosque

«sguardant ço que natura fa en los arbres e en los erbes»  
para por sus acciones poder contemplar a Dios

«segons art de philosophia e de theologia»  
la cual está ordenada

«segons la orde de la *Art demostrativa*».<sup>67</sup>

Sentado bajo el árbol, contempla el filósofo en él «la granea e la bonesa de Deu». Félix pregunta cómo árbol tan grande puede haber salido de simiente tan pequeña. A lo que le responde con la historieta del fuego encendido por el aldeano, el cual se hizo grande por la *virtus* del fuego capaz de convertir a sí cosas con menor *virtus*. Entonces hace Félix una pregunta acerca de la *virtus* de Jesucristo, que era mayor que la de los hombres. Cumpliméntale calurosamente el filósofo por lo ingenioso de la pregunta (en relación a los problemas de la *virtus* del fuego y del árbol), y háblale de un hombre que tiene

<sup>67</sup> Lib. V, cap. xxix (ed. cit., II, p. 42).

un *Ars Demonstrativa* para mostrarles la verdad a los errados, pero nadie le escucha.<sup>68</sup>

Hablóle el filósofo a Félix largo y tendido acerca

«la generació de les plantes, e de la manera segons la qual signifiquen en Déu ésser generació, engendrant Déus para Déus Fill sens corrupció...»<sup>69</sup>

Este tema desarrolla luego mediante la historieta contada por el filósofo a Félix de un «sabio sarraceno» que tuvo debate con un «sabio cristiano». El sarraceno preguntaba al cristiano por la generación del Hijo por el Padre, y el cristiano le da por respuesta que la generación en Dios es «más noble» que en los árboles, de donde pasó a demostrarle la infinitud, eternidad y perfección incorruptible de la Trinidad.<sup>70</sup>

Salidos del bosque, el filósofo y Félix llegan a una hermosa llanura con muchas yerbas medicinales de gran *virtus*, dádaseles, como explicaba el filósofo, para significar la *virtus* de Dios. Instrúyete en este capítulo el filósofo a Félix en las virtudes exactas de las yerbas medicinales de acuerdo con su *complexio* elemental, ilustrando la información con ejemplos.<sup>71</sup>

Muy buena parte del libro del hombre se ocupa de las virtudes y de los vicios —cada virtud emparejada con el vicio opuesto—. <sup>72</sup> Muchas de las virtudes y vicios en la extensa lista del *Libre de Meravelles* aparecen igualmente en algunos de los diagramas del Arte a que tan constante referencia se hace en el curso de las aventuras de Félix, a saber, el *Ars Demonstrativa*. Los diagramas de virtudes y vicios del *Ars Demonstrativa* presentan patente semejanza con la Segunda Figura Elemental (Fig. 5) del mismo Arte.

Los dos últimos libros del *Libre de Meravelles* son acerca del Paraíso y del Infierno. En el primero léese de las «dignitates» divinas, de la *bonitas*, *magnitudo* etc. en el mundo angélico, y en el último se interpretan los tormentos ígneos de los condenados como el reverso infernal de los verdaderos procesos elementales.

Las aventuras de Félix son altamente instructivas para el estudioso del Arte luliana, no cabiendo la menor duda que la intención de la obra es popularizar el Arte y presentar sus principios en forma

<sup>68</sup> Lib. V, cap. xxx (ed. cit., II, pp. 44-7).

<sup>69</sup> Lib. V, cap. xxxi (ed. cit., II, p. 48).

<sup>70</sup> *Ibid.* (ed. cit., p. 49 ss.).

<sup>71</sup> *Ibid.* (ed. cit., p. 53 ss.).

<sup>72</sup> Lib. VIII, caps. lxxiii-lxxiiii (ed. cit., III, p. 104 ss.).

simplificada y amena. Descubría la importancia fundamental de la influencia de los cielos sobre los elementos, y del estudio de los elementos en todas las sustancias terrestres, en las plantas, en los metales, en los animales, en el hombre. Mostraba cómo este estudio revelaba la presencia de la divina *bonitas, magnitudo, virtus, etc.*, presentes en todas las gradas de la escala de la creación. Y mostraba cómo podía uno advertir la operación de la virtud y del vicio en la ética y el derecho por analogía con las operaciones divinas elementales. Y, lo más importante de todo, podía demostrar a los sarracenos e incrédulos las operaciones divinas en la Trinidad y en la Encarnación.

A nosotros nos muestra el papel decisivo de la teoría elemental luliana en todo el Arte luliano. Entre los árboles y las plantas fué donde el ermitaño estaba ejercitando el *Ars Demonstrativa*, el arte de la «filosofía y teología», por cuyo medio podía demostrarse la verdad.

Las curiosas transiciones de pensamiento de los personajes, con quienes nos hemos encontrado en el *Libre de Meravelles*, son debidas a su cabal educación en el Arte.

#### «BLANQUERNA»

La historia de Félix está relacionada con la ficción de *Evast y Blanquerna*, escrita en Montpellier entre 1283 y 1285. Blanquerna, retirado a un bosque para entregarse a la contemplación, emerge de él consumado maestro y, finalmente, es elegido Papa. En este libro, como en el de las aventuras de Félix, hay referencias constantes al Arte.

La educación primaria de Blanquerna es significativa. Aprende gramática, lógica, retórica, filosofía natural, medicina y teología. Y aprende medicina por el propio libro de Llull, «Libro de los Principios y Grados de la Medicina»,<sup>73</sup> es decir, el *Liber Principiorum Medicinae*, y, por consiguiente, debe igualmente haber estudiado el *Tractatus de Astronomia*, o las enseñanzas contenidas en este libro, sin el cual la teoría médica no podría entenderse. Estudiado el libro de la medicina, podía proceder a estudiar la teología con gran facilidad.

Al emerger del bosque, Blanquerna se torna instructor de monjes en un monasterio, exponiéndoles

<sup>73</sup> *Blanquerna*, Lib. I, cap. ii (ed. S. Calmés, Barcelona, 1935, I, p. 33).

«per rahons naturels de philosophia, con les creatures significaven lo creador e ses obres»<sup>74</sup>

y con su enseñanza los monjes progresaron grandemente en la virtud. Promételes Blanquerna poder aprender en un año el arte de las cuatro ciencias generales y de suma necesidad, esto es, la teología, filosofía natural, medicina y derecho.<sup>75</sup> Está claro que a los monjes fuéles enseñada el Arte luliana con sus «metafóricas» conexiones con el derecho y la ética, con la filosofía y la teología.

Al ser nombrado Papa, Blanquerna llevó a cabo lo que tan a menudo solicitara Llull de los Papas reales en balde: el fomento de la enseñanza del Arte luliana. A instancias de un «artista», se reforma la enseñanza de la teología, filosofía natural, medicina y derecho, profesándose por los métodos del Arte.<sup>76</sup> La «filosofía natural» así reformada, a lo que se me figura, tuvo que ser la ciencia de la «astrología elemental» con sus apretadas conexiones con la medicina y, por lo mismo, «metafóricamente», con el derecho y con la teología.

Hay en *Blanquerna* largas secciones —como en la ficción de Félix— consagradas al emparejo y contraste de las virtudes y de los vicios. Al ser elegido Papa Blanquerna, se nombra a un profesor de oficio para «mostrar per natura com podia hom mortificar vicis, ni fortificar virtuts...»<sup>77</sup>

No hay duda que este profesor conocía el uso de los diagramas «elementales» del Arte en cuanto análogos a los diagramas «virtudes-vicios».

#### EJEMPLARISMO ELEMENTAL EN EL «ARBOR SCIENTIAE»

La forma del Arte luliana reflejada en *Fèlix* y *Blanquerna* es la del *Ars Demonstrativa*, que se basa en las dieciséis *Dignitates*, con sus dos figuras elementales.

Parece fuera en este período postrero, y específicamente en lo referente a la forma del Arte que se basa en nueve *Dignitates*, en el que tuvo Llull particular inquietud por definir la teoría elemental. El *Arbor Scientiae* de 1295-6 se escribió, explica el prefacio, para clarificar el Arte; y, puesto que las raíces de todos los árboles del *Arbor*

<sup>74</sup> Lib. II, cap. lvii (ed. cit., I, pp. 295-6).

<sup>75</sup> *Ibid.* (ed. cit., pp. 291-2).

<sup>76</sup> Lib. IV, cap. lxxxvi (ed. cit., II, p. 201).

<sup>77</sup> *Ibid.* (ed. cit., p. 212).

están entre B y K y sus *relata*, es claro que quiso significar esta forma del Arte a nueve Dignitates ahora corriente. Como se ha visto, los árboles Elemental y Celestial del *Arbor Scientiae* contienen una de las exposiciones más claras de la teoría elemental. El *Tractatus de Astronomia*, del que me he servido principalmente para trazar la reconstrucción de la teoría elemental, data de 1279, es decir, un año posterior al del *Arbor Scientiae*, y en él va formulada la teoría elemental en relación con los nueve pares de dignidades y sus nueve *relata*. Aún posteriormente, en 1305, formulaba Llull de nuevo la teoría elemental en el *Liber de Ascensu et Descensu Intellectus* que se basa asimismo en los nueve pares de Dignitates. De hecho, pudiera decirse que, hasta no cambiar a la forma de a nueve del Arte, no había explicitado Llull la teoría elemental implícita en las figuras elementales de la forma más primitiva.

Desde el punto de vista del «ejemplarismo elemental», los árboles del *Arbor Scientiae* están aún mucho más estrecha y específicamente relacionados con la nueva forma del Arte que las florestas del *Fèlix* y *Blanquerna* con el *Ars Demonstrativa*. Al estudiar las metáforas en esta obra, empieza uno a darse cuenta de que Llull tuvo que creer que había hallado en los procesos elementales —señaladamente en los que se realizan en la ciencia de la medicina— un esquema que podía usarse metafóricamente, o en cuanto ejemplar, en la ética y la teología con precisión tal que proporcionase un modo, por decirlo así, de ejemplarismo de cálculo matemático.

Por ejemplo, en el «Arbor Moralis» dicese que la virtud de la Prudencia pertenece principalmente a la parte intelectual del alma «com lo foc regna pus forment en lo pebre que ls altres elements». <sup>78</sup>

En el «Arbor Aposticalis» hay una larga comparación entre el Sacramento y la teoría elemental, con la conclusión que

«com sia lo pebre per ço que l foc hic haja gran calor e l aygua gran passió; en axí com en lo sacrament en qui han les formes desús gran acció e les formes dejús gran passió...» <sup>79</sup>

En el «Arbor Angelicalis» nos enteramos que

«Lo foc qui escalfa mes lo pebre que l fenoll, en aquell major escalfar posa més de calor que en lo menor, per ço car més ne pot

<sup>78</sup> *Arbre de Sciencia*, ed. de Palma, Vol. XI, p. 236.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 28.

reebre lo pebre que l fenoll. Aço meteix es del amament membrament e enteniment que han los angels en los objects que prenen, en los quals meten més o menys segons que son disposats a a més esser membrats enteses e amats los uns que ls altres». <sup>80</sup> En el «Arbor Aeviternalis» dícese que la *bonitas* de S. Pedro es una cualidad apropiada, que está en contra de la *malitia* de Judas

«car en axí com al foc es apropiada secor per ço que ab ella mortific l àer e l constrenga a reebre la sua calor, sens la qual secor lo foc no poría escalfar l aér... en axí a sent Pere cové esser apropiada qualitat de bontat en eviternitat...» Y «En lo cors de sent Pere glorificat estarán accions e passions en concordança sens contrarietat, axí com lo foc qui escalfarà l àer e l aygua e la terra enaxí en natural concordança...» <sup>81</sup>

En el «Arbor Christianalis», estos paralelos van enderezados a la convicción de los Sarracenos a la teología cristiana (de lo que tenemos ejemplos igualmente en el *Libre de Meravelles*). Por ejemplo:

«la divina natura no pren negún baxament ni minvament en l ajustament que fa ab la humana, axí com lo foc qui no pren negún minvament en l ajustament que fa ab l àer per calor, e exalça l àer a noble estament en quant lo vest de sa calor ab concordança en axí com la natura humana qui pren exalçament en quant es vestida de la divina natura ab concordança. E per aço fan mal los sarrains e ls jueus qui neguen la encarnació del Fill de Deu, dient que Deu pendría minvament en lajustament que faría ab home...» <sup>82</sup>

Y, para tomar otro ejemplo del «Arbor Christianalis»:

«Los sarrains dien que ls crestians creen que Deus hac passió en la natura humana per fam e per set, per calt e per fret, e en la creu per mort; e per açò no volen creure los savis sarrains que Deus sia home. E per açò fan mal los crestians car no dien als sarrains savis lur creença, en la qual neguen aquelles passions en quant la natura divina, e aquelles passions affermen tan solament en quant la natura humana, axí com l aygua qui ha passió per la calor del foc en lo pebre, e no ha passió per fredor en la caraça». <sup>83</sup>

¿No sugiere esta asombrosa cita, que debió ser por esto que llamo

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 168, 171.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 210.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 218.

«ejemplarismo elemental», calculado por el Arte, por lo que Llull se proponía demostrar la Encarnación a los «Sarracenos sabios»?

La pertinencia exacta de las comparaciones hechas mediante los procesos elementales en las citas anteriores no le resultará del todo clara al lector, por utilizarse en ellas puntos de la teoría elemental luliana no tocados por mí por completo en esta sucinta exposición supersimplificada en este estudio (por ejemplo, el fuego es «más noble» que los otros elementos; dos elementos son «activos» y dos «pasivos»). Mas, las comparaciones se realizan con exactitud matemática de acuerdo con su teoría plena, mayormente con la teoría de la «graduación» de los elementos en las yerbas.

Si volvemos la vista atrás a la obra fundamental del *Liber Principiorum Medicinae*, hallaremos allí claramente establecidos los principios del ejemplarismo elemental (Llull no usa tal expresión).

Y los grados y triángulos, con que elabora su medicina, pueden aplicarse «metafóricamente» a las virtudes y vicios.

«Los grados, triángulos, y las condiciones de este árbol, arriba dichas, te revelan cómo una virtud se une con otra y un vicio con otro; y cómo los vicios y las virtudes son contrarios entre sí».<sup>84</sup>

Y, por este mismo método, dice, puede ser expuesta la teología.

Si se entiende plenamente el «ejemplarismo elemental», se puede practicar el Arte, como dice Salzinger, en forma que las virtudes «venzan» a los vicios, y la verdad «venza» al error. Quizá sea provechoso citar a Salzinger en este punto. Tras haber acabado de explicar el método del ABCD y la astrología por la «devictio» (citando, para ello, el *Tractatus de Astronomia*), Salzinger prosigue:

«Devictio signorum, planetarum, elementorum, complexionum et humorum est metaphora significans devictionem virtutum et vitiorum: unde si perfecte sciveris Artem huius, metaphorae, et ab illa te convertes ad literam sui significati, practicando hanc nobilem Artem contra vitia, devincendo illa per virtutes in te ipso, maius imperium hac victoria referes, quam si armis expugnares totum imperium Orientis, vel ipsam Terram Sanctam in tuam ditionem redigeres...»<sup>85</sup>

En estas palabras se oyen aún —aún en el siglo XVIII— ecos de la vieja función del Arte, como parte de la Cruzada, vencimiento del

<sup>84</sup> *De princ. med.*, ed. magunt., I, p. 40.

<sup>85</sup> «Revelatio», ed. magunt., I, p. 151-2.





nes totalmente contradictorias, mientras los lados unen proposiciones parcialmente relacionadas, tuviera gran parecido con su plan fundamental de la naturaleza (Fig. 2), bien como el cuadrado de los Cuatro Elementos, con las diagonales como contrariedades, y los lados como concordancias entre los elementos? Para una mente como la de Llull, una semejanza formal y numérica de esta índole hubiera parecido una «similitud» de realidad superna.

Uno de los esfuerzos literarios primeros de Llull fué la traducción de la lógica de Algazel en verso rimado vulgar.<sup>88</sup> Como indica Carreras y Artau,<sup>89</sup> estos versos contienen ya varios puntos cardinales de la doctrina luliana, señaladamente el énfasis sobre las «intenciones primeras y segundas»:

«Primera entenció a Deu  
la dona, si vols esser seu;  
la segona entenció es  
si sots Deu ames qualque res...»

El mismo escritor se ha espaciado en la significación para la génesis del Arte del hecho de que, al comienzo de su versión rimada de esta lógica arábica, Llull asignara a sus principios notación de letras:

«Per affermar e per neguar  
a.b.c. pots aiustar,  
mudant subject e predicat  
relativament comparat  
en consegvent antesedent.  
Ech vos que a. es consegvent,  
b. son contrari exament,  
c. es antesedent, so say  
d. per son contrari estay:  
a. es animal, home es c.  
b. ab c. en a. no's cové;  
ni a. ab d. en c., so say;  
e per aço dir eu porray  
que a. e c. son una re,  
e per contari b. e d.,

<sup>88</sup> Publicó el texto, con valiosa introducción, J. RUBIÓ BALAGUER, *La Lògica del Gazzali posada en rims per En Ramon Lull*, en «Institut d'Estudis Catalans Anuari», Barcelona, 1913-14, pp. 311-54.

<sup>89</sup> T. Y J. CARRERAS ARTAU, *Historia de la filosofía española*, Madrid, 1939-43, II, pp. 348-56.

e tot ço qui es c., a. es  
 convertir no ho pots per res;  
 una causa son a. e b.,  
 contra la c., qu'axi's cové;  
 axi es mul, qui es a. e b.,  
 contra la c., mas greu s'enté;  
 aço matex pots dir de d.,  
 qui es a.b. contra la c.,  
 en mul o en tot palafre  
 e says que la c. e la d.  
 una cosa son contra b.  
 contra la a. en moltó,  
 perqu'eu say que c.a.d. so  
 una causa contra leó». <sup>90</sup>

Esto suena como si Llull se propusiera ejecutar el «Cuadrado de la Oposición» (Fig. 6) con la notación ABCD. Y siendo éste su primer esfuerzo en la traza de una notación con letras para la lógica, resulta significativo, desde mi punto de vista, que sea una notación por ABCD usada sobre «contrariedades y concordias» lógicas.

El «artista», dice Llull, puede trabajar mucho más rápidamente que el «logicus», gracias a la superioridad de este método. Pero — aquí está lo grandemente significativo — antes de dar comienzo al estudio del arte debe estar bien fundamentado *tanto en lógica como en ciencias naturales*:

«Homo habens intellectum et fundamentum *in logica et in naturalibus* et diligentiam poterit istam scientiam scire duobus mensibus, uno mense pro theorica et altero mense pro practica...» <sup>91</sup>

Estas palabras, al fin del *Ars Magna generalis ultima*, suministran una confirmación del modo de ver expresado en este estudio: que, además de la preparación lógica, hácese necesaria otra preparación para el enfoque del Arte. Siendo lo suficientemente inteligentes, y estando lo suficientemente fundamentados *in logica et in naturalibus*, hay esperanza de llegar a aprender la práctica del Arte en dos meses.

Parece asimismo significativo el siguiente pasaje del *De prima et secunda intentione* de Llull:

<sup>90</sup> *La Lògica del Gazzali*, ed. cit., p. 352; citada por CARRERAS Y ARTAU, *ob. cit.*, II, pp. 348-56.

<sup>91</sup> LULL, *Opera*, ed. Zetzner, p. 663.

«Hijo amable, el fuego es cálido y seco, y el aire es húmedo y cálido, y el agua es fría y húmeda, y la tierra es seca y fría. El fuego es cálido por su misma propiedad, y seco por la propiedad de la tierra, y el aire es húmedo por su naturaleza y cálido por la naturaleza del fuego; el agua es fría por su naturaleza y húmeda por el aire; y la tierra es seca por sí misma, y fría por el agua. Por ende, hijo,... cada elemento tiene para sí mismo y para su primera cualidad la *Primera Intención*, y la *Segunda Intención* para el otro elemento...

Hijo amable, por la susodicha ordenación de las dos Intenciones entran los elementos en composición por generación y corrupción, y son *contraria et concordantia per medium*... De lo que los elementos hacen por la Primera y Segunda Intención, es decir, el apetito natural, te aconsejo debes tomarlos por ejemplo (*exemplum*), haciendo uso de la Intención con las virtudes contra los vicios, para que tengas la Primera Intención con Dios sobre todas las cosas». <sup>92</sup>

¿Hay que inferir de esto que el «artista», cuya lógica se base en las «primeras intenciones», es aquél cuya lógica se basa en el «exemplum» fundamental de la estructura elemental del universo, con la «primera intención» de utilizarlo como escala hacia Dios?

Llull creía tener un Arte de Pensar troquelada en la estructura lógica del universo

«con la cual podrían conocerse todas las cosas naturales... buena a saber derecho y medicina y todas las ciencias, y para saber teología, la cual tengo en mayor reputación. Ninguna otra arte vale tanto para absolver cuestiones y para destruir errores con *razón natural*». <sup>93</sup>

<sup>92</sup> *Liber de Prima et Secunda Intentione*, ed. magunt., VI, p. 19.

«Primera y segunda intención» son términos escolásticos, ni que decir tiene. Un valioso artículo discute el uso especial luliano de ellos (E. W. PLATZECK, *La combinatoria luliana*, en la «Rev. de Filosofía», XII, 1953, XIII, 1954, publicado previamente en alemán en «Franzikanische Studien», XXIV, 1952). Indica el autor que, para Llull, las intenciones primera y segunda corresponden a substancia y relación; en las «creaturas» distingue Llull entre principios substanciales y accidentales, de los cuales los primeros son los que pertenecen a la «prima intención» hacia Dios.

Aplicando esto a la teoría elemental, se ve cómo los elementos concentrados en sus cualidades propias (o las que tienen *per se* y no *per accidens*) resultan un *exemplum* de la índole de la «primera intención».

<sup>93</sup> *Blanquerna*, ed. cit., I, p. 291.

## MATERIAL RECIENTE ACERCA DEL ARTE DE RAMÓN LLULL

En las páginas de la conclusión del artículo inglés señalaba, con los términos más enfáticos, que la teoría elemental era sólo uno de los muchos posibles enfoques del Arte de Ramón Llull. Afirmaba, particularmente, con convicción de verdad evidente por sí misma, que la cosa más importante del mundo, y lo más importante de su Arte, era para Llull la doctrina cristiana de la Trinidad. En la sección de «Llull y la tradición agustiniana» repetía yo, como han hecho y deben hacer cuantos trabajan sobre Llull, que había que buscarse en la tradición agustiniana la sumisión de Llull a la filosofía cristiana. Me aventuraba a hablar de la «geometría ejemplarista agustiniana de la Trinidad» en tanto cuanto reflejada en el *De Trinitate*, en donde encuentra el Santo una imagen de la Trinidad en las tres potencias del alma humana, y subrayaba que el Arte de Llull está planeada con relación a la tríada del *intellectus, memoria, y voluntas*.

Desde que escribí aquel artículo en 1952 y 1953, ha aparecido una gran cantidad de material nuevo de lo más valioso acerca de las ideas subyacentes al Arte de Llull. El P. E. W. Platzeck ha publicado una serie de artículos y monografías extremadamente importantes acerca de «La combinatoria luliana»,<sup>94</sup> sobre las Figuras A y T del Arte,<sup>95</sup> y sobre la lógica lulística.<sup>96</sup> Siéndoles tan conocidos a los lectores de *Estudios Lulianos* estos trabajos, sería del todo innecesario que trajese yo citas de ellos, aunque no dejaré de reconocer la gratitud por el estímulo encontrado en ellos, particularmente en los sobre los orígenes históricos de las «Dignitates», y en su enfoque de la lógica lulística que tan diferente es de la antipática incomprensión de Prantl.

En su espléndido artículo sobre «The Trinitarian World Picture of Ramon Lull»,<sup>97</sup> mi amigo Mr. R. Pring-Mill utiliza el artículo mío sobre la teoría elemental para relacionarla con otros aspectos del pensamiento y del Arte de Llull. Empieza, como si dijéramos, por la

<sup>94</sup> Ver nota 92.

<sup>95</sup> E. W. PLATZECK, *Miscellanea Lulliana*, Studia Monographica & Recensiones, edita a Maioricensi Schola Lullistica, Fasc. IX-X, 1953-4.

<sup>96</sup> Raimund Lulls auffassung von der Logik, «Estudios Lulianos», II, i, 1958, pp. 5-34.

<sup>97</sup> R. D. F. PRING-MILL, *The Trinitarian World Picture of Ramon Lull*, «Romanistisches Jahrbuch», Vol. VI, 1957.

cúspide, por la esfera divina, por las Dignitates Dei lulianas en su relación con la Trinidad, y muestra cómo imparte Llull un paradigma trinitario al universo entero por medio de las tríadas subsidiarias de los correlativos. La exposición es del todo admirable, siendo este artículo una guía indispensable en este aspecto dificultoso y sumamente importante del pensamiento de Llull en el Arte.

Este artículo conduce asimismo a Mr. Pring-Mill a una encuesta de lo más valioso, que continúa en sus artículos en *Estudios Lulianos*, acerca de las razones de Llull para el cambio del número de las Dignitates del Arte, de las dieciséis del *Ars Demonstrativa* a las nueve del *Ars Inventiva Veritatis* y de las versiones subsiguientes.<sup>98</sup> Sugiere que eligiera el número de las dieciséis *Dignitates* por más viable al cuatro de la teoría elemental. Pienso yo que puede que esté casi en lo cierto, y señalo en apoyo de su argumentación la Figura S del *Ars Demonstrativa*, que concierne a la tríada del Intellectus, Memoria y Voluntas. Al presentar éstas en parejas de a cuatro subdivisiones, y al operar con cuadrados en esta figura, está claro que Llull intenta combinar una de las ternas más fundamentales con un paradigma de a cuatro.

La razón del cambio de dieciséis Dignitates a nueve piensa Mr. Pring-Mill fuera para que el Arte reflejara más claramente los paradigmas trinitarios en el cuadro del mundo. Estoy segura que tiene razón, y que ésa es la razón del cambio; y que asimismo tiene razón de subrayar lo fundamental que es la doctrina de los correlativos para el método con que logró Llull dar al Arte forma más claramente trinitaria. Sin embargo, yo mantendría con la mavor fuerza que no es Llull menos Trinitario en la forma del Arte de a dieciséis que en la de a nueve. Por supuesto que Mr. Pring-Mill es también de esta opinión, y subraya que la fundamental Figura T, que opera con triángulos, ocurre en todas las formas del Arte.

Donde debo expresar un tanto de desacuerdo con Mr. Pring-Mill es en el modo de ver menos importante la teoría elemental y el uso de las metáforas elementales después del cambio a la forma de a

<sup>98</sup> R. D. F. PRING-MILL, *El número primitivo de las Dignidades en el Arte General*, «Estudios Lulianos», I, iii, 1957, pp. 309-34.

Desgraciadamente no vi la segunda parte de este artículo («Estudios Lulianos», II, ii, 1958, pp. 129-56) hasta tener escrito el actual artículo. Esta segunda parte del Sr. Pring-Mill es una valiosa tentativa de exploración en el proceso de la teoría de los «grados» de la medicina luliana.

nueve del Arte. No es que diga que ambas desaparecieran por entero, sino que se hace menos hincapié en ellas. Esta noción me parece no ir de acuerdo con el hecho de que hasta después de 1289 y hasta después de cambiar a la forma de a nueve del Arte no diera Llull las más claras exposiciones de la teoría elemental, y que no las diera sino en relación con los nueve pares de Dignitates y sus *relata*. Ni va de acuerdo tampoco con el hecho que sea en el *Arbor Scientiae*, escrito después de 1289 y basándole en las nueve Dignitates y los nueve *relata*, donde se hallan algunas de las exposiciones más sistemáticas de las metáforas elementales. Y esto es asimismo verdad del *De Ascensu et Descensu*, que es obra tardía. Por ende creo que la teoría elemental y las metáforas elementales han debido haber sido tan importantes en la forma de a nueve del Arte, si bien menos obvias, que en la forma de a dieciséis.

Ha de recordarse asimismo que, según la teoría elemental, los paradigmas de las series de los elementos eran también circulares y triangulares y no solamente cuadrangulares. La Primera Figura Elemental del *Ars Demonstrativa* contiene en sí misma, en las metáforas «naturales», el problema de cómo combinar el triángulo divino con el círculo del cielo y el cuadrado de los elementos.

El desacuerdo con Mr. Pring-Mill es ligero, consistiendo sólo en el hecho de dar yo igual énfasis a la teoría elemental en ambas formas del Arte, en la de a dieciséis y en la de a nueve, y al señalar la evidencia histórica de ser en las obras escritas después de 1289 y del cambio a la forma de a nueve en las que aparece nuevo y hasta mayor desarrollo de la teoría elemental y del ejemplarismo elemental. Al llamar poderosamente la atención hacia las diferencias de las formas sucesivas del Arte, Mr. Pring-Mill hace avanzar enormemente todo el tema, y con el nuevo enfoque descubre el método que debiera seguirse en el futuro. La teoría elemental debiera estudiarse primero en la más primitiva forma del Arte, la forma de a dieciséis, en que se percibirían más fácilmente sus operaciones. Después, procedería el estudioso a la tarea más difícil de desenredarla en las formas de a nueve.

Mr. Pring-Mill nos ha enseñado que, al relacionar las obras de Llull con el Arte (y creo yo que la mayoría de ellas se relacionan con ella de un modo u otro), debería especificarse el Arte de que se trata. Las metáforas de *Fèlix* y *Blanquerna* reflejan els *Ars Demonstrativa*; las del *Arbor Scientiae* se relacionan con una versión primi-

tiva de la forma de a nueve; las del *De Ascensu et Descensu Intellectus* habría que presuponerlas relacionadas con alguna versión bastante tardía de la forma de a nueve. Este asunto de la fecha resulta de grande importancia en el caso de una obra fundamental como el *Liber de gentili et tribus sapientibus*. Quizá sea anterior a cualquiera otra forma del Arte esta obra; con todo, la argumentación por medio de concordancias y contrariedades entre virtudes y vicios (sobre la analogía elemental), en que se basa, muestra que, ya desde los mismísimos principios, era de fundamental importancia para Llull la teoría elemental.

Si se me permite dar fin a este artículo con una nota personal, diría que lo que me ha atraído principalmente en la figura del Beato Ramón Llull y lo que me ha sostenido en las difíciles investigaciones acerca de la teoría elemental, ha sido la admiración mía hacia la actitud profundamente religiosa con que él enfoca los fenómenos de la naturaleza. Creo que los procedimientos de Llull, sus esfuerzos por hallar notaciones de letras con que expresar las operaciones de aquellos fenómenos tal como eran entendidos en su tiempo, puede que sean de gran importancia en la historia de las técnicas científicas. Si resultara ser éste el caso, ¡cuánto no podría aprender el mundo moderno del espíritu con que realiza Llull sus formulaciones algebraicas y geométricas! Ese espíritu pareceme a mí que fluye directamente de las nobles corrientes del misticismo franciscano tal como está expresado en el supremamente bello «Cantico di Frate Sole» de San Francisco de Asís:

Laudato si, mi Signore, per frate Vento,  
e per Aere e Nubilo e Sereno e onne tempo  
per lo quale a le tue creature dai sustentamento.

Laudato si, mi Signore, per sor Aqua  
la quale è molto utile e umile e preziosa e casta.

Laudato si, mi Signore, per frate Foco,  
per lo quale enn'allumini la nocte:  
ed è bello e iocundo e robnstoso e forte.

Laudato si, mi Signore, per sora nostra matre Terra,  
la quale ne sostenta e governa,  
e produce fructi con coloriti fiori ed erba.

FRANCIS A. YATES  
The Warburg Institute  
University of London



## RAIMUNDUS LULLUS UND JOHANN HEINRICH ALSTED

### I

In Johann Heinrich Alsted (1588-1638) begegnet uns «die letzte grosse Figur im europäischen Lullismus»<sup>1</sup> des ausgehenden Renaissance-Zeitalters.

Als Sohn eines reformierten Pfarrers Mitte März 1588 in Ballersbach bei Herborn (Nassau) geboren, wurde er im Alter von 14 Jahren am 2. Oktober 1602 an der kalvinistisch orientierten Hohen Schule in Herborn immatrikuliert.<sup>2</sup> Nach Abschluss seiner Studien (1608) machte er eine längere und bedeutungsvolle Reise durch die Schweiz.<sup>3</sup> Nach seiner Rückkehr begann er in Herborn seine Tätigkeit, zunächst vom Frühjahr 1609 bis Oktober 1610 als erster Praezeptor am Paedagogium, von da an als ausserordentlicher, seit 1615 als ordentlicher Professor der Philosophie an der philosophischen Fakultät.<sup>4</sup> Die folgenden Jahre waren mit intensiven philosophischen und theologischen Studien ausgefüllt, deren Umfang und Vielseitigkeit ihn rasch unter die bedeutendsten Köpfe der noch jungen Universität aufrücken lies-

---

<sup>1</sup> T. y J. CARRERAS y ARTAU, *Historia de la Filosofia Española, Filosofia de los siglos XIII al XV*, 2 (1943) 239.

<sup>2</sup> *Matriculae studiosorum scholae Herbornensis* (abgedruckt in: VON DER LINDE, A., *Die Nassauer Drucke der Königlichen Landesbibliothek in Wiesbaden*, I [Wiesbaden 1882] 340-496) ad annum 1602 (S. 371): [nr.] 13. Henricus Alstedius Ballersbachensis. Professor Herbornensis postea profectus in Transylvaniam Albae Juliae professor fuit.

<sup>3</sup> Wie aus den Matrikeln ersichtlich ist, kamen viele Studenten aus der Schweiz nach Herborn. Umgekehrt hatte das Ursprungsland des Calvinismus für die Reformierten des Nordens besondere Anziehungskraft. – Zürich war die Heimat des seit 1585 in Herborn tätigen angesehenen Buchdruckers Christoph Rabe (Corvinus), dessen Tochter Anne Catherine im Jahre 1615 die Gattin des Johann Heinrich Alsted wurde (Linde a. a. O. 24).

<sup>4</sup> STEUBING, J. H., *Geschichte der Hohen Schule Herborn* (Herborn 1884) 141, 198 f.; *Allgemeine Deutsche Biographie* 1 (Leipzig 1875) 354 f. (Heppe).

sen. Mehr und mehr wandte er sich der Theologie zu. Vom November 1618 bis Mai 1619 nahm er als Vertreter der nassauischen Kirche und seines Landesherrn an der Synode von Dordrecht teil und unterschrieb als orthodoxer Reformierter die Beschlüsse gegen die gemässigten Arminianer.<sup>5</sup> Von 1619-1629 gehörte er als hoch angesehener und gefeierter akademischer Lehrer zur Theologischen Fakultät in Herborn; für die Studienjahre 1619/20 und 1625/26 wurde er zum Rektor gewählt.<sup>6</sup>

Infolge der Wirren des 30jährigen Krieges kam das wissenschaftliche Leben an der schwerbedrängten Universität beinahe zum Erliegen. 1628 waren nur noch 4 Professoren in Herborn tätig, deren Existenz nur mühsam gesichert war.<sup>7</sup> Dazu gesellten sich bei Alsted noch persönliche Gründe familiärer Art,<sup>8</sup> sodass er gerne dem Ruf an die neugegründete Universität Weissenburg (Rumänien) Folge leistete.<sup>9</sup> Wohl blieb er in Verbindung mit seinem Vaterland – die meisten seiner Werke erschienen nach wie vor in Herborn –, aber, bedingt durch den Niedergang der dortigen Hohen Schule und die weite räumliche Entfernung, sind die Nachrichten über seine 10 letzten Lebensjahre nur sehr spärlich. 50 Jahre alt, früh verbraucht durch rastlose Arbeit, starb er im Jahre 1638 in Weissenburg.<sup>10</sup>

<sup>5</sup> Lexikon für Theologie und Kirche 3 (1931) 417 f. (A. Bigelmair).

<sup>6</sup> *Matriculae ad annum 1619* (Linde a. a. O. 404) und 1625 (Linde 414).

<sup>7</sup> 1626 vernichtete ein Grossbrand 200 Häuser; anschliessend brach die Pest aus, sodass die Hohe Schule *toto semestri hyberno annorum 1626 et 1627 mera ... fuerit solitudo*. *Matriculae ad annum 1626*, Linde a. a. O. 416. – Unter dem Rektorat des Theologieprofessors J. Irlen aus Siegen (1628/29) «schola plurimas clades perpessa est. Reditus scholae omnes per Archiepiscopum Trevirenssem ablata sunt. Urbs misere afflicta fuit. Professores praecipue alio migrarunt, ut admodum difficulter reliquae conservari potuerint». *Matriculae ad annum 1628/29*, Linde a. a. O. 418.

<sup>8</sup> Alsteds Schwägerin Anna, wie seine Frau die Tochter des Buchdruckers Ch. Corvinus, Witwe des Herborner Praeceptors Heinrich Christoph Baum (Arbor), wurde 1629 in Herborn wegen Hexerei enthauptet (Linde a. a. O. 38 ff.).

<sup>9</sup> Wissenschaftliche und persönliche Verbindungen dorthin bestanden schon längere Zeit. Unter dem 1. Rektorat des Alsted (1619) war in Herborn J. H. Bisterfeld aus Siegen, professor Albae Juliae in Transsylvania, principis Rakotzky consiliarius et legatus, immatrikuliert worden (*Matriculae ad annum 1619/20*, Linde a. a. O. 404). Das Angebot des Wojwoden Gabriel Bathory war mit hohem Gehalt (*luculento salario*) verbunden. Dankbar erwähnt Alsted dies in der Widmung der *Encyclopaedia VII tomis distincta* (1629) an seinen neuen Landesherrn.

<sup>10</sup> Die Angabe bei ROSENT-DURÀN (*Bibliografia de les impressions lul·lianes*, Barcelona 1927, *Estudis de Bibliografia Lul·liana* II) S. 139, nach der er in Carlsburg gestorben sei, beruht auf einem Irrtum.

II

Die Frage, wie es zur Begegnung unseres Herborner Theologen mit Raimundus Lullus kam, ist nicht mit letzter Sicherheit zu beantworten.

Eine lullistische Tradition gab es in Herborn ebenso wenig, wie von einer solchen innerhalb des Calvinismus keinerlei Ansatzpunkte zu erkennen sind. Die offizielle Lehrrichtung war, wie aus den *Leges scholae* ersichtlich ist, an der Herborner Philosophischen Fakultät eindeutig der Ramismus,<sup>11</sup> Alsted stand mit seinem Lullismus allein auf weiter Flur. Soweit die nach der Auflösung der Herborner Universität (1817) zerstreuten Bestände noch erreichbar sind – die meisten Akten, Handschriften und Drucke wanderten nach Wiesbaden –, sind lullistische Schriften nicht feststellbar.<sup>12</sup>

Wohl war die Zeit um die Jahrhundertwende auch in Deutschland eine lullusträchtige Zeit, sodass Carreras y Artau von einer Lullomanie sprechen kann.<sup>13</sup> Allerorten erschienen im deutschen Sprachgebiet Editionen und Kommentare des katalanischen Denkers, z. B. durch Giordano Bruno (1548-1600)<sup>14</sup> und Valerio de Valeriis<sup>15</sup> oder Neuauflagen der Kommentare eines Henricus Cornelius Agrippa von Nettesheim (1486-1535)<sup>16</sup> und eines Bernhard von Lavinheta,<sup>17</sup> und es ist sehr wahrscheinlich, dass Alsted auf dem Rückweg von seiner Schweizer Reise (1608) auch Strassburg, das Zentrum lullistischer Editionen in Deutschland, besuchte; dort wurde bereits im nächsten Jahre auch sein eigener Lulluskommentar gedruckt (1609). Der entscheidende Anstoss für ihn, sich mit Raimundus Lullus zu beschäftigen, ja sogar

<sup>11</sup> STEUBING, J. H., *Geschichte der Hohen Schule Herborn* (Herborn 1884) 189-90.

<sup>12</sup> Die in der Nassauischen Landesbibliothek in Wiesbaden aufbewahrte, aus Herborn stammende Hs. 65 enthält wohl unter alchimistischen Traktaten auch eine *Concordantia Raymundi Lulli et Guidonis Philosophi Graeci, per G. R. (Georgium Ripplenum) conscripta* sowie einige pseudolullistische alchimistische Abhandlungen, ist aber erst im XVIII. Jahrh. geschrieben. Vgl. ZEDLER, G., *Die Handschriften der Nassauischen Landesbibliothek zu Wiesbaden*, in: *Zentralblatt für Bibliothekswesen*, Beiheft 63 (1931) 76 f.

<sup>13</sup> CA 2, 298.

<sup>14</sup> Wittenberg 1587, RD 135; Prag 1588, RD 137; Strassburg 1598, RD 144; 1602, RD 162; 1617; RD 180.

<sup>15</sup> Augsburg 1589, RD 138; Strassburg 1609<sup>2</sup>, RD 162; 1617<sup>3</sup>, RD 180.

<sup>16</sup> Strassburg 1598 (Kommentar zur *Ars brevis*), RD 144; Leiden 1600, RD 148.

<sup>17</sup> Frankfurt 1596 (Kommentar zur *Ars magna*), RD 142.

sein leidenschaftlicher Anwalt zu werden, dürfte jedoch durch die Begegnung mit dem Lullisten Johannes Terrentius (Schreck) aus Konstanz erfolgt sein. Die Geschichte der Lullusforschung weiss wenig über diesen Lulluskenner und nachmaligen Jesuiten;<sup>18</sup> Alsted erwähnt in seiner *Clavis artis lullianae* beiläufig, dass er ihn mit der grössten Bewunderung gehört habe und dass ihm dessen virtuose Beherrschung der *Ars* unvergesslich sei.<sup>19</sup> Dieser starke und bleibende Eindruck war zweifellos für seine Hinwendung zum Lullismus ausschlaggebend. Kaum nach Herborn zurückgekehrt, widmete er sich, noch ganz erfüllt von diesen neuen Impulsen, mit imponierender Einseitigkeit und unermüdlichem Fleiss dem Studium des lullistischen Gedankengutes. Bereits im Herbst 1609 erschien in Strassburg sein am meisten bekannt gewordener Lulluskommentar: *Clavis artis lullianae et verae logices, id est solida dilucidatio artis magnae generalis et ultimae, quam Raimundus Lullus invenit*.<sup>20</sup> Dieses erste Opus legt Zeugnis dafür ab, wie sehr er sich bereits, nicht ohne eigenes Urteilsvermögen, mit dem Ideengut der *Ars lulliana* vertraut gemacht hat. Dass dies allerdings in einseitiger Weise erfolgte, wird später zur Sprache kommen. Bereits im Juli 1610 folgte, bei Corvinus in Herborn gedruckt, *Panacea Philosophica, id est facilis, nova et accuratus methodus docendi universalem Encyclopaediam VII sectionibus distincta. Accessit eiusdem criticus, De infinito harmonico ... Philosophiae Aristotelicae, Lullianae et Rameae*.<sup>21</sup> Eine weitere Frucht dieser Studien sind: *Trigae canonicae, quarum ... secunda est Artis Lullianae, a multis neglecta et nescio quo edicto proscriptae, architectura et usus locupletissimus* (bei Wolfgang Richter in Frankfurt 1612).<sup>22</sup> In gleichen Jahre besorgte er eine gekürzte Neuausgabe der Werke des Bernhard von

<sup>18</sup> J. Terrentius, 1576 in Costnitz (= Konstanz) geboren, war als Wissenschaftler von vielseitigem Interesse. Vor seinem Eintritt in den Jesuitenorden (1611) hatte er allerdings nichts ediert; auch in seinem späteren Schrifttum beschäftigt er sich nicht mit Lull. 1630 starb er in China, wo er seit 1621 als Missionar gewirkt hatte.

<sup>19</sup> *Taceo clarum virum Johannem Terrentium, quem summa cum admiratione audivi ope artis huius egregie disputantem (Clavis Artis Lullianae (Strassburg 1652) 11; memini Johannem Terrentium, magni nominis Lullistam, mihi Helvetiam peragranti anno 1608 dicere se daturum centum cuiuscumque rei, etiam puncti, definitiones (Clavis 124).*

<sup>20</sup> RD 163; Strassburg 1633<sup>2</sup>, RD 207; 1652<sup>3</sup>, RD 234.

<sup>21</sup> RD 165.

<sup>22</sup> RD 169 (*Architectura et usus Artis lullianae*).

Lavinheta (in Köln bei Lazarus Zetzner gedruckt),<sup>23</sup> sowie den Erst-  
druck des von Giordano Bruno 1590 anscheinend in Frankfurt verfas-  
sten *Artificium perorandi* (bei Wolfgang Richter in Frankfurt).<sup>24</sup>

Obwohl sich in den folgenden Jahren das Interesse Alsteds immer  
mehr der Theologie zuwandte, blieb er, wie spätere Werke zeigen,  
der Gedankenwelt des Raimundus Lullus verbunden; so etwa im  
*Cursus Philosophici Encyclopaedia libris XXVII complectens* (Her-  
born 1620), wo er ihn (p. 107) unter den mit Vorrang empfohlenen  
Philosophen nennt, besonders aber in seiner grossen *Encyclopaedia*  
*VII tomis distincta*, in deren 2. Band er der *Ars lulliana* einen eigenen  
Kommentar widmet.<sup>25</sup> Davon wird weiter unten noch zu sprechen sein.

Erfolgten die Lullus-Studien des jungen Herboner Philosophen  
aufgrund handschriftlicher Unterlagen? Die Frage muss wohl verneint  
werden. Wohl spricht er in seiner *Clavis* bei der Erläuterung der *Fi-*  
*gurae* von einem Beispiel, das er in einer Lullushandschrift gefunden  
habe,<sup>26</sup> ferner von einer 1550 geschriebenen Handschrift aus Padua,  
... (*manuscriptum*), *quod penes me fuit*,<sup>27</sup> doch darf wohl als sicher  
angenommen werden, dass sich seine Arbeiten auf eine oder mehrere  
der zahlreichen Druckausgaben Lullischer Werke stützten, etwa auf  
die Strassburger vom Jahre 1598; er kennt und zitiert nur die im  
Druck erschienenen Werke des Raimundus Lullus.

### III

Wie geht nun J. H. Alsted in seinen Frühwerken an Raimundus  
Lullus heran?

Als Frucht intensivster Beschäftigung mit den ihm bekannten  
Schriften des Katalanen war 1609 die *Clavis artis lullianae* erschienen.  
In dieser ersten Frucht seines Lullismus wollte er bewusst eine einfache  
und verständliche Einführung in die *Ars magna generalis et ulti-*

<sup>23</sup> RD 168.

<sup>24</sup> In RD nicht zitiert; in der Widmung seiner *Encyclopaedia VII tomis distincta*  
(Herborn 1630) p. 11 erwähnt er in der Liste seiner Werke auch das *Artificium pero-*  
*randi*, dessen Druck er veranlasste.

<sup>25</sup> Herborn 1630; p. 2328-37: *Sectio XVII, in qua delineatur Cyclognomonica, et*  
*imprimis ars Lulliana.*

<sup>26</sup> ...*exemplum, ...inveni in quodam ms. Lulliano* (p. 33).

<sup>27</sup> *Clavis* p. 136.

ma geben, einen Kommentar, einen Schlüssel zum Denken Ramon Lulls, der ein Eindringen in die Gedankengänge des Doctor illuminatus nicht noch schwieriger, sondern auch dem Studenten und Anfänger möglich macht. Im 1. Buch behandelt er in 23 Kapiteln (*De instrumentis artis logicae*) Begriff, Geschichte und Einteilung der Logik, ferner die Lullischen Figuren und Regeln.<sup>28</sup> Im 2. Buch bespricht er in 12 Kapiteln in gedrängter Form Synthese und Analyse und, ein Feind grauer Theorie,<sup>29</sup> die praktische Anwendung der gebotenen Prinzipien auf eigene und fremde Wissensbildung.<sup>30</sup> Wer diese seine Anleitung in seinem Sinne gebrauche, der verdiene in Wahrheit den Namen eines Dialektikers, der könne sich in allem und über alles Wissen erwerben und es andere lehren.<sup>31</sup>

Tabulae sind Mütter des Gedächtnisses, so meint Alsted, und er gibt anschliessend ausführliche, an Lulls *Figurae* erinnernde schematische Darstellungen des Inhalts der behandelten Kapitel.<sup>32</sup>

Seiner *Clavis* lässt er ein kurzes Compendium folgen, eine *Idea brevissima Artis lullianae*,<sup>33</sup> um so «die Früchte, die auf dem Acker oder besser in der Scheune Lulls aufbewahrt sind, zu dreschen und in den Genuss des blendend weissen Brotes der Philosophie zu kommen».<sup>34</sup>

Seiner praktisch-pädagogischen Ader und Aufgabe entsprechend, bringt er zum Abschluss ein *Compendium logicum, Novum speculum logices*, einen auf wenige Seiten zusammengedrängten Aufriss der Logik, für die Studenten bestimmt.<sup>35</sup> Mit seiner Hilfe, das ist seine Überzeugung, könne der Studierende innerhalb von 10 Tagen mehr erreichen, als auf die gewöhnliche Art und Weise des Lernens und Lehrens innerhalb eines Jahrzehnts.<sup>36</sup> Seinem Anliegen der praktischen Verwertbarkeit des Behandelten dienen schliesslich die in einem

<sup>28</sup> *Clavis* p. 1-63.

<sup>29</sup> ...praxis..., sine qua theoria est mortua (*Clavis* p. 64).

<sup>30</sup> *Clavis* p. 64-95.

<sup>31</sup> *Clavis* p. 95.

<sup>32</sup> *Clavis* p. 96-105.

<sup>33</sup> *Clavis* p. 106-134.

<sup>34</sup> ...frugibus in agro vel potius horreo Lulliano repositas triturbabimus, ut hac ratione vesci possimus pane philosophiae albissimo (*Clavis* p. 106).

<sup>35</sup> *Clavis* p. 135-141.

<sup>36</sup> Ausim dicere, studiosum ope huius compendii Logici intra decendium plus posse efficere, quam via docendi et discendi ordinaria intra decennium (*Clavis* p. 135).

letzten Kapitel gebotenen praktischen Hinweise für die richtige logische Behandlung eines philosophischen Themas.<sup>37</sup>

In Anbetracht der verhältnismässig kurzen Zeit, in der sich der junge, damals 20jährige Alsted vor seinen ersten Veröffentlichungen mit Raimundus Lullus beschäftigt hatte, ist es erstaunlich, wie sehr er sich dessen Gedankengut bereits zu eigen gemacht hat. Er verehrt in ihm seinen Lehrer, er verteidigt ihn gegen alle Anwürfe – es war nicht leicht, in Herborn Lullist zu sein –, er baut seine eigene wissenschaftliche Denk- und Arbeitsweise auf der Ars «jenes unvergleichlichen Mannes» auf.<sup>38</sup> Alsted kennt auch die ihm im Druck zugänglichen Lulluskommentare seiner Zeit, eines Valerio de Valerio, Giordano Bruno, Cornelius Agrippa von Nettesheim, eines Bernhard von Lavinheta, P. Gregorius Tholosanus und des Paulus princeps de la Scala (Scalichius). Er kennt sie, zitiert sie häufig und er ist weitgehend von ihnen abhängig. Er empfiehlt sie auch den Studierenden, besonders die Kommentare des Valerio de Valerio und des Giordano Bruno.<sup>39</sup> Aber er spart auch nicht mit seiner Kritik und wirft ihnen öfters vor, mit ihren komplizierten Erklärungen die Ars lulliana mehr zu verdunkeln als verständlich zu machen.<sup>40</sup> Sogar falsche Interpretation lullischer Ideen wirft er ihnen verschiedentlich vor.<sup>41</sup> So betrachtet er es als Aufgabe seiner Clavis, den echten Lullus herauszuschälen, und es kann sein Versuch durchaus als selbständig urteilende Leistung angesehen werden. Dies zeigt sich auch in der Art und Weise, wie er die Philosophie des Raimundus Lullus, alles Für und Wider genau abwägend, als eine der 3 Hauptrichtungen der damaligen Logik einem Aristoteles und dem Petrus Ramus ebenbürtig oder gar überlegen

<sup>37</sup> Clavis p. 148-150. Carreras y Artau hat (2, 241-49) ausführlich Aufbau und Inhalt der Clavis besprochen; deshalb glaube ich, mich hier kurz fassen zu können.

<sup>38</sup> *fretus arte divina Lullii dico* (Clavis p. 129); *Lullus noster* (p. 37); *praeceptor noster* (p. 71); *Raymundus noster* (p. 106, 108); *divinus Lullus* (p. 112); *divini illius viri* (Praefatio ad lectorem).

<sup>39</sup> Clavis p. 18.

<sup>40</sup> *Commentatores (utinam fuissent commentatores!) Lulliani tenebras potius et nebulas offuderunt, quam lucem attulerunt ... divino operi ... magis magisque se et alios explicarunt* (Clavis, Praefatio ad lectorem); *qui artem novis inventis obscurarunt* (p. 100).

<sup>41</sup> *erravit hoc in loco Agrippa. Rectius Lullius definivit* (Clavis p. 115); *Agrippa hic* (in der Erklärung der 4. Figur) ... *distat a genuina Lullii interpretatione, ... non tam artem Lullii illustravit, quam novam commentus est. Facessat igitur Agrippa verbosus* (p. 129).

darstellt.<sup>42</sup> Es ist eines der besten Kapitel seiner *Clavis* (Cap. III), das sich kritisch mit diesen 3 bedeutendsten «philosophischen Sekten» der damaligen Zeit auseinandersetzt, und Raimundus Lullus gegen die Vorwürfe der *confusio*, der *ineptitudo praeceptorum ad discendum* und der *barbaries verborum* in Schutz nimmt.<sup>43</sup>

Ist in dieser seiner Einstellung in späteren Jahren eine Änderung eingetreten? Hat sich Alsted von seinem Lullismus bekehrt?

1612 ist das letzte Werk seiner eigentlichen Lullus-Ära, die *Trigae canonicae* erschienen. In zunehmendem Masse wendet er sich jetzt der Theologie zu. Im Jahre 1614 veröffentlicht er *Praecognitorum theologicorum libri duo, naturam theologiae explicantes*. Seine theologischen Studien finden ihre Krönung in der Aufnahme in die Theologische Fakultät als *Magister theologiae* (1619). Frucht seines unermüdlischen Fleisses sind sein Lexikon *Theologicum* (1620) und –er ist der Philosophie nicht untreu geworden– sein *Cursus Philosophici Encyclopaedia libris XXVII complectens* (1620). Hier findet sich als 6. Regel der Studiengang für die Studenten der Philosophie vorgezeichnet: Von Aristoteles und Ramus zu Plato, ausserdem aber auch namhaftere Vertreter der Stoa, einige Alchimisten –und Lullus.<sup>44</sup> Ähnlich äussert er sich 10 Jahre später in seiner grossangelegten *Encyclopaedia VII tomis distincta* (1630), einem Werk, das er selbst als das vorzüglichste Denkmal seines Geistes bezeichnet.<sup>45</sup> Man beachte jedoch die feinen Nuancen, die in den Worten *Sacris* und *Lulliani* liegen.<sup>46</sup> In dieser *Encyclopaedia* befasst er sich nochmals ausführlich mit der *Ars lulliana*, und zwar schliesst er sich hier sehr eng an die Kommentare des Julius Pace<sup>47</sup> und des spanischen Lullisten

<sup>42</sup> Vgl. die ausführliche Erläuterung hierüber bei CARRERAS Y ARTAU, *Historia...* II (1943) 243-45.

<sup>43</sup> *Clavis* p. 11-17.

<sup>44</sup> Ab *Aristotelicis et Rameis philosophis inchoandum, in Platoniceis desinendum, quibus adiungendi meliores Stoici, item quidam philosophi Chimici, et Lullus* (p. 107).

<sup>45</sup> In der Widmung an den Wojwoden Gabriel Bethlen, seinen neuen Landesherrn, dem er die Berufung nach Weissenburg verdankt, nennt er die Enzyklopädie *supremum ingenii mei monumentum*.

<sup>46</sup> *Ordo in his authoribus legendis continetur sequentibus aphorismis: (I) Ab Aristotelicis et Rameis philosophis inchoandum, in Platoniceis et Sacris desinendum; intermedio loco evolvendi sunt meliores Stoici, nobiliores Chimici et praestantiores Lulliani* (p. 114).

<sup>47</sup> JULIUS PACEI, *Artis lullianae emendatae libri IV*, Coloniae Allobrogum 1618 (in RD nicht aufgeführt).



Petrus Hieronymus Sanchez de Lizarazu<sup>48</sup> an; auch empfiehlt er seine *Clavis artis lullianae*,<sup>49</sup> während die in seinen Frühwerken häufig zitierten Kommentatoren nur beiläufig erwähnt werden.<sup>50</sup> Als junger Philosoph und Anwalt des Lullismus hatte sich Alsted mit ungestüme Heftigkeit allen entgegengestellt, die einen Zugang zum Denken des Raimundus Lullus nicht finden konnten oder nicht finden wollten. Jetzt, auf dem Höhepunkt seines Schaffens, will er gegenüber den Extremen unbedingter Lullus-Gefolgschaft und schroffer Ablehnung den Mittelweg gehen.<sup>51</sup> Als gereifter, klug abwägender Magister ist er zu einer jeglichem Überschwang per excessum ebenso wie einem Zuwenig per defectum abholden Haltung gekommen.

#### IV

Lassen Sie mich noch die wesentlichen, das philosophische, das lullistische Profil des Johann Heinrich Alsted bestimmenden Grundlinien kurz skizzieren.

1) Alsted kennt nicht den ganzen Raimundus Lullus; man möchte sogar sagen, dass er ihm in seinem Innersten nicht nahe gekommen ist. Alsted kennt im Wesentlichen nur die *Ars* in ihren verschiedenen Formen, als *brevis*, als *ultima*, als *rhetorica*, und er sieht in ihr, in rationalistischer Verengung, unverschuldeter Verengung, nicht viel mehr als ein allerdings imponierendes Instrument zum Bau seines eigenen wissenschaftlichen Systems. Das aber ist nicht der ganze Ramon Lull! Der ist mehr. Hinter den oft trockenen Formulierungen des

<sup>48</sup> *Generalis et admirabilis methodus ad omnes scientias facilius et citius addiscendas, in quo explicatur Ars brevis Raymundi Lulli* (Turiasonae 1613, RD 172; 1619<sup>2</sup>, RD 186).

<sup>49</sup> *Encycl.* p. 2329.

<sup>50</sup> *Atque hi tres tractatus abunde possunt sufficere studioso huius artis. Si tamen velit, potest addere Henricum Cornelium Agrippam, Paulum Scalichium, Valerium de Valeriis, Jordanum Brunum et Petrum Gregorium Tholosanum, qui omnes hanc artem suis commentariis illustrarunt* (*Encycl.* p. 2329).

<sup>51</sup> *Varia sunt variorum iudicia de arte Raimundi Lullii, quorum alia in excessu peccant, alia in defectu. Audias enim quosdam sciolos prae se ferre, beneficio huius artis perveniri posse in cognitionem omnium rerum, ita nempe, ut aliarum facultatum cognitione non sit opus. Sed alii tam contemptim loquuntur de hac arte, ut ignari eam habeant pro mera illusionem et seductionem. Nos mediam viam ingredimur, sicuti Julium Pacium, ... si quis uberiorem desiderat explicationem, legat Pacium ... et Petrum Hieronymum Sanchez Hispanum... (p. 2328).*

grossen Katalanen schlägt ein unruhiges Herz, das mit seinem «Geliebten» lebt und leidet. Raimundus Lullus ist und kann nur verstanden werden als ein Liebender, als ein Glühender, der keine Ruhe findet angesichts der schlafenden Jünger, der berufenen Hüter der Kirche, die versagen, während die Ungläubigen, die Sarazenen, Juden, der christlichen Wahrheit trotzen. Für ihn ist Wissenschaft, auch Logik, nur Mittel zum Zweck, diesen Zustand zu ändern, dem Reiche Gottes zu dienen. Aber dieser Lullus als gläubiger Mensch, als Missionar, als Theologe, bleibt der einseitigen Lullus-Schau auch eines Alsted verborgen. Für ihn ist das grossartige System des «divinus magister» letztlich doch nicht mehr als ein Sprungbrett, eine Ausgangsbasis, ein Mittel zum Zweck, das seine eigene Dispositionsfreude anregt, seinen Drang zur Ganzheitsschau befruchtet und seinem eigenen Denk- und Lehrgebäude kongenial erscheint. Aus der Eigenart jener rationalistischen Epoche, jener Blütezeit der Logik, erklärt sich diese Verzerrung des Lullusbildes, die nur einen Aspekt, eine Komponente der grossen Gestalt des Raimundus sichtbar werden lässt.<sup>52</sup> In diesem Sinne spricht auch Carreras y Artau mit Recht von einer Entartung (desnaturalización) der Lullusdeutung, die die Ars zu einem nur logischen Instrument erniedrigt<sup>53</sup> – wir dürfen hinzufügen, die den wirklichen, ganzen Lullus nur als Torso, und dies ohne Herz, erfasst und darstellt.

2) Mit diesem ersten Punkt hängt zusammen, dass Alsted einen Alchimisten in Raimundus Lullus wohl kennt, sicher aber nicht bekennt. Was er mit Enthusiasmus preist, ist nicht der Meister der geheimen Künste, sondern der Denker, der Logiker, der Systematiker.<sup>54</sup> Es fällt uns schwer, Carreras y Artau zuzustimmen, wenn er auch unsern Herborner Magister ins schiefe Licht eines Alchimisten kommen lässt.<sup>55</sup>

3) Alsteds Hauptwerke, seine philosophische und theologische Encyclopädie, tragen in ihrer Struktur und in ihrem Drang zum Uni-

<sup>52</sup> Vgl. W. GASS, *Geschichte der protestantischen Dogmatik I* (Berlin 1854) 187; P. ALTHAUS, *Die Prinzipien der deutschen reformierten Dogmatik im Zeitalter der aristotelischen Scholastik*, in: *Spanische Forschungen der Görresgesellschaft* 5 (1935) 222.

<sup>53</sup> CA 2, 248.

<sup>54</sup> Wohl behandelt er naturwissenschaftliche, auch mathematische Fragen, aber in keinem der uns erreichbaren Werke konnte eine eingehende Beschäftigung mit Theorie oder Praxis der Alchimie nachgewiesen werden.

<sup>55</sup> CA 2, 48.

versellen, zur umfassenden, geordneten Gesamtschau alle den Stempel Lullischen Geistes. In seiner *Clavis* (p. 12) bewundert er Aristoteles als Katholos, und wenn ihn Griegern<sup>56</sup> den ersten Encyclopädiker Deutschlands nennt, sei ergänzend festgestellt, dass von der *Ars lulliana* eine gerade Linie führt nicht nur zu den Enzyklopädiën eines Bernhard von Lavinheta, eines Gregorius Tholosanus und eines Julius Pace, sondern ebenso zu J. H. Alsted, und zu Leibniz.<sup>57</sup>

4) Damit mag zusammenhängen: Alsted ist in seinem philosophischen Denken Eklektiker. Er versteift sich nicht starr auf eine bestimmte Denkrichtung, auch nicht auf den Lullismus. Schon eine Zusammenstellung seiner Zitate würde dies eindeutig beweisen. Er wägt die wirklichen und vermeintlichen Vorzüge der einzelnen Systeme gegeneinander ab und versucht, manchmal bis hart an die Grenze des zu Vereinbarenden, zu einem eigenen Urteil zu kommen. Alsted ist Aristoteliker,<sup>58</sup> er ist aber auch zumindest Semi-Ramist; in souveräner Synthese umspannt sein Denken nur schwer vereinbare Traditionsmassen der Vergangenheit. Aber keiner findet, zumindest des jungen Alsted, so affekbetonte Zustimmung wie Raimundus Lullus.

5) Stark ausgeprägt ist schliesslich in ihm eine praktisch pädagogische Tendenz. Alsted ist nicht nur Gelehrter und Forscher, sondern auch akademischer Lehrer und Erzieher. Immer wieder wird sein Bemühen sichtbar, die schwierigen Lullischen Kombinationen dem Verständnis des jungen Studenten zugänglich zu machen oder für den Gebrauch des Predigers zu erschliessen. Häufig flicht er in die trockenen Erörterungen über die *Ars* konkrete Anweisungen, um möglichst guten und schnellen Zugang zu einem schwierigen Lehrstoff zu gewährleisten. Zweifellos ist auch sein Einfluss auf den grossen Pädagogen Johann Amos Comenius, der in Herborn zu seinen Schülern zählte, nicht gering, stärker jedenfalls, als angenommen wird.<sup>59</sup>

In seiner *Clavis* (p. 17 f) gibt Alsted genaue, dem Studium des Raimundus Lullus dienende Anweisungen. Man unterscheide, so sagt er, zwischen seinen Schriften und den allzu komplizierten Kommentaren. Man beachte die genaue Reihenfolge der Lektüre seiner Werke.

<sup>56</sup> H. F. VON GRIEGERN, *Johann Amos Comenius als Theolog* (Leipzig und Heidelberg 1881) 367-71.

<sup>57</sup> Vgl. CA 2, 233 f; 240; 295.

<sup>58</sup> Vgl. Althaus a. a. O. 86.

<sup>59</sup> A. a. O. 365.

Man nehme keinen Anstoss an der barbarisch ungeschliffenen und heidnischen Terminologie, entscheidend ist ja der Inhalt. Man eigne sich auch die Begriffe der Peripatetiker und der Ramisten an. Und er schliesst mit dem guten Wort: Ora et labora, cetera Deo commenda! Hier reichen sich die beiden die Hand in der letztlich doch gemeinsamen Intention ihres Schaffens, Ramon Lull und J. H. Alsted. Hier sind auch alle angesprochen, die der letzten grossen Gestalt des europäischen Lullismus der damaligen Epoche gerecht werden wollen oder sich mit ihr befassen, nicht zuletzt wir, die im Raimundus-Lullus-Institut in oft mühsamer Kleinarbeit geduldig und sorgfältig forschend dem grossen Werk des Lullus Latinus zu dienen suchen.

A. MADRE  
Freiburg i. Br.  
Alemania

## RAMÓN LLULL Y JUAN ENRIQUE ALSTED

### RESUMEN DE LA NOTA DEL DR. MADRE

#### I

Juan Enrique Alsted (1588-1638) se nos presenta como la última gran figura del lulismo europeo del último Renacimiento.

Hijo de un pastor reformado, se matricula, a los 14 años (2 octubre 1602) en la Alta Escuela de Herborn, de orientación calvinista. Acabados sus estudios (1608), emprende un viaje largo y decisivo a través de Suiza. De regreso, comienza en Herborn su actividad, primero como primer preceptor en el *Pedagogium* (primavera 1609 - octubre 1610), después como profesor extraordinario (desde 1615 como ordinario) de filosofía en la Facultad filosófica. En los años siguientes, despliega una gran actividad filosófica y teológica, que le sitúa entre las personas de más prestigio en la todavía joven Universidad. Se da de cada día más a la teología. Desde 1619 a 1629 pertenece a la facultad teológica, y es elegido dos veces Rector.

La guerra de los 30 años fué desastrosa para la Universidad de Herborn. Alsted pasó a la Universidad de Weissenburg (Rumanía), pero se mantuvo siempre en estrecha unión con su patria. Sin embargo las noticias concernientes a los últimos diez años de su vida son muy escasas. A los 50 años, gastado por un trabajo sin tregua, murió en Weissenburg (1638).

#### II

Cómo se logró el encuentro del teólogo de Herborn con Ramón Llull es una cuestión a la que no se puede responder con seguridad definitiva.

Tradicción luliana no la había en la Universidad de Herborn, ni se encuentran huellas de ella en las dispersas noticias de aquel centro. Con todo, era el tiempo en que en Alemania corría la que Carreras Artau ha llamado una lulomanía. En toda Alemania aparecían comentarios al pensador catalán. Es muy verosímil que Alsted, a su regreso de su viaje por Suiza, visitara Strassburg, centro de las ediciones lulianas en Alemania; allí se imprimirá ya en 1609 su propio comentario a Llull. El empujón decisivo a ocuparse de Llull debió llegarle a través del lulista Juan Terrentius, que Alsted presenta como maestro y señor del *Ars luliana*. Desde entonces empiezan a seguirse sus estudios sobre Llull, que no cesan, ni siquiera cuando Alsted se orienta y entrega a la teología.

#### III

En todos esos estudios, ya desde el principio, sorprende el constatar cuán profundamente había Alsted penetrado el pensar y el sistema lulianos: honra a Llull como a su mejor maestro, le defiende contra todos los ataques. Conoce y cita todos los comentarios aparecidos sobre Llull. Pero supo ser crítico: al final de su vida, sobre todo,

demuestra haber sabido escoger, entre el exceso de los detractores de Llull y el extremo de sus incondicionales admiradores, el camino medio.

#### IV

Sintetizando: 1) Alsted no conoce a todo Llull. Uno se siente tentado a afirmar que en su interior quizás no lo asimiló del todo. La profunda teología del amor del catalán no penetró en el alemán; el apóstol, el misionero, el inquieto, lo más esencial de Llull, le resultan extraños.

2) Alsted aprecia en Llull al pensador, al lógico, al sistematizador.

3) La línea luliana va de Llull por Alsted hasta Leibniz, no solamente por los enciclopedistas alemanes.

4) Alsted es ecléctico; no profundiza en los diversos sistemas de pensar, ni en el lulismo tampoco.

5) Muy característica le es una tendencia pedagógica práctica. Es evidente un intento de facilitar la ciencia a sus estudiantes. Su influencia sobre Comenius es considerable.

## UNA PROPIA OPINIÓN TRINITARIA, RECTIFICADA, POR RAMÓN LLULL, EN SENTIDO TOMISTA

Las dos obras principales donde se contiene la doctrina luliana acerca de la Procesión del Espíritu Santo, son el *Liber de Sancto Spiritu*<sup>1</sup> y el *Liber de quinque sapientibus*:<sup>2</sup> el primero consagrado, única y exclusivamente, a dicho tema,<sup>3</sup> cuyo desarrollo llena, en el segundo, una de sus cuatro extensas partes.<sup>4</sup>

Por razón del propósito que perseguimos en este breve artículo, además de estos dos tratados, hay que mencionar otros dos: el titulado *Quaestiones per Artem demonstrativam seu inventivam solubiles*<sup>5</sup> y el conocido por *Disputatio eremitaie et Raimundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum magistri Petri Lombardi*.<sup>6</sup>

El primero de estos últimos no es una obra apologética, a la manera del *Liber de Sancto Spiritu* y del *Liber de quinque sapientibus*,<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Ed. Salzinger, II, Maguntiae, 1722.

<sup>2</sup> Ibidem.

<sup>3</sup> Por tal motivo, es uno de los múltiples tratados acerca de la Procesión del Espíritu Santo que produjo la edad media, con ocasión del error profesado por los griegos. Cfr. S. GARCÍAS PALOU, *El «Liber de Sancto Spiritu» de Ramón Llull, ¿fué escrito con motivo de la celebración del II concilio de Lyon (1274)?*, Estudios Lulianos, III, Palma de Mallorca, 1959, 59-70.

<sup>4</sup> La primera, rotulada en estos términos: *Disputatio latini et graeci. - Quod Sanctus Spiritus procedat a Patre et Filio* (Ed. cit., págs. 4-18).

Es la más amplia de las tres partes relativas al cisma oriental. La segunda, en efecto, versa sobre el error nestoriano de la doble persona de Jesucristo (págs. 18-24) y la tercera discurre en torno de la interpretación monofisita del mismo Señor (págs. 24-31).

Mayor extensión que cada una de estas tres referidas partes del *Liber de quinque sapientibus* logró la cuarta, titulada *Disputatio latini et saraceni* (págs. 31-50), lo cual confirma la especial dedicación de Ramón Llull a la conversión del pueblo musulmán.

<sup>5</sup> Ed. Salzinger, IV, Moguntiae, 1729.

<sup>6</sup> Ibidem.

<sup>7</sup> No tratados escritos para el uso de los cismáticos y de los mahometanos; sino compuestos para uso de los misioneros que habían de sostener controversias religiosas con ellos o exponerles los dogmas de la Iglesia Católica.

concebidos y escritos para la refutación del error cismático-griego acerca de la Procesión del Espíritu Santo; sino un tratado, donde Ramón Llull se propone demostrar, prácticamente, la eficacia de su *Arte*,<sup>8</sup> según expresa, con toda claridad, en el prólogo del mismo. «*Quaestiones plurimas, escribía, ex pluribus et diversis materiis sumptas laboramus adducere ad praesens opus, ut demus viam et doctrinam applicandi Artem demonstrativam seu inventivam ad multas et diversas materias...*»<sup>9</sup> La segunda de dichas dos obras constituye la aportación de Ramón Llull al género literario de la Escolástica del siglo XIII, formado por los comentarios a las *Sentencias* de Pedro Lombardo; y ofrece la particularidad de que, en ella, se plantea, expresamente (no implícita ni circunstancialmente, como sucede en los otros tres referidos tratados), la cuestión relativa a *si mediaría o no distinción real* entre el Hijo y el Espíritu Santo, en la hipótesis de que la tercera Persona no procediera de la segunda. *Utrum Sanctus Spiritus, se pregunta, realiter distingueretur a Filio, si non procederet ab eo.*<sup>10</sup>

Se explica, fácilmente, que en el comentario luliano a los cuatro libros de las *Sentencias* se desarrolle dicho tema y, en cambio, no lo planteen ni el *Liber de Sancto Spiritu* ni el *Liber de quinque sapientibus*, cuyas páginas acerca de la Procesión del Espíritu Santo responden, totalmente, a la circunstancia del cisma oriental. Por lo mismo, no cabían en ellas cuestiones discutidas entre los mismos teólogos escolásticos.<sup>11</sup> Tampoco es extraño que la echemos de menos en el tratado titulado *Quaestiones per Artem demonstrativam seu inventivam solubiles*, por razón de su finalidad metodológica y aplicatoria.

La misma naturaleza del tema reclama que se consigne aquí la cronología de dichas cuatro obras. Esta, en efecto, sugiere la formulación del aspecto histórico de la discutida cuestión trinitaria.

Los cuatro referidos tratados lulianos pertenecen, respectivamente, a los años 1283 (1274?), 1289, 1294 y 1298. A la primera fecha, el

<sup>8</sup> Más que nada es un estudio de gimnasia intelectual o ejercicio de pruebas, aplicadas a temas de orden teológico, filosófico, cosmológico, moral etc.

<sup>9</sup> Ed. cit., pág. 1, col. 1.<sup>a</sup>

<sup>10</sup> Lib. I, q. XIII, ed. cit., págs. 16-17.

<sup>11</sup> En 1283, Ramón Llull podía conocer la doctrina de San Anselmo y la de Santo Tomás de Aquino; pero no, muy probablemente, la de Enrique de Gand (aunque no nos conste la fecha exacta de su *Quodlibetum IX*), ni, con toda certeza, la de Juan Duns Escoto, que no la formuló antes del año 1300.



*Liber de Sancto Spiritu*,<sup>12</sup> a la segunda, el tratado *Quaestiones per Artem demonstrativam seu inventivam solubiles*,<sup>13</sup> a la tercera, el *Liber de quinque sapientibus*,<sup>14</sup> y, finalmente, la *Disputatio eremitae et Raimundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum magistri Petri Lombardi*,<sup>15</sup> a la cuarta.

La tesis que afirma la distinción entre el Hijo y el Espíritu Santo, en la suposición de que la tercera Persona de la Santísima Trinidad de Dios no procediera de la segunda, ha quedado registrada en la historia de la Escolástica medieval —y, ciertamente, con toda razón— bajo el nombre de *escotista*.<sup>16</sup>

El Doctor Sutil, efectivamente, enseña esta doctrina en su comentario a las *Sentencias* del célebre obispo parisiense, compuesto en Oxford —con motivo de su magisterio teológico en aquella universidad, iniciado hacia el año 1300— cuando su maestro Guillermo de la Ware se trasladó a París; y, además, en su nuevo comentario a las mismas *Sentencias* de Pedro Lombardo —más breve que el anterior— escrito durante los años de su docencia parisiense (1305-1308?), y conocido por *Reportata parisiensia*, para distinguirlo del *Opus oxoniense*, como se designa al primero.<sup>17</sup>

El beato Ramón Llull mantuvo dicha opinión, por lo menos, desde el año 1283, en su *Liber de Sancto Spiritu*, hasta el año 1294, en su *Liber de quinque sapientibus*.

Su argumento, en efecto, basado en el principio *De majori distinctione divinarum personarum*, que es el primero de los esgrimidos por él mismo contra la tesis acerca de la Procesión del Espíritu Santo,

<sup>12</sup> Véase nuestro artículo, citado en la nota n. 3.

<sup>13</sup> SALVADOR GALMÉS, *Dinamisme de Ramon Lull*, Mallorca, 1935, 29-30.

<sup>14</sup> S. GARCÍAS PALOU, *El «Liber de quinque sapientibus» del bto. Ramón Llull, en sus relaciones con la fecha de composición del «Libre de Blanquerna»*, Estudios Lulianos, I, 1957, 380.

<sup>15</sup> Se declara, al final, la fecha y el lugar de la composición del tratado: «*Hic liber est finitus in civitate parisiensi, anno Incarnationis Domini nostri Jesu Christi 1298, in octava Assumptionis nostrae Dominae Beatae Mariae*» (Ed. cit., pág. 119, col. 2.ª).

<sup>16</sup> F. SUÁREZ, *Prima pars summae theologiae*, Lib. X, cap. II, ed. Lugduni, 1607, 545. — J. MUNCUNILL, S. J., *Tractatus de Deo uno et trino*, Barcinone, 1918, 650. — A. STOLZ, O. S. B. — H. KELLER, O. S. B., *De Sanctissima Trinitate*, Friburgi-Brisgoviae, 1939, 124.

<sup>17</sup> P. RAYMOND, *Duns Scot, Dictionaire de Théologie Catholique*, IV, deuxième partie, Paris, 1924, 1870-1871.

propugnada por los griegos, carece de sentido, si no se supone una distinción real y verdadera, entre el Hijo y el mismo Espíritu Santo, aun en la hipótesis de que esta tercera Persona divina no procediera del Hijo.

Ramón Llull parte del supuesto de que en Dios hay que afirmar lo más perfecto que pueda concebirse; y de ello deduce que entre la segunda y tercera Persona divinas debe mediar la *distinctio per personalem proprietatem et per personalem operationem Sancti Spiritus et Filii*,<sup>18</sup> la cual no se daría, si el Espíritu Santo no procediera del Hijo. Añade que es más perfecta que la resultante de la sola distinción que existe entre la Generación y la Espiración.<sup>19</sup>

De esta suerte, discurría en 1283, cuando escribía su *Liber de Sancto Spiritu*.

En 1289, formulaba el mismo argumento, que acabamos de describir, pero en unos términos algo diversos, aunque más explícitos, si cabe, en lo que se refieren a dicha distinción entre la segunda y la tercera Persona de la Trinidad, concebida en la hipótesis de que ésta no proceda de aquélla. «...est impossibile — afirma en sus «*Quaestiones per Artem demonstrativam seu inventivam solubiles*» — *quod in Deo sit illud, quod diminuit de magnitudine hujus principii, quod est divina distinctio*;<sup>20</sup> *igitur est necessarium quod illud sit in Deo, per quod ipsa distinctio est in magnitudine suae perfectionis; quare convenit quod Sanctus Spiritus procedat Deus a Patre et Filio Deo, ut principium,*

<sup>18</sup> Precisamente, porque es la más perfecta que pueda concebirse, hay que afirmarla: «*cum autem major distinctio debeat affirmari, per hoc demonstratur quod Sanctus Spiritus procedat a Filio*» (*Liber de Sancto Spiritu*, p. II, cap. I, ed. cit., tom. cit., pág. 6, col. 1.<sup>a</sup>).

<sup>19</sup> «*Verum est quod in Deo unaquaque Personarum sit distincta ab alia et quaelibet distinctio sit infinita proprietatis personalis; quoniam vero Pater Sancto Spiritui dat Processionem, et generat Filium, et quoniam Filius est generatus, et Sanctus Spiritus processit, idcirco quaelibet Persona est distincta ab alia; si autem Filius Sancto Spiritui dat Processionem, inter Sanctum Spiritum et Filium est distinctio per personalem proprietatem et per personalem operationem Sancti Spiritus et Filii; quae distinctio non esset, si Sanctus Spiritus non procederet a Filio; cum autem major distinctio debeat affirmari, per hoc demonstratur quod Sanctus Spiritus procedat a Filio*» (*Liber de Sancto Spiritu*, p. II, cap. I, ed. cit., tom. cit., 6, col. 1.<sup>a</sup>).

<sup>20</sup> Todo el raciocinio de Ramón Llull responde, perfectamente, a los principios generales de su Arte, de los cuales la *distinctio* es el primero de los relativos (Véase, por ejemplo, CARRERAS Y ARTAU (T. Y J.), *Historia de la Filosofía Española, Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, Madrid, 1939, 430).

*quod est ipsa distinctio, non minuat de magnitudine distinctivitatís et distinguibilitatis; nam, si Sanctus Spiritus procedit ex utroque, scilicet ex Patre et Filio, est major distinguibilitas ipsius Sancti Spiritus, et distinctivitas in utroque, quam si procederet ex Patre vel ex Filio tantum; ergo Sanctus Spiritus procedit ab utroque, scilicet ex Patre et Filio...*<sup>21</sup>

Finalmente, en 1294, repetía, otra vez, la misma demostración, cambiando, también, los términos. «*Supponamus...*, escribía, *quod Persona Patris sit A, Persona Filii autem sit B, et Persona Sancti Spiritus sit C; cum vero sit distinctio inter A, B, C, convenit quod sit distinctio personalis, et cum magnitudine bonitatis, aeternitatis, potestatis etc...*; non autem potest esse personalis, nisi inter B et C sit actio et passio personalis...: ergo necessario convenit, quod Filius simul cum Patre spiret Spiritum Sanctum...; ergo secundum nos triangulus est completus de proprietatibus personalibus...; sed secundum graecos est triangulus (ita loquendo) defectivus in linea ipsorum B. C., in qua non possunt stare distinctio, concordantia..., nec personaliter, nec cum magnitudine bonitatis, aeternitatis, potestatis etc.: et quia in divina Trinitate nullus est defectus, sequitur quod hoc, quod creditis, sit cum defectu, et hoc quod nos credimus sit cum perfectione».<sup>22</sup>

De todo lo cual se infiere que Ramón Llull, por lo menos durante once años, opinó que, en la hipótesis de que el Espíritu Santo no procediera del Hijo, habría, entre ambas divinas Personas, alguna distinción,<sup>23</sup> aunque no la perfectísima que deriva de la Procesión de la tercera Persona con relación a la Segunda. Es más: con respecto al propósito que motiva estas breves líneas, hay que recordar que, en 1283, formulaba, por vez primera, esta doctrina en el *Liber de Sancto Spiritu*, que, según buen número de lulistas, es anterior a aquella fecha.<sup>24</sup>

<sup>21</sup> Ed. cit., tom. cit., 28, col. 2.<sup>a</sup>, n. 1.

<sup>22</sup> *Liber de quinque sapientibus*, p. I, tertia ratio, ed. cit., tom. cit., 9, col. 2.<sup>a</sup>

<sup>23</sup> Es más. En el *Liber de Sancto Spiritu* afirma que basta la diversidad de las Procesiones — es decir, de la Generación y de la Espiración — para explicar la distinción entre el Hijo y el Espíritu Santo: «*quoniam Filius est generatus et Sanctus Spiritus processit, idcirco quaelibet Persona est distincta ab alia...*» (p. II, cap. I, ed. cit., tom. cit., 6, col. 1.<sup>a</sup>).

<sup>24</sup> El P. Golubovich, O. F. M. no se atreve a indicar siquiera la fecha de su composición. El P. Longpré, O. F. M. se limita a expresar que fué escrito antes de 1277. Mn. Salvador Galmés opina que pertenece a 1274. Los hermanos Carreras y Ar-

Juan Duns Escoto, por el contrario, no la enseñó sino hacia el año 1300, mientras regentaba su cátedra teológica en la universidad de Oxford;<sup>25</sup> y sostuvo la misma tesis, en París, durante los años 1305-1308 (?).<sup>26</sup>

Por consiguiente, no cabiendo, en modo alguno, por lo que hace a este punto teológico, suponer una dependencia de Ramón Llull con respecto del Doctor Sutil, debe plantearse la cuestión de las fuentes de la doctrina luliana.

Desde luego, al parecer, no hay lugar a discutir la posibilidad de la influencia de Enrique de Gand († 1293) mantenedor, también, de la doctrina<sup>27</sup> que más tarde había de propugnar Escoto.<sup>28</sup>

tau dudant de que fuera escrita en 1274. El P. Kamar, O. F. M., finalmente, se adhiere a la opinión del P. Longpré (S. GARCÍAS PALOU, art. cit. en la nota n. 3, págs. 61-62).

<sup>25</sup> Durante aquellos años, escribió la obra conocida bajo el nombre de *Commentaria oxoniensia ad quatuor libros Sententiarum*; y en el Lib. I, dist. X, q. III, sostiene que, aunque el Espíritu Santo no procediera del Hijo, se distinguiría de él. Para ello, se apoya en dos razones: en el principio «...quocumque formaliter aliquid constituitur in esse, eodem distinguitur...», y en la distinción de las emanaciones:

«Contra istam opinionem (se refiere a la de Sto. Tomás de Aquino) sunt rationes, quae sumuntur ex duobus mediis: Primum medium est ex ratione formali constitutivi. Secundum medium est ex distinctione emanationum.

Ex primo horum arguitur: Quocumque formaliter aliquid constituitur in esse, eodem distinguitur...: sed Filius constituitur in esse personali filiatione: ergo et ea formaliter distinguitur ab omni alia persona...

Ex secundo medio scilicet ex distinctione emanationum arguitur sic: Generatio distinguitur a spiratione, et hoc per impossibile, circumscripto omni alio a ratione generationis et spirationis, aut saltem circumscripto hoc, quod spiratio activa esset a Filio, dum tamen staret distinctio principiorum generandi et spirandi: ergo et quolibet alio circumscripto staret distinctio Filii et Spiritus Sancti. Probatio consequentiae: quia impossibile est unam personam duabus productionibus totalibus accipere esse». (Ed. Lugduni, tom. V, 1719, págs. 864-865, nn. 6 y 8).

<sup>26</sup> En la *Ordinatio* I, dist. XI, q. 2 expone «rationes quae sumuntur ex duobus mediis: primum medium est ex ratione formali constitutivi, secundum ex distinctione emanationum». (Ioannis Duns Scoti, *Ordinis Fratrum Minorum Opera omnia*, V, Civitas Vaticana, 1959, 16-21).

<sup>27</sup> «Solum per id habet res essentialiter distingui a quolibet alio, et personaliter, per quod essentialiter et personaliter constituitur in esse, ut patet per singula in creaturis; sed Pater constitui habet in esse suae personalitatis proprietate paternitatis, et non alia...; ergo Pater sola Paternitate habet personaliter a quolibet alio distingui; ergo et Pater paternitate a Spiritu Sancto distingueretur etiam, si non procederet a Patre, dum tamen esset procedens a Filio. Quamquam ergo Spiritus Sanctus non procederet

No pudo conocer los escritos del *Doctor Solemne* sino en París, en Tournai o en Bruges;<sup>29</sup> y el Doctor mallorquín pisó, por vez primera, tierra parisiense, en 1287.<sup>30</sup>

Sin embargo,<sup>31</sup> no tenemos reparo en admitir el influjo de San Anselmo de Canterbury, que juzgamos mucho más probable. En su opúsculo *De Processione Spiritus Sancti* (1101), respondía a una dificultad, afirmando *que es cierto que el Hijo y el Espíritu Santo tienen el ser del Padre, pero de diverso modo, porque el uno lo tiene por nacimiento y el otro por procesión, de donde viene el que se distinguen el uno del otro...*<sup>32</sup>

a Filio, nihilominus ab ipso in sua proprietate Filiationis distingueretur...» (*Quodl. V*, q. 9, in corp.).

<sup>28</sup> Era ya Arcediano de Bruges, cuando, en 1276, pronunció su primera *Disputatio de quodlibet*; y su *Quodlibetum XV* data de la fiesta de Navidad de 1291 o de la de Pascua de 1292. Por otra parte, durante aquellos quince años, Enrique de Gand interviene en todas las cuestiones importantes que se debatieron en París (S. AUTORE, *Henri de Gand, D. T. C.*, t. VI, deuxième partie, Paris, 1925, 2196).

<sup>29</sup> Perteneció al cabildo de Tournai, donde residía en 1267. En 1276, ya era Arcediano de Bruges. Entre la Pascua de 1278 y la de 1279 fué promovido del Arcediano de Bruges al de Tournai. A partir de 1284, debió efectuar una serie de viajes a París (S. AUTORE, art. cit., lug. cit.).

<sup>30</sup> SALVADOR GALMÉS, *Viatges de Ramon Llull (La paraula cristiana, VIII, Barcelona, 1928, 211)*. Sin embargo, el año 1935, en su *Dinamisme de Ramon Llull* (Mallorca, pág. 26) opinaba que a dicho viaje del Doctor mallorquín a París debió preceder otro, en 1286, que no mencionan ni el Dr. Tomás Carreras y Artau (*Introducció biogràfica, Ramon Llull, Obres essencials, I, Barcelona, 1957, 22-23*), ni el P. MIQUEL BATLLORI, S. J., *Vida coetània. Introducció i comentaris, Ramon Llull, Obres essencials*, tom. cit., ed. cit., 41, notas 71 y 72. — *Ramón Llull en su mundo -Introducción a Ramón Llull-*, Madrid, 1960, 17.

De todas formas, una estancia de Ramón Llull en París, en 1286, no obligaría a modificar ninguna de las conclusiones del presente artículo, puesto que el *Liber de Sancto Spiritu*, donde afirmó tan claramente la distinción entre el Hijo y el Espíritu Santo, en la hipótesis de que la tercera Persona no procediera de la segunda, tuvo que haber sido compuesto antes de 1283.

<sup>31</sup> Cabe observar, en efecto, que el argumento de Ramón Llull, formulado en 1283, atendida su contextura, se parece, más que al del canónigo Enrique de Gand a los que, más tarde, había de desarrollar Juan Duns Escoto. El Doctor mallorquín, como puede comprobarse por la lectura del texto aducido, parece encerrar en cuatro líneas la razón del constitutivo formal y la de la distinción de las emanaciones. «...quoniam vero Pater Sancto Spiritui dat Processionem, et generat Filium, et quoniam Filius est generatus et Sanctus Spiritus processit, idcirco quaelibet Persona est distincta ab alia...» (*Liber de Sancto Spiritu*, ed. cit., lug. cit.).

<sup>32</sup> «Habent utique a Patre esse Filius et Spiritus Sanctus, sed diverso modo,

En 1298, Ramón Llull se hallaba, de nuevo, en París;<sup>33</sup> y allí cambió de opinión. Compuso su *Disputatio eremitaie et Raimundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, y, en ella, planteaba, explícitamente, y por primera vez, el tema «*Utrum Sanctus Spiritus realiter distingueretur a Filio, si non procederet ab eo*»;<sup>34</sup> y, también, por vez primera, profesaba la tesis llamada tomista.<sup>35</sup> «*Inter Filium et Sanctum Spiritum, escribía, non posset esse distinctio, nisi ipsa inter illos esset perfecta, et in tam magna bonitate, aeternitate, potestate etc., quae est inter Patrem et Filium, et inter Patrem et Spiritum Sanctum, inter quos est proprietas distinctiva et constitutiva in subjecto personali...; et quia distinctio non posset habere praedictam proprietatem inter Filium et Sanctum Spiritum, si Filius non spiraret Sanctum Spiritum, sic deficiente proprietate distinctiva et constitutiva, deficeret distinctio inter Filium et Sanctum Spiritum; ratione cujus negatio quaestionis est tenenda...*»<sup>36</sup>

El cambio obrado en Ramón Llull consiste no en la formulación de principios diversos que pudieran haberle conducido a consecuencias opuestas; sino en haber sacado de los mismos principios, en que se basó desde 1283 a 1294, una doctrina radicalmente contraria.

Por esto, precisamente, dicho cambio de sentir podría explicarse, de manera cabal, suponiendo una más atenta consideración, prestada por el Doctor mallorquín, al alcance de su referido argumento del *Liber de Sancto Spiritu*.

---

quia alter nascendo, alter procedendo, ut alii sint per hoc ab invicem...» (*De Processione Spiritus Sancti*, cap. IV, B.A.C., II, Madrid, 1953, 96).

Escoto, sin embargo, no quiso apelar, en favor de su opinión, a la autoridad del santo arzobispo de Canterbury, «*quia adducit uterque pro se, et sit altercatio magna de intentione eius, quae fuerit*» (*Comment. oxon.*, D. XI, q. II, ed. cit., pág. 866, n. 5).

<sup>33</sup> Cfr. nota 15.

<sup>34</sup> Lib. I, q. XIII, ed. cit., tom. cit., pág. 16, col. 2.<sup>a</sup>, n. 1.

<sup>35</sup> «*Contrariam sententiam, escribía Suárez, docuit D. Thomas.. Et hanc sententiam sequuntur frequenter scholastici...*» (*Ob. cit.*, cap. cit., ed. cit., pág. 546, col. 1.<sup>a</sup>, n. 6).

Sin embargo, hay que confesar que S. Buenaventura la sostuvo antes que el Angélico. Su comentario a las *Sentencias*, donde la afirmó (Lib. I, d. XI, a. 1, q. I) en efecto, pertenece al año 1250; mientras que la *Summa contra gentes*, *De potentia* y la *Summa theologica* de Sto. Tomás son, respectivamente, de los años 1259-64, 1260-68 y 1266-1273. (S. BONAVENTURAE opera omnia, I, Parisiis, 1894, XIV. — M. GRABMANN, *Santo Tomás de Aquino*, Barcelona, 1930, 24-25).

<sup>36</sup> *Ibidem*, págs. 16-17.

En 1283, admitía ya que, si el Espíritu Santo no procediera del Hijo, la distinción que mediaría entre estas dos divinas Personas no sería *per personalem proprietatem et per personalem operationem Sancti Spiritus et Filii*. Es decir, lo mismo que en 1298. Pero, así como, en aquella fecha —hasta 1294— partía de la perfección que encarna tal distinción y suponía que a Dios le compete lo más perfecto, para concluir que la tesis verdadera es la única que explica dicha suma perfección; en 1298, del mismo principio sacaba la consecuencia de que en Dios no cabe una distinción imperfecta y que, por consiguiente, en la teoría que no puede explicar la máxima perfección en la distinción, se ha de negar toda distinción entre el Hijo y el Espíritu Santo.

Indudablemente, la mudanza de parecer se realizó a plena conciencia. Ramón Llull, en efecto, se propone a sí mismo, a manera de dificultad, el argumento en que anteriormente había cimentado su doctrina:

«*Dixit Eremita: Raimunde, Sanctus Spiritus procedit a Patre per Amorem, et Filius est productus a Patre per intellectum, et sic remanente distinctione inter generare et spirare intelligere et amare, potest remanere distinctio inter Filium et Spiritum Sanctum...*»<sup>37</sup> Es decir, la razón de la distinción de las emanaciones, a la cual, en 1298, respondió en estos términos: «*Eremita: ... nec esset relatio inter Filium et Spiritum Sanctum, quod est impossibile...: ergo, si Sanctus Spiritus non procederet a Filio, realiter non distingueretur ab illo*»;<sup>38</sup> o sea, en esencia, la razón aducida por Santo Tomás contra los griegos.<sup>39</sup>

¿Qué es lo que indujo a Ramón Llull a mudar de opinión?

No es fácil demostrarlo.

Ni parece que el cambio deba atribuirse al influjo del Aquinatense, que propugnó la tesis opuesta a la que más tarde sostendrían Enrique de Gand y Escoto.

No era necesaria, como es obvio, una estancia en la Sorbona para conocer el pensamiento del Doctor Angélico.

La estancia en París no explica, precisamente, la influencia tomista en el Doctor mallorquín; como tampoco la de San Buenaventu-

<sup>37</sup> *Ibidem*, pág. 17, col. 1.ª, n. 2.

<sup>38</sup> *Ibidem*, pág. 17, col. 1.ª, n. 1.

<sup>39</sup> *S. theol.*, I, q. 36, art. 2, in corp.

ra, si no olvidamos las relaciones que aquél había mantenido con la orden franciscana.<sup>40</sup>

Nos inclinamos a suponer la del «eremita» mencionado por el propio Ramón Llull; a quien éste leyó su comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo; y de cuyos labios escuchó, luego, palabras de disconformidad con sus opiniones.<sup>41</sup>

Los datos que aporta el mismo beato mallorquín, son los siguientes: «*Raimundus Parisiis studens... tristis et affectus taedio quadam die ivit extra civitatem...; et contingit quod sic venerit ad quamdam arborem, sub cujus umbra invenit quemdam eremitam sedentem et legentem in quodam libro; quem, cum salutasset, resedit juxta eum, quaerens ab ipso, quis esset, et de quo esset liber, in quo, legebat; et respondit ei dicens, quod ipse esset Eremita, et quod Parisiis diu studuisset in theologia, ut cum libris, in quibus studuerat, melius posset cognoscere et amare Deum, et ad hoc specialiter statuisset in quodam loco solitario fieri eremita perpetuo...*»<sup>42</sup>

¿Sería algún cartujo de Vauvert, a cuya biblioteca, en 1298, Ramón Llull regaló tres códices que contenían la traducción latina del *Libre de contemplació en Déu*?<sup>43</sup>

S. GARCÍAS PALOU, Pbro.

<sup>40</sup> El general Ramón Gaufredi llegó a otorgarle letras patentes, recomendándolo a todos los conventos franciscanos de las provincias de Roma y Apulia, y permitiéndole enseñar en ellos su *Arte* (M. BATLLORI, *Ramón Llull, en su mundo*, ed. cit., 21).

<sup>41</sup> «...ait eremita: Raimunde, dixisti mihi plura bona et nova, quae nunquam audiveram; sed quia habes alium modum extraneum, quam habeant moderni magistri, et ego sum habituatus in scientia secundum eorum modum, et in aliquibus opinionibus sum nutritus contra tuas, adhuc non bene assuevi nec habituavi tuas rationes...» (*Ibidem*, ed. cit., tom. cit., pág. 118, col. 2.<sup>a</sup>, n. 2).

<sup>42</sup> *Disputatio eremitaie et Raimundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum magistri Petri Lombardi, De Prologo*, ed. cit., tom. cit., pág. 1, n. 1.

<sup>43</sup> JOSÉ TARRÉ, Pbro., *Los códices lulianos de la Biblioteca Nacional de París*, *Analecta Sacra Tarraconensia*, XIV, 1951, 171.



## STEPHAN BODEKER O. PRAEM., BISCHOF VON BRANDENBURG UND RAIMUNDUS LULLUS

Die grossen Abhandlungen über die Geschichte des Lullismus berichten uns bisher kaum etwas über die Einflüsse der Lehre Lulls im Norden. Die weitere Untersuchung der lateinischen Handschriften seiner Werke verspricht hier manche Hinweise zu geben.

Aus Skandinavien sind uns einige Manuskripte meist spanischer Provenienz in Uppsala und Kopenhagen bekannt, die wohl meist erst sehr spät dorthin kamen.<sup>1</sup> In Norddeutschland dagegen haben einige Bibliotheken schon seit Jahrhunderten Lullus-Manuskripte in ihrem Besitz. So finden sich in Danzig eine Reihe Lullus-Texte, die der Kanoniker Augustinus Dirsaw Anfang des 15. Jahrhunderts abgeschrieben, bearbeitet oder im lullistischen Stil neu gefasst hat.<sup>2</sup> Aus der Kapitelsbibliothek von Brandenburg bei Berlin stammen andere Handschriften aus dem 14. und 15. Jahrhundert.<sup>3</sup> Lulls Schriften haben an vielen Orten eine grosse Bewegung hervorgerufen; ein entfernter aber doch interessanter Ausläufer dieses Einflusses führt uns nun zu dem Brandenburger Bischof Stephan Bodeker. Bemerkenswert ist, dass nicht die Ars Magna oder die pseudolullistische Alchemie hier Beachtung gefunden hat, sondern nur der theologische Gehalt der Kontroverstheologie Lulls.

Stephan<sup>4</sup> gilt als einer der gelehrtesten Bischöfe des deutschen Nordens und einziger Bischof von Brandenburg, der theologische

---

<sup>1</sup> Cf. E. JÖRGENSEN, *Els Manuscrifs Lullians de les Biblioteques Nòrdiques*, Mediterraneum, Mallorca 1936, p. 105-113.

<sup>2</sup> Cf. RAIMUNDI LULLI *Opera Latina*, ed. F. STEGMÜLLER, Nr. 213-239, *Palmae Maior.* 1959, p. 29.

<sup>3</sup> Cf. nota 23 et 26.

<sup>4</sup> *Germania sacra* I, 1, ed. G. ABB und G. WENTZ, Berlin 1929, p. 46-49.

PH. W. GERCKEN, *Ausführliche Stiftshistorie von Brandenburg*, Braunschweig-Wolfenbüttel 1766.

L. A. GOOVAERTS, *Dictionnaire bio-bibliographique des écrivains, artistes et savants de l'Ordre de Prémontré*, Brüssel 1900-1909, Bd. I, 66/67; Bd. III, 24.

Schriften hinterlassen hat. Geboren wurde er im Jahre 1384 als Sohn eines Böttchers (niederdeutsch: Bodeker) zu Ratenow; als Angehöriger des Prämonstratenserordens machte er seine Studien in Erfurt (1406), Prag und Leipzig. In Leipzig promovierte er 1412 zum doctor decretorum; wurde daraufhin bald Domherr und 1415 vicarius des Bischofs Johann von Waldow, als dieser zum Konzil reiste. Im Jahre 1419 war er Dompropst und am 1. September 1421 bestimmte ihn Martin V zum Bischof.<sup>5</sup> Der Papst hebt im Ernennungsschreiben seinen Glaubenseifer hervor, seine wissenschaftliche Bildung, Sittenreinheit, Charakterfestigkeit und gute Kenntnis der geistlichen und weltlichen Amtsgeschäfte. Diese grossen Qualitäten musste Bischof Stephan in den langen Jahren seiner Regierung (1422-1459) gegen nicht geringe Widerstände bewähren. Das Land war durch mancherlei Fehden verarmt; sogar der Klerus musste sich oft seinen Lebensunterhalt selbst verdienen. Vom kriegslustigen märkischen Adel wurde der Bischof vielfach bedrängt; er entschuldigte sein Fernbleiben vom Baseler Konzil

---

O. GROSS, «Stephan Bodeker», Artikel in: Neue Deutsche Bibliographie II, Berlin 1955, p. 350.

R. HEYDLER, *Materialien zur Geschichte des Bischofs Stephan von Brandenburg*, Programm der Ritterakademie zu Brandenburg, Brandenburg 1866.

J. LENTZEN, *Diplomatische Stifftshistorie von Brandenburg*, Halle 1750.

F. PRIEBATSCH, *Geistiges Leben in der Mark Brandenburg am Ende des Mittelalters*, Forschungen zur brandenburg. und preussischen Geschichte, XII (Leipzig 1899) II, 56; 380 s.

TH. PYL, *Pommersche Geschichtsdenkmäler* III (Greifswald 1870) 63.

G. W. RAUMER, *Regesta Historiae Brandenburgensis* I, Berlin 1838.

E. RIEDEL, *Bericht über die neuesten Veröffentlichungen über Stephan Bodeker*, 34/35. Jahresbericht über den Histor. Verein z. Brandenburg (1904) 116-118.

V. ROSE, *Katalog der lateinischen Handschriften der preussischen Staatsbibliothek zu Berlin*, Bd. II, 1 (1901) n. 465 p. 318 s.; n. 551-559 p. 457-474.

K. H. SCHÄFER, in: *Dict. Hist. Géogr. Ecclés* IX (1937) 324.

A. SCHÖNFELDER, *Stephan Bodeker, Bischof von Brandenburg*, in: *Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft* 23 (1902) 559-577.

SCHWARZE, *Stephan Bodeker, Bischof von Brandenburg*, in: *Allgemeine deutsche Biographie* XXXVI (Leipzig 1893) 71.

W. WATTENBACH, *Über die Inquisition gegen die Waldenser in Pommern und der Mark Brandenburg*, in: *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Berlin 1886, I, 47-58, 71 ss.

A. ZÁK, «Bodeker, Stephan» in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, hrsg. von M. Buchberger, Bd. II, 413 s.

<sup>5</sup> Cf. E. RIEDEL, *Codex diplomaticus Brandenburgensis* I, 8, p. 394.

durch «invasiones laicorum in clerum».<sup>6</sup> Eine noch grössere Gefahr ergab das schleichende Eindringen häretischer Lehren aus Böhmen; auch die Auseinandersetzung mit dem jüdischen Glauben brachte Verwicklungen. Oftmals drohte dabei die mangelnde Bildung des Klerus verhängnisvoll zu werden. Mit ungewöhnlichem Eifer widmete sich Stephan der Verwaltung seiner Diözese. Häufig hat er Synodalstatuten erlassen, Klöster und Pfarreien visitiert.<sup>7</sup> Die Päpste hatten grosses Vertrauen zu ihm; Calixt III. z. B. forderte von ihm ein Gutachten über die neu zu gründende Universität Greifswald und ernannte ihn zu ihrem Konservator.<sup>8</sup> Jedoch war er ebenso wie Nicolaus Cusanus Anhänger der Konzilstheorie; erst allmählich distanzierte er sich immer mehr davon. Vom Baseler Konzil erwartete er die Definition der Unbefleckten Empfängnis, betrachtete aber seine Dekrete noch nicht als allgemeine und offizielle Kirchenlehre. Im übrigen hat er jede Häresie energisch bekämpft, und zwar vor allem mit wissenschaftlichen Mitteln. Rohe Gewaltanwendung missbilligte er; so etwa im Jahre 1452, als der Besitz der Juden in der Mark beschlagnahmt wurde und viele ins Gefängnis kamen.<sup>9</sup> Der päpstliche Legat Nikolaus von Kues hat ihn auf der Provinzialsynode von Magdeburg besonders ausgezeichnet.<sup>10</sup>

Mit ganzer Kraft hat sich Stephan seinen Amtsobliegenheiten gewidmet und doch erstaunlich viel Zeit besonders in seinen letzten Jahren für die wissenschaftliche Arbeit erübrigt. Er verfasste umfangreiche Kommentare zum Vaterunser,<sup>11</sup> dem Apostolischen Glaubens-

<sup>6</sup> SCHÖNFELDER, p. 563 s.

<sup>7</sup> SCHÖNFELDER, p. 561, 564 s. — V. ROSE, Nr. 551; p. 458.

<sup>8</sup> E. RIEDEL, *Codex dipl. Brandenb.* I, 3 p. 83.

<sup>9</sup> PH. W. GERCKEN, p. 233.

<sup>10</sup> L. A. GOOVAERTS, I, 66.

<sup>11</sup> *Commentarius in orationem dominicam* (compositus non post 1431).

Ms: Berlin, Ehemalige Preussische Staatsbibliothek, zur Zeit Tübingen, theol. fol. 117 (ROSE n. 552) 150 folia (*Inc: Quae est intentio actoris et de causa assumpti laboris. Cap. primum. — Stephanus Bradenburgensis sola Dei patientia vocatus episcopus universis et singulis presbyteris et clericis per civitatem et dioecesim Brandenburgensem ubilibet constitutis salutem et sinceram in Domino caritatem. — Cumque Deo disponente vel potius permittente honorem episcopatus subii codicemque Evangeliorum onus ponderibus praevidens humeris meis superponi consensi ac ipsum ad manus accepi...; Expl: ab origine mundi audiamus tecumque ex tunc in eodem aeternaliter regnemus. Amen*) (Prooemium; cf. ROSE n. 552).

bekenntnis<sup>12</sup> und den Zehn Geboten.<sup>13</sup> Weiterhin sind folgende Werke von ihm bekannt: *Breviarius divinatorum*,<sup>14</sup> eine Anweisung zur Abhaltung des Gottesdienstes; *Expositio super sequentiam «Quam dilecta»*,<sup>15</sup> *Tractatus de salutatione angelica sive Sertum beatæ Mariæ virginis*,<sup>16</sup>

<sup>12</sup> *Tractatus de symbolo apostolorum* (compositio incepit 1432).

Ms: Breslau, ehemal. königliche Bibliothek, cod. Wratislav. I fol. 268 (script. 1463) f. 134-205.

<sup>13</sup> *De decem praeceptis* (compositio incepit ca. 1445, finita est anno 1449).

Ms: Berlin, ehemalige Preussische Staatsbibliothek, zur Zeit Tübingen, theol. fol. 118 (Rosæ 558) f. 1-300 (*Inc*: Plenitudo legis est dilectio (Rom. 13, 10). Sicut dicit beatus Augustinus in Enchiridion, tria sunt, per quae colitur Deus: fides, spes, caritas... Haec ergo tria sunt, quae homini necessaria sunt ad salutem, scilicet scientia credendorum et scientia desiderandorum et scientia operandorum. Primum docetur in symbolo de articulis fidei; secundum in oratione Dominica; tertium in praeceptis decalogi. Postquam ergo in oratione Dominica dictum est, quid sperandum est et quomodo per spem colitur Deus, in symbolo vero quid credendum est et quomodo per fidem colitur Deus, consequens est ut dicatur aliquid breviter de eo quod amandum est, et quomodo per caritatem colitur Deus. Omnia enim praecepta decalogi includuntur in praecepto caritatis...; *Expl*: Haec sunt igitur dolia per me filium doliatoris ex diversis lignis diversorum saltuum et nemorum non dolatis nec levigatis sed nec tornatis immo opere rustico fabrefacta et grosse compacta Impleta anno Domini 1449 anno nativitatæ meae 66 pontificatus vero vigesimo octavo...)

<sup>14</sup> *Notularius sive breviarius divinatorum*, compositus 1422 sub titulo ordinarius ecclesiae Brandenburgensis, editum 1488 per episcopum Joachim von Bredow (cf: SCHÖNFELDER p. 568; ABB-WENTZ p. 47).

<sup>15</sup> *Expositio super sequentiam «Quam dilecta»* (finitum 24.9.1427).

Mss: Berlin, Ehemalige Preussische Staatsbibliothek, zur Zeit Tübingen, theol. lat. qu. 61 (Rosæ n. 422, 5) fol. 118-40 (*Inc*: Quam dilecta tabernacula Domini virtutum et atria. — Haec sequentia ad decorem et honestatem ecclesiae est decantanda, quia Dominus eam sic honestavit. Haec sequentia dividitur in tres partes principales: In prima autor commendat ecclesiam ex diversis virtutibus praerogativis sive bonis operibus per figuras propheticas et mysterialiter ante legem praeostensas. Et in secunda parte autor commendat eam ex diversis praerogativis et virtutibus per diversas figuras propheticas mysterialiter sub lege Mosayca praeostensas. In tertia commendat sponsam ex praesentia sponsi, qui personali praesentia verbo, opere et exemplo dignatus est praedictas figuras propheticas exponere et reserere. Secunda incipit inter «Hic Moyses». Tertia inter «Hic futura quae figura». *Expl*: Quocumque modo alleluia exponitur, semper est dulcissimus cantus et angelicus. Et sic est finis huius sequentiae, pro quo Deus gloriosus et pia mater eius. Sub anno Domini 1427 octava Kalendas Octobris etc.) (cf. SCHÖNFELDER p. 569).

<sup>16</sup> *Sertum beatæ Mariæ virginis* (*Tractatus de salutatione angelica*) (compositus ante 1432).

Mss: Ehemalige Preussische Staatsbibliothek Berlin, zur Zeit Tübingen, theol. fol. 182 (script. 1433) (Ms. ex Frankfurt) (Rosæ 556) f. 173-350v (*Inc*: Incipit Sertum bea-

De horis canonicis<sup>17</sup> und ein unvollendet gebliebenes Werk Contra Judaeos.<sup>18</sup>

tissimae et gloriosissimae perpetuae Mariae virginis complexum diversis et ramusculis, virgulis et flosculis. — Continuatio salutationis angelicae beatae Mariae virginis factae ad orationem Dominicam etc. — Dignus et laudabilis et saluberrimus in sancta Dei ecclesia mos inolevit maxime apud nos; *Expl:* et in omnibus ut sit apostolus benedictus in saecula Deus. Finitum est Sertum beatissimae et gloriosissimae perpetuae virginis Mariae sub anno Domini 1433 quod scriptum).

Berlin, ehemalige Preussische Staatsbibliothek, zur Zeit Tübingen, theol. fol. 537 (script. 1448) (ROSE 554).

Pisa, Univ. 533 (script. 1448) f. 4-202: Stephanus episcopus Brandenburgensis, Sertum beatissimae virginis Mariae, script. per Andream Bragelhud, sub salariis rev. in Christo patris supra dicti. (f. 1-3: Index capitulorum; *Inc:* Dignus et laudabilis ac saluberrimus in sancta Dei ecclesia mos inolevit, maxime apud nos, ut postquam infantilis aetas post elementorum cognitionem didicit orationem Dominicam statim ad salutationem evangelicam, quae est Ave Maria, addiscendam applicetur ... cap. 38 etc. Sed hic remanet dubium etc. (Prohemium, cap. 1-48). — Ave (Maria) — His igitur praemissis nunc restat videre, quae sit ista salutatio, qua Gabriel archangelus ex parte omnipotentis Dei beatam virginem salutavit. Et est: Ave gratia plena. Unde sciendum, quod angelus tria indebat circa virginem. — *Expl:* Amen. Sequitur: Amen. Istud verbum 'Amen' dictio hebraica est. Et tenetur aliquando nominaliter ... ita et amplius fructus ventris eius Jesus Christus Amen est, super omnia et in omnibus nobis, ut ait Apostolus (Rom. 9, 5), benedictus in saecula Deus) (Cf: F. STEGMÜLLER, *Repertorium Biblicum Medii Aevi*, tomus V, Matriti 1955, n. 7701, 1).

Berlin, ehemalige Preussische Staatsbibliothek, zur Zeit Tübingen, theol. fol. 186 (ex cathedrali de Brandenburg) (script. 1451) (ROSE 553) 303 folia.

Breslau, ehemalige königliche Bibliothek, cod. Wratislav. I fol. 268 (script. 1463) f. 5-133.

Berlin, ehemalige Preussische Staatsbibliothek, zur Zeit Tübingen, theol. fol. 310 (ROSE 555).

<sup>17</sup> *De horis canonicis* (compositus post 1499).

Ms: Göttingen, cod. Luneb. oct. 87 f. 8-137; ed. A. SCHÖNFELDER, *Sammlung mittelalterlicher Abhandlungen über das Breviergebet*, Bd. II, Breslau 1902.

<sup>18</sup> *Contra Judaeos* (vel: *Adversus Judaeos*) (fragmentum, propter mortem episcopi).

Ms: Berlin, ehemalige Preussische Staatsbibliothek, zur Zeit Tübingen, theol. fol. 118 (XV) (ROSE, n. 558) f. 301-354v (*Inc:* In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Mt. ultimo. Postquam suffragante auxilio Dei Patris et Filii et Spiritus sancti aliquid ex dictis et scriptis sanctorum et doctorum ecclesiae sanctae circa articulos fidei catholicae, quae hanc fidem sanctae trinitatis firmiter credit et fideliter praedicat, collegi, subiit animus, ut et circa articulos perfidiae Judaeorum, quae hanc ut nefas abnegant, aliqua etiam ex sanctorum et doctorum dictis et scriptis et eorum propriis scripturis, in quibus ipsi putant vitam aeternam habere, colligerem, ut hanc senectam meam utinam uberem ad optatum producerem finem, et ut qui in tirocinio negligen-

Ähnliche Titel haben einige Werke Lulls; jedoch liegt hier wohl keine Verbindung vor. Schon ein oberflächlicher Blick auf Stephans wissenschaftliche Arbeit zeigt eine grosse Fülle von Quellen und Autoren, auf die er sich beruft. So zitiert er z. B. Aristoteles Ethik, Augustinus,<sup>19</sup> Isidorus (De summo bono),<sup>20</sup> Anselmus, Alexander, Bonaventura, Thomas, Henricus de Oyta, Gregorius de Rimini,<sup>21</sup> auch Paulus Burgensis und Godefridus Heriliacensis.<sup>22</sup> Den Namen des Raimundus Lullus kennt er zwar nicht. Jedoch befinden sich unter der recht geringen Zahl von Werken, die nachweislich in seinem Besitze waren, auch Lullushandschriften. Codex lat. fol. 187 (saec. XIV) der ehemaligen Preussischen Staatsbibliothek zu Berlin<sup>23</sup> enthält Lulls Liber de gentili et tribus sapientibus<sup>24</sup> mit einer eigenhändigen Widmung des Bischofs.<sup>25</sup> Codex theol. fol. 312,<sup>26</sup> ebenfalls aus der Brandenburger Kapitelsbibliothek stammend, bringt auf f. 198-220 Lulls Liber Apostrophe.<sup>27</sup> Welche Bedeutung haben nun für ihn die

ter militavi, veteranus saltem quamdiu meus spiritus hos cogit artus quantum largitor omnium bonorum dignanter velit elargiri supplerem, ut et si concilium Basiliense de praedicationibus Judaeis faciendis ad practicam poneretur hic in partibus sicut alibi fieri et maxime in Hispania intellexi, haberent ipsi praedicatorum ex his collectis directorium vel saltem occasionem materias praedicabiles ipsis Judaeis inveniendi. Surrexit etiam novissime quidam Judaeus circa annos Domini 1440 (correctum ab ipso episcopo in: 1420) in regno Poloniae in civitate Cracovia, qui se nominat Rabi Libman, qui contumacia superbis non contentus de blasphemia suorum progenitorum contra Dominum nostrum Jesum Christum, suam benedictam matrem, sanctam quoque ecclesiam catholicam in libris Talmud blasphemant novas blasphemias veteribus adiunxit; *Expl.*: Non est verum de scientia humana et humanitus acquisita. Non enim voluntate humana allata est aliqua prophetia, sed Spiritu sancto inspirante locuti sunt homines (Petr. 1, 21). De scientia vero infusa posset esse verum).

<sup>19</sup> *De decem praeceptis*, prooemium.

<sup>20</sup> *Contra Judaeos*, ms. Berlin, theol. fol. 118 f. 332.

<sup>21</sup> *Sertum beatae Mariae*; cf. SCHÖNFELDER, p. 571.

<sup>22</sup> *Commentarius in orationem Dominicam*; cf. SCHÖNFELDER, p. 576.

<sup>23</sup> V. ROSE, n. 465; ex cathedrali Brandenburgensi, 51 folia; scripsit quidam Conradus.

<sup>24</sup> Vgl. auch zu diesem Werk: P. GLORIEUX, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1934, vol. II, n. 335 q; J. AVINYÓ, *Les obres autèntiques del beat Ramon Llull*, Barcelona 1935, n. 4; T. y J. CARBERAS y ARTAU, *Historia de la Filosofía Española, Filosofía de los siglos XIII al XV*, Tomo I, Madrid 1939, p. 288 n. 71.

<sup>25</sup> In margine: «Per dominum Stephanum episcopum Brand. assignatus fuit libellus iste suo capitulo in Brand.»

<sup>26</sup> V. ROSE, n. 501.

<sup>27</sup> Cf. P. GLORIEUX, op. cit., n. 335 do.

Werke des grossen Mallorquiners? Er benutzt wohl gelegentlich einmal ähnlich wie Lull konzentrische Kreise zur Veranschaulichung;<sup>28</sup> doch scheint die Lullische Ars ihn kaum beeinflusst zu haben. Nicht die dialektische Form, sondern die Thematik Lulls hat es ihm angetan. Ihm ging es ja darum, seinen Geistlichen ein praktisches Hilfsmittel für die Auseinandersetzung mit den häretischen Einflüssen im Lande mitzugeben und die Beschlüsse des Baseler Konzils über die Verkündigung des Evangeliums an die Juden durchzuführen. Deshalb trieb er hebräische Studien, deshalb benutzte er zum Beispiel auch die *Pharetra fidei contra Judaeos* des Theobaldus subprior, den *Tractatus de differentia nostrae translationis ab Hebraica littera Veteris Testamenti* des Nikolaus von Lyra.<sup>29</sup> Auch für die Auseinandersetzung mit den übrigen christenfeindlichen Weltanschauungen seiner Zeit suchte er Argumente. Somit ist der Besitz des *Liber de gentili et tribus sapientibus* ganz bezeichnend für ihn.

Die meisten Werke Stephans sind nur in Handschriften enthalten, welche aus der Brandenburger Dombibliothek stammen. Von manchen hat Stephan selbst verbesserte und umgearbeitete Neufassungen geschrieben.<sup>30</sup> Nicht ausgeschlossen, dass dies auch von folgendem Werke gilt. Codex theol. fol. 81 (prima pars script. 1436)<sup>31</sup> enthält auf f. 104-322v eine *Expositio symboli apostolorum*, welche ganz

<sup>28</sup> *Commentarius in orationem Dominicam*, ms. Berlin, theol. fol. 117, f. 13.

<sup>29</sup> Ms. Berlin, theol. lat. fol. 306.

<sup>30</sup> So hat Stephan selber seinen *Commentarius in orationem Dominicam* noch einmal überarbeitet, auch zum *Sertum Mariae* und dem *Tractatus super symbolum* viele nachträgliche Zusätze gemacht (Cf. SCHÖNFELDER, p. 570-573).

<sup>31</sup> Berlin, ehemalige Preussische Staatsbibliothek, zur Zeit Tübingen, theol. fol. 81 (XV) (ROSE 557) (*Inc.*: (f. 104): C. 1. Continuatio symboli apostolorum ad orationem Dominicam. — Optima nostis, fratres carissimi, quo ordine accedentibus ad Deum seu etiam his, qui iam fidei gratiam in baptismo perceperunt, et maxime his, qui ultra hac in sortem Domini vocandi sunt, rudimenta fidei addiscenda proponuntur, quia utique post orationem Dominicam — nam et si per fidem, ut ait beatus Gregorius, venit ad opera (Ad Hebr. 11) et ex fide confessione, quae breviter in symbolo continetur, nascitur spes bona fidelium, quae in oratione Dominica continetur, in qua omnia, quae ad spem pertinent, continentur, secundum Augustinum in *Enchiridion*, et secundum hoc prius de fide quam de oratione essent parvuli instruendi — tamen Cornelio dictum est per anelem (Act. 10, 4): *Orationes tuae et eleemosynae tuae ascenderunt in memoriam in conspectu Dei; et hoc quidem antequam in Christum crederet. Et secundum hoc prius de orationibus quam de fide sunt instruendi.* — *Expl.* (f. 322v): *Haec sic dicta sufficiant. Nunc vero quam levis sit lex Machumet sequens particula declarabit.* Ultima pars operis deest.

eindeutig von Lull beeinflusst ist und daher unser besonderes Interesse verdient. V. Rose<sup>32</sup> hält Stephan Bodeker für den Verfasser. Schönfelder<sup>33</sup> jedoch schreibt das Werk dem Benediktinermönch Gottfried von Erlach zu, da er einen Kommentar Stephans zum Symbolum in einem Breslauer Codex entdeckt hat. Godefridus Heriliacensis OSB hat nun aber wahrscheinlich um die Mitte des 14. Jahrhunderts gelebt, denn seine Vaterunsererklärung<sup>34</sup> ist einem Bischof Godefridus von Lausanne gewidmet, der von 1343-1346 amtierte.<sup>35</sup> Der Verfasser der genannten *Expositio symboli* kennt aber schon die Hussitischen Streitigkeiten<sup>36</sup> und die Verfügungen des Baseler Konzils.<sup>37</sup> Sie ist nicht in Predigten wie Gottfrieds Werk, sondern in fortlaufenden Kapiteln abgefasst und berührt sich mit Schriften Stephans. Wahrscheinlich ist also doch Stephan der Verfasser dieser Glaubenserklärung – von der uns übrigens der Codex nur die Hauptteile *contra Judaeos et Judaizantes* bringt –; zumindest aber hat der Bischof ihn

<sup>32</sup> Nr. 557 n. 1.

<sup>33</sup> p. 572.

<sup>34</sup> Codex theol. fol. 82 (ex Brandenburg; script. 1419) (Rose 497) bringt als Überschrift: «Reverendo patri in Christo domino Godefrido divina providentia Lausannensi episcopo frater Godefridus humilis monachus Heriliatensis oboedientiam debitam... – Pater noster... – Carissimi, vos debetis scire, quod inter omnia opera, quae possunt fieri in hac vita...» Codex theol. fol. 81 bringt den Kommentar zum Pater noster auf f. 1-103v.

Weiteres bei F. STEGMÜLLER, *Repertorium Biblicum Medii Aevi*, Matriti 1950, n. 2608. Wie Professor F. Stegmüller mitteilt, gelten als Handschriften aus dem 14. Jahrhundert Innsbruck, Univ. 365 und Colmar, Ville 7; Clm. 3780 ist im Jahre 1423 in Augsburg geschrieben.

<sup>35</sup> *Godefridus von Lucinges* (in Sabaudia). Cf. *Gallia Christiana*, ed. B. HAURÉAU, vol. XV, 367.

<sup>36</sup> theol. fol. 81 f. 105ra (cap. 3 prooemii): «...nam oportet haereses esse, ut qui probati sunt manifesti fiant (1 Cor. 6); prout hodie manifeste patet ad sensum Danielis de maledictis Hussitis et Wickleffistis, qui et nihilominus nomen Christi habere praetendunt, et licet falso christianorum tamen titulo praenotari volunt». f. 106vb: «Quivis ergo explicare potest quanta christianae religioni publicae damna haeresis ipsa intulerit, si a Simone Samaritano, a quo omnis haeresis initium sumpsit, usque ad Johannem Hus nostrae temporis haeresiarcham annales ecclesiae et tempore repetantur». f. 107vb: «Multis enim actio laboris hodie fuit error Hussitarum; multi etiam coacti sunt vigilare contra eos, qui alias se sopori et quieti dedissent; plures enim tractatus et diversa puncta de communione laica propter haereticos Bohemios hodie sunt conscripti».

<sup>37</sup> f. 107vb (cap. 5 prooemii): «...prout haec per quendam archiepiscopum in concilio Basilicium anno Domini 1432 proposita sunt».



sehr stark verarbeitet, denn sogar ganze Kapitel sind wörtlich abgeschrieben.<sup>38</sup>

In dem langen Prooemium (14 Kapitel) berichtet der Autor zunächst, warum er den Kommentar zum Symbolum nach der Vaterunsererklärung abgefasst habe.<sup>39</sup> Aus der Einteilung des Werkes und dem Explicit können wir entnehmen, dass der zweite und dritte Hauptteil des Werkes nicht mehr in der Handschrift enthalten, wahrscheinlich ganz unvollendet geblieben sind.<sup>40</sup> Im prooemium finden sich auch Hinweise auf die benutzten Quellen.<sup>41</sup> Zwar wird Lullus

<sup>38</sup> Codex theol. fol. 81 f. 109v-113v bringt die folgenden vier Kapitel des prooemiums: De libris authenticis Iudaeorum et de scripturis ab eis receptis; de nominibus librorum authenticorum a Iudaeis receptorum; item adhuc de scripturis a Iudaeis receptis; de quibusdam libris veteris Testamenti a Iudaeis non receptis. Dieselben Kapitel – nur die zwei letzten sind umgestellt – bringt auch Codex theol. fol. 118 f. 312-317v. In der Einleitung berührt sich auch manches mit dem prooemium des Kommentars zum symbolum im Breslauer Codex, welches SCHÖNFELDER p. 572 s. beschreibt.

<sup>39</sup> Cf. nota 31.

<sup>40</sup> Ms. Berlin, theol. fol. 81 f. 108ra: «C. 6. De modo procedendi in hoc opere. – Ut autem hoc opus manualis tractari possit, placuit ipsum in duas scindere partes principales; ut in prima agatur de fide catholica in genere et principaliter de eius firmitate et veritate contra errores non tamen Iudaeorum et Saracenorum quam etiam haereticorum plurimorum. In secunda vero in specie, in qua ipsius articuli singulariter prosequuntur et nihilominus haereses circa hos errantes impugnentur... et ita in tres principales haec prima pars scindatur, ut prima sit contra Iudaeos, secunda contra Saracenos, tertia de fide catholica in genere. Quia vero judaizant et cum Iudaeis conveniunt in circumcissione...»

Es folgen 122 Kapitel. Dann f. 265v: «ex quo igitur lex Mosaica cassata et lex evangelica perpetua est, patet error non solum Iudaeorum sed et Judaizantium eorumque, qui legem evangelicam iam dicunt abolitam vel fore abolendam contra quos per Dei gratiam sequens particula tractabit. (f. 268:) – Capitulum primum. Quae sit intentio actoris in hac particula». – Einige der folgenden Kapitel handeln dann über die Waldenser, die Anhänger von Wicleff und Hus, Armenier, Griechen, Jakobiten; auch über die Geisslersekte in Sangerhausen, die von Henricus Schowenvelt OP untersucht wurde. (cf. ROSE 553). Explicit vide nota 31.

<sup>41</sup> Ms. theol. fol. 81 f. 115va: «– C. 14. Ponitur apologia quaedam actoris. – Solita et consueta protestatione de subiectione sacrosanctae Romanae ecclesiae quae mater illibata et virgo sine ruga est et ipsius fide mutanda benevolaeque correctione melius me sapientem praemissa haec ad singulorum, ad quos praesens opusculum pervenerit, volo deduci notitiam, quod in his quae infra vel contra Iudaeos vel Saracenos vel alios contra infideles quoscumque desumpta vel collecta sunt, parum vel nihil de propriis sed aliunde totum hincinde sumptum et collectum est. Et contra Iudaeos quidem ma-

nicht ausdrücklich genannt, doch lässt eine genaue Inhaltsangabe keinen Zweifel, dass der Codex lat. fol. 187 benutzt worden ist: «Contra Judaeos et Saracenos simul ex quodam alio libello satis ut aestimo raro, in quo introducitur unus nomine Judaeorum, alius nomine Christianorum et tertius nomine Saracenorum. In quo quilibet proponit et exponit suam fidem, quia utili cuidam, ut eum ad suam fidem inducit. Actor tamen ipsius libelli nihil concludit nec aperte asseret, ad quam fidem declinat. Et quia hi tres in auctoritate scripturae, per quam quilibet suam fidem probare posset, non concordant, non enim recipiunt Saraceni Vetus vel Novum Testamentum (in margine: recipiunt Judaei Novum Testamentum necnon), sed nec Christiani vel Judaei recipiunt Alcoran Mahumeti, unde dictus actor adinvenit quendam specialem modum probandi. Depinxit enim quattuor arbores; in quarum prima posuit virtutes increatas Deo convenientes; | (f. 116ra) in secunda virtutes creatas et increatas; in tertia virtutes et vitia simul; in quarta virtutes creatas solum, sicut ipse nominat eas. His arboribus certas conditiones attribuit, secundum quas ex floribus arborum praemissarum quilibet suam fidem probat. Sed an rationes istae aliquid concludant, diligens et intelligens lector investiget». Genau die beschriebenen «arbores» sind im Codex lat. fol. 187 f. 49v-51v abgebildet. Weiterhin werden im ersten Kapitel des Hauptteiles die Glaubensartikel der Juden ebenso gebracht wie bei Lull.<sup>42</sup> Aus diesen Beispielen geht hervor, dass die genannte Expositio

xime ex scriptis magistri Nicolai de Lyra diversis et ex quodam alio libello contra Judaeos, cuius principium incipit: Veritatem meditabitur guttur meum; sicut alias | etiam incipit Summa sancti Thomae contra gentiles, qui tamen libellus apud nos non plenus neque perfectus est; nec etiam credo, quod sit hic libellus sancti Thomae, cum inter alia ipsius scripta quae enumerata ut credo pro magna parte habeo hunc intitulatum non repperi. Quicumque autem hic fuerit, non valde expertus in idiomate et in libris Judaeorum fuit. Et hoc dico pro tanto quia sicut hii praemissi contra Judaeos allegant et ego eos secutus allegam. Nam 19 hebraicarum literarum notitiam habeo. – Contra Judaeos simul et Saracenos ... (cf. supra)... lector investiget. Contra haeticas vero vel alias sectas ex diversis doctorum dictis et maxime et ut quasi per omnia ex dictis ipsius egregii doctoris sancti Thomae et de aliquo ordinis fratrum praedicatorum; et hac generali allegatione si aliquo sciens specialiter obmittentur contentus esse volo. Item contra Judaeos et Saracenos et de lege Saracenorum ex disputatione Petri Alfonsi baptizati Judaei et ex diversis locis Speculi historialis».

<sup>42</sup> Codex theol. fol. 81 f. 116ra: « – Cap. 1. De articulis fidei Judaeorum et primo de primo et de erroribus ipsorum circa illum. – Istis necessario praemissis nunc ad examinandam fidem et impugnandam perfidiam Judaeorum est accedendum. Et quia

symboli beeinflusst ist von Lulls Liber de gentili et tribus sapientibus. Für den zweiten geplanten Hauptteil des Werkes standen dem Autor weniger geeignete Quellen zur Verfügung. Sicherlich wäre er deshalb bei der Ausführung noch mehr auf Lulls Argumente zurückgekommen.

Wenn man von gelegentlichen Auswertungen seiner Schriften absieht, könnte also ein grösserer Einfluss Lulls bei Stephan noch nicht festgestellt werden. Doch ergibt sich, dass sein Denken, unbehindert von dem Streit, der sich andernorts so oft an seine Person knüpfte, auch ganz abseits von den Zentren lullistischer Wissenschaft gewirkt hat. Als seltene und geschätzte Werke haben einige Lullus-Schriften, vor allem seine Kampfschriften gegen Islam und Judentum, bis in den Norden Deutschlands hinein praktische Verwendung gefunden.

JOHANNES STÖHR

Berlin

sicut reperi in quodam libello, de quo mentio fit infra, summa fidei si sic debeat, vel summa credulitatis ipsorum in octo articulis sive punctis constare videtur. Primus est credere unum Deum tantummodo; secundus est, quod Deus est creator omnium entium; tertius est credere, quod Deus personaliter legem Moysi dedit; quartus est, quod Deus mittet Messiam, qui eas a captivitate in qua existunt liberabit; quintus est de resurrectione ventura; sextus est de die iudicii, cum Deus iudicabit bonos et malos; septimus est de expectatione coelestis gloriae; octavus est infernum existere».

Ebenso heisst es auch bei Raimundus Lullus, de gentili et tribus sapientibus, secundus liber de fide Judaeorum (ms. Berlin, lat. fol. 187 (XIV) f. 10vb): «Cum autem Judaeus suam rationem finivit, ipse dixit, quod articuli in quibus ipsi credebant erant octo; videlicet primo credere unum Deum tantummodo; secundus articulus est, quod Deus est creator omnium entium; tertius est credere, quod Deus Moysi personaliter legem dedit; quartus est, quod Deus mittet Messiam, qui nos a captivitate in qua existimus liberabit; quintus est de resurrectione ventura; sextus est de die iudicii, cum Deus iudicabit bonos et malos; septimus est de spectatione coelestis gloriae; octavus est credere infernum existere».

## ESTEBAN BODEKER, O. PRAEM., OBISPO DE BRANDENBURG Y RAMÓN LLULL

### RESUMEN DE LA NOTA DEL DR. STÖHR

Los tratados sobre la historia del lulismo apenas si nos han dado hasta hoy alguna noticia sobre la influencia de la doctrina de Llull en el Norte. La búsqueda de manuscritos de sus obras promete darnos algunas indicaciones al respecto. En Upsala y Copenhague hay algunos mss. de proveniencia española; algunas bibliotecas del norte de Alemania poseen también mss. lulianos: existen en Danzig una serie de ellos escritos al principio del siglo XV por el canónigo Dirsaw; y de la Biblioteca capitular de Brandenburg, Berlín, nos han llegado otros del siglo XIV y XV. Uno de los hitos de esas influencias lulianas es el obispo de Brandenburg Stephan Bodeker. Es de notar que en él encontraron eco solamente los libros de controversia teológica de Llull.

Bodeker es uno de los obispos más eruditos de la Alemania septentrional y el único obispo de Brandenburg que ha dejado escritos teológicos. Nació en 1384 en Ratenow y estudió en Erfurt, Praga y Leipzig.

Ya entre sus muchos escritos encontramos títulos muy parecidos a los lulianos; por otra parte usa y cita a numerosos autores que le son familiares. Pero el nombre de Llull parece serle desconocido. Con todo, entre los libros de su propiedad se encuentran obras de Llull. Es más, aunque él no lo dice, es evidente que se sirve de Llull a menudo: en el libro *Expositio symboli* usa largamente el *Liber de gentili et tribus sapientibus*.

Todo ello dice que Llull influye en las obras de Bodeker; establecer empero las dimensiones de esa influencia es cuestión difícil de documentar. Parece cierto que el alma del lulismo no fue conocida al alemán. Pero es indiscutible que obras aisladas de Llull, especialmente sus escritos polémicos contra el Islam y el Judaísmo (Bodeker fue también un infatigable luchador contra herejes y judíos), encontraron aceptación y uso práctico en el norte de Alemania.

## LOS FONDOS MANUSCRITOS LULIANOS DE MALLORCA (\*)

811. - (140-152v). LIBRE DE CONSOLACIÓ D'ERMITÀ. Deus glorios de tots bens abundos... Inc. *Per un boscatge anava Ramon consiros...* Expl. «...e pot en Deu multiplicar sa amor. Fonch acabat de scriure divendres lo primer de agost a 12 hores del dia MCCCX».

Ed. P. Barnils y Giol, Bol. de la Real Acad. de B. L. de Barcelona 6 (1911) 184-195; M. Sponer, en «Miscel·lània Lul·liana», B. 1935, pp. 341-372.

Bibl. HLF 260, Lo 4/56, Ot 175, Av 194, CA 141, Gl gj.

812. - (153-260). LIBER DE HOMINE. Cfr. n.º 21 y 51.

813. - (261-276). LIBER DE EFFICIENTE ET EFFECTU. Deus altissime et profunde qui es causa... Inc. *Parisiis Raymundus et Averroista disputabant...* Expl. «...ut ab ipsa daretur iudicium super his quae dixerunt. Liber autem Parisiis... mense maii anno Domini MCCCXI...»

Ed. Mallorca 1745 (RD 332).

Bibl. HLF 67 y 166, Lo 7/12, Ot 138 y 143, Av 156, CA 191, Gl ew. Cfr. n.º 29.

814. - (276-278v). LIBER DE THEOLOGIA. Deus qui estis suprema virtus. Inc. *Theologia est scientia de Deo loquens...* Incompleto. Expl. «et maioritas perfectio conveniens». Esta obra es conocida vulgarmente con el título *Liber de principiis theologiae* o *Liber principiorum theologiae*.

Ed. Mag. I (1721 - RD 302).

Bibl. HLF 3, Lo 4/1, Av 6, CA 72, Gl j. Cfr. n.º 19.

Códice núm. 6 (Sign. ant. 3/27). S. XVI. 222 × 150 mm. 83 ff. «Ex libris D. Antonii Mayol».

815. - TABULA GENERALIS AD OMNES SCIENTIAS. Deus bone in virtute tua... Inc. *Ratio quare ista tabula ponitur esse genera-*

(\*) Véase ESTUDIOS LULIANOS, II, 209 ss., 325 ss.; III, 73 ss., 195 ss., 297 ss. y IV, 83 ss.

*lis...* Expl. «et earum solutiones apparent in cameris... Incepta fuit haec scientia in mari in portu Tunici in mense septembris anno... MCCXCII et fuit finita in eodem anno in octavis Epiphaniae in civitate Neapolis...»

Ed. Valencia 1515 (RD 53), Mag. V (1729 - RD 302).

Bibl. HLF 35, Lo 3/15, Ot 49, Av 51, CA 29, Gl bc.

Códice núm. 7 (Sign. ant. 3/48). S. XV. 220 × 150 mm. 116 ff. escritos numerados a lápiz. 42 líneas. Al principio otros cinco folios más con un fragmento del *Liber principiorum philosophiae*. Iniciales, calderones y rúbricas en rojo. Figuras dibujadas sobre pergamino a varios colores. Fol. 1: varios principios de derecho.

816. - (2-16v). LIBER DE ARTE JURIS. Inc. *Cum vita hominis brevis est et scientia juris multum est prolixa...* Notas marginales. Fols. 17-19 contienen figuras geométricas.

Ed. Roma 1516 (RD 63). Rogent-Durán no conocieron ningún ejemplar de esta obra. Se encuentra en la Vaticana, R. I. IV. 905 int. 2; y en el British Museum 5206 aa 19. Otra edición en Palma 1745 (RD 331).

Bibl. HLF 73, Lo 3/50, Ot 222, Av 28, CA 25, Gl du.

817. - (20-42). ARBOR PHILOSOPHIAE DESIDERATAE. De prologo. Inc. *Solus eram in quodam viridario sub umbra cuiusdam pulchrae arboris...* Expl. «...nec notitiam cum ipso poterit habere».

Cfr. n.º 1.

818. - (42v-47). PRINCIPIA ARTIS INVENTIVAE. Inc. *Bonitas est ens ratione cuius bonum agit bonum et sic bonum est esse et malum est non esse...* Incompleto. Termina: per coetera principia deducendum est et. Capítulo *De minoritate*.

819. - (48-55). ARS BREVIS PRAEDICATIONIS. Inc. *Cum ars magna praedicationis quae sic intitulatur. Deus tua gratia, misericordia et pietate incipit iste liber qui est de virtutibus et vitiis.*

Cfr. n.º 41 y 747.

820. - (55-58). Definiciones del Zodíaco. De planetis. De las virtudes cardinales y teologales. Vicios opuestos a las virtudes. Nota quod istae sunt condiciones per quas potest homo habere notitiam de Deo, virtutibus et vitiis, Artículos de la fe, etc...

821. - (58-74). LIBER DE LUMINE. Inc. *Quoniam intellectus multiplicat species attrahendo...* Expl. «...et modum artis teneat ge-

neralis. Ad honorem Dei... in Monte Peslano mensis novembris MCCC tercio».

Ed. Mallorca 1752 (RD 363).

Bibl. HLF 87, Lo 8/7, Ot 92, Av 98, CA 10, Gl cy. Cfr. n.º 22.

822. - (75-113). ARS COMPENDIOSA INVENIENDI VERITATEM. Figuras de diversos colores.

Ed. Mag. I (1721).

Bibl. HLF 1, Lo 3/1, Ot 7, Av 1, CA 13, Gl a. Cfr. n.º 18.

823. - (113v-116v). Secuntur propositiones condemnatae in Universitate Parisiensi contra Fratres Praedicatores ratione quarum privati fuerunt a communione dictae Universitatis XVI annis et restituebantur ad communionem praedictam in principio augusti anno Domini MCCCC tercio. Inc. *Prima propositio: mayor est unio ypostatica in Christo quam unio trium personarum in esse increato...* Incompleto.

Códice núm. 8 (Sign. ant. 3/56). S. XVI. 210 × 160 mm. 371 ff. Letra de diversos copistas. Incompleto. El forro es un documento escrito sobre pergamino fechado en 1267 o 1277 con texto provenzal.

824. - (1-371v). Deus cum tua benedictione novum et compendiosum hoc opus incipimus ubi novam logicam compilamus. Inc. *Consuevere auctores quisque pro suo arbitrio... ib ipso statim limine...* ¿De Antonio Bellver?

Códice núm. 9 (Sign. ant. 3/57). S. XVII. 210 × 150 mm. 22 ff. Letra de Pedro Ribot, notario de los Jurados de Mallorca.

825. - LIBRE DE L'ORDE DE CAVALLERIA. Deus honrat, glorios qui sou compliment de tots bens ab gratia e benedictio vostra comens aquest libre qni es Orde de Cavalleria. Inc. *Per significatio dels VII planets qui son cossos celestials...* Expl. «...lo qual es finit a gloria e benedictio de nostre Senyor Deu. Amen».

Ed. Barcelona 1879, ed. de M. Aguiló; Id. 1901 (Real Academia de Buenas Letras), ed. catalano-castellana por J. R. Luanco; Mallorca 1906, ed. catalano-francesa, por Mateo Obrador.

Bibl. HLF 171 y 258, Lo 9/1, Ot 2, Av 15, CA 210, Gl c.

Códice núm. 10 (Sign. ant. 3/55). S. XVIII. 210 × 170 mm. 179 ff.  
Enc. de piel. Consta de dos obras escritas por diferentes copistas.

826. — (1-140). LIBER DE ENTE REALI ET RATIONIS. Deus cum tua altissima et profunda realitate incipit liber... Prologus. Inc. *Quoniam intellectus valde fatigatur...* Expl. «...et etiam in ipsis distinctionibus omnia sunt implicata. Ad laudem... Avenione mense decembri... anno 1311».

Ed. Mallorca 1745 (RD 332).

Bibl. HLF 69, Lo 3/43, Ot 161, Av 173, CA 61, Gl fu.

827. — (141-177v). LIBER DE INTENTIONE.

Cfr. n.º 141, 759, 794 y 796.

Códice núm. 11 (Sign. ant. 4/61). S. XV-XVI. 265 × 200 mm. 73 ff.  
a dos columnas de 36 líneas. Sólo los primeros folios traen las iniciales y calderones en rojo. Los demás sin pintar. Fol. 2: «Collegiū Balearis Montis Sion Soc. Jesu».

828. — (1-13v). ART BREU. Falta el principio. Empieza: *logich etc. La quarta specie es com es demanat...* Expl. «...lo artista e lo mestre enseyn conforme los scolans de les coses dessus dites. A laor e honor de Deu e utilitat publica ffini e acaba Ramon aquest libre en Pisa en lo monestir de Sant Domingo en lo mes de janer en l'any MCCCVII...»

Ed. Barcelona 1934, ed. de J. Avinyó.

Bibl. HLF 50, Lo 3/38, Ot 110, Av 121, CA 53, Gl dq. Cfr. n.º 787.

829. — (14-73v). TAULA GENERAL. Inc. *Lo per que aquesta tau-la es general es car es de generals comensaments e de generals regles e questions.* Incompleto. Termina: «*Questio h t b k anima racional com*».

Ed. ORL XVI (Mallorca 1932), ed. de S. Galmés.

Bibl. HLF 35, Lo 3/15, Ot 49, Av 51, CA 29, Gl bc.

Códice núm. 12 (Sign. ant. 5/9). S. XVII. 294 × 208 mm. 192 ff. a dos columnas de 30 líneas. Hay una nota que dice: «Lo present libre es de Gabriel Lull, nunc Dris. Bartholomei Burguera, pbri.» De letra posterior: «De los capuchinos de Mallorca». Al final: «A lahor y gloria de Nostre Señor Deu Jesu Christ y de la Inmaculada Conceptio de Nostra Dona Sancta Maria Sempre verge fo acabat de copiar lo present llibre de Meravelles per mi Gabriel Lull en lo



arxiu superior de la casa de la Juraria de la Universitat y Regna de Mallorca als X de setembre del any de la Nativitat de Nostre Señor MDCXXXIII». Enc. de pergamino. Las iniciales adornadas muy sobriamente.

830. - (1-187). FELIX O DE LES MAREVELLES DEL MON. Inc. *En tristicia e en languiment stava hun home...* Expl. «...e que hagues nom Felix. Beneyt... Aquest libre appellat Ffelix de Marevelles fo escrit e acabat de trelladar en Barcelona disapta a VIII dies de janer del any de la Nativitat de Nostre Senyor MCCCLXVII». F. 187: Taula de las materias del present libre intitulat libre de Meravelles.

Cfr. n.º 757 y 758.

831. - (188v). Himno en honor de Ramón Llull. Inc. *Astra qui condit nitidumque coelum...*

Cfr. n.º 480.

Códice núm. 13 (Sign. ant. 5/11). S. XV. 290 × 212 mm. 116 ff. numerados más 8 al principio sin numerar. 40 líneas. Faltan las iniciales. Los calderones en forma de pequeñas líneas paralelas verticales. Al principio un índice de cuestiones. Notas marginales. Indicios de haber sido muy usado.

832. - (1-116v). Illuminati Doctoris LIBER QUESTIONUM QUAE PER ARTEM DEMONSTRATIVAM SIVE INVENTIVAM SOLVUNTUR SEU DETERMINANTUR.

Bibl. HLF 21, Lo 3/14, Ot 40, Av 39, CA 27, Gl ar. Cfr. n.º 46.

Códice núm. 14 (Sign. ant. 5/13). S. XVIII. 300 × 210 mm. 9 ff. al principio y otros 9 al final en blanco, más 91 numerados a lápiz. Hay una nota que dice: «Es de la Causa Pía Luliana».

833. - (1-52v). MEDICINA DE PECCAT. Deus ab vostra gran pietat fas Medicina de peccat. Inc. *Contricio, confessio, encara satisfaccio...* Fol. 42v: De oracio. Quinta parte de *Medicina de peccat*. A veces figura como obra aparte. Expl. «A honor del Sant Sperit / Ramon a fenit son escrit, / en Mallorca dins la Ciutat... Mil trescens el mes de juliol... e per sa amor sia amat».

Cfr. n.º 731 y 761.

834. - (53-54). CANT DE RAMON. Cfr. n.º 749.

835. - (54v-60v). PLANT DE NOSTRA DONA SANTA MARIA. Inc. *Anava ab gran goyg la Verge Maria...* Expl. «...a Vos Verge Regina coman est xant d'amors».

Ed. Palma 1859 (RD 412); ORL XIX (Mallorca 1936) 199-216; Barcelona 1925 y 1928, ed. «Els Nostres Clàssics» por R. de Alós; Barcelona 1936, en «Antologia general de la poesia catalana», ed. de M. Riquer; Madrid 1948, en «Ramón Llull, *Obras literarias*» (Biblioteca de Autores Cristianos), ed. del P. Miguel Caldentey, T. O. R.; Barcelona 1957, en *Obres essencials de Ramon Llull*, vol. I, pp. 1292-1301, ed. de Josep Romeu i Figueras.

Bibl. HLF 92, Lo 6/2, Ot 32, Av 16, CA 230, Gl ai.

836. - (61-69). DEL CONSILI que feu Mestre Ramón Lull mallorquí. Inc. *Un consili vull comensar...* Expl. «...on havets fayt vostre poder».

Ed. Palma 1859, *Obras rimadas* (RD 412); ORL XX (Mallorca 1938) 255-288; Barcelona 1925 y 1928, ed. de R. de Alós.

Cfr. n.º 750.

837. - (69-71). LO PECCAT DE N'ADAM. Cfr. n.º 810.

838. - (71v-85). Aquest es lo DESCONORT que Mestre Ramon Lull feu en sa vellesa com viu que lo Papa ne los altres senyors del mon no volgueren metre orde en convertir los infaels segons que ell los requeri moltes e diverses vegades. Inc. *Deus ab vostre virtut comens est Desconort...* Expl. «...aquest bell Desconort do al St. Sperit».

Ediciones citadas en el núm. 835.

Bibl. HLF 97, Lo 6/9, Ot 58, Av 59, CA 237, Gl bl.

839. - (86-91v). HORES DE NOSTRA DONA SANTA MARIA. Cfr. n.º 730 y 763.

Códice núm. 15 (Sign. ant. 5/27). S. XVIII. 350 × 250 mm. 47 ff.

Letra de dos copistas.

840. - DOCTRINA PUERIL. Deus honrat, glorios señor nostro ab gracia y benedictio vostre comença aquest llibre qui es del començaments de Doctrina pueril. Del prolech. Inc. *Deus excellent vol que treballlem a ell servir...* Expl. «...e hajan la gloria demunt dite per gratie de mon Deu glorios». Acabat es lo llibre de... Aquest llibre anomenat Doctrina pueril fonc acabat de escriura en la vila de Soller de la Ciutat de Mallorca any del Senyor de 1732 die 13 de maig per mi Dr. Pera Ripoll, prevere y beneficiat en esta parroquia de Soller y es tresledat de un llibre manuscrit per fra Juan Guardie lo any 1645,

el qual copia de altre llibre manuscrit del Collegi de la Sapiencia del Sr. canonge Llull de Mallorca.

Ed. Mallorca 1736 (RD 311), adaptación a la lengua usual mallorquina; Mallorca 1906, ed. de M. Obrador; Barcelona 1907, ed. de M. Obrador.

Bibl. HLF 215, Lo 9/2, Ot 1, Av 14, CA 211, Gl b.

Códice núm. 16 (Sign. ant. 2/32). S. XVII. 180 × 120 mm. 190 pp.

Contiene muchos gráficos hechos a pluma. Obras apócrifas.

841. - (1-15). Beati Raymundi Lulli doctoris illuminati Ars intellectiva quae dicitur Magicalis theorica et parva magica naturalis.

Cfr. n.º 70.

842. - (15-16v). Demonstrationes de amore. Inc. *Manifestum est quod amor sit bonus...*

843. - (17-32). Magna clavis illuminati Doctoris Beati Raymundi Lulii alias intitulata Apertorium magnum quae est etiam clavis antiqui Testamenti, codicilli et libri mercuriorum B. R. Lulli... Cap. I. Inc. *Nos volumus incipere et prodere in scripto scientiam et artem...* Expl. «...fiunt lapides pretiosi excellentiores pluribus». Explicit Apertorium Beati Raymundi Lulli martiris Christi et Doctoris Illuminati. Quod totum cedat ad maiorem Dei gloriam.

Cfr. n.º 66 y 69.

844. - (33-118). In nomine Jesu incipit Beati Raymundi doctoris illuminati Testamentum. Inc. *Omnipotens gloriose Deus qui solus aeternus Deus gloriose vivis et regnas sine principio...* Prologus. Inc. *Omnibus filiis doctrinae salutem...* Divisio libri. I pars de theorica quae dicitur virtus sive prudentia...

Fol. 83v. Secunda pars de practica quae dicitur Anima artis. Cap. I. De definitione. Inc. *Alchymia est quaedam occulta et magis necessaria pars...*

Fol. 96. Tertia pars. De theorica et practica quae dicitur Patientia et primo de divisione... F. 100v. Secunda principalis pars. Liber furnorum et vasorum. Ff. 115-118. Figuras de tablas. F. 118. Hic ponitur ultima figura pro ultimo capite. Finis tabularum Testamenti.

Muchas ediciones. Cfr. Rogent-Duran.

845. - (119-153v). Beati Raymundi Lulli doctoris illuminati et martyris Codicillus testamenti, Ars compendiosa alchymiae quae dicitur Vademecum de mercurio philosophorum. Inc. *Deus in virtute tuae Sanctissimae Trinitatis...* Fol. 144: «...dummodo intelligas ma-

gisterium. Explicit compendium... Ff. 145v-153v. Lista de proposiciones. Fol. 153v expl. «...eum ab hoc saeculo subduco. Laudetur Jesus Amen».

846. — (155-190). Joannis Icaci Hollandi opera vegetabilia sive vegetabilia scripta et tractatus. Inc. *Quantum hucusque explorari potuit de magno ejus et in tota Europa desiderato opere vegetabili...* Fol. 176: *Practica sive recapitulatio vegetabilis operis de vino*. Inc. *Fili, accipe in nomine Dei pulchrum, clarum, rhenanum vinum...* Fol. 183v. Alter tractatus de vegetabili opere. Inc. *Nunc addiscenda est altera maneries et hoc in talibus herbis...* Expl. «...et hoc opus perficiet ex saccharo nam ex saccharo venit nobilis vegetabilis lapis sicut postea docebitur. Laudetur Jesus».

Códice núm. 17 (Sign. ant. 3/9). S. XV. 206 × 106 mm. 436 ff. Algunas notas marginales. De letra autógrafa: «Est Antonii Raymundi Pasqual monachi cisterciensis». Hay otra nota: «In usum Dris. Michaelis Auli». Todas las obras contenidas en este códice son apócrifas menos la que se menciona en el núm. 857.

847. — (1-5v). In Christi nomine incipit Theorica Raymundi Lulli in arte maiori quae est prima pars testamenti. Inc. *Deus qui gloriose omnipotens existis per Te amare, intelligere et recolere...*

848. — (5v-31v). Incipit testamentum Raymundi in arte alchimie, id est forma minor et secunda pars libri Testamenti. Inc. *Cum determinatum sit de forma maiori...*

849. — (31v-34). De modo procedendi in practica et quod indigetur in magisterio. Inc. *Sed ad informandam istam materiam non est necessaria scientia filii...*

850. — (34-86). De informatione caloris naturalis cum calore qui est contra naturam. Inc. *Per hoc, fili, recolligere quod...* Expl. «...et de 3 quae sunt instrumenta generationis. Deo gratias».

851. — (86-103). Otro tratado. De letra posterior: es en l'estampat la 3.<sup>a</sup> part del llibre dels mercuris. Inc. *Si tu scire vis transmutamentum proprium corporis lunaris...* Expl. «...per virtutem de A in insula Angliae terrae in ecclesia Sanctae Caterinae apud Londres versus partem Castelli ante camisiam regnante rege Edoardo de virides Thoch per Dei gratiam in manibus cuius ponimus in custodia per

voluntatem de A praesens Testamentum in anno pt. Incarnationem MCCCXXXII cum omnibus suis voluminibus quae nominata sunt in praesenti Testamento cum cantilena... Inc. *Aurum philosophorum lapis est tantus carus...*

852. - (104-135v). De furnellis et vasis et est 2 pars tertiae partis Testamenti. Inc. *Fili ad componendum...* Expl. «...et de illa volueris administrare leproso da sibi cum aqua frigida communi et venenatis cum vino albo. Finis. Amen. Romae per me Petrus Ripoll catalanus de dioecesi Vicensis de villa Cervariae. a. 1492 die sabbati martii hora 3 noctis 17 mensis.

853. - (136-167). Incipit Codicillus Magistri Raymundi Lulii alias dictum Vademecum. Inc. *Deus in virtute sanctae tuae Trinitatis in qua unitas vera est...* Cap. I. de processu artis et de reprobatione illius. Inc. *Ars igitur procedit ex illis rebus...* Expl. «...nisi solum quantum sine animo meo pertinet ad operationem».

854. - (167v-178v). Incipit liber quartus et ultimus De consideratione quintae essentiae Raymundi Lulli qui dictus est quaestionarium. Quaestio prima: Inc. *Quaestio prima utrum Deus sit causa prima huius est...*

855. - (179-203). In nomine Domini nostri Jesu Christi incipit prologus libri qui dicitur Thesaurum Raymundi. Inc. *Ex quolibet non fit quodlibet...* Expl. «...et est perfecta super alias medicinas. Amen».

856. - (203-215v). De investigatione artis secreti occulti magistri Raymundi super totum opus maius in compendio. Inc. *Quia homo est magis nobile animal de mundo...* Expl. «...virtutis in hoc est etiam lapidi granato. Finis».

857. - (215v-237v). ARS BREVIS QUAE YMAGO INTITULATUR. Deus cum tua gratia, sapientia et amore... Inc. *Ratio quare facimus istam artem...* Expl. «...tunc temporis artista sive magister doceat scolares de praedictis. Finis. Ad honorem et laudem Dei et publicae utilitatis finit Raymundus hunc librum Pisis in monasterio Sancti Dominici mense januarii anno MCCCVII Incarnationis Domini nostri Jesu Christi».

Cfr. n.º 787.

858. — (238-243). Tractatus magistri Petri de Nemore Franginensi. Inc. *In scientia cellata et in thesauro abscondito non est utilitas aliqua...* Expl. «...quod impossibile est lingua exprimi. Finis».

859. — (243-245v). Rosa novella magistri Arnaldi de Villa nova in arte alchimica. Inc. *Philosophi in arte dixerunt huius regiminis...* Expl. «...quadrangulum et de quadrangulo triangulum et de triangulo circulum rotundum».

860. — (245v-249v). Epistola Fraxini philosophi. Inc. *Inquirentibus secreta nec mirabiliter...* Expl. «...et electuariis».

861. — (249-264). Liber vitae philosophorum. Inc. *Intendo componere Kerat mirabilis Ypocratis Galie...* Expl. «...natura quae eius sophisticationem ingrediuntur noceret valde».

862. — (264-265). Compositio solis potabilis. Inc. *Aurum potabile quod est maximum secretum...* Explicit liber vitae philosophorum cum epistola de compositione solis potabilis.

863. — (265v-267). Epistola de virtutibus lapidis super scripti. Inc. *Audiant secreti quae loquor...* Expl. «...detrudantur qui potenti vel fatuo velabit hoc secretum».

864. — (267-270v). Epistola de auro potabili et de lapide philosophico missa al summum pontificem. Inc. *Praesentium ordinatorum atque...* Expl. «...diminuendo praedictam quam verbis anteferendo describam».

865. — (270v-276). Liber qui dicitur novum lumen editum a iuvene experto super lapidem philosophorum liber claritatis. Inc. *Pater mi et domine reverende licet...* Expl. «...hac re meo iudicio digniorem et altissimus vos pervenire faciat optatum».

866. — (276-280v). Liber Magistri Raymundi Gaufredi de lapide philosophico. Inc. *Natura seu materia lapidis est res vilis...* Expl. «...et videas miracula maxima a Deo glorioso... in rebus».

867. — (280v-282). Tractatus de lapide philosophico. Inc. *Summa ex lapide ubique reperto qui vocatur rebis et nascitur in duobus montibus...* Expl. «...et ideo vocatur hic ignis et elixir vitae».

LORENZO PÉREZ MARTÍNEZ

(Continuará)

## BIBLIOGRAFIA

## I

## SECCIÓN DE ESTUDIOS LULÍSTICOS

**Un lulista portugués del s. XVIII. — FRANCISCO DA GAMA CAEIRO, *Frei Manuel do Cenáculo (Aspectos de sua actuação filosófica)*, Lisboa, 1959, XVI + 352.**

El ilustre miembro de nuestra *Maioricensis Schola Lullistica* Dr. F. da Gama Caeiro, profesor en la Universidad de Lisboa, nos ofrece un estudio monográfico de primer orden, centrado en el franciscano de la O. T. de Penitencia y más tarde obispo de Beja, Fr. Manuel de Cenáculo, relevante personalidad científica del siglo XVIII portugués, cuyo nombre ha de resonar, con todo merecimiento, dentro de los ámbitos de esta sección, en virtud de sus esfuerzos para lograr la «introdução» del Lulismo en la nación hermana.

El interesantísimo y documentado estudio del Prof. Gama Caeiro nos revela su temperamento de paciente investigador y las dotes de una potencia visual amplia y penetrante, que explican sus enfoques certeros, sus dictámenes precisos y sus resúmenes integrales.

Retrato magistral, el de Fr. Manuel de Cenáculo, laborado, de primerísima mano, por el Dr. Gama Caeiro, principalmente en la soledad de los archivos de la Biblioteca Pública de Evora, donde se encuentran la casi totalidad de las obras manuscritas del franciscano.

A través de las páginas del libro, se nos muestra un Fray Cenáculo historiador, ecléctico de visión realista, reformador e innovador de sano criterio, hombre emprendedor y fomentador de la cultura portuguesa, crítico de la escolástica, matemático, mecenas, espíritu entregado al «gusto de lo real»... Sin embargo, la finalidad primaria de aquéllas, como indica el subtítulo, es el estudio de los aspectos filosóficos de su obra y de su actuación; y de ahí la dificultad del trabajo del Dr. Gama Caeiro, por razón de una limitación tan estrecha y, a la vez, en virtud de la complejidad del pensamiento del decidido hombre moderno.

Fr. Cenáculo aparece un pensador de convicciones muy suyas, de ideas originales, abierto a los progresos de la ciencia, innovador en el buen sentido de la palabra... Abraza la verdad, venga de donde venga: de Kepler, de Descartes, de Berkeley, de Newton, de Leibnitz... y dirige sus ataques contra los procedimientos ineficaces, aunque sean los de la Escolástica.

El «gusto de lo real» y los influjos iluministas de la época le arrancaron dictámenes algo duros: uno sobre la Escolástica, otro sobre la edad media... Esto no obstante,

la defensa de una teología de acercamiento a las fuentes de la revelación: tradición y patrística, o sea el encarecimiento de la teología positiva, para contrarrestar las minimizaciones de la teología especulativa, que discurría entre sutilezas y distinciones inútiles, de una parte; y la fijación de la edad media como punto de comparación de las virtudes de la cultura moderna, nos revelan que sus ideales de renovación y de progreso, encauzados por un criterio muy sano, le condujeron hacia una meta muy ortodoxa y al noble reconocimiento de los grandes valores de los tiempos medios.

No permitió que sus ataques contra la Escolástica sirvieran de justificación de los inconsiderados emitidos por otros; sino que reaccionó, debidamente, aconsejando la lectura de las obras de valor filosófico, como son las de San Buenaventura, Alejandro de Ales, Santo Tomás de Aquino; y, en Mística, Ascética y Patrística, supo conceder la primacía a los autores antiguos sobre los coetáneos.

Una prueba clara de la modernidad de su espíritu científico es su estudio acerca de la Inmaculada Concepción de María, en el que se enlazan, maravillosamente, la Tradición, la Escritura y la Patrística.

Después de todo lo que llevamos dicho, no puede sorprendernos que el Lulismo de Ramón Llull — el auténtico lulismo — cuajara en el pensamiento de Fray Cenáculo, y que se propusiera la *«Introdução»* del mismo en su nación. El espíritu del verdadero lulismo — espíritu de conquista y de ecumenicidad — no podía dejar de atraer a un hombre tan lanzado como Fray Cenáculo.

En 1752 se publicó una obra suya sobre lulismo que lleva por título *«Advertências críticas e apologéticas sobre o juízo que nas matérias do B. Raymundo Lullo formou o Dr. Apollónio Philo-muso, e comunicou ao público em a resposta ao «Retrato da mortecor», que contra o auctor de «Vérdadero Método de Estudiar» escreveu o reverendo D. Alethópilo Cândido de Lacerda. Satisfaz-se de passagem aos auctores em cujo testemunho se fundou o Dr. Apollónio»*.

Hay que situar la obra de Fray Cenáculo en la circunstancia de la encendida polémica, sostenida por Verney y Duarte sobre diversos puntos, entre los cuales figuraba el lulismo; lo cual aprovechó el erudito franciscano para escribir su hábil apología de Ramón Llull.

Mas, a juicio del Dr. Gama Caeiro, una cosa es el pretexto de la obra y otra muy distinta la verdadera finalidad que su autor perseguía. El pretexto se declara en el título transcrito. Mas el propósito real de Fray Cenáculo, que se deduce del contexto, es la *«introducción»* — en realidad una *«reintroducción»* — de la filosofía de Ramón Llull en Portugal.

El Dr. Gama Caeiro insiste en la *«reintrodução»*, basado en que el lulismo contaba ya con una larga tradición en la nación hermana. Por lo cual, los esfuerzos de Fray Cenáculo, contribuían, de hecho, a reforzar la vitalidad de dicha tradición luso-luliana.

La obra del más tarde Obispo de Beja es de carácter histórico; y fué escrita para preparar los espíritus para conseguir la buena aceptación de una nueva orientación filosófica. Mas, para lograr su propósito, se sirve del lulismo por razón de su carácter histórico, erudito y apologético.

El lulismo de Fray Cenáculo era un lulismo palpitante. Escribió al cisterciense mallorquín P. Pasqual que se proponía *«introducir»* la filosofía luliana en Portugal. En sus ataques contra Verney, le echó en cara su desconocimiento de las obras originales de Ramón Llull y descubrió contradicciones históricas y anacronismos. Además, negó la autenticidad de documentos aducidos por Eymerich en los que se fundara



Verney. Por otra parte, expresa que le satisface el método lulístico, con relación a su *Matematismo*, por razón de su simplicidad y en virtud de su semejanza con el método matemático. Finalmente, si la controversia entre Feijóo y Pasqual, repercutió en Portugal, fué a través de Cenáculo.

El Dr. Gama Caeiro cree que es difícil precisar el sentido real de los propósitos lulistas de Fray Cenáculo, el cual llegó a señalar como tesis de discusión, en el Colegio de Artes, unas conclusiones lulianas y parece que debió suscitar disputas académico-lulianas en los claustros de los terciarios.

La obra del cultísimo Profesor de Lisboa ha traído al Lulismo mallorquín una gratísima e interesante nueva: el hallazgo de 20 cartas, escritas a Fray Cenáculo por el referido P. Raimundo Pasqual Fleixas, abad que fué del monasterio cisterciense de Ntra. Sra. de la Real; y, sobre todo, a nosotros, empeñados en la identificación de los aun inéditos escritos lulianos lulianos del más grande de nuestros lulistas, la noticia relativa a unos mss. de los tratados *De principiis et natura theologiae*, *De essentia et dignitatibus Dei*, *De trinitate*, *De scientia Dei*, *De voluntate divina*, *De providentia* y *De praedestinatione*.

La noticia de su conservación en el Archivo de la Biblioteca Pública de Evora ha infundido en nuestro ánimo la seguridad de poder contar con el texto auténtico de dichos tratados. No habíamos podido hallar el texto autógrafo; y la carta n.º 9 del P. Pasqual — dirigida a Fray Cenáculo — (pág. 241) nos explica el motivo: «*Acabo de recibir — le escribía desde Madrid el 10 de enero de 1754 — las materias, que me embian de Valencia, que solo son tres, la de Scientia; de Providentia y de Praedestinatione, y con esse motivo repito este correo instancia à Mallorca, para que las busquen todas. Lo que escribi de mi mano, segun me avisaron, desde que sali ha passado de unas manos à otras, y con dificultad se hallan los originales; y por esto estas tres no estan de buena letra, y puede ser que haya alguna equivocacion en la escritura: estas, y lo que acàso me embiassen al interin, las entregarè quando vengan, à los PP. Carmelitas...*»

Son muchos los mss. que se hallan dispersos en casas particulares y archivos de Mallorca, formando parte de bibliotecas privadas y de legados de antiguos alumnos de la extinta universidad luliana; y puesto que, en ellos, sólo consta el nombre del alumno copista y no el del autor, resultaba tarea difícil y de conclusiones inseguras, la de definir la autenticidad integral de dichos tratados.

Por otra parte, las cartas del eruditísimo abad cisterciense encierran datos de alto interés para la historia del Lulismo en el s. XVIII: sobre las consultas filosófico-teológico-lulianas que le dirigía Fray Cenáculo; estancia en Madrid con motivo de «los enredos» sobre su cátedra en la universidad de Mallorca; «ciega tenacidad adversaria» de que era testigo en la capital de España; ausencia de los dominicos de los cultos al beato Ramón Llull y privación de sus cátedras por resolución de S. M. el Rey, por dicho motivo; materiales que, en 1754, tenía recogidos para la composición de sus tratados *De creatione* y *De Incarnatione*; estado muy avanzado en que se hallaban sus *Vindiciae Lullianae* en 1755; las dificultades oficiales con que tropezaba, en 1755, para su publicación; gestiones que realizó ante Fray Cenáculo para que aquéllas se publicaran en Portugal; noticia de su impresión en Avignon, comunicada al mismo en 1787; la cajita de hojas de la mata de Randa, que mandó al franciscano lulista; regencia de su cátedra de *Prima*, en la Universidad de Mallorca a los ochenta años; su obra «*Descubrimiento de la aguja náutica*» y su deseo de que se divulgase en Portugal, añadiendo

que ella le mereció, sin haberlo solicitado, el título de Académico de la Real Academia de la Historia;...

El año 1788 el P. Pasqual expresaba a Fray Cenáculo que conservaba intactas todas sus cartas. Nosotros, sin embargo, a pesar de constantes búsquedas, no hemos podido hallarlas.

Sospechamos que se trata de documentos de gran interés con relación a la referida «introdução» de la filosofía de Ramón Llull en Portugal; y se nos ocurre que pudieron llegar a parar a Poblet o a Montpelier.

En una palabra, la obra del Dr. Gama Caeiro constituye un servicio meritísimo, prestado por sus investigaciones a la historia del Lulismo en Portugal; y la publicación de múltiples datos de especial importancia para la Historia del Lulismo en Mallorca, abre las puertas a nuevos descubrimientos.

S. GARCÍAS PALOU, Pbro.

**El Arte de Ramón Llull.** — ERARDO W. PLATZECK, O. F. M., «*Esencia del arte luliano*», *Orbis Catholicus*, II (N.º 10, octubre de 1960) pp. 287-295.

Quien dejase de leer el número luliano de *Orbis Catholicus* creyendo que sólo contiene artículos de divulgación, perdería —entre otros estudios valiosos— la más sucinta, clara y epigramática exposición de la «Esencia del arte luliano» que he llegado a conocer: lejos de ser un trabajo de vulgarización, apenas pudiera servir a tal fin, ya que quien intentase hojear sus nueve páginas no sacaría mucho de él por causa de la extraordinaria condensación del argumento. Su importancia empieza ya en la sección introductoria —«reducción del tiempo al concepto transcendental de duración»— con un agudísimo análisis del verdadero significado de las Dignidades lulianas.

Ya que este análisis depende del empleo de los nueve conceptos relativos de la figura T del Arte, sirve como preparación para la introducción posterior de dicha figura (en la tercera sección), mientras nos conduce directamente a una *doble interpretación* (en la segunda) tanto de los divinos atributos en sí como de la figura A que los representa. Por una parte, el P. Platzeck nos los presenta de una manera *real-metafísica*, en cuanto «los atributos de Dios son la fuente real de las notas comunísimas a las cosas creadas»; por otra parte, los interpreta de una manera *gnoseológica* la cual tiene a su vez, dos vertientes, en cuanto dichas notas (a) «nos revelan directamente la intención de Dios creador, y a través de ella algo de la esencia divina, con tal que hagamos abstracción de ciertas imperfecciones condicionadas por el ser temporal y finito de las criaturas», mientras (b) admiten —después de ser atribuidas a Dios— «la posibilidad de ser definidas o circunscritas de una manera tan general que tales aspectos verdaderamente abstractos se aplican por analogía a Dios y a las criaturas». Y el P. Platzeck nos resume lo esencial del Arte así: «Todo el método inductivo, comparativo y demostrativo del Arte luliano consiste en la reducción de lo particular a dichos aspectos transcendentales y, consiguientemente, en la comparación de las cosas particulares entre sí a la luz de los aspectos transcendentales preestablecidos».

Hasta aquí, no tengo más que una ligerísima objeción que hacer: al hecho de que

se haya omitido el escalón celestial de la serie de nueve clases de sujetos (p. 289), desdoblándose al mismo tiempo el escalón elemental en dos («la inorgánica, [y] la elemental»). En cambio la manera según la cual el P. Platzeck ha podido relacionar — en seis líneas — la doctrina luliana de *la primera y la segunda intención* al último escalón de la serie de los sujetos («la instrumental» o instrumentativa) ha sido para mí una verdadera revelación. De cada día el sistema luliano se nos está volviendo más y más organizado e integrado, y hemos aquí con otro aspecto esencial de su pensamiento que se ha prestado a la integración en la estructura unitaria (y trinitaria) del Arte.

Uno de los rasgos más llamativos de este artículo es, precisamente, la habilidad con que el P. Platzeck ha logrado relacionar uno y otro aspecto secundario del sistema luliano a sus ideas centrales. Pero me parece que esto mismo le ha podido conducir a caer en el peligro de presentar como claramente demostradas — en la sección sobre «sujetos, correlativos y reglas topológicas» — algunas ideas que todavía no pasan de ser hipótesis. Hasta que podamos ver toda su argumentación en su libro *R. Lulls Principienlehre* (cuya aparición todos deseamos tan vivamente), me parece algo discutible afirmar rotundamente que el ternario *Dios — mundo — operaciones* de la figura T primitiva «proporcionó el punto de partida» tanto para la doctrina de los nueve sujetos como para aquella de los correlativos, y que el otro ternario excluído (el de los juicios *afirmación — negación — duda*) «dio origen a la doctrina luliana de las *Reglas topológicas*». Pero me encantan los versos mnemotécnicos que el P. Platzeck nos ha fabricado — en una tradición auténticamente medieval — para que podamos recordar las famosas «regles e qüestions» del Arte:

*Utrum, quid, de quo et quare,  
quantum, quale perscrutare,  
quando, ubi, quomodo,  
quocum et auxilio.*

Después de una breve sección dedicada al «*Arte combinatoria* en las figuras III y IV», viene una sección final sobre los «límites del Arte luliano» y sobre la «importancia de la analogía y de la demostración por equiparancia en el sistema de Ramón Llull», sección que termina diciendo: «Sin los conceptos de analogía, de imitación y de semejanza, todos ellos basados en la unidad, unicidad e identidad de Dios, el Arte luliano resultaría ininteligible e infructuoso. Visto empero a través de tales conceptos, ... se nos aparece como ... quizás el más unitario y el más consecuente de todos los sistemas filosófico-teológicos del medievo latino». No creo que cabe mejor orientación sobre la naturaleza del Arte, y la sección que acaba con estas palabras nos presenta las conclusiones del lulista que más profundamente ha meditado sobre estos problemas en nuestros tiempos. A cuántos quisieran enfrentarse con el Arte luliano, yo aconsejaría la lectura lenta (y repetida) no sólo de esta última sección sino de todo este verdadero *tractatulus*, tan denso y útil como cualquiera de los opúsculos tardíos del mismo Beato (y no me parece que puede haber elogio mayor de un estudio de esta índole).

R. D. F. PRING-MILL  
Oxford

**Ramón Llull, en Africa.** — A. LLINARÈS, *Le dramatique épisode algérien de la vie de Raymond Lulle*, (Revue de la Méditerranée, Alger, núms. 92 y 93, 1959, págs. 385-97).

*Estudios Lulianos* ha publicado ya, 4 (1960) 63-72, un estudio del prof. Llinarès sobre la estancia de Llull en Bugía en 1307.

En tres ocasiones diversas estuvo Llull en el norte de Africa, y más concretamente, en la parte oriental, en Túnez y Bugía. En Túnez, una vez, en 1292, y de nuevo, al fin de su vida, desde agosto 1314 hasta diciembre 1315. En Bugía una vez: agosto-octubre 1307.

Cabe preguntarse por qué el incansable viajero, que fue Llull, prefirió la parte oriental del Africa del Norte y no la parte central mucho más próxima a las Baleares. Orán y Argel serán las colonias preferidas por los españoles, mientras que son de vocación italiana Túnez y Constantina. La respuesta la da, clara, la historia de las relaciones entre la Europa cristiana y el Africa musulmana en los tiempos de Ramón Llull.

El reino Hafsida mantenía relaciones diplomáticas y comerciales regulares con las Repúblicas italianas de Génova, Pisa y Venecia; de aquí que Llull use con tanta frecuencia naves italianas para sus viajes al Africa. Las relaciones directas con Aragón y Mallorca no son menos importantes: diferentes tratados y acontecimientos brindaron allí a catalanes y mallorquines una situación realmente privilegiada.

De su estancia en Bugía en 1307 nos habla detalladamente la *Vita* de 1311. Llull empieza allí una predicación basada sobre el alma de su sistema: la fe católica es la sola verdadera y la más conforme a la razón. Su gran discusión con el muftí se centrará toda sobre un razonamiento filosófico. El muftí era filósofo — advierte la *Coetanea* — y no podía dejar de apreciar el valor de aquellas razones necesarias. Un día, al salir de la residencia de éste, Llull es asaltado por una muchedumbre que lo hiere a bastonazos, a pedradas, a puñetazos, o le mesa la larga barba. Al fin, lo dejan en la lobreguez de la cárcel. En la prisión, sigue incansablemente discutiendo con los doctores musulmanes.

De esas discusiones nació la famosa *Disputatio Raimundi christiani et Hamar saraceni* para demostrar la Trinidad y la Encarnación ardientemente negadas por los musulmanes.

«Tres religiones — afirma Llull — reparten el mando: la de los judíos, la de los cristianos y la de los musulmanes. La primera es buena, pero incompleta; la tercera es falsa y errónea; sólo la segunda es perfecta. Cuarenta signos lo prueban: los diez mandamientos, los siete sacramentos, las siete virtudes, los siete pecados y los nueve principios».

Si bien el libro contiene poco de nuevo — muchas afirmaciones se encuentran ya en el *Libre del Gentil* —, es, con todo, una magnífica síntesis de las preocupaciones de Ramón Llull al final de su vida, y un testimonio vivo de la dramática estancia del filósofo mallorquín en Bugía, hace ya casi siete siglos.

ANTONIO OLIVER, C. R.

**Sobre Pedagogía luliana.** — JUAN MATEU ALBA, *Optimismo pedagógico y alegría en Lulio* (*Revista Española de Pedagogía*, XVII, Madrid, 1959, 75-82).

Un breve pero interesante estudio, ordenado a demostrar el lugar que el resorte de la alegría ocupa en la Pedagogía luliana.

El autor ve en el optimismo pedagógico de Ramón Lull una proyección de la modalidad optimista de su alma, exteriorizada ya en los mismos comienzos de su obra científica. En el *Libre de contemplació en Déu*, en efecto, dedica, respectivamente, los tres primeros capítulos de la dist. I del Lib. I a los temas siguientes: *Com hom se deu alegrar per so com Déus es en esser*; *Com hom se deu alegrar per so com es en esser* y, finalmente, *Com hom se deu alegrar del esser de son proïxme*.

Nos parece acertado dicho juicio del Sr. Mateu Alba. Pero, a la vez, creemos que dicho optimismo pedagógico de Ramón Lull no es sino una proyección del optimismo metafísico que anima su sistema apologético y que, al parecer, llegó a asimilarse, más que por mediación de la Escuela Franciscana, mediante influencia ejercida directamente por San Agustín y por San Anselmo de Canterbury.

De todas formas, el optimismo filosófico de Ramón Lull ha de interpretarse, no a la luz de los principios de un sistema extraño, sino de conformidad con los propios principios relativos a la naturaleza y alcance del mismo; y, en esta hipótesis metodológica, que juzgamos la única legítima, no sería tarea muy fácil, sostener el acierto de muchas de las sentencias que han recaído sobre el optimismo luliano. El final del *Prologus* que Ramón Lull antepuso a su tratado apologético, titulado *Liber de quinque sapientibus* (Ed. Salzinger, II, Moguntiae, 1722, 4) es suficiente para poder enjuiciar el alcance de su optimismo filosófico.

El Sr. Mateu prueba con claridad y de manera documental la importancia que la alegría tiene en la pedagogía de Ramón Lull; añadiendo que no sólo es un instrumento poderoso, sino hasta una condición necesaria para lograr una enseñanza eficiente.

Alude al tratado agustiniano *De catechizandis rudibus*; y afirma que hay cierta semejanza entre las razones con que el Doctor de Hipona y el beato Ramón Lull sostienen la necesidad de la alegría en el maestro. Esta conclusión del Sr. Mateu, por razón del influjo ejercido por el gran Santo Padre en el Doctor mallorquín en otros órdenes, sugiere el estudio de su posible influencia en las ideas pedagógico-lulianas, tema reclamado, por otra parte, por la sola lectura del referido *Libre de contemplació en Déu*.

El mérito y valor científico del artículo del Sr. Mateu Alba descansan sobre el acierto en la selección de diversos pasajes del *Libre de Blanquerna* y del *Fèlix de les Meravelles*, lo mismo que sobre un interesante resumen de la parte primera de la *Doc-trina pueril*.

S. GARCÍAS PALOU, Pbro.

**Concepto luliano de la vida.** — GIULIO BONAFEDE, *La vida como amor* (*Orbis Catholicus* 3, Barcelona, 1960) 311-27.

*Orbis Catholicus*, en el número dedicado en más de su mitad a Ramón Llull, nos ofrece una excelente serie de estudios, algunos de ellos síntesis de otros presentados al reciente I Congreso Internacional de Lulismo.

El prof. Bonafede, de la Univ. de Palermo, toca en su artículo una de las facetas nucleares en la esencia de Llull y de su sistema: *La vida como amor*.

El hombre es capacidad de amar. La vida como amor de sí mismo y de los demás en Dios resulta la fórmula ideal. Llull conoció el amor de sí mismo como desconocimiento de todo valor supremo, porque se dedicó al goce; pero su cambio de vida recuerda la conversión de S. Pablo, mientras que en los rasgos externos se parece a la de S. Francisco. El cambio se obró en profundidad, en el sentido de orientación de la vida toda. Desde ella, el mundo de Llull es el mundo del amor, la finalidad de su vida es difundir el conocimiento de este mundo de amor para vencer el mal.

Dios es amor. Y de El nos hablan las dignidades divinas. Dios es amor. Y su gran documentarion la tenemos en la doctrina de la *Encarnación*. La Encarnación es como una ventana abierta para nosotros, a través de la cual entra un rayo de luz que nos ilumina. Al mismo tiempo que une a Dios al hombre, muestra el valor y el significado de todas las cosas, de la vida humana.

El amor franciscano de Dios se extiende a toda la naturaleza. La sensibilidad del pensador se afina, la plenitud del sentimiento brota fuera de su corazón, el canto florece en su labio. La naturaleza es parte esencial de la vida y del pensamiento de Llull, una naturaleza rica en verdes, claras aguas, árboles cargados de fruta, alegrada por el canto de los pájaros, una naturaleza que invita a la meditación, que estimula a la contemplación.

Es una exuberancia de amor. De ella se alimenta en Llull el espíritu misionero. Si los poetas italianos del *Stil nuovo* pensaban que su canto en honor de su amada enamoraría a la gente, Ramón Llull, pensador y poeta, ermitaño y caballero, piensa y cree que la verdad que él cree no es un bien privado, una luz que deba o pueda iluminar solamente su alma sedienta de amor.

Y así conjugó él las dos vidas: contemplativa y activa. Llull va por los caminos del mundo para combatir los errores, para conquistar almas para Cristo, lo mismo que se retira a la soledad de Miramar o de Randa, donde vive en dulces coloquios con su Amado.

Esta visión del prof. Bonafede, lo he dicho ya, hecha de poesía y de entrañabilidad, llega a lo más profundo del ser luliano.

ANTONIO OLIVER, C. R.

## II

## SECCIÓN GENERAL DE ESTUDIOS MEDIEVALES

JEANNE ANCELET-HUSTACHE, *Master Eckhart and the Rhineland Mystics* (1957, pp. 185), y EMILE DERMENGHEM, *Muhammad and the Islamic Tradition* (1958, pp. 187), ambos en la nueva serie «Men of Wisdom» de la Editorial Longmans, Greene & Co. (Londres) y de la Editorial Harper (Nueva York). Precio en Inglaterra, 10/6 cada uno.

Estos dos libros pertenecen al grupo de los primeros que se han publicado en una nueva serie sobre los grandes pensadores religiosos, y, si los tomos sucesivos mantienen el mismo alto nivel, la serie promete ser de mucha utilidad. Están escritos con un buen sentido de la proporción (por pequeños que sean) e incluyen bibliografías excelentes, concebidas para orientar a aquellos lectores que quisieren seguir más allá por la misma senda.

Después de haber descrito la vida de Mahoma, M. Dermenghem esboza, con penetración y simpatía, la historia de la tradición islámica (abarcando hasta un análisis de los problemas que la actualidad plantea sobre la religión musulmana). Por lo menos, constituye la mitad del libro un tejido de textos del Al-Koran y de sabios, filósofos y poetas posteriores a Mahoma, dando una impresión bien equilibrada de la riqueza del pensamiento moral y metafísico del Islam.

Así como M. Dermenghem hace resaltar la fuerza de la fe en la unicidad y grandeza de Dios, que convirtieron a Mahoma en un reformador religioso apasionado, la autora del otro libro ha ponderado la influencia del mismo sentimiento sobre la vida y las doctrinas del Maestro Eckhart. Eckhart (el cual pudo quizás haber llegado a conocer a nuestro Beato Ramón Lull en París) tuvo, sin embargo, una gran ventaja sobre Mahoma en cuanto vivió dentro de una tradición de rigurosa disciplina intelectual. Por una parte, esto sirvió para robustecer su pensamiento; pero por la otra también le quitó renombre, ya que su figura no se destacaba dentro de la tradición cristiana tal como la de Mahoma dentro de la cultura y tradición de los árabes. Su influencia se extendió mucho, sin embargo, sobre todo en los países del gótico septentrional, y esto a pesar de que sus esfuerzos para expresar lo Inefable fueron empleados como armas en contra de él durante su vida, formando al mismo tiempo la base de aberraciones intelectuales curiosísimas por parte de algunos que se proclamaron sus secuaces después.

Ambos libros han sido traducidos al inglés para esta nueva edición; y ambos traductores nos han ofrecido versiones de fácil y amena lectura; a la de Jean Watt (traductora del libro sobre Mahoma) no se le puede poner reparo alguno. La señorita Graef ha tenido una tarea más difícil; pero son pocas las veces en que la dificultad intrínseca del pensamiento eckhardiano parece manifestarse en cierta oscuridad en la

traducción. Las ilustraciones contenidas en ambos libros (aspecto importantísimo de la nueva serie) merecen un elogio especial: muy numerosas, escogidas sabiamente y discretamente comentadas, son ilustraciones de verdad — es decir, ilustraciones que *aclaran* el texto — iluminando el pensamiento a través de la imaginería contemporánea, la cual sirve para situar al lector dentro del ámbito visual tanto del mahometano como del cristiano medieval. Terminemos señalando, en ambos libros, la presencia de un mapa excelente.

DAVID ROGERS  
Biblioteca Bodleiana  
Oxford

D. A. CALLUS, O. P., *San Tomasso d'Aquino e Sant'Alberto Magno* (Angelicum, XXXVII, Roma, 1960, 133-161).

Unos críticos juzgan considerable y constante el influjo de San Alberto Magno en Santo Tomás; otros no menos autorizados reducen a un grado imperceptible el de la influencia ejercida por el maestro en el discípulo.

El Maestro de Colonia se propuso ofrecer todo el cuerpo aristotélico de manera inteligible al mundo occidental.

S. Alberto emprendió su tarea gigantesca, cuando Santo Tomás era discípulo suyo. Consta con certeza que, durante el quadrienio 1248-1252 el maestro tomó por tema de sus lecciones el libro *De divinis nominibus* y otros atribuidos a Dionisio Areopagita, lo mismo que los diez libros de la *Etica Nicomachea* de Aristóteles. Y las notas autógrafas del Aquinatense sobre la obra de Dionisio se conservan en la B. N. de Nápoles, mientras que las de la explicación de la *Etica Nicomachea* fueron descubiertas por Mons. A. Pelzer, *Magister* de nuestra «Maioricensis Schola Lullistica», en la B. A. Vaticana.

San Alberto inició a Santo Tomás en el estudio de Dionisio en Colonia. Además, en el comentario al lib. I de las *Sentencias* y en *De veritate*, o sea en las cuestiones disputadas en París durante su primera regencia (1256-1259) el influjo del *Doctor universal* es innegable.

Con frecuencia, Santo Tomás se separa de su Maestro en Colonia. De lo cual se deduce que no siguió las lecciones de éste, sino de tiempo en tiempo, y no regularmente.

El autor concluye afirmando que hay que admitir, necesariamente, un cierto influjo del maestro en el discípulo. Pero añade que las diferencias en el método, en la doctrina y en todo el complejo son tantas que sería exagerado sostener una identidad sustancial y hablar de una sola escuela *albertino-tomista*.

S. G.

GUY JALMERT, O. M. I., *Le nécessaire et le possible dans la philosophie d'Avicenne* (Revue de l'Université d'Ottawa, XXX, Ottawa, 1960, 89\*-101\*).

Avicena define el necesario, expresando que es el ser cuya no existencia implica una contradicción; mientras que, según él, el ser posible es aquél al que se puede su-



poner existente o no existente sin contradicción alguna. Además, el ser necesario encarna la negación de toda dependencia.

La criatura, por el contrario, no posee, por su esencia, ninguna necesidad de ser. Sólo encarna posibilidad de ser. Pero lo posible no tiene la existencia por sí mismo; sino que no existirá sino interviene una causa; y, para Avicena, esta realización es necesaria. El posible, una vez puesto en existencia, llega a ser necesario por otro.

De esta suerte, el ser creado será, a la vez, ser posible, ser causado y ser necesario por otro. Es decir que, para Ibn Sinâ, ser posible, ser causado y ser necesario por otro son términos equivalentes y convertibles. Todo lo posible de sí mismo es necesario por otro, y todo lo necesario por otro es esencialmente posible en sí mismo.

Avicena se esfuerza para demostrar la convertibilidad de estas dos proposiciones que sólo puede explicarse en un sistema determinista, en el cual la creación se realice según un proceso absolutamente necesario.

Para comprender esta concepción de necesario y posible, es inútil acudir a las fuentes de Avicena, porque su filosofía es un esfuerzo de síntesis del aristotelismo y del neoplatinismo, realizado en el seno de una teología musulmana, que respeta la trascendencia de un Dios creador.

Toda la cosmogonía aviceniense, en el orden de la existencia, camina hacia un monismo emanatista fuertemente determinista, que será como la última palabra de su sistema.

Avicena formula el problema de la participación de los seres posibles con relación al ser necesario. En los primeros, la esencia no se distingue de la existencia; en el segundo sí.

Aristóteles no se propone el problema de la participación del ser y de la dependencia de los seres en la participación, sino que sólo busca en el primer motor la causa del movimiento.

Las criaturas, según Avicena, parece que tienen la existencia propia; pero, en el fondo, se visten de la existencia del ser necesario.

Los teólogos de la edad media pudieron utilizar esta explicación de la participación del ser de Avicena, rechazando el emanatismo que la acompaña.

Por lo cual, para entender bien la filosofía medieval, y particularmente la de Santo Tomás de Aquino, no puede dejar de conocerse y apreciarse la originalidad profunda y la influencia de la síntesis elaborada por Avicena.

G. P.

DOM CLAUDE JEAN-NESMY, *Saint Benoit et la vie monastique* (Maîtres spirituels, 19) Paris 1959, 188 pp.

Delicioso encuentro con Benito, a través de este precioso libro. Los infinitos colores de la dulce espiritualidad del gran patriarca, las tranquilas profundidades de su alma, los ecos de su postura a lo largo de la historia, la floración de su siembra sobre las tierras de Europa, las interminables adaptaciones de su espíritu a todos los tiempos, queda aquí detallado y pintado, pues las afirmaciones van respaldadas en cada página con una reproducción plástica acertadamente escogida.

Las notas e índices finales facilitan una rápida y segura información, a través de esta obra, que es, empero, y ante todo, una llave de oro para entrar en contacto con Benito y su obra de una manera inolvidable.

ANTONIO OLIVER, C. R.

JUAN M. MARTÍNEZ, O. F. M., *Vida breve y criteriología del Doctor Sutil Juan Duns Escoto*, Pontevedra 1957, 75 pp.

Este estudio apareció ya en *Verdad y Vida* en 1946 bajo el título de *Criteriología escolástica*. Ahora se le antepone oportunamente una breve introducción biográfica, más un catálogo de sus obras ciertamente auténticas.

El estudio del P. Martínez es completo y seguro, y abarca los diversos aspectos del pensar escolástico, presenta, resuelve y explica las diferentes dificultades, y constituye un vademécum seguro para la toma de contacto y la inteligencia del Doctor Sutil.

ANTONIO OLIVER, C. R.

LUIS ARNALDICH, O. F. M., *San Antonio, Doctor evangélico*, Barcelona 1958, 229 pp.

El libro se escribió, pero no apareció, para encabezar la edición española de la B.A.C. de los escritos de San Antonio de Padua. Ahora, después de años, aparece este estudio, que descansa, intencionadamente, sobre el testimonio indiscutible de documentos históricos. Labor no fácil, al tratarse de un santo a quien la simpatía popular ha rodeado de leyenda, ya en torno a su vida, ya en torno a su taumaturgia. También aquí hay que confesar que la historia, aún cuando obliga a cercenar hechos o datos queridos, favorece al fin al personaje, que aparece más sincero, más cercano, más él.

En las primeras páginas son discutidas con escrupulosidad meticulosa las fuentes sobre las que se edificará la obra luego con seguridad.

De grande interés resulta el estudio de la personalidad científica del santo (escondida y ahogada a menudo entre la exhuberancia de su popularidad), la discusión de sus obras y la catalogación de sus escritos; la técnica de sus sermones.

Bien cuidada la Bibliografía final. En fin, la verdadera cara de San Antonio de Padua, santo, doctor y taumaturgo.

ANTONIO OLIVER, C. R.

P. DE ANASAGASTI, O. F. M., *Cuando la espada se hace cruz...*, «Verdad y Vida», 70 (1960), p. 359.

Breve descripción de las circunstancias históricas de la Edad Media, de su mentalidad frente al Islam y peligro tártaro. Visión del cambio radical operado por S. Francisco, en su Regla y en sus viajes misioneros, de apostolado pacífico y ansias de martirio, frente al hervor de las Cruzadas.

LL. M.

P. DAMIEN VAN DEN EYNDE, O. F. M., *Les «Notulae in Genesim» de Hugues de Saint-Victor, source littéraire de la «Summa Sententiarum»* (Antonianum, XXXV, Roma, 1960, 323-327).

Una aportación y no cualquiera a los esfuerzos dirigidos hacia el hallazgo de las fuentes literarias de la enigmática *Summa Sententiarum*.

El P. Van den Eynde no discute la hipótesis, formulada, hace sólo dos años, por el autorizado hugonista R. Baron y por Dom Lottin, O. S. B.; sino que se limita a revelar un hecho, que, hasta el presente, había escapado a su sagacidad: la dependencia literaria de la *Summa* con relación a las *Notulae* o *Adnotatiunculae in Genesim*, de Hugo de San Víctor.

Hasta el presente, la crítica había descubierto puntos ciertos de contacto con aquélla en los tratados *De Sacramentis*, *Dialogus de sacramentis legis naturalis et scriptae* y *De scientia animae Christi*. Mas el P. Van den Eynde presenta dichas *Notulae* o *Adnotatiunculae in Genesim* como fuente de una contribución mucho más considerable que la del tratado *De Scientia animae Christi*, y lo demuestra, yuxtaponiendo una serie de textos de la *Summa* y de las *Adnotatiunculae*.

Compara, luego, los mismos textos con los paralelos del *Dialogus* y tratado *De sacramentis*, para patentizar que se separan mucho más de los que se leen en las *Adnotatiunculae*.

El P. Van den Eynde concluye su estudio expresando que no es el *Dialogus* de Hugo de San Víctor, sino las *Notulae in Genesim* el texto que sirvió de fuente directa para los temas de la obra de los seis días y de la formación de Adán y Eva.

S. G.

P. ANICETUS CHIAPPINI, O. F. M., *Fr. Ioannes de Celano, O. F. M. S. Francisci Assisiensis biographus coevus* (Antonianum, XXXV, Roma, 1960, 339-342).

El P. Chiappini se propone demostrar que la vida de San Francisco de Asís que empieza con las palabras «*Quasi stella matutina*» y que sirvió de fuente para las 9 lecciones litúrgicas insertadas, en el año 1254, en el Breviario de la Orden de Predicadores, para la fiesta de San Francisco del 4 de octubre, fué escrita después de la traslación de su cuerpo (1230), que se conmemora en la lección IX, siendo su autor Fr. Juan de Celano —tal vez notario de la Sede Apostólica— (que murió en 1270), y no Juan de Ceperano.

G. P.

EUGÈNE MARCOTTE, O. M. I., *L'extreme-onction et la mort, d'après saint Thomas d'Aquin* (Revue de l'Université d'Ottawa, XXX, Ottawa, 1960, 65\*-88\*).

¿Es la unción de los enfermos «el sacramento de los moribundos»? ¿Tiene, en verdad, como efecto propio conferir al alma una cierta preparación inmediata para su entrada en la gloria, en la visión beatífica?

Santo Tomás de Aquino respondió, afirmativamente, a estas dos preguntas en su comentario a las *Sentencias*.

En la *Summa contra gentes* enseña que la preparación inmediata para el cielo consiste en quitar todo lo que, sea falta sea pena, impide al alma entrar inmediatamente en la gloria eterna.

Esta doctrina se confirma en la *Summa theologiae*, al final de su vida.

La extremaunción cura al alma de su debilidad espiritual, y le infunde fuerzas para actos de caridad, arrepentimiento y aceptación de la muerte; y, en este sentido, se le puede atribuir la remisión de los pecados veniales. Se puede decir que disminuye la pena temporal «*in quantum debilitatem tollit, quia eandem poenam levius portat fortis quam debilis*» (Dist. 23 q. 1 a. 1 ad. 2).

Luego, para Santo Tomás, el sacramento de la extremaunción no tiene por efecto la remisión inmediata del pecado venial, ni de la pena temporal. La causa inmediata de la remisión de estas faltas y de dicha pena serán los actos mismos del moribundo.

Santo Tomás — cree el P. Marcotte — no hizo sino recoger unas opiniones propuestas como ciertas por sus contemporáneos, por sus predecesores del mismo s. XIII y por una buena parte del s. XII.

S. G.

EPHREM LONGPRÉ, O. F. M., *Un médiéviste canadien-français, le R. P. Victorin Doucet, O. F. M.* (Revue de l'Université d'Ottawa, 1960, 216-230).

El P. Longpré traza una sentidísima y documentada semblanza del que él considera «*Le plus éminent des médiévistes franciscains de l'époque actuelle*», la cual, por otra parte, «*incarne dans sa haute et sympathique personnalité, l'autorité scientifique et la gloire très pure du Collège Saint-Bonaventure*», de Quaracchi. Nos ofrece una relación muy detallada de sus trabajos medievalísticos, que él califica de «*labour de géants*».

S. G.

ZOFIA WLODEK, *Avicenne encore une fois?* (Medievalia philosophica polonorum, II, Warszawa, 1958, 6-12).

Armando de Bellovisu (Belvézer) es un dominico francés de comienzos del s. XIV.

En una declaración, expresa su propósito de no querer innovar nada en el campo filosófico, sino de seguir a los *doctores meliores*, sobre todo a Sto. Tomás.

Dicha declaración se halla al principio de la *Declaratio difficilium terminorum*.

Zofia Wlodek se propone comprobar si, en realidad, fué siempre un fiel discípulo del Aquinatense; y para ello centra su investigación en el que ella considera el problema central de la metafísica: la composición del ser de la esencia y de existencia.

L. Kuc, en 1957, afirmó que, aunque Armando indica muchas veces que existe diferencia entre la esencia y la existencia, se guarda de concebirlas como *duae res*.

Con ocasión del estudio de Kuch, Zofia Wlodek, a base de unos textos de Armando, sacados de un incunable (Venise, 1496; Hain, 1504), formula la conclusión de que el dominico repite a menudo que la composición de esencia y existencia en los seres espirituales es real y verdadera y que es una composición de la cual dependen las otras, es decir la composición del *quo est* y *quod est* y la del acto y la potencia.

Para Armando, el *esse actualis existentiae* es un accidente y, más concretamente, una cualidad, lo cual revela la influencia de Avicena.

Lo que separa el pensamiento de Sto. Tomás del de Avicena, consiste en que, según el primero, la existencia es el acto primero de la esencia que la constituye en el orden de la realidad; mientras que para Avicena es un concomitante extrínseco, una determinación ulterior de la esencia.

El pensamiento de Armando atestigua la presencia de Avicena en las discusiones sobre el problema de la composición de la esencia y la existencia, a fines del s. XIII y comienzos del s. XIV.

G. P.

P. FR. FÉLIX ALLUNTIS, O. F. M., *El «Tratado del primer principio» de Escoto* (Verdad y Vida, XVIII, Madrid, 1960, 549-561).

El P. Alluntis ofrece un análisis muy completo del llamado «Primer principio» de Juan Duns Escoto, de cuya autenticidad no duda el P. Baliç; aunque opina que, en su forma actual, no fué escrito por él, sino por otro redactor. Por otra parte, disiente de quienes creen que pertenece a su primera época, y lo considera un «riachuelo» de la *Ordinatio*.

A juicio del P. Alluntis, el tratado es filosófico, aunque Gilson considere a Escoto un teólogo filosofante.

El método que sigue Escoto, consiste en probar la unicidad del entendimiento infinito, de la voluntad infinita, de la potencia infinita, del ser necesario, de la bondad infinita. Cada una de estas pruebas infiere la conclusión principal o la unicidad del *Primer Principio*, cuyo entendimiento, voluntad, poder, y bondad son infinitos y que, además, es ser intrínsecamente necesario.

S. G. P.

EDMOND BOISSARD, O. S. B., *Saint Bernard et le Pseudo-Aréopagite*, *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, XXVI, Louvain, 1959, 214-263.

¿Debe contarse a San Bernardo entre los discípulos del Pseudo-Dionisio? Esta es la pregunta a la que responde el estudio de Dom Boissard, escrito con motivo del sello

de las doctrinas dionisianas que llevan su teología —sobre todo, su angeología— y su mística. El abad de Claraval, en efecto, juntó su voz al concierto de alabanzas que las escuelas teológicas y los monasterios de occidente tributaron, en la segunda mitad del s. XII, al «divino Dionisio» y al «príncipe de los místicos», o, por el contrario, no tiene relación alguna con el supuesto Areopagita?

Sobre este problema han recaído soluciones notablemente divergentes, que han motivado el replantamiento de Dom Boissard.

Su investigación le ha llevado a las siguientes conclusiones: a la casi certidumbre de que San Bernardo tuvo un conocimiento, por lo menos parcial, de los escritos del Pseudo-Dionisio; a una comprobación de una identidad de expresiones (*esse omnium*) y de la gran semejanza que existe entre algunas de los dos autores y a la gran probabilidad de que San Bernardo tomó del Pseudo-Dionisio la comparación de las dos jerarquías, la angélica y la eclesiástica.

Fuera de estos puntos, no hay ningún indicio cierto de influencia dionisiana, ni en la teodicea, ni en la mística, ni en la angeología del *Doctor melifluo*.

Si San Bernardo, conociendo a Dionisio, tomó tan poco de él, débese, principalmente, a una incompatibilidad de carácter y de tendencias espirituales. Si no recibió una influencia mayor que la apuntada, se debe, muy probablemente, a que, cuando conoció al Areopagita, se hallaba en la madurez de su vida intelectual, y rehusó su influjo.

S. G. P.

P. MÁRIO MARTINS, S. J., *Ludolfo de Saxonia e a «Vita Christi»* (Brotéria, LXX, Lisboa, 1960, 675-682).

Poco se sabe de la vida de Ludolfo de Sajonia, conocido por el Cartujano, nacido al final del s. XIII, religioso, primeramente de la Orden de Predicadores y, luego, monje de la Cartuja de Estrasburgo, muerto el 10 de abril de 1377.

En la *Vita Christi*, levanta su voz en alabanza del desierto, llamando a la contemplación y ponderando la vida monacal. Se revela un hombre que cifra su felicidad en estar solo, para estar con Dios.

Escribió otras obras. Pero ninguna goza de la ecumenicidad de la *Vita Christi*, que ejerció una enorme influencia, entre nosotros, como lo demuestran sus antiguas versiones a nuestras tres lenguas: el castellano, el portugués y el catalán.

En la *Vita Cristi*, se entrecruzan muchas corrientes: Santos Padres, teólogos místicos y escrituristas de la edad media, evangelios apócrifos, autores de itinerarios de Tierra Santa etc.; y fué escrito para la *contemplación*.

Se hace notar su influjo en el libro de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola, el cual coincide con el Cartujano en su preocupación *presencialista*.

G. P.

MÁRIO MARTINS, S. J., *Um pouco de Hermas na Idade Média portuguesa*, Brotéria, LXXI, Lisboa, 1960, 52-62.

El P. Martins nos revela la presencia parcial, en la edad media portuguesa, de la obra *El Pastor* escrita por Hermas.

Una obra espúrea del Pseudo-Atanasio fué traducida del griego al latín, y, luego, al portugués, en los comienzos del cuatrocientos: «*Primeiramente XII mandamentos que o bispo Athanasio deu ao duque Antioco*», como reza el índice de un códice albacense de Torre do Tombo. En otra parte del códice, la «*Vyda do duque Antioco que depoy's ffoi abbade*».

Los *XII mandamentos*, en el medio evo portugués; desaparecieron con las trece primeras hojas que fueron arrancadas del ms. Sí, se conserva la *Vyda do duque Antioco*, la cual seguramente, en la versión lusa, seguía a los *XII mandamentos*, de parigual manera que en el original griego y en la versión latina del códice 454, en letra francesa del siglo XIII: *Incipit de mandatis duodecim sancti Athanasii episcopi ad Antiochum; sequitur vita ipsius Antiochi abbatis*».

A falta del texto portugués de los *XII mandamentos*, el P. Martins se sirve del latino para resumir la ideología y las afinidades que unen al Pseudo-Atanasio con el *Pastor* de Hermas.

De esta suerte, la edad media portuguesa, en los comienzos del cuatrocientos, gustó de la presencia del *Pastor*, a través del Pseudo-Atanasio.

El P. Martins concluye su estudio, expresando que la edad media tuvo unos horizontes más amplios de lo que, a menudo, se cree; hasta el punto de que, cruzándose aguas de todas las corrientes, unas páginas apocalípticas del *Pastor* de Hermas, llegaron a Portugal y pudieron ser leídas, en romance, por los hombres del s. XV.

S. G.

A. GARCÍA GARCÍA, O. F. M., *Nuevas Decretales de Gregorio IX*, «*Revista Española de Derecho Canónico*», 43 (1960), 147-151.

Publicación del texto íntegro de tres Decretales de Gregorio IX inéditas y no contenidas en los Registros Vaticanos, y del incipit y éxplicit de otras cuatro, ya conocidas, del códice del s. XIII Ms. 10 fol. 339vv. de la Biblioteca Capitular de la Catedral de Córdoba.

LL. M.

I. ROCA MELIÁ, *Demetrio Crisóloras y su homilía inédita sobre la dormición de María*, «Helmántica», 35 (1960), 233-287.

Datos biográficos y estudio de la personalidad y obras del célebre teólogo, filósofo y literato griego. Introducción al texto de la homilía y versión de la misma al castellano.

LL. M.

P. FERNANDO RUBIO, O. S. A., *Observaciones a la edición de una breve antología de las «Cantigas» de Alfonso el Sabio*, «La Ciudad de Dios», v. CLXXIII (1960), 327-333.

Crítica de la edición de las «Cantigas» por D. R. Fernández Ponsa, indicando los errores cometidos en la metodología y selección de lecciones de códices.

LL. M.

P. JOSÉ ANTONIO DE DONOSTIA, O. F. M. CAP., *San Francisco, inspirador de música*, «Estudios Franciscanos», 307 (1960), p. 5-20.

Estudia la influencia de S. Francisco en la música: su afición a ella desde su juventud, los cantos litúrgicos y extralitúrgicos en loor suyo después de su muerte; repasa después la historia musical franciscana hasta nuestros días, con especial mención de las obras musicales compuestas en ocasión del VII Centenario del Santo (1927).

LL. M.

P. AGAPITO SOBRADILLO, O. F. M. CAP., *Una opinión moral falsamente atribuida a San Buenaventura*, «Estudios Franciscanos», 307 (1960), 35-46.

La cuestión a examinar se plantea así: «¿Es lícito a un juez condenar a un reo, jurídicamente convicto, pero que el juez con certeza conoce ser inocente por ciencia privada?» Después de examinar las tres respuestas: afirmativa la de Sto. Tomás; la de S. Alfonso que distingue entre la condena a penas de privación irreparables o simplemente reparables; y la de los otros que niegan en absoluto la licitud, estudia si S. Buenaventura defendió esta última. La conclusión es negativa.

LL. M.



P. NOLASCO DE EL MOLAR, O. F. M. CAP., *Una Historia sobre el Crucifijo*, «Estudios Franciscanos», 307 (1960), 47-62.

Sigue el autor la obra del Dr. Paul Thoby, *Le Crucifix des origines au Concile de Trente* (Nantes, 1959). Referente al período medieval, explica los cambios en las pinturas y esculturas del Crucifijo según las exigencias de arquitectura de las iglesias, miniaturas, y materiales empleados. Indica también la influencia de la espiritualidad franciscana en la representación dramática del Crucificado.

LL. M.

## CRÓNICA

### I CONGRESO INTERNACIONAL DE LULISMO

#### Omisión involuntaria

En la *Crónica del I Congreso Internacional de Lulismo*, publicada en *Estudios Lulianos* (páginas 103-112), involuntariamente, dejamos de hacer pública la gratitud de esta *Maioricensis Schola Lullistica* hacia el Ilmo. Sr. D. Guillermo Nadal Blanes, Director Adjunto de Relaciones Culturales, por su eficaz y amplia colaboración prestada, en todo instante, en las tareas de planeamiento y organización de las jornadas lulianas de Formentor.



# CRISIS

REVISTA ESPAÑOLA DE FILOSOFIA

Director: Adolfo Muñoz-Alonso

Apartado de Correos 8.110

M A D R I D

---

## GIORNALE DI METAFISICA

rivista bimestrale di filosofia

diretta da M. F. SCIACCA

Direzione: Prof. Sciacca, Università, Genova

Amministrazione: Società Editrice Internazionale

Corso Regina Margherita 176, Torino

---

Il «Giornale di Metafisica» pubblica articoli teoretici originali; note critiche sulla filosofia contemporanea; ricerche storiche, un'ampia rassegna bibliografica; discussioni e recensioni critiche, un ricco notiziario internazionale. Al «Giornale di Metafisica» collaborano i maggiori pensatori italiani e francesi, oltre a filosofi belgi, inglesi, olandesi, spagnoli, svizzeri, tedeschi nord e sud-americani.

Abbonamento: Italia L. 2000 — Estero L. 2800

---

## AVGVSTINVS

PUBLICADA POR LOS PADRES AGUSTINOS RECOLETOS

Directores:

Victorino CAPANAGA

Adolfo MUÑOZ ALONSO

Cea Bermúdez, 59

M A D R I D

# SOPHIA

RASSEGNA CRITICA DI FILOSOFIA E STORIA DELLA FILOSOFIA

*Direttore:* CARMELO OTTAVIANO

SI PUBBLICA OGNI TRE MESI IN FASCICOLI DI 150 PAGINE CIASCUNO

È LA SOLA RIVISTA aperta a tutti gli studiosi, a qualsiasi corrente filosofica appartengano.

È LA SOLA RIVISTA che pubblichi un ricchissimo notiziario bibliografico su tutta la produzione filosofica mondiale.

Abbonamento annuo (pagabile anche in due rate): Italia, L. 1500; Estero, L. 3000

*Direzione e Amministrazione:* Prof. CARMELO OTTAVIANO, Via Mesopotamia, 21 (Quartiere Appio-Latino), Roma.

---

## REVISTA CALASANCIA

Publicación trimestral Hispano-Americana

dirigida por PP. Escolapios

Redacción: P. José Poch, Sch. P.

Casa Pompiliana: Sacramento, 7

M A D R I D

### BULLETIN OF HISPANIC STUDIES

A Quaterly Review Published by  
LIVERPOOL UNIVERSITY PRESS

**Editor**

ALBERT E. SLOMAN

**Editorial Committee:** Narciso Alonso Cortés, William C. Atkinson, Reginald F. Brown, Manuel García Blanco, Ignacio González Llubera, George A. Kolkhorst, A. A. Parker, J. W. Rees, Walter Starkie, Edward M. Wilson.

**Annual subscription,** postage included: 30 shillings, dollars 4.50 or 175 pesetas.

**Write:** Bulletin of Hispanic Studies, University Press, Liverpool.

### SAPIENTIA

Revista Tomista de Filosofía  
(TRIMESTRAL)

**Director:** OCTAVIO N. DERISI

Trabajos monográficos, textos, comentarios y bibliografía.

Colaboran los mejores tomistas del país y del extranjero.

NUMERO SUELTO: 20 Pesos

SUSCRIPCION ANUAL: 70 Pesos.

EXTERIOR, SUSC. ANUAL: 4 Dls.

**Dirección:**

Seminario Mayor «San José»,  
24, 65 y 66, LA PLATA  
República Argentina

## ESTUDIOS LULISTICOS Y MEDIEVALISTICOS, EN GENERAL, RESEÑADOS EN EL PRESENTE NUMERO

- ALLUNTIS, O. F. M. (P. DR. FÉLIX), *El «Tratado del primer principio» de Escoto*, Madrid, 1960.
- ANASAGASTI, O. F. M. (P. DE), *Cuando la espada se hace cruz...*, Madrid, 1960.
- ANCELET-HUSTACHE (JEANNE), *Master Eckhart and the Rhineland Mystics*, London, 1957.
- ARNALDICH, O. F. M. (LUIS), *San Antonio, Doctor evangélico*, Barcelona, 1958.
- BOISSARD, O. S. B. (EDMOND), *Saint Bernard et le Pseudo-Aréopagite*, Louvain, 1959.
- BONAFEDE (GIULIO), *La vida como amor*, Barcelona, 1960.
- CALLUS, O. P. (D. A.), *San Tomasso d'Aquino e Sant'Alberto Magno*, Roma, 1960.
- CHIAPPINI, O. F. M. (P. ANICETUS), *Fr. Ioannes de Celano, O. F. M. S. Francisci Assisiensis biographus coevus*, Roma, 1960.
- DERMENGHEN (EMILE), *Muhammad and the Islamic Tradition*, London, 1958.
- GAMA CAEIRO (F. DA), *Frei Manuel Cenáculo*, Lisboa, 1959.
- JALMERT, O. M. I. (GUY), *Le nécessaire et le possible dans la philosophie d'Avicenne*, Ottawa, 1960.
- JEAN-NESMY (DOM CLAUDE), *Saint Benoit et la vie monastique*, Paris, 1959.
- LONGPRÉ, O. F. M. (P. EPHREM), *Un médiéviste canadien-française, le R. P. Victorin Doucet, O. F. M.*, Ottawa, 1960.
- LLINARÉS (A.), *Le dramatique épisode algérien de la vie de Raymond Lulle*, Alger, 1959.
- MARCOTTE, O. M. I. (EUGÈNE), *L'extreme-onction et la mort, d'après saint Thomas d'Aquin*, Ottawa, 1960.
- MARTÍNEZ, O. F. M. (JUAN M.), *Vida breve y criteriología del Doctor Sutil Juan Duns Scoto*, Pontevedra, 1957.
- MARTINS, S. J. (P. MÁRIO), *Ludolfo de Saxónia e a «Vita Christi»*, Lisboa, 1960.
- MARTINS, S. J. (P. MÁRIO), *Um pouco de Hermas na Idade Média portuguesa*, Lisboa, 1960.
- MATEU ALBA (JUAN), *Optimismo pedagógico y alegría en Lulio*, Madrid, 1959.
- PLATZECK, O. F. M. (FRAY ERARDO W.), *Esencia del Arte luliano*, Barcelona, 1960.
- VAN DEN EYNDE, O. F. M. (P. DAMIEN), *Les «Notulae in Genesim» de Hugues de Saint-Victor, source littéraire de la «Summa Sententiarum»*, Roma, 1960.
- WLODEK (ZOFIA), *Avicenne encore une fois?*, Warszawa, 1958.

La Direction des ESTUDIOS LULIANOS recevra avec reconnaissance tous travaux à publier (sous réserve du jugement par le Comité de Direction) et tout ouvrage scientifique, particulièrement lullien ou médiévalistique, à recenser, ainsi que toute proposition d'échange avec de Revues similaires.

Envoyer les manuscrits, les livres pour compte-rendu et les Revues d'échange au Directeur:

DR. S. GARCÍAS PALOU, Apartado 17, Palma de Mallorca (España).

### Estudios Lulianos

Precio de la suscripción anual

España . . . . . 100 pesetas

Extranjero . . . . . 3 dólares

PARA SUSCRIPCIONES: SR. ADMINISTRADOR DE ESTUDIOS LULIANOS

APARTADO 17, PALMA DE MALLORCA (ESPAÑA)

(Con licencia eclesiástica)

# OPERA OMNIA LATINA

del Bto. Ramón Lull

Edición crítica dirigida por el

DR. FRIEDRICH STEGMULLER

*Profesor ordinario público* de la Universidad de Freiburg i. Br. y  
*Magister* de la «MAIORICENSIS SCHOLA LULLISTICA».

---

Constará de 34 tomos.

---

Publicados:

TOMO I (OPERA MESSANENSIA), 1959, en 4.º, 520 páginas.

TOMO II (OPERA MESSANENSIA ET TUNICIANA), 1960, en 4.º,  
568 páginas.

Preparados por el

DR. JOHANNES STOHR

*Professor* de la misma «MAIORICENSIS SCHOLA LULLISTICA».

---

A punto de publicarse: TOMO III.

---

PRECIO DE VENTA AL PÚBLICO: 10 DÓLARES

*Dirjense los pedidos a:*

ESCUELA LULÍSTICA MAYORICENSE, APARTADO 17, PALMA DE MALLORCA (ESPAÑA).

---