ML

MEDIAEVALIA LOVANIENSIA
SERIES I / STUDIA II

PETER ABELARD

LEUVEN
UNIVERSITY PRESS

THE HAGUE
MARTINUS NIJHOFF

1974

Digitized by Google

Digitized by Google

PETER ABELARD

This One
ZLQO-NC4-1423

Digitized by Google

MEDIAEVALIA LOVANIENSIA
SERIES I / STUDIA II

KATHOLIEKE UNIVERSITEIT LEUVEN
INSTITUUT VOOR MIDDELEEUWSE STUDIES
LEUVEN/LOUVAIN (Belgium)

Digitized by Google

PETER ABELARD

PROCEEDINGS OF
THE INTERNATIONAL CONFERENCE
LOUVAIN MAY 10-12, 1971

edited by

PROF. E. M. BUYTAERT
Member of the Institute of Mediaeval Studies

LEUVEN
UNIVERSITY PRESS

THE HAGUE
MARTINUS NIJHOFF

1974

Digitized by Google

ISBN 90 6186 005 9

© 1974 by Leuven University Press, Krakenstraat 3,
B-3000 Leuven/Louvain (Belgium)

All rights reserved, including the right to translate or to reproduce this book or parts thereof in any form

W.D. 1974/1869/5.

Digitized by Google

CONTENTS

Preface VII
Programme VIII
List of members XI

VERBEKE G., Introductory Conference: Peter Abelard and the Concept of Subjectivity 1

ENGELS L., Abélard écrivain 12

GREGORY T., Abélard et Platon 38

LUSCOMBE D. E., The *Ethics* of Abelard: Some Further Considerations 65

KURDZIAŁEK M., Beurteilung der Philosophie im »Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum« . . . 85

THOMAS R., Die meditative Dialektik im »Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum« 99

PEPPERMÜLLER R., Exegetische Traditionen und theologische Neuansätze in Abaelards Kommentar zum Römerbrief 116

BUYTAERT E. M., Abelard's Trinitarian Doctrine . . . 127

BEONIO-BROCCHIERI FUMAGALLI M. T., La relation entre logique, physique et théologie 153

JOLIVET J., Comparaison des théories du langage chez Abélard et chez les Nominalistes du XIVe siècle . . 163

Index Auctorum 179

Digitized by Google

Digitized by Google

PREFACE

"de illo ... sepe et semper cum honore nominando, servo ac vere Christi philosopho, magistro Petro ..."
(Peter the Venerable, Letter 115, Ad Eloysam).

Under the impulse of Professors J. M. De Smet (Louvain) and E. I. Strubbe (Ghent) an international conference on Peter Abelard was planned to be held in the spring of 1969. Several factors, among them the untimely death of Prof. Strubbe, postponed the event without suppressing it. Thanks to the interest of the project of several members of the Louvain Institute of Mediaeval Studies and their active collaboration, it took place two years later, and, seemingly, it was rather successful.

It would and could have been, probably, more successful if the late Professors E. I. Strubbe and D. Van den Eynde could have been there. And the organizers of the Conference still regret the absence of other scholars who have been invited to attend, but who for different reasons were unable to come to Louvain at the date fixed. Among these must be mentioned Professors Mario dal Pra and L. M. de Rijk, dom Jean Leclercq, Professor E. Massa, Miss M.M. McLaughlin, Professor L. Minio-Paluello and Professor J. Monfrin. All these scholars certainly could have enriched our Conference. And since it was the intention of the Institute and the organizing committee to look at Abelard and at all his litterary productions from every possible angle, it decidedly was regretful that we did not find anybody who could speak with authority about Abelard as a poet and a liturgist. Yet we were most fortunate in providing to so many qualified Abelardian scholars the opportunity for expressing their views, *opiniones diversae sed non adversae* as Abelard himself would put it. All of us surely learned much about one of the most intriguing personalities of the twelfth century.

The conference proceeded in a smooth and friendly fashion, creating goodfellowship between the participants. Our thanks for it go not only to the participants in general, but in particular to

Digitized by Google

Prof. Dr. Daniel Verhelst and Drs. Dirk Van den Auweele, both of the Institute, who took care of the practical aspects of the Conference and who obtained for the Institute and the Conference many laudatory words from several of the participants.

Thanks must be extended, also, to the "Vlaamse Leergangen" of Louvain and its directors. They were hosts of the Conference. Our thanks, too, go to the Belgian Ministry of Education, which gave financial support to the Conference, but especially to the "Publication Committee" of our University, which, with the blessings of Mr. Guido Declercq, General Manager of the University, made this publication possible.

* * *

The reader will notice that some of the papers read at the Conference are missing here. This is regretfully beyond our control. As to the order of the studies published, it has been established so that topics with some affinity or similarity stand more or less together.

Prof. Dr. E. M. BUYTAERT

PROGRAMME

SUNDAY, MAY 9

20.00 Informal Meeting. Welcome to the members of the Conference.

MONDAY, MAY 10

9.30 Gerard Verbeke (University of Louvain/Dutch), Introductory Conference: *Peter Abelard and the Concept of Subjectivity.*

11.00 David E. Luscombe (University of Cambridge), *Peter Abelard's "Ethics": Some Further Considerations.*

16.00 Lodewijk J. Engels (University of Groningen), *Abélard écrivain.*

17.30 Joseph M. De Smet (University of Louvain/Dutch), *Pierre Abélard et le monachisme.*

Digitized by Google

TUESDAY, MAY 11

9.30 Eligius M. Buytaert (University of Louvain/Dutch), *The Trinitarian Doctrine of Abelard.*

11.00 Rolf Peppermüller (Bochum, Evangelisch-theologisches Seminar), *Exegetische Traditionen und theologische Neuansätze in Abaelards Kommentar zum Römerbrief.*

16.00 Rudolf Thomas (Oberkostenz), *Die meditative Dialektik im "Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum".*

17.30 Maria Teresa Beonio-Brocchieri Fumagalli (State University of Milan), *La relation entre logique, physique et théologie.*

WEDNESDAY, MAY 12

9.30 Tullio Gregory (University of Rome), *Abélard et Platon.*

11.00 Jean Jolivet (Sorbonne), *Comparaison des théories du langage chez Abélard et chez les Nominalistes du XIVe siècle.*

16.00 Egide I. Strubbe (†) (University of Ghent), *Abélard humilié. La vengeance d'une famille.* — Lu par Joseph M. De Smet (University of Louvain/Dutch).

17.30 Eligius M. Buytaert (University of Louvain/Dutch), *Conclusions.*

Foreseen, but actually read at a later date before the members of the Institute of Mediaeval Studies of Louvain: Marian Kurdziałek (Catholic University of Lublin), *Beurteilung der Philosophie im "Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum".*

Digitized by Google

Digitized by Google

LIST OF MEMBERS

In parentheses are the names of the members who eventually were unable to attend the Conference.

ABELA I. M., Drs Louvain/French, Vaartstraat 28, B-3000 Leuven.

ABELOOS E. B., Drs. Louvain/French, Craenendonck 14, B-3000 Leuven.

BAERT E., Dr., Tervurenlaan 221, B-1150 Brussel.

BARLOW B. F., Drs. Louvain/Dutch, Maria Theresiastraat 16, B-3000 Leuven.

BEONIO-BROCCHIERI FUMAGALLI M. T., Prof. Dr. State University of Milan, Via Revere 15, I-20133 Milano.

BERRY C. T., Dra. Louvain/Dutch, Prelatenstraat 2, B-3000 Leuven.

BOSSIER F., Dr., Louvain/Dutch, Bovenveld 63, B-3201 Holsbeek.

BRAAKHUIS H. A. G., Drs University of Nijmegen, Reestraat 13, N-Nijmegen.

BRAMS J., Dr. Louvain/Dutch, Oude Baan 131, B-3040 Korbeek-Lo.

BROWN S. F., Prof. Dr. St. Bonaventure University, USA - St. Bonaventure, N.Y. 14778; Visiting Prof. Louvain/Dutch, Pater Damiaanplein 8, B-3000 Leuven.

BULTOT R., Prof. Dr. Louvain/French, C. Meunierstraat 95, B-3000 Leuven.

BUNTINX J., Prof. Dr. Louvain/Dutch, Heiveldstraat 130, B-9110 St.-Amandsberg.

BUYTAERT E. M., Prof. Dr. Louvain/Dutch, Vlamingenstraat 39, B-3000 Leuven.

CALLAY B. L., Dra. Louvain-Dutch, Bondgenotenlaan 101, B-3000 Leuven.

CRAHAY R., Prof. Dr. University of Brussels, Square Gramme 3, B-4000 Liège.

(DAL PRA M., Prof. Dr. University of Milan, Viale Argonne 42, I-20133, Milano).

DAVIES C. Drs. Louvain/French, Abdij Keizersberg, B-3000 Leuven.

DE KEYSER R., Dr. Louvain/Dutch, Béosierlaan 44, B-3200 Kessel-Lo.

Digitized by Google

DEKKERS E., Prof. Louvain/Dutch, St.-Pietersabdij Steenbrugge, B-8320, Asselbroek.

DELFOSSE J., Drs. Louvain/Dutch, St.-Joris-Weertstraat 9, B-3046 Vaalbeek.

DE SMET J. M., Prof. Dr. Louvain/Dutch, Minderbroedersstraat 15, B-3000 Leuven.

DE WACHTER F., Dr. Louvain/Dutch, Kard. Mercierplein 2, B-3000 Leuven.

DONDEYNE A., Prof. Dr. Louvain/Dutch, Kard. Mercierplein 2, B-3000 Leuven.

DRAYE H., Prof. Dr. Louvain/Dutch, Winkselse Steenweg 80, B-3020 Herent.

ENEMAN A. M., Dra. Louvain/Dutch, Torhoutse Steenweg 78, B-8021 Loppem.

ENGELS L. J., Lect. Dr. University of Groningen, Maluslaan 102, N-Groningen.

GÉNICOT L., Prof. Dr. Louvain/French, Kapucijnenvoer 49, B-3000 Leuven.

GREGORY T., Prof. Dr. University of Rome, Città Universitaria, I-00185, Roma.

HAMESSE J., Dr. Louvain/French, Burgemeesterstraat 1, B-3000 Leuven.

HAVERALS M., Drs. Louvain/Dutch, Halvestraat 14, B-3000 Leuven.

HOSTE A., St.-Pietersabdij, Steenbrugge, B-8320 Assebroek.

IJSEWIJN J., Prof. Dr. Louvain/Dutch, Petrusberg 11, B-3044 Haasrode.

ISAAC M. T., Dra. Centre Universitaire de l'État, Place Warocqué 17, B-7000 Mons.

JOLIVET J., Prof. Dr. Ecole pratique des Hautes Etudes, Route de Saint-Cloud 59, F-92 Rueil-Malmaison.

KÜNG G., Prof. Dr. University of Notre Dame, USA-Notre Dame Ind., Leopold III-laan 30, B-3030 Heverlee.

(KURDZIAŁEK M., Prof. Dr. Catholic University of Lublin, Pl-Ul. Nowotki 7, Lublin).

LAGA C., Prof. Dr. Louvain/Dutch, Gelrodesteenweg 70, B-3110 Rotselaar.

LIEVENS R., Prof. Dr. Louvain/Dutch, Oude Baan 363, B-3040 Korbeek-Lo.

LOURDAUX W., Prof. Dr. Louvain/Dutch, Halvestraat 14, B-3000 Leuven.

Digitized by Google

LUSCOMBE D. E., Prof. Dr. University of Sheffield, Department of Medieval and Modern History, GB-Sheffield S10 2TN.

MANSION, S., Prof. Dr. Louvain/French, Hooverplein 5, B-3000 Leuven.

(MASSA E., Prof. Dr. University of Pisa, Via di Porta Cavalleggeri 127, I-00165 Roma).

MATHEUSSEN C., Drs. Louvain/Dutch, Brusselstraat 133, B-1744 Sint-Ulriks-Kapelle.

MILIS L., Dr. University of Ghent, Vlieguit 20, B-9830, Sint-Martens-Latem.

MONCHO PASCUAL J., Dr. Louvain/Dutch, Cidacos 6, EP-Madrid 2.

NAUWELAERTS M. A., Prof. Dr. Louvain/Dutch, Spiekelei 3, B-2820 Bonheiden.

NEIRYNCK F., Prof. Dr. Louvain/Dutch, Naamsesteenweg 174, B-3030 Heverlee.

OP DE KAMP I., Penitentenstraat 15, B-3000 Leuven.

PEPPERMÜLLER R., Dr. Evangelisch-theologisches Seminar, Zeppelinstrasse 6, D-463 Bochum.

ROMBAUTS E., Prof. Dr. Louvain/Dutch, L. Schreursvest 43, B-3030 Heverlee.

SMETS G., Abdij Averbode, B-3281 Averbode.

STAINIER A., Drs. Louvain/French, L. Schreursvest 49, B-3030 Heverlee.

THOMAS R., Dr., D-6541 Oberkostenz Hunsrück.

THYS H., Drs. Louvain/Dutch, Zimmerplein 29, B-2500 Lier.

TOURNOY G., Drs. Louvain/Dutch, Gulden Sporenlaan 27, B-3200 Kessel-Lo.

TOURNOY-THOEN L., Dr. Louvain/Dutch, Gulden Sporenlaan 27, B-3200 Kessel-Lo.

VAN BALBERGHE E., Drs. Louvain/French, Panoramalaan 45, B-3010 Wilsele.

VAN BREDA H. L., Prof. Dr. Louvain/Dutch, Kard. Mercierplein 2, B-3000 Leuven.

VAN DEN AUWEELE D., Drs. Louvain/Dutch, Spaanse Burchtlaan 27, B-3040 Korbeek-Lo.

VANHAMEL W., Dr. Louvain/Dutch, G. Gezellelaan 3, B-3200 Kessel-Lo.

VAN MINGROOT E., Dr. Louvain/Dutch, Merellaan 18, B-3202 Linden.

Digitized by Google

VAN RIET S., Prof. Dr. Louvain/French, Rue Tilmont 14, 1090 Bruxelles.

VERHELST D., Dr. Louvain/Dutch, Vlamingenstraat 3, B-3000 Leuven.

VERBEKE G., Prof. Dr. Louvain/Dutch, De Croyplein 9, B-3009 Winksele.

VON MOOS P., Prof. Dr. University of Munster, Zeppelinstrasse 4, D-Münster.

VOORDECKERS E., Prof. Dr. Louvain/Dutch, Leopoldstraat 40, B-9920 Lovendegem.

WELKENHUYSEN A., Prof. Dr., Louvain/Dutch, Stijn Streuvelslaan 9, B-3200 Kessel-Lo.

Digitized by Google

G. VERBEKE

INTRODUCTORY CONFERENCE: *PETER ABELARD AND THE CONCEPT OF SUBJECTIVITY*

Ladies and Gentlemen,

At the beginning of our conference on Peter Abelard, the man and his work, I take pleasure in welcoming you at our University and I like to tell you how much we appreciate your presence at Louvain and your participation in our colloquium. I hope this meeting, planned by our Institute of Medieval Studies, will be both stimulating and fruitful for all of us.

The topic we have to deal with during these few days, is the work and doctrine of Peter Abelard, who was according to Victor Cousin, one of the two greatest philosophers of France, together with Descartes. This topic has been chosen by some members of our Institute together with the late professor Strubbe, whose memory I like to recall in the framework of our colloquium: before he died, he already prepared a paper dealing with the mutilation of Abelard; it will be read by his friend, professor J. De Smet.

The question may arise whether there is any special reason justifying the choice we made. As far as I can see, mainly two motives underlie our option: first, the work of Abelard may be studied from different viewpoints and through different disciplines; as a matter of fact, Abelard chiefly is a philosopher and a theologian and yet his work may be investigated too with respect to the history of literature, the development of medieval latin, the history of the Church. Because our Institute of Medieval Studies embraces all those disciplines inasmuch as they are concerned with the Middle Ages, we prefer to handle questions sufficiently broad as to include many aspects of medieval culture.

Besides, Abelard is a very attractive personality, even for a contemporary mind, not only on account of his chequered career, his keen interest for problems of logic and philosophy of language, but

Digitized by Google

chiefly because he represents an important stage in the progressive disclosure of human subjectivity. Needless to recall that the main battle for the future of the philosophy of man in the West took place during the second half of the 13th century, when the consistency and personal responsibility of man were jeopardized by the increasing influence of the Averroistic interpretation of Aristotelian psychology: the discussion about the uniqueness of the agent and potential intellect may be reduced ultimately to the question whether each individual is to be termed the principle and origin of his highest activities, in other words whether each individual is really the master of his own destiny. At that time the Western concept of man has been framed, human subjectivity has been saved and the further development of Western anthropology always relied on this fundamental conquest. If modern philosophy up to the present time doesn't stop emphasizing the creative power of each individual and his personal responsibility, apparently this evolution was made possible by the solution given to the Averroistic problem. In fact the outcome of the discussion about the Averroistic anthropology was far from being a sudden and unexpected option, on the contrary it had been prepared by the previous unfolding of Western thought. As to the part played by Abelard, his doctrine certainly favoured the disclosure of human subjectivity and prepared the way to a balanced solution of the Averroistic problem.

One of the basic works of Abelard, the *Ethica*, bears a suggestive title: *Scito teipsum*, know yourself [1]. In the framework of Abelard's thought, this sentence sounds like a programme, and might be applied not only to his ethical writings, but also to his inquiry in the field of logic and even of theology. Obviously, the meaning intended by Abelard departs from the original one; on the background of ancient Greek religion the sentence is to be connected with the notion of "hybris". Man should never forget being only a man, he is not allowed to go beyond the boundaries of his human condition, he shouldn't endeavour to raise himself on the level of the gods: in other words man ought to be aware of his limits and should carefully avoid transgressing them. The Socratic

[1] *Peter Abelard's Ethics*. An edition with introduction, English translation and notes by D. E. Luscombe, Oxford 1971.

Digitized by Google

interpretation already shifts from this mythological sense: according to Socrates, man has to become more and more conscious of his true self, without mistaking it for anything else; the soul only may be considered the true self of man, whereas the body is a tool or an instrument used by the soul. Each man bears within his soul a treasure of hidden knowledge, which by recollection may be brought to the level of actual understanding. Immortality and moral responsibility don't belong to the body, but to the soul. In the light of Socrates'philosophy the sentence "Know yourself" involves many aspects: man is to be aware his true self to coincide with the soul, which is immortal, morally responsible and bearing within itself the knowledge of ethical values. At the end of classical antiquity, St. Augustine also advocated the necessity of self-knowledge, phrasing the old sentence in a slightly different way: "Noverim me, noverim Te". Some years ago, I attempted an interpretation of it in an article of *Augustiniana*, pointing to the relation between both parts of the phrase; I came to the conclusion this relation to be reciprocal. True awareness of ourselves is only possible in the light of our knowledge of God, whereas the disclosure of the divine Perfection is to be attained by the discovery of ourselves. Being the image of the divine Perfection man will never be able to grasp himself entirely, without any obscurity; if he was capable to seize himself totally, he would have the capacity of grasping the infinite perfection of God, what is quite impossible [2]. The same idea may be found in *De divisione naturae* of Scotus Erigena. According to Scotus it is equally true to say that the human mind knows itself or to maintain that it does not, because the mind is aware of its being without knowing exactly what it is [3]. In the opinion of St. Bernard self-knowledge is an important feature of our moral life preventing us from over-estimation as well as from under-estimation, which are caused by presumption or pusillanimity, presumption being produced by pride, whereas pusillanimity is the result of a lack of self-probation. Indeed self-probation leads

[2] G. VERBEKE, *Connaissance de soi et connaissance de Dieu chez saint Augustin*, in:*Augustiniana*, IV, 1954, 495-515.

[3] JOANNES SCOTUS ERIGENA, *De divisione naturae*, Oxford 1681, liber IV, p. 175: Utrumque verum esse ratio perdocet: humana siquidem mens et seipsam novit et seipsam non novit, novit quidem quia est, non autem novit quid est.

Digitized by Google

to humility, providing us with a true estimation of our capacities [4]. Hence self-knowledge is related to one of the most fundamental moral attitudes of a christian, humility.

In the framework of Abelard's ethics, self-knowledge certainly becomes a basic rule of moral behaviour. Opposing the merely external judgment of a moral act as it was usual in the *Libri poenitentiales*, Abelard advocates the importance of the internal disposition of the subject. Instead of looking at a behaving in its external perceptible structure, our author points to the subjectivity of the acting individual; what matters in our moral activity is essentially whether or not there was free consent and whether our intention was right or wrong [5].

A mere tendency or inclination couldn't be really sinful, nor could the moral character of a deed depend upon the result taken in its materiality [6]. According to Abelard, moral responsibility always involves free consent to what we are doing: it is incompatible with compulsion or ignorance concerning the real nature of our act. The question arises whether it is possible to do something wrong with a right intention and whether this intention modifies the moral character of our act to the extent that as a whole it becomes good. The answer obviously depends upon the meaning given to the expression "a good intention": according to Abelard a good intention is incompatible with a wrong act as far as it is known to be wrong; except the case of ignorance or mistake, a right intention always refers to an act that is really valuable [7]. In any way, without disregarding the objective nature of what we are doing,

[4] BERNARDUS, *Brevis expositio in C. C.*, cap. XXII: Duae enim sunt ignorantiae sui, vel quando plus vel quando minus de se aestimat, et duo sunt quae hoc efficiunt, praesumptio et pusillanimitas; duae vero horum effectuum causae, superbia et sui minor experientia. Experientia vero sui facit humilitatem, humilitas sui cognitionem.

[5] *Ethics* (ed. D. E. Luscombe), p. 22,33-24,1 : nichil animam nisi quod ipsius est coinquinat, hoc est consensus quem solummodo peccatum esse diximus; p. 28,15-17: per diversitatem tamen intentionis idem a diversis fit, ab uno male, ab altero bene.

[6] *O.c.*, p. 24, 1-2: non voluntatem eum precedentem vel actionem operis subsequentem; p. 28, 9-11: non enim quae fiunt, sed quo animo fiant pensat Deus, nec in opere sed in intentione meritum operantis vel laus consistit.

[7] *O.c.*, p. 54, 20-21: non est itaque intentio bona dicenda quia bona videtur, sed insuper quia talis est.

Digitized by Google

Abelard never stops stressing the ethical relevance of our subjective disposition [8]. Some Stoic influence, presumably stemming from Seneca, underlies this doctrine: according to the Stoics the internal disposition of man is the only element that matters; whatever we decide to do, the course of events as it is determined by the law of fate, will not deviate. And yet, our moral behaving will be right, if we accept the events of life, it will be wrong if we reluct against them. In this perspective the moral character of a deed is entirely reduced to the internal disposition of the subject: obviously, Abelard doesn't go that far, already because his conception of history is not fatalistic.

In the theological doctrine of Abelard a similar importance is recognized to the subjective disposition of man, especially when he copes with the crucial question whether an unbeliever, a pagan could be saved [9]. This question was far from being new; already Philo of Alexandria had to face the same problem in a slightly different fashion: is there any truth in pagan philosophy or is it to be discarded as a whole? May Greek philosophy be used with regard to the explanation of the Bible? The reply of Philo is quite positive, because he is convinced the Greek philosophers to be indebted to the Bible for their wisdom [10]. St. Justin too, although he proclaims christianism to be the only true philosophy, incorporates the intuitions of Greek thought in the legacy of the Christians; in his opinion there is only one truth, each element of it being a seed of the divine Logos, who is Christ. All people who have thought and acted rationally and rightly, have participated in

[8] *O.c.*, p. 66, 31-34: sic et illos qui persequebantur Christum vel suos quos persequendos credebant (...) per operationem peccasse dicimus, qui tamen gravius per culpam peccassent si contra conscientiam eis parcerent.

[9] *Theologia Christiana* II 19 (ed. E. M. Buytaert, CC.CM. XII, Turnhout 1969, p. 141, 285-288): nulla itaque ratione cogendi videmur, ut de salute talium diffidamus gentilium qui ante adventum redemptoris nullo legis scripto instructi, naturaliter, iuxta Apostolum, ea quae legis sunt facientes.

[10] *De Specialibus Legibus* IV, 61 (ed. A Mosès, Paris 1970, p. 234): *Διὸ καὶ τῶν παρ' Ἕλλησιν ἔνιοι νομοθετῶν μεταγράψαντες ἐκ τῶν ἱερωτάτων Μωυσέως στηλῶν* (...); *Legum Allegoriae* I, 108 (ed. C. Mondésert, Paris 1962, p. 100): *Εὖ καὶ ὁ Ἡρακλειτος κατὰ τοῦτο Μωυσέως ἀκολουθήσας τῷ δόγματι* ; *Quis rerum divinarum heres sit*, 214 (ed. M. Harl, Paris 1966, p. 270); *De Aeternitate mundi*, 18-19 (ed. R. Arnaldez et J. Pouilloux, Paris 1969, p. 86).

Digitized by Google

Christ, the universal Logos [11]. A similar attitude was assumed by Clement of Alexandria [12] and to a less extent by Origen [13]. Abelard joins those Jewish and early Christian writers and substantiates the same view: he certainly doesn't widen the gap between pagan philosophy and christianism; according to him the wisdom of Greek thought is not too far away from the Christian message [14]. Christianity is the total truth including all true intuitions within it. Should every kind of verity be denied to pagan philosophers, living before Christ or even after the message of the Gospel had been brought to the world? Not at all, even pagan philosophers are not totally deprived of the light of truth, they are not living in a complete darkness; many of them are saved because through their natural inquiry they already reached some part of truth [15]. Thus many Greek philosophers and also the Latins following their doctrine and living in accord with natural law are redeemed without formally belonging to the community of the Church [16]. Salvation doesn't depend upon an external incorporation in a visible society, nor upon a contingent historical situation (to be born before Christ or after Christ, to live in a country where the Gospel is known or

[11] *Apologia*, (ed. L. Pautigny, Paris 1904), I 5,4: *ἐν Ἕλλησι διὰ Σωκράτους ὑπὸ λόγου ἠλέγχθη ταῦτα*; I, 46,3: *οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες χριστιανοί εἰσι* ; II, 10,8: *Χριστῷ δέ, τῷ καὶ ὑπὸ Σωκράτους ἀπὸ μέρους γνωσθέντι*; II, 13,3: *Ἕκαστος γάρ τις ἀπὸ μέρους τοῦ σπερματικοῦ θεῖου λόγου τὸ συγγενὲς ὁρῶν καλῶς ἐφθέγξατο.*

[12] *Stromata* (ed. L. Früchtel, Berlin 1960³), I 5 (p. 18, 2-3): ... *ἐπαιδαγώγει γὰρ καὶ αὐτὴ* (scil. *ἡ φιλοσοφία) τὸ Ἑλληνικὸν ὡς ὁ νόμος τοὺς Ἑβραίους εἰς Χριστόν*; V 1,3 (p. 326, 8-9): *οὔτε ἡ γνῶσις ἄνευ πίστεως οὔθ' ἡ πίστις ἄνευ γνώσεως.*

[13] *Contra Celsum* (ed. M. Borret, Paris 1969), VI 14 (p. 212, 14-17): *λέγομεν δὲ καὶ οὐχ οἷόν τ' εἶναι, μὴ ἐγγυμνασάμενον τῇ ἀνθρωπίνῃ σοφίᾳ χωρεῖν τὴν θειοτέραν καὶ μωρίαν πᾶσαν τὴν ἀνθρωπίνην σοφίαν ὡς πρὸς τὴν θείαν ὁμολογοῦμεν* ; VI 14, (p. 214, 1-4): *Καὶ νῦν δὲ αἱ ἐκκλησίαι ἔχουσι μὲν ἀνάλογον τοῖς πλήθεσιν ὀλίγους σοφοὺς προσελθόντας καὶ ἀπὸ τῆς καλουμένης παρ' ἡμῖν « κατὰ σάρκα » σοφίας, ἔχουσι δὲ καὶ τοὺς διαβεβηκότας ἀπ' ἐκείνης ἐπὶ τὴν θείαν σοφίαν.*

[14] *Theol. Christ.* II 26 (ed. E. M. Buytaert, p. 143, 368): fidem itaque, ut diximus, philosophi praedicant.

[15] *O.c.*, II 43 (p. 149, 589-592): reperiemus ipsorum (scil. philosophorum) tam vitam quam doctrinam maxime evangelicam seu apostolicam perfectionem exprimere, et a religione Christiana eos nihil aut paucum recedere.

[16] *O.c.*, II 44 (p. 149, 611-614): si enim diligenter moralia evangelii praecepta consideremus, nihil ea aliud quam reformationem legis naturalis inveniemus, quam secutos esse philosophos constat.

Digitized by Google

unknown [17]), it depends upon the internal disposition of man; it is possible to be redeemed without knowing the whole verity, provided the internal attitude be such that man is honestly in search of truth and moral life.

In his 17th letter, which is known as a profession of faith, Abelard writes to Heloïssa: "Odiosum me mundo reddidit logica" [18]. As a logician Abelard certainly went his own way, stultifying as well what is called the nominalism of Roscelin of Compiègne [19] as the realism of William of Champeaux. Here again the subjective dimension of our process of knowledge is constantly stressed. Let us look at the main tenets of his theory. According to our author, the only existing beings are individual; in other words, he categorically dismisses the theory of Ideas, as it was held by Plato: no substantial forms, existing separately from the sensible world, correspond to our knowledge of universals. Even the much more moderate view of William of Champeaux is challenged: in the opinion of William, a species is at the same time present in all individuals in such a way that it is totally present in each and everyone of them; as to the difference between several individuals it would depend only on the variety of accidents [20]. Later on he slightly modified his view under the influence of Abelard's criticism: the species wouldn't be exactly the same in each individual, but "indifferenter" the same, what means the same in an indifferent way or because of the absence of differentiation [21]. Trying to

[17] *O.c.*, II 15 (p. 139, 241-242): gentiles fortasse natione, non fide, omnes fuerunt philosophi.

[18] *PL.* 178, col. 375 C.

[19] *PL.* 178, col. 358 B: in dialectica sua nullam rem partes habere aestimat; *Dialectica* (ed. L. M. De Rijk, Assen, 1956), p. 554,37-555,2: Fuit autem, memini, magistri nostri Roscellini tam insana sententia ut nullam rem partibus constare vellet, sed sicut solis vocibus species, ita et partes adscribebat; JOHN OF SALISBURY, *Policraticus* VII 12, (ed. C. Webb, Oxford 1909, tom. II, p. 142, 2-3): fuerunt et qui voces ipsas genera dicerent esse et species; sed eorum iam explosa sententia est et facile cum auctore suo (scil. Roscelino) evanuit; *Metalogicon*, II, 17, 874 c (ed. C. Webb, Oxford 1929, p. 92): alius ergo consistit in vocibus; licet hec opinio cum Roscelino suo fere omnino iam evanuerit.

[20] *Logica "ingredientibus"*, (ed. B. Geyer, Münster, 1919), p. 10, 23-25: in singulis hominibus numero differentibus eadem est hominis substantia, quae hic Plato per haec accidentia fit, ibi Socrates per illa.

[21] *Ouvrages inédits d'Abélard* (ed. V. Cousin), p. 6, (cité par M. DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*, I, p. 177): Sic autem istam tunc suam correxit sententiam ut deinceps rem eamdem non essentialiter sed indifferenter diceret.

Digitized by Google

disentangle this intricate question Abelard firmly sticks to the consistency of each particular being: individuals are distinguished from one another not only by their accidents, but also by their essence[22]. Each particular being possesses its own essence: consequently individuals are not the same essentially, but "indifferently", in other words they may have a similar essential structure. As to the universals, in the opinion of Abelard they are special aspects or confused images extracted by thought from individuals according to the perspective of the knowing subject[23]. As a result, universal notions are related to the subjective attitude of individual people, who may converge their attention to one aspect rather than to another. Several particulars may have the same nature or be in the same status: however an aspect of a particular being doesn't cease being particular[24]; hence our universal notions don't refer as such to those particular aspects, but to the words we use; universals as such cannot be attributed to particular things, but to words only[25]. In the vocabulary of Stoic philosophy, one could say the objects of thinking to be lekta (capable of being spoken). As a conclusion universals are immediately related to the perspective of a knowing subject, as far as it is able to express in words some similar features observed in particular beings.

At the decline of classical Antiquity St. Augustine wrote his famous *Confessiones:* this work couldn't be termed an ordinary autobiography, a careful analysis of all events and personal feelings in the life of the author. This masterpiece of Christian literature

[22] *Logica "ingredientibus"*, p. 19, 21-22: singuli homines discreti ab invicem, cum in propriis differant tam essentiis quam formis.

[23] *O.c.*, p. 21, 29-30: ille qui universalis nominis est, communem et confusam imaginem multorum concipit; p. 25, 32-33: separatim namque haec res ab alia, non separata intelligitur, cum tamen separatim non existat; p. 26, 2-3: Sic et intellectus per abstractionem divisim attendit, non divisa.

[24] *O.c.*, p. 16, 25-28: est autem universale vocabulum quod de pluribus singillatim habile est ex inventione sua praedicari, ut hoc nomen "homo", quod particularibus nominibus hominum coniungibile est secumdum subiectarum rerum naturam, quibus est impositum; *Logica "nostrorum petitioni sociorum"*, (ed. B. Geyer, Münster, 1933), p. 531, 33-35: dicendum est igitur, quod omnes res discretae sunt oppositae numero, ut Socrates et Plato. Eaedem etiam sunt convenientes ex aliquo, ex eo scilicet quod sunt homines.

[25] *O.c.*, p. 16, 21-22: restat, ut huiusmodi universalitatem solis vocibus adscribamus; *Dialectica*, (ed. L. M. De Rijk, Assen, 1956), p. 597, 18-19: nec rem ullam de pluribus dici, sed nomen tantum concedimus.

Digitized by Google

primarily aims at praising the divine goodness and mercy, starting from the main stages of St. Augustine's life: disregarding many particular details, the author is mainly concerned with those events which are of far-reaching effect and have a bearing upon the future of Christianism. Far from being obsessed by his individual *ego*, St. Augustine is always looking at himself in the light of the divine perfection in order to disclose his real nature and authentic status [26].

At the beginning of his *Confessions* J. J. Rousseau explains the meaning of his writing: "Je forme une entreprise qui n'eut jamais d'exemple et dont l'exécution n'aura point d'imitateur. Je veux montrer à mes semblables un homme dans toute la vérité de la nature; et cet homme ce sera moi" [27]. The author even writes in a preface: "Voici le seul portrait d'homme, peint exactement d'après nature et dans toute sa vérité, qui existe et qui probablement existera jamais [28]. Obviously the perspective of Rousseau is quite different from St. Augustine's: his purpose is to draw a true, accurate and complete portrait of himself, describing whatever he has done, thought or felt.

The *Historia calamitatum* of Abelard could hardly be compared with one of those writings: it is addressed to a friend and according to the introduction the work intended to comfort him in his misfortunes by showing what happened in the life of the author [29]. And yet the letter doesn't elaborate a real comparison between the life of Abelard and that of his friend: after the introduction the author almost only deals with himself paying little attention to the misfortunes of his friend. Did he forget or overlook his initial intention? Maybe Abelard never intended to console someone else, but only himself. Looking at the past, he presumably wanted to strengthen himself against the present difficulties and eventual future misfortunes. Apparently Abelard didn't suffer from a lack of self-confidence, he certainly didn't underestimate his capacities;

[26] E.g. *Conf.*, VII, 10, 16 sqq.

[27] Ed. B. Gagnebin et M. Raymond, Paris, Bibl. de la Pléiade, Paris 1959, p. 5.

[28] *O.c.*, p. 3.

[29] *Historia Calamitatum*, (ed. J. Monfrin, Paris 1962), p. 63, 3-7: de ipsis calamitatum mearum experimentis consolatoriam ad absentem scribere decrevi, ut in comparatione mearum tuas aut nullas aut modicas temptationes recognoscas et tolerabilius feras.

Digitized by Google

during his successful teaching in Paris he was persuaded to be the only true philosopher in the whole world: "jam me solum in mundo superesse philosophum estimarem" [30]. According to his own explanation, pride was the real cause of his relation with Heloissa; overestimating himself, he didn't avoid any danger and disregarded to curb his desires [31]. Presumably the later evolution of our philosopher may be interpreted in the light of this subjective dimension of his thought: there is an undeniable evolution in Abelard's self-appraisal; he gradually discovers the boundaries and limitations of his condition. Reading the 17th letter, which is a profession of faith, one is struck by the contrasting picture of his philosophical activity as compared with the first letter: "Nolo sic esse philosophus, ut recalcitrem Paulo. Non sic esse Aristoteles, ut secludat a Christo" [32]. In his letters to Heloissa Abelard takes up the same attitude: he more and more endeavours to substitute to his own image the image of the true God in the mind of Heloissa. This process of development towards a balanced maturity was rather slow in the life of Abelard: according to C. Ottaviano, he always remained a "grande fanciullo che nel suo stesso ardore impetuoso fa dimenticare i lati umani e deboli del suo carattere, l'orgoglio, l'arroganza, la smania di superare tutto e tutti" [33].

Many medieval treatises of philosophy or theology are anonymous and even when the author is known, they don't put forward the personal physiognomy of the writer. Is it because science aims at objective truth? Or does the author out of christian humility endeavour to withdraw? Being very self-conscious, Abelard could hardly have been the author of an anonymous or neutral work; not only his literary style, his letters or his personal approach to the problems of his time, but also his philosophical and theological doctrine reveal a keen sense of human subjectivity. Therefore it is certainly worthwhile to dedicate a colloquium to this original

[30] *O.c.*, p. 70, 254-255.

[31] *O.c.*, p. 71, 275-279: prava mihi, ut dicitur, fortuna blandiens commodiorem nacta est occasionem, qua me facilius de sublimitatis hujus fastigio prosterneret, imo superbissimum nec accepte gratie memorem divina pietas humiliatum sibi vendicaret.

[32] *PL.* 178, col. 375 c.

[33] C. OTTAVIANO, *Pietro Abelardo. La vita, le opere, il pensiero*, Roma, s.d. (1929), p. 248.

Digitized by Google

representative of medieval culture, who without being a rationalist in our contemporary sense, wanted to be an authentic christian and a true philosopher.

I hope our meeting and discussions will be both pleasant and fruitful.

Digitized by Google

L. ENGELS

ABELARD ECRIVAIN

Ayant été invité à parler ici d'Abélard écrivain, j'ai envisagé deux possibilités: celle de le situer dans son milieu, et celle de concentrer toute l'attention sur Maître Pierre lui-même. Chacune d'elles a ses avantages et ses inconvénients—je les passerai sous silence.

J'ai choisi de me concentrer sur Abélard lui-même. Il importe, en effet, de ne pas seulement étudier un auteur médiéval dans son ambiance historique, de déterminer sa place dans un cadre plus ou moins large, et de le comparer avec des écrivains illustres ou moins illustres, contemporains, antérieurs ou postérieurs (tels que Bernard de Clairvaux, Jean de Salisbury, Hildebert de Lavardin, Marbode de Rennes, saint Jérôme, Grégoire le Grand, ou les écrivains de la Renaissance)[1], mais de le mesurer également aux fins qu'il se propose à lui-même.

Dans la première partie de mon exposé, je jetterai d'abord un coup d'œil d'ensemble sur l'œuvre d'Abélard, et j'en rappellerai un aspect qui a reçu, de la part des philosophes et des théologiens, l'attention qu'il mérite, mais que les historiens de la littérature ont, me semble-t-il, tendance à négliger. Ensuite, je retracerai l'image qu'Abélard donne lui-même des intentions qui guident son activité d'écrivain, et je rechercherai par quelle forme de latin Abélard s'est laissé inspirer en théorie.

Dans la deuxième partie je ferai quelques remarques sur la façon dont Abélard réalise ses intentions, donc sur sa langue et son style.

[1] Pour des comparaison de ce genre, cf. F. Clément, *Histoire littéraire de la France médiévale*, XII, 1763, 147; Charles de Rémusat, *Abélard*, Paris 1845, II, 546 s.; J. G. Sikes, *Peter Abailard*, Cambridge 1932 (reissued New York 1965), 30; Maurice de Gandillac, *Œuvres choisies d'Abélard*, Paris 1945, 25; S. M. Deutsch, *Peter Abälard, ein kritischer Theologe des zwölften Jahrhunderts*, Leipzig 1883, 64 s.; Bernhard Schmeidler, *Der Briefwechsel zwischen Abälard und Heloise eine Fälschung?*, Archiv für Kulturgeschichte 11, 1914, 1/30, spécialement 20; J. T. Muckle, *The Personal Letters between Abelard and Heloise. Introduction, Authenticity and Text*, Mediæval Studies 15, 1953, 47/94, spécialement 52/54.

Digitized by Google

C'est là que je devrai faire appel à votre clémence. Les jugements sur le latin d'Abélard sont assez nombreux — et il s'avère que plus d'une fois les avis sont partagés [2]. Or, rarement ces jugements reposent sur une documentation suffisante, ou, pour mieux dire, j'espère être mal informé, mais je ne connais aucune étude de — disons — plus d'une dizaine ou quinzaine de pages, donnant une caractéristique du latin d'Abélard sur la base de matériaux présentés au lecteur. Trop longtemps les chercheurs ont agi, peut-être inconsciemment, mais en tout cas à tort, selon les paroles de

[2] Je n'ai pas en vue les modifications dans l'appréciation qui sont survenues au cours des siècles. Évidemment, il serait intéressant de retracer l'évolution qui, partant des louanges contemporaines (PL 178, 103 C; 104 C; 105 A; 372 B par exemple), aboutit, en passant par des censeurs comme Dom Clément (*o.c.*, 147: «Son style ... facile, mais sans correction, clair mais sans élégance, ... a plusieurs des mauvaises qualités de la latinité du XIIe siécle, et n'en a pas toutes les bonnes») ou De Rémusat (*o.c.*, II, 546 s.: .... la beauté de la forme .... manque constamment à celle de la pensée... [Le talent] d'Abélard triomphe trop rarement des formes obscures, tourmentées ou pédantesques de la diction... Presque constamment, il écrit avec une prolixité toute didactique, avec une abondance de mots et des complications de tours qui laissent subsister la clarté, mais non la facilité du style... Son style ressemble à une algèbre sans élégance...»), aux jugements modernes. Or, je veux me borner à ceux-ci, et attirer l'attention sur le fait que, jusqu'au XXe siècle, la conformité y manque. Paul Renucci, par exemple, décrit le latin d'Abélard comme «nettement meilleur que celui de la plupart de ses contemporains» (*L'aventure de l'humanisme européen au moyen-âge*, Paris 1953, 107, note 59), tandis que Sikes (*o.c.*, 30) dit simplement: «Abailard's Latin is that of his day» et que De Gandillac (*o.c.*, 25) est d'avis que le latin d'Abélard «est beaucoup moins pur que celui de saint Bernard». En ce qui concerne la *Theologia Christiana*, Gustav Gröber a fait remarquer que son auteur y développe ses idées «in fast farbloser Sprache mit wenig schlagendem Ausdruck» (*Übersicht über die lateinische Literatur von der Mitte des VI. Jahrhunderts bis zur Mitte des XIV. Jahrhunderts*, Strassburg 1902, 236). Le Père J. de Ghellinck déclare tout net que les sermons d'Abélard sont «sans éclat ni valeur» (*L'essor de la littérature latine au XIIe siècle*, Bruxelles 1955², 47), mais aussi brièvement F. A. Wright et T. A. Sinclair qualifient Abélard d'orateur (*A History of Later Latin Literature from the Middle of the Fourth to the End of the Seventeenth Century*, London 1931, 296), et le Père D. van den Eynde accorde aux sermons «un intérêt réel, tant au point de vue littéraire qu'à celui de la doctrine» (*Le recueil des sermons de Pierre Abélard*, Antonianum 37, 1962, 17/54, 17). On pourrait allonger la liste, mais je la ferme en signalant que, d'une part, on a coutume de vanter la langue et le style des lettres d'Abélard, et que, d'autre part, J. T. Muckle est d'avis que la construction des phrases y est tellement stéréotypée qu'on puisse à peine parler d'un style parfait et artistique (Mediæval Studies 15, 1953, 52).

Digitized by Google

Rémusat: «comme écrivain, Abélard ne saurait nous retenir longtemps»[3].

Les études consacrées à Abélard poète sont assez nombreuses, mais elles s'occupent bien moins de sa langue que de ses formes rythmiques, strophiques ou musicales et de l'expression de ses idées et de ses sentiments[4]. Sa prose a été traitée en quelques pages par Deutsch, en 1883[5]. Depuis Petrella, en 1911[6], la recherche en ce domaine s'est faite presque exclusivement sous le signe de la discussion concernant l'authenticité de la correspondance entre Abélard et Héloïse (par exemple, les travaux de Schmeidler, de Charrier et de Muckle[7]). Comme, en dépit d'une remarque judicieuse de

[3] *O.c.*, II, 545.

[4] Il faut remarquer que ce sont presque exclusivement les hymnes et surtout les *planctus* qui ont éveillé l'intérêt; aux études mentionnées par Josef Szövérffy, *Die Annalen der lateinischen Hymnendichtung*, II, Berlin 1965, 57/76, on peut ajouter en ce moment celles de Wolfram von den Steinen (*Abélard et le subjectivisme*, Cahiers de civilisation médiévale 9, 1966, 363/373 = *Abaelard als Lyriker und der Subjectivismus*, dans: *Menschen im Mittelalter. Gesammelte Forschungen*, Bern 1967, 215/230; *Die Planctus Abaelards - Jephthas Tochter*, Mittellateinisches Jahrbuch 4, 1967, 122/144), de Lorenz Weinrich (*« Dolorum solatium ». Text und Musik von Abaelards Planctus David*, Mittellateinisches Jahrbuch 5, 1968, 59/78; *Peter Abaelard as a Musician*, The Musical Quarterly 55, 1969, 295/312 et 464/486) et de Peter Dronke (*Medieval Poetry - I: Abélard*, The Listener, November 25, 1965, 841/845; *Poetic Individuality in the Middle Ages. New Departures in Poetry, 1000-1150*, Oxford 1970, 114/149: *Peter Abelard: Planctus and Satire*, et 202/209: texte et mélodie du *planctus* 6). — Les *Monita ad Astralabium*, jadis d'attribution contestée, mais reconnus comme authentiques depuis longtemps, n'ont jamais provoqué l'enthousiasme des savants; pour autant que je sache, l'édition par Barthélémy Hauréau (1895) n'a été suivie que de l'étude de Hennig Brinkmann, *Astrolabius*, Münchener Museum für Philologie des Mittelalters und der Renaissance 5, 1932, 168/201.

[5] *O.c.*, 62/65.

[6] E. D. Petrella, *Sull'autenticità delle lettere d'Abelardo e Eloisa a proposito d'alcune menzioni di diplomatica*, Rendiconti R. Istituto Lombardo di Scienze e Lettere, Ser. II, 44, 1911, 554/567 et 606/618.

[7] Bernhard Schmeidler, *Der Briefwechsel zwischen Abälard und Heloise eine Fälschung?*, Archiv für Kulturgeschichte 11, 1914, 1/30; *Der Briefwechsel zwischen Abälard und Heloise als eine literarische Fiktion Abälards*, Zeitschrift für Kirchengeschichte 54, 1935, 323/338; *Abaelard und Heloise. Eine geschichtlich-psychologische Studie*, Die Welt als Geschichte 6, 1940, 93/123; *Der Briefwechsel zwischen Abaelard und Heloise dennoch eine literarische Fiktion Abaelards*, Revue Bénédictine 52, 1940, 85/95; Charlotte Charrier, *Héloïse dans l'histoire et dans la légende*, Paris 1933, 572/590; J. T. Muckle, Mediaeval Studies 15, 1953, 50/54 et 66s.

Digitized by Google

Schmeidler [8], on se bornait à l'examen d'un très petit nombre de phénomènes (j'ose vous rappeler les *tanto* ..... *quanto*, *quo* ..... *eo*, *acsi*, *obsecro*, *saltem*, etc.), la recherche a donné peu de résultats, tant pour ce qui est de l'authenticité de la correspondance [9] que pour notre connaissance de la langue et du style d'Abélard.

Bref: pour la deuxième partie de mon exposé je n'ai guère pu profiter de recherches antérieures, entreprises par d'autres. Comme, d'autre part, je ne suis pas, moi-même, un *Abaelardista*, et que je ne savais pas, il y a deux mois, que j'aurais l'honneur de contribuer à ce colloque, je n'ai guère à vous offrir qu'une première ébauche, qui porte surtout sur la prose d'Abélard, et notamment sur celle de ses lettres et de ses sermons. Que ce soit — pour citer une parole de Grégoire le Grand, bien familière à Abélard [10] — un *a minimis inchoare ut ad maiora perveniamus.*

L'œuvre d'Abélard [11], penseur doué et professeur applaudi, moine de Saint-Denis, abbé de Saint-Gildas, conseiller du Paraclet, et enfin hôte estimé mais humble à Cluny et à Saint-Marcel, s'étend sur une longue période (peut-être plus de trente ans), et allie la variété à la cohérence. Elle comprend des écrits en prose et des écrits en vers, soit métriques, soit rythmiques [12]. La gamme de ses ouvrages philosophiques et théologiques varie du commentaire

[8] Archiv für Kulturgeschichte 11, 1914, 16: « Man muss einmal an eine ernsthafte, stilkritische Analyse der Werke Abälards herantreten ».

[9] Muckle, Mediaeval Studies 15, 1953, 66: « From the information furnished by present day scholarship, I do not consider that one can arrive at certitude on this moot question ».

[10] Cf. Van den Eynde, Antonianum 37, 1962, 26.

[11] Pour information plus détaillée (aussi sur les ouvrages perdus), on peut consulter le précis excellent que le Père Buytaert vient de donner dans l'introduction générale de son édition des œuvres théologiques d'Abélard: E. M. Buytaert, *Petri Abaelardi opera theologica*, I, Turnholti 1969 (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, 11), xii/xxv; bibliographie de grande valeur, *ibid.* xxix/xxxviii — pour ce qui est des éditions, on peut y ajouter dès maintenant celles du *planctus* 6 (voir ci-dessus, note 4) et R. Thomas, *Petrus Abaelardus, Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1970; D. E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, Oxford 1971.

[12] En ce qui concerne la distinction entre sermon, traité et lettre, je me conformerai ici à la classification conventionnelle, bien que l'œuvre d'Abélard me semble, sous ce rapport aussi, donner lieu à plus d'une divergence d'opinions (par exemple, dans le cas du sermon 32: cf. Van den Eynde, Antonianum 37, 1962, 47s.).

Digitized by Google

(ou de la confrontation de citations) — de dimensions d'ailleurs fort variables — au traité autonome qui, à l'occasion et exceptionellement, peut prendre la forme du dialogue (qu'on compare, par exemple, les *Glossae in Categorias*, l'*Expositio symboli quod dicitur apostolorum*, le *Sic et Non*, l'*Expositio in Hexaëmeron*, les *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, la *Theologia 'Scholarium'* et le *Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum*). Il y a, ensuite, les trente-quatre sermons, de caractère parénétique et d'orientation principalement monastique, écrits, pour une large part, sur commande, et formant une collection transmise, avec lettre-dédicace, à Héloïse. Puis, dix-sept lettres de nature et de dimensions très différentes: l'*Historia calamitatum* (*epist.* 1), les lettres 'personnelles' adressées à Héloïse (*epist.* 3 et 5), les traités de la vie monastique qui lui sont également destinés (*epist.* 7 et 8), la *Confessio fidei ad Heloissam* (*epist.* 17), les lettres accompagnant les ouvrages qu'elle lui a demandés (une pour les sermons, trois pour les hymnes), et les exhortations, apologies, invectives etc., adressées à d'autres destinataires (*epist.* 9/14 et l'*Epistola contra Bernardum abbatem*). D'autre part, Abélard est l'auteur de *Monita ad Astralabium filium*, plus de 500 distiques métriques comprenant des leçons de sagesse. En outre, il faut mentionner les 133 hymnes écrits pour la communauté du Paraclet, et dont la structure des vers et des strophes ainsi que le style s'écartent de la tradition hymnodique. Enfin, il y a les six *planctus*, fort originaux, aussi bien du point de vue de la forme que de celui du contenu; leur influence, tant sur la poésie latine que sur la lyrique en langue vulgaire, s'avère avoir été plus importante qu'on l'a crue longtemps [13].

Cette œuvre variée offre néanmoins une cohérence évidente qui est, sans doute, l'effet de plusieurs facteurs. Je ne veux pas appuyer ici sur l'élément personnel de la langue et du style d'Abélard, et il me semble être superflu d'insister longtemps sur le fait qu'Abélard, tout en écrivant des ouvrages d'un caractère moins savant et spécialisé, se montre assez souvent dialecticien et théologien, dans ses lettres et sermons comme dans ses hymnes. Je voudrais attirer l'attention sur un autre aspect d'Abélard écrivain. En effet, il ne cesse de revenir sur toutes sortes de sujets, non seulement pour ajouter des nuances ou des perspectives à ses pensées, pour

[13] Cf. Weinrich, Mittellateinisches Jahrbuch 5, 1968, 77s.

Digitized by Google

compléter le dossier des *auctoritates*, et pour se corriger, mais aussi pour reprendre des idées et des vues qui lui tiennent à cœur, et pour se répéter dans des contextes analogues ou à propos de questions et de sujets dont il lui arrive de traiter à plusieurs reprises. L'existence, dans son œuvre, de tout un réseau de relations internes, au niveau de la pensée comme à celui du fonds des citations empruntées à la Bible, aux Pères et à la littérature païenne, en est le résultat. Régulièrement, ces correspondances touchent même au choix des mots et à l'énoncé.

Je crois pouvoir affirmer qu'il n'y a que très peu d'œuvres d'une certaine importance qui soient restées en dehors de ce réseau. De toute façon, celui-ci ne couvre pas seulement les écrits philosophiques et théologiques, mais aussi les lettres, les sermons, les *Monita ad Astralabium*, les hymnes et les *planctus*. Je me contente de mentionner, en exemple, *pauca de multis*. Parmi les passages où Abélard parle de la *famosa Sibylla* et de ses prophéties sur le Christ, il y en a plusieurs qui ne sont qu'une reprise d'un même petit dossier qu'on voit s'accroître. Dans les *Theologiae*, Abélard fait usage de ce dossier pour défendre l'utilisation, en théologie, des écrits des philosophes et poètes païens. D'abord, dans la *Theologia 'Summi boni'*, ce dossier comprend deux textes, l'un de Quodvultdeus (*Sermo* 10, *Adversus quinque haereses*, 3) et l'autre de saint Augustin (*De civitate Dei* 18, 23) [14]. Puis, dans la *Theologia Christiana*, Abélard a ajouté quelques phrases sur Virgile, avec des citations d'*Ecloga* 4 [15], et c'est cette dernière version qui a trouvé place dans la *Theologia 'Scholarium'* [16]. Or, quand Abélard fait, dans *epist.* 7, l'énumération des *divinae gratiae beneficia .... feminis exhibita*, et est amené ainsi à parler d'Elisabeth et d'Anne (*Luc.* 1, 5 ss. et 2,36 ss.) qu'il qualifie toutes les deux de *plus quam propheta* et de *prophetarum propheta* [17], il ne peut s'empêcher de remettre la Sibylle sur la scène et de reprendre, après quelques phrases de transition (*Quod si hanc*

[14] *Theologia 'Summi boni'* 1,6 (H. Ostlender, *Peter Abaelards Theologia 'Summi boni'*, Münster i. Westf. 1939, 23 s.). — La citation de *civ.* 18, 23 comprend à son tour un texte de Lactance (*inst.* 4, 18 s.).

[15] *Theologia Christiana* 1, 126/128 (E. M. Buytaert, *Petri Abaelardi opera theologica*, II, Turnholti 1969, 125/127).

[16] *Theologia 'Scholarium'* 1,21 (PL 178, 1030D/1032A).

[17] *Epist.* 7 (J. T. Muckle, *The Letter of Heloise on Religious Life and Abelard's First Reply*, Mediaeval Studies 17, 1955, 240/281, spécialement 263 et 271).

Digitized by Google

prophetiae gratiam usque ad gentiles etiam extendamus, Sibylla vates in medium procedat et quae ei de Christo revelata sunt proferat. Cum qua si universos conferamus prophetas ....., videbimus in hac quoque gratia feminam viris longe praestare), presque tout le passage sur la Sibylle tel qu'il figure dans la *Theologia Christiana* et la *Theologia 'Scholarium'* [18]. Les divergences entre le texte des *Theologiae* et celui d'*epist.* 7 sont si menues qu'on serait tenté d'y voir des variantes survenues au cours de la transmission [19]. En outre, il y a des correspondances évidentes entre la phrase qui, dans les trois *Theologiae*, introduit le petit dossier sur la Sibylle et celle qui, dans la lettre, arrondit cette partie de l'exposé d'Abélard: on compare *Theologia 'Summi boni'* 1,6 (p. 23 Ostlender) [20] *At vero ne aliquis sexus inter homines sapientiae fama ceteris praestantes fidei nostrae testimoniis desit, illa etiam famosa Sibylla inducatur, quae nec divinitatem verbi nec humanitatem nec utrumque adventum nec utrumque iudicium verbi scribendo praetermisit; primum quidem iudicium, quo Christus iudicatus est iniuste in passione, et secundum, quo iuste iudicaturus est mundum in maiestate*, à *epist.* 7 (p. 272 Muckle): *Inspice singula Sibyllae dicta et quam integre et aperte Christianae fidei de Christo summam complectatur. Quae nec divinitatem eius nec humanitatem, nec utrumque ipsius adventum nec utrumque iudicium prophetando vel scribendo praetermisit; primum quidem iudicium quo iniuste iudicatus est in passione et secundum quo iuste iudicaturus est mundum in maiestate.*

Plus d'une fois, Abélard a donné ses vues sur la valeur de la prière. Deux de ces textes, le début du sermon 14 (PL 178, 489C/490C) et un passage d'*epist.* 8 (p. 285/287 McLaughlin [21]) se ressemblent

[18] *Epist.* 7 (p. 271 Muckle); il n'y a que quelques phrases à la fin du dossier qui manquent.

[19] Par exemple, dans le fragment provenant de Lactance, *simpliciter* (Theologia Christiana, avec Aug. civ. 18, 23) et *suppliciter* (Theologia 'Summi boni', Theologia 'Scholarium' et epist. 7), et dans la phrase sur Virgile *admirabilem* (Theologia Christiana) et *mirabilem* (Theologia 'Scholarium' et epist. 7).

[20] *Theologia Christiana* 1, 126 (p. 125 Buytaert) et *Theologia 'Scholarium'* 1, 21 (PL 178, 1030D/1031A) donnent le même texte avec quelques divergences très petites (*Christus iniuste iudicatus est* Theologia Christiana, *iniuste Christus est iudicatus* et *secundum quod iuste iudicaturus est mundum maiestate* Theologia 'Scholarium').

[21] T. P. McLaughlin, *Abelard's Rule for Religious Women*, Mediaeval Studies 18, 1956, 241/292.

Digitized by Google

fortement, tant par leur teneur (il faut prier *ore* et *corde*[22], c'est-à-dire aussi bien *mente* que *lingua* ou *spiritu*, car il est très important de comprendre ce qu'on dit, les *verba*, parce que, par manque de *devotio intelligentiae* ou d'*intelligentiae sensus*, l'oraison reste sans fruit ou, du moins, sans grand fruit[23]) que par les *auctoritates* qui y sont citées (dans les deux passages on trouve *1 Cor.* 14,14 s., *Eph.* 5,18 s. et *Reg. Bened.* 19,7) et, parfois, par leur expression (par exemple, 489D, où le texte de Migne, de Cousin et d'Amboise me semble être susceptible d'émendation: *Lingua tantum sive (edd. sine) spiritu orat vel psallit, qui flatu suae prolationis verba tantum format quae non intellegit. Mente insuper hoc agit, qui intellectum applicat his quae dicit*, et p. 286: *Loqui lingua dicitur qui ore tantum verba format non intelligentia exponendo ministrat. Prophetat vero sive interpretatur qui more prophetarum qui videntes dicuntur id est intelligentes ea quae dicit intelligit, ut ipsa exponere possit. Orat ille spiritu sive psallit qui solo prolationis flatu verba format, non mentis intelligentiam accommodat. Cum vero spiritus noster orat, id est nostrae prolationis flatus solummodo verba format, nec quod ore profertur corde concipitur, mens nostra sine fructu est quem in oratione videlicet habere debet, ut ipsa scilicet ex intelligentia verborum in Deum compungatur atque accendatur*[24]). Il va sans dire qu'Abélard ne fait pas grand cas de ceux qui prient beaucoup et longtemps, mais sans recueillement: *Sunt quidam qui, sicut ethnici, gloriantur multa verba fundere, multa psalteria legere, diversas horas decantare, prolixas orationes continuare: et cum ore Domino loquuntur, nonnumquam in finibus terrae vagantur. Meminerint tales Scripturae qua dicitur* (*Mt.* 15,8): *Populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longe est a me* (*Expos.domin.orat.*: PL 178,618BC). Or, il prend soin de faire ressortir qu'il ne trouve rien à reprendre au *multa verba fundere* et *prolixas orationes continuare*, si cela se fait par ferveur et avec dévotion réelle: *Neque ista dicentes sanctae orationis solertiam et perseverantem devotionem culpamus, quam multum laudamus, dum prolixitatem orationis comitatur fervor maximus devo-*

[22] Cf. *sermo* 14 (PL 178, 490B) *tunc corde pariter et ore psallimus, cum quod exterius profertur, interius per intelligentiam capitur.*

[23] *Ibid.* (489 C) *orationis fructus nullus est, aut parvus, quam devotio intelligentiae non comitatur.*

[24] Dans le sermon comme dans la lettre, ces mots sont suivis de *Reg. Ben.* 19,7 *sic stemus ad psallendum, ut mens nostra concordet voci nostrae.*

Digitized by Google

tionis (*ibid.*). La même doctrine est enoncée, avec allusion à *Mt.* 15,8 et *Reg. Ben.* 19,7[25], dans les *Monita ad Astralabium* (p. 182 Hauréau[26]):

Quando rogas Dominum, ne mente vageris ab illo
  Ut verbis illi sis prope, corde procul;
Sed pariter vocem quo dirigis erige mentem,
  Ut magis affectus quam sonus oret eum.

Ce deuxième distique, où *affectus* correspond à la *fervor devotionis* de l'*Expositio dominicae orationis*, contient exactement la même pensée que les passages du sermon 14 et de l'*epist.* 8 que je viens de citer: *mens*, *intellectus*, *intelligentia verborum* et *devotio intelligentiae*, voilà ce qui est indispensable pour qu'une prière soit authentique et efficace. Il s'agit d'une pensée qu'Abélard a exprimée dans au moins deux autres passages qu'il convient de juxtaposer ici, à savoir *sermo* 14 (490BC) *Duabus denique causis, verbis quoque Domini constat orandum, ut hoc videlicet ad eius honorem et ad nostram fiat utilitatem. Ad eius quidem honorem, cum quod ab ipso postulamus, ab ipso potius quam a nobis hoc esse fateamur quod petimus; et eius gratiae potius quam virtuti nostrae hoc acceptum tribuamus. Ad utilitatem quoque nostram verba quoque commendantur, cum intellecta devotionem excitant, et compunctionem generant, ut eo facilius audiantur a Domino, quo devotius proferuntur a nobis* ....., et *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos* 4,12,14 (p. 280 Buytaert[27]): *Non immerito quaerendum videtur, cum ad corda potius Deus quam ad verba respiciat, cur verbis etiam ipsum deprecemur? Sed duabus id causis geri aestimo, una quidem ad honorem Dei, altera est ad utilitatem nostram accommodata. Cum enim a Deo aliquid orando postulamus, ex ipsis verbis nostris ostendimus nonnisi ab eo id nos posse habere quod oramus. Ipsa quidem verba, quae proferimus, affectum nostrum et devotionem intellectu suo in Deum excitant et commovent, ut tanto efficacior ipsa sit oratio quanto in orante maior est devotio.*

[25] Voir ci-dessus, p. 19, et note 24.

[26] B. Hauréau, *Le poème adressé par Abélard à son fils Astralabe*, Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques 34, 2, 1895, 153/187.

[27] E. M. Buytaert, *Petri Abaelardi opera theologica*, I, Turnholti 1969.

Digitized by Google

On pourrait multiplier ces exemples. Tout le premier livre de l'*Hymnarius Paraclitensis* (hymnes 1/29: *Analecta Hymnica* 48, 144/163) offre une ressemblance frappante avec la première partie de l'*Expositio in Hexaemeron* (PL 178, 731A/ 773A), au niveau du contenu aussi bien qu'à celui de la disposition et du style. Dans les deux cas, l'interprétation littérale (*historia*) est nettement séparée des explications morale et mystique (*moralitas* et *allegoria* ou *expositio mystica*). Dans l'*Expositio*, Abélard donne d'abord l'*historia* de *Gen.* 1,1/2,3, puis la *moralitas* de tout ce passage, où la création du monde est interprétée comme l'image de la transformation de *homo animalis* en *homo spiritalis*, et enfin l'*allegoria*, où la création est expliquée comme la figure aussi bien des *sex aetates saeculi* que des *sex aetates hominum*, celles-ci étant suivies du *sabbatum in anima* et de l'*octava in anima et corpore*. Dans l'*Hymnarius*, le récit de la Genèse est coupé en sept parties (1,1/5, 1,6/8, 1,9/13, 1,14/19, 1,20/23, 1,23/31 et 2,1/3), de sorte que, successivement, les hymnes des jours de la semaine traitent les trois sens de ces fragments, tandis que les hymnes du dimanche comprennent aussi une *laudatio Creatoris* (hymne 1), un chant sur la *triplex intelligentia* de l'Ecriture (hymne 2)[28], une pièce sur l'*octava* (hymne 16), etc. De même, on constate de nombreux rapports entre les hymnes et d'autres ouvrages d'Abélard, notamment les sermons[29]. Dans l'hymne 34 (AH 48, 168), Abélard fait allusion aux prodiges qui, d'après Orose (*hist.* 6,20), auraient marqué, à Rome, le jour de l'Épiphanie; on les trouve décrits et interprétés en détail dans le sermon 4 (PL 178, 410D/413A). Le réseau fonctionne même lorsqu'il s'agit de données empruntées à des auteurs païens: dans le sermon 34 (PL 178, 608B), Abélard rapporte l'anecdote que Macrobe (*sat.* 2, 4,11) raconte sur l'empereur Auguste — celui-ci,

[28] Ces trois sens de l'Écriture sont également mentionnés dans l'*Expositio in Hexaemeron* (PL 178, 731D). L'image de l'*intelligentia triplex* qui nourrit l'âme par *diversa fercula* (hymne 2, 3/5), se trouve aussi dans le sermon 14 (PL 178, 494B): *Ex qua quidem intelligentia triplici, dum quasi quibusdam ferculis anima reficitur, vera prudentia nascitur, nec generare potest fastidium ista diversitas ferculorum.* Voir aussi ci-dessous, p. 29.

[29] Dès 1891, le Père Dreves en a signalé beaucoup dans les notes, qui donnent à sa première édition des hymnes (G. M. Dreves, *Petri Abaelardi Hymnarius Paraclitensis*, Parisiis 1891, anast. Bologna 1970) une valeur spéciale que la reprise du texte de cette édition dans le tome 48 des *Analecta Hymnica*, en 1905, ne nous saurait faire oublier.

Digitized by Google

en apprenant la nouvelle du massacre des Innocents, dans lequel Hérode aurait fait tuer même son prope fils, aurait dit: *melius est Herodis porcum esse quam filium;* or dans le deuxième nocturne *In festo Innocentum* (hymne 102,5 s.: AH 48, 204), Abélard fait chanter les moniales:

Ad Augustum
Hoc delatum
  Risum movit,
Et rex mitis
De immiti
  Digne lusit:[30]

Malum, inquit,
Est Herodis
  Esse natum,
Prodest magis
Talis regis
  Esse porcum.

J'espère avoir donné, par ces quelques exemples, une impression suffisante des relations internes qui se présentent, en très grand nombre, dans l'œuvre d'Abélard et auxquelles j'ai voulu attirer, encore une fois, l'attention. En effet, il s'agit d'un phénomène discerné depuis longtemps, et à juste titre ce réseau joue un rôle très important lorsqu'on vise à déterminer l'authenticité des œuvres d'Abélard, à reconstruire les phases successives de leur genèse, et à étudier les développements de la pensée du *peripateticorum aemulator*; les travaux des Pères Van den Eynde et Buytaert en portent témoignage. Toutefois, j'ai l'impression que, d'une part, l'instrument de travail que ce réseau nous offre n'est pas toujours mis à profit, et que, d'autre part, cet instrument n'est pas encore dûment perfectionné. L'hymne 88 (AH 48, 196) qui décrit comment l'*urbanitas rhetoricae* et la *verbositas logicae*, Cicéron et Aristote, doivent céder devant la *simplicitas* des apôtres qui, bien que *rustici*, prêchent la nouvelle loi au monde, cet hymne a surpris Josef Szövérffy «in Anbetracht von Abälards Vergangenheit»[31], mais il faudrait aussi souligner que l'idée qui y est exprimée est parfaitement en accord avec celle

[30] Cf. *sermo* 34 (PL 178, 608D): *a magis illusus, ab Augusto delusus, a se ipso interfectus, quas poenas meruit, tam vitae perversitate quam perversitatis suae fine patenter edocuit (sc. Herodes).*

[31] *O.c.*, II, 72.

Digitized by Google

qu'on trouve dans les sermons 19 (PL 178, 515C/516B) et 20 (517B). Wolfram von den Steinen a donné une analyse, du reste admirable, du *Planctus virginum Israel super filia Iepte Galadite*[32] qui, sans doute, aurait gagné en pertinence, si elle avait été fondée aussi sur des passages dans d'autres écrits où Abélard parle de la fille de Jephté[33]. Par contre, Peter Dronke[34] a montré récemment combien de profit l'interprétation des *planctus* — qui n'offre pas mal de problèmes — peut tirer d'une étude des parallèles dans l'œuvre d'Abélard. Moi-même, je suis tenté d'emettre l'hypothèse que l'instrument que le réseau des relations internes met à notre disposition peut, de temps à autre, rendre des services dans le domaine de la critique du texte[35]. Malheureusement, il faut constater — et c'est là une circonstance qui défend, à mon avis, aux *Abaelardistae* de censurer leurs collègues moins spécialistes — que les éditeurs d'ouvrages d'Abélard qui, comme le fait le Père Buytaert, se proposent de donner dans leurs éditions un apparat aussi complet que possible de ces parallèles internes, n'ont pas été, jusqu'aujourd'hui, nombreux du tout.

Après ce coup d'œil rapide sur l'un des facteurs permettant d'assurer la cohérence de l'œuvre d'Abélard, je veux m'arrêter un instant sur un autre aspect de cette œuvre, c'est-à-dire son caractère avant tout didactique. Il est permis d'affirmer, me semble-t-il, que *docere* au sens large du mot, c'est-à-dire enseigner, exhorter, édifier, a été au centre des préoccupations d'Abélard. Il s'est considéré principalement comme un serviteur de ce qu'il appelle la *doctrina*, l'*eruditio*, l'*expositio* et l'*intelligentia*.

Or, Abélard s'est prononcé à plusieurs reprises sur le langage convenant à la *doctrina*. Sous ce rapport, il subit incontestablement l'influence du prologue du *De syllogismo categorico* de Boèce (auquel il fait également un emprunt dans le début de son *Apologia contra Bernardum*[36]). En outre, il reprend certaines affirmations du quatrième livre *De doctrina christiana* de saint Augustin.

[32] Voir ci-dessus, note 4.

[33]. Par exemple, *epist.* 3 (p. 74 Muckle); *epist.* 7 (p. 270 Muckle), *hymn.* 125, 4 et 126, 1/2 (AH 48, 219), et *Problem. Heloissae* 42 (PL 178, 724C).

[34] *Poetic Individuality*, 114/149.

[35] Voir ci-dessus, p. 18s. et notes 19s.

[36] P. 359 Buytaert: *Ne, iuxta Boethianum illud, prooemiis nihil afferentibus tempus teratur* (cf. Boeth., *syllog. categ.* 1: PL 64, 794C).

Digitized by Google

Dans le prologue en question, Boèce remarque *Non enim eloquentiae compositiones, sed planitiem consectamur: qua in re, si hoc efficimus, quamlibet incompte loquentes, intentio quoque nostra nobis perfecta est* (PL 64, 794C). Chez Abélard on retrouve cette opposition entre *planities*, comme caractéristique de la formulation transparente et claire, et *eloquentiae compositio*, c'est-à-dire, le style déterminé par l'intention de s'exprimer conformément aux règles de la rhétorique. Dans les *Monita ad Astralabium*, il dit (p. 157 Hauréau):

> Ornatis animos captat persuasio verbis,
> Doctrinae magis est debita planities

et encore (p. 189):

> Planitiem quemcumque sequi decet expositorum,
> Quantumcumque rudis sit eius sermo in hoc.

Lorsque, dans les *Theologia 'Scholarium'* (22: PL 178, B/C) et *Theologia christiana* (3,8 c/d: p. 198 Buytaert), il parle du service de l'intelligence *(intelligentiae deservire)* et, dans le prologue du *Sic et Non* (Pl 178, 1339 C/D, 1340 B), de la manière de s'exprimer qui convenient à l'instruction *(ad doctrinam, ut oportet, loqui)*, il se réclame de l'autorité de saint Augustin qui, dans son *De doctrina christiana*, a dit que celui qui enseigne ne doit pas se soucier de l'éloquence, mais de la clarté de son exposé (*doctr. christ.* 4,9,23 *non curante illo, qui docet, quanta eloquentia doceat, sed quanta evidentia*) et qu'une formulation parfaite ne porte pas de fruits quand elle reste incomprise (4,10,25 *Quid enim prodest locutionis integritas, quam non sequitur intellectus audientis* ....?). D'après un passage du sermon 14 (PL 178, 490 B), qui me semble être très caractéristique des idées d'Abélard et qui, lui aussi, fait penser à saint Augustin [37], les mots ont pour seule tâche, selon Abélard, d'éveiller l'intelligence chez l'interlocuteur: *quisque ei loqui proprie dicitur, a quo eius verba intelliguntur, cum hoc unum sit verborum officium ut in auditore generent intellectum* [38]. C'est pourquoi, précise le sermon 9 (446 A),

[37] Cf. Aug., *doctr. christ.* 4, 12, 27: *Qui ergo dicit, cum docere vult, quamdiu non intellegitur, nondum se existimat dixisse, quod vult ei, quem vult docere. Quia etsi dixit, quod ipse intellegit, nondum illi dixisse putandus est, a quo intellectus non est; si vero intellectus est, quocumque modo dixerit, dixit.*

[38] À comparer *Theologia Christiana* 1, 23 (p. 81 Buytaert): *sermo ipse loquentis ab eius intellectu proficiscens generatur, ut eumdem rursus in auditore generet*

Digitized by Google

les mots qui se comprennent facilement et qui, par conséquent, remplissent mieux leur tâche, doivent être préférés à ceux dont la compréhension exige un effort plus grand: *Omnis quippe locutio ad intellegentiam est accommodata, et propter eam in auditore faciendam etiam reperta, et ad hoc unum instituta. Quelibet itaque verba quo intelligibiliora sunt, et ita quod debent magis efficiunt, caeteris utique praeponenda sunt.*

Nous signalons ici un fait dont tout jugement concernant Abélard écrivain doit explicitement tenir compte: pour Abélard, *sonus sine intelligentia aures tantum mulcere, non mentem reficere potest .... nec mentem excitant audita, si minime fuerint intellecta*[39], et toutes les fois qu'il se propose d'instruire et d'expliquer, il vise en premier lieu à la *planities*, donc à l'ancienne σαφήνεια[40], et à l'*evidentia*. Dans les *Monita ad Astralabium* (p. 157 Hauréau) il dit

> Fructu, non foliis pomorum quisque cibatur,[41]
> Et sensus verbis anteferendus erit.

La collection des sermons qu'il envoie à Héloïse, est accompagnée d'une lettre très significative à cet égard. Abélard y précise (PL 178, 379/80) qu'en écrivant ces sermons, il a agi contre son habitude, car, normalement, il pratique l'enseignement *(lectio)*, et non pas le sermon; il a (et voilà encore le prologue de Boèce) pour habitude de s'appliquer à l'*expositionis planities* et au *sensus litterae*, non pas à l'*eloquentiae compositio* et à l'*ornatus rhetoricae*. Ces paroles confirment en premier lieu ce que je viens d'avancer. En outre, elles prouvent d'une façon incontestable qu'Abélard savait qu'en se proposant d'écrire des sermons, il entrait dans le domaine de l'*aedificatio*[42] et de la *persuasio*, et, par conséquent, dans celui de

intellectum; Expositio symboli quod dicitur Apostolorum (PL 178, 620D): *quassa est verborum prolatio quam intelligentia non sequitur, quae ad hoc tantum instituta sunt, ut intelligentiam conferant audita; ibid.* (621B) — où Abélard insiste sur la nécessité impérieuse de l'intelligence chez le sujet parlant: *Non enim sibi vel secum loquitur, qui quod dicit minime intelligit, cum totum, ut dictum est, sermonis officium ad intelligentiam sit accommodatum; nec sermo sine intelligentia prolatus tam sermo quam sonus sit habendus.*

[39] *Expositio symboli quod dicitur Apostolorum* (PL 178, 620B/C).

[40] Cf. H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, München 1960, I, 544 (§ 1133).

[41] Cf. *epist.* 1 (p. 180 Muckle [J. T. Muckle, *Abelard's Letter of Consolation to a Friend (Historia calamitatum)*, Mediaeval Studies 12, 1950, 163/211]).

[42] Cf. *sermo* 33 (PL 178, 596B/C).

Digitized by Google

l'*ornatus rhetoricae* — bien que là aussi, à son dire, il vise à l'*intelligentia facilis*[43]. De même, on peut déduire d'une remarque dans la lettre-préface du troisième livre de l'*Hymnarius Paracletensis*[44], qu'Abélard était conscient du fait que ce genre de poésie, lui aussi, exigeait l'emploi de l'*ornatus*. D'après Évrard l'Allemand[45], la *via plana* est *duplex*: il y a, d'une part, le style simple, bref et dénué d'artifices rhétoriques *(non floret)*, et, d'autre part, la *planities picta*, donc le style fleuri qui exploite les *colores*, c'est-à-dire, les figures de mots et les figures de pensée[46]. Nous verrons sous peu qu'Abélard, tout en s'appliquant à l'*expositio*, ne s'est pas toujours refusé la *planities picta*.

Voyons d'abord par quelle forme de latin Abélard s'est laissé inspirer en théorie. A première vue, on pourrait s'étonner que, d'une part, il cite souvent des auteurs classiques, sans suivre, d'autre part, les règles de l'*eloquentia* classique, disons celle de Quintilien. Les constatations sont assez justes, l'étonnement le serait moins. Dès 1845, De Rémusat a reconnu la fonction qu'ont souvent, chez Abélard comme chez d'autres auteurs médiévaux, les citations d'auteurs classiques: «on y cherchait plutôt des autorités que des modèles»[47]. Ce qui compte alors, c'est ce qu'ils ont dit plutôt que la façon dont ils l'ont dit. Ils se sont prononcés sur certains problèmes, et ils ont discuté certains exemples (comme Socrate, Diogène, Alexandre le Grand etc.), et Abélard en fait usage pour ce qui est de la teneur de leurs paroles.

Les poètes servent de mine à citations. Leur contribution au fonds d'*auctoritates* n'est cependant pas aussi grande et importante

[43] *Epist. ad Heloissam* (PL 178, 379/380): *Ac fortasse pura minus quam ornata locutio quanto planior fuerit, tanto simplicium intelligentiae commodior erit; et pro qualitate auditorum ipsa inculti sermonis rusticitas quaedam erit ornatus urbanitas, et quoddam condimentum saporis parvulorum intelligentia facilis.*

[44] AH 48, 191: *quod de ornatu deest eloquentia, recompensavimus hymnorum multitudine.*

[45] *Laborinthus* 431ss. (Edmond Faral, *Les arts poétiques du XIIe et du XIIIe siècle*, Paris 1924 [anast. 1962], 351).

[46] Pour quelques détails sur la notion de *planities* qui comprend, d'une part, les éléments de limpidité et de simplicité, et qui, d'autre part, indique, dans les arts poétiques du XIIIe siécle, tant le style tempéré que le style simple, cf. Franz Quadlbauer, *Die antike Theorie der genera dicendi im lateinischen Mittelalter*, Wien 1962, 98s., 125s. et 249s.

[47] *O.c.*, II, 546.

Digitized by Google

qu'on semble le croire parfois. En fait, il s'agit pour l'essentiel d'un nombre limité de citations d'un groupe restreint de poètes classiques. D'autre part, les mêmes citations reviennent régulièrement dans l'œuvre d'Abélard[48]. Il s'agit souvent, alors, de paroles qui ont passé, depuis longtemps, en proverbe, par exemple d'Ovide *nitimur in vetitum semper cupimusque negata*[49], et *fas est et ab hoste doceri*[50], d'Horace *oderunt peccare boni virtutis amore*[51], et *quo semel est inbuta recens servabit odorem testa diu*[52], et de Iuvénal *intolerabilius nihil est quam femina dives*[53], et *crescit amor nummi quantum ipsa pecunia crescit*[54], et si de telles sentences proviennent d'auteurs moins connus, il n'est pas exclu que la citation d'Abélard soit de seconde main, ce qui, chez Abélard, est d'ailleurs assez souvent le cas. Si Maître Pierre a plus d'une fois la main heureuse en choisissant des citations (par exemple celle de Lucain dans la description d'Anselme de Laon, passage bien connu de l'*Historia calamitatum*[55]) il n'en loue pas moins Platon, qui bannit les poètes de sa *civitas saeculi*, et il désapprouve les *episcopi* et les *religionis Christianae doctores* de son temps, qui tolèrent des *poetae*, *ioculatores*, *saltatores*, *incantatores* et *cantatores turpium*, dans la *civitas Dei*[56]. À son avis, un chrétien n'a rien à apprendre de bon dans

[48] Par exemple, la combinaison de textes d'Ovide (*summa petit livor, perflant altissima venti* [*rem. am.* 1, 369, cité dans *epist.* 1, p. 179 Muckle]) et d'Horace (*feriuntque summos fulgura montes* [*carm.* 2, 10, 11s., cité, d'après saint Jérôme dans *epist.* 1, p. 194 Muckle]), qui se trouve dans les *Monita ad Astralabium* (p. 166 Hauréau) comme dans l'*Epist. contra Bernardum* (p. 7 Klibansky [Raymond Klibansky, *Peter Abailard and Bernard of Clairvaux: A Letter by Abailard*, Mediaeval and Renaissance Studies 5, 1961, 1/27]). Voir aussi notes 49/52.

[49] *Amores* 3, 4, 17, cité dans *epist.* 8 (p. 275 McLaughlin), *Dialogus* 529 (p. 60 Thomas), *Comment. in Epist. ad Rom.* 3, 7, 9 (p. 198 Buytaert) et *Theologia Christiana* 2, 21 (p. 141 Buytaert).

[50] *Met.* 4, 28, cité dans *epist.* 8 (p. 266 McLaughlin), *Theologia 'Scholarium'* 2, 2 (PL 178, 1046B) et *Theologia Christiana* 3, 8c (p. 198 Buytaert).

[51] *Epist.* 1, 16, 52, cité dans *Ethica* (p. 72 Luscombe), *epist.* 7 (p. 277 Muckle) et *Theologia Christiana* 2, 27 (p. 143 Buytaert).

[52] *Epist.* 1, 2, 69s., cité dans *Dialogus* 113 (p. 45 Thomas) et *epist.* 9 (PL 178, 327D).

[53] *Sat.* 6, 460, cité dans *epist.* 1 (p. 209 Muckle).

[54] *Sat.* 14, 139, cité dans *Comm. in Epist. ad Rom.* 3, 7, 5 (p. 189 Buytaert).

[55] P. 180 Muckle.

[56] Cf. *Theologia Christiana* 2, 53ss., 2, 125 et 2, 129 (p. 153ss., 190s. et 192s. Buytaert) et *Theologia 'Scholarium'* 2,2 (PL 178, 1045B/C).

Digitized by Google

les *poetica figmenta*[57], et il n'y a aucun sens à étudier les poètes comme modèles de l'*ornatus verborum:* ce qu'on peut trouver incidemment chez eux, au prix de laborieuses recherches, et dans une forme qui souvent est loin d'être parfaite, on le trouvera, sans peine et dans une disposition clairement présentée, dans les manuels de rhétorique; on peut prendre exemple sur Cicéron (c'est-à-dire, l'*Auctor ad Herennium*) qui a consciemment renoncé à illustrer son exposé sur l'*elocutio* d'exemples empruntés aux poètes[58].

Les prosateurs classiques, eux non plus, n'ont pas particulièrement inspiré Abélard à l'imitation. Il leur réserve une place dans son système, où les *artes liberales* figurent expressément à titre d'enseignement propédeutique: la lecture des *libri gentilium* peut armer le chrétien de la connaissance des *genera locutionum et eloquentiae*, connaissance qui contribuera à l'intelligence de l'Écriture Sainte, et qui peut être un instrument précieux lorsqu'il s'agit de défendre et d'expliquer la verité contenue dans celle-ci: *Ad hoc quippe fidelibus saecularium artium scripta et libros gentilium legere permissum est, ut per eas locutionum et eloquentiae generibus atque argumentationum modis aut naturis rerum praecognitis, quidquid ad intelligentiam vel decorem sacrae Scripturae, sive ad defendendam vel adstruendam veritatem eius pertinet, assequi valeamus (Theologia 'Scholarium', prolog.*: PL 178, 979 A/B). Or, ceux qui s'opposent à l'étude des *artes saeculares* ont l'habitude de citer, parmi leurs arguments, la vision bien connue de saint Jérôme qui, devant le tribunal suprême, se vit reprocher d'être *Ciceronianus, non Christianus*, et qui dut jurer de renoncer à la *lectio saecularium librorum*[59]. Abélard fait remarquer à ses opposants, que saint Jérôme fut reprimandé parce qu'il lisait les écrits des païens *non pro utilitate aliqua sed pro oblectatione eloquentiae*, et parce que, ce faisant, il négligeait l'étude de la Bible, dont le langage lui inspirait de la répugnance *(cuius, ut ipsemet ait,*[60] *incultus ei sermo horrebat)*[61].

Cette préférence pour les auteurs classiques, doublée d'une

[57] *Theologia Christiana* 2, 120ss. (p. 187ss. Buytaert) et *Theologia 'Scholarium'* 2, 2 (PL 178, 1042A/1044A).

[58] *Theologia Christiana* 2, 128 (p. 192 Buytaert).

[59] Hier., *epist.* 22, 30, 4.

[60] Hier., *epist.* 22, 30, 2.

[61] *Theologia 'Scholarium'* 2,2 (PL 178, 1044B); *Theologia Christiana* 2, 125b (p. 191 Buytaert).

Digitized by Google

répugnance à l'égard de la Bible, et dictée par des considérations d'ordre esthétique, est, en effet, condamnable aux yeux d'Abélard. Car elle est contraire à sa conviction que la Bible et les écrits des Pères sont de loin préférables, comme modèles de l'*eloquentia*, aux poètes, rhéteurs et philosophes païens: l'Écriture comprend tous les *genera locutionum* et tout l'*ornatus verborum*, tandis que, grâce à son triple sens, elle offre, en outre, un enseignement complet. Donnons la parole à Abélard lui-même: *Si iuvat Christianum legere ad eruditionem locutionum vel sententiarum, numquid hoc plene efficere non potest nisi poeticis studendo figmentis et inanibus fabulis? Quae sunt genera locutionum, qui ornatus verborum quae sacra Pagina non habeat, maxime parabolarum et allegoriarum aenigmatibus referta et ubique fere mysticis redundans involucris? Quae sunt urbanitates locutionum quae mater linguarum Hebraica non docuerit, praesertim cum Palestinae terrae etiam plebem parabolis esse assuetam non lateat, ut his quoque Dominum Iesum loqui eis oporteret cum Evangelium praedicaret? Quae deesse fercula possunt spirituali Domini mensae, id est Sacrae Scripturae, in qua, iuxta Gregorium, et elephans natat et agnus ambulat? Cuius quidem intelligentia ita omnium alimentorum et deliciarum copiis exuberat, ut sola ipsa triplici expositione perfectionem teneat doctrinae, in qua quislibet et dictaminis suavitatem multo amplius et facilius quam apud poetas addiscet, et simul morum honestatem et aedificationem animae plene percipiet. Quis enim, non dico poetarum, verum etiam philosophorum, maturitate dictaminis beatum Hieronymum, quis in suavitate beatum Gregorium, quis in sublimitate beatum aequiparet Augustinum? In illo quidem Ciceronis eloquentiam, in istis Boethii suavitatem et Aristotelis invenies subtilitatem, et, ni fallor, multo amplius, si singulorum conferas scripta. Quid de eloquentia Cypriani sive Origenis et aliorum innumerabilium ecclesiasticorum doctorum, tam Graecorum quam Latinorum, in omnibus liberalium artium studiis eruditissimorum?...* [62]

Voilà, en bref, la conception d'Abélard des modèles d'*eloquentia* et d'*ornatus*. Vous n'avez pas été sans reconnaître la théorie: c'est, en effet, pour l'essentiel, celle que saint Augustin a élaborée dans le quatrième livre *De doctrina christiana*, et qui nous est bien familière, grâce aux recherches d'Henri-Irénée Marrou et de Christine

[62] *Theologia Christiana* 2, 126s. (p. 191s. Buytaert).

Digitized by Google

Mohrmann [63]. Évidemment, on pourrait signaler plusieurs éléments d'adaption. Je me bornerai à en relever un seul: alors que saint Augustin loue surtout l'éloquence de saint Paul, de saint Cyprien et de saint Ambroise, et cite des passages de tous les trois pour montrer leur maîtrise de chacun des trois styles *(submisse, temperate, granditer dicere)* [64], Abélard nomme, après avoir vanté les richesses de la Bible, en premier lieu saint Jérôme, saint Grégoire le Grand et saint Augustin, respectivement comme des modèles de *maturitas dictaminis*, de *suavitas* et de *subtilitas*, et dans un ordre qui me semble viser à une gradation ascendante; chez lui, saint Cyprien, tout en étant qualifié d'écrivain de classe, doit se contenter d'une place moins illustre, tandis que saint Ambroise n'est pas mentionné du tout. On connaît l'influence que les trois Pères auxquels Abélard décerne, dans le texte que je viens de citer, la place d'honneur, ont eue sur les idées d'Abélard. Le fait qu'il les prône également comme des auteurs d'un très bon style, doit nous suggérer la possibilité qu'ils aient influencé Abélard aussi dans ce domaine.

Passons maintenant de la théorie à la pratique d'Abélard écrivain. En esquissant les traits principaux du latin d'Abélard, je ne voudrais pas m'arrêter trop longtemps sur l'aspect de la pureté grammaticale. Il est évident qu'on trouve, dans ses écrits, des écarts de la norme classique, par exemple certaines formes verbales comme *correpsisset* pour *corripuisset* (déjà critiqué par Deutsch [65]) et *odire* pour *odisse* [66], la substitution de l'emploi de prépositions aux fonctions casuelles *(dignior ad* [67], *par ad* [68], *exemplum de* [69]*)*, l'emploi libre de l'ablatif

[63] Cf. H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1938, 505/545; Chr. Mohrmann, *Saint Augustine and the 'Eloquentia'*, dans: *Études sur le latin des chrétiens*, I², Roma 1961, 351/370.

[64] Cf. *Doctr. christ.* 4, 7, 11/15 et 4, 20, 39/21,50.

[65] *O.c.*, p. 63s. — Deutsch a signalé aussi *impersit* pour *impertivit*, et *proripere* pour *prorumpere;* toutefois, dans ces deux cas, il ne s'agit pas de fautes d'Abélard, mais de leçons survenues au cours de la transmission du texte: cf. *Comment. in Epist. ad Rom.* 1, 1, 20 (p. 68 Buytaert) et *Theologia Christiana* 4, 77 (p. 301 Buytaert).

[66] *Epist.* 8 (p. 244 McLaughlin).

[67] *Sermo* 33 (PL 178, 602A).

[68] *Editio super Porphyrium* (Mario dal Pra, *Pietro Abelardo, scritti di logica*, Firenze 1969², 12).

[69] *Sermo* 33 (PL 178, 594B).

Digitized by Google

absolu[70] et du *gerundivum* (comme participe du futur actif[71]), l'emploi de *quod* comme équivalent de *ut* consécutif[72]. En premier lieu, on a souvent affaire ici à des phénomènes qui ont, désormais, acquis droit de cité, même chez des auteurs de premier ordre (par exemple, le remplacement de la proposition infinitive par des complétives avec *quod*, *quia* et *ut*). En second lieu, la fréquence des phénomènes moins communs n'est certainement pas grande chez Abélard. En faisant des sondages dans les différents écrits, je suis arrivé à la conclusion provisoire qu'il y a des gradations dans la fréquence avec laquelle certains phénomènes apparaissent dans les différentes parties de l'œuvre d'Abélard, de sorte qu'on pourrait parler de différences de niveau. La pureté grammaticale me semble la plus grande dans l'*Historia calamitatum*, dans les deux premières lettres à Héloïse (*epist.* 3 et 5) et dans d'autres, comme celle contre Roscelin; ensuite, dans un ordre dégressif (qui, évidemment, peut être traversé par des prologues etc.), le *Dialogus*, les autres grands traités, les commentaires théologiques, la plus grande partie des sermons et les lettres à orientation didactique, et enfin les commentaires ou les gloses des œuvres d'Aristote, de Porphyre et de Boèce[73]. La gradation est en rapport, sans doute, avec le soin apporté à la rédaction des œuvres (donc avec leur caractère et leur but), et non pas avec une évolution dans sa maîtrise de la langue latine.

Le style clair et aisé d'Abélard mérite plus d'attention. La construction de ses phrases le plus souvent paratactiques est fondée sur le parallélisme et l'antithèse qui, sans doute aussi parce qu'ils sont un auxiliaire didactique important, sont si fréquents qu'ils impriment une certaine stéréotypie à la langue d'Abélard. Tout lecteur d'Abélard est frappé par les nombreuses phrases où des parties correspondantes sont introduites par *tanto .... quanto*, *quo ....*

[70] *Epist.* 1 (p. 199 Muckle).

[71] *Sermo* 19 (PL 178, 514C); *Comment. in Epist. ad Rom.* 2, 6, 5 et 4, 15, 12 (p. 177 et 317 Buytaert).

[72] *Epist.* 8 (p. 246 McLaughlin) et *al.*

[73] Dans les gloses, le latin d'Abélard se caractérise par ce que je voudrais appeler un style oral très libre, par exemple *Logica 'Ingredientibus'* (B. Geyer, *Peter Abaelards philosophische Schriften*, I, 1, Münster i. Westf. 1919,2): *In scribendo autem logicam hic ordo necessarius est, ut quoniam argumentationes ex propositionibus iunguntur, propositiones <ex> dictionibus, eum qui logicam scribit, primum de simplicibus sermonibus, deinde de propositionibus necesse est scribere, tandem in argumentationibus finem logicae consummare.*

Digitized by Google

eo, sicut .... sic, sic ..... quasi, eo modo .... quo modo, et ... et, vel .... vel, nec ... nec, non solum ... sed (ou *verum*) *etiam*, etc. Ceci n'épuise nullement l'arsenal de moyens dont dispose Abélard. Il utilise toutes sortes de figures de la répétition, comme la *repetitio (ipsam potentiam, ipsam sapientiam, ipsam benignitatem*[74]; *quam honorabilis inter caeteros, quam acceptus exstiterit Deo, quantis praemineat meritis, quantis sit extollendus praeconiis*[75]*)*, la *conversio (ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia*[76]*)*, la *gradatio (discant itaque aeternam generationem esse, quam et scriptam legunt et legendo profitentur et profitentes non credunt*[77]*)*, le *polyptoton (ex quo sunt, per quem sunt, in quo sunt omnia*[78]*; ita in carne vivant, ut vitia carnis nesciant*[79]*)*, et différentes formes de paronomasie ou *annominatio (si quis .... accederet incertus, redibat incertior*[80]*; supplicando itaque postulo, postulando supplico*[81]*; compatiendo dole, dolendo compatere*[82]*; stupendo praedicare et praedicando stupere*[83]*; si seminando spiritalia meteret carnalia, non tam manducare ut evangelizaret, quam evangelizare ut manducaret*[84]*; fugere .... refugere*[85]*; venire .... supervenire*[86]*; referre .... perferre*[87]*; aspicere .... respicere*[88]*; disiungere .... coniungere*[89]*; congregare .... segregare*[90]*; excusare ... accusare*[91]*; quo plus ei placet aequitas, magis displicet iniquitas*[92]*; efficacia caret*[93]*; prostrati ..... frustrati*[94]*)*.

[74] *Theologia 'Summi boni'* 1, 2 (p. 3 Ostlender).
[75] *Sermo* 25 (PL 178, 539A).
[76] *Theologia Christiana* 1, 7 (p. 75 Buytaert).
[77] *Ibid.* 1, 46 (p. 91).
[78] *Hym.* 10,6; 11,5; 12,4 etc. (AH 48, 150ss.).
[79] *Sermo* 33 (PL 178, 583A).
[80] *Epist.* 1 (p. 180 Muckle).
[81] *Epist.* 3 (p. 76 Muckle).
[82] *Epist.* 5 (p. 91 Muckle).
[83] *Epist.* 7 (p. 274 Muckle).
[84] *Sermo* 33 (PL 178, 592C/D).
[85] *Sermo* 33 (589D).
[86] *Sermo* 1 (385C).
[87] *Epist.* 14 (PL 178, 357B).
[88] *Sermo* 33 (PL 178, 601D).
[89] *Sermo* 3 (402B).
[90] *Sermo* 3 (402A).
[91] *Sermo* 8 (443B).
[92] *Theologia Christiana* 1,6 (p. 74 Buytaert).
[93] *Ibid.* 1,5 (p. 74).
[94] *Sermo* 33 (PL 178, 605C).

Digitized by Google

Il souligne le parallélisme par le rythme[95]: *de mortalitate ad immortalitatem, de corruptione ad incorruptionem*[96]*; tam virtute constantiae quam perfectione scientiae*[97]. De par le caractère du latin, le parallélisme peut amener automatiquement la rime. Mais il est hors de doute que, chez Abélard, celle-ci n'est pas seulement un résultat fortuit, mais, très souvent, un effet voulu, comme dans les passages suivants: *cum talis ipse describitur, qui non abierit in consilio impiorum, non steterit in via peccatorum, non sederit in cathedra derisorum*[98]*; quem cum simpliciter Dominum vocat, nec quorum sit determinat, generale ipsius dominium, et universale innuit imperium, quo cuncta regit atque optime disponit*[99].

Le cadre de cette contribution à notre colloque ne se prête pas à une description plus détaillée du style d'Abélard. Je me contente de vous fournir quelques exemples caractéristiques. Voici comment Abélard, captivant son public, commence son exposé sur le début de l'oraison dominicale[100]:

Ecce, charissimi,
singulis fere diebus
clerus et populus,
viri et mulieres,
sed praecipue diebus solemnibus
gregatim ad basilicas evolant,
vestibus melioribus coram aspectibus hominum singuli pro posse suo se adornant,
domum Dei sancti quasi filii Dei communiter intrant,
genua flectunt,
pectora tundunt,
manus expandunt,
ora aperiunt,
preces fundunt,
dicentes: Pater noster,
sed, quod sine gravi moerore dicendum non est,
quam multi domum Dei Dominum deprecaturi ingrediuntur,
et quam pauci exaudiuntur!

[95] D'ailleurs, Abélard me semble pratiquer sur une assez grande échelle la théorie du *cursus*.

[96] *Sermo* 13 (PL 178, 485C).

[97] *Sermo* 18 (508B).

[98] *Sermo* 8 (437B).

[99] *Sermo* 21 (521D).

[100] PL 178, 611C.

Digitized by Google

et comment il décrit l'état d'esprit d'Héloïse et de lui-même, après la découverte de leurs relations illicites par Fulbert[101]:

O quantus in hoc cognoscendo dolor avunculi!
quantus in separatione amantium dolor ipsorum!
quanta sum erubescentia confusus!
quanta contrititione super afflictione puellae sum afflictus!
quantos maeroris ipsa de verecundia mea sustinuit aestus!
Neuter quod sibi, sed quod alteri contigerat querebatur;
neuter sua sed alterius plangebat incommoda.
Separatio autem haec corporum maxima erat copulatio animorum,
et negata sui copia amplius amorem accendebat,
et verecundiæ transacta iam passio inverecundiores reddebat;
tantoque verecundiae minor exstiterat passio,
quanto convenientior videbatur actio.

On pourrait citer un grand nombre de pareils passages, et l'on y découvrirait plusieurs autres spécimens d'art verbal (comme l'*apostrophe*, l'*interrogatio* etc.). Cependant, ces *colores* ne se rencontrent pas dans une distribution égale dans toutes les parties de l'œuvre d'Abélard. Bien au contraire, ces couleurs sont fréquentes dans certaines parties, plutôt rares dans d'autres. Et en outre, si je ne me trompe, elles ne relèvent pas toujours de la même intention ou du même état d'esprit.

Dans le prologue de son Commentaire sur l'Épître aux Romains[102], Abélard affirme que l'*oratio rhetorica* a un double but: *aut docere intendit aut movere*. Nous avons déjà vu que, d'après lui, la *doctrina* exige *planities*, c'est-à-dire une formulation avant tout transparente et claire, même si une *ruditas sermonis* en était le résultat[103]. Et en effet, dans les parties de son œuvre qui sont consacrées à l'exposé et à l'explication, le style est relativement simple. Abstraction faite, évidemment, des gloses qui ne s'y prêtent guère, ses œuvres didactiques aussi bien que certaines parties didactiques des sermons et des lettres présentent des specimens d'*ornatus*, mais il est rare que celui-ci soit appliqué d'une façon aussi élaborée que dans les cas que je viens de citer, et très souvent il s'agit alors d'ornements qui résultent automatiquement (si l'on peut dire) d'une adaptation de la phrase aux intentions didactiques,

[101] *Epist.* 1 (p. 184 Muckle).
[102] P. 41 Buytaert.
[103] Voir ci-dessus, p. 23ss.

Digitized by Google

grâce à laquelle la construction reflète les rapports de parallélisme ou d'opposition entre les pensées exprimées, ou bien remplissent, eux-mêmes, une fonction didactique (par exemple, une opposition comme *affectus* - *effectus*). On pourrait qualifier ce style, avec Évrard l'Allemand, de *planities non florens*.

D'autre part, si Abélard veut exprimer ou éveiller des sentiments, l'*ornatus* s'intensifie, devient constant, et gagne en diversité et en profondeur (bien qu'il s'agisse, chez Abélard, presque toujours de l'*ornatus facilis*[104]). Il va de soi qu'on constate ces phénomènes en particulier dans son «autobiographie», dans sa correspondance et dans les sermons dont le début évoque une atmosphere de solennité et de dévotion, ou qui contiennent des invocations et des apostrophes et dont la conclusion a souvent un caractère parénétique ou doxologique. Cependant, cette catégorie d'écrits n'a pas le monopole de son *eloquentia movens*: on peut la rencontrer partout où Abélard s'émeut ou veut émouvoir. La plus belle *gradatio* ne se trouve pas dans un sermon ou dans une lettre, mais dans la *Dialectica*, à l'endroit où Abélard défend et célébre la dialectique: *quae quidem quanto subtilior est, tanto difficilior; quanto autem difficilior, tanto rarior; quanto autem rarior, tanto pretiosior; quanto pretiosior, tanto maioris studii digna exercitio;*[105] ici, Maître Pierre s'élève à la *persuasio* et, conformément à son affirmation que j'ai citée ci-dessus[106], il emploie des *ornata verba*, ce qui mène à la *planities picta*.

Nous constatons, par conséquent, chez Abélard une concordance entre la théorie et la pratique. S'il veut instruire, c'est la clarté qui compte le plus pour lui. Dans ce cas, la manière pédagogique dont il conçoit et formule sa pensée, peut conduire à des effets de style, grâce au parallélisme, à l'antithèse ou au jeu de mots instructif. Au cas où il veut s'épancher ou persuader, il emploie l'*ornatus* d'une façon beaucoup plus élaborée. Étant donné que, sans doute, le plus souvent l'intention didactique est à la base de son activité d'écrivain, et qu'elle domine presque toujours chez lui, son éloquence conserve dans les deux cas, *docens* ou *movens*, les caractéristiques fondamen-

[104] Cf. Faral, *o.c.*, 86ss.; Leonid Arbusow, *Colores rhetorici*, Göttingen 1963², 17ss.

[105] *Dialectica* 4, 1, *prol.* (L. M. de Rijk, *Petrus Abaelardus, Dialectica*, Assen 1956, 470).

[106] P. 24.

Digitized by Google

tales de son style: il n'y a que la concentration et la variété des *colores* qui augmentent.

Deutsch, Schmeidler et Muckle ont fait remarquer que le latin d'Abélard présente des analogies frappantes avec celui de Grégoire le Grand [107]. Nous pouvons ajouter à leurs arguments qu'Abélard — nous venons de le voir [108] — mentionne saint Grégoire comme exemple d'*eloquentia*.

Or, Abélard nomme trois auteurs exemplaires en matière de style, et, parmi eux, c'est à saint Augustin qu'il décerne, me semble-t-il, l'honneur le plus insigne. En outre, il fait sienne la théorie de l'*eloquentia* présentée dans *De doctrina christiana*. Je considère comme très probable qu'il a été également influencé par le latin de saint Augustin. Les recherches de Christine Mohrmann montrent que, chez saint Augustin, on trouve le même type de construction *per kola et kommata*, avec antithèse et parallélisme, les mêmes jeux de mots, et souvent aussi la rime [109]. Chez saint Augustin, l'emploi de *tanto ... quanto* etc. est également assez fréquent: dans la quatrième livre *De doctrina christiana*, j'ai compté neuf fois *tanto .... quanto*, neuf fois *sicut .... ita*, quatre fois *non solum ..... sed etiam* et six fois *non solum .... verum etiam*. On peut comparer un passage du début du sermon de Noël d'Abélard [110]:

Natus est hodie
  Deus in terris,
  ut homines nascerentur in caelis.
Natus est hodie
  de Virgine matre,
  qui ante tempora genitus est ex Deo patre...
Utraque nativitas eius mirabilis,
utraque ipsius generatio ineffabilis:
  ut ad utramque pariter,
    tam ad temporalem videlicet ex matre,
    quam ad aeternam generationem eius ex patre,
  illud Isaiae non incongrue referatur:
  Generationem eius quis enarrabit?

[107] Voir ci-dessus, note 1.

[108] Ci-dessus, p. 29s.

[109] *Das Wortspiel in den augustinischen Sermones*, dans: *Études sur le latin des chrétiens*, I, 323/349; *Saint Augustine and the 'Eloquentia'*, *ibid.* 351/370; *Saint Augustin prédicateur*, *ibid.* 391/402.

[110] *Sermo* 2 (PL 178, 388B/C).

Digitized by Google

avec le suivant de saint Augustin [111]:

Hic de matre natus
  istum diem saeculis commendavit,
qui de patre natus
  saecula cuncta creavit.
Nec illa nativitas ullam habere potuit matrem,
nec ista quaesivit hominem patrem.
Denique natus est Christus,
  et de patre et de matre,
  et sine patre et sine matre:
  de patre deus, de matre homo;
  sine matre deus, sine patre homo.
  Generationem ergo eius quis enarrabit?

La confrontation revèle des ressemblances stylistiques qui me semblent frappants. Bref, avec saint Grégoire le Grand, c'est saint Augustin qui, à mon avis, a été un des modèles du latin d'Abélard, de sorte que, sur ce point aussi, Abélard a tenu parole.

J'arrive au terme de mon exposé. J'ai laissé de côté bien des problèmes qui auraient mérité l'attention — tels par exemple l'influence de saint Jérôme et celle de la Bible [112], la composition littéraire des écrits d'Abélard (que les sermons n'éclairent pas toujours d'un jour très favorable), le rapport entre la langue de la prose d'Abélard et celle de ses vers. Neanmoins j'espère avoir contribué un peu à préciser les contours d'Abélard écrivain, chez qui le style simple et le style fleuri n'alternent pas seulement parce qu'il aurait écrit « trop, et surtout trop vite » [113].

[111] *Sermo* 184,3 (C. Lambot, *Sancti Aurelii Augustini sermones selecti duodeviginti*, Ultraiecti-Bruxellis 1950, 75s.).

[112] L'influence de la Bible me semble être beaucoup plus grande que les éditions le font croire. Ainsi, le début du sermon 2 (PL 178, 388B): *Laetentur caeli, et exsultet terra*, est emprunté à *1 Paral.* 16, 31, et celui du *Dialogus* (p. 41 Thomas): *Aspiciebam in visione noctis, et ecce...*, au livre de Daniel (7,7 et 7,13). Pour *epist.* 1 (p. 189 Muckle): *Illa autem e contra anathematizare et iurare quia falsissimum esset*, Abélard s'est servi de *Mc.* 14,71. En outre, il semble appliquer plus d'une fois des mots de saint Jean, qui portent sur la prédication publique par le Christ, à sa propre situation, par exemple *epist.* 1 (p. 193 Muckle): *Ecce, nunc palam loquitur, et nemo in eum aliquid dicit..., numquid iudices cognoverunt quia...* (cf. *Ioh.* 7,26), et *Confessio fidei 'Universis'* (PL 178, 105s.): *Palam locutus sum...* (cf. *Ioh.* 18, 20).

[113] Cf J. de Ghellinck, *L'essor*, 48.

Digitized by Google

T. GREGORY

ABELARD ET PLATON

L'utilisation abondante de Platon et des platoniciens, Macrobe surtout, dans les œuvres théologiques d'Abélard, a fréquemment fourni l'exemple, et la démonstration, de ce qu'on a défini comme le 'rationalisme' d'Abélard, terme lourd d'équivoques, s'il en est. Par contre, ce qui est resté au deuxième plan, ou même tout à fait inaperçu, c'est la perspective particulière dans laquelle l'utilisation de ces textes se situe, et qui représente, à notre avis, un élément essentiel pour comprendre la justification et le fondement que donnait l'auteur à son propre travail théologique.

Abélard, en effet, ne se borne pas à souligner et à utiliser les correspondances entre l'enseignement des platoniciens d'une part, et quelques unes des plus importantes parmi les doctrines chrétiennes d'autre part (dans la ligne d'Augustin et de la Patristique latine); bien au contraire, au moment même où il amplifie le domaine de ces correspondances, il a le souci d'en donner une justification plus profonde et plus radicale. Une fois rejetée la doctrine de la dépendence historique de Platon à l'égard des prophètes juifs (ce que l'évêque d'Ippone avait déjà fait)[1], Abélard reprend à son compte la thèse, selon laquelle la révélation n'a pas uniquement parlé à travers les prophètes, dont le langage s'est adressé aux Juifs, mais aussi à travers les philosophes qui ont parlé aux Gentils (thèse dont Abélard ne connait pas, d'ailleurs, les ascendences patristiques plus précises): «Divinae Trinitatis distinctionem non a Christo inceptam, sed ab ipso apertius et diligentius traditam esse ostendamus. Quam quidem divina inspiratio et per prophetas Iudaeis et per philosophos gentibus dignata est revelare».

[1] Cfr. *Theologia 'Summi boni'*, éd. H. Ostlender (dans *Beiträge zur Gesch. der Philos. und Theol. des Mittelalters*, XXXV, 2-3, Münster i.W. 1939), p. 21; *Theologia christiana*, I, 118, éd. E. M. Buytaert (Petri Abelardi *Opera Theologica*, II, *Theologia christiana* etc., Turnholti 1969), p. 122; *Theologia 'Scholarium'*, I, 20; P.L. 178, col. 1028; pour le texte d'Augustin, cité par Abélard, cfr. *De civ. Dei*, VIII, 11, P.L. 41, coll. 235-236.

Digitized by Google

Ce qu'il écrivait déjà dans la *Theologia 'Summi Boni'*, il ne manquera jamais de le répéter, textuellement, dans les œuvres théologiques successives: « Hanc divinae Trinitatis distinctionem... Quam quidem divina inspiratio et per prophetas Iudaeis et per philosophos gentibus dignata est revelare » [2].

Cette perspective est sans doute essentielle pour comprendre l'attitude d'Abélard à l'égard de Platon et des platoniciens, de même que son exégèse particulière des textes. Ce n'est pas une confiance dans une raison abstraite qui l'a amené à rechercher dans les platoniciens la doctrine trinitaire chrétienne; au contraire, c'est la conception précise d'un mode particulier de l'économie du salut, une idée de la révélation qui s'étend des Juifs aux Gentils et qui dispose les uns comme les autres à accueillir le verbe évangélique [3]. Prophètes et philosophes sont les *instruments* qui préparent l'avènement du Seigneur: la signification de leurs enseignements peut avoir échappé aux auteurs mêmes, auxquels elle n'était pas destinée (« Non hoc ad utilitatem ipsorum agitur quibus utitur tamquam

[2] *Theologia 'Summi boni'*, éd. H. Ostlender, p. 4; cfr. *Theologia christiana*, 1, 7, éd. E. M. Buytaert, p. 75; *Theologia 'Scholarium'*, I, 12, P.L. 178, col. 998. Dans la patristique grecque — après la doctrine du λόγος développée dans l'œuvre de Justin (voir, plus loin, n. 22) — c'est à Clément d'Alexandrie que l'on doit une doctrine du λόγος et de l'incarnation qui constitue le fondement de toute la conception de l'histoire et de la gnose chrétienne: c'est lui qui a parlé en même temps de l'inspiration divine à laquelle ont participé les philosophes, et de la philosophie en tant que « testament » propre des Grecs, correspondant à ce qui a été la « lois » chez les Juifs: cfr., en particulier, *Strom.*, I 4,28,1; I 5,28,1-3; I 7,37,1; I 13,57,1-4; VI 6,44,1; VI 8,67,1; VI 13, 106,3 - 107,1; VI 17,1,156,4 e 159,9; cfr. E. Molland, *The conception of the Gospel in the Alexandrian Theology*, Oslo 1938, pp. 47 et ss.; Cl. Mondésert, *Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture*, Paris 1954, pp. 188, 208 et ss., 227-228 (du même auteur, voir aussi l'*Introduction* à Clément d'Alexandrie, *Les Stromates, Stromate I*, Paris 1951, pp. 37-41). Il faut, toutefois, tenir présent que les *Apologies* de Justin et les *Stromates* de Clément sont demeurés inconnus au Moyen âge (cfr. A. Siegmund, *Die Ueberlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum zwölften Jahrhundert*, München-Pasing 1949, sub voce).

[3] *Theologia 'Summi boni'*, loc. cit.: « ... ut utrumque populum ad cultum unius dei ipsa summi boni perfectio agnita invitaret 'ex quo omnia, per quem omnia', in quo omnia, et facilius haec fides trinitatis tempore gratiae susciperetur ab utroque populo, cum eam a doctoribus quoque antiquis viderent esse traditam » (ce texte, qui suit le passage déjà cité, revient dans les autres traités, aux endroits indiqués à la note 2).

Digitized by Google

instrumentis, sed potius aliorum, quos instruere per istos intendit»), mais dans le temps de la grâce cette signification devient manifeste[4].

La tension qui s'était établie, dans l'exégèse traditionelle, entre l'Ancien et le Nouveau Testament, se renouvelle encore une fois entre les écrits des philosophes et les doctrines chrétiennes: elle autorise en effet l'interprétation particulière de ces textes en tant qu'allégorie et préfiguration *(typus)* des vérités chrétiennes[5].

De ce point de vue, Abélard est bien conscient d'être en dehors de la tradition exégétique habituelle: bien qu'il ait rassemblé de nombreux textes — surtout augustiniens — pour prouver la convergence du platonisme et du christianisme, c'est dans l'œuvre de Paul qu'il retrouve directement l'argument décisif en faveur de sa propre position: plus exactement, dans le célèbre texte de l'*Epître aux Romains* «Quod notum est Dei, manifestum est in illis. Deus enim illis manifestavit. Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur sempiterna quoque eius virtus et divinitas...». Largement cité dans la tradition chrétienne, pour indiquer une possibilité de connaître Dieu ouverte même aux Gentils, ce passage est ici soumis à une exégèse plus ponctuelle, pour y retrouver l'affirmation que tout le mystère trinitaire est révélé aux Gentils («ex quibus aperte Apostolus docet eis

[4] *Theologia 'Summi boni'*, p. 12: «Deus autem reprobis etiam et infidelibus nonnunquam maxima dona distribuit, quae aliorum doctrinae vel usui necessaria fore videt, necnon et per reprobos multa miracula operatur, de quibus veritas in EVANGELIO: 'Multi dicent mihi in illa die: domine, domine, nonne in nomine tuo prophetavimus, et in nomine tuo daemonia eiecimus, et in nomine tuo virtutes multas fecimus? Et tunc confitebor illis: quia non novi vos: discedite a me, qui operamini iniquitatem'. Cum autem <per> reprobos deus aut miracula ostendit aut prophetias loquitur aut quaelibet magna operatur, non hoc ad utilitatem ipsorum agitur quibus utitur tamquam instrumentis, sed potius aliorum, quos instruere per istos intendit. Qui et per indignos ministros gratiae suae dona non deserens quotidie sacramenta ecclesiae ad invocationem sui nominis spiritualiter conficit in salutem credentium. Bene autem et per indignos seu infideles maxima Deus operatur, qui verbis asini prophetam docuit, ne si per magnos tantum magna operaretur, virtutibus meritisque hominum magis quam divinae gratiae haec tribueretur». Cfr. *Theologia christiana*, I, 60, pp. 95-96; *Theologia 'Scholarium'*, I, 15, P.L. 178, coll. 1006-1007.

[5] Pour tout ce qui concerne les formes diverses de l'exégèse médiévale, l'œuvre de H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Ecriture*, 4 voll., Paris 1959-1964, reste fondamentale: on y renvoie une fois pour toutes.

Digitized by Google

quoque mysterium Trinitatis fuisse revelatum»). Dans le texte paulinien, en effet, les *invisibilia Dei* indiqueraient l'Esprit, multiple à cause de la grâce septiforme, de même que la *virtus* indiquerait le Fils, et la *divinitas* le Père [6].

Puisque tout cela aurait été révélé aux Gentils — nous verrons plus bas comment on doit entendre le caractère rationnel et naturel de cette révélation — de ce fait même Abélard se sentait autorisé à lire dans les textes de Platon et des platoniciens la doctrine trinitaire, après avoir soumis l'*involucrum* de la lettre à une exégèse analogue à l'exégèse des textes sacrés. Et faisant ceci, il accordait une large place à l'analyse de la valeur des termes, selon une technique qui lui est chère.

C'est ainsi que s'établie une affinité profonde entre l'exégèse des textes de la Bible et celle des textes platoniciens; ce qui est commun aux uns et aux autres est un style fait de symboles, enveloppé de voiles *(involucra)*, qui demande, en tant que tel, à être interprété d'une manière mystique *(mystice)*, afin d'en saisir les significations multiples. La lettre *(litterae superficies)* se découvre ainsi lourdement chargée de *mysteria* [7]: l'effort interprétatif est d'autant plus

[6] *Theologia christiana*, II, 13, pp. 138-139: «Ex quibus aperte Apostolus docet eis quoque mysterium Trinitatis fuisse reuelatum. Quod enim dictum est *invisibilia Dei* eis fuisse reuelata, ad personam Spiritus non incongrue applicatur, qui hoc ipso quod 'Spiritus' dicitur, ex ipso nomine 'inuisibilis' insinuatur. Et quia ipse *donum Dei* uocatur, et secundum septiformem gratiam multiplex et septem spiritus quasi septem dona nonnumquam dicitur, non incongrue dictum est pluraliter *inuisibilia Dei*, hoc est Spiritum eius septiformis gratiae donorum distributorum. Verbum autem Patris Christum Dominum, Dei uirtutem et Dei sapientiam Apostolus clamat. Unde et hoc loco cum dicitur: *Sempiterna quoque Dei uirtus*, persona Filii exprimitur. Ubi et cum subditur *et diuinitas*, quia, ut supra meminimus, maxime nomine 'dei' uel 'domini' potestatis maiestas exprimitur, persona quoque Patris expressa est». Cfr. *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, I, éd. E. M. Buytaert, pp. 67 et ss.; *Theologia 'Scholarium'*, I, 15, P.L. 178, col. 1005: «Qui etiam qualiter Deo revelante ad ipsius divinae Trinitatis cognitionem conscenderint, Paulus quoque Apostolus in Epistola ad Romanos patenter insinuat dicens: 'Quod notum est Dei ... etc.'». Sur les explications différentes de ce même verset paulinien dans l'œuvre d'Abélard, cfr. J. Cottiaux, *La conception de la théologie chez Abélard*, dans *Revue d'hist. eccl.*, XXVIII (1932), pp. 281-287.

[7] Cfr. *Theologia christiana*, I, 98, p. 112: «Hoc quippe loquendi genus philosophis quoque sicut et prophetis familiarissimum est, ut uidelicet, cum ad arcana prophetiae peruenerint, nihil uulgaribus uerbis efferant sed comparationibus similitudinum lectorem magis alliciant. Quae enim quasi fabulosa antea uidebantur et ab omni utilitate remota secundum litterae superficiem, gratiora sunt, cum, magnis plena

Digitized by Google

méritoire et fructueux, que le voile de la lettre est épais. Il s'agit là d'un canon classique de l'exégèse scripturaire («quo magis ex difficultate Scripturae laboratur, meritum lectorum augeatur»)[8], canon qui n'est pas moins vrai pour les écrits des philosophes: c'est la lettre la plus éloignée, apparemment, de la vérité, qui a le plus besoin d'une interprétation: «Quae etiam cum exponi veraciter aut convenienter nullatenus queant... ipsa nos littera ad expositionem mysticam compellit»[9]. Nous n'avons pas affaire ici uniquement à la réprise d'un ancien schéma, déjà en usage à l'époque hellénistique[10] et bien connu à Macrobe, qui le transmit au Moyen âge, schéma selon lequel philosophes et poètes se sont proposés de cacher certaines vérités *sub pio figmentorum velamine (per fabulam; mysteria figurarum)*, tout en laissant à l'interprétation le soin de dénouer les voiles des images[11]; il y a en plus, dans ce type d'exégèse — ainsi que dans toute l'exégèse scripturaire — une tension différente entre le contenant, l'*involucrum*, et sa vérité qui se réalise dans un ordre historique d'événements, dans l'économie du salut. Dans

mysteriis postmodum reperta, magnam in se doctrinae continent aedificationem»; I, 102, p. 114: «Quantum etiam semper philosophia arcana sua nudis publicari uerbis dedignata sit, et maxime de anima et de diis per fabulosa quaedam inuolucra loqui consueuerit, ille non mediocris philosophus et magni philosophi, Ciceronis, expositor Macrobius diligentissime docet»; *Theologia 'Scholarium'*, I, 19, P.L. 178, col. 1021; *Theologia 'Summi boni'*, I, 5, pp. 13-14.

[8] *Theologia christiana*, I, 100, p. 113: «Quasi enim in latebris Dominum quiescere gaudet ut, quo magis se occultat, gratior sit illis quibus se manifestat, et quo magis ex difficultate Scripturae laboratur, meritum lectorum augeatur»; *Theologia 'Scholarium'*, I, 19, P.L. 178, coll. 1021-22.

[9] *Theologia christiana*, I, 117, p. 122; cfr. *Theologia 'Scholarium'*, I, 20, P.L. 178, col. 1028.

[10] Sur l'ensemble du problème, cfr. en particulier J. Pépin, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris 1958 (à propos de cette étude, voir R. Roques, *Allégorie grecque et allégorie judéo-chrétienne*, dans *Structures théologiques de la gnose à Richard de Saint-Victor*, Paris 1962, pp. 48-59); pour ce qui concerne l'usage de *involucrum-integumentum* au XIIe siècle, voir le travail, d'une grande richesse, de Ed. Jeauneau, *L'usage de la notion d'integumentum à travers les gloses de Guillaume de Conches*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, XXIV (1957), pp. 35-100.

[11] Macrobii *Commentarii in Somnium Scipionis*, I, 2, 11-21, éd. J. Willis, Lipsiae 1963, pp. 6-8: la référence à la *traditio Macrobii* est toujours présente dans l'œuvre d'Abélard (cfr., par exemple, *Theologia christiana*, I, 103-106, pp. 114-116; *Theologia 'Summi boni'*, I, 5, pp. 14-15; *Theologia 'Scholarium'*, I, 19-20, P.L. 178, coll. 1022-23).

Digitized by Google

cette perspective, la vérité de la lettre n'est pas uniquement d'ordre intemporel, méta-historique, mais, au contraire, elle se réalise ou se découvre dans le temps, tandis que l'*involucrum* devient la préfiguration, le *typus*, de ce qui doit survenir ou se manifester; c'est la raison pour laquelle sa vérité peut demeurer inconnue à l'auteur ancien, et apparaître seulement dans sa clarté en des temps qui lui sont postérieurs, dans l'histoire du salut. Dans l'œuvre d'Abélard, on décèle la présence de l'une et de l'autre perspective, la première plus proche de l'interprétation allégorique païenne, la deuxième de l'allégorisme chrétien. Tantôt, en effet, l'auteur retrouve dans les mythes platoniciens des vérités clairement saisies par l'intellect, et volontairement cachées; tantôt il lui arrive, au contraire, de suggérer l'ignorance des païens par rapport aux significations de ces symboles, étant donné que c'est uniquement lors de l'avénement du Christ, avec la diffusion du verbe évangélique, qu'ils étaient destinés à devenir clairs. Dans un cas comme dans l'autre, c'est donc toujours la tache de l'exégète de faire jaillir de la lettre les significations multiples, les *innumeri intellectus*.

A l'objection qu'on lui faisait de détorquer les paroles des philosophes pour les ramener à notre foi (« Nimis improba expositione ad fidem nostram verba philosophorum detorqueam et hoc eis imponam quod nequaquam ipsi senserint »), Abélard donne cette réponse: « Attendat illam Caiphae prophetiam quam Spiritus Sanctus per eum protulit, longe ad alium sensum eam accommodans quam prolator ipse senserit. Nam et sancti prophetae, cum aliqua Spiritus Sanctus per eos loquitur, non omnes sententias ad quas se habent verba sua intelligunt; sed saepe unam tantum in eis habent, cum Spiritus ipse qui per eos loquitur multas ibi provideat, quarum postmodum alias aliis expositoribus et alias aliis inspirat »[12]. Et ponctuellement, il rapproche ensuite le célèbre passage de Macrobe sur le langage mythique, *fabulosus*, des philosophes (ce qui en autorise l'interprétation mystique) d'une page classique de Grégoire le Grand sur la possibilité d'innombrables significations, de *innumeri intellectus*, dans le texte sacré[13].

[12] *Theologia christiana*, I, 117, p. 121; cfr. *Theologia 'Scholarium'*, I, 20, P.L. 178, col. 1028. Voir le *Sermo XIX* (P.L. 178, col. 514) et J. Jolivet, *Arts du langage et théologie chez Abélard*, Paris 1969, pp. 255 ss.

[13] Abélard rappelle un texte de Grégoire le Grand, c'est à dire d'un auteur dont l'importance est bien connue dans l'histoire de l'exégèse médiévale, fréquem-

Digitized by Google

La fécondité inépuisable de l'exégèse allégorique et mystique est bien connue; elle est le résultat de la profondeur admirable *(mira profunditas)* de l'Ecriture: il n'y a pas de limite à la gamme des interprétations, ou, plus exactement, il n'y a d'autre limite que la *fides*, laquelle conditionne et ordonne l'allégorie, pour en ressortir fortifiée et dilatée («Allegoria fidem aedificat», comme il disait Grégoire le Grand[14]). De même, Abélard retrouve dans les textes platoniciens cette vérité qu'ils *doivent* contenir, en vertu de la révélation divine dont ils sont des instruments. Encore une fois, si l'on arrive à «adapter» ces textes aux exigences de notre foi *(ad nostrae fidei tenorem accommodare*[15]*)*, c'est évidemment grâce à la *fides*, qui en dirige l'interprétation. C'est précisement l'absurdité de certaines expressions ou doctrines — c'est à dire leur éloignement de la vérité chrétienne — qui impose des interprétations propres à découvrir cette vérité, en apparence ouvertement méconnue, à l'intérieur de la figuration symbolique, de la *involucri figura*.

L'analogie, constamment soulignée par Abélard, entre l'exégèse de la page scripturaire et l'exégèse des textes platoniciens est fondée, comme nous avons déjà dit, sur un concept très large de révélation, qui, sans doute, ne peut pas être mesuré sur des définitions théologiques plus tardives, et qui n'a pas été, je crois, suffisamment souligné jusqu'à ce moment. Néanmoins, ce concept est essentiel pour comprendre certaines lignes directives du travail théologique d'Abélard: en effet, ce n'est pas uniquement ce qui justifie sa large utilisation des *testimonia philosophorum*, mais c'est aussi ce qui permet de saisir la signification de cette *ratio*, par le moyen de laquelle la révélation divine s'est exprimée parmi les Gentils: «*Deus ... illis revelavit*, eorum scilicet illuminando ratio-

ment cité dans l'œuvre du maître palatin: «'In intellectu sacrae Scripturae respui non debet quidquid sanae fidei non resistit. Sicut enim ex uno auro alii murenulas, alii anulos, alii dextralia ad ornamentum faciunt, ita ex una Scripturae sacrae sententia expositores quique per innumeros intellectus quasi uaria ornamenta componunt, quae tamen omnia ad decorem caelestis sponsae proficiunt'» (*Theologia christiana*, I, 117, p. 121; cfr. *Theologia 'Scholarium'*, I, 20, P.L. 178, col. 1028; Grégoire le Grand, *Reg. Ep.* III, *Ep.* LXII, éd. P. Ewald, M.G.H., *Epist.* I, 1, p. 223).

[14] Grégoire le Grand, *In Evang.*, II, h. 40,1; P.L. 76, col. 1302; cfr. H. de Lubac, œuvr. cit., I, 2, pp. 529-531.

[15] *Theologia christiana*, I, 112, p. 118; *Theologia 'Scholarium'*, I, 20, P.L. 178, col. 1025.

Digitized by Google

nem»[16]; «*quod notum est Dei*, id est de natura diuinitatis modo reuelatum est mundo per legem scriptam, etiam sine scripto per naturalem rationem *manifestum* ante fuerat *in illis*»[17]. Devant ces passages, et devant d'autres semblables, il serait sans doute erroné de les interpréter à la lumière d'un concept de *ratio naturalis*, tel qu'il ressortira de la scholastique aristotélicienne, après un siècle et plus. A cette époque, en effet, l'introduction d'un concept de nature, privé de toute marque chrétienne, et d'un concept de raison, qui se passe d'illumination divine particulière, entraînera une distinction entre naturel et surnaturel inconnue jusque là. Dans la perspective d'Abélard, la *ratio* jouit d'un statut qui lui est particulier, pour le fait qu'elle se trouve à l'intérieur de l'histoire sacrée: par une grâce de Dieu spécifique, la *ratio* remplace en effet la *lex scripta*, en tant qu'instrument de la révélation divine. C'est précisement dans le *Commentaire à l'Epître aux Romains* que l'affirmation d'une connaissance du mystère trinitaire (et non pas uniquement de Dieu un et créateur) *per naturalem rationem*, *per humanam rationem*, *per naturalem legem*[18], est soulignée le plus fortement: c'est dans le même texte qu'Abélard ramène l'origine de cette *notitia* à l'effet d'une grâce divine *(donum gratiae*, *divina gratia)*. C'est pour cette raison que le fait que les Gentils n'ont pas reconnu l'origine divine de leur propre science, considérée au contraire comme expression de l'intelligence humaine («suo studio vel ingenio, non divinae gratiae eam adscribentes»)[19], doit être attribué à une faute

[16] *Theologia christiana*, IV, 85, p. 305.

[17] *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, I, p. 67.

[18] Ibid., pp. 67, 70.

[19] Il s'agit là d'un point capital pour comprendre, dans son ensemble, l'attitude d'Abélard en face des témoignages sur le mystère trinitaire chez les philosophes païens: «Et unde *inexcusabiles* subponit: *Quia cum cognovissent Deum*, per humanam scilicet rationem quae lex naturalis dicitur, *non sicut Deum glorificaverunt*, hoc est debitum reverentiae cultum ei per humilitatem non exhibuerunt, *nec gratias egerunt*, recognoscentes ex dono gratiae eius esse hanc notitiam de ipso habitam quam prae ceteris habebant, et ob hoc eum laudantes. *Sed evanuerunt in cogitationibus suis*, more uidelicet fumi qui quo altius conscendit, magis deficit atque annullatur. Sic etenim isti quo magis ex arrogantia intumescebant propter scientiam quam adepti erant, suo studio uel ingenio, non diuinae gratiae eam adscribentes, magis excaecari meruerunt et in errorem amplius deuolui. Et hoc est quod exponens subdit: *Et obscuratum est insipiens cor eorum. Insipiens* fuit quia sibi, non Deo, proprium ipsius donum tribuerunt et ex se, non ab ipso, hoc se habere crediderunt. Unde merito est cor *obscuratum* et ipsa in eis naturalis ratio obtenebrata» (*Com-*

Digitized by Google

inexcusable de leur part. Cependant, c'est une faute que des philosophes comme Socrate et Platon n'ont pas commise, parce qu'ils ont reconnu que sans la grâce divine il n'y a pas de discours philosophique possible, ni, à plus forte raison, de réalisation de la *sapientia*: c'est à ce propos qu'Abélard rappelle l'invocation à la divinité, au commencement du développement cosmologique dans le *Timée* (27BD)[20].

mentaria in Epistolam Pauli ad Romanos, I, p. 71; cfr. *Theologia 'Scholarium'*, I, 15, P.L. 178, col. 1008). Cfr. *Theologia christiana*, I, 54, p. 94: «Nunc autem post testimonia prophetarum de fide sanctae Trinitatis, libet etiam testimonia philosophorum subponere, quos ad unius Dei intelligentiam tum ipsa philosophiae ratio perduxit, qua iuxta Apostolum: *Inuisibilia ipsius* Dei *a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur;* tum ipsa continentissimae uitae sobrietas quodam eius merito id ipsis acquisiuit. Oportebat quippe ut tunc etiam in ipsis praesignaret Deus per aliquod abundantioris gratiae donum, quam acceptior sit ei qui sobrie uiuit et se ab illecebris huius mundi per contemptum eius subtrahit, quam qui uoluptatibus eius deditus spurcitiis omnibus se immergit»; *Theologia 'Scholarium'*, I, 15, P.L. 178, coll. 1004-1005. Puisque la connaissance du mystère trinitaire chez les Gentils représente un *donum gratiae*, il faut en premier lieu renoncer à toute interprétation 'rationaliste': en outre, il faut entendre le verbe *revelare* dans toute la plénitude du terme, même s'il est employé à propos des philosophes païens (on remarquera, d'ailleurs, que ce verbe est référé toujours au mystère trinitaire: cfr., par exemple, *Theologia christiana, capitula librorum*, p. 71; I, 7, p. 75; I, 121, p. 123; II, 13, p. 138; II, 15, p. 139; II, 43, p. 149, etc.). Dans la même perspective il faut lire le parallélisme établi entre *testimonia philosophorum* et *testimonia prophetarum* («Cum itaque Dominus et per prophetas Iudaeis et per praestantes philosophos seu uates gentibus Catholicae fidei tenorem annuntiauerit, inexcusabiles redduntur tam Iudaei quam gentes si, cum hos in ceteris doctores habeant, in salutem animae, cuius fundamentum est fides, ipsos non audiant»: *Theologia christiana*, I, 136, p. 130; cfr. *Theologia 'Summi boni'*, I, 6, p. 24; *Theologia 'Scholarium'*, I, 25, P.L. 178, col. 1034; voir, en outre, les passages cités à la note 2). Il paraît donc légitime de conclure qu'on décèle, dans l'œuvre d'Abélard, la doctrine d'une double révélation, ou, si l'on préfère, d'une double expression de la même révélation.

[20] *Theologia 'Scholarium'*, I, 15, P.L. 178, coll. 1007-1008: «...reperiemus eos qui precipui habentur, omnem praecipue philosophiam divinae tribuere gratiae, veluti Socratem, sive Platonem» (suit une citation du *De civ. Dei*, VIII, 3 P.L. 41, coll. 226-227). «A Platone quoque in primo De republica personam Socratis et Thimaei inducente scriptum est ita : 'SOCRATES. Ergo age, Thimaee, deliba coeptum, vocata, ut mos est, in auxilium divinitate. THIMAEUS. Vere, mi Socrates. Nam cum omnibus mos sit, et quasi quaedam religio, qui de maximis vel minimis rebus aliquid sunt acturi, precari auxilium divinitatis, quanto nos aequius est, qui universitatis naturae substantiae rationem praestaturi sumus, invocare divinam opem, nisi plane saevo quodam furore atque implacabili rapiemur

Digitized by Google

L'aide de Dieu est donc nécessaire à tout discours philosophique qui prétend à la vérité, et non pas uniquement à la compréhension du mystère trinitaire. Nous avons à faire à une conception de la raison strictement liée à l'illumination divine (conception dont il est possible de retrouver les ascendances augustiniennes et anselmiennes): la *scientia* ou *sapientia* est ici *donum Dei maximum*, de même que la *ratio* et la *fides (fidei sive rationis donum)* [21]; connaître la vérité signifie participer à la *sophia* ou *logos* qui est le Verbe de Dieu [22].

D'ailleurs, on ne doit pas négliger non plus la connexion *ratio sive lex naturalis*, laquelle renvoie à une conception de la nature en

amentia?' Ecce aperte ex his verbis Platonis asseritur morem hunc esse philosophis, ut tam in maximis quam minimis quae agenda sunt divinum invocent auxilium, et pro summo furore atque implacabili amentia id si dimittatur apud eos haberi».

[21] *Theologia christiana*, I, 109, p. 117; III, 9, p. 199; *Theologia 'Summi boni'*, I, 6, p. 18; *Theologia 'Scholarium'*, I, 20, P.L. 178, col. 1024.

[22] C'est la raison pour laquelle le nom de *chrétien* est identique au nom de *philosophe*, étant dérivés, l'un et l'autre, «a vera sophia, hoc est sapientia Dei Patris quae Christus est» (*Theologia christiana*, II, 43, p. 149): cfr. *Ep. XIII*, P.L. 178, col. 355: «Quae profectu summi Patris summa sophia, cum nostram indueret naturam, ut nos verae sapientiae illustraret lumine, et nos ab amore mundi in amorem converteret sui; profecto nos pariter Christianos, et veros effecit philosophos». Il faut y rattacher en outre tout ce qui précède sur le rapport entre le Christ — λόγος et la logique («... per derivationem quamdam a λόγος logica sit appellata et sicut a Christo Christiani, ita a λόγος logica proprie dici videatur»; cfr. *Dialogus*, éd. R. Thomas, Stuttgart-Bad Cannstatt 1970, pp. 92-93) et le rapprocher ensuite au prologue à la quatrième partie de la *Dialectica:* «At vero perpauci sunt quibus huius scientiae secretum, immo sapientiae thesaurum, divina revelare gratia dignetur ... Quantocumque enim tempore in eius doctrina desudaveris, laborem inaniter consumis, nisi mente tua arcani tanti capacitatem caelestis gratiae munus effecerit» (*Dialectica. First complete edition of the Parisian manuscript*, by L. M. De Rijk, Assen 1956, pp. 470-471); voir J. Jolivet, *Arts du langage et théologie chez Abélard*, Paris 1969, pp. 268 ss.

On n'a pas à faire à un jeu subtil d'étymologies: de même que chez Augustin et Anselme, la *ratio* jouit ici d'un statut particulier, étant fondée sur la vérité qui est Dieu même. Qu'on se rappelle de la présence de ce thème déjà chez Justin, qui définit chrétiens ceux qui ont vécu selon le verbe: *«καὶ οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες Χριστιανοί εἰσι, κἂν ἄθεοι ἐνομίσθησαν, οἷον ἐν Ἕλλησι μὲν Σωκράτης καὶ Ἡράκλειτος»* (*Apologia*, 46, éd. E. J. Goodspeed, *Die ältesten Apologeten*, Göttingen 1914, p. 58). Pour ce qui concerne, dans son ensemble, le thème de la présence ou participation du λόγος chez les philosophes grecs, cfr. *Apologia*, 5, éd. cit., p. 29: *«... οὐ γὰρ μόνον Ἕλλησι διὰ Σωκράτους ὑπὸ λόγου ἠλέγχθη ταῦτα ...»* ibid., 44, p. 57; *Appendix (Apologia II)*, 8, p. 84 *«...διὰ τὸ ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σμέρμα τοῦ λόγου ...»*; ibid.,10, pp. 85-86; 13, pp. 88-89.

Digitized by Google

tant que parole et manifestation de Dieu: en effet, l'importance de cette connexion a été déjà soulignée par Luscombe [23].

Un texte exprime de manière particulièrement significative cette position: si quelqu'un s'oppose à l'utilisation des philosophes païens — dit Abélard — il en est en quelque sorte réduit à établir une opposition radicale entre foi et nature, entre *sacra fides* et *divinae rationes* d'une part, et *ipsae naturae rerum* d'autre part; alors que la doctrine des Pères, et leur méthode allégorique-symbolique, a montré combien importants étaient les enseignements que la sagesse divine a donné à travers la nature, 'langage' et 'manifestation' de Dieu: « ipsis rerum naturis quas creavit, se figurari magis quam verbis nostris quae nos confinximus aut invenimus exprimi velit, et magis ipsa rerum similitudine quam verborum nostrorum gaudet proprietate » [24].

Nous avons à faire ici, à nouveau, à un parallélisme Ecriture-nature — et de ce fait même à une perspective de double révélation — parallélisme déjà établi par la patristique grecque, et qui sera commun à tout le Moyen âge. « L'Ecriture est 'créée' par Dieu comme le monde, et en revanche le monde est 'écrit' par lui, comme un livre » [25]. C'est de cette nature — langage de Dieu — que les philosophes ont tiré parti, avec un savoir, une *peritia* qui relève, elle aussi, de Dieu même (« Quarum videlicet naturarum maximam a Deo peritiam ipsi sunt a Deo philosophi consecuti ») [26]. C'est encore une fois sur Dieu que s'appuie dans sa totalité l'ordre complexe des vérités et des discours déployés dans la Bible, dans la nature et dans les écrits des philosophes.

C'est donc dans la conviction que certains philosophes païens — et Platon en première ligne — ont profité d'une révélation divine particulière, qu'Abélard s'engage à commenter leurs écrits: dans les *testimonia philosophorum*, ponctuellement parallèles aux textes sacrés *(testimonia prophetarum)*, l'auteur retrouve la doctrine trinitaire, au de là de la tradition augustinienne, qui est pourtant constamment indiquée comme son guide.

[23] D. E. Luscombe, *Nature in the thought of Peter Abelard*, dans « La filosofia della natura nel Medioevo », Atti del terzo congresso internazionale di filosofia medievale, Milano, 1966, pp. 314-319 (en partic., pp. 317-319).

[24] *Theologia christiana*, III, 8-b, p. 198.

[25] H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, cit., I, 1, p. 124.

[26] *Theologia christiana*, III, 8-b, p. 198.

Digitized by Google

En effet, pour ce qui touche à Dieu — Créateur et Père — la tradition retrouvait déjà largement chez les Gentils une doctrine analogue à celle du christianisme: Abélard, pour sa part, se borne à souligner comment Platon a réservé à Dieu seul le nom de *ingenitus* et comment il le définit *genitor universitatis* (donc créateur), *optimus et omnipotens*, source de l'être de l'univers créé, mais aussi du Fils et de l'Esprit, par mode de génération ou de procession [27]. De même, l'identification du Fils avec le monde intelligible ou le *nous* des philosophes ne posait, en apparence, aucun problème, sauf pour des textes — Abélard cite tout d'abord Hermès Trismégiste — dans lesquels la deuxième hypostase pouvait paraître inférieure au Père, puisqu'elle était indiquée comme *secundus dominus*, *factus* par le Père. Dans ce cas, Abélard utilise l'*auctoritas* du *De quinque haeresibus* (attribué à Augustin, mais dont l'auteur est en réalité Quodvultdeus), favorable au texte hermétique [28]. Ensuite, il revient plusieurs fois sur la signification des verbes *facere*, *nasci*, *creare*, employés dans la tradition philosophique pour établir le rythme des rapports entre les trois hypostases; il arrive enfin à démontrer que ces verbes sont là pour indiquer uniquement un rapport générique de dépendence *(esse ex aliquo)*: «'creari' ... sive 'nasci' sive 'fieri' pro 'esse ex aliquo' philosophi nonnumquam ponunt» [29]. D'ailleurs Platon — continue Abélard — fait usage de *genitum* pour indiquer tout ce qui a reçu l'être de Dieu, qu'il s'agisse de l'être du Fils ou de l'être du monde *(«omne quod a Deo esse habet ... non tamen ideo omne quod a Deo est filium eius esse, velut ipsum mundum et cetera eius opera»* [30]*)*. Nous avons à faire sans doute à un langage impropre, mais qui n'est pas étranger aux fluctuations et aux

[27] *Theologia christiana*, I, 26, 30, pp. 82, 84.

[28] *Theologia christiana*, I, 61, p. 96; *Theologia 'Summi boni'*, I, 5, pp. 12-13; *Theologia 'Scholarium'*, I, 16, P.L. 178, coll. 1009-1010.

[29] *Theologia christiana*, I, 113, p. 119; *Theologia 'Scholarium'*, I, 20, P.L. 178, col. 1026.

[30] *Theologia christiana*, I, 70, p. 101: «Solent quippe philosophi 'factum' ex deo sive 'genitum' dicere omne quod a deo habet esse. Unde et Hermes superius Filium Dei factum a Deo dixit, secundum hoc quod ab ipso habet esse tamquam aeternaliter genitus, non temporaliter ab ipso factus aut creatus. Plato quoque omne quod a Deo esse habet 'genitum' ex ipso dicit, non tamen ideo omne quod a deo est filium eius esse, velut ipsum mundum et cetera eius opera»; *Theologia 'Scholarium'*, I, 17, P.L. 178, col. 1013; cfr. *Theologia christiana*, I, 113, p. 119; *Theologia 'Scholarium'*, I, 20, col. 1026.

Digitized by Google

hésitations du langage d'un grand nombre de Pères, qu'Abélard ne manque pas de citer largement [31].

La démarche qui consiste à établir des connexions et des analogies entre les textes platoniciens et la doctrine trinitaire, serait en revanche beaucoup plus complexe, si on l'étendait jusqu'au rapport entre l'*anima mundi* et le Saint Esprit. Cette identification était repandue, il est vrai, dans la patristique grecque: ainsi Basile de Césarée n'avait pas hésité à transcrire de longs passages des *Ennéades* pour caractériser la troisième personne de la Trinité [32]. La patristique latine, de son côté, avait négligé cette assimilation: Augustin, en particulier, en dépit de nombreuses hésitations, considérera toujours l'*anima mundi* comme une créature, par conséquent étrangère au domaine de la vie divine [33]. Au XIIe siècle, à la suite de la remise en circulation du *Timée* et de Macrobe dans les écoles, on s'engage à nouveau dans la discussion sur le thème de l'âme du monde, identifiée par certains avec la troisième personne de la Trinité. Cette identification, acceptée puis abandonnée par Guillaume de Conches, fut reprise aussi par Théodoric de Chartres, qu'Abélard aurait pu avoir occasion d'écouter, selon un témoignage par ailleurs mis en discussion [34].

[31] *Theologia christiana*, I, 64-67, pp. 97-100; cfr. *Sic et non*, 15, P.L. 178, coll. 1370-74.

[32] Cfr. R. Arnou, *Le platonisme des Pères*, dans *Dict. de théol. cath.*, XII, 2, coll. 2322-2338. En particulier, sur l'utilisation de Plotin par Basile, cfr. E. Lévèque dans M. N. Bouillet, *Les Ennéades de Plotin*, vol. III, Paris 1861, pp. 621-22, 638 ss.; P. Henry, *Les états du texte de Plotin*, Paris-Bruxelles 1938, pp. 159 ss. Sur la position des Pères grecs, est particulièrement intéressant le témoignage de Théodoret: après avoir souligné le parallélisme entre Bien et Intellect d'une part, et Père et Fils d'autre part, il continue ensuite: «il [Platon] donna ... le nom d'Ame à la puissance qui anime et vivifie le Tout et que les divines Paroles appellent Esprit Saint» (Théodoret de Cyr, *Thérapeutique des maladies helléniques*, texte critique, intr., trad. et notes de P. Canivet, Paris 1958, vol. I, p. 162). Sur l'ensemble du problème, qu'il me soit permis de renvoyer à mes travaux, *Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres*, Firenze 1955, pp. 123 ss.; et *Platonismo medievale. Studi e ricerche*, Roma 1958, pp. 122 ss.

[33] Cfr. V. J. Bourke, *St. Augustine and the cosmic soul*, dans *Giornale di metafisica*, IX (1954), pp. 431-440. Sur la doctrine de l'*anima mundi* au XIIe siècle, cfr. mes travaux, cit. à la n. 32, et encore L. Ott, *Die platonische Weltseele in der Theologie der Frühscholastic*, dans *Parusia — Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus — Festgabe für Johannes Hirschberger*, Frankfurt/Main 1965, pp. 307-331.

[34] Il s'agit d'un témoignage repéré par B. Pez, *Thesaurus anecdotorum novissimus*, III, Augustae Vindelicorum et Graecii 1721, p. XXII.

Digitized by Google

Dans sa conviction que Platon, *maximus philosophorum*, et les philosophes qui l'ont suivi, ont exprimé à leur manière le mystère trinitaire *(totius Trinitatis summam post prophetas patenter ediderunt*[35]*)*, Abélard s'engage dans une exégèse des plus attentives, afin de délier l'*involucrum* du mythe platonicien. Il y est amené précisement par le caractère problématique des textes relatifs à l'*anima mundi*. Interprétés à la lettre, ces textes entraîneraient des affirmations paradoxales, indignes d'un philosophe de la taille de Platon: au contraire, considérés en fonction d'*involucrum* par rapport à un enseignement plus profond, ils sont susceptibles d'être interprétés d'une manière convenable et correcte, de révéler enfin une vérité tout à fait conforme à la doctrine trinitaire: «Clarum est ea quae a philosophis de anima mundi dicuntur, per involucrum accipienda esse. Alioquin summum philosophorum Platonem, summum stultorum esse deprehenderemus»[36]. C'est en effet l'impossibilité de proposer une interprétation littérale qui renvoie à une signification plus secrète; l'interprétation allégorique surgit en tant que dénouement des *involucra*, qui autrement seraient inintelligibles («Ea quae ab ipsis quoque de anima mundi dicta sunt, nulla ratione convenienter accipi posse monstremus, nisi Spiritui Sancto per pulcherrimam involucri figuram assignentur»[37]).

Par le moyen des méthodes herméneutiques déjà signalées, Abélard écarte tout d'abord l'objection qui pouvait naître du fait que l'âme est *facta sive genita a Deo*, puisqu'il ne retrouve dans ces termes que l'indication d'une dépendence par rapport à Dieu: ce qui équivaut à la procession du Saint Esprit à partir du Père[38]. Il

[35] *Theologia christiana*, I, 68, p. 100; *Theologia 'Scholarium'*, I, 17, P.L. 178, col. 1012.

[36] *Theologia christiana*, I, 106, p. 116; *Theologia 'Scholarium'*, I, 20, P.L. 178, col. 1023; *Theologia 'Summi boni'*, I, 5, p. 15.

[37] *Theologia christiana*, I, 97, p. 112; *Theologia 'Scholarium'*, I, 19, P.L. 178, col. 1021; cfr. *Theologia christiana*, I, 107, p. 117: «Quod si ad inuolucrum etiam ista deflectamus quae de anima mundi a philosophis dicta sunt, facile est rationabiliter cuncta accipi nec a sacrae fidei tenore exorbitare» (cfr. *Theologia 'Scholarium'*, I, 20, P.L. 178, col. 1024; *Theologia 'Summi boni'*, I, 5, p. 17). Pour ce qui concerne la position d'Abélard sur le problème de l'*anima mundi*, cfr. mon *Anima mundi*, cit., pp. 136-137; L. Ott, *Die platonische Weltseele*, cit., pp. 308-315; D. E. Luscombe, *The School of Peter Abelard*, Cambridge 1969, pp. 123-127.

[38] *Theologia christiana*, I, 70, p. 101: «Dicit itaque hanc ante mundi constitutionem factam siue genitam a Deo esse; in quo Spiritus Sancti perpetuam processio-

Digitized by Google

souligne ensuite la préoccupation de Platon, qui avait parlé de l'âme après avoir parlé des corps, de ne pas laisser croire que l'âme est postérieure aux corps: «Deus — avait écrit Platon — tam antiquitate quam virtutibus praeire animam naturae corporis iussit dominamque eam et principali iure voluit esse circa id quod tuetur» (*Tim.*, 34 G). Dans ce texte il faut remarquer, ajoute Abélard, que le *praeesse* de l'âme et son être *domina* indiquent qu'elle appartient à la sphère du divin: *Deum esse adstruit*[39]. On en arrive successivement à l'analyse de ses autres caractéristiques: l'âme est *quasi vita universitatis*, parce que la bonté divine est source de vie pour tout ce qui est en elle: «in bonitate Dei omnia quodammodo vivere habeant, et universa tamquam viva sint apud Deum et nulla mortua». Les références au prologue johannique, *quod factum est in ipso vita erat*, et au texte bien connu des *Acta*, du discours de Paul à l'Aréopage *(in Deo vivimus, movemur et sumus)*, apportent aisément le sceau de l'*auctoritas sacra*[40]. Le commentaire se poursuit presque comme une glose continue: «Quod vero dicit Deum excogitasse 'tertium animae genus', quod animam mundi dicimus, tale est ac si tertiam a Deo et noy personam adstruat esse Spiritum Sanctum in illa spirituali divina substantia. 'Excogitare' dicitur Deus, hoc est ex integro percipere huius personae discretionem». Il y a là un texte, celui de Platon, qui se prête particulièrement à une exégèse ayant le but d'y retrouver une allusion au Saint Esprit: les gloses de Guillaume de Conches sur le même passage ne sont pas moins significatives, sous ce point de vue[41].

nem qua ex Deo Patre est, nobis, ni fallor, insinuat» (suit le texte cit. à la n. 30); *Theologia 'Scholarium'*, I, 17, P.L. 178, col. 1013.

[39] *Theologia christiana*, I, 71, p. 101: «In quo etiam notandum est quod, dum eam praeesse regimini mundi ut 'dominam' dicit, profecto eam omni praefert creaturae et Deum esse adstruit»; *Theologia 'Scholarium'*, I, 17, P.L. 178, col. 1013.

[40] *Theologia christiana*, I, 72, pp. 101-102; *Theologia 'Scholarium'*, I, 17, coll. 1013-1014.

[41] *Theologia christiana*, I, 73, p. 102; *Theologia 'Scholarium'*, I, 17, P.L. 178, col. 1014. C'est exactement à propos du texte platonicien utilisé par Abélard (*tertium animae genus excogitavit*, *Tim.* 35A), qu'on retrouve, dans les gloses de Guillaume de Conches, les références à l'identification de l'âme avec la troisième personne de la Trinité. Toutefois cette même identification est à peine énoncée («Hunc spiritum dicunt quidam esse Spiritum Sanctum, quod nec negamus nec affirmamus»), tandis que le commentaire a plutôt la tendance à exposer la doctrine

Digitized by Google

La composition de l'âme *ex individua* et *exdividua substantia* permet d'expliquer les deux aspects de la vie du Saint Esprit: immuable et simple dans sa nature divine d'une part, *multiple* d'autre part, dans sa manifestation à travers la grâce septiforme *(per effecta multiplex)*, c'est à dire dans une multiplication qui ne touche pas à la simplicité de sa nature, ce que Platon dit d'ailleurs expressément: «quodammodo multiplex esse secundum effecta putatur ... Egregie quoque 'putari' dictum est et non 'esse', quia si vere ac proprie loquamur, non est haec multiplicitas Spiritus sed effectorum ipsius»[42].

Le texte sur la composition de l'âme *ex eodem et diverso* entraîne une explication analogue: immuable en elle même, l'âme est diverse dans les effects, qui se déroulent dans le temps (c'est la raison du rapprochement à ce vers bien connu de Boèce, «Stabilisque manens dat cuncta moveri»). Le même texte se prête d'ailleurs à une autre interprétation, relative au rapport entre les personnes de la Trinité: dans ce cas, l'âme sera identique dans la substance au Père et au Fils et différente dans la propriété de la personne («idem sit in

platonicienne dans ses aspects physiques: «Et bene dicit 'excogitavit' et non 'creavit' secundum quod anima dicitur Spiritus Sanctus. Non enim a Deo factus est nec creatus nec genitus sed procedens est Spiritus Sanctus... *Terciam* in aurea catena Homeri. Divina enim esssentia ita est quod a nullo, divina vero sapientia est ab illo, anima mundi ex utroque...» (Guillaume de Conches, *Glosae super Platonem*..., par Ed. Jeauneau, Paris 1965, pp. 148-149). A propos de *excogitare*, cfr. les gloses de Guillaume à Boèce (dans lesquelles il soutient l'identification *anima mundi* — Esprit Saint: «Anima mundi est naturalis vigor... Sed ut mihi videtur, ille naturalis vigor est Spiritus Sanctus, id est divina et benigna concordia...»): «Dicitur etiam haec anima mundi a Platone a Deo esse excogitata, quia Spiritus Sanctus, id est amor quo cuncta subsistunt, a Deo processit...» (Ch. Jourdain, *Les commentaires inédits de Guillaume de Conches et de Nicolas Treveth sur la Consolation de la philosophie de Boèce*, dans *Excursions historiques et philosophiques à travers le Moyen Age*, Paris 1888, p. 61; cfr. aussi le commentaire anonime au *Timée*, publié par T. Schmid, qui pourrait reproduire la première rédaction des gloses de Guillaume de Conches (mais le texte est très incorrect): *Ein Timaios-kommentar in Sigtuna* (dans *Classica et medievalia*, X, 1949, pp. 220-266), p. 224. Pour les problèmes soulevés par les gloses de Guillaume de Conches, voir l'importante *Introduction* de Jeauneau à son édition. Sur les différentes prises de position vis-à-vis du problème de l'*anima mundi*, voir mon *Anima mundi*, cit., pp. 140 ss.

[42] *Theologia christiana*, I, 74-76, pp. 102-103; *Theologia 'Summi boni'*, I, 6, p. 19; *Theologia 'Scholarium'*, I, 17, P.L. 178, coll. 1014-1015.

Digitized by Google

substantia cum Deo et noy, id est cum Patre et Filio, et diversus in proprietate personae»)[43].

Tous les textes platoniciens concernants la fonction cosmologique de l'âme du monde se trouvent ainsi à être considérés, poctuellement, des *involucra*, au de là desquels il y a à découvrir, par le moyen de l'interprétation allégorique, l'action de l'Esprit. Retenons en passant quelques unes de ces interprétation: par exemple, celle qui consiste à voir signifiée dans la structure mathématique de l'âme l'armonie universelle, expression de la bonté divine et de la grâce septiforme[44], répandue tout d'abord dans le firmament et dans les corps célestes. Ces derniers représentent à leur tour les esprits angéliques et les bienheureux vivants dans la contemplation chorale de la divinité[45]. Platon aurait donc justement affirmé «per omnem globum ... aequaliter porrigi» (*Tim.*, 34b), tandis que la collocation de l'âme «in medietate mundi», de même que son extension à tout le cosmos, exprime d'une manière efficace la grâce divine universalement répandue («gratiam Dei, omnibus communiter oblatam»), sans s'éloigner du livre de la Sagesse (I,7), qui chante *spiritus Domini replevit orbem terrarum*[46]. Il ne faut donc pas s'étonner de l'appellatif *animal* attribué au monde, puisqu'il souligne «la concorde des œuvres diverses de Dieu»: en effet, c'est dans un esprit semblable que l'apôtre parle du corps du Christ qui est l'Eglise[47].

Par ailleurs, une signification différente peut être attribuée à la médiété de l'âme: elle peut en effet signifier que Dieu a élu Jeru-

[43] *Theologia christiana*, I, 78, pp. 103-104; *Theologia 'Scholarium'*, I, 17, col. 1015.

[44] *Theologia christiana*, I, 79, p. 104; I, 84, pp. 106-107: «Bene itaque philosophi, immo Dominus per eos id forsitan ignorantes, tam ipsi animae mundi quam superioribus firmamenti partibus nimiam ac summam harmonicae modulationis suauitatem assignant, ut quanta pace, quanta fruantur concordia, quam diligentius possent exprimerent, et quam concorditer cuncta in mundo diuina disponat bonitas; quam illi animam mundi, Veritas Spiritum Sanctum, ut dictum est, nominat» (dans le sens de l'interprétation que nous avons déjà proposée, il faut souligner l'incise «immo Dominus per eos id forsitan ignorantes»); *Theologia 'Scholarium'*, I, 17, P.L. 178, col. 1017.

[45] *Theologia christiana*, I, 85, p. 107; *Theologia 'Scholarium'*, I, 17, P.L. 178, col. 1018.

[46] *Theologia christiana*, I, 87, p. 108; *Theologia 'Scholarium'*, I, 17, P.L. 178, col. 1018; *Theologia 'Summi boni'*, I, 6, p. 18.

[47] *Theologia christiana*, I, 87, p. 108; cfr. I, 92-96, pp. 110- 112; *Theologia 'Scholarium'*, I, 17, P.L. 178, coll. 1018-1019; *Theologia 'Summi boni'*, I, 6, p. 18.

Digitized by Google

salem, centre et nombril du monde, comme le lieu à partir duquel la vraie réligion devait se répandre dans l'univers. Ne lit-on pas, en effet, dans l'ancien Testament, *Deus autem rex noster operatus est salutem in medio terrae*, et encore *Haec dicit Dominus: 'Ista est Ierusalem, in medio gentium posui eam et in circuitu eius terrae'*, et d'autres témoignages semblables?[48].

Les interprétations différentes qu'Abélard donne parfois d'un même texte, correspondent encore aux thématiques diverses de l'exégèse scripturaire traditionelle: cela apparaît d'une manière tout à fait significative là où son interprétation plus proprement théologique se double d'une exégèse typologique, dans laquelle l'*involucrum* renvoie aux événements de l'histoire sacrée *(divina facta)*: «Huic et involucro, de positione scilicet animae in medio mundi locatae, hoc est de divina gratia omnibus communiter oblata, ipsa etiam divina facta manifeste concordant, cum videlicet doctrinam suam et verae religionis cultum propagaturus Dominus in mundo, Ierusalem, quae in medio terrae est, elegit»[49].

L'exégèse à laquelle Abélard soumet les textes de Macrobe est identique dans la substance: même en présence des passages dans lesquels on voit ressortir le plus clairement le caractère hiérarchique et dégressif des trois hypostases néoplatoniciennes, il répète l'analyse des usages équivoques de termes tels que *nasci* et *creari*, employés pour indiquer l'*esse ex alio*: encore une fois, c'est ainsi que devant le plan général de la dérivation du *nous* à partir de l'un, et de l'âme à partir du *nous*, Abélard retrouve toujours la génération du Fils par le Père, et la procession de l'Esprit à partir du Père et du Fils[50].

[48] *Theologia christiana*, I, 89-90, p. 109; *Theologia 'Scholarium'*, I, 17, P.L. 178, col. 1019; *Theologia 'Summi boni'*, I, 6, pp. 18-19.

[49] *Theologia christiana*, I, 89, p. 109.

[50] *Theologia christiana*, I, 123; IV, 140-141, pp. 124 et 336: «Illud autem in quo non mediocriter errasse Plato et uidetur et dicitur, illud, inquam, quod animam mundi factam esse dicit, hoc est initium habuisse, et quod supra Macrobius, cum de anima mundi loqueretur, asseruit Deum et noun ultra animam esse et quasi superiores dignitate, cum constet apud omnes uere Catholicos tres personas in diuinitate per omnia sibi coaequales et coaeternas esse — si diligentius attendatur, a ueritate non exorbitat, sicut postmodum ostendemus de processione Spiritus disserentes»; «Macrobius quoque ipsam etiam animam mundi, quam putamus Spiritum Sanctum intelligi, ex noy, hoc est Filio, praecipue esse declarat, cum aperte eam a noy creatam siue natam, sicut et ipsam noun a Deo Patre esse profitetur»; «'Creari' autem siue 'nasci' hoc loco Macrobius abusiue protulit,

Digitized by Google

Pour l'exégèse d'Abélard, le point le plus difficile consiste toujours dans la position subordonnée de l'*anima mundi*, soit dans la cosmologie du *Timée*, soit dans le schéma plotinien, transmis par Macrobe. C'est surtout à dépasser cette difficulté que s'emploie particulièrement le dialecticien du Paraclète: les textes de la tradition platonicienne sont ainsi référés à l'activité de l'Esprit *ad extra*, c'est à dire par rapport aux créatures. Ce rapport serait indiqué par l'usage même du terme *anima*, propre aux philosophes, tandis que *Spiritus*, appartenant à la tradition biblique et chrétienne, indiquerait plus proprement la troisième personne de la Trinité, dans son rapport éternel avec le Père et le Fils: « Cum enim Spiritum Sanctum animam magis quam spiritum appellaverit quasi ab 'animando', hoc est vivificando nos donis suae gratiae per incrementa virtutum, non semper ipse Spiritus anima fuit, id est vivificans, quia dum nondum creaturae essent quibus dona sua distribueret, in illas donorum suorum distributionem non exercebat. Sicut ergo Spiritum Sanctum qui in se est omnino simplex, multiplicem tamen dicimus et septem spiritus appellamus secundum diversitatem donorum, ita etiam philosophus eumdem, qui in essentia propria essentialiter subsistit, incepisse quantum ad effecta sua voluit, ex quibus eum animam magis quam spiritum appellavit. 'Spiritus' quippe nomen est naturae, 'anima' vero officii, ab 'animando' scilicet »[51]. C'est ainsi, de

sicut et in primo Libro determinauimus, cum uidelicet tam mentem ipsam quam animam creatam dixerit, mentem quidem ex Deo, hoc est Filium ex Patre, et animam ex mente, hoc est Spiritum ex Filio. Ubi et utramque natam esse insinuat, cum utrique patrem assignat, Deum quidem menti et rursum mentem ipsam animae. Creari itaque siue nasci 'esse ex alio' intelligit, ut tale sit quod ait hoc ex illo nasci siue creari quasi simpliciter diceret hoc ex illo esse. Sufficit autem philosopho, ad ostendendum animam ipsam tam ex Patre quam ex Filio esse, solum memorasse hoc loco Filium, quia, cum Filius ex ipso Patre sit, et Spiritus ipse, hoc est anima ipsa, ex Filio esse assignatur, liquet profecto ipsam quoque ex Patre esse secundum quod et ipse eam philosophus a Deo et noy iuxta sapientes nominari supra inductus asseruit ». Cfr. ibid., I, 110-116, pp. 117-121; *Theologia 'Scholarium'*, I, 20, P.L. 178, coll. 1025-1028. Dans les gloses de Guillaume de Conches à Macrobe, on retrouve des réserves analogues sur l'usage du verbe *creare* chez ce dernier, qu'il soit question de l'intelligence ou de l'*anima*: cfr. Ed. Jeauneau, *Macrobe source du platonisme chartrain*, dans « Studi Medievali », IIIe Série, I (1960), pp. 14-15.

[51] *Theologia christiana*, IV, 145, pp. 337-338; un peu avant (IV, 144, p. 337), à propos d'un important passage de Macrobe (*In somnium Scipionis*, I, 14, p. 56: « animam vero de se creat posteriora respiciens. rursum anima patrem qua intuetur

Digitized by Google

même, que les textes concernant la 'création' de l'âme et son rapport constant avec les créatures se trouvent à représenter le *typus*[52] de l'action charismatique propre de l'Esprit: action qui a un commencement temporel, en relation avec l'existence des créatures, pour la raison même qu'elle se déroule en rapport avec elles. On peut donc parler d'une double procession: dont l'une, éternelle, serait la procession de l'Esprit en tant que troisième personne de la Trinité, l'autre, temporelle, *secundum effectum*, serait la procession à laquelle ont fait allusion les philosophes avec l'usage du terme *anima*: «Vocet itaque Spiritum Sanctum Plato animam secundum effectum operum; nos vero dicamus Spiritum secundum naturalem suae bonitatis affectum, quem ita ab aeterno habuit ut tunc opere eum impleret quando implendum esse prouiderit. Dicat ille animam incepisse; nos Spiritum omnino eternum esse. Sit processio Spiritus secundum affectum aeterna, quia scilicet ab aeterno sic uoluit; sit processio animae secundum effectum temporalis»[53]. «Quid itaque mirum, cum duobus modis Spiritum procedere dicamus, si secundum alterum processionis modum dicatur Spiritus a nobis, et secundum alterum uocetur anima a philosophis? Illud ergo Spiritus aeternaliter, hoc temporaliter habet»[54].

D'une manière analogue, on dit que le Christ dans son humanité est né dans le temps, *secundum humanitatem incepisse*, tandis qu'il est éternel dans sa divinité, *secundum divinitatem aeternum esse praedicamus;* de même qu'on appelle *Dominus* le Père par rapport aux créatures, ce qui est aussi une *appellatio relativa ex tempore*.

induitur, ac paulatim regrediente respectu in fabricam corporum incorporea ipsa degenerat».): «'Degenerare' dicitur anima in ipso suae operationis effectu, ex quo anima dicta est, cum non sit hoc aeternum sed temporale quod operatur». Cfr. *Theologia 'Summi boni'*, III, 4, p. 105; *Theologia 'Scholarium'*, II, 17, P.L. 178, col. 1082.

[52] *Theologia christiana*, IV, 146, p. 338: «Et hunc quidem philosophi sensum esse arbitror sub illo animae typo qua eam creatam esse, id est incepisse, perhibet, et quasi temporalem esse, non aeternum»; *Theologia 'Scholarium'*, III, 17, P.L. 178, col. 1082. Ici comme ailleurs, ce qu'on retrouve c'est l'usage du terme *typus* propre de l'exégèse chrétienne: par exemple, à propos de l'interprétation de la *IVe Eglogue* de Virgile, v. plus loin, n. 64.

[53] *Theologia christiana*, IV, 147, p. 338.

[54] Ibid., 149, p. 339. Cfr. *Theologia 'Scholarium'*, II, 17, P.L. 178, coll. 1082-1083; *Theologia 'Summi boni'* III, 4, pp. 105-106.

Digitized by Google

Si l'explication dont il est question est déjà ancienne dans la tradition chrétienne, Abélard, de sa part, s'engage aussi à retrouver le thème de la «double procession» de l'Esprit: il se sert surtout du *De Trinitate* augustinien, mais il ne renonce pas à remonter jusqu'au prologue johannique [55].

L'analyse de la doctrine trinitaire nous a retenus plus longuement, parce qu'elle représente le témoignage le plus considérable et le plus original de l'utilisation du *Timée* et du commentaire de Macrobe au *Somnium Scipionis*: elle implique en effet un jugement sur la philosophie païenne en général, et platonicienne en particulier, qui se révèle essentiel pour comprendre le fondement de l'exégèse d'Abélard, et qui nous permet de considérer, dans toute son ampleur, la perspective historique — d'une histoire de la révélation et du salut — à l'intérieur de laquelle il développe son travail exégétique et théologique.

L'influence de Platon sur Abélard est d'ailleurs beaucoup plus large et profonde. Désormais, nous ne pouvons rien faire d'autre que souligner quelques directions de recherche: tout d'abord dans le domaine de l'éthique, où les philosophes païens ont trouvé des formules et donné des témoignages assez proches de l'éthique évangélique même: en effet, s'ils n'ont pas connu la loi écrite, ils ont suivi la *ratio* ou la *lex naturalis*, par rapport à laquelle les préceptes de l'Evangile représentent uniquement une *reformatio* [56]. De ce point de vue, l'exégèse d'Abélard était sans doute plus facile, étant donné le grand nombre d'*auctoritates* patristiques qu'il avait à sa disposition. Pour nous en tenir aux textes strictement platoniciens, il faudra malheureusement négliger certaines allusions, quoique très intéressantes, à l'éthique de l'intention, telle qu'Abélard croyait la trouver dans les Evangiles et dans le platonisme, de même qu'il faudra négliger le problème du salut des philosophes [57]. En

[55] *Theologia christiana*, IV, 146, 149, pp. 338, 339-340; *Theologia 'Scholarium'*, II, 17, P.L. 178, coll. 1082-1083; *Theologia 'Summi boni'*, III, 4, pp. 106-107. Abélard utilise surtout le *De Trinitate*, XIV, 15; XV, 16; XVI, 17, P.L. 42, coll. 921-922.

[56] *Theologia christiana*, II, 44, p. 149. C'est à cause de leur comportement éthique que les philosophes païens se sont rendus dignes du 'don' particulier de la révélation (ibid., I, 54, p. 94; *Theologia 'Scholarium'*, I, 15, P.L. 178, col. 1005): d'ailleurs, ils ont été plus préparés que les Juifs à accueillir la prédication évangélique (*Theologia christiana*, II, 44, p. 149).

[57] *Theologia christiana*, II, 17-23, pp. 140-142.

Digitized by Google

revanche, il faudra souligner, en premier lieu, l'interprétation particulière du 'communisme' de la *République*, tel qu'il était connu grâce au commencement du *Timée* (18 BD). Abélard ne manque pas de rapprocher la description platonicienne du modèle de l'église chrétienne primitive, que les *Actes* (4,32) ont laissé *(Quia erant eis omnia communia et nihil suum dicebat aliquis, sed unicuique distribuebatur prout opus erat)*: «Civitatum autem conventus tanta proximi caritate iunxerunt, ut, omnibus in commune redactis, nihil civitas nisi fraternitas videretur ... ut iam tunc illam primitivae ecclesiae apostolicam praesignarent vitam», ni de la rapprocher des formes de la vie monastique[58]. Selon le *Timée*, les femmes et les enfants étaient aussi en communauté: ce n'était pas pour enseigner un mode de vie contraire à la loi naturelle — explique Abélard — mais au contraire pour souligner le rapport de fraternité réelle qui doit relier les membres d'une société civile («uxores itaque vult communes esse secundum fructum, non secundum usum, hoc est ad utilitatem ex eis percipiendam, non ad voluptatem in eis explendam, ut videlicet tanta sit in omnibus caritas propagata, ut unusquisque omnia quae habet, tam filios quam quaecumque alia, non nisi ad communem omnium utilitatem possidere appetat»: un commentaire analogue sera celui de Guillaume de Conches[59]).

Ce n'est pas possible de suivre ici les analyses diffuses des enseignements platoniciens, accompagnées de références précises aux textes de Macrobe, ni la célébration de Socrate, martyre d'une religion nouvelle, entièrement fondée sur la réforme morale des hommes (ce qui ne manque pas de précédents): «Unde Socratem usque ad mortem in correctione stultorum ac vitiosorum perstitisse et pro veritatis assertione quasi martyrem et certum de remuneratione occubuisse, tam divini quam saeculares commemorant codices»[60]; en outre, il faut rappeler en passant l'éloge, dans la ligne d'Augustin, de la philosophie platonicienne *(Platonica disciplina)*, en tant que recherche et possession du bien suprême[61]. Il sera sans doute plus

[58] *Theologia christiana*, II, 45, p. 150.

[59] *Theologia christiana*, II, 48, p. 151; cfr. Guillaume de Conches, *Glosae super Timeum*, éd. cit., p. 78.

[60] *Theologia christiana*, II, 74, p. 164. Sur Socrate dans la littérature chrétienne des premiers siècles, voir les témoignages réunis dans *Socrate. Tutte le testimonianze da Aristofane e Senofonte ai Padri Cristiani*, par G. Giannantoni, Bari, 1971.

[61] *Theologia christiana*, II, 32-35, pp. 145-147; *Theologia 'Summi boni'*, I, 6,

Digitized by Google

intéressant de souligner qu'à la fin de ces analyses Abélard reconfirme ponctuellement la concordance du christianisme et des 'philosophes' (Abélard a toujours à l'esprit les 'platoniciens'), sur le thème de la Trinité et du bonheur éternel, *in fide Trinitatis* et *in fide futurae beautitudinis*[62]. Cette concordance est la raison pour laquelle les 'philosophes' se trouvèrent, peut-être, plus préparés que les Juifs à recevoir l'Evangile: « Hinc quidem facilius evangelica praedicatio a philosophis quam a Iudaeis suscepta est, cum sibi eam maxime invenirent affinem, nec fortasse in aliquo dissonam, nisi forte in his quae ad incarnationis vel sacramentorum vel resurrectionis mysteria pertinent »[63]. Incarnation et résurrection, voilà les points de rupture entre christianisme et spéculation philosophique, comme Abélard répète dans le commentaire de l'*Epître aux Romains*. Toutefois — et le *forte* du texte cité laisse ouverte une perspective plus large — Abélard ne se borne pas à se refaire au thème ancien, selon lequel la Sibylle, 'inspirée' elle aussi par le Saint Esprit, est à considérer parmi les prophètes de l'incarnation du Christ (de même que Virgile, à cause des vers de la *IVe Eglogue*[64]): dans la *Theologia christiana*, l'auteur ne renonce

pp. 25-26; *Theologia 'Scholarium'*, I, 15, P.L. 178, coll. 1007-1008; les citations d'Augustin sont tirées du *De civ. Dei*, VIII, 3-8; P.L. 41, coll. 226-232.

[62] *Theologia christiana*, II, 65, p. 158.

[63] Ibid., II, 44, p. 149.

[64] *Theologia christiana*, I, 126-129, pp. 125-128; *Theologia 'Summi boni'*, I, 6, pp. 23-24; *Theologia 'Scholarium'*, I, 21, P.L. 178, coll. 1030-1032 (cfr. *Ep. VII*, P.L. 178, coll. 246-247). Les références au thème de la Sibylle sont tirées d'Augustin, *De civ. Dei*, XVIII, 23, P.L. 41, coll. 579-581; du *De quinque haeresibus*, P.L. 42, col. 1103, et de Lactance, *Divinae institutiones*, IV, 18-19, P.L. 6, coll. 512-513. C'est à remarquer, encore une fois, pour ce qui concerne la Sibylle, l'usage du verbe *revelare* (*Theol. christ.*, II, 15, pp. 139-140, dans un contexte particulièrement significatif) et l'idée de l'inspiration de la part du Saint Esprit: « Quae » (précède la citation des vers de la *IVe Eglogue*) « apertissimam de incarnatione Filii Dei continent prophetiam, ipso fortassis poeta ignorante quid in Sibylla uel in eo Spiritus Sanctus loqueretur, sicut et de Caipha contingit dicente: *Quia expedit ut unus moriatur pro populo et non tota gens pereat.* Ubi et subditur: *Hoc autem a semetipso non dixit* » (*Theol. christ.*, I, 128, p. 127; *Theol. 'Schol.'* I, 21, P.L. 178, col. 1032). Où il faudra remarquer aussi qu'à propos des vers de Virgile on est amené, de la même manière, à y voir une typologie de l'incarnation, à cause de l'« absurdité » de la signification littérale: « Facillime autem ex subsequentibus conuinci potest hanc *Eclogam* de nullo ueraciter aut conuenienter accipi posse, nisi de incarnato Unigenito Dei typice, more prophetico, dicantur, cum apertissime falsa et omnino impossibilia deprehendantur esse, si ad litteram

Digitized by Google

pas non plus à retrouver, même dans le *Timée*, une préfiguration de la croix, et donc de l'incarnation et de la rédemption. Abélard, en effet, reprend à son compte une exégèse qui remonte à Justin — d'ailleurs sans la connaître directement — et considère, précisement, une préfiguration de la croix la forme de *chi*, donnée à l'âme par le démiurge en fonction de l'activité qu'elle doit déployer dans le cosmos créé: « quod si ad allegoriam dicta quoque philosophorum accipi fas esset, quis non convenienter ad mysterium redemptionis mundi animadvertat deflectendum esse, quod Plato asserit Deum in ipsa mundi compositione duas longitudines in speciem chi Graecae litterae sibi inuicem applicuisse curvasseque in orbem, ut ipsum mundi perficeret globum ? — quasi mystice perhibeat universorum hominum salutem, quam ipsius mundi veram intelligimus constitutionem, in ipsa dominicae crucis passione consummatam fuisse »[65].

Il y aurait à signaler ici d'autres doctrines platoniciennes, qui ont exercé sur Abélard une influence considérable, même si elles sont, peut-être, moins essentielles pour comprendre sa position en face de la pensée pré-chrétienne. Il y a des thèmes parfois marginaux dans le *Timée*, qui sont amplifiés par Abélard et utilisés dans un contexte tout à fait différent. Par exemple, une allusion du discours du Démiurge aux « dieux fils de dieux » (« voluntas mea maior est

exponantur, nec saltem commode in adulationem, ut quibusdam uidetur, afferri, quae statim iudicio omnium tamquam incredibilia respuuntur, ut magis commoueant contra nos auditorem ad indignationem quam ad beneuolentiam trahant. Sed haec diligentius alibi nobis ostendenda siue exponenda occurrent, cum de incarnatione scilicet Verbi, magis quam de diuinitate eius testimonia conferemus » (*Theol. christ.*, I, 129, pp. 127-128; *Theol. 'Scholarium'*, I, 21, P.L. 178, col. 1032). Pour ce qui concerne le thème de la Sibylle et de Virgile, prophètes du Christ, cfr. J. Carcopino, *Virgile et le mystère de la IVe Eglogue*, Paris 1943; P. Courcelle, *Les exégèses chrétiennes de la IVe Eglogue*, dans *Revue des études anciennes*, IX (1957), pp. 294-319; A. Cutler, *Octavian and the Sybil in the christian hands*, dans *Vergilius*, X (1965), pp. 22-32.

[65] *Theologia christiana*, II, 16, p. 140. Cfr. Justin, *Apologia*, 60, éd. E. J. Goodspeed (*Die ältesten Apologeten*, Göttingen, 1914), p. 69. Pour ce qui concerne ce thème dans la littérature proto-chrétienne (thème lié, dans les textes gnostiques, au symbolisme de la croix-limite), cfr. W. Bousset, *Platos Weltseele und das Kreuz Christi*, dans *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft*, XIV (1913), pp. 273-285; F.-M. Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée*, Paris 1947, pp. 245-246, 252; J. Daniélou, *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée-Théologie du Judéo-Christianisme*, Tournai 1958, pp. 310-311.

Digitized by Google

nexus et vegetatior ad aeternitatis custodiam quam illi nexus vitales ex quibus aeternitas vestra coagmentata atque composita est» *Tim.*, 41B) est utilisé pour appuyer la réduction de la *vis naturae* à la *voluntas Dei* (ce qui est un thème augustinien traditionel): Abélard y voit une solution au problème, tellement controversé, des eaux au-dessus du firmament [66]: («eius [sc. Dei] voluntas ... vim naturae obtinuerit: quam et Plato in rebus efficiendis sive conservandis omni natura earum validiorem esse profitetur» [67]).

La discussion sur la possibilité, pour Dieu, de faire plus de choses et mieux qu'elles ont été faites, *utrum plura facere possit deus vel meliora quam faciat*, est beaucoup plus importante: dans la *Theologia 'Scholarium'*, de même que dans la dernière rédaction de la *Theologia christiana* et dans le commentaire à l'*Hexaemeron*, le problème est résolu à l'aide de la *Platonis verissima ratio*, «qua scilicet probat Deum nullatenus mundum meliorem potuisse facere quam fecerit»: Abélard utilise en effet des textes particulièrement significatifs du *Timée* sur le Démiurge *optimus* et sur la *legitima causa et ratio* qui régit toute chose créée [68].

On a parlé d'un éloignement progréssif d'Abélard du Platonisme: l'abandon, ou, plus exactement, la critique de l'allégorie de l'*anima mundi* dans la *Dialectique* pourrait être le seul argument d'un certain poids. Il s'agit d'une critique fondée sur des argumentations

[66] Avec le commentaire de l'*Hexaemeron*, Abélard se trouve en présence du fameux passage où il est question des eaux au-dessus du firmament. C'est un texte qui avait engagé les exégètes de manières différentes: ils étaient néanmoins tous d'accord — jusqu'au triomphe de la physique aristotélicienne — pour reconnaître l'existence des eaux, à cause de *l'auctoritas* scripturaire. Abélard, de son côté, se conforme à la tradition exégétique plus ancienne, mise en question par l'Ecole de Chartres: l'existence des eaux est expliquée par la *voluntas Dei* qui représente, dans la création, la *vis naturae*. Sur l'ensemble du problème, cfr. mon *Anima mundi*, cit., pp. 239 ss.

[67] *In Hexaemeron*, P.L. 178, coll. 746-747: dans le texte cité, suit la référence au *Timée*, 41B.

[68] *Theologia 'Scholarium'*, III, 5, P.L. 178, col. 1094: références tirées du *Timée* 28A; 29DE (cfr. *Expositio in Hexaëmeron*, P.L. 178, col. 766). Qu'Abélard soit resté longtemps perplexe devant la solution platonicienne est demontré par les réserves et les élaborations succéssives de ce thème dans la *Theologia christiana*, V, 34-36, pp. 361-363. La doctrine d'Abélard est durement critiquée dans la *Disputatio adversus Abelardum*, P.L. 180, coll. 315 ss. Sur le problème, cfr. J.-M. Parent, *La doctrine de la création dans l'École de Chartres*, Paris-Ottawa 1938, pp. 63 ss.; mon *Anima mundi*, cit., pp. 98 ss.; D. E. Luscombe, *œuvr. cit.*, pp. 134 ss.

Digitized by Google

qu'Abélard connaissait bien, parce qu'il les avait réfutées précédemment: ce qui a été considéré une raison suffisante pour dater la *Dialectique* après Sens, au moins dans sa dernière rédaction [69]. Or, même dans ce cas, il serait peut-être plus exact de parler d'une attitude prudente, rendue nécessaire par les circonstances défavorables, et non pas d'un développement véritable de la pensée d'Abélard. Toutefois, M. Buytaert a avancé récemment beaucoup de réserves à ce sujet: de sa part, il a la tendance à croire qu'Abélard peut avoir adopté dans la *Dialectique* une position qu'il n'a pas dans les œuvres théologiques, mais pour la raison que cette ouvrage s'adresse à un public différent, composé de laïcs [70]. Par ailleurs, ce qu'il y a de certain c'est que l'attitude d'Abélard envers Platon reste essentiellement la même dans toutes les rédactions des écrits théologiques.

En effet, l'utilisation des textes platoniciens par Abélard n'est pas le résultat d'un choix occasionel, dans le but de souligner des concordismes plus ou moins contingents: au contraire, elle correspond à une perspective fondamentale, présente dans toutes les œuvres théologiques d'Abélard. Perspective qui implique une conception particulière du développement historique de la révélation à travers les prophètes et les philosophes *(per prophetas* et *per philosophos)*, qui implique aussi une idée de *natura*, de *lex naturalis* et de *ratio*, considérées en tant que moyens de la révélation même.

[69] Cfr. P. Abaelardus, *Dialectica. First complete edition of the Parisian manuscript* by L. M. De Rijk, Assen 1956, p. XXIII: pour le passage d'Abélard dont il est question, pp. 558-559. Il est bien connu que la proposition «quod Spiritus Sanctus sit anima mundi» paraît dans les *capitula*, envoyés par Bernard de Clairvaux à Innocent II, ensemble avec la lettre CXC, ou *Tractatus de erroribus Petri Abaelardi:* sur le problème de la liste des *capitula* dans son ensemble, cfr. L. Grill, *Die neunzehn «Capitula» Bernhards von Clairvaux gegen Abälard*, dans *Historisches Jahrbuch*, LXXX (1961), pp. 230-239; J. Leclercq, *Les formes succéssives de la lettre-traité de Saint Bernard contre Abélard*, dans «Revue bénédictine», LXXVIII (1968), pp. 87-105; E. M. Buytaert, *The anonymous Capitula haeresum Petri Abaelardi and the Synod of Sens, 1140*, dans *Antonianum*, LIII (1968), pp. 419-460 (à souligner surtout la prudence des conclusions pour ce qui concerne la liste présumée des propositions condamnées à Sens et condamnées ensuite par le Pape); tout à fait remarquable, en outre, le chapitre écrit par D. E. Luscombe, *œuvr. cit.*, pp. 103 ss.

[70] Cfr. E. M. Buytaert, *General introduction*, dans: Petri Abaelardi *Opera Theologica*, I, *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos. Apologia contra Bernardum*, Turnholti 1969, p. XXV, n. 45.

Digitized by Google

Comme nous avons déjà remarqué, ce sont là les raisons de l'interprétation particulière des textes platoniciens, de cet effort constant de lire le *mysteria* à l'intérieur de la *littera*, et la préfiguration des *divina facta* à travers l'*involucri figura*. Ceux qui se bornent à souligner le désaccord entre les textes platoniciens et les enseignements de la *sacra pagina*, ou d'Augustin — tels Guillaume de St.-Thierry et Thomas de Morigny [71] — seront scandalisés par les procédés d'Abélard: c'est parce qu'ils se sont arrêtés à la lettre — dirait Abélard, qui refuse décidément de lire les textes platoniciens dans leur signification littérale —, parce qu'ils ont renoncé à une intelligence plus profonde du texte (« altius inspiciat ») [72].

Par conséquent, la position de l'auteur en face des platoniciens ne peut pas ressortir de l'interprétation d'un texte particulier (en effet, les hésitations qui touchent à un point précis sont d'habitude d'un intérêt marginal): bien au contraire, elle doit être comprise à l'intérieur d'une perspective plus large, selon laquelle les philosophes sont aussi des instruments de la révélation divine. En déhors de cette perspective l'exégèse d'Abélard sur les textes platoniciens devient incompréhensible.

[71] Cfr. Guillaume de St. Thierry, *Disputatio adversus Abaelardum*, V, P.L. 180, coll. 265-266; Thomas de Morigny serait, paraît-il, l'auteur de la *Disputatio* publiée dans Migne, sous le titre de *Disputatio catholicorum Patrum* (P.L. 180, coll. 283-328): cfr. M.B. Carra de Vaux Saint Cyr, *Disputatio catholicorum Patrum adversus dogmata Abaelardi*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, XLVII (1963), pp. 205-220: pour la polémique contre Abélard sur l'interprétation de l'*anima mundi* platonicienne, cfr. coll. 321-322 (« philosophos Platonem, Virgilium, Macrobium, intonsos et illotos ad convivium summi Regis introduxit... », col. 321). Bernard, par contre, ne fait qu'une allusion à ce thème d'Abélard: « Omitto quod dicit... Spiritum sanctum esse animam mundi; mundum, iuxta Platonem, tanto excellentius animal esse, quanto meliorem animam habet Spiritum sanctum. Ubi dum multum sudat, quomodo Platonem faciat christianum, se probat ethnicum. Haec inquam, omnia aliasque istiusmodi naenias eius non paucas praetereo... » (*Tractatus de erroribus Petri Abaelardi*, P.L. 182, col. 1062).

[72] *Theologia christiana*, IV, 138, p. 335: « Sed si quis illam philosophicam Platonicae rationis considerationem altius inspiciat... ».

Digitized by Google

D.E. LUSCOMBE

THE *ETHICS* OF ABELARD: SOME FURTHER CONSIDERATIONS

My purpose in this paper is to offer some considerations of the *Ethics* which both amplify and modify what I wrote in the introduction to my published edition of this work [1].

I

Today the *Ethica* or *Scito te ipsum* is well known to be one of the most skilfully argued of Abelard's short treatises. Yet in the Middle Ages the work seems to have been little known. Only five medieval manuscripts have survived, two from the twelfth century, none at all from the thirteenth, one from the fourteenth and two from the fifteenth [2]. The manuscript which was copied in the fifteenth century at Tegernsee in Bavaria carried notices warning the reader of the dangerous character of Abelard's teaching. *Legatur caute:* so writes an unknown censor at Tegernsee and he cites letters of Bernard of Clairvaux in his support. Similarly in the middle of the same century, when Henry of Waldkirch brought the copy he had made from Heidelberg university to the Kartause at Michaelsberg outside Mainz, the librarian wondered whether the work was by Abelard, the *doctor parisiensis verbo et scripto de heresi convictus a sancto bernhardo*. Even in Abelard's own day, the work was little known. It was written late in his teaching career. The sentence books written by Abelard's pupils seem to be unaware of the refinements which his thought underwent when writing this work. It did not come to be generally used in the schools. Nor did it belong to an established or a developing literary *genre*. It was provocative and personal and it contained some uncommon theological opinions.

[1] *Peter Abelard's Ethics. An edition with introduction, English translation and notes.* Oxford Medieval Texts (Oxford, Clarendon Press, 1971).

[2] For information concerning these manuscripts see *Peter Abelard's Ethics*, pp. xli-liii.

Digitized by Google

II

Ethical discussion was promoted in the twelfth century by theologians who were usually monks or canons or schoolmen *(scholastici)* and by the teachers and students of the liberal arts[3]. Peter Abelard was both a theologian and a logician. He was also both a monk who spent many years in various cloisters and a schoolman who taught openly in several scholastic centres. Monks and schoolmen — monasticism and scholasticism — did not wholly share identical ethical interests and outlooks. Within the monastic cloister in the twelfth century the problems of the moral life were studied intensively with a special emphasis upon the needs of the spiritual life[4]. Monastic writers expressed their utter abhorrence of sin, their depreciation of earthly values, the impossibility of unaided moral initiative, the duty of obedience to and of identification with God's will, the joys of spiritual friendship, the satisfactions brought by grace and the superiority of the contemplative over the active life. Some monastic moralists were liable to denounce any appeal to pagan morality. However the assumption that there existed a community of feeling and of interests between Christian and pagan moral ideals was a venerable one. To this community of feeling the writings of St. Ambrose of Milan in the fourth century, of St. Martin of Braga in the sixth, of St. Isidore in the seventh and of Hadoard in the ninth stood witness. There were many monastic moralists in the twelfth century who were ready to make appeal to a variety of non-Patristic and non-Scriptural sources[5].

The theologians in the non-monastic or open schools also said much about sin, virtue and grace. At the beginning of the twelfth century the theological school of Anselm of Laon (d.1117) and of

[3] For an introduction to educational organization in the twelfth century see P. Delhaye, *L'organisation scolaire au XIIe siècle* in *Traditio*, V (1947), pp. 211-68.

[4] See F. Vandenbroucke, *Pour l'histoire de la théologie morale: la morale monastique du XIe au XVIe siècle*. Analecta mediaevalia Namurcensia, 20 (Louvain 1960); J. Leclercq, *L'Amour des lettres et le désir de Dieu* (Paris 1957).

[5] See for example P. Delhaye, *Deux adaptations du De amicitia de Cicéron au XIIe siècle* in *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, XV (1948), pp. 304-31, and J.-M. Déchanet, '*Seneca Noster*. Des lettres à Lucilius à la lettre aux Frères de Mont Dieu' in *Mélanges J. de Ghellinck*. Museum Lessianum. Section historique, 13-14 (Gembloux 1951), II, 753-66.

Digitized by Google

William of Champeaux (d.1121) viewed man as a creature of ignorance, sensually disordered, stained by sin and in need of grace. The problems of human responsibility were enmeshed in the problems surrounding the Fall of man and the fact of concupiscence. There was, however, a general feeling for the importance of conscience as a subjective norm of morality and for intention as a source of morality, itself influencing the degree of merit or blame accorded to man by God[6]. The traditions of the school of Laon lay heavily on the theological thought of the twelfth century. Above all in the school of St. Victor in Paris, which was founded by William of Champeaux, which boasted such famous masters as Hugh and Richard of St. Victor and which formed the mind of the great Sentencer, Peter Lombard, the conservative, orthodox, Augustinian tradition followed by Anselm of Laon remained alive.

Ethics had found no place among the seven liberal arts as they were described in the programmes of Boethius, Cassiodorus and Isidore. In the twelfth century some attemps were made to find a place for it in systems of teaching and among the parts of philosophy[7]. In practice the incorporation of moral education into the school curriculum was not difficult to achieve. This was because wherever the liberal arts were taught — in the chapter schools of the cathedral towns as well as in the schools of the regular canons — the ancient Roman tradition of pedagogy was alive. Quintilian had suggested in his *De institutione oratorica* that the teacher of oratory should concern himself with the moral development of the young; eloquence and wisdom should go together. John of Salisbury confidently believed that no man could devote himself both to letters and to vice[8]. Teachers of grammar and of rhetoric, no less than the Scriptural commentators, practised the art of *moralisatio*.

[6] R. Blomme, *La Doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moîtié du XIIe siècle* (Louvain 1958), pp. 3-99.

[7] P. Delhaye, *L'Enseignement de la philosophie morale au XIIe siècle* in *Medieval Studies*, XI (1949), pp. 77-99; *idem*, 'La place de l'éthique parmi les disciplines scientifiques au XIIe siècle' in *Mélanges E. D. Arthur Janssen*. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium. Series I, vol. 2 (Louvain 1948), pp. 29-44.

[8] *Metalogicon*, I, 22, ed. C. C. J. Webb (Oxford 1929), pp. 51-2. See also John's pen portrait of Bernard of Chartres, 'the most abundant fountain of Letters in Gaul', *Metalogicon*, I, 24, ed. Webb. pp. 53-7.

Digitized by Google

The teaching of Latin language and literature also opened the way to a comparative study of the rational ethics of Greece and Rome and of the revealed morality communicated through Scripture and through Christian teaching. The influence of the Graeco-Roman world was felt uniquely through the literary and other physical memorials that survived in the twelfth century. Classical religion no longer presented a challenge to Christianity by its cults; personal contacts between Christians and pagans were not possible as they had been in Jerome's or in Augustine's day. For this reason, the twelfth century, which was otherwise so exuberant and prolific in its philosophizing and in its classicizing activities, produced few men who aspired to consider seriously on a philosophical level the fundamental ethical problems transmitted in classical literature[9].

One such confrontation with pagan ethics was made by the poet and theologian Alan of Lille (d.1203). In his *Treatise on Virtues and Vices and the Gifts of the Holy Spirit*, written perhaps in the 1170s, Alan asked how the natural virtues described by philosophers such as Cicero and Macrobius relate to the higher Pauline or catholic virtues of faith, hope and charity[10]. Can the political virtues, that is, the virtues which are not oriented towards God and which suit men living in society, become catholic virtues? Alan saw that the virtues of the philosophers were on the level of nature, of reason and of man whereas the leading Christian virtue, charity, is of divine inspiration. But he argued that the natural or political virtues, which are, as Abelard and his school had learned to say[11],

[9] Much effort was devoted to compiling *florilegia* of classical tags and proverbs chosen expressly for their moral value, but these were often arranged according to rather vague questions. The best known of these *florilegia* was the *Moralium dogma philosophorum*, ed. J. Holmberg, *Das Moralium dogma philosophorum, lateinisch, altfranzösisch und mittelniederfrankisch* (Uppsala 1929). See on this P. Delhaye, 'Une adaptation du De Officiis au XIIe siècle. Le *Moralium Dogma Philosophorum*' in *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, XVI (1949), pp. 227-58 and XVII (1950), pp. 5-28.

[10] The best edition of Alan's *Tractatus* is by O. Lottin, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, VI (Louvain 1960), pp. 45-92. For discussion see Lottin, *Psychologie et morale*, III, 109-21 and VI, 27-43; P. Delhaye, *La vertu et les vertus dans les œuvres d'Alain de Lille* in *Cahiers de civilisation médiévale*, VI (1963), pp. 13-25, and M. T. d'Alverny, *Alain de Lille. Textes inédits avec une introduction sur sa vie et ses œuvres*. Etudes de philosophie médiévale, LII (Paris 1965), pp. 61-4.

[11] Cf O. Lottin, *Psychologie et morale*, III, 103-4.

Digitized by Google

habits of the well-ordered mind, rise to the level of being virtues *simpliciter* when they are directed towards God and conform to the laws of the church and when they are animated or informed by the divine charity which is the mother or form of all virtues. Political or natural virtues are thus not essentially different from catholic or given virtues; their difference arises from the uses to which they are put. Catholic virtues do not efface natural virtues but transform them. *Data fiunt dona.*

A very interesting discussion of ancient theses of the supreme good and of the end of the moral life is found in the *Policraticus* which John of Salisbury completed in 1159 and which he dedicated to Thomas Becket. The *Policraticus* is about courtiers' trifles and philosopher's examples, about the problems of being a man of affairs, the problems, that is, which had preoccupied the Roman moralists. It is well known that John of Salisbury was so influenced by Cicero's *De officiis*, III, 6, as well as by examples in scriptural and ecclesiastical history, that he revived the doctrine of tyrannicide [12]. The *De officiis* also gave John the thesis that political life must be based upon the complete harmony of the principles of usefulness and honesty [13]. In the seventh and eighth books of the *Policraticus*, under the stimulus of Boethius' *Consolation of Philosophy*, John discusses Epicureanism. He recognized that the happy life sought by Epicurus himself consisted of an absence of sadness and trouble, and that it was nobler and sounder than that sought by his disciples. John's courtly contemporaries also fail to realize what is the supreme goodness and in practice they follow the mistaken way of Epicurus' disciples. In his diatribe against the corrupt view of pleasure, against the confusion of what is honest with what is useful, against the love of riches and power and the longing for popularity and for social prestige, John excells in his deployment of classical illustration and of contemporary anecdote, as well as in his manipulation of patristic and of classical literature. The human point of view, the argument of moderation,

[12] *Policraticus sive De nugis curialium et vestigiis philosophorum*, III, 15 and VIII, 18, ed. C. C. J. Webb (Oxford 1909), I, 232 and II, 364. Cf. also *ibid.*, V, 6 and VIII, 20-1, ed. Webb, I, 298-307, and II, 372-96. See on this H. Liebeschütz, *Medieval Humanism in the Life and Writings of John of Salisbury* (London 1950), pp. 50-5.

[13] Cf Liebeschütz, *Medieval Humanism*, pp. 79-80.

Digitized by Google

prevails as he counsels men to maintain a moral attitude to the money, the power and the pleasures of this world which not all can be expected to renounce. But men will not be able to maintain this philosophical attitude without the gifts of grace. John searches for a compromise between renunciation of the world and reform of society and of courtly life. He uses Cicero to help him to balance the Bible [14].

III

Abelard had as high an esteem as any in his day for pagan philosophy and for pagan ethics. The great appeal which he formulated in his *Theologia* that Christians should study pagan doctrine on God and on the Trinity was supported by reference to the good examples which pagan philosophers set in the conduct of their own lives [15]. Abelard tells how the Fathers went to the schools of the philosophers to learn how to describe virtue. The debate which Abelard presents in his autobiography, the so-called *Historia calamitatum*, and in which Abelard and Héloïse discuss whether they should marry, contains many references to the opinions of pagan philosophers. Héloïse is allowed to argue in favour of the philosophers' ideal of love without marriage [16]. In the verses of advice which Abelard composed for his son Astralabe, he paraded,

[14] Cf Liebeschütz, *Medieval Humanism*, pp. 28-33, 78-84 and P. Delhaye, 'Le bien suprême d'après le Policraticus de Jean de Salisbury' in *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, XX (1953), pp. 203-21. John also discusses Epicureanism in his *Entheticus de dogmate philosophorum*, ed. C. Petersen (Hamburg 1843), pp. 20-2.

[15] *Theologia 'Summi boni'*, I, v-vi, ed. H. Ostlender, *Peter Abaelards Theologia « Summi boni »*. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und der Theologie des Mittelalters, Band XXXV, Heft 2-3 (Münster 1939), pp. 11-27. *Theologia Christiana*, II, ed. E. M. Buytaert, *Petri Abaelardi opera theologica*, II. Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis, XII (Turnhout 1969), pp. 132 *et seq. Theologia 'Scholarium' (recensiones breviores)*, 101-123, ed. Buytaert, op. cit., II, 442-51. *Theologia 'Scholarium'*, I, xv-xxv; II, i-ii (J. P. Migne, *Patrologia latina*, 178, 1004-46).

[16] Ed. J. Monfrin, *Abélard. Historia Calamitatum*. Bibliothèque des textes philosophiques (Second edition. Paris 1962), *ll.* 425-558. Cf Abelard, *Theologia Christiana*, II, 89 *et seq.*, ed. Buytaert, op. cit., II, 171 *et seq.* See also P. Delhaye, 'Le dossier antimatrimonial de l'Adversus Jovinianum et son influence sur quelques écrits latins du XIIe siècle' in *Medieval Studies*, XIII (1951), pp. 65-86.

Digitized by Google

like Polonius in *Hamlet*, a capricious collection of moral maxims, spicy rules of practical morality inspired probably by the *Distichs* of Cato as well as by his own moral theories. The maxims are of the kind that appealed to contemporary florilegists: publish as late as possible, learn before you teach, distrust women [17].

Abelard brought pagan moral themes into theology. For example, at the beginning of the second book of his *Scito te ipsum* he underlined what Boethius had found in Aristotle's *Categories* concerning virtue as habit. According to Aristotle, habit is more than a simple disposition of character; it is a quality acquired by effort and perseverance and anchored in one's being, producing a mark in the soul which is difficult to efface. Virtue is like this [18]. In his *Dialogue between a Philosopher, a Christian and a Jew* Abelard makes the Philosopher define and classify the cardinal virtues of prudence, justice, fortitude and temperance [19]. In this appreciation of virtue as a habit of mind, as a natural quality acquired by human effort Abelard and his school stood out from contemporary theologians. On the subject of virtue the school of Laon had been dumb [20]. Hugh of St. Victor in his *De sacramentis* concentrated upon a theological approach to virtue and upon relating virtue to grace [21]. Among theologians it was Abelard who first in his time attempted a serious philosophical discussion of natural virtue and who first really put the human virtues upon the theological map.

In his *Dialogue between a Philosopher, a Christian and a Jew* Abelard also said much that is important about the general relationship of pagan with Christian morality. It is too simple to

[17] The best edition is that of B. Hauréau, 'Le poème adressé par Abélard à son fils Astrolabe' in *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, XXXIV, 2eme partie (1895), pp. 153-87.

[18] *Peter Abelard's Ethics*, ed. D. E. Luscombe (Oxford 1971), p. 128.

[19] *Petrus Abaelardus, Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*, ed. R. Thomas (Stuttgart-Bad Cannstatt 1970), pp. 117-27. By means of the *Commentary* of Macrobius on the *Dream of Scipio* (I, 8, 5, 8). Abelard also reproduced Plotinus' fourfold division of the virtues into political, purifying, purified and exemplary virtues. Cf *Theologia Christiana*, II, 64, ed. Buytaert, op. cit., II, 157; *Dialogus*, ed. R. Thomas, op. cit., p. 112.

[20] O. Lottin, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siecles*, III (Louvain 1949), pp. 99 *et seq.*

[21] *De sacramentis christianae fidei*, I, vi, 17; II, xiii, ed. J. P. Migne, *Patrologia latina*, 176, 273-5, 525-50.

Digitized by Google

describe the *Dialogue* as a boast that only a few Christians, the chief among them being Abelard, are reasonable. Abelard is admired by the Philosopher and the Jew for knowing the strength of philosophical reasons and the «muniments of the two laws»[22]. Yet the *Dialogue* is more than an *apologia pro vita sua*. In it Abelard submits Stoic and Epicurean ideas concerning supreme good and evil to the most thorough and searching examination they ever received in the twelfth century[23]. The work survives in an unfinished form, but it is clear that Abelard's main intention is to elaborate a definition of the supreme good and the supreme evil for man in terms of the highest inner state which a man can achieve and in terms of what actually earns for man his eternal reward, that is, supreme love of God or the fault which renders him evil[24]. This characteristic preoccupation with the inner or subjective character of human goodness or badness is also the main theme of the *Ethics*.

Abelard entitled his book of ethics *Scito te ipsum*, *Know Thyself*, and elsewhere he referred to this work as his *Ethics*[25]. The term

[22] *Dialogus*, ed. R. Thomas, op. cit., p. 42.

[23] The *Dialogue* is an exercise in what we now call the comparative study of religions; on the need for such study see Abelard's remarks in his poem to Astralabe, ed. B. Hauréau in *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, XXXIV. 2 (Paris 1895), p. 167. The Philosopher in the *Dialogue* appears to be a composite figure, both pagan gentile and circumcised Ismaelite; see on this the very interesting suggestions of R. Roques, *Structures théologiques. De la gnose à Richard de Saint-Victor*, Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Section des sciences religieuses, lxxii (Paris 1962), pp. 260-4, and of J. Jolivet, 'Abélard et le philosophe', *Revue de l'histoire des religions*, clxiv (1963), 181-9. For further recent discussions of the *Dialogue* see especially H. Liebeschütz, 'The significance of Judaism in Peter Abaelard's Dialogus', *Journal of Jewish Studies*, XII (1961), 1-18; R. Thomas, *Der philosophisch-theologische Erkenntnisweg P. Abaelards im Dialogus inter philosophum, Judaeum et Christianum*, Untersuchungen zur allgemeinen Religionsgeschichte, N.F. VI (Bonn 1966); E. M. Buytaert, 'Abelard's Collationes', *Antonianum*, XLIV (1969), 18-39.

[24] See the *Dialogus*, ed. R. Thomas, pp. 131-3.

[25] References to the *Ethica* are found in Abelard's *Commentary* on Romans, ed. E. M. Buytaert, *Petri Abaelardi opera theologica*, I. Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis, XI (Turnhout 1969), pp. 126, 293, 307. Four of the five extant manuscripts of the work have the title *Scito te ipsum*, see *Peter Abelard's Ethics*, ed. D. E. Luscombe (Oxford 1971), p. 2. Thomas of Morigny in his *Disputatio* against Abelard wrote that Abelard entitled the work *Scito te ipsum* and called it his *Ethics* (J. P. Migne, *Patrologia latina*, 180, 328CD). Bernard of

Digitized by Google

ethica often signified in the twelfth century the rational ethics of the *ethici*, the pagan moralists. Socrates, for example, was thought of as the inventor of ethics and as the author of an *Ethica* and of twenty four books on positive justice[26]. *Know Thyself*, the Delphic oracle, was the principle of Socratic interiority[27]. As the title of Abelard's treatise, it serves aptly and allusively to hint at its author's unvarying concern with the inner point of view in moral discussion, the attitudes of a man rather than the nature of his deeds. However, unlike the *Dialogue*, the *Ethics* is not a study of morality considered in the light of pagan theories. In two books, the second of which survives only in a fragment, Abelard proposed to study evil and goodness, contempt of God and obedience to God. In the first book, which is complete, Abelard considers actual, as distinct from original, sin, and also the remedies of sin — contrition, confession, absolution and satisfaction. The sources cited are almost exclusively Scriptural and Patristic; pagan authorities and ideas are much less evident. Just as Isidore of Seville had used the word *ethica* to indicate the four principal virtues of which prudence consists in the profession of the true faith and in the knowledge of the Scriptures[28], so too Abelard uses the word *Ethics* to denote his study of the moral aspects of Christian faith.

IV

The text of the *Ethics* was written in the 1130s. When Abelard was writing his *Commentary* upon the *Epistle to the Romans* he

Clairvaux knows it by the title *Scito te ipsum*, *Epist.* 188 and 192 (Migne, *Patrologia latina*, 182, 353C and 358CD). And so on.

[26] Cf Hugh of Saint-Victor, *Didascalicon*, III, 2; VI, 14 (Migne, *Patrologia latina*, 176, 766B, 810B); Isidore, *Etymologiae*, II, xxiv, 5; Augustine, *De civitate dei*, VIII, 3. In Abelard's *Dialogus*, the Christian says to the Philosopher: *quam quidem vos ethicam, id est moralem, nos divinitatem nominare consuevimus;* Christ, moreover, *veram ethicam consummavit*, ed. R. Thomas, *Petrus Abaelardus, Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum* (Stuttgart-Bad Cannstatt 1970), p. 88.

[27] The epigram was well known in the twelfth century. See for example John of Salisbury, *Policraticus*, III, 3, ed. C. C. J. Webb (Oxford 1909), I, 175; *Florilegium morale Oxoniense, prima pars*, ed. P. Delhaye. *Analecta mediaevalia Namurcensia*, 5 (Louvain 1955), p. 105, and for discussion see J. Taylor, *The Didascalicon of Hugh of St. Victor* (Columbia University Press 1961), p. 117, n. 4.

[28] *Differentiarum liber II, cap. 39, n. 154-5* (Migne, *Patrologia latina*, 83, 94-5).

Digitized by Google

reserved certain questions for discussion in the *Ethics*;[29] this *Commentary* was written not later than 1137[30]. In the *Ethics* itself Abelard refers his readers to the third book of his *Theologia*[31]. This *Theologia 'Scholarium'* was written in stages and underwent several redactions. Professor E. M. Buytaert believes that the part referred to by Abelard in the *Ethics* appeared in the fourth and final redaction of the *Theologia* written between 1135 and 1139[32]. It is reasonable therefore to date the *Ethics* to approximately the same years as the *Commentary* on *Romans* and as the last redaction of the *Theologia*, that is, *circa* or soon after 1135.

At the very end of the first book of the *Ethics* Abelard pointedly criticized the way in which men prominent in the religious life were then obstructing manifest truth[33]. The temptation to consider this remark as a reference to the behaviour of Bernard of Clairvaux and of his supporters at the time of the council of Sens in 1140 should be resisted, for we have clear evidence of the existence of the *Ethics* before the end of the 1130s. It is first mentioned in the letter which William of Saint Thierry, then abbot of Signy in the Ardennes, wrote to Bernard of Clairvaux in the spring of 1139; William complains of Abelard's teachings but states that he has not been able to obtain a copy of his *Ethics*[34]. With his letter to

[29] For references see above p. 72 n. 25.

[30] E. M. Buytaert, *Petri Abaelardi opera theologica*, I. Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis, XI (Turnhout 1969), 37.

[31] *Peter Abelard's Ethics*, ed. D. E. Luscombe (Oxford 1971), p. 96.

[32] Buytaert, *Petri Abaelardi opera theologica*, I, 32 (the actual passage in the *Theologia 'Scholarium'* — III, 117-20 — is to be printed in Buytaert's forthcoming edition of this work). Cf Buytaert, op. cit., I, 36, and also, for the date of the *'Scholarium'*, ibid., I, XXIV. The most recent general statement of the history of the redactions of the *'Scholarium'* is given by Buytaert, ibid., I, XVI-XVIII.

[33] *Peter Abelard's Ethics*, ed. D. E. Luscombe (Oxford 1971), p. 126. Other references in the *Ethics* to holders of divergent opinions are too vague to assist the precise dating of this work. For example when Abelard discusses whether infidelity is a sin, he remarks: *Quam profecto siquis peccato eorum sine culpa asscribat, fortassis licebit, cum absurdum ei videatur tales sine peccato dampnari* (ed. cit., p. 66). As R. Blomme observed (*La Doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XIIe siècle* (Louvain 1958), p. 278), the *De baptismo* of Bernard of Clairvaux may underly this qualification, but the date of the *De baptismo* itself has not been firmly established.

[34] *Epistola inter Bernardinas* 326, ed. J. P. Migne, *Patrologia latina*, 182, 532D-533A.

Digitized by Google

Bernard, William sent the *Disputatio* against Abelard which he had finished writing. This *Disputatio* cites excerpts from Abelard's teachings; in particular in chapters XII and XIII the *Disputatio* reproduces some phrases which were probably taken from an anonymous *Liber sententiarum* compiled by one of Abelard's students, but which are phrases very similar to some found in the *Ethica*[35]. This inclines one to think that some of the most characteristic phrases and ideas that were incorporated into the *Ethics* were current by 1138 at the latest. Indeed, the author of the *Liber sententiarum* may have had access to a copy of the work itself. Certainty on this point cannot, however, be achieved, for in general it seems that other, surviving sentence books written by Abelard's students antedate the *Ethica* itself[36].

The *Ethics* seems to have been unavailable to other critics of Abelard besides William of Saint Thierry. The *Capitula haeresum*, which appear to have been compiled in the summer of 1139, contain quotations which are certainly related to the subject matter of the *Ethics* but which do not come out of the text itself[37]. Thomas of Morigny, who wrote his *Disputatio* against Abelard shortly before the council of Sens, mentions the *Ethics* at the end of his work, but in a way which suggests that he may not have read it and may never have seen it[38]. Bernard of Clairvaux himself reveals no more

[35] Compare the *Disputatio*, ed. Migne, *Patrologia latina*, 180, 282A and 282B, with the following passages in the *Ethics* ed. Luscombe, pp. 24, 56 *1.2*, 54 *1.6*. On the use of the *Liber sententiarum* see H. Ostlender, 'Die Sentenzenbücher der Schule Abaelards', *Theologische Quartalschrift*, 117 (1936), 241.

[36] R. Blomme, op. cit., p. 289 concluded from his study of the extant sentence books of Abelard's school that their omission of the concept of sin as consent to evil indicates that their source is anterior to the composition of the *Ethics*. Blomme's demonstration of this point seems to me to be excellent. But he also raises a doubt concerning the likelihood that the lost *Liber sententiarum* is a common source of these sentence collections. Since William of Saint-Thierry is quoting a source which contains the conception of consent found in the *Ethica*, it does not follow that the *Liber sententiarum* as well as the other sentence books antedates the *Ethics*.

[37] *Capitula haeresum* X-XIII, ed. E. M. Buytaert, 'The Anonymous Capitula Haeresum Petri Abaelardi and the Synod of Sens, 1140', *Antonianum*, 43 (1968), pp. 426-8. Cf R. Blomme, op. cit., pp. 273, 284, and E. M. Buytaert, art. cit., pp. 437-8.

[38] *Scripsit autem idem Petrus aliud opusculum, quod « Scito teipsum » intitulavit; et suam, ni fallor, Ethicam appellavit... At ut ei contradicant, aliis relinquimus,*

Digitized by Google

than the barest knowledge of its contents[39]. Yet the work must have been available to some of those who prepared the case against Abelard for presentation to the bishops assembled at Sens in 1140. The list of *capitula* drawn up before the council contains an express acknowledgement of the *Scito te ipsum* as one of its sources of material[40]. Abelard questioned the sincerity of this acknowledgement in his *Confessio fidei 'universis'*[41] as well as in his *Apologia*[42], but his scepticism surely bears upon the manner in which the *Scito te ipsum* had been utilized by his opponents rather than upon its availability to them.

One is inclined to conclude, therefore, that the *Ethics* very probably was completed between 1135 and early in 1139, and it may well have been available to Abelard's students by 1138 at the latest. If it seems to have circulated slowly, one should not necessarily infer that public or monastic hostility deterred possible copyists. Next to nothing is known about the ways in which Abelard's enormous literary output was published in the middle and later 1130s. Copyists may have been in short supply and it is quite possible, moreover, that the scarcity of copies is linked to the unfineshed condition in which the work seems to have become available.

V

Abelard was ambitious in his hopes as a writer. In 1134-5 he announced in the opening of the first redaction of his *Theologia 'Scholarium'* that he has written *(conscripsimus) aliquam sacrae*

Disputatio III, ed. Migne, *Patrologia latina*, 180, 328CD. See also M.-B. Carra de Vaux Saint-Cyr, *Disputatio Catholicorum Patrum Adversus Dogmata Petri Abaelardi*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, XLVII (1963), p. 208 n.

[39] *Melius illi erat, si juxta titulum libri sui se ipsum cognosceret*, *Epist.* 192 to Guy of Castello; *Legite ... necnon et illum qui inscribitur Scito te Ipsum* (Bernard provides a brief summary of the work's contents), *Epist.* 188; cf also Epist. 189 and 333 (Migne, *Patrologia latina*, 182, 358CD, 353C, 355A, 538BC).

[40] Ed. J. Leclercq, 'Les formes successives de la lettre-traité de saint Bernard contre Abélard', *Revue bénédictine*, LXXVIII (1968), p. 104.

[41] Ed. Migne, *Patrologia latina*, 178, 107.

[42] Ed. E. M. Buytaert, *Petri Abaelardi opera theologica*, I. Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis, XI (Turnhout 1969), 360.

Digitized by Google

eruditionis summam. He declares that the *humanae salutis summa* consists of three things, *fides*, *caritas* and *sacramenta*[44]. After briefly describing these three in turn, Abelard proposes to deal with each at greater length: *de singulis diligentius agendum est quantum ad propositam humanae salvationis pertinet summam*[45]. In fact, no surviving version of the *Theologia 'Scholarium'* contains more than part of the first of these subjects, namely faith concerning God and the Trinity. But this plan — which J. de Ghellinck viewed as the most fertile of all the early twelfth century stimuli towards theological systematization[46] — is implemented in the sentence books bequeathed to us by some of Abelard's students. These are designed as compendia of the three things necessary for human salvation. Abelard's tripartite schema is not always followed to perfection for the Sentences of Hermann[47], Roland[48] and Omnebene[49] as well as the *Sententie Parisienses I*[50] and the *Sententie Florianenses*[51] divide faith into two parts, the first concerning God, but the second concerning his *beneficia* which include not only Christ's incarnation but also the sacraments which Christ instituted. Thus there is a certain ambivalence on the question whether sacrament forms part of the first section on faith or the whole of a second section. However, charity is always the third and the last section in these books of sentences[52], and the contents of this section are similar

[43] Ed. Buytaert, op. cit., II. Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis, XII (Turnhout 1969), 401.

[44] Ibid., 404.

[45] Ibid., 406.

[46] *Le Mouvement théologique du XIIe siècle* (2nd edition. Bruges 1948), pp. 157 *et seq.*

[47] *Cap.* 3, 23, 28, ed. Migne, *Patrologia latina*, 178, 1697D, 1730B, 1738C.

[48] Ed. A. M. Gietl, *Die Sentenzen Rolands* (Freiburg i. B., 1891), pp. 85, 155, 194.

[49] Cf Gietl, op. cit., pp. 85, n. 1, 154, n. 25.

[50] Ed. A. M. Landgraf, *Ecrits théologiques de l'école d'Abélard*, Spicilegium Sacrum Lovaniense, xiv (Louvain, 1934), pp. 5, 29, 37. On p. 29 the author of these sentences describes the first part of faith by the word *theologia*.

[51] Ed. H. Ostlender, Florilegium Patristicum, fasc. XIX (Bonn 1929), pp. 3, 14.

[52] The *Sent. Hermanni* (Migne, Patrologia latina, 178, 1695A) and *Sent. Florianenses* (ed. Ostlender, pp. 1, 2) announce that the *humanae salutis summa* consists in *fides, charitas et sacramenta*, but in fact these sentences, like the others of Abelard's school, discuss *charitas* after *sacramenta*, or intend to do this. In this they resemble the order which Abelard himself follows in his *Sic et Non*.

Digitized by Google

to the contents of Abelard's *Ethics*[53]. The *Ethics* was perhaps designed therefore as a treatise *de caritate*[54], just as the *Theologia* was perhaps meant to be limited to the subject *fides*, and both treatises may have been designed as parts of the greater *summa* which Abelard announced. Both the *Theologia* and the *Ethics* survive in an unfinished condition; of a work on sacrament no trace remains today, but it was mentioned by Abelard in his *Commentary* on Romans under the title of *Anthropologia* or *Tropologia*[55]. This work is said by Abelard to discuss the incarnation of Christ, the redemption and the sacraments instituted by Christ for man. Faith, charity and sacrament: the *Theologia*, *Ethica*, and *Anthropologia* seem to reflect Abelard's plan for a *summa* of sacred learning.

To be more precise in this matter is not possible. There are differences in the arrangement of topics within the *Ethics* and within the sentence books of Abelard's school. Book one of the *Ethics* is about sin; book two is about goodness. But the Sentences of Hermann proceed in the reverse order; charity and virtue are expounded before vice and sin, and this is also the sequence which is broadly observed in the *Sententie Parisienses I*[56]. It is possible that these two books of sentences reflect Abelard's teaching at a

[53] The *Sent. Hermanni* discuss five sacraments (*cap.* 28-31, ed. Migne, *Patrologia latina*, 178, 1738-47) and then pass to charity. Charity includes the notion of love, virtues, vices, sin, merits, and the reconciliation of sinners (*cap.* 31-37; 1747-58). The *Sent. Parisienses I* do likewise (ed. Landgraf, op. cit., pp. 37-48, 48-60).

The *Sent. Florianenses* discuss baptism and the eucharist, but there the work breaks off unfinished (ed. Ostlender, op. cit., pp. 21-33.

The Sentences of Roland pass from sacraments to charity but this last section survives only in a fragment concerning the notion of love (ed. Gietl, op. cit., pp. 313 *et seq.*). However, in this work the reconciliation of sinners, vices and virtues and the power of the keys are incorporated into the earlier section on sacraments (pp. 243-61, 264-69).

At the time of writing details of the contents of the Sentences of Omnebene are unavailable to me; this work also passes from sacrament to charity (cf. Gietl, op. cit., p. 313, n. 23).

[54] Cf R. Blomme, *La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XIIe siècle* (Louvain 1958), pp. 212, 292; E. M. Buytaert, *Petri Abaelardi opera theologica*, I, 29.

[55] Buytaert, op. cit., I, 118, 215.

[56] See above n. 53.

Digitized by Google

stage anterior to the composition of the *Ethics*[57], and therefore that the plan of the *summa* evolved in respect of some of its details when Abelard prepared the *Ethics*. In actual content, however, the *Ethics* contains nothing that would properly belong to one of the other two sections of the *summa*; for example, although book one of the work discusses sin very fully, original sin is almost totally ignored and would undoubtedly have been considered as a subject to be included in the *Anthropologia* where the redemption is explained[58].

And yet it is worth restating that the *Ethics* first saw the light as an autonomous treatise. It was known at first as a separate work with its own catchy and provocative title, *Scito te ipsum*. No one, not even Abelard, ever referred to this book as part of a larger whole. Moreover, Abelard's *Dialogue between a Philosopher, a Jew, and a Christian* is wholly concerned with subjects which fall under the heading of *caritas*, was written at nearly the same time as the *Ethics*[59], and was clearly not a draft for inclusion in a *summa*. Abelard must have enjoyed composing short works. He clearly points the way towards the writing of long *summae*, towards systematic scholasticism, but this aspect of his ambitions should not be overstressed. Like Anselm of Canterbury before him, he still excelled at the short work with a memorable title[60].

[57] See above p. 75 n. 36.

[58] Furthermore, although the *Ethics* discusses penance at length, P. Anciaux rightly observed that Abelard does not consider it in its sacramental aspect, *La Théologie du sacrement de pénitence au XIIe siècle* (Louvain-Gembloux 1949), p. 140-1. Abelard's disciples likewise do not generally discuss penance in their section devoted to sacrament but in that devoted to charity.

[59] E. M. Buytaert, 'Abelard's Collationes', *Antonianum*, xliv (1969), p. 38 argues that this work was written around the years 1136-9.

[60] A brief note is needed before leaving questions about the composition of the *Ethics*. In common with previous writers on this subject, Professor Buytaert has recently advanced the view that the Balliol manuscript contains the 'longer redaction' of this work which also exists in a 'shorter or first form'; Abelard 'made' 'additions' to the *Ethics*, but he first wrote 'the first draft of the Ethica' and 'the shorter recension', published by Pez and Migne, is contained in e.g. the Munich manuscript, Clm. 28363. See *Petri Abaelardi opera theologica*, I, 8, 9, 28, 33, 36, 344. It is true that differences are observable in the text conveyed by the various manuscripts, but no case has ever been presented in justification of this view that there is more than one *redaction* of the text or that Abelard's revisions

Digitized by Google

VI

The centre of interest in Abelard's *Scito te ipsum* is the theory of intention and the definition of sin. Abelard argued that God thinks not of what is done but in what mind it is done; merit and praise accrue to a human agent not for his actions but for his intentions. Deeds, being common to the damned and to the elect, are all in themselves indifferent and are called good or evil only on account of the intention of their agent. To call this outlook moral subjectivism would be somewhat imprecise because, although Abelard argued that no human action is morally good or bad in itself, nonetheless he upheld the existence of objective criteria of right and wrong[61]. Our intentions determine the morality of our actions but our intentions should be informed with the standards of divine Law.

The thesis that sin is consent to evil and contempt of God is presented by Abelard in his *Scito te ipsum* with all the appearance of originality. In this demonstration he rarely cites any authority other than Scripture. But he had possibly been helped on his way to defining sin by the theologians of the school of Laon who, ploughing their Augustinian furrow, had brought into a modest prominence the 'interior' aspects of sin such as conscience, intention and will[62]. More important is the relationship between Abelard's

or additions can be discerned in the extant manuscripts. For a contrary argument see now my edition, *Peter Abelard's Ethics* (Oxford 1971), pp. lvii-lix.

In error I have stated on p. liii of my edition that Professor Blomme did not know an article by C. Ottaviano concerning the Balliol manuscript; but see Blomme, *La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XIIe siècle* (Louvain 1958), p. 110, n. 2. On p. 1 of my edition I have also mistakenly written that the scribe whose hand first appears at the bottom of f. 78v of the Balliol College manuscript 296 is the same scribe as the one who had copied the earlier folios containing the *Ethics*; in fact a new scribe takes over at this point. Furthermore on p. lviii, near the middle of this page, I have misquoted a reading of the manuscripts. The correct reading should be:

contemptus creatoris est AE / *creatoris est contemptus* BCD.

[61] Cf S. M. Deutsch, *Peter Abaelard, ein kritischer Theologe des zwölften Jahrhunderts* (Leipzig 1883), p. 348.

[62] Cf R. Blomme, *La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XIIe siècle* (Louvain 1958), pp. 3-99.

Digitized by Google

thesis and the voluntarist psychology of St. Augustine who had emphasised will as the principle by which we act[63]. For Augustine sin consists in the will to retain or to pursue that which justice forbids and from which one is free to abstain[64]. The lusts of the flesh are neither good nor bad in themselves and they become sinful only when our will consents to their incitement[65]. The Law prescribes only charity and forbids only cupidity[66]. These Augustinian themes had become commonplaces of medieval writing; they recur, for example, in the works of Anselm of Bec[67] and of Bernard of Clairvaux[68]. What Abelard did was to revise Augustine's argument. He agreed that to acquire merit a good intention is needed in the human agent and to incur guilt requires a bad intention; hence original sin in us is not our fault because we did not intend the Fall of which we bear the penalty. But in his *Scito te ipsum* Abelard first ceased to write of sin as an act of the will[69]. Will is too equivocal a word; it may mean concupiscence and our desires, but in this sense an evil will does not constitute sin unless consent is given to it. Properly speaking therefore consent to an evil will constitutes sin, not the will for evil. Abelard's purpose in this as in much else seems to have been to reorganize the language of traditional discussion. He closely identifies will with the physical desires of the human person and he reserves consent and intention to indicate the behaviour of the knowing and the deciding mind. Augustine also gave to Abelard a heightened awareness that the commands of Christ concerned two things only, love and cupidity; upon this basis Abelard established his argument that works, unlike intention and consent, do nothing in themselves to earn

[63] Cf J. Rohmer, *La finalité morale chez les théologiens de saint Augustin à Duns Scot*. Etudes de philosophie médiévale, 27 (Paris 1939), pp. 31-49.

[64] *De duabus animis*, XI, 15, ed. Migne, *Patrologia latina*, 42, 105.

[65] Cf Augustine, *De continentia*, *cap.* 2; *Expositio propositionum ex Epistola ad Romanos*, XIII-XVIII; *Sermo VI de verbis Apostoli*, *cap.* 1, and *Enarratio in Psalm. CXVIII*, *Sermo III*, ed. Migne, *Patrologia latina*, 40, 350; 35, 2066; 38, 841; 37, 1507-8.

[66] Cf *Peter Abelard's Ethics*, ed. Luscombe, pp. 26, 27.

[67] Cf *Liber de conceptu virginali et originali peccato*, *cap.* 4, ed. F. S. Schmitt, S. Anselmi Archiepiscopi Cantuariensis Opera Omnia, II (Edinburg 1946), pp. 143-5.

[68] Cf *De gratia et libero arbitrio*, *cap.* 11, 12, ed. Migne, *Patrologia latina*, 182, 1021AB, 1024A.

[69] Cf *Peter Abelard's Ethics*, ed. D. E. Luscombe (Oxford 1971), p. 8, n. 2.

Digitized by Google

merit or damnation and are morally neutral. In pursuing a coherent description of the morality of conduct Abelard carried the principles of intention and of consent beyond Augustine's own limits and beyond those of any of Augustine's successors. Augustine believed that man did share in Adam's fault and guilt and that man's actions determine his merit. Peter Lombard and the school of Saint Victor in Paris rejoined Augustine in affirming this and in contesting Abelard[70].

Just as consent was presented as the constituent feature of sin, so too inward sorrow for sin was seen to be the constituent feature of penance and this interiorizing emphasis of Abelard led to his redefinition of the role of confession and of priestly absolution in the penitential scheme. Abelard denied neither the necessity for confession nor the power of the keys but he interpreted their meaning in ways which his contemporaries disputed. Confession for Abelard did not mark the moment when divine forgiveness was granted, if sorrow and inner contrition had already preceded the act of confession[71]. As for the power of the keys, Abelard distinguished the various gifts which Christ gave to his Apostles and suggested, not without hesitation, that the gift of the Spirit to remit or to retain sins (John xx. 22-3) was specially reserved to the worthy Apostles, excluding the traitor Judas and the unbelieving Thomas, and to those of their successors who imitated them in worthiness. Otherwise their successors merely received a power of declaring, accurately or inaccurately as the case may be, an existing divine judgement or of excommunicating and readmitting into the church.

It has sometimes been thought that Abelard's emphasis upon the disposition and the intention of the sinner and the penitent was prompted by a reaction to the crudities of the existing penitential system under which penances were imposed on sinners according to the so-called tariffs which were still set out in current manuals of penance and which were, in the judgement of some, imposed with insufficient regard for the dispositions of the individual

[70] On the reaction to Abelard's teaching see ibid., pp. 24n, 46n. See also D. E. Luscombe, *The School of Peter Abelard* (Cambridge 1969), pp. 193-4, 209-10, 211, 241, 276-8, 294-6.

[71] Cf P. Anciaux, *La théologie du sacrement de pénitence au XIIe siècle* (Louvain-Gembloux 1949), pp. 176-82.

Digitized by Google

penitent or sinner [72]. The development in the twelfth century of the practice of private confession — a development to which Abelard himself in his *Ethics* gave considerable support — certainly brought into sharper relief the importance of taking into account the psychology of the individual sinner or penitent, but it did not at once render obsolete the old penitential collections with their lists of sins [73] nor were the best of these penitentials, even in the Carolingian age, less concerned with the dispositions of the soul than with tariffs for evil deeds [74]. Abelard refers in the *Ethics* to the *instituta sanctorum patrum* and the *instituta canonum*. By these he probably meant to indicate, not the *libri poenitentiales* although he certainly knew of that by Theodore of Canterbury [75], but the relevant teachings of such manuals as the *Decretum* of Burchard of Worms and that of Ivo of Chartres, both of which list penalties in dependance upon the tradition followed by the *libri poenitentiales*. Abelard undoubtedly sees the *instituta* as bulwarks which protect the faithful from arbitrary penances which are frequently imposed by ignorant prelates [76]. He does not see them as impersonal rules which crudely mistake the proper meaning of sin and of penance. On the contrary he denounces bishops who arbitrarily commute canonical penances [77]. Moreover, he defends the bishop who imposes a penalty upon an impoverished mother who in love and with no contempt of God accidentally kills her baby [78]. The *Scito te ipsum* does not suggest that Abelard wished to support the desire of some in the twelfth century to soften ecclesiastical punishments [79]. The

[72] For this view see R. Blomme, *La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XIIe siècle* (Louvain 1958), p. 202, n. 1; also p. 109.

[73] For example see P. Michaud-Quantin, *Un Manuel de confession archaïque dans le manuscrit Avranches* 136' in *Sacris Erudiri*, XVII (1966), pp. 5-54.

[74] Cf J. Leclercq, *A History of Christian Spirituality*, II (London 1968), p. 82.

[75] Cf Abelard, *Commentary* on *Romans*, ed. Buytaert, op. cit., I, 309. But, as Buytaert suggests (ibid., *in notis*), the text of Theodore was available in Burchard. Cf also Abelard, *Sic et Non*, c. 117, ed. Migne, *Patrologia latina*, 178, 1536C, and Burchard, *Decretum*, V, 48, ed. Migne, *Patrologia latina*, 140, 762A.

[76] *Peter Abelard's Ethics*, ed. D. E. Luscombe (Oxford 1971), pp. 104, 105, 108, 109.

[77] Ibid., pp. 108, 109.

[78] Ibid., pp. 38, 39.

[79] On the existence of this desire see P. Michaud-Quantin, 'A propos des premières Summae Confessorum. Théologie et droit canonique', *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, XXVI (1959), pp. 264-306, and P. Delhaye, 'Deux textes de Senatus de Worcester sur la pénitence', ibid., XIX (1952), pp. 203-24.

Digitized by Google

increasing refinement of thought in the eleventh and twelfth centuries led the theologian-canonists to formulate more discerning views on the dispositions required for the commission and the absolution of sins. Abelard, as a dialectical theologian, may well have profited from the example of a Burchard or an Ivo when deciding to establish a notion of sin which is always and everywhere verifiable and which emphatically recognizes the role of intention. But he was no abolitionist of the penitential system.

VII

The *Ethics* presents therefore an apparent paradox. On the one hand Abelard seems to curtail ecclesiastical power by arguing that sins are remitted at the moment of contrition and not in confession, and by arguing that the power of the keys cannot be used by all bishops to remit sins but merely to declare with uncertain accuracy who has been bound in sin and who loosed from it by God. Throughout the *Ethics* Abelard always emphasises the role of a man's self-conscious decisions either to hold God in contempt by consenting to evil or to obey him and thereby to win merit, and he always emphasises God's unique capacity to judge certainly the minds of men. Yet Abelard retains an important role for human authority whether ecclesiastical or lay. The sacerdotal function is to uphold and to teach divine Law, and to impose, with discernment and with knowledge of canon law, works of satisfaction upon those thought to have been in sin. Human judges may err but even their mistakes must be upheld. Abelard writes with scant respect in his *Ethics* of the prelates and nobles of France. But his hope is that they be made less corrupt, less ignorant and more discerning. Abelard writes in his *Ethics* both as philosopher and as social reformer. *Know thyself* is also an appeal to know others.

As a book, however, the *Ethics* does not seem to have become much known. It was not replete with that wealth of practical detail and of engaging anecdote which was later to enable the writings of Peter the Chanter to enjoy great popularity. It seems to have been unfinished and was certainly felt to be unorthodox. It could not serve as a text-book in the schools because it was too polemical and untraditional. Yet it made a mark, for the discussions of the masters who were prominent in Paris after its publication reflect the sharpness of its impact.

Digitized by Google

M. KURDZIAŁEK

BEURTEILUNG DER PHILOSOPHIE IM »DIALOGUS INTER PHILOSOPHUM, JUDAEUM ET CHRISTIANUM«

Der »Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum« stellt, im Vergleich mit anderen Werken Abaelards, eine ausnahmsweise durchdachte und reife Schrift dar [1]. Davon zeugen philologische sowie stoffliche Eigentümlichkeiten, insbesondere jedoch die Art und Weise, in der Abaelard in dieser Schrift jene Probleme aufstellt, die, seiner Zeit, ihm gegenüber die Anklage herausforderten, er paganisiere das Christentum [2]. Daraus ist zu schliessen, dass er den »Dialog« im letzten, dem sog. Cluny'schen Lebensabschnitt, verfasste; wie einige meinen in den Jahren 1141-2, und wie E. M. Buytaert annimmt-1136 [2a]. A. V. Murray meint, sein Inhalt bestehe: in der Antwort des Juden auf die Ansprüche der Hyperdialektiker; in der Antwort des Philosophen den leidenschaftlichen Verfechtern des Prinzips »fides non habet meritum, cui ratio humana praebet experimentum« [3] gegenüber; in der von Toleranz und eigentümlicher

[1] Vgl. A. V. Murray, Abelard and St. Bernard. A study in twelfth century »modernism«, Manchester - New York 1967, S. 148, Note 1.

[2] Hl. Bernhard von Clairvaux warf Abaelard vor: »Dum multum sudat, quomodo Platonem faciat Christianum, se probat ethnicum (Bern. Epist. ad Papam Innocentium, P.L. 182, 1062 C). — Vgl. auch: J. Jolivet, Sur quelques critiques de la Théologie d'Abelard, »Archives d'histoire doctrinale et litteraire du moyen age« 30/1963/7-51.

[2a] B. Geyer (Die patristische und scholastische Philosophie, Berlin 1928, 216) R. Thomas (a.a.O, 11) nehmen an dass er in der Zeit von 1141-42 entstand; R. Palacz (Abelard, Warszawa 1966, 30) behauptet wieder das Werk gehört dem Zeitabschnitt an, wo Abelard Leiter der Schule von Notre Dame in Paris war (1114-1117). E. M. Buytaert, Abelardus Collationes, Antonianum 44 (1969) 39.

[3] St. Bernhard hat aufgrund dieses, vom hl. Gregor dem Grossen formulierten Prinzips, Abaelards »theologizare« angegriffen: »Petrus Abaelardus christianae fidei meritum evacuare nititur, dum totum quod Deus est, humana ratione arbitratur se posse comprehendere« (Bern. Epist. ad Papam Innocentium, P.L. 182, 357). Die Unzulänglichkeit dieses Vorwurfes wird sich, u.a., auch im Verlaufe dieser Erörterungen erweisen. Im »Dialogus« nimmt zu dem oben genannten

Digitized by Google

Transzendenz gegenüber heidnischer Philosophie und jüdischem Legalismus getragenen Äusserung des Christen, die beweist, dass die Atmosphäre des »Dialogs« am zutreffendsten dieser Satz aus seinem Inhalt umzureissen weiss: »Nulla quippe, ut quidam nostrorum meminit, adeo falsa est doctrina, ut non aliqua intermisceat vera«[4].

Den Ausgangspunkt der im Titel dieses Aufsatzes angedeuteten Überlegungen Abaelards scheint die folgende These zu bilden: Das höchste Gut, also auch die Fülle des Glücks bzw, das Heil ihrer Seelen können nur diejenigen Menschen erreichen, die das Gesetz erfüllen. Man weiss es jedoch, dass der Begriff »Gesetz« sowohl das Naturrecht (»lex naturalis«, »ius naturale«) als auch das von Menschen eingesetzte positive Recht (»ius positivum«) umschreibt, das wieder in das Gewohnheitsrecht (»consuetudo«) und geschriebene Gesetz (»lex scripta«) zerfällt. Die vollkommenste Fassung von Gesetzen machen die Bücher des Alten und Neuen Testaments aus; neben den Forderungen des Naturrechts enthalten sie nämlich auch noch Vorschriften des positiven Rechtes[5]. Über das Gute, im Hinblick auf das höchste Gut, bzw. über das Böse, im Hinblick auf das höchste Übel, entscheidet ausschliesslich Gott allein — der Schöpfer des Alls[6]. Die Tatsache der Existenz verschiedener Arten

Prinzip nicht nur der Philosoph Stellung, aber auch der Chrsit (Vgl. Petrus Abaelardus, Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum, Textkritische Edition von R. Thomas, Stuttgart — Bad Cannstatt 1970, S. 93, V. 1374 ff.; S. 97, V. 1495 ff.).

[4] Vgl. A. V. Murray, op. cit. S. 147 ff.

[5] Vgl. Dialogus, ed. R. Thomas, S. 124, V. 2218 — S. 125, V. 2246. — Die Überzeugung, dass beide Testamente die vollkommenste Sammlung von Gesetzen bilden, veranlasste Clarenbaldus von Arras zum Ausbau von Parallelen und Analogien zwischen Gesetzsammlungen des Alten Testaments und weltlichen Gesetzsammlungen, insbesondere der römischen: »Est autem attendendum quod, imitando Moysen, divinum auctorem, legum saecularium et Romanarum latores primum Institutiones praemittunt, Post eas sequitur Codex in quo edicta et decreta saecularis principis, i.e. Romani Imperatoris constituuntur quemadmodum in Exodio edicta regis tyrannici. Deinde sequuntur Digesta in quibus divina jura docentur cum humanis. In extremis vero locantur Authentica in quibus priora recapitulantur sicut in Deuteronomio«. (Vgl. N. Haring, The creation and creator of the world according to Thierry of Chartres and Clarenbaldus of Arras »Archives«, w.o. 22 (1955) S. 201,5).

[6] Dialogus, ed. R. Thomas, S. 125, V. 2241: »Romani quoque pontifices vel sinodales conventus cotidie nova condunt decreta, vel dispensationes aliques indulgent, quibus licita prius iam illicita vel e converso fieri autumatis, quasi in eorum potestate Deus posuerit, ut preceptis suis vel permissionibus bona vel mala esse faciant, que prius non erant, et legi nostre possit eorum auctoritas preiudicare«.

Digitized by Google

und Sammlungen von, durch die Heiden, Juden und Christen inbezug auf das höchste Gut, bzw. das höchste Übel relativierten Gesetzen, veranlasste Abaelard zum Nachdenken über folgende Probleme: Erkennt und erreicht das höchste Gut (die Fülle des Glücks, das Seelenheil) ein Mensch, der nur allein das vom heidnischen Philosophen als völlig ausreichend angesehene Naturrecht erfüllen wird; welche Bedeutung kommt, selbstverständlich im Hinblick auf das höchste Gut und höchste Übel, dem positiven Recht zu, das in der Bibel neben dem Naturrecht, insbesondere im Alten Testament, anzutreffen ist; berücksichtigt die von den heidnischen Denkern geschaffene Ethik (Moralphilosophie), wenn man sie sogar in ihrer Spitzenform, d.h. in Sokrates' und Senekas Fassung, erörtert, wesentlich den ganzen doktrinalen und sittlichen Inhalt des Naturrechts?

Im Verlauf der Diskussion stellen — der Philosoph, der Jude und der Christ — fest, dass die Erfüllung des Naturrechts für einenjeden Menschen nötig ist, damit er sein höchstes Gut erzwingen könnte. Dieses Recht beruht nämlich auf der Erfüllung dessen, was auf natürliche Weise eingepflanzt wurde, in allem aufgespeichert, insbesondere aber im Verstand, und auf Grund dessen kommt es auch bei allen mit solch obligatorischer Kraft zum Vorschein, dass keine Verdienste imstande sind es auszugleichen, bzw. seine Erfüllung zu ersetzen [7]. Die Erfüllung der Pflichten des Naturgesetzes ist somit für den Menschen unentbehrlich, auf dass er sein höchstes Gut erreichen kann. Reicht es völlig, ganz und gar, aus? Grundsätzlich: Ja. Das von den Menschen eingesetzte positive Recht dient nämlich nur einer besseren Sicherung des Nutzens, bzw. der Ehrlichkeitspromotion [8]. Ähnlich verhält es sich mit den Vorschriften des positiven Rechts im Alten Testament: sie verleihen nämlich nicht (von sich selbst) den heiligen Sitten ihren religiösen Charakter, als sie vielmehr diesen ihren (von Natur aus) religiösen Charakter schützen und sichern [9]. Wird somit der heidnische Philosoph, ein

[7] Vgl. Dialogus, ed. R. Thomas, S. 124, V. 2228 — Die Auffassung von Natur und Naturrecht bei Abaelard behandeln: G. Verbeke, Aux origines de la notion »loi naturelle« (insbesondere S. 165); J. Jolivet, Elements du concept de nature chez Abelard; D. E. Luscombe, Nature in the thought of Peter Abelard. Die genannten Aufsätze sind veröffentlicht worden in: La filosofia della natura nel medioevo, Milano 1966, SS. 164-173, 297-304, 314-319.

Vgl. Dialogus, ed. R. Thomas, S. 125, V. 226.

[9] Vgl. Dialogus, S. 72, V. 839.

Digitized by Google

ausgezeichneter Kenner des Naturrechts und einer vollkommenen Moralphilosophie, dabei genau den Pflichten dieses Rechts nachkommend und von der Sittenreinheit gekennzeichnet, das höchste Gut des Menschen erkennen und erreichen? Freilich, aber nur unter dieser Bedingung, dass er das erkennen kann, worüber der Jude und der Christ aus der Hl. Schrift wissen, und zwar, dass der eine und derselbe Gott die endgültige und wahre Quelle sowohl des Naturrechts als auch eines vollkommenen Moralwissens ist, dass gerade er das höchste, von allen begehrte und alle beglückende Gut darstellt. Kann er, und wie kann er zu der genannten Erkenntnis gelangen? Um auf diese Frage antworten zu können, sollte man zuvor den Weg des Philosophen erwägen. Der Philosoph ist bemüht, das höchste Gut auf Grund von Prämissen und rationalen Beweisen zu erkennen [10]. In allem richtet er sich nach der Vernunft, oder sollte sich von ihr leiten lassen, und nicht auf mensliche Meinungen achten [11]. Seine Studien beginnt er von einem gründlichen In-Kontakt-Treten mit allen Disziplinen, weil das Wissen über das höchste Gut, das ist die Ethik bzw. Moralwissenschaft, das natürliche Ziel und eine Ergänzung aller anderen Wissenschaften zu sein scheint; sie stellt die vollkommenste und eine mit allen anderen unvergleichbare Disziplin dar [12]; sie ist der höchste Zweig und der Kern aller Philosophie. Erst dann sollte er sich mit der Ergründung von Anschauungen verschiedener philosoph-ethischer Schulen befassen. Unter den im Hinblick zur Ethik dienenden Disziplinen scheint jedoch, zu ihr als zu ihrer Herrin führend, die Dialektik einen besonderen Wert zu haben. Das ist u.a. aus Augustins Aussage zu folgern, der die Dialektik als »disciplina disciplinarum« betrachtete, denn sie befähigt und bereitet weit mehr als andere Disziplinen für die Wahrheitserkenntnis vor [13]. Die ethischen Doktrinen der Philosophen, und die nicht nur Sokrates' und Senecas,

[10] Vgl. Dialogus, S. 41, V. 17; S. 47, V. 164.

[11] Dialogus, S. 41, V. 17: »... in omnibus non opinionem hominum, sed rationis sequi ducatum«. — »Ratio dux«, es ist eine sehr populäre Direktive oder vielmehr ein unter den Naturforschern und Denkern des XII. Jh. weit verbreitetes Schlagwort. (Vgl. M. Kurdziałek, O niektórych przejawach racjonalizmu w myśli filozoficzno-teologicznej XII wieku [Quelques manifestations du rationalisme dans la pansée philosophique et théologique du XIIe siècle], »Studia Philosophiae Christianae« 2 (1967) 49 ff.

[12] Vgl. Dialogus, S. 41, V. 20; S. 88, W. 1263.

[13] Vgl. Dialogus, S. 96, V. 1461.

Digitized by Google

sondern auch der Epikureer, beweisen, dass die Philosophen grundsätzlich das höchste Gut des Menschen mit dem sittlichen Wert oder der Tugend identifiziert haben [14]. Sie glaubten, der sittlich gute Mensch sei immer glücklich, auch dann noch, wenn er gefoltert wird [15]. Nur einigen unter den Philosophen gelang es zu begreifen, dass diese volkommene Moraldoktrin, aufgebaut auf der Basis des Naturrechts, vor allem dank Sokrates und Seneca, direkt aus der göttlichen Weisheit hervorgeht, d.h. aus der wahren göttlichen »Sophia« [16]. Diejenigen, die es begriffen haben, verdienen den Namen »philosophi« im eigentlichen Sinne [17]; nur sie gehören dem Kreise der »rechtmässig Philosophierenden« (»recte philosophantium«) an [18]. Abaelard geht nicht näher auf die Art und Weise ein, in der sich im Verstande des Philosophen, der Übergang von jenem vollkommenen, in philosophischer Hinsicht, sittlichen Wissen zum stringent theologischen Wissen um das höchste Gut vollzieht; er umschreibt auch nicht den Einfluss, den auf die Art und Weise des Überganges die persönliche sittliche Vollkommenheit jenes Philosophen haben kann. Er erwähnt nur, dass diejenigen unter den Philosophen, die zu dieser Entdeckung gelangten, vollzogen sie unter dem Einflusse der »Belehrung« von seiten der göttlichen Weisheit (»verbum Dei«, »logon«) [19]. Von diesem ausschlaggebenden Momente konzentriert sich ihr »philosophari« nicht mehr so sehr auf dem Naturrecht und der Sittenedelmütigkeit als vielmehr auf der Göttlichkeit (»divinitas«) selbst [20].

Aus der aufgezeigten Charakteristik von Abaelards Anschauungen hinsichtlich der Philosophie und der Hl. Schrift als Wege zum höchsten Gut des Menschen, scheint zu folgen, dass der »Dialogus«, auch seine letzte Äusserung, das im XI. und XII. Jh. allgemein diskutierte Thema war: Ist überhaupt, und in welchen Grade, des

[14] Vgl. Dialogus, S. 115, V. 1969; S. 117, V. 2015; S. 99, V. 1532-1541.

[15] Vgl. Dialogus, S. 100, V. 1574.

[16] Vgl. Dialogus, S. 92, V. 1364 ff.

[17] Abaelard versteht unter »veri philosophi«, ähnlich wie andere Theologen des XII. Jh. »Liebhaber der göttlichen Weisheit«.

[18] Vgl. Dialogus, S. 127, V. 2300 ff.

[19] Vgl. Dialogus, S. 92, V. 1370 ff.

[20] Dialogus, S. 88, V. 1265: »Quam quidem vos ethicam, id est moralem, nos divinitatem nominare consuevimus. Nos illam videlicet ex eo, ad quod comprehendendum tenditur, id est Deum, sic nuncupantes vos ex illis, per que illuc pervenitur, hoc est moribus bonis, quas virtutes vocatis«.

Digitized by Google

Menschens Verstand fähig sich zu Gott zu erheben, reichen die natürlichen Kräfte des Menschen aus, um selig zu werden, oder das höchste Gut zu erlangen? Als leitend galten hier für die Theologen des XII. Jh., die bemüht waren, die ewig aktuelle schwierige Problematik zu ergründen, vor allem Boethius und Augustinus.

Nach Boethius stellt die Hauptaufgabe eines jeden Denkers, also auch eines christlichen Denkers, die Feststellung dar: kann, und wieweit kann »das Auge des Verstandes« (»humanae rationis intuitus«) eines Menschen zu den Höhen des Göttlichen emporsteigen? Die in dieser Hinsicht unternommenen Bemühungen sind — nach ihm — die Konsequenz, und das Postulat des Erkenntnisbemühens, die auch am Gebiet aller anderen Wissenschaften zum Vorschein kommen; jede von ihnen verlangt es nämlich, damit ihr Verfechter sich ihrer Grenzen und Erkenntnismöglichkeiten, sowie des Zieles, dem sie dient, bewußt wird; einejede von ihnen ist nämlich ausgerichtet, wenn auch nicht direkt und im gleichen Masse, auf die Erkenntnis des Göttlichen. Die diesbezüglichen Anstrengungen sind dabei aussergewöhnlich nützlich, sowohl für die Einzelgebiete des menschlichen Wissens, als auch für den Glauben. Sie machen namentlich eine Art Massstab für die Kraft und den Erkenntniswert einer jeden Kunst (»ars«) und Disziplin aus und stellen eine günstige Basis zu ihrer Klassifikation und Unifikation dar [21]. Soweit es aber um den Glauben geht, so wird er ihrerseits deutlich gestärkt. Unter den Disziplinen, die am effektivsten die mensliche Vernunft zur Erkenntnis des Göttlichen befähigen und erheben, nannte Boethius die im weiteren Sinne begriffene Mathematik (Arithmetik, Geometrie, Astronomie, Musik) [22]. Sie vereinigt und fasst nämlich das Wissen um die Welt (»physica«) mit dem Wissen um den Weltschöpfer (»theologia«) zusammen; die Welt ist nämlich von Gott nach den Zahlenprinzipien (»ratione numerorum«) geschaffen worden [23]. Mathematisch-kosmologischer Begriffe und Termini bediente er sich, gemäss übrigens der platonisch-stoizistischen Tradi-

[21] Vgl. Boethius, De Trinitate, prol., ed. E. K. K. Rand (Engl. Ubersetzung von H. F. Stewart) in: Boethius, The Theological Tractates, London — Cambridge Mass. 1968, S. 4 (Abdruck der Aufl. von 1918).

[22] Das Problem der Genese einer solch latent begriffenen »Mathematik« behandelt u.a.: Ph. Merlan, From Platonism to Neoplatonism, The Hague 1968 dritte Ausg.

[23] Boethius, De arithmetica I, 2, P.L. 63, 1083.

Digitized by Google

tion, auch in seinen zahlreichen ethischen Exkursen [24]. Die Tendenz, sich der Mathematik, vor allem der geometrischen Figuren in der Ethik zu bedienen, war auch nicht Augustinus fremd [25].

Die Theologen des XI. und XII Jh. konnten sich sowohl auf Boethius als auch auf Augustinus berufen haben, wenn sie lehrten, dass zur Erkenntnis des Göttlichen (»divinitas«) am besten den menslichen Verstand die Dialektik oder auch Ethik vorbereitet und erhebt. Im Resultat entstanden drei Arten von Theologisieren. Der Hauptverfechter der ersten war Anselm von Canterbury. Er bediente sich im weitem Masse der Dialektik bei der Interpretation von Daten der inneren Erfahrung; indem er auf diesem Wege forschritt, bemühte er sich zu Gott als der Wahrheit in sich und dem Sein »per se« vorzustossen. Die zweite Art war vor allem von den Theologen der Schule von Chartres vertreten, sowie von Alanus von Lille und Roger Bacon. Sie glaubten dass nach Boethius, das Studium der Mathematik, sowohl als eine den Verstand des Studierenden befähigende »Disziplin«, als auch eine rational-intellektuelle (diskursiv-intuitive) Wissenschaft über die innere, intime Struktur der Wirklichkeit, am effektivsten und am sichersten »humanae rationis intuitum« zur erschöpfenden Gotteserkenntnis führt. Deshalb auch bedienten sie sich in ihrer theologischen Forschungen nicht nur der mathematischen Termini und Begriffe (arithmetische, geometrische, astronomische, musikalische), sie versuchten auch, eine Theologie »more geometrico« zu schreiben [26]. Deswegen kritisierten sie auch die traditionellen Arten des »theologizare« ihres Zurückgreifens auf aus der sichtbaren Welt geschöpfte Bilder und Gleichnisse wegen [27]. Der von ihnen gewählte Weg leitete sie zu

[24] Vgl. z. B. Boethius, In Isagogam Porphyrii comm. II, 1 (ed. Brandt, S. 84). Vgl. dazu: H. M. Klinkenberg, Der Verfall des Quadriviums im frühen Mittelater, in: Artes liberales, hrsg. von J. Koch, Leiden — Köln, 1959, s. 2.

[25] Vgl. Augustinus, De quantitate animae I, 27.

[26] Nach Thierry von Chartres: »Adsint igitur quattuor genera rationum quae ducunt hominem ad cognitionem Creatoris, scilicet arithmeticae probationes et musicae et geometricae et astronomicae«. (Vgl. Magistri Theoderici Carnotensis Tractatus De septemdiebus, ed. N. Haring, »Archives«, w.o. S. 194, 30). — Alanus von Lille umschrieb Gott nach dem »Liber XXIV philosophorum«, als »sphaera intelligibilis cuius centrum ubique circumferentia nusquam« und sich auf dieses und andere Axiomate stützend, schrieb er auf das Gleichnis der »Geometrie« des Euklides seine »Ars catholicae fidei«.

[27] Vgl. M. Kurdziałek, »Theologiae philosophantes«, »Roczniki Filozoficzne«

Digitized by Google

Gott dem Schöpfer, zu Gott dem Demiurgen, zu Gott, den sie als »forma formarum« umschrieben haben. Und schliesslich das »theologizare« des Abaelard. Er ging von der Feststellung aus: jeder Mensch ist von Natur aus, instinktiv, mit seinem ganzen Wesen, auf dem Wege zu Gott, denn Gott ist sein höchstes Gut; dass Gott sein höchstes Gut ist, kann der Mensch wissen oder nicht. Unter allen Wissenschaften befähigt und erhebt jene am besten den Verstand und den Willen des Menschen zu Gott (»ad comprehendendum Deum«), die sich sozusagen »ex officio« mit dem höchsten Gut des Menschen beschäftigt. Diese Wissenschaft stellt selbstverständlich die Ethik, auch Moralphilosophie genannt, dar. Sie ist, insbesondere in der Gestalt, die ihr Sokrates und Seneca gegeben haben, die letzte Stufe zum genuin theologischen Erfassen Gottes[28]. Der Weg, den Abaelard aufzeigte und empfolen hat, führte zu Gott, als dem höchsten Gut des Menschen. Er war, im Grunde genommen, dem Wege Augustins nährer als dem des Boethius.

Aus den oben aufgerissenen theoretischen Feststellungen zog man entsprechende, methodologisch-didaktische Direktiven. Die Theologen der Schule von Chartres, sich auf Boethius »De Trinitate« stützend, glaubten, dem Theologiestudium sollte das Studium der Physik vorausgehen, der Physik, die sie als eine diskursive Erforschung der Materieformen (»formae inmateriatae«) begriffen haben; dann sollte man die Mathematik studieren, die sie als eine diskursiv-intuitive Betrachtung der Formen in ihrer Abgrenzung von der Materie (»formae abstractae«) auffassten. Die stringent theologische Erkenntnis gründet nämlich auf einer unmittelbaren Gottheitsschau (»divinitas«), der Gottheit, die man für die »forma formarum« hielt. Welchen Stellenwert sollte in einem so aufgefasstem Studium die Ethik einnehmen? Auf dieses Thema gingen die Theologen der Schule von Chartres in der Regel nicht ein[29]. Abgesehen davon kann man aus ihren verschiedenen Anspielungen schliessen, dass sie geneigt waren, die praktische Philosophie als eine parallele zur

XVII, 1 (1969) 9 f. — Abaelard hat, der Schule von Chartres und auch Alanus von Lille und Radulfus de Longo Campo gegenüber, geglaubt, dass in der Theologie aus der Welt geschöpfte Bilder angewendet werden dürfen. (Vgl. »Theologia christiana« III, P.L. 178, 1242 A).

[28] Vgl. oben Anm. 20.

[29] Boethius' »Opuscula sacra«, welche in Chartres oft kommentiert wurden, boten keinen Anlass, sich mit der parktischen Philosophie zu befassen.

Digitized by Google

theoretischen Philosophie, oder als eine vermittelnde zwischen der Logik und theoretischen Philosophie zu behandeln [30]. Ein aus dem XII. Jh. stammender anonymer Verfasser der Enteilung der Philosophie und Theologie, dessen Werk in einer Handschrift der Staatlichen Bibliothek zu Bamberg (cod. Q. VI 30) erhalten blieb, schlug vor, das Theologiestudium mit der praktischen Philosophie zu beginnen, d.h. der Ethik, die er als »moralis disciplina« bezeichnete; nachher gebot er durch das Studium einer weit begriffenen Mathematik (Arithmetik, Geometrie, Musik, Astronomie) zur Physik überzugehen, welche sich auf das Wesen der Dinge bezieht. Von hier aus kann man schon zur Theologie gelangen, d.h. zur »Erkenntnis der göttlichen Dinge »quae solo intellectu capiuntur« [31]. In dieser Einteilung der Wissenschaften vermittelt die Mathematik zwischen der Ethik und Physik und — wie man befugt ist zu folgern — diese beiden Wissenschaften innig miteinander verbindet. Die bis dahin angedeuteten methodologisch-didaktischen Direktiven entstammen genau wissenschaftskundlichen Anschauungen des Boethius, in welchen er an analoge Lehren des Aristoteles anknüpfte. Neben dem peripatetischen Leitmotiv tritt jedoch in seinen Werken, bedeutend schwächer als jenes hervorgehoben, das stoizistische Leitmotiv, welches unzweideutig sugeriert, das Philosophiestudium sollte mit der Logik beginnen und durch die Physik zur Ethik als dem absoluten Höhepunkt in der philosophischen Erkenntnis hinführen [32]. Abaelards Interesse für die im Grunde genommen stoizistische Konzeption der Philosophie und das stoizistische Philosophenideal konnte aus der patristischen Tradition herkommen, vor allem aus Ausgustins Anschauungen von dem Wesen des Naturrechts; es konnte aber auch als ein Beweis für die Einflüsse gelten, welche im XI. und XII. Jh. die Dekretisten und Dekretalisten sowie Ciceros »De finibus« ausübten [33].

[30] Vgl. W. Jansen, Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius De Trinitate, Breslau 1926, S. 34 ff. und S. 27.

[31] Vgl. M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode, Freiburg im Br. 1911, B. 2, S. 37.

[32] Dass diese Einteilung im Mittelalter gut bekannt war, bezeugt M. Grabmann, op. cit. S. 30.

[33] Augustinus glaubte ähnlich wie Abelard und die Stoiker, dass das Naturrecht im Menschenverstand eingeschrieben ist: »... quasi transcripta est naturalis lex in animam rationalem« (De div quaest. 53, 2, P.L. 40, 36). — Vgl. auch: Ep. 157, 15 und 18 (CSEL 44, 463 und 467). — Vgl. auch: G. Post, Philosophantes and philosophi in Roman and Canon law, »Archives«, w.o. 81 (1954) 135-138.

Digitized by Google

Aus dem, was wir bisher über die Rolle sagten, welche die genannten Autoren des XII. Jh. der Philosophie im Hinblik auf das stringent theologische Erkennen zugeschrieben haben, kann man folgern, dass sie sowohl die Philosophie als Ganzes, als auch ihre Hauptteile und die einzelnen Gebiete entweder als Grade, bzw. als Stufen jener Erkenntnis betrachteten, die in ihrem Wesen, in ihrer »Substanz« theologische Erkenntnis ist (»theologia intima pars philosophiae«), oder sie beurteilten und bewerteten sie auch des Grades wegen, in dem sie den Verstand und die Vernunft des sich mit ihnen befassenden Philosophen zur genuin theologischen Erkenntnis vorbereitete und befähigte. Mit anderen Worten: Sie fassten die Philosophie, ihre Zweige und Gebiete, entweder als eine »Doktrin« oder »Doktrinen« auf, oder auch als «Disziplin« bzw. »Disziplinen«. Als eine Disziplin »par excellence« hielten sie für gewöhnlich die Logik, die man als die »scientia que de vocibus tractat« [34] umschrieb, und die Dialektik, welche man als »scientia disserendi rationabiliter vel sophistice« [35] definierte. Die Mathematik fassten sie als eine Doktrin und als Disziplin auf, wobei gewisse Theologen insbesondere den ersten der Aspekte hervorgehoben haben, andere wieder den zweiten [36]. Für Boethius und seine Kommentatoren aus der Schule von Chartres war sie die Mathematik unter allen philosophischen Doktrinen, sie war eine Wissenschaft, welche den Philosophen zur genuin theologischen Erkenntnis hinführte. Demgegenüber war wieder für den Anonymus von Bamberg die Physik eine solche »doctrina doctrinarum«. Für Abaelard — jedoch die Ethik. Sie führte nämlich den Philosophen bis »zur Tür« der genuin theologischen Erkenntnis, denn sie bezieht sich auf das Naturrecht, das die göttliche Weisheit sowohl in dem Wesen der Dinge als auch in den Menschenverstand

[34] Vgl. M. Grabmann, op. cit. S. 37.

[35] Vgl. M. Grabmann, op. cit. S. 37.

[36] Den doktrinalen Charakter der Mathematik hoben jene hervor, die mehr als andere diese Tatsache berücksichtigten, dass die Mathematik in sich vier Wissenschaften vereinigt: Die Astronomie, Geometrie, Musik, Arithmetik; sie bildet somit gleichsam die Quintessenz der Physik. — In Chartres hob man, neben diesem Moment, noch ein anderes hervor: Die Mathematik ist eine Doktrin, weil wir uns in ihr des unmittelbaren, intuitiven Erkennen (»intelligentia«) bedienen. Vgl. Theoderici Carnotensis commentum super Boethium De Trinitate, ed. N. Haring, »Archives«, w.o. 27 (1960) 95, 15.

Digitized by Google

eingepflanzt hat; sie reicht somit weiter und tiefer als die Physik[37]. Das ist — wie es scheint ein augustinischer Zug: Der Bischof von Hippo sonderte deutlich die kosmologische Ordnung von der ethischen ab, wenn es ihm galt, vom Naturrecht zu handeln[38]. In demselben Geiste fasste auch Roger Bacon das Verhältnis der Philosophie zur Theologie auf. Er glaubte nämlich, die theoretische Philosophie (die Physik, Mathematik, Metaphysik) führt nicht nur zur Erkenntnis des Schöpfers und der Geschöpfe hin, sondern sie bereitet auch die Prinzipien der Moralphilosophie vor. »Philosophantes christiani« bereichern jene höchste Sphäre der heidnischen Philosophie durch das Hinzufügen des Glaubens Christi und dieser Wahrheiten, die im strengen Sinne dieses Wortes »göttlich« sind. Dank dessen bilden sie die Moralphilosophie in das eigentliche und vollkommene Wissen um, d.h. in die Theologie[39]. Bacons Hervorheben der Rolle der Mathematik und Ethik als besonders wichtiger Gebiete für das theologische Erkennen, darf davon zeugen, dass er bemüht war, das »theologizare« des Boethius und der Schule von Chartres mit dem »theologizare« des Augustinus und Abaelards zu verbinden. Die Mathematik und Ethik fasste er vor allem als »Doktrin« auf. Für Abaelard war die Ethik auch vorwiegend »Doktrin« und das im höchsten Grade, als eine Quintessenz aller anderen »Doktrinen«. Der Mathematik gegenüber hatte sie diesen Vorteil, dass, inwiefern die Mathematik den Weltarchitekten (»mundi factor«, »mundi artifex«) aufwies, insofern deutete die Ethik auf Gott sowohl in kosmologischer Hinsicht (Gott als »Natur« im Sinne der »ratio seminalis« und als in der Welt zum Vorschein kommende »Vernunft«), als auch in stringent ethischer Hinsicht (der sich im Menschenverstand, bzw. in der Menschenvernunft, abspiegelnde Gott, als das Ebenbild Gottes im Menschen). Beide Aspekte mündeten endgültig in einen und denselben Gottesbegriff, in Gott als den höchsten Gesetzgeber und das höchste Gut.

Für die philosophierenden Christen ist der Übergang von der Höchstform der philosophischen Erkenntnis zur genuin theologischen äusserst leicht, fast mechanisch; er beruht nämlich — so

[37] Das Naturrecht ist nämlich nicht nur allein in der Welt eingeschrieben, sondern, und das vor allem, im Menschenverstand.

[38] Vgl. De genesi ad litteram 2,6 (CSEL 28, 1, 41); Enarrationes in Psalmos: 44,5; 61, 18, P.L. 36, 479 und 742; De Trinitate 14, 15, 21, P.L. 42, 1052.

[39] Vgl. Rogeri Baconi Opus majus, p. II, c. 7, ed. J. H. Bridges, B. 3, S, 51.

Digitized by Google

sah es jedenfalls Roger Bacon — auf einer Ergänzug jenes Höhepunktes von seiten des Glaubens Christi und jener Wahrheiten, die »göttlich« sind. Anders verhielt es sich demgegenüber mit den Philosophen oder nichtchristlichen Denkern: sie können sich zu den Höhen theologischer Erkenntnis nur dank der aussergewöhnlichen göttlichen Offenbarung erheben. Davon wusste Platon, der im »Timaios« jene bemerkenswerten Worte niedergeschrieben hat: »Quid quod rectae opinionis omnis homo particeps, intellectus vero dei proprius et paucorum lectorum virorum?«[40]. Nach Abaelard, Thierry von Chartres, Clarenbaldus von Arras, Roger Bacon und anderen, zeugen sowohl das Alte Testament als auch die Geschichte der griechischen Philosophie davon, dass Gott auserwählte Philosophen und nichtchristliche Denker »belehrte«, zu ihnen »gesprochen« hat, sie »erleuchtete«, zur »Teilnahme« an seinem »intellectus«, an seiner »sophia«, »intelligentia«, oder »intellectibilitas« zugelassen hat; man wies dabei vorwiegend auf Moses, den Thierry als »prudentissimus philosophorum« bezeichnete, hin; ferner auf die Patriarchen und Propheten, sowie auf Pythagoras, Sokrates, Platon, Seneca, Viergilius[41]. Man hat von ihnen als den »veri philosophi« bzw. »recte philosophantes« gesprochen[42]. Roger Bacon unterschied noch die sog. »philosophantes infideles«; er zählte zu ihnen die drei »Hermes«, Asclepius, Aphion, Orpheus, Linus, vor allem jedoch die Sibyllen, unter denen er am höchsten die Sibylle von Erythräa einzuschätzen wusste[43]. Die »philosophantes infideles« bilden eine Vorstufe der »philosophantes christiani«, denn sie ergänzten das philosophische Wissen um Gott durch einige, im Alten Testament enthaltene Wahrheiten und wiesen auf Ereignisse der Heilsgeschichte hin. Abaelard zählte — neben Platon, Sokrates, Seneca — noch Cicero und Macrobius auf. Dabei hob er bedeutend

[40] Timaeus a Chalcidio translatus, ed. J. H. Waszink, S. 333, W. 8 ff.

[41] Vgl. Magistri Theoderici Carnotensis Tractatus De septem diebus, w.o. S. 194, 28. — Vgl. auch: W. Jansen, op. cit. S. 54, W. 21 ff.

[42] Mit der mittelalterlichen Bedeutung der Worte »philosophi« und »philosophantes« befassten sich: M.-D. Chenu, Les »philosophes« dans la philosophie chrétienne médiévale, »Revue des sciences philosophiques et théologiques«, 26 (1937) 27-40; E. Gilson, Les »philosophantes«, »Archives«, w.o., 19 (1952) 135-140; G. Post, op. cit. (vgl. Anm. 33); P. Michaud-Quantin — M. Lemoine, Pour le dossier des »Philosophantes«, »Archives«, w.o., 35 (1968) 17-22; M. Kurdziałek, op. cit (vgl. Anm. 27).

[43] Vgl. Roger Baconi Opus majus, p. II, c. 14, ed. J. H. Bridges, B. 3, S. 67.

Digitized by Google

eingehender, als dies andere zeitgenössische Autoren getan haben, die sittliche Vollkommenheit der von ihm angeführten Philosophen hervor, ihre fast heiligmässige Lebensweise.

Theologen des XII. Jh. — wie dies den oben angeführten Erwägungen zu entnehmen ist — unterstrichen verschiedenartige Eigentümlichkeiten des »philosophari«, die verursacht haben, dass Gott gerade jene und nicht andere heidnische Philosophen und Denker auserwählt hat. Abaelard glaubte, er belehrte insbesondere jene Philosophen, die sich durch eine ausserordentlich gute Kenntnis des Naturrechts auszeihneten und den Pflichten dieses Gesetzes ganz und gar und ohne Bedenken nachgegangen sind. Demgegenüber waren die Theologen der Schule von Chartres überzeugt, dass die Anteilnahme an der göttlichen »intelligentia« vor allem jenen gewährt wurde, die sich die Höhen der theoretischen Philosophie zu eigen gemacht haben. Roger Bacon scheint diese beiden Anschauungen verbunden zu haben; zugleich berücksichtigte er, mehr als es seine Vorgänger getan haben, die Rolle, welche im Falle der göttlichen Auserwählung die religiöse Haltung des betreffenden heidnischen Denkers spielte. Hier wirft sich die Frage auf: Ist die Anteilnahme an der göttlichen Weisheit mehr das Resultat der Anstrengung von angeborenen Möglichkeiten des Menschen (seines Verstandes und Willens), oder auch ist sie vielmehr eine Gnadengabe? Das damit aufgeworfene Problem macht einen teilweisen Aufweis jener Fragen aus, die das Verhältnis von Natur und Gnade, das Kernproblem für das Geistesleben des XII. Jh., bestimmen[44]. Die Ergründung dieser Frage überschreitet selbstverständlich schon die Rahmen unseres Aufsatzes. Ähnlich verhielt es sich mit noch einem anderen Problem, das die hier geführten Gedankengänge implizieren; es geht namentlich um die Frage: Gründet der Übergang von der Höchstform des philosophischen Wissens zum genuin theologischen Wissen allein auf der Ergänzung und Vergewisserung der ersten durch die zweite, oder vielmehr auf einer gänzlichen Umgestaltung des philosophisen Wissens, aufgrund welcher es zu einer Art von Vergöttlichung (»apotheosis«, »deificatio«) des auserwählten Weisen kommt?[45].

[44] In die betreffende Problematik führt: M.-D. Chenu, La théologie au douzième siècle, Paris 1966², hauptsächlich im Kapitel: »La nature et l'homme. La renaissance du XIIᵉ siècle«, ein.

[45] Thierry von Chartres bemerkte: »Qui vero res in puritate sua intelligere

Digitized by Google

Die oben angedeuteten Anschauungen des Abaelard, der Schule von Chartres, des Roger Bacon zeugen davon, dass sie sich in besonderer Weise mit der Frage der Aufwertung der Philosophie befassten. Sie berücksichtigten ihre religiösen Funktionen in der vortheologischen (vorchristlichen) Phase und deuteten auf eine Verschwägerung, wenn nicht sogar Verwandschaft, der einzelnen Gebiete der Philosophie mit der Theologie hin. Hoben ihre Bedeutung als »Doktrin und als »Disziplin« hervor, die eine Verständnis, eine Systematisierung und Weitergabe der geoffenbarten Wahrheit erleichtert. Das, manchmal weitgehende, Engagement der genannten Autoren in der Aufwertung der Philosophie darf auch als Argument dafür dienen, dass Peter Abaelards »Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum« vor allem gerade diesem Problem zugewandt war[46]. Es ist in diesem Werk gleichsam unter dem folgenden Titel: »Die Rolle und Bedeutung der Philosophie in der Erkenntnis und im Streben des Menschen nach seinem höchsten Gut«, erörtert worden.

possunt, inter homines ceteros quasi dii reputandi sunt«. (Vgl. Theoderici Carnotensis commantum super Boethium De trinitate, op. cit. S. 92, 6.

[46] Theologen des XII. Jh. waren sich der Distanz bewusst, welche die philosophische Erkenntnis von der theologischen trennte; die einen bemühten sich, beide Arten der Erkenntnis irgendwie einander näher zubringen, die anderen wieder, wie z. B. Hugo von St. Victor, verhielten sich diesen Bemühungen gegenüber skeptisch: »Logica, mathematica et physica veritatem quandam docent, sed ad illam veritatem non pertingunt, in qua salus animae est, sine qua frustra est quidquid est«. (Vgl. Hugonis De Scripturis et Scriptoribus sacris, c. 1, P.L. 175, 10; Zitat aus: M. Grabmann, op. cit. S. 247, Note 1).

Digitized by Google

R. THOMAS

DIE MEDITATIVE DIALEKTIK IM »DIALOGUS INTER PHILOSOPHUM, IUDAEUM ET CHRISTIANUM«

Wer auch immer über kompendienhafte und lexikalische Darstellungen des 19. und 20. Jahrhunderts den Weg in die spezielle und monographische Abaelardforschung nahm, bleibt betroffen über die anhaltend gegensätzliche Beurteilung der Gestalt und des Werkes Abaelards. Trotz der durch paläographische Bemühungen ermöglichten weiterführenden Untersuchungen zum Kontroverskomplex Bernhard-Abaelard und des 12. Jahrhunderts sind noch manche neueste Darstellungen im Blick auf Wertung der Persönlichkeiten und Erkenntnis der Sachverhalte affektgeladen und kategorischen Fehldeutungen verfallen. So erschien 1970 in Paris in der Reihe *Le Mémorial des Siècles* ein Band mit dem Titel *Saint Bernard* von Zoé Oldenbourg. Der Herausgeber zeichnet in der Note liminaire in typologisierender Weise Bernhard und Anti-Bernhard:

»... Tel apparaît le destin humain de saint Bernard et de cet anti-Bernard, qui a pour nom Pierre Abélard. Ils veulent, l'un et l'autre, être ingénieurs des âmes, profession valable à toutes les époques, sous tous les régimes, celui du catholisme féodal au douzième siècle, de même que celui du socialisme marxiste au siècle vingtième. La »méthode Bernard« repose sur une certitude absolue, étayée d'une foi inconditionnelle... La »méthode Abélard« repose sur une incertitude permanente, étayée d'un doute inextinguible. Le patient refuse toute vérité préfabriquée. Il procède à son estimation par la connaissance et par la raison: deux armes redoutables, ... «.

Diese Sätze entsprechen dann auch dem Tenor in den Abhandlungen der Verfasserin, bis hin zu den Begleittexten im Aperçu bibliographique, wo sie Étienne Gilsons Satz »La légende d'Abélard libre penseur est à reléguer au magasin des antiquités« als eine »sinistre

[1] *Saint Bernard*, présenté par Zoé Oldenbourg i. *Le Mémorial des Siècles*, établi par Gérard Walter. XIIe siècle les hommes, Editions Albin Michel, Paris, 1970, S. 5-6.

Digitized by Google

boutade« bezeichnet[2]. Demgegenüber versieht sie das von ihr aufgeführte Buch der russischen Historikerin N. A. Sidorova *»Essais sur les origines de la civilisation en France«*, Moscou 1953 (en russe), mit der deskriptiven Bemerkung:

»... L'auteur, une historienne soviétique dûment stalinisée (les écrits de Staline, à l'égal de ceux de Marx et de Lénine, sont cités comme une des sources fondamentales de l'histoire d'Abélard et de son époque) a fait preuve de beaucoup de bonne volonté en pressurant dans toute la mesure du possible les travaux des historiens bourgeois pour faire d'Abélard le champion des libertés communales«[3].

Lassen Sie uns jedoch den hier angewandten antithetischen Schemtismus ad fontes überschreiten und bei allen faktischen Verschiedenheiten der inneren und äußeren Positionen Bernhards und Abaelards — als die Späteren — die Frage erörtern, ob wir hier letztlich nicht zwei charismatische Erkenntnisströme sehen dürfen, die wesensmäßig ihren Quellort im *πλήρωμα χαρισμάτων* der Scriptura sacra finden. Es sei gestattet, einen hierzu klassischen Text, und zwar 1. Kor. XII, 4 ff., heranzuziehen:

»Divisiones vero gratiarum sunt, idem autem Spiritus... Alii quidem per Spiritum datur sermo sapientiae, alii autem sermo scientiae secundum eumdem Spiritum; alteri fides in eodem Spiritu; alii gratia sanitatum in uno Spiritu; alii operatio virtutum, alii prophetia, alii discretio spirituum, alii genera linguarum, alii interpretatio sermonum«. (i. NT graece: *λόγος σοφίας διὰ τοῦ πνεύματος — λόγος γνώσεως κατὰ τὸ αὐτὸ πνεῦμα)*

Die Charismata erstrecken sich also nicht nur auf den Bereich der durch den Spiritus sanctus gewirkten geistlichen Rede, sondern auch auf Erkenntnisvermittlung im natürlichen Bereich, jedoch in Relation zum Spiritus sanctus. Wenn auch in der ntl. Exegese die Bedeutung der faktischen Unterscheidung von sapientia und scientia, von per und secundum umstritten sein mag, so weist doch der Skopus dieses paulinischen Textes hinsichtlich der scientia secundum eumdem Spiritum auf eine Abgrenzung gegenüber dem in die Gemeinde eindringenden gnostischen Denkens hin, das eine selbständige Methodik entwickelte, innerhalb derer religiöse Phänomene einer

[2] *Op. cit.* S. 401.
[3] *Op. cit.* S. 413.

Digitized by Google

Nachprüfung an der »Wirklichkeit« unterzogen wurden[4]. Sicherlich sind die Konstellationen in der korinthischen Gemeinde von denen des 12. Jahrhunderts verschieden; in der Sache jedoch tritt uns dort wie hier und im abendländischen Denken der jeweiligen Epochen die Frage nach Diastase und Konvergenz von Weltweisheit und Offenbarungsdenken entgegen; und ihre Beantwortungen stellen sich als unbeendbare Aufgabe dar.

So dürfte von dem paulinischen Text her der Einblick von vergleichendem Interesse sein, den Abaelard in sein Verständnis der ars dialectica im Prolog[5] zum 1. Buch des Tractatus quartus der *Dialectica* gibt. Dort zeigt er seinen Gegnern ihre hermeneutische Bedeutungsmöglichkeit am Beispiel der Bekehrung Augustins durch Ambrosius auf:

» Est enim scientia veritatis rerum comprehensio, cuius species est sapientia, in qua Fides consistit. Haec autem est honestatis sive utilitatis discretio; veritas autem veritati non est adversa... scientiam omnem, quae a Deo solo est et ex ipsius munere procedit, esse bonam convicimus... Haec autem est dialectica, cui quidem omnis veritatis seu falsitatis discretio ita subiecta est... Neque enim Ambrosium Mediolanensium antistitem, virum catholicum, Augustinus, gentilis adhuc philosophus et christiani nominis inimicus, ex unitate Deitatis, quam veraciter in Tribus Personis religiosus ille episcopus confitebatur, angustiasset, si et ipsum dialectica praemunisset; ... quippe eiusdem Divinae Substantiae illa tria nomina sunt designativa. Sic quoque cum et Tullius homo vere dicatur et rursus Cicero et iterum Marcus homo nominetur, nequaquam tamen Marcus et Tullius et Cicero homines sunt, cum eiusdem substantiae vocabula sint designativa, et plura quidem sola voce, non significatione, diversa substantiae ...«[6].

In dieser Anwendung der ars dialectica zur Wahrung der Erkenntnis der Einheit Gottes und zur Abwehr des Mißverständnisses eines Tritheismus beachten wir die spezielle Wertung, die Abaelard dem natürlichen Denkvorgang als explicatio Fidei zuschreibt: munus Dei, discretio veritatis et falsitatis, praemunitio Fidei.

[4] S.: u.a. Rudolf Bultmann i. *Theol. Wörterbuch z. NT*, Bd I, Stuttgart 1933, unveränderter Nachdruck 1957, S. 707, Zeile 21 ff. u. Fußnote 73; Adolf Schlatter *Erläuterungen zum NT* 6. Teil, Stuttgart 1950, S. 148: »... Bei einem anderen kann man die Erkenntnis, in die der Geist ihn führt, zwar nicht Weisheit heißen; dagegen bekommt er das tiefblickende Verständnis, das die Menschen und ihre Lage mit heller Wahrnehmung auffaßt und anzugeben weiß, was für sie nötig ist«. Hans Leisegang *Die Gnosis*, Stuttgart 1955[4], S. 36.

[5] *Dialectica*, ed. L. M. De Rijk, Assen 1956, pp. 469-471.

[6] *Dialectica*, *ed. cit.* p. 469 v. 15-18, 34-35; p. 470 v. 8-12, 19-24.

Digitized by Google

In der *Historia calamitatum* sagt Abaelard im Blick auf den großen Zustrom derer, die ihn vorrangig in der »disciplina secularum artium« hören wollten, von letzteren:

»... de his quasi hamum quendam fabricavi, quo illos philosophico sapore inescatos ad vere philosophie lectionem attraherem, ... Cum autem in divina scriptura non minorem mihi gratiam quam in seculari Dominus contulisse videretur, ceperunt admodum ex utraque lectione scole nostre multiplicari et cetere omnes vehementer attenuari«.

Hier wird deutlich, wie Abaelard auch seine überragende dialektische Begabung als ein Charisma ansah, und zugleich als eine Möglichkeit, die in der Komplexität des 12. Jahrhunderts sichtbare hohe Dominanz der ratio naturalis in ihre propädeutischen Grenzen zu weisen und ihren Erkenntnisstrom zur christiana fides revelata zu lenken. Zugleich läßt diese »professio«[8] Abaelards erkennen, daß die »Agenda« seines Glaubensdenkens weithin von hyperdialektischen Tendenzen jenes Zeitraumes diktiert wurden. Da Abelard die Dialektik, die unter den artes liberales einen bedeutsamen Platz einnahm, nicht unbeachtet zu lassen vermochte, ergab sich die Auseinandersetzung mit der Antidialektik in Theologie und Predigt.

Um nun den Weg Abaelards auf dem schmalen Grad zwischen Hyperdialektik und Antidialektik zu zeichen, hielt ich Ausschau nach einem form- und sachgerechten Terminus und gelangte innerhalb der grammatikalisch-logisch-dialektischen Arbeit Abaelards zu dem kompositorischen Spezifikum »dialectia meditativa«. Wenn auch Abaelard dieses Kompositum verbis expressis nicht verwendet, so möchte ich doch die Frage erheben, ob nicht der Sache nach damit spezifische Denkbewegungen Abaelards annähernd umschrieben werden können. Es sei dabei auf die Bezeichnung »sacre vel philosophica meditationes«[9] hingewiesen; desgleichen auf die Worte, die rückblickend nach dem Tode Abaelards Petrus Venerabilis an Heloise schrieb: »Mens eius, lingua eius, opus eius semper divina, semper philosophica, semper eruditoria meditabatur«[10]. Das Verbum meditari mit acc., wie es Petrus Venerabilis

[7] Ed. J. Monfrin, Paris 1967³, p. 82.
[8] *Ibidem* p. 82 v. 668.
[9] *Ibidem* p. 76.
[10] *Petri Abaelardi opera*, ed. Victor Cousin I, Paris 1849, pp. 713-714.

Digitized by Google

gebraucht, bedeutet: einer vorgegebenen Sache nachdenken, etwas bedenken. Das Attribut meditativus = das Nachdenken betreffend findet sich bei verba desiderativa (Diomedes I, 336; Proscianus VIII, 825), im Unterschied zu meditatus = das Ausgedachte, das zu Ende gedachte, das Vollendete (Cicero, *In L.S. Catilinam* I, 10.26: labores meditati sunt). Meditation ist als Denkvorgang ein allgemein religionsgeschichtliches Phänomen und zeigt verschiedene Typen. Aus ihnen beschränken wir uns auf zwei miteinander verbundene Richtungen, wie sie uns im Folgenden im *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum* sich darbieten: denkende Hinwendung zur fides revelata, generaliter et specialiter; homiletisches Bemühen im Blick auf Vertrautheit und Fremdheit des jeweiligen verbum Dei im hic et nunc ad hominem.

In der Begriffsverbindung von dialectica und meditatio wird der Divergenz von Wissen und Glauben gewehrt und religiöse Bezogenheit zum Ausdruck gebracht, zugleich Unterscheidung vom Erfahrungsbereich mystischer Frömmigkeit, ebenso wie Grenze zum Spekulativen und zur kontemplativen Intuition, als dem Identitätserlebnis [11]. Der Glaube ist also auch Sprachereignis als mit den inneren Problemen des Verstehens verbundene hermeneutische Reflexion. Diese so verstandene dialectica meditativa stellt sich im »Dialogus« — wie wir zu erkennen gedenken — nicht nur als formale Gedankenverknüpfungen dar, sondern wird bezogen auf den Wirklichkeitsbereich philosophischer und theologischer Räume. So werden im »Dialogus« Iudex, Philosophus, Iudaeus und Christianus jeweils personaliter als »Denk- und Erfahrungstypus« in Erscheinung treten [12]. Die Denkbewegungen geschehen kommunizierend in den Räumen eines religiös-ethischen Rationalismus und der Fides catholica, wobei in allen abgehandelten loci paraphrastisch, figurativ und limitativ die substantiell-qualitative Invarianz des natürlichen und des Offenbarungsbereiches gewahrt bleiben wird;

[11] S.: F. Heiler i. *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* III, Tübingen 1959, Sp. 1972/3 (Artikel Kontemplation).

W. Trillhaas i. op. cit. IV, 1960, Sp. 824-26 (Meditation).

M. A. Schmidt i. *op. cit.* IV, 1960, Sp. 1249-53 (Kath. Mystik des Abendlandes).

[12] Paré, Brunnet, Tremblay *La Renaissance du XII. siècle / Les écoles et l'enseignement*, Paris-Ottawa 1933, p. 121-4: zur Frage collatio und meditatio (die Handschrift des »Dialogus« 296, Oxford, Balliol College aus dem 14. Jahrhundert und die in ihrem Überlieferungszweig liegenden späteren Handschriften tragen nicht den Titel »Dialogus«, sondern »Collationes«.

Digitized by Google

d.h. es findet keine Wandlung von Offenbarungswahrheiten in Vernunftwahrheiten und umgekehrt statt [13].

Ich möchte nunmehr versuchen, diese allgemein so umrissene Gesprächssituation in der Gedankenabfolge des »Dialogus« an einer herausgegriffenen Zahl wichtiger Vokabeln, die vor allem in der Sekundärliteratur manchesmal fehlgedeutet oder oft umstritten sind, im Einzelnen deren Bedeutungsgehalt aufzuzeigen, d.h. diese Vokabeln aus dem jeweiligen Kontext und innerhalb ihrer syntaktischen Struckturen annähernd analysieren. Hierbei wäre zu beachten, welcher Kolloquent spricht (Iudex = I., Philosophus Ph., Iudaeus = Iud., Christianus = Chr.). Die Zeilenangabe zu den Zitaten darf ich nach der von mir erstellten Neu-Edition des Dialogus-Textes machen [14]. Die im Folgenden behandelten Worte, bzw. Wortgruppen sind:

1. *inspirare*

Es ist ein in seiner Distinktion beachtenswertes Wort, das Chr. ad Ph. in die Momentaneität der disputatio hineinspricht: »tam mihi quam tibi orandum est, ut quid tibi querendum, quid mihi respondendum sit, ipse nobis Dominus inspiret« 1205-6. Die Aufforderung zum Gebet betont den meditativen Charakter der disputatio; zugleich aber wird auch deutlich, daß es bereits innerhalb des natürlichen Denkbereichs der das Fragen weckenden inspiratio ipsius Domini bedarf. Dieses Fragen wird zum »Anknüpfungs-

[13] *Op. cit.* p. 297/8: »..., il ne s'agit pas d'aller par la raison à la découverte de la Trinité, mais bien, Dien s'étant révélé, d''assigner la cause de ses noms', Père, Fils, Esprit, d'en comprendre le sens, à quoi ils servent, si l'on ose dire, en lui: 'quid rationis vel utilitatis haec in uno Deo habeat personarum distinctio'. (Abélard, Introd., lib. I, c. 4; PL 178, 986D)«. Zur Frage der möglichen charismatischen Konvergenz in Christus innerhalb der Kontroversdeutungen Bernhard — Abaelard siehe: Matthäus Bernards *Der Stand der Bernhardforschung* i. *Bernhard von Clairvaux Mönch und Mystiker* (Referate des Intern. Bernhardkongresses Mainz 1953 Hg. Joseph Lortz) Wiesbaden 1955, S. 3-43; eine hervorragende Arbeit mit vielen Einzelkenntnissen und großer Zahl von Quellenangaben. (Siehe u.a. zur »Grundmotivforschung«, S. 14, Zu »Ansichten, bisweilen sogar in auffallender Nähe zu Abailard« S. 18, »die oft getadelte Heftigkeit...« S. 19).

[14] Petrus Abaelardus *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum* Textkritische Edition von Rudolf Thomas, Stuttgart-Bad Cannstatt (Friedrich Frommann Verlag) 1970, 171 Seiten. Vergleiche auch I. P. Migne PL 178, Paris 1855, Sp. 1610-1682A.

Digitized by Google

punkt« (cf. *Actus apostolorum* Cap. XVII, 22-34, die Areopagrede). So läßt sich Ph. zur Erkenntnis des Fragmentarischen der ratio führen: »utique supplet gratia (Dei), quod nostra non sufficit opera, et volentes adiuvat, ut possint, qui hoc ipsum etiam inspirat, ut velint« 1447-9. Diese supplementa gratiae Dei versteht Ph. jedoch als inspiratio in rationibus, als addita, als accidentia und bleibt dem immanenten Denken verhaftet.

2. *illuminare-illuminatio*

Im »Dialogus« wird diese Wortgruppe nur durch Chr. und nur für den transzendenten eschatologischen Bereich verwandt. Lediglich in similitudine der kosmischen Sonne, deren Strahlen das härteste Glas durchdringen, verdeutlicht Chr. die illuminatio der summa divine claritatis visio im status der resurrectio 2668-74. Der Satan, der nach Hiob I unter den Söhnen Gottes »in conspectu Domini« steht, hat keinen Anteil an der illuminatio, ein »quasi cecus in sole inter videntes assistens« 2732 + 34. Die fideles erfahren wiederum post resurrectionem, daß die irdische Sonne ihre Leuchtkraft verliert wie minora luminaria maioribus apposita 2897-8. Also keine substantielle Kontinuität. Diese illuminatio geschieht also post mortem und dann als vollkommene: »presentia divine claritatis illuminabit abscondita tenebrarum, ut ipsa manifestet consilia cordium« 2900-1. In Verwandtschaft mit dem aristotelischen Empirismus begrenzt hier Abaelard die Intelligibilität des Ontischen auf die transzendente Existenz.

3. *credere*

Credere findet sich zunächst als Annahme einer allgemeinen Urteilsfähigkeit des im natürlichen Denken eingeübten Menschen, in einer kritischen Frage nach der Rationalität überkommener Gesetzesreligion, Ph. ad Iud.: »nullius hominis discreti conscientiam credo negare« 98; sodann als vorfindlicher geforderter unbefragter Offenbarungsglaube in Selbstlegitimierung, Ph. ad Iud. (kritisch): »nemini apud suos quid sit credendum licet inquirere nec de his, que ab omnibus dicuntur, inpune dubitare« 124-5; als Offenbarungsglaube, der durch die Vernunft nicht widerlegt werden kann, Iud. ad Ph.: »nemo tamen est, qui hoc, quod credimus, ratione possit aliqua refellere« 218-9; Interpretation der Heilsgeschichte vom

Digitized by Google

göttlichen Ursprung her und aus der Heilsökonomie Gottes, Iud. ad Ph.: »Hac ratione liquidum esse credo divinam legem in hominibus precessisse, ut huius quoque boni mundus exordium et auctoritatem a Deo sumeret, cum aliquarum legum institutione malitiam refrenare vellet?« 230-3; Vertrauen auf philosophische Autoritäten, Chr. ad Ph.: »cur enim in secularibus disciplinis eorum omnia credatis auctoritati?« 1337-8; Kenntnis und Erkenntnis historisch-heilsgeschichtlicher Zusammenhänge, Ph. ad Chr.: »nec ipsos maiores nostros ad fidei vestre confessionem tam ratione ductos quam vi tractos quam vi tractos esse crederemus« 1346-8; der Meinung sein = einfache Feststellung hinsichtlich der Fortführung der disputatio, Ph. ad Chr.: »Quod recte et ordine consummari credimus« 1506-7; Rationalität eines transzendenten Vorgangs (Der Abfall Luzifers), Chr. ad Ph.: »Nequaquam ... credendus est« 2533; Verständlichmachung eines ebenfalls transzendenten Vorgangs im status fidelium post resurrectionem in Bezug auf die ubiquitas et visio Dei, Chr. ad Ph.: »..... credamus .....« 2669 + »...credendum est« 2676.

4. *intellegere-intelligere-intelligentia*

Hier finden wir diese Wortgruppe als Bezeichnung für das zunehmende Wissen und die fortschreitende Erkenntnis im natürlichen Denken, Ph. ad Iud. + Chr.: »humana in cunctis rebus ceteris (extra fidem revelatam) intelligentia crescat« 118-9; differenzierendes Sinn- und Wortverständnis von virtus und voluptas, Chr. ad Ph. (dessen Ansicht darin interpretierend): »Esto ut estimas, sed hoc, queso, aperi, utrum hoc modo voluptatem intelligentes (Epicurei) ab eis, qui virtutem nominant, sensu etiam sicut et verbis dissident« 1542-4; graduell unterschiedliches Vermögen der empirisch konstatierbaren Klugheit, Chr. ad Ph.: »sicut omnes, qui habent caritatem, non equaliter ea succensi sunt, nec omnes prudentes equaliter intelligunt« 1828-9; sodann gewinnt intellegere zwischen dem natürlichen Denk- und Erfahrungsraum und dem transzendenten Bereich mediale Bedeutung in der vergleichenden Erkenntnis in der Relation der vita presens und der vita futura, Chr. ad Ph.: »Ut eam, inquam, meliorem esse vitam intelligas« 1637-8; ebenso im Vergleich von Gott und Mensch, Chr. ad Ph.: »Non enim, cum Deum homine dicimus meliorem, aliter intelligimus, nisi quod

Digitized by Google

omnes transcendat homines« 1852-4; weiterhin formale Anerkennung, daß die vollkommene Ruhe der Seele im immanenten Erfahrungsraum nicht erreicht werden kann, sondern nur im transzendenten Eschaton der vita futura, Chr. ad Ph.: »Ecce secundum te summum bonum illa superne vite quies intelligenda est« 1964-5; Verständnis des Sachverhaltes innerhalb des Offenbbarungsbereichs durch Allegorese als Geheimnis, also kein unmittelbarer Zugang zum Mysterium im hic et nunc, Chr. ad Ph.: »mistice per allegoriam intelligi scires« 2795-6; jedoch bereits in der vita presens wird die Vokabel intellegere zur Deutung heilgeschichtlicher und historischer Komponenten verwandt, Iud. ad Ph. (es handelt sich hier um die »terreni quoque beneficii solatio 848-9): »Quod vero Dominus in remuneratione legis sepius vel apertius terrena beneficia quam eterna commemorare videtur, maxime propter carnalem adhuc rebellemque populum, quem de opulentia Egypti, super qua iugitur murmurabant, ad asperimam solitudinem educebat, factum esse intelligas« 853-7; Einsichtigmachen des Erkenntnisvorgangs der beatitudo eterna in der visio Dei post resurrectionem, Chr. ad Ph. (in similitudine des natürlichen Erfassens einer res, und zwar in unterschiedlichem Grad hinsichtlich der Wahrnehmung der »partes« und der »natura«): »Et cum eadem res sit intellecta, non tamen aqualiter est intellecta. Sic et divinam essentiam, que omnino indivisibilis est, licet omnes intelligendo videant, non tamen equaliter eius naturam percipiunt« 2519-22; es ist beachtenswert, daß Abaelard in der Frage der beatitudo crescens und simplicitas Dei, die er in den Zeilen 2510-28 behandelt, 7mal intelligere verwendet. Ebenso unübersehbar ist aber auch, daß der Christianus die Verstehensmitteilung im Blick auf den status post mortem in ihren Grenzen sieht. Bei der Behandlung der Lazarusgeschichte aus Matth. XXII sagt Chr. ad Ph. »ut videlicet, sicut ille Abrahe sinus, quo suspecta est anima Lazari, spiritalis est, non corporalis intelligendus, ita et infernus spiritalis ille cruciatus, quo anima divitis sepulta memoratur, ... non facile disseri aut intelligi potest« 2993-5 + 3001.

5. *cognoscere-cognitio*

Ihr Gebrauch im natürlichen Denkraum findet sich als rationes cognoscendae (Ph. ad Chr) 1438-9; als Unterscheidungsfähigkeit

Digitized by Google

der virtutes von den vitia in der Moralphilosophie, Chr. ad Ph.: »virtutes scilicet ac vitia dilligenter diffinias atque distinguas, ut eo amplius vel appetantur vel vitentur, quo melius cognoscuntur« 1983-5; überwiegend wird jedoch cognoscere auf die transrationale Dimension angewandt, Ph. ad Chr.: »perpetua quies sive letitia, quam quique pro meritis post hanc vitam recipit, sive in ipsa visione vel cognotione Dei, ut dicitis,...« 2312-4; korrespondierend zu diligere Deum, Ph. ad Chr.: »quo amplius Deum cognoscimus, magis eum diligamus« 2469; als mit den Denkkategorien von Substanz und Akzidenz nicht erfaßbaren, nur in der Erfahrung post resurrectionem ermöglichten Erkennen der »summa Dei dilectio, quam ex visione Dei homo percipit« (2552-3), Chr. ad Ph.:»..., que nisi experimento sui vere cognosci non potest, cum omnem terrene scientie sensum longe transcendat« 2572-3; als die Beschreibung des alles durchdringenden und erkennenden Gottes, Chr. ad Ph.: »summa illa eius claritas, que cuncta cognoscendo considerat« 2683-4 (in Einklang mit 1. Kor. XIII, 12: »Nunc cognosco ex parte; tunc autem cognoscam, sicut et cognitus sum« 2904-5). Dieser Erkenntnisvorgang birgt aber nicht nur ein eintelligibles Element in sich, sondern auch ein cognoscere »per oculos cordis«, des Herzens als dem Sitz der Gefühle und der Leidenschaften, dessen natürliches Verlangen in der Neuschöpfung zum Heilsverlangen gewandelt wird, Chr. ad Ph.: »..., tunc verissime cuncta cognoscentur a nobis... per oculos cordis, ubi omnium sensuum... cessabunt officia, cum erit Deus omnia in omnibus« 2906-8.

6. *comprehendere-comprehensio*

Das Substantiv comprehensio gebraucht der Philosoph einmal kritisch als Forderung an den unreflektierten Glauben, Ph. ad Iud. + Chr.: »in comprehensione animi fides consistat« 130; mit dem Verbum comprehendere wird das Erfassen des Wesentlichen in der Ethik ausgedrückt, Ph. ad Chr.: »totius ethice tam diligenter intentionem comprehendi« 1284-5; als das Zusammenfassen aller Tugenden in der Liebe, Ph. ad Chr.: »Omnes quippe virtutes... Augustinus uno nomine Karitas comprehendit« 1804-6; als Beschreibung der Kategorien bei Aristoteles, Ph. ad Chr.: »cum in habitu et dispositione primam qualitatis speciem comprehendit« 1989-90.

Digitized by Google

7. *estimare-existimatio*

Schon in der Praefatio begegnet uns estimare, und zwar im negativen Sinn als Warnung an den Philosophen vor Überschätzung seiner Argumentationen, I. ad Ph.: »Tu tamen, philosophe, qui nullam professus legem solis rationibus cedis, non pro magno estimes, si in hoc congressu prevalere videaris« 57-59; andrerseits bezeichnet estimare die Anerkennung eines heilsgeschichtlichen Vorgangs, nämlich der Bekehrung griechischer Philosophen durch kunstlose und ungebildete Predigt der Apostel, Chr. ad Ph.: »vide, tu Philosophus, de summis illis Grecorum philosophis quid estimandum sit, qui illa rudi et inculta virorum simplicium predicatione, id est apostolorum, omnes ad hanc conversi...« 1191-4; sodann als formale Bejahung Gottes als des höchsten Gutes des Menschen, Ph. ad Chr.: »summun bonum Deus ipse est vel eius beatitudinis summa tranquillitas, quam tamen non aliud quam ipsum estimamus, qui ex se ipso, non aliunde beatus est« 2309-11; hier gewinnt estimare die Bedeutung von Glauben als Für-wahrhalten ohne individuelle Erfahrung des Glaubens. Existimatio zeigt sich uns als Bezeugung (durch Scriptura sacra et traditio ecclesiae »communis fides«) der Unverletzlichkeit der Glückseligen (im Stande der Neuschöpfung nach der Auferstehung), Chr. ad Ph.: »Nam et eorum iuxta existimationem in ipso ethereo celo, ubi... ardet ignis et splendet, absque lesione ulla beatorum corpora communis fides asserit permanere...« 3036-9. Dieses aus dem Kontext gewonnene Verständnis von estimare und existimatio ist von besonderer Wichtigkeit hinsichtlich des Anklagesatzes des Guillaume de Saint-Thierry in dessen *Disputatio adversus Petrum Abaelardum* (»Quod fidem/Abaelard/definit aestimationem rerum quae non videntur). Jean Jolivet hat sich in einer Untersuchung mit dieser Kritik überzeugend auseinander gesetzt und betont u.a. die »attitude mentale de l'*auditor* (l'un des deux acteurs de la dispute dialectique)...«[15]. Von vergleichsweisem Interesse dürften auch die annähernd adaequaten Stellen in der Vulgata sein, z. B. Röm. VI, 11; 2. Kor. XI, 5; 1. Kor. IV, 1; Röm. II, 3; vor allem Röm. VIII, 18: Existimo enim quod non sunt condignae passiones hujus

[15] J. Jolivet *Sur quelques critiques de la théologie d'Abélard* i. Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen âge, Année 1963, Paris 1964, pp. 7-51, hier: pp. 22-27.

Digitized by Google

temporis ad futuram gloriam, qua revelabitur in nobis«. Existimo ist oft die Übersetzung von λογίζομαι = das im Gehorsam gegen Christus gefangene Denken. Die Norm des λογίζομαι steht im NT damit außer und über ihm, als Heilsgechehen nur dem Glauben faßbar, kein Prinzip, sondern ein Faktum, nach dem sich jeder Denkakt ausrichten muß[16]. In dem oft kritisch gegen Abaelard angeführten Text Hebr. XI,1; »Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium« bleibt m.E. die Frage offen, ob sich der Bedeutungsgehalt der griechischen Vokabeln ὑπόστασις + ἔλεγχος im Wortverständnis des Vulgatatextes einhelling wiederfindet. Vergleichsweise interessant ist die problematische Übersetzung von Hebr. XI, 1 in der »Traduction œcuménique de la Bible«: La foi est une manière de posséder déjà ce qu'on espère, un moyen de connaître des réalités qu'on ne voit pas«[17].

8. *opinio*

Da in der Kontroverse Bernhard-Abaelard auch der Vorwurf gegen Abaelard erhoben wurde, er reduziere fides auf opinio[18], dürfte es von Wichtigkeit sein, welches Sachverständnis von opinio der »Dialogus« darbietet. Die Gesprächsabfolge ist diese: der Philosoph verwirft zunächst die opinio als Mittel der Wahrheitsfindung, Ph. ad I.: »id suum est philosophorum rationibus veritatem investigare et in omnibus non opinionem hominum, sed rationis sequi ducatum« 16-18; der Jude nun setzt dieser Exklusivität des Kolloquenten im hic et nunc des Dialogs das begrenzt zustimmende tam — quam entgegen, Iud. ad Ph.: »nec tam opinionem sectari quam veritatem scrutari convenit. Hec autem ideo prelibavi, quia fortasse (!) primo ad hanc fidem nos carnalis originis affectus induxerit et consuetudo, quam primo novimus. Sed iam nos hic ratio detinet potius quam opinio« 180-3; der Jude nimmt wohl die philosophische Alternative opinio — ratio in dieser Weise an. Doch was der Philosoph mit bloßer opinio beschreibt, ist für den Juden mehr, nämlich fides,

[16] S.: Heidland i. *Theol. Wörterbuch z. NT*, a.a.O. Bd IV, S. 289-91.

[17] *Traduction œcuménique de la Bible*, ed. Comité de Patronage: les Cardinaux † A. Bea, P. Léger, J.-M. Martin, Président M. Boegner, † Karl Barth u.a. *Épître aux Hébreux*, Paris 1969, p. 65 et notes.

[18] S.: I. Vallery-Radot *Bernard de Fontaines abbé de Clairvaux*, II, pp. 215-6 (Lit.).

Digitized by Google

d.h. die Gesetzesreligion des AT; und es deutet sich an die disputatio um die Wahrheitsbegründung: das Korrelat von ratio naturalis und fides revelata; es entsteht also die Frage nach der veritas in und hinter der opinio. Im Verlauf des Streitgespräches erfolgt dann die Nebeneinandersetzung von sententiae und opiniones und nimmt diese gleichsam als Ausgangspunkt, um die veritas rationum erkennbar werden zu lassen, Ph. ad Chr.: »Ne gravet te, oro, multas nos sententias seu opiniones inducere, ut ex omnibus veritatem rationum possimus elicere [19]. Qui enim, quem adhuc ignorant, locum vestigant, multas explorare coguntur vias« 1825-8; Hierbei handelt es sich — wie aus dem Zusammenhang hervorgeht — um »philosophicae et divinae sententiae« (46), und zwar um eigene Anschauungen und derjenigen der Autoritäten. Neben innerhalb der Denkräume differierenden Anschauungen (eine jeweils »diversa opinio« 2955-6) gibt es hier auch communes opiniones, z.B. im philosophischem Bereich die Kategorien Substanz und Akzidenz, Chr. Ph.: »... Unde accidens etiam vestra opinio describit, quod adesse potest et abesse« 2580-1; in der traditio ecclesiae bestehen in der Vorstellung des »Infernum« hinsichtlich des »tormentum dampnatorum« körperliche und geistige Anschauungen. Chr. wendet sich gegen die Annahme eines materiellen Feuers »sub terris«, denn die »divina potentia« ist in ihrer Ubiquität localiter nicht gebunden. Hier, wo sich natürliche Betrachtungen und die Darstellungen des Tiefenverständnisses der Scriptura vereinen, sagt Chr.:«, ... quanto amplius et divinam potentiam videtur commendare et rationi magis proquinquare. Ut enim communem omnium fere sequamur opinionem ...« 3025-7 »infernus spiritalis ille cruciatus (est)« 2995. Chr. ad Ph. verwendet hier also kommunikatorisch »opinio« als an ratio und Scriptura et traditio enstandene Beurteilung. Einige Zeilen später bei der Beschreibung des status beatorum post resurrectionem spricht er jedoch von der »communis fides« 3038. Ein Zweifaches ergibt sich: es wird unterschieden zwischen der philosophischen opinio und dem Heilsglauben und — opinio ist keine selbständige verfügende Denkgröße gegenüber der fides, quae creditur.

[19] S.: Paré, Brunnet, Tremblay, *op. cit.* pp. 267-270 »Sententia« (Die verschiedenen Bewertungen der opinio im XII. Jahrhundert; u.a.: »... l'opinio, qui reste fragile, soutenue de faibles raisons ...«).

Digitized by Google

9. *ratio-rationes-rationabilis-irrationabilis*

Zu dieser Wortgruppe möchte ich ein geschlossenes Textstück bringen, das der Christianus zum Philosophus in der Mitte der gedanklichen Wegstrecke des »Dialogus« spricht: (Z. 1478-1451).

Nemo certe nostram, qui discretus sit, rationibus fidem vestigari ac discuti vetat, nec rationabiliter his, que dubia fuerint, acquiescitur, nisi cur acquiescendum sit ratione premissa. Que videlicet, dum rei dubie fidem efficit, profecto id, quod a vobis argumentum dicitur, ipsa fit. In omni quippe disciplina tam de scripto quam de sententia se ingerit controversia, et in quolibet disputationis conflictu firmior est rationis veritas reddita quam auctoritas ostensa. Neque enim ad fidem astruendam refert, quid sit in rei veritate, sed quid in opinionem possit venire, et de ipsius auctoritatis verbis plereque questiones emergunt, ut de ipsis prius quam per ipsa iudicandum sit. Post rationem vero redditam etiam, si ratio non sit, sed videatur, nulla questio remanet, quia nulla dubitatio superest. Tecum vero tanto minus ex auctoritate agendum est, quanto amplius rationi inniteris et Scripture auctoritatem minus agnoscis. Nemo quippe argui nisi ex concessis potest, nec nisi per ea, que recipit, convincendus est, et aliter tecum, aliter nobiscum ad invicem confligendum est. Quid Gregorius aut ceteri doctores nostri, quid etiam ipse Xpistus vel Moyses astruat, nondum ad te pertinere novimus, ut ex ipsorum dictis ad fidem cogaris. Inter nos, qui hec recipimus, habent ista locum maxime rationibus nonnunquam fidem astruendam esse vel defendendam, de quibus quidem memini contra eos, qui fidem rationibus vestigandam esse denegant.

Auf dem Hintergrund der Analyse der im Vorhergehenden behandelten Vokabeln innerhalb der Begriffsverbindungen und des Kontextes ergeben sich in diesem Kernstück des »Dialogus« im Blick auf die Relationen von ratio und fides folgende Problemstellungen:

1. *Auffinden der fides catholica durch vorausgehende Vernunfterwägungen.*

Das bedeutet nicht dimensionale Gleichheit von natürlichem Denk- und Erfahrungsraum mit der fides revelata, sondern: auf Erkenntnis und Gewinnung des summum hominis bonum gerichtetes philosophisches Denken wird zu der empirischen Erkenntnis geführt, daß dieses summum bonum nur im transzendenten

Digitized by Google

Bereich vorhanden sein kann. So verstanden wird der Philosoph zur Erörterung und Bejahung Gottes als des höchsten Gutes des Menschen geführt (siehe Ph.: Z. 2300-2315).

2. *Die Vorrangigkeit der Vernunftwarheit gegenüber den herangezogenen Autoritäten im »conflictu disputationis«.*

Dieser Satz stellt — im Unterschied zu mancherlei Mißverständnissen — die ratio nicht als die fides überragende Größe dar, sondern bringt zum Ausdruck, daß der Kolloquent nicht mit dem Offenbarungsglauben beziehungslos konfrontiert werden soll. Es geht hier vielmehr um ein homiletisches Ernstnehmen des seiner Ausgangsposition verhafteten Philosophen und das Ausschließen antidialektischen Argumentierens. Zugleich stellt sich doch darin auch die Erwartung des Hinfindens zur fides dar (s. das »nondum ad te pertinere« i. vorstehenden Textstück).

3. *Beweis und Wahrscheinlichkeit.*

Im philosophischen Denkraum gesteht der Christ das notwendige argumentum zu, in der fides revelata lehnt er jedoch die Beweiskraft der rationes ab; hier genügt die Wahrscheinlichkeit. Das heißt: ist diese vorhanden, dann soll dem Zweifel kein Raum mehr gegeben werden. Die ratio ist also kein letztgültiges Kriterium für diese veritas rei.

4. *In den verschiedenen Augsgangspositionen der ratio naturalis und der fides revelata geschieht die Hinführung zum Glauben durch letztere.* Also die Berührung mit Scriptura und traditio ecclesiae entbindet das natürliche Denken zur vollen Entfaltungskraft auf den Glauben hin. Wir dürfen dies so verstehen, daß der Glaube den Beweis ausschließt, aber das Unbeweisbare nicht das Denken. Dürften nicht so auch die rationes begriffen werden, durch welche und auf Grund welcher der Glaube aufgesucht, errichtet und verteidigt wird? (maxime rationibus nonnunquam fides vestiganda, astruenda et defendenda/am Ende des vorstehenden Textstückes).

Es ist Abaelard vorgeworfen worden, daß er im Gebrauch der von ihm vorgefundenen Vokabeln nicht sorgsam genug umgegangen sei und so selbst die Fehldeutungen ermöglicht habe. Ist dies der Fall? Darf man dies angesichts der Akribie Abaelardscher Sprachlogik annehmen? Ich habe versucht, innerhalb einer annähernd so bezeichneten dialectica meditativa aufzuzeigen, wie die gleiche Vokabel in den verschiedenen grammatikalisch-syntaktischen Bezogenheiten substantiell oder formal eine jeweils andere Bedeutung

Digitized by Google

erhält. Dieses interpretative Bemühen kann nicht Letztgültiges sein. Wer ein solch monographisches Unterfangen beginnt, erkennt, daß ein volles Verständnis Abaelardschen Glaubensdenkens noch längst nicht gefunden wurde. Unbestreitbar jedoch dürfte die causa finalis im »Dialogus«, und sicherlich nicht nur hier, aber hier in besonderer Weise, eine dialektisch-eschatologische sein: Der Glaube ist weder Denkersatz noch das Denken Glaubensersatz, und die philosophisch-theologische Arbeit Abaelards ist in seiner phänomenologisch-empirischen Bezogenheit kein pragmatischer Ausschnitt wissenschaftlichen Denkens. Das hebt nicht auf, daß er in der philosophischen Sprachlogik eine hohe Gabe sah, die ihr Herkunftszeichen im Logos Dei hatte und zugleich — nach dem geschichtsperiodischen Ablauf des »Dialogus« ante legem — sub lege — sub gratia (Christus incarnatus) — ihre Vollendung in der eschatologischen Empirie finden wird (s. »Dialogus« ed. cit. v. 1365 — 72 + 2557 — 95). In dieser Weise vermochte dieser (nach Bernhard Geyer) größte Philosoph des 12. Jahrhunderts Weltweisheit und Offenbarungsdenken in kommunikatorischer Sicht erhalten. Diese hohe geistige und geistliche Begabung Abaelards entfaltete sich in ihrer Grundmotivation und in ihren »Agenda« nicht aus der Kontroverse zu Bernhard und sollte trotz charakterlicher Belastungen beider Persönlichkeiten inmitten der schwer faßbaren Komplexität des 12. Jahrunderts als Charisma gesehen werden dürfen [20].

Besonders am Ende des »Dialogus« wird das Verhalten Abaelards vor der Grenze zum mysterium bei nochmals erkennbar; dort, wo er von der latebra (Verborgenheit und Zufluchtsort zugleich) optimae Dei dispositionis hinsichtlich unseres menschlichen Handelns und Denkens sagt: So unterliegen wir oft Täuschungen und meinen, es sei gut, weil alle Menschen es meinen. ... Die wir auch im Gebet auf Irrwegen oftmals viele Dinge erbitten, die uns von Gott, der 'besser als wir selbst weiß, was uns not tut, verwehrt werden. »Unde precipuum est illud Veritatis documentum, quo cum oratione semper Deo dicendum est: 'Fiat voluntas tua'«.

[20] Literarhistorische Fragen und das Problem der möglichen Identifikation des Iudex und des Christianus mit Abaelard können im Vortrag nicht behandelt werden; hierzu siehe gegebenenfalls: R. Thomas *Der philosophisch-theologische Erkenntnisweg Peter Abaelards im Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum*, Bonn 1966.

Digitized by Google

Dialectica meditativa sub Deo abscondito[21].

[21] Es wäre interessant, zu untersuchen, inwieweit Abaelard für die gegenwärtige Auseinandersetzung um Vernunft und Glaube, Anthropologie und Theologie eine aktuelle Bezugsperson darstellt. In diesem Zusammenhang nur ein Buchtitel *Denken — um zu glauben Predigtversuche für heute* von dem Mainzer ev. Theologen Gert Otto, Hamburg 1970.

Digitized by Google

R. PEPPERMÜLLER

EXEGETISCHE TRADITIONEN UND THEOLOGISCHE NEUANSÄTZE IN ABAELARDS KOMMENTAR ZUM RÖMERBRIEF[1]

Für den Kenner der Frühscholastik mag es überflüssig erscheinen, den Römerbriefkommentar Abaelards zum Gegenstand einer eigenen Darstellung zu machen; sind doch seit langem die dort gemachten theologischen Aussagen bekannt und in der wissenschaftlichen Literatur registriert. Trotzdem verspricht ein solches Unterfangen einigen Gewinn:

Einmal ist es interessant, Abaelards exegetische Methode zu verfolgen und mit der seiner Zeitgenossen zu vergleichen. Sodann zeigt sich gerade in der Expositio des Römerbriefes Abaelards theologisches Gedankengut aus der Zeit, in der er auf dem Höhepunkt seines Schaffens stand, in ganzer Breite: Der Paulustext gab ihm Anlaß, sich zu einer Vielzahl von Fragen zu äußern, nicht, wie etwa in den »Theologien«, nur zu einem thematisch vorgegebenen Problemkreis.

Ziel dieses Vortrages ist also nicht, festzustellen, ob und wie weit Abaelard Paulus richtig interpretiert hat und wie seine Exegese vom heutigen Stand der Forschung aus zu beurteilen ist. Vielmehr soll sein Kommentar dazu dienen, den Theologen Abaelard bei der Arbeit kennenzulernen. Wo er die Schwerpunkte setzt und wie er das tut, ist aufschlußreich, wenn man wissen möchte, wo sein eigentliches theologisches Interesse gelegen hat.

I

Liest man Abaelards Autobiographie, die Historia Calamitatum, so fällt immer wieder von neuem auf, wie sehr der Verfasser seine

[1] Die folgenden Ausführungen stützen sich auf die ausführlichere Untersuchung »Abaelards Auslegung des Römerbriefes«, die in den Beiträgen zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Münster, erscheinen wird (NF 10, 1972).

Digitized by Google

Originalität betont. Es gibt einfach keinen Magister, dessen Schüler er war, mit dem er nicht aneinandergeriet, den er nicht kritisierte und über dessen wissenschaftliche Leistung er sich nicht abfällig äußerte. Denkt man insbesondere an Abaelards Urteil über Anselm von Laon und an die Schilderung seiner eigenen Ezechiel-Vorlesung [2], so wird man von vornherein erwarten, daß er selbst dort, wo er die Schrift auslegt, methodisch ganz anders verfährt als Anselm und dessen Schüler. Vor allem wird man auch vermuten, daß in Abaelards Exegese die Logik und Dialektik eine große Rolle spielen.

Bestätigt sich nun diese Erwartung, wenn man seinen Kommentar zum Römerbrief betrachtet? Ist dieser ein Wendepunkt in der Geschichte der scholastischen Exegese?

Im gleichen Maße, wie die Erforschung der Frühscholastik in den letzten Jahrzehnten fortgeschritten ist, hat sich immer deutlicher herausgestellt, daß Abaelard in vielen Punkten weit weniger originell ist, als man früher glaubte und als seine eigenen Äußerungen vermuten lassen. Das gilt auch für seine exegetische Methode. Schon vor neun Jahren äußerte D. van den Eynde über die exegetischen Schriften Abaelards: »Abgesehen von einer Kühnheit der Lehre, unterscheiden sie sich in nichts von der Masse der zeitgenössischen exegetischen Werke« [3]. Die Untersuchung des Römerbriefkommentars scheint dieses Urteil zunächst vollauf zu bestätigen; denn Abaelard verfährt methodisch auch hier weithin wie seine Zeitgenossen: er glossiert einzelne Verse oder Versteile. So konnte man seinen Kommentar später als »Glose« bezeichnen [4].

Man kann Abaelards Glossen in zwei große Gruppen einteilen: 1. Hilfen zum Verständnis des Textzusammenhanges. Dazu gehören: a) Bemerkungen zur Konstruktion einzelner Sätze, eingeleitet häufig durch »sic construe«, »sic lege«, »sic expone«; auch kurze Ergänzungen, durch »subaudis« angefügt, sollen zum Verständnis des Textes dienen. b) Grammatikalische Erörterungen, so z.B. eine

[2] Abélard. Historia Calamitatum. Texte critique avec une introduction publié par J. Monfrin, [3]1967, S. 68f.

[3] Les écrits perdues d'Abélard. Antonianum 37, 1962, S. 467-480; dort S. 468: »Abstraction faite de quelque hardiesse doctrinale, ils ne se distinguent en rien de la masse des ouvrages exégétiques du temps«.

[4] Überschrift der Handschrift Oxford, Balliol College 296; vgl. auch Robert v. Melun, Questiones de epistolis Pauli zu Rö 1,20 (ed. Martin II, Spic. Sacr. Lov. 18, 1938, S. 24).

Digitized by Google

Umschreibung des ut-consecutivum. c) Bemerkungen zu Sprache und Stil des Paulus. d) Hinweise zur Gliederung des Sinnzusammenhanges und zur Gedankenanknüpfung, wenn längere Erörterungen eingeschoben waren, eingeleitet besonders häufig durch ein knappes »continuatio« oder durch »sic continua«, »ita continua«. e) Schließlich gehören hierher auch die überaus zahlreichen Paraphrasen, in denen Abaelard den Sinn einer Stelle mit eigenen Worten wiedergibt. 2. Die zweite Gruppe von Glossen widmet sich der inhaltlichen Erklärung einzelner Ausdrücke und Begriffe. Die am häufigsten vorkommende Form ist, daß Abaelard einen Begriff unmittelbar durch eine mit »hoc est« oder »id est« angefügte Apposition erläutert, doch verwendet er bisweilen auch längere Ausführungen darauf. Hier wäre auch die Erklärung hebräischer Begriffe und Namen einzuordnen.

Alles dieses findet sich ähnlich auch in anderen exegetischen Werken der Zeit, insbesondere denen aus dem Bereich der Schule von Laon.

Daß Abaelard in einer exegetischen Tradition steht, läßt sich auch zeigen, wenn man betrachtet, welche theologischen Probleme er in seinem Kommentar zur Sprache bringt und vor allem, an welcher Stelle des Paulustextes er sie aufgreift: hier folgt er einer seit langem ausgebildeten Tradition. Ausdrücklich zitiert er die Kommentare des Origenes (in der Übersetzung des Rufin), den Ambriosiaster (als Ambrosius), Pelagius (unter dem Namen des Hieronymus), Haimo. Diese Werke dürften ihm vorgelegen haben. Offen ist bislang noch, woher seine übrigen Väterzitate stammen, von denen der größere Teil aus Augustin entlehnt ist. Hoffentlich wird hier die Edition von Sic et Non Klarheit bringen. Ungeklärt ist auch, welche zeitgenössischen Werke Abaelard gekannt hat. Zwar finden sich immer wieder Parallelen zwischen seinem Kommentar und Werken aus der Schule von Laon, doch eine direkte Vorlage hat sich bislang nicht ermitteln lassen. Die Glossa Ordinaria hat Abaelard offenbar nicht gekannt[5] (nebenbeibemerkt finden sich auch keine Anzeichen für eine Benutzung des Floruskommentars).

Zeigt sich so, daß Abaelard durchaus an eine exegetische Tradition anknüpft, so ändert sich das Bild, wenn man untersucht, wie er an

[5] Gegen W. Affeldt, Die weltliche Gewalt in der Paulusexegese, Göttingen 1969, S. 141.

Digitized by Google

den durch diese Tradition vorgegebenen Stellen theologische Themen abhandelt.

Charakteristisch für seinen Kommentar sind die zahlreichen eingefügten Quaestionen oder Exkurse. Zwar ist er weder derjenige, der diese Form theologischer Arbeit entwickelt hat, noch hat er als erster Quaestionen innerhalb eines Kommentars behandelt[6], aber seine Auslegung enthält doch Quaestionen in solcher Zahl und vor allem von solchem Umfang, daß sie etwas Neues darstellt. Offenbar hat Abaelard gerade hierin Schule gemacht.

Die Quaestionen verdienen einmal deshalb besonderes Interesse, weil Abaelard sich in ihnen auch zu solchen Themen äußert, die er in seinen anderen Schriften gar nicht oder nur andeutungsweise behandelt hat: hier sei nur der große Exkurs nach Rö 3,26 zum Thema »Versöhnung« genannt.

Zum andern findet gerade in den Quaestionen bzw. Exkursen Abaelards eigentliche »theologische« Auseinandersetzung mit seinen Zeitgenossen statt, in der er seine eigene Position bezieht, sich entweder überlieferte Lösungen zu eigen macht oder eine neue Konzeption entwickelt. Auch hier ist wieder das Paradebeispiel der große Exkurs zur Versöhnungslehre: er besteht zum größten Teil aus Polemik gegen die zeitgenössische Redemptionstheorie, die in der Schule von Laon gelehrt wurde. Sie wird zunächst ad absurdum geführt, ehe ihr die eigene, personal orientierte Versöhnungslehre entgegengesetzt wird. Umgekehrt: Was Abaelard im Römerbriefkommentar über Lex und Evangelium, über Naturgesetz, mosaisches Gesetz und Neues Testament aussagt, gibt im allgemeinen Gedanken wieder, die auch im Schrifttum der Schule von Laon zu belegen sind. Allerdings betont Abaelard im Gegensatz zur theologischen Tradition seiner Zeit, daß das mosaische Gesetz inhaltlich einen Rückschritt gegenüber der lex naturalis darstelle, denn das mosaische Gesetz enthalte nicht das Gebot der Feindesliebe, das das Naturgesetz, als »Goldene Regel« verstanden, impliziere. Insofern stehe dieses dem Evangelium näher. Dieser Gedanke scheint Sondergut Abaelards zu sein, und er hat auch Mühe, Lk 10,28 damit zu

[6] Vgl. etwa M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode II, Freiburg 1911 (=Darmstadt 1961), S. 151ff; C. Spicq, Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge, Paris 1944, S. 67ff; M. D. Chenu, La théologie au douzième siècle, Paris 1957, S. 337ff; B. Smalley, The Study of the Bible in the Middle Ages, Oxford ²1951 (= Notre Dame, Indiana, 1964), S. 72ff.

Digitized by Google

harmonisieren. Ansonsten aber sind seine Aussagen über die Lex traditionell.

Die Quaestionen sind auch der Ort, an dem Abaelard zur Beweisführung Logik und Dialektik benützt.

Ein Beispiel: Zu Rö 1,1 hatte schon Origenes[7] gefragt, wieso Paulus sich hier »servus« nennen könne, wo doch der Herr Joh. 15,15 gesagt habe »Iam non dicam vos servos, sed amicos«. Haimo[8] hatte diese Frage dadurch zu lösen versucht, daß er zwei genera von servi unterschied: den servus timore und den servus amore. Abaelard kennt diese Lösung und verweist auch kurz auf sie[9]; dann bringt er jedoch eine eigene, neue Erklärung: Die Bedeutung des Begriffes »servus« kann wechseln, je nachdem ob dieser »simpliciter« oder »cum determinatione« gebraucht wird. Joh. 15,15 ist »servi« durch den Gegenbriff »amici« festgelegt: die dort gemeinten servi können nicht zugleich amici sein; anders an der Stelle Rö 1,1. Abaelard benutzt also die Sprachlogik zur Lösung.

»Philosophisch« argumentiert er auch zu Rö 8,30, wo gefragt wird, wie sich praedestinatio, providentia und liberum arbitrium zu einander verhalten[10]. Zugrunde liegt hier Aristoteles, Peri Hermeneias, natürlich in der Übersetzung und mit dem Kommentar des Boethius[11]. Abaelard konnte hier auf seine Logica »Ingredientibus« zurückgreifen[12]. Danach läßt sich eine necessitas oder possibilitas »simpliciter« oder »cum determinatione« aussagen. Auf die Beweisführung im einzelnen einzugehen, würde hier zu weit führen. Zudem verweist Abaelard selbst im Kommentar zum Römerbrief auf die Theologia »Scholarium«, wo allerdings der Text nicht vollständig erhalten ist[13]; entsprechende Ausführungen finden sich jedoch auch in der Dialectica[14].

[7] PG 14, 837B - 840A.

[8] PL 117, 364CD; vgl. schon Augustin, tr. 85 in Ev. Joh. (ed. Willems, CC 36, S. 539f).

[9] Ed. Buytaert, Petri Abaelardi Opera Theologica I, CC CM 11, S. 53, 196-202. Der Text muß hier allerdings in der von den Handschriften bezeugten Form belassen werden.

[10] Ed. Buytaert 225, 486-509.

[11] PL 64, 293-392; 393-638, dort »de futuris contingentibus«, 329B - 342A; 495B - 518C.

[12] Ed. Geyer, BGPhMA 7,2+3, S. 416ff, besonders S. 426-429.

[13] Lib. III; PL 178, 1112B - 1114B.

[14] Ed. de Rijk, Petrus Abaelardus Dialectica, Assen 1956, ²1972, S. 210,20 - 222,25.

Digitized by Google

Auch in der Christologie verwendet Abaelard an einer Stelle solch eine Beweisführung: zu Rö 3,4[15] stellt er die Frage, ob die Aussage »omnis homo mendax« auch für den in Christus mit der Gottheit vereinten Menschen gelte, d.h.: ob dieser die Fähigkeit zu sündigen gehabt habe. Hatte er sie nicht, so konnte er dadurch, daß er die Sünde mied, schwerlich Verdienste erwerben: er hätte kein liberum arbitrium besessen.

Die von Abaelard vorgeschlagene Lösung ist folgende: Der mit der Gottheit vereinte Mensch bestand aus Leib und Seele und hätte ohne unio wie die übrigen Menschen von sich aus subsistieren können. So läßt sich »simpliciter« auch für ihn die generell für den Menschen zutreffende Aussage machen, daß er die possibilitas zu sündigen hatte. »Cum determinatione« jedoch, d.h. nachdem und solange er uniert ist, d.h. als Christus, konnte er auf gar keinen Fall sündigen.

Ein näheres Eingehen auf die Beweisführung und eine Wertung soll auch hier unterbleiben; hingewiesen werden soll aber darauf, daß diese Stelle noch etwas anderes zeigt: daß man vorsichtig sein sollte, in Abaelard, wie wiederholt geschehen, einen Vorläufer oder gar Vertreter der sogenannten Habitus-Lehre zu sehen.

Im übrigen sollte nur gezeigt werden, daß Abaelard die Logik und Dialektik auch in seiner Auslegung des Römerbriefes verwendet. Das geschieht zwar relativ selten, aber doch gerade an solchen Stellen, an denen ein wichtiges Problem diskutiert wird wie das — für Abaelard entscheidende —, wie sich praescientia und praedestinatio Gottes und menschliches liberum arbitrium mit einander vereinbaren lassen.

II

Hiermit kommen wir zum Entscheidenden: Immer und immer wieder zeigt sich, daß Abaelard als Theologe den Römerbrief von einem einheitlichen Zentrum her auslegt. Für ihn steht der einzelne Mensch, seine persönliche Verantwortlichkeit für sein Tun und Ergehen, für Heil und Verdammnis, im Vordergrund. Man hat Abaelard »Subjektivismus« vorgeworfen; daran ist sicherlich Wahres. Doch sollte man statt mit dem negativ vorbelasteten »subjektivistisch« seinen theologischen Ansatz, wie er gerade im

[15] Ed. Buytaert 98,60 - 99,118.

Digitized by Google

Römerbriefkommentar besonders deutlich wird, lieber als »personal« charakterisieren. Abaelard wollte nicht willkürlich, »subjektivistisch«, vorgegebene Glaubenswahrheiten beurteilen, auswählen und interpretieren, sondern er wollte sie mit Hilfe der ihm in besonderem Maße zu Gebote stehenden wissenschaftlichen Methoden, speziell der Logik und Dialektik, evident machen, so daß der Einzelne sie sich persönlich aneignen und bewußt machen konnte.

Besonders stark tritt dieser personale Ansatz dort hervor, wo von Praedestination, culpa, meritum, liberum arbitrium gehandelt wird. Gott übergeht bei Praedestination und Reprobation nicht den freien Willen des Individuums; das führt zu der Konsequenz, daß Abaelard die bedingte Praedestination lehren muß (möglicherweise im Anschluß an seinen Lehrer Wilhelm v. Champeaux). Es gelingt ihm, Praescientia Gottes und Freiheit des Geschöpfes in Einklang zu bringen, so daß der Einzelne selbst für seine Praedestination oder Verwerfung verantwortlich wird.

Im Kommentar zum Römerbrief veranschaulicht er das gleichnishaft [16]: Gott verteilt oft die Gabe seiner Gnade in gleichem Maße an verschiedene Personen, und doch handeln diese dann nicht gleich. So bietet ein Mächtiger Bedürftigen seinen Reichtum an unter der Bedingung, daß sie eine Aufgabe erfüllen. Der eine von ihnen vollbringt aus Verlangen nach diesem Lohn das Werk, der andere aber ist träge und möchte eine solche Arbeit nicht tun, und zwar umso weniger, je größer diese ist. Da beiden das gleiche versprochen wurde, kann man nach Abaelard als Grund für das verschiedene Verhalten nur die probitas des einen, die ignavia des anderen nennen.

Auf das Verhältnis Gott — Mensch übertragen, heißt das (ich zitiere jetzt wörtlich): »So bietet auch Gott uns täglich das Himmelreich an. Dabei tut der eine, in Verlangen danach entbrannt, beständig gute Werke, ein anderer bleibt in seiner dumpfen Trägheit. Dennoch bietet Gott jenes beiden in gleicher Weise an und tut, was an ihm ist, und wirkt in solchem Maße auf beide ein, indem er die Seligkeit seines Reiches zeigt und verspricht, daß es ausreicht, das Verlangen eines jeden zu entzünden, ohne daß noch eine neue Gnade hinzugefügt würde. Denn je größer der Lohn ist, der wahrgenommen wird, desto mehr zieht er einen jeden naturgemäß

[16] Ed Buytaert 240,301 - 242,362 zu Rö 9,21.

Digitized by Google

durch das Verlangen nach sich an, zumal wenn der Wille allein ausreicht, es zu erlangen und alle mit weit geringerem Aufwand, Mühe und Gefahr zu ihm gelangen können als zum Erwerb irdischer Reiche ...«.

Dieser Gedanke, in ähnlichen Bildern ausgedrückt, kehrt bei Abaelard in anderen Werken sowie bei seinen Schülern wiederholt wieder.

Ist das Pelagianismus? Schon Abaelards Gegner haben diesen Vorwurf erhoben, und bis heute wird er wiederholt [17]. Zugegeben, der Grundsatz des »Facienti quod est in se, deus non denegat gratiam« ist bei Abaelard, wenn auch nicht wörtlich, so doch der Sache nach, im Römerbriefkommentar zu finden: Der Mensch kann durch seine ratio Gottes Existenz, seine potentia, sapientia und bonitas erkennen und auch zur Gottesliebe gelangen. Abaelard hat aber, anders als die Theologen des Nominalismus, immer und ganz betont daran festgehalten, daß allem menschlichen Tun, das zum Heil führt, die gratia vorausgeht. Der Mensch kann sich nicht aus eigenen Kräften, wie in der Spätscholastik behauptet, auf den Empfang der Heilsgnade disponieren. Will man diese Terminologie überhaupt auf Abaelard anwenden, so muß festgestellt werden: 1. daß die Disposition des Menschen durch die gratia angeregt ist, also nicht ex puris naturalibus möglich ist, 2. daß Abaelard keine von der gratia praeveniens unterschiedene, besondere Heilsgnade kennt. Worauf es ihm ankommt, ist, daß durch die gratia im Menschen die caritas erweckt und konserviert wird. Somit unterscheidet sich seine Lehre sowohl von der des Pelagius als auch von der der »pelagianisierenden« Theologen des spätscholastischen Nominalismus. Der Ausdruck »Pelagianismus« umschreibt also nur sehr ungenau das Anliegen Abaelards.

Wenn Abaelard nun infolge seines personalen Ansatzes den Grundsatz des »facienti quod est in se ...« vertritt, also das Prinzip, daß der einzelne Mensch für Heil oder Verdammnis persönlich voll verantwortlich ist, so muß er konsequenterweise die gratia allen Menschen angeboten werden lassen. Er erreicht das, indem er die gratia fidei und die gratia der lex naturalis, wie sie in der ratio

[17] Vgl. etwa H. Küng, Rechtfertigung, Einsiedeln [4]1957, S. 214; H. J. Mc Sorley, Luthers Lehre vom unfreien Willen nach seiner Hauptschrift De Servo Arbitrio im Lichte der biblischen und kirchlichen Tradition, München 1967, S. 125.

Digitized by Google

gegeben ist, ineinander übergehen läßt: die ratio ist Gnade, insofern sie allen Menschen die Möglichkeit gibt, den Weg zu Gott zu beschreiten; dieser steht grundsätzlich allen offen. Am Menschen nur liegt es, ob er das Angebot Gottes annimmt. Hier hat also bei Abaelard der Grundsatz des »facienti quod est in se...« seinen Ort. Würde er ihn nicht in sein System integrieren, wäre es ihm unmöglich, an der Universalität des göttlichen Heilsangebotes festzuhalten; dieses wäre dann auf die Christen beschränkt, und der Einzelne wäre nur dann selbst für Heil oder Unheil verantwortlich, wenn er Christ wäre. Indem Abaelard aber daran festhält, daß dem, der Gott sucht, alles, was zum Heile notwendig ist, zusätzlich offenbart wird, d.h. konkret: die fides Christi, kann er die uneingeschränkte Verantwortlichkeit jedes Menschen für sein künftiges Schicksal durchhalten.

Den Grundsatz des »facienti quod est in se...« mußte Abaelard einbauen, weil er die fides Christi als fides explicita für unerläßlich für das Heil hielt. Auch das ist eine Konsequenz seines personalen Ansatzes: Christus wirkt in jedem einzelnen Menschen die Gottesliebe. Daher muß jeder persönlich im Glauben doctrina und exemplum Christi vor Augen haben. Weil Abaelard die überkommene Redemptionstheorie verwarf — er hätte, wenn er sie gekannt hätte, auch Anselm v. Canterburys Satisfaktionslehre verwerfen müssen —, konnte er sich nicht mit einer fides implicita begnügen. Christus erweist in seinem Leiden und Sterben Gottes Liebe; jeder Einzelne muß davon existentiell betroffen und zur Gegenliebe erweckt werden. Dazu ist aber die Kenntnis von Inkarnation, Passion und Lehre Christi unerläßlich. Christus versöhnt nicht so sehr Gottes Zorn — dieser Gedanke kommt nur noch im Zusammenhang mit der »Erbstrafentheorie« vor-, er verändert vielmehr den einzelnen Menschen, macht ihn zur neuen Kreatur, zum Kind Gottes. Die Menschheit wird erlöst, indem die Menschen umgewandelt werden; nicht ein Heilsgeschehen, in dem die Menschheit als ganze erlöst wird und an dem der Einzelne dann noch nachträglich seinen Anteil gewinnen muß, steht für Abaelard am Beginn des Heilsprozesses, sondern ein Ergriffenwerden des einzelnen Menschen von der in Christus manifestierten Liebe Gottes.

Aus dem Gesagten hat sich schon ergeben, daß die caritas eine zentrale Stellung in Abaelards theologischem System einnimmt. Im

Digitized by Google

Römerbriefkommentar wird immer wieder auf sie verwiesen. Auf sie sind Soteriologie und Ethik gegründet. Um sie zu erwecken, ist Christus zu den Menschen gekommen, hat er gelitten und ist er am Kreuze gestorben. Wer sie hat, ist Gottes Kind, wird von Gott als gerecht angesehen. Sie muß als existentielle Haltung das Verhältnis des Individuums zu Gott und zum Mitmenschen bestimmen.

Besonders deutlich wird Abaelards personaler Ansatz im Kommentar zum Römerbrief auch in seinen Ausführungen zur Ethik: culpa und meritum sind vom Gewissen des Einzelnen abhängig, setzen den Gebrauch der ratio voraus. Daher kann die Erbsünde nicht culpa im eigentlichen Sinne sein und wird von Abaelard als Erbstrafe interpretiert. Im Kommentar zum Römerbrief sind bereits alle Grundgedanken zu finden, die Abaelard später in seiner Ethik ausgeführt hat; näher darauf einzugehen, erübrigt sich an dieser Stelle.

Welche Bedeutung hat nun die Theologie Abaelards, wie sie in seinem Kommentar zum Römerbrief zum Ausdruck kommt? Ist Abaelard nur für den Historiker, allenfalls noch für den Dogmengeschichtler interessant, oder kann die Beschäftigung mit ihm und seiner Lehre auch für die Gegenwart sinnvoll und fruchtbar sein?

Vielleicht kommt es nicht von ungefähr, daß seit Kriegsende geradezu eine Abaelard-Renaissance eingesetzt hat und man seither mehr und mehr die positiven Züge seiner Theologie entdeckt hat. Ohne daß versucht werden soll, Abaelard gewaltsam und künstlich zu »aktualisieren«, erscheint seine Theologie, wie sie der Auslegung des Römerbriefes zugrunde liegt, doch in doppelter Hinsicht auch für die Gegenwart bedeutsam:

1. Schon Landgraf bemerkte [18]: »Uns Heutigen fällt auf, daß z.B. die Theologie Luthers in vielen und zwar nicht unwesentlichen Punkten Ähnlichkeit mit der Theologie der Frühscholastik hat. Dies ist aber nicht besonders verwunderlich, wenn man sich vor Augen hält, daß Luther von der auf der aristotelischen Metaphysik sich aufbauenden Spekulation der Hoch- und Spätscholastik nichts wissen wollte ...«. Ließe sich demnach, wenn man nur weit

[18] Bernards Verhältnis zur Theologie des 12. Jahrhunderts, in: Bernard von Clairvaux, Mainzer Kongreß 1953, hrsg. von J. Lortz, Wiesbaden 1955, S. 44-62; das Zitat S. 55.

Digitized by Google

genug zurückginge, vielleicht eine neue Basis für das interkonfessionelle Gespräch zwischen Katholiken und Protestanten finden? Und wäre gerade die Theologie Abaelards als »Vermittlungstheologie« besonders geeignet? Hat nicht gerade er Ansätze entwickelt, die, zu seiner Zeit abgelehnt, später vergessen, in der Reformation neu entdeckt wurden?

Bei allen Unterschieden gibt es erstaunliche Parallelen zwischen Abaelard und Luther, denn beide sind existentielle Denker und gelangen so zu konvergenten Einsichten . Bei beiden ist entscheidend die Kategorie der Personalität. Was an Entscheidendem für den Menschen geschieht, geschieht in ihm.

2. Besondere Aktualität dürfte Abaelards Lehre von der Versöhnung zukommen, wie sie im Kommentar zum Römerbrief gegen die herrschende Tradition entwickelt wird, auch hier ließen sich Parallelen zu Luther aufzeigen. Im Kreuzesgeschehen manifestiert sich Gottes Liebe; durch sie wird der einzelne Mensch umgewandelt. Das Verhältnis des Menschen zu Gott wird verändert, nicht das Gottes zum Menschen.

Gerade dieser personal-existentielle Ansatz, den Abaelard so konsequent zu vertreten suchte, scheint in der modernen Theologie beider Konfessionen mehr und mehr bestimmend zu werden. Selbst wo man von irgend einer Form von Metaphysik überhaupt nichts mehr wissen will, hält man doch daran fest, daß Jesus die Intention gehabt habe, die caritas unter den Menschen auszubreiten, eine Liebe, die nicht statisch ist, sondern den Drang hat, sich ständig zu aktualisieren und den Christen zum Handeln in der Welt und an den Mitmenschen weist.

***

Ich nannte diesen Vortrag »Exegetische Traditionen und theologische Neuansätze in Abaelards Kommentar zum Römerbrief«. Vielleicht hätte ich statt des Plurals »Neuansätze« besser den Singular »Neuansatz« gebraucht, denn das Entscheidende ist, daß Abaelard von einem einheitlichen Zentrum her auslegt: ihm geht es um den einzelnen Menschen, seine Verantwortlichkeit für sein Tun, für Heil und Unheil.

Digitized by Google

E. M. BUYTAERT

ABELARD'S TRINITARIAN DOCTRINE

Although some years ago two small volumes have been published on the topic [1], additional research is needed. My paper does not pretend to exhaust the problem, even if it does make observations and statements which regretfully are lacking in the studies of Rozycki. For instance, one shortcoming of my study it is limited to the three "Theologies" of Abelard and his *Apologia contra Bernardum* [2]. A full-fledged study of the topic ought to analyze also some Sermons and Letters of Abelard, some passages of his *Hexaëmeron* and Commentary on the Epistle to the Romans, large sections of the *Sic et Non*, and even some texts of Abelard's works on logic. An other limitation of my study is that it does not want to repeat what earlier in the present volume is said by prof. Gregory, specifically his observations on the Holy Spirit being the world-soul in the opinion of Abelard.

An attempt will be made to show the evolution of Abelard's doctrine, and, therefore, it is good to keep in mind the chronological succession of our author's pertinent writings: the *Theologia 'Summi boni'*, two redactions, composed in 1118-1120; the *Theologia Christiana*, first and second redactions, written respectively in 1123-1125 and 1134-1135; the first three redactions of the *Theologia 'Scholarium'*, 1134-1138, all after the second redaction of the *Theologia Christiana*; the third redaction of the same *Theologia Christiana*, the fourth redaction of the *Theologia 'Scholarium'*, and the *Apologia contra Bernardum*, all dating from the years 1139-1140.

Both the *Theologia Christiana* and the *Theologia 'Scholarium'*, even in their last redaction, remained unfinished, and of the *Apologia* we have only (substantial) fragments. Yet, in these sources enough elements are found to give us a fair idea of Abelard's thinking on Blessed Trinity.

*
* *

[1] I. Rozycki, *Doctrina Petri Abaelardi De Trinitate*, Posnan, 1938-1938.

[2] All references to my editions in *Corpus Christianorum*, Continuatio mediaevalis, vol. XI seq., Turnhout, 1969. Vol. XIII still needs printing.

Digitized by Google

The Abelardian works under consideration cover a span of more than twenty years (1118-1140). Abelard was, during this period, in full intellectual maturity and activity. And his trinitarian doctrine was under fire: first came the synod of Soisson (1121), then the remonstrances of Walter of Mortagne (1135?), subsequently the attacks of William of St. Thierry and Bernard of Clairvaux (1138-1140), prelude to the third redaction of the *Theologia Christiana*, the fourth redaction of the *Theologia 'Scholarium'*, the composition of the *Apologia contra Bernardum*, and to the synod of Sens, June 1140. All these factors suggest that one will discover, in the works of Abelard, developments in thought and in expression, — as indeed one does. Even Abelard's basic approach to the mystery of Blessed Trinity, although in a sense it remains the same throughout, is clarified little by little.

This basic approach is very Christian. According to Abelard, once mankind knows that there are three persons in God, one cannot speak any longer about God without taking into account this very revealed mystery. For instance, the problem of the unity or unicity of God cannot be posed any longer except with Father, Son and Holy Spirit in mind. Secondly, *Theologia*, the very title given by Abelard to the first and third work under consideration, and *Theologia Christiana*, are in the mind of Abelard not just idle words. Theology in the strict sense, he believes, deals with the triune God, with the accent on the first syllable of triune. Abelard's attitude on this score might be implicit in the *Theologia 'Summi boni'*, it becomes explicit in the *Theologia Christiana*, where it is announced at the beginning of Book V, that will be treated all the attributes of God under the three categories of omnipotence, wisdom and goodness, the threesome which describes the three persons in God as was explained in Books I and III-IV of the work. It is true, we ignore how Abelard wanted to continue Book V. Book III of the *Theologia 'Scholarium'*, which corresponds to Book V of the preceding work, gives us a better insight, although it, too, remained incomplete as we shall see.

*
* *

Digitized by Google

1. The *Theologia 'Summi boni'*.

This first theological work of Abelard was intended to be a tract on God triune, or a "theo-logia" in the original sense of the word; the same goes for the later *Theologia Christiana* and the *Theologia 'Scholarium'*. Written by a recently converted philosopher, the work is still clearly under the influence of Abelard's logical education, and rather poor in its contacts with the extant theological literature. Directed to former students of logic, it attacks some logicians: seemingly, in those days, grammatical and logical problems were frequently illustrated with examples taken from theology, and thus the young had been exposed to trinitarian and christological problems, but not always under ideal conditions.

The *Theologia 'Summi boni'*, just like the *Theologia Christiana* and the *Theologia 'Scholarium'* afterwards, has been written with pastoral intentions, viz to give meaning to the trinitarian mystery to former students of logic. The work is divided into three Books. In the first Book Blessed Trinity is described according to the concepts of that time, except that the Father is said to be power/almighty power, the Son wisdom, and the Holy Spirit goodness (bonitas, benignitas). The Father is power or might, not only because he is God, but because he comes forth from nobody; this second point Abelard has taken from a sermon of pseudo-Maximus of Torino, and gives the impression that the Father has more power, or is more almighty than the Son of the Holy Spirit. Abelard has taken from Scripture that the second person is called Son, Word, Wisdom, but the peculiarity of Abelard's doctrine is that he claims that wisdom is only "somer power", viz to discern between things; this leaves the impression that the Son is not almighty, especially since Abelard calls him a "portio Patris". Together with Scripture and the fathers of the church Abelard calls the Spirit also goodness or a gift of God, but especially benevolence, and benevolence, according to Abelard is no power at all, because we observe that benevolent people are usually the most inefficacious.

An other particularity of the doctrine of Abelard is that trinity in the *Theologia 'Summi boni'* is described exclusively as "economical", i.e., in connection with creation and salvation; it does not attempt to penetrate the life of God abstraction made of creatures.

According to Abelard, the doctrine on Blessed Trinity was clearly revealed by Christ, but somewhat insinuated by the Old Testament,

Digitized by Google

and a bit more clearly in Greek philosophy, especially in the booklet Timaeus of Plato and in the writings of the Neo-Platonists. In this fashion God has prepared both Jews and pagans upon the full revelation of the mystery by Christ. Thus far the doctrine of Book I of the *Theologia 'Summi boni'*.

Notice that Book I contains several important "dialectical" elements. One is the linguistic-analytical interpretation of the words "wisdom" and "benevolence"; an other one, which must have been clear to Abelard and his immediate disciples, although possibly less obvious to a superficial reader or a reader not trained in logic, is the stress which is put on the fact that the *words* "power-omnipotence", "wisdom" and "benevolence" taken together express the fullness of the supreme Good, God, but if taken separately they do not fully describe the three persons in Trinity: only the expressions God the Father, God the Son and God the Holy Spirit fully describe the three persons; all three are almighty, wise and good, all three together form the one God, eternal, infinite, almighty, etc.

This is the basic doctrine of Abelard as clearly follows from the creed we read in the Introduction of Book II. Indeed, before enumerating the dialectical objections moved against the Christian doctrine on Trinity (which takes the balance of Book II), and before answering these objections (which constitutes almost the entire Book III), Abelard summarizes in a few paragraphs the common doctrine on the great mystery (to be described shortly).

To simplify the subsequent exposé, we must have a look at the structure of Books II-III (all references to my forthcoming edition):

Book I, 1-27: Abelard concedes that the trinitarian mystery may be considered by a logician, or dialectically, but this consideration has lead already to many abuses. He plans now (the plan is given in I, 28), to describe briefly the mystery, then move the dialectical objections against it, and reject them.

Book I, 29-42: Description of the trinitarian mystery. Christian faith admits the existence of one God, invisible, eternal, almighty, creator of everything; in God everything is one and simple, except when it concerns the persons. These persons are equal in everything, equally eternal, equal in dignity; they have the same substance, but no forms (= accidents in the terminology of Abelard), and therefore no quantity or quality. Proper to the Father is that he comes from nobody, and that eternally he brings forth an eternal

Digitized by Google

Son; proper to the Son is that he is eternally born form the Father alone, not created, not made, but born only; proper to the Spirit is that he comes forth from Father and Son, not created, not made, not born. The three persons are somebody different without being something different (alii, non aliud), which means that according to their nature they are of the same divine substance, but as persons distinct from each other without being parts of the divine substance.

Abelard, then, uses here the word "substance" in describing God, apparently under the influence of the tradition which goes back as far as Augustine and Gregory the Great. However, Abelard underscores that the word "substance" does not apply to God in the strictly logical sense, because the great logicians Aristotle, Porphyry and Boethius describe "substance" always in relation with accidents; now, no Christian could attribute to God something that could come and go, being absent or present, as accidents are. Plato also, according to Abelard, believed this when he says that matter from which everything is made is "without form" (informis). Even St. Paul expressed the same view when talking with the Atheneans he said that they adored an unknown God, viz God who really cannot be described in terms of Athenean logic (Aristotle being an Athenean, his logic is considered to be Athenean).

Such an interpretation of Plato, e.g., was only possibly because Abelard calls accidents "forms" (informis = without form or accident). This terminology of Abelard was only thinkable because he did not know the metaphysics of Aristotle, still less hylemorphism.

Because God is no substance in the proper sense, and because has no accidents, he falls in no way under the ten categories of Aristotle; thus he has no quantity, no qualities, nor may it be said that he is everywhere through his essence, because it would mean that God falls under the category "ubi" or place.

By way of illustration, according to Abelard, one could say that two men have the same substance and yet are distinct as persons. However, Abelard adds immediately that the comparison does not work very well because God is not a substance in the proper sense as man is, and secondly, two men have their own accidents or forms, through which their human substance, although notionally identical, is concretely speaking numerically distinct and thus not really identical.

After the description of the trinitarian mystery (Book II, 29-42),

Digitized by Google

Abelard announces in no. 43 that he is going to enumerate the objections of the logicians, and give an answer to them. Here follows a synopsis of the enumeration and the repply.

Objections	1	Book II, 44-47	answer Book III, 1-4
	2	48	5-15
	3	49	15-17
	4	50-51	18
	5	52	19
	6	53	20-24
	7	54-55	25
	8	56	26
	9	57	27
	10	58-61	28-50
	11	62	51-99

In II, 63 Abelard concludes that all the preceding objections have this in common that they want to know how the unity of God is compatible with the existence of three persons in God. The objections have this in common that they forget that God is not a substance in the true sense, and that philosophy has not discovered as yet a proper manner of distinguishing between the persons themselves and between the divine nature and the persons. For this reason, Abelard wants now to clarify the different notions which enter into the doctrine on Blessed Trinity. These notions are: "substance", "identical" and "different", and finally "person".

Here, then, viz in Book II, 66-81, the notion of "substance" is described at length (see *supra*). Substance is identified with sub-sistence, and means something which stands under (sub-stare) the accidents, and also which may subsist (sub-sistere) without its accidents.

The notions of "idem" and "diversum" receive even a lengthier treatment, Book II, 82-105.

Things may be *the same* or *identical* one with an other, by essense, as a sword is a sword, or a given substance a body, or an animal, or a man or even a determinate man as Socrates. Such things are identical as long as the essential predication is identical. This type of identity has as a consequence numerical identity, although not everything which is numerically identical with an

Digitized by Google

other is essentially the same (the hand of a man, for instance, and the man himself). The preceding type of identity exists in reality. The second type, on the contrary, through definition, presupposes an act of the intellect, which may be based or ought to be based upon reality (definition of "white" and "blank"). Abelard adds here that in this case he conceives "definition" as the total descriptions of the qualities and possibilities of the thing defined, to extent that the description and the thing described cover one an other. A third type of identity is by similarity: two things have something in common, yet they are essentially different. This through their "species" all men are identical, yet because of their personal or individual particularities they are different. The fourth type of identity is through immutability, which in reality exists in God only. The fifth and last type stems from the fact that essentially or numerically different things obtain the same effect; this is, of course, a totally external sort of identity.

To these five types of identity correspond five *types of difference:* through essence, in number, according to definition, dissimilarity, and difference as to the effect.

Notice that Abelard in his description of "difference according to definition" mentions that Boethius considers proposition, question and conclusion to be identical, although different also, because one may exist without the other. Abelard implicitly applies this doctrine of Boethius to Trinity, which was one of the reasons, eventually, why the *Theologia 'Summi boni'* was condemned at Soissons. Indeed, according to Otto of Freising, *Gesta Friderici imperatoris*, Abelard was censured because in his description of God he had used "exempla non bona", specifically he had compared the internal life of God to a syllogism and to the relationship between genus and species. Otto did not read the work personnally, and his reference to the "no good example of syllogism" may well have been based, through hear-say, on the text of Book II, 96: "propositio, questio, conclusio".

Upon this description of identity and difference (Book II, 82-102), Abelard makes his applications to the doctrine on Trinity (II, 103-105). Father, Son and Holy Spirit are substantially or essentially identical, but they are different persons almost as things are different through definition: "ad similitudinem eorum quae diversa sunt secundum definitionem", and this is a consequence of

Digitized by Google

their own properties, namely the Father is mighty or has power, the Son is discrete or is able to discern, the Holy Spirit is benevolent or has goodness. Moreover, it is proper to the Father to be of himself (a se ipso esse) and to generate eternally his eternal Son; it is proper to the Son to be generated by the Father alone, and to the Holy Spirit to come forth of both of them. It is for this reason, Abelard claims, that the church fathers have said that the three persons differ from one another "quasi proprietatibus"; as proof he quotes Gregory the Great, Preface of Blessed Trinity "Et in personis proprietas et in essentia unitas", and Pelagius (beleiving, however, that Jerome is being quoted): "Non enim nomina tantummodo sed etiam nominum proprietates, id est personas vel ut Graeci exprimunt hypostases, hoc est subsistentias confitemur", — a text which identifies "proprietas, persona, hypostasis, subsistentia", which does not really fit the doctrine of Abelard. He does not mention this, but underscores that "proprietas" must not be conceived as a form or accident. For this reason he does not want to apply to Trinity or the divine persons the logical term "proprium", but says rather "quasi proprium". In other words, just like he uses substance for God because it has traditionally been done so, he wants to make use of the logical "proprium" or "proprietas" with some mental reservations: substance and proprium as applied to God are not more than analogical terms, the use of which is justified only on account of linguistic usage.

The doctrine expressed in Book II, 103-105. leads normally to an ulterior description of the notion of "person" (II, 106-113). The first notion is discovered in the writings of the "divines", the theologians, Here "person" expresses that the Father is mighty or the divine power; that He gives birth to the Son; that he Son is divine wisdom, wise; born out of the Father alone; that the Spirit is benevolent, divine goodness, coming forth from the Father and the Son.

They are to be conceived in such a fashion that one requires the other: the Father with his power requires the Son with his wisdom, and vice versa; the Father with is power requires the goodness of the Holy Spirit and vice versa; and the Son with his wisdom requires the benevolence of the Spirit and vice versa. (Notice that only this text, Book II, 107, fully expresses the relationships between the divine persons).

Digitized by Google

A second notion of person is to be found in grammar, where we speak of the first, second and third person, in as much as one human being speaks, is spoken to or is spoken about. This type of "person" may contribute something to the understanding of Trinity, according to Abelard, in so far that the three persons are in reality the same individual; the analogy resides in this that in God is one nature and three persons, in grammar one real person and three grammatical persons. The third and fourth notions of person are taken from law (a juridical person), and from plays (dramatis personae).

Abelard concludes this section by referring to the very beginning of his work, where he has said that the characteristics of the three divine persons describe the fullness of the supreme being. The other characteristics of God, such as eternity, must not be imagined as persons, because all belong to the three persons and their characteristics. E. g. according to Abelard the eternity may be reduced to omnipotence, justice and mercifulness to benevolence; even revengefulness or the power to punish may be reduced to goodness, namely toward God or men against whom has been done wrong or who suffer under the sins of others. The idea that not more than three persons must be accepted, is developed further in II, 114-115 in the form of an answer to a new objection. In this answer, however, appeal is made to revelation rather than to logical induction or deduction, and Abelard concedes that human reason cannot really prove that there are only three persons in God.

In Book III then come the answers to the objections of Book II. We shall treat here only of the first objection and answer, as a sample of how the pseudologicians attack the trinitarian doctrine and how Abelard defends it. Then we shall take up the last objection, (to which an answer is announced but not given really), because this objection has played a role at the synod of Soissons, and especially because it is here that Abelard explains how "generatio" and "processio" in God is supposed to be understood.

First objection (II, 44-47): the multiplicity of persons in God, is either in name only, or in reality only, or both in name and reality. If it is in name only, then the trinitarian doctrine must be abandoned; if it is in reality only, or both in name and in reality, then we must admit that God is a threefold substance, because every reality in God coincides with what God is. Therefore it must be admitted

Digitized by Google

rather that trinity is only nominal, and that God in fact is only one person; only in this fashion the simplicity of God is safe.

Answer of Abelard (III, 1-4). Trinity of persons in God is a reality, and this cannot be rejected logically. The Catholic doctrine accepts the simplicity of God, but then it concerns the essence of God; in other words God is numerically and essentially one. Now, since the definition of "person" does not coincide with the definition of "essence", we may say without contradiction that God is one in essence and three in persons; these persons are numerically not distinct (this means, in the terminology and doctrine of Abelard, that essentially the persons are not different), but they are distinct through their proprieties and definitions (proprietates et definitiones). Thus they are distinct from each other, but also from God, although all three are the one God; they are notionally distinct from God, because only the three together express the fulness of the supreme Good.

The *eleventh and last objection* is (II, 62): in God is nothing outside his simple essence. Yet the trinitarian doctrine claims that God gives life to God, viz the Father to the Son; the logical conclusion is that the divine substance brings forth the divine substance, or that God gives birth to himself. Now, both human reason and the fathers of the church say that a thing cannot bring forth itself. As doctrine of the church-fathers is quoted one text of Augustine, *De Trinitate* I, 1, 1: "He who thinks that God is mighty to the extent that He gives the existence to Himself, errs not only because God is not such but also neither a spiritual or physical being: nothing indeed exists that gives existence to itself".

This text and context came up at the synod of Soissons, where in a private conversation Alberic of Reims accused Abelard for not admitting that God brings forth God or gives birth to Himself. When Abelard started to prove that God indeed does not gives birth to Himself, Alberic requested an "auctoritas"; Abelard took a copy of the *Theologia 'Summi boni'* and read the text of Augustine. See Abelard's *Historia calamitatum*, ed. J. Monfrin, 84-85; the *Theologia Christiana* and the *Theologia 'Scholarium'* also make allusion to these facts, and expand and defend the doctrine expressed in the *Theologia 'Summi boni'*.

In what was supposed to be the *answer* to the objection (III, 51-99), Abelard explains how, in the trinitarian doctrine, is to be

Digitized by Google

understood "gignere/gigni/nasci" and "procedere". In scripture the Son is called Filius, Verbum, Sapientia, in ecclesiastical literature also lumen de lumine and principium a principio, in profane literature (Plato, Macrobius, Vergil) also nous/mens; to these substantives correspond the verbs gignere, generare, fieri, factum esse, procedere, creari. Of these terms the most brutal such as fieri, creari, factum esse ought to be avoided, yet they, too, just like all the others attempt to express that divine wisdom comes forth from the power or omnipotence of the Father. What happens could be compared, according to Abelard, to a waxen image (the Son) being made out of wax (Father), or to the "generation" of the species out of the genus as it is understood in logic, or also the attainment of a conclusion with the help of the premisses. [These are again two "exempla non bona" mentioned by Otto of Freising: genus/species, and syllogism]. The Spirit is called Spiritus Sanctus, benignitas, bonitas, amor, caritas, dilectio, donum Dei in ecclesiastical writings, whereas Plato and Macrobius call him the world-soul. To these substantives correspond the verbs procedere and dari. Thus is tried to express that from all eternity existed in God the disposition (affectus), to do good to creatures, especially to humans, although the effect (effectus) happened in time. The nature of the third person is described more accurately by "Spirit", the eternal "affectus" in God; the role played by the Spirit, his "officium", is best expressed by "world-soul".

Abelard knows that the gospel (John 15, 26) says that the Spirit proceeds from the Father, that Greek theology has made from it that the Spirit proceeds from the Father only, and that older Latin texts do not know the procession "ab utroque Patre et Filio" but simply repeat the biblical expression. Abelard does not want to be polemical, he says, but he thinks that the more recent Latin expression is correct: scripture mentions "the Spirit of wisdom", that God sent the Spirit of his Son through which Spirit we say "Abba, Father", and that Christ, the Son incarnate, breathing on his disciples said "Receive the Holy Spirit"; moreover, pagan autors (Plato, Priscian) admitted that in the divine reason (the Son) were the "ideas" according to which things would be created. These biblical and pagan texts, then, prove that the Spirit comes from the Son also.

Finally, Abelard speaks (in the *Theologia 'Summi boni'* rather

Digitized by Google

briefly), about the *Timaeus* of Plato, a cosmogonic booklet where it is said that the Supreme God first made the Divine Reason (the Son, in the interpretation of Abelard), which in its turn made the world-soul. Plato attempted here, thus Abelard, to express in an imperfect way the Christian doctrine on the Holy Spirit. The Spirit was not created as Plato said, nor does He really animate the world, but in reality the Spirit is everywhere in this world ready to distribute his gifts to those people who need them.

General observations in the *Theologia 'Summi boni'* and its doctrine.

1) Abelard did not simply attempt to introduce logic in the trinitarian doctrine. On the contrary, he clearly states that God does not fall under any of the ten categories of Aristotle, not even under "substance", and he turns rather forcefully against those logicians who go too far in their appeal upon human reason when it comes to explaining the mystery. It is true, Abelard has faith in human reason, and he does not believe in simply repeating "auctoritates". But his first faith is in the revelation, and therefore he cannot be called a rationalist or modernist as this has been done. On the other hand, the influence of his earlier grammatical and logical studies is much visible, first in his attempts to explain the internal life of God with an appeal to the relationships between genus/species and premisses/conclusion; secondly, in his sound attitude toward linguistic analysis and the usages of speech.

2) His biblical exegesis is frequently rather primitive, and his knowledge of older Christian literature rather limited. This second point must have been brought to his attention, because he now started compiling the *Sic et Non*, a work which presuppose a very extensive reading of older (mostly Latin) Christian authors.

3) Abelard gives too great an authority to the pagan writers, Plato, Mercurius, Vergil, Macrobius, Priscian, although in the case of the first three he feels himself justified on account of the example given by Augustine, or by writings which Abelard believed to be of Augustine. [As a matter of fact, Abelard paid more attention to the question of authenticity of writings and to correct quoting than most authors of his time, but of course he did not possess all the instruments we have to-day].

Digitized by Google

2. The *Theologia Christiana*

The work was composed in 1124-1125, but later revised twice, and, seemingly as late as 1140, he was thinking about a fourth redaction: this would explain the many annotations joined to the third redaction. The work, little known during the life of Abelard, may be considered to be a development of the *Theologia 'Summi boni'* and a forerunner of the *Theologia 'Scholarium'*.

The *Theol. Christiana* has five Books, the first of which is an expanded edition of Book I of the *Theol. 'Summi boni'*; the difference is here as well as in the balance of the *Theol. Christiana* a more extensive use of the church fathers. Book II is totally new, except that it seems to be a revision of a now lost conference which Abelard gave to the monks of St. Denis at Paris. It is a lengthy defence of the use of pagan letters in theology; it takes its arguments from scripture, the church fathers and synodal decisions; this defence little by little develops into an apology of the way of life and the ethics of many pagans which are proposed as examples to the Christians. Books III-IV correspond to Books II-III of the *Theol. 'Summi boni'* (and Book II of the *Theol. 'Scholarium'*). Book V is some sort of first redaction of what will be Book III of the *Theol. 'Scholarium'*. The intention of this Book is to describe the different attributes of God as later described in theodicy or in the tract *De Deo uno;* the proof that God is one, is short; thereafter were supposed to come such topics as God's providence, prescience, the predestination, God's justice, mercifulness, etc., but all seen from a Christian, trinitarian viewpoint, i.e. connected with power, wisdom, goodness, or the characteristics of the three divine persons as described by Abelard. However, since this doctrine is worked out much better in the *Theol. 'Scholarium'*, it will be analyzed together with that work. Here follow some particulars on Books III-IV.

These Books closely follow the set-up of Books II-III of the *Theol. 'Summi boni'*. The ralations between the objections and answers is as follows:

Objections	1	III, 90-93	-	Answers IV,	1-8
	2	94			9-15
	3	95			16-19
	4	96-97			20
	5	98-99			21

Digitized by Google

6	100	22-29
7	101-102	30
8	103	31
9	104	32
10	105	33-59
11	106-108	60-69
12	109-113	70-136 and 138-158
13	114	137

The irregularity of the 13th objection-answer is to be found in the third redaction of the *Theol. Christiana* only, viz the earlier redaction had only twelve objections; the 13th was added under the influence of the *Theol. 'Scholarium'*, and the answer was either artificially inserted in the answer 12 where it did not disrupt too much the context, or else Abelard considered the new objection as part of the 12th, and could insert his answer in the 12th answer.

Historically speaking these Books III-IV are of importance, because it becomes clearer who are the pseudo-logicians attacked be Abelard. The first objection (also the first in *Theol. 'Summi boni'*, cfr. supra) was one of Abelard's former master, Roscellinus of Compiègne; the 8th is ascribed to an other former master, Ulger of Angers, and the 12th (the last in the *Theol. 'Summi boni'*) is now, under the influence of the discussion at Soissons, attributed to Alberic of Reims. Of historical importance is also the section IV, 77-80, where Abelard defends his theological works against those who maintain that scripture and church fathers have said everything what possibly may be said about the revelation. Some errors of his days, he says, are still waiting discussion, and were not answered by either scripture or the fathers. These errors are enumerated:

IV, 77: a master of Angers [Ulger], claims that the characteristics which make Father, Son and Spirit what they are, are things [res], and that even all the qualities of God are things;

IV, 78: a master of scripture, in "Francia", [Alberic of Reims], maintains that God generates himself, that people living before the incarnation and the passion of Christ could be saved without believe in incarnation and passion; and recently I have heard, Abelard says, that this master claims that Christ has been born like other people although his conception was virginal;

Digitized by Google

IV, 79: a contemporary famous master teaches that God may be deceived because things may happen against his previsions; this master seems to be Joscelinus of Vierzy;

IV, 80: one of two Breton masters teaches that the sacramental words have such power that whosoever pronounces them realizes the sacrament; as a consequence a woman or anybody else can celebrate eucharist as long as they pronounce the words of the consacration; his brother, another famous master, maintains that the world is as eternal as God; a third Breton master, [Gilbertus Universalis], says that Christ was born an adult.

As for the doctrine of Abelard himself: where he explains the notions of idem/diversum, the notion of identity or diversity through effect is omitted. To his definitions of "person" is added the classical description of Boethius: "Persona est naturae rationalis individua substantia", and in an annotation also the more juridical definition of Boethius: "Persona est qua in iudicium vocatur, cuius dictum aliquod factumve reprehenditur".

The trinitarian doctrine still remains quasi exclusively "economical". The doctrine on the Spirit being the world-soul is worked out in detail, and also the "processio ab utroque" is described at greater length. As to this point, in favor of the Greek position is referred to the first general councils which have forbidden to add to the existing creeds; also the fact that pope Leo III (795-816), "pro amore et cautela orthodoxae fidei", had made two silver plates with the text of the creed in Greek and Latin, in which text is said of the Holy Spirit: "who proceeds from the Father". Yet Abelard defends the Latin expression and doctrine, appealing to scripture. Moses had commanded nothing to add to the Law, yet Christ did it. Paul (Gal. 1, 8-9) has forbidden to teach anything which had not been handed down, yet Christ himself (Matth. 10, 20) has promised that the Spirit would continue to teach the church. Then Abelard quotes several patristic texts which ought to prove that the Greeks, implicitly or explicitly, accepted the "Filioque" (some of these texts are inauthentic, e. g. the "Quicumque", and the texts attributed to Chrysostom, which are of Latin origin, probably written by Iohannes Mediocris, bishop of Naples). After that Abelard expresses his suspicion that the difference between Greeks and Latins on this point is not very great. He thinks that scripture and Greek theology correspond to texts of

Digitized by Google

Augustine and Jerome, in which is said that the Spirit "proprie et principaliter" proceeds from the Father (notice that the texts attributed to Jerome are partly of Pelagius, and partly of an anonymous contemporary of Jerome and Pelagius). Anyway, the biblical expression "spiritus sapientiae", "spiritus veritatis", and the text where is described how Christ breathed over the apostle saying: Receive the Holy Spirit, prove to the mind of Abelard that the Spirit proceeds from the Son also. (sapientia = veritas, in his mind).

3. The *Theologia 'Scholarium'*

In the intention of Abelard the work was supposed to be a new edition of the *Theol. 'Summi boni'*, and at the same time a first part of a grandly concieved sum or summary of sacred erudition, or a (general) introduction to scripture. This *summa* was supposed to have three main parts: on Faith, charity and sacraments. What was to come in these three main sections is not totally clear, because Abelard never finished the work, nor did he write out a detailed plan. Yet, we have some idea of what it was supposed to be, because the *Sic et Non* is arranged according to a similar plan: fides, sacramentum, caritas, and the *Sententiae* of his disciples are works works written according to the plan either of the *Theol. 'Scholarium'* or the *Sic et Non.*

Of the first main part of the *summa*, on Faith, we know better what Abelard himself really intended to do, because a goody section was worked out, and of the remainder he gives at least a fair idea. After a Prologue to the entire *summa*, the first part would contain a short section on faith itself; then the doctrine on God, namely the trinitarian doctrine (Books I-II of the extant *Theol. 'Scholarium'*), and the doctrine which afterwards commonly was to be treated in theodicee or the tract On the one God in theology, but this in an Abelardian fashion, which possibly is more Christian that the method eventually adopted in Catholic textbooks, viz it would contain a short proof of the unicity of God, and then discuss the various characteristics of God, such as prescience, providence, predestination, God as source of revelation or knowledge, God's justice, His mercifulness, etc., but all these divine qualities would be treated under three more general headings corresponding to the

Digitized by Google

trinitarian concept of Abelard: power, wisdom, goodness. The section on power is worked out in the extant *Theol. 'Scholarium'*, and also part of the section on wisdom, but from there on we are somewhat at a loss.

Still under the first main section, On Faith, would come a work, (Books or one Book?), which, as is said in *Theol. 'Scholarium'* I, 17, would deal "circa beneficia et quasqumque Dei rectissimas dispensationes vel ordinationes, quae nobis diligenter apostolorum vel sanctorum patrum symbolis expressa sunt", among them, then, certainly the doctrine on incarnation and salvation.

Preparatory to the redaction of the second main Part, On Charity, Abelard possibly has written his *Scito te ipsum* or *Ethica*. Notice that in the *Sic et Non* confession is treated under the (implicit) heading of Charity, or not among the sacraments. The first school of Abelard, also, would not list Confession among the sacraments.

The third main Part, on Sacraments, certainly would have spoken about baptism, eucharist and matrimony, the three sacraments of the *Sic et Non;* most likely also about Confirmation, the sacrament of the imposition of the hands as it is called in the three Theologies.[3]

As to the extant *Theologia 'Scholarium'*, we must make a distinction between four redactions. The first two never were published, but are to be found now in *Corpus Christionorum*, Continuatio Mediev. XII, pp. 373-451; the third redaction (with a few annotations of Abelard) is edited in PL. 178, under the title *Introductio ad theologiam;* the third and fourth redactions together will be found in the Continuatio mediev. XIII.

The first and second redactions were probably not longer than what eventually would be the first Book (in the manuscripts the text is mutilated at the end). The first redaction, composed in 1134-35, has been attacked immediately by Walter of Mortagne. In a Letter to Abelard (new edition in Continuatio Med. XIII), Walter says that he was scandalized to read in the work that Abelard promised to express his opinions, not the truth, that Abelard attributes omnipotence more in particular to God the Father, that

[3] On the sacramental theology of Abelard, see D. Van den Eynde, *Les définitions des sacraments pendant la première période de la théologie scolastique*, Rome and Louvain, 1950; R. Hermans, *Petri Abaelardi eiusque primae scholae doctrina de sacramentis*, Mechelen, 1965.

Digitized by Google

he calls the Son a "quasi portio Patris", and that he promised in the not yet written section of the work to express clearly in which divine generation and procession consist. In the second redaction Abelard took care of Walter's first and third observation: Abelard clarifies that nobody really knows the internal life of God; all we can do is repeat the data of revelation and then add our opinions as to how it might be understood; he omits the offensive expression "quasi portio Patris". To a certain extent Abelard attempts to pacify Walter as to his second objection by stressing more than in the first redaction that Son and Spirit also are omnipotent. (Notice that "Filius est quasi portio Patris" was kept even in the last redaction of the *Theol. Christiana*).

More details must be given about the third redaction of the *Theol. 'Scholarium'* because it is this one which will be attacked by William of St. Thierry, saint Bernard, the anonymous author of the *Capitula haeresum* and Thomas of Morigny; and it will be condemned by the synod of Sens of 1140.

Structure of the work. In the Prologue, which was practically copied from the second redaction, Abelard says that his students had requested him to write a summary of our beliefs, in which appeal would be made to logic, not only to satisfy the needs of the students who just finished studying logic, but in order to reject the objections against our faith moved by the pseudo-logicians. He promisses to avoid heresy (in passages taken from *Theol. Christiana* III).

Book I starts with a description of faith, hope, charity and sacrament. Especially the notion of faith is developed because in the *Theol. 'Scholarium'* especially matters of faith will be dealt with. Following more or less Hebrews 11, 1, Abelard describes faith as "existimatio rerum non apparentium", a definition which will shock William and Bernard. Catholic faith as distinct of heretical faith, is described as the faith accepted everywhere, not hiding in some corner. Started with no. 19, Book I deals with the trinitarian doctrine, which in more than half of the Book (viz 67-201) is almost litterally copied from *Theol. Christiana* I, and consequently to a lesser degree from *Theol. 'Summi boni'* I.

Book II is a summary of *Theol. Christiana* III-IV (and to a less great extent of *Theol. 'Summi boni'* II-III), although changes and developments are not lacking.

Digitized by Google

Book III is largely new, although the first is a literal reproduction of *Theol. Christiana* V. Book III, them, first gives proves of the unicity of God. The first proof is mainly an analysis on Rom. 1. A second argument is taken from Cicero: like a house, an army or a ship are governed at their best if governed by one man, thus the universe. Now we see that the universe is governed in an optimal way; consequently is must be governed by one God.

Starting with Book III, 17, Abelard intends to study the divine characteristics under the trinitarian rubrics: power, wisdom, goodness. In fact the section on "power" is finished (III, 18-82), the section on "wisdem" is started (III, 83-106, or in a longer form which might belong to the ourth redaction III, 83-120). In the section on "power" three points are considered: 1) what possibly looks like impotence in God, such as his impossibilty to walk, to tell lies, to speak, is rather a consequence of the very perfection of God; 2) backed by the optimism of Plato, Abelard teaches that God can do only or omit only what He does or omit, He cannot not do (or omit) at an other time or in an other fashion; He cannot prevent evil, because for some higher reason He has included it in His masterplan; 3) God is unchangeable, notwithstanding a fact like the incarnation. In the section on "wisdom" are treated providence, prescience and their relations with free will of men; starting with III, 96, is studied more in particular the divine providence as unchangeable.

The *Theol. 'Scholarium'* is more mature and more concise then the *Theol. Christiana*, yet there are traces of a certain slovenliness. I shall now indicate in which the doctrine of Abelard changed; secondly, some points of historical importance will be listed; thirdly, these doctrines will be described which will be attacked before and during the synod of Sens, among those the passages which in the fourth redaction were defended or clarified.

Changes. The direct use of logic diminishes. In the first two Books only the more solid texts taken from the fathers are retained, or increased in numbers, whereas in Book III appeal is made almost exclusively to human reason; throughout the work linguistic analysis remains a favorite method of Abelard. As to the trinitarian doctrine, under the influence of Augustine Abelard has clearly reached the point where the Spirit is not described any longer exclusively as "economical".

Digitized by Google

Historical facts of some importance. Recently in Flanders Tanchelm proclaimed himself to be the son of God, and allowed that a temple be built to him, whereas in Provence Peter of Bruys attacked the sacraments and the ecclesiastical doctrines to the extent that he imposed re-baptism, abolished eucharist and removed the crucifix. Alberic of Reims teaches that many people before the incarnation were saved without faith in Christ, that Christ was born like everybody else, although conceived virginally, that God gives birth to himself. Gilbertus Universalis claims that fatherhood, sonship and the procession in God are things distinct from the persons themselves and from divine nature; that Christ was born as an adult; that monks and nuns after their profession could contract a valid, albeit illicit marriage, and must remain married. Ulger of Angers teaches that the "proprietates" of the divine persons and all other characteristics in God are things, and Joscelinus of Vierzy says that God may be deceived, because things may happen at variance with His provision. Anselm and Thierry of Chartres, however, are not mentioned any longer.

Doctrine of the Theol. 'Scholarium', as attacked in those days.

The attacks against his notion of faith have been mentioned already. William of St. Thierry, who late in 1138 started the attacks, claims also that in Book I is said that Father, Son and Spirit are words used in the metaphorical sense (although Abelard had said that those names naturally cannot be conceived in the human sense). William, Bernard, the *Capitula haeresum* and Thomas of Morigny all agree that Book I proclaims that the Father is full of power, that the Son has some power, and the Holy Spirit none; — this is forcing the texts a little, because Abelard clearly admitted that the divine nature of all three is almighty, although he concedes that the Father, precisely as Father, is omnipotent in a special way; that the Son as wisdom is only some power, viz the power to discern between things; that the Spirit as goodness is no power. William, Bernard and the *Capitula haeresum* maintain that Book II says that the Holy Spirit is not "de substantia Paris". — Actually Abelard had said that the Spirit is "de substantia Patris" or "eiusdem substantiae", but he wants to avoid the expression "ex substantia Patris", because this would mean, according to Abelard, that the Spirit is born from the Father. William and Bernard attack the work because of its doctrine of the Holy Spirit being

Digitized by Google

the world-soul. — Actually this doctrine of Abelard is rather harmless, as long as the work is read objectively (cfr *supra*). Bernard and the *Capitula haeresum* show their displeasure because Abelard in his Book I said that the Father "per se" or "proprie et specialiter" is almighty; — this is indeed the doctrine of the author, although he certainly makes it abundantly clear that Son and Holy Spirit are almighty. Bernard, the *Capitula haeresum* and Thomas of Morigny attack Book III because it says that God cannot do or omit anything what he does or omits, or in an other manner or at an other moment; moreover, Bernard and the *Capitula* attack the same Book because it is said that God cannot prevent evil; — the authors misunderstood the meaning of Abelard's sayings which meant that it is only a relative necessity in God, predicated by his own goodness, or by the overall plan conceived freely by God.

The noise around the *Theol. 'Scholarium'* is, historically speaking, a little difficult to understand, because the principal attackers, William, Bernard and the anonymous compiler of the *Capitula haeresum* appeal to a *Liber sententiarum*, which to a certain extent coincided with the *Theol. 'Scholarium'*, and which was by those authors attributed to Abelard. This *Liber* is lost, and anyway Abelard, both in his *Confessio fidei 'Universis'* and *Apologia contra Bernardum* has claimed very forcefully that he never has written such a *Liber*. It seems to have been the work of a disciple of Abelard's, who used the *Theol. 'Scholarium'*, the Commentary on the Epistle to the Romans, and most likely the lectures of Abelard possibly without rendering faithfully what the master had said.

Before we consider the self-defence of Abelard, let us list the pertinent documents, several of which will return in the next section: IV, the Synod.

The letter of William first attacking Abelard is published among the Letters of Bernard, *Epist. 326*, PL. 182, 531-533; *Disputatio adversus Petrum Abaelardum*, mailed by William together with the preceding Letter, PL. 180, 249-282. Inside the Letter is the oldest list of propositions to be condemned. Notice that in PL. 180 follows a second *Disputatio*, edited there under the name of William; as a matter of Fact it is the *Disputatio* of Thomas of Morigny, PL. 180, 283-328.

List of theses to be condemned redacted by Bernard, Denzinger-Schönmetzer, 721-739, where the List, wrongly according to me, is

Digitized by Google

attributed to the Synod of Sens, 1140. Principal document of Bernard before the synod is: *Epist. 190* or *Tractatus ad Innocentium II pontificem*, PL. 182, 1053-1072.[4]

Abelard defended himself in:

Confessio fidei ad Heloissam or Epist. 17, PL. 178, 375-378; the document is rather vague, and probably written at the very onset of the difficulties; the phrase to be recalled is the first one: "odiosum me mundo reddidit logica. Aiunt enim... me in logica praestantissimum esse, sed in Paulo non mediocriter claudicare...";

The fourth redaction of the *Theol. 'Scholarium';*

The *Confessio fidei "Universis ecclesiae sanctae filiis"*, PL. 178, 105-108;

The *Apologia contra Bernardum*, ed. Buytaert, CC. CM. XI, 359-368.

Abelard's self-defence: the fourth redaction of *Theol. 'Scholarium'.*

The accusation by William was made during the fall of 1138; Bernard received it just before lent of 1139, but postponed action until after Easter. He then visited William, and later, in Paris, Abelard twice; in this second meeting Abelard promised to revise his writings and doctrines. At this moment Abelard must have had already the letter and the tract of William, and the List of Bernard's propositions. He started revising his *Theol. 'Scholarium'*; this revision is called now the fourth redaction of the work. However, in Book I nothing was changed, not even the notion of faith, or the doctrine on the Holy Spirit being the world-soul. In Book III comes a small clarification of the doctrine that God cannot but do or omit what he does or omits; the longer addition at the end of the Book is not necessarily self-defence, but rather an attempt to continue the work, possibly started before the attacks of William and Bernard; as a matter of fact, Abelard himself attacks here Joscelinus of Vierzy for claiming that things may happen contrary to the previsions of God (cfr *supra*). The real defence of the trinitarian doctrine is to be found in Book II, and then only in the second half of this Book.

1) to the objection of William that Father/Son/Spirit were said to be used in the metaphorical or improper sense, Abelard recalls

[4] The *Capitula haeresum*, improved edition, Buytaert, in *Antonianum* 43 (1968) 421-428, or *Corpus Christianorum* Cont. Med. XII, 473-480.

Digitized by Google

that other terms in the trinitarian doctrine also are being used in this fashion, e. g. the term "person", taken from grammatical, juridical, theatrical and philosophical terminology, but given a different meaning; also, the term "amor", at least if the definition of Augustine, *De doctrina Christiana*, is accepted.

2) the thesis of William and Bernard "Quod Pater sit plena potentia, Filius quaedam potentia, Spiritus Sanctus nulla potentia": Abelard disclaims that he said this, but rather that wisdom is some power and goodness none, but that wisdom does not fully describe the Son, nor goodness the Holy Spirit.

3) the thesis of William and Bernard "Quod Spiritus Sanctus non sit de substantia Patris": Abelard explains even more clearly than before the difference between de substantia-euisdem substantiae and ex substantia; the first two expressions are acceptable without reservation, the third only if it is understood not to mean that the Holy Spirit is born from the Father or the Son of the Father.

4) the 14th thesis of Bernard "Quod ad Patrem, quia ab alio non est, proprie vel specialiter attineat omnipotentia, non etiam sapientia et benignitas", is partly rejected by underscoring that the Father as God is as wise and as good as the Son or the Holy Spirit.

***

The synod of Sens, 1140.

Bernard received word that Abelard was revising his work, but really retracted nothing. He then wrote and published his Letter 190. This tract to the pope reached Abelard, most likely intentionally. Now starts the second phase of the defence: Abelard attacks Bernard first in his *Confessio fidei 'Universis'*, then more sharply in his *Apologia contra Bernardum*. Both these documents presuppose Bernard's List and Letter 190, but are directed immediately against the List.

In the *Confessio* the Holy Spirit as world-soul is not considered. But of Bernard's first thesis (DS 721) is said that Abelard never had written such a thing, and that there was error or ill will on the side of Bernard to say the opposite; of the second thesis (DS 722, but without the reference to the world-soul) Abelard says that this cannot be ascribed to him since he explicitly admits that the Spirit

Digitized by Google

is "de substantia Patris"; to the 6th (DS 726) is answered: Deum ea solummodo facere posse credo quae ipsum facere convenit, et quod multa facere posset quae numquam facit, and to the 7th (DS 727): Mala Deum frequenter impedire fateor, quia non solum effectum malignantium praevenit ne quod volunt possint, verum etiam voluntates eorum immutant ut a malo quod cogitaverant penitus desistant, — it must be conceded that these answers 6 and 7 are somewhat ambiguous; and finally to thesis 14th, the last one taken from the *Theol. 'Scholarium'*, the *Confessio* says that the Father is as wise as the Son and as good as the Spirit, because "in nulla boni plenitudine, in nulla dignitatis gloria differre una personarum potest ab alia".

Notice that the *Confessio* answers to practically all the propositions of Bernard. Yet, all the propositions (with the exception of the one on the world-soul), not mentioned just now, must have been taken from the spurious *Liber sententiarum*, of which the *Confessio* in the conclusion says: "nusquam liber aliquis qui Sententiarum dicatur a me scriptus reperitur"; it is being attributed to him either out of ignorance or of malice.

In the *Apologia contra Bernardum* Abelard first copies the List of Bernard, and he promises to answer to all the accusations in the order in which they were made. The booklet, however, is poorly preserved, and next to the Prologue we have only the discussion of the first proposition (DS 721), the beginning of the discussion of the second, and some fragments found in the *Disputatio* of Thomas of Morigny. Bernard is accused in sharp language for his ill will, and especially for his ignorance of logic, the "mater et magistra" of all science. If Bernard had known logic and linguistic analysis, he would have realized that Abelard is totally Catholic, thus the *Apologia*. More in particular as to the first proposition, Abelard shows that according to logic and linguistic analysis the Son may be called Wisdom and the Spirit Goodness, but this does mean that everything said of wisdom or goodness may be said of the Son or the Spirit, and vice versa.

When it appeared that neither Bernard nor Abelard was willing to change his position, Abelard asked and obtained from the archbishop of Sens (Abelard was teaching at Paris, which belonged to the ecclesiastical province of Sens), that the matter would be judged at the forthcoming synod of Sens, provided that Bernard

Digitized by Google

would be there, also. The synod was called to honor, in the presence of the King of France and the duke of Burgundy, newly acquired relics; it was held june 2-3, 1140. On the eve of the synod, in the absence of Abelard, Bernard abusing his position of power in the church of France, convinced the bishops that a number of propositions attributed to Abelard ought to be condemned, and this the bishops did. What these propositions were is not clear; possibly Bernard has used once more his List. At the synod itself Bernard read some propositions allegedly taken from the *Theol. 'Scholarium'* (did he consider it more prudent not to appeal now to the dubious, if not spurious *Liber sententiarum*?). He proved, he says, that they were false or even heretical. Abelard, who had heard that the night before he had been condemned already, appealed to the pope. The synod condemned him anyway, but granted to make the appeal.

Bernard redacted three reports on the proceedings of the synod, one in the name of the bishops of the province Sens = *Epist. 337*, one in the name of the bishops of Reims = *Epist. 191*, and his personal report = *Epist. 189* (all three in PL. 182). Letter 337 closed with some propositions borrowed from those condemned during the public session. These theses are not in the editions of the Letter, and whatever is said by Rivière, Schönmetzer, etc., it seems to be very unlikely that it was once more the List of Bernard, because most theses of the List are taken from the *Liber sententiarum*, and in the public session were condemned only propositions taken from the *Theol. 'Scholarium'*.

Anyway, whereas Abelard leisurely started travelling South, Bernard contacted in Rome several members of the papal Curia, and abusing his position with the pope (Innocent II had been recognized as the real pope, largely upon intervention of Bernard), Bernard obtained Abelard's condemnation = *Epist. 194*, PL 182, 359-361. Abelard was only in the vicinity of Cluny when he received word of his papal condemnation. He was received by Peter the Venerable, abbot of Cluny, who eventually reconciled Abelard with Bernard and the pope.

We shall here not consider the propositions of the List of Bernard not mentioned as yet, except the christological thesis (DS 724): "Quod neque 'Deus et homo' neque 'haec persona' quae Christus est, sit tertia persona in Trinitate". This proposition is lacking in the authentic writings of Abelard, but could very well have been

Digitized by Google

part of his lectures. However, this is not a Nestorian thesis as was claimed by Bernard, or again recently by V. Murray, *Abelard and St. Bernard. A study in twelfth century 'modernism'*, Manchester and New York [1967], p. 63, where the thesis has been wrongly translated: "Neither God and Man, nor the human person which is Christ is one of the three persons in the Trinity". The thesis is rather a dialectical/logical attempt to express that the humanity of Christ is not from all eternity in God, is not everywhere, etc. Consequently, it does not speak of "human person" as Murray translates, but of "this concrete person", the created humanity of Christ included, and it is precisely because of this created element that the Abelardian proposition wants to exclude "this concrete person" from the Trinity, without claiming that the divine person of Christ is not the Son or the second person in the Trinity.

Influence of Abelard.

The condemnations of Soissons and Sens, and especially the interventions of St. Bernard have hurt the fame of Abelard, yet his influence has been profound and long lasting.

Since the end of the 19th century it has been re-discovered that Abelard in his time really headed a school; today scholars even distinguish between a first and a second school of Abelard. To the first school belong the writings redacted before or immediately after the synod of Sens. They are: the *Sententiae Hermanni*, edited in PL. 178, under the name of Abelard himself, and under the title *Epistome theologiae Christianae;* the *Sententiae Florianenses*, edit. *Florilegium patristicum* 19, Bonn 1929; the *Sententiae Parisienses*, edit. A. Landgraf, in *Spicilegium sacrum Lovaniense* 14, Louvain 1937, pp. 1-60; the *Commentarii Cantabrigienses in Epistolas Pauli*, edit. Notre Dame, Ind., 1937 seq. To the second school (a second generation?) belong the *Sententiae* of Rolandus Bandinelli (later Alexander III, pope), edit. A. M. Gietl, Freiburg in Br. 1891, and the *Sententiae magistri Omnisboni* (Omnebene), published only in part; etc.

The use of logic in theology, instead of diminishing as was intended by Bernard, will still increase, partly because more logical works of Aristotle will become known.

Digitized by Google

M. T. BEONIO-BROCCHIERI FUMAGALLI

LA RELATION ENTRE LOGIQUE, PHYSIQUE ET THÉOLOGIE CHEZ ABÉLARD

Après l'analyse exhaustive de M. le Prof. Jolivet sur le rapport entre les arts du langage et les thèmes théologiques chez Abélard [1], le problème, qui a été toujours si attrayant, d'un côté est énormement éclairci dans sa trame et d'autre côté — heureusement, je pense — il est rendu encore plus compliqué. En effet il s'agit de ranger, selon des directives linéaires, le grand nombre de prises de position, techniques de recherche et affirmations abélardiennes [2] et, d'autre part, de trouver un sens univoque aux polémiques, aux craintes et aux invectives — et ici je pense naturellement surtout à Bernard, Guillaume de St. Thierry et Roscelin [3]. Ici mon essai n'est pas de continuer la stimulante recherche d'un chiffre de la conduite d'Abélard, recherche commencée par M. Jolivet même, mais plutôt d'indiquer quelques lignes problématiques dans lesquelles on puisse encadrer l'analyse. Il semble qu'il est fatal de partir encore une fois de l'amère constatation abélardienne: « La logique m'a aliéné le monde » [4]; constatation de l'échec — après Sens (?) — de son propre travail et en même temps une claire indication de la raison de cet échec.

Mais qu'est que c'était que la logique pour Abélard?

Dans les sarcasmes ou dans les accusations adressées à Abélard,

[1] J. Jolivet, *Arts de language et théologie chez Abélard*, Paris 1969.

[2] Par exemple d'un coté la présence de la technique logique dans une question dialectique (*Dialectica*, éd. de Rijk, Assen 1956, p. 470) ou l'assimilation Ame du Monde — Saint Esprit (*Theologia Summi boni*, ed. H. Ostlender, Münster 1939, p. 13-17) et, d'autre côté la célèbre affirmation de foi d'Abélard dans la lettre à Héloise (P. L. 178, 375-8).

[3] Par exemple: BERNARD de CLAIRVAUX, P.L. 182, 355; Guillaume de S. Thierry; P.L. 182, 531; Roscellin, P.L. 178, 357-372. Voir aussi à ce propos: E. Franceschini, *S. Bernardo e il suo secolo* (*S. Bernardo*, Milan 1954, p. 14-29).

[4] P.L. 178, 375.

[5] S. Bernard, *Epistolae* 190, 193, 331, (éd. Mabillon, vol I) Paris 1939.

Digitized by Google

la logique était indiquée comme un simple instrument non proportionné à la compréhension des vérités révélées [5], tandis que dans son œuvre elle ressort comme possession des « humanae et philosophicae rationes », la seule science qui assure la vérité du discours.

La défense qu'Abélard fait de la logique dans la *Dialectica*, est basée sur un point fondamental: son caractère de « scientia » et par conséquent son incompatibilité avec la qualification de « mala », qualification qui peut appartenir seulement à l'« exercitium » de la science [6].

Voyons maintenant la définition de logique, terme qu'Abélard emploie, comme on sait, le plus souvent comme équivalent à « dialectica » [7].

Près de la « philosophia speculativa » ou « physica » qui cherche à pénétrer dans la nature et dans les causes des choses, et près de la « moralis » ou « ethica », qui dicte des règles de vie, on place la logique ou « rationalis » qui traite « de ratione argumentorum componenda » [8]. C'est pourquoi on la définit comme « ratio disserendi » ou « diligens ratio disserendi » en accord avec les affirmations des autorités. La logique est pour Abélard une « discretio argumentandi » [9], et par cette expression il insiste à distinguer la logique d'avec la pure habilité discoursive, car son caractère fondamental est justement celui d'établir la vérité ou la fausseté du discours (ou « argumentatio »). La logique se présente comme méthode générale et fondamentale de n'importe quelle recherche, car elle est le fondement de toutes les règles pour n'importe quel type de discours scientifique ou vrai. De cette façon on souligne son caractère formel. Non seulement, mais elle peut être « instrumentum sui » et de cette façon son caractère de métalangage est mis en lumière (peut-être pour la première fois).

Abélard puise de Boèce la division principale en « scientia inveniendi » et « scientia dijudicandi » [10], en soulignant l'importance de la seconde tournée vers la recherche de « regulae certae » qui établissent le principe de vérité pour un discours.

[6] *Dialectica* éd. de Rijk, Assen 1956, p. 469-471.

[7] M. T. Fumagalli Beonio-Brocchieri, *La logica di Abelardo*, Milan 1969, p. 16 note 6.

[8] *Philosophische Schriften*, éd Geyer, Munster 1919, p. 1 et 506.

[9] *Ibidem*, p. 506 (25-28).

[10] *Ibidem*, p. 3, 507 et *Scritti Filosofici*, éd. Dal Pra, Milan 1954, p. 209.

Digitized by Google

Avec Abélard on peut déjà anticiper les deux éléments fondamentaux grâce auxquels une «argumentatio» est vraie: la «dispositio terminorum» et la «natura rerum»[11]. En se rappelant la première ou la seconde on établira des règles indestructibles et confirmants chaque discours. Dès maintenant nous pouvons remarquer que la première est un élément syntatique, au sujet du discours même, tandis que on ne doit absolument pas confondre la seconde avec les «res» pures et simples[12].

Le caractère de la logique sera plus clair, si l'on pense surtout à ses différences de la physique, distinction exigée par la particulière condition des débats et des polémiques de ce temps sur la nature des universaux.

A ce propos est très remarquable et exhaustif un passage de la *Dialectica*[13]. Dans ce passage on relève la distinction entre les deux recherches et en même temps s'établit le rapport qui s'interpose entre elles. Quant au premier point la logique et la physique sont distinctes car sont distinctes leurs définitions: l'une s'occupe de l'«impositio vocum» en ce qu'elle est l'opération par laquelle on établit ce qui est proposé par un nom ou une «oratio»; l'autre, en s'occupant, comme il suit d'autres aperçus, des «res» et de leurs propriétés, en cas d'une «enunciatio», elle se préoccupe de la «natura rei» et de la «adaequatio» du discours à celle-ci.

Le rapport entre logique et métaphysique est donné par la nécessité de l'intégration des deux recherches: «Est autem alterius consideratio alteri necessaria».

À celui qui s'intéresse à la logique, sera indispensable une «investigatio rerum naturae», dans le but de la parfaite compréhension des significations; en effet comme on verra, la «significatio intellectuum» tout en se distinguant de la «significatio rerum», est basée et légitimée par une particulière structure réelle. Tout en se rappelant des résultats de la recherche métaphysique, la «intentio» du dialecticien «referenda est ad logicam». La dette de la logique envers la métaphysique, et à la fois ses limites, sont clairement déclarées dans l'affirmation «Logica autem .... res .... non propter se, sed propter nomina tractat» 14.

[11] *Philosophische Schriften*, p. 2 et p. 508.
[12] *Ibidem*, p. 46 (2-5).
[13] *Dialectica*, p. 286-287.
[14] *Ibidem*, p. 99 (5-6).

Digitized by Google

Par ces déclarations se révèle la préoccupation d'Abélard *pour le fondement réel du discours:* l'attitude que nous retrouverons dans beaucoup d'autres passages, se présente sous deux aspects: d'un côté l'exigence d'éloigner de la recherche logique l'étude des propriétés et des relations entre les choses, d'autre part l'implicite admission que sur ces propriétés et ces relations sont basées celles nominales. Quant à la dette que la «physica» a envers la logique, on a vu comment la logique, étant l'ensemble des règles de chaque type de discours, constitue la méthodologie générale même de la «physica» comme de n'importe quelle autre recherche scientifique. On peut donc voir chez Abélard un conditionnement réciproque des deux sciences. À mon avis le côté le plus intéressant de la relation entre logique et métaphysique, se trouve dans l'exigence que ces recherches (par exemple celle sur les universaux)[15] restent dans les limites de la logique et ne deviennent pas des recherches de type métaphysique comme elles pourraient le devenir si l'on recherchait davantage sur la «natura rerum» plutôt que sur la «proprietas sermonum» (qui est la «natura rerum» non «propter se» mais «propter nomina»). C'est là la conséquence et la raison pour laquelle Abélard a procédé à cette différenciation.

La métaphysique se présente de cette façon comme une science des essences en se définissant comme étude de la réalité; tandis que la logique, qui vise à la recherche de la validité des discours, ne se place que médiatement comme recherche sur la réalité. Abélard reconnaît à elle, comme nous avons déjà vu, un caractère formel: en respectant certaines règles de «calcul», on peut affirmer la vérité de quelques raisonnements sans avoir recours à la vérification de la «res»[16]. Toutefois même pour la construction de ce parfait alignement de propositions qui est le syllogisme, a été nécessaire la recherche préliminaire de la logique sur la propriété des choses exprimées par les noms, de sorte qu'Abélard ressent la nécessité de préciser le sens où le «nomen» est considéré dans l'«argumentatio». A cause de ce dernier aspect la logique pourrait être définie dans les textes du Maître Palatin comme «un discours sur la réalité» tandis que la physique est «discours même du réel».

La défense d'Abélard repose sur un point fondamental: la logique

[15] M. T. Fumagalli, *op. cit.*, p. 47-78.
[16] *Ibidem*, p. 89-93.

Digitized by Google

est une «scientia»[17]. On peut comprendre et admettre qu'un art, comme l'art militaire, par exemple, peut être nocif à la pratique de la foi; au contraire la «scientia», étant donné la «ratio» de sa méthode et la dignité de l'objet («veritatis rerum comprehensio», ne peut que dériver de la «sapientia» comme la foi. Abélard emploie le terme «sapientia» dans la sens originaire de sagesse; de cette façon ce mot garde une ampleur de sens qui lui permet de comprendre soit la «scientia» soit la «fides». Nous pourrons dire que la «sapientia» est la possession de la «veritas»: or la «cognitio» ou «scientia», autant que la foi, ont comme but la vérité, qui est un bien. Le désir de «scire», c'est à dire de connaître la vérité, ne peut jamais être un mal, même si l'on se propose de connaître quelque chose qui en tant que objet d'un «agere» soit un mal, comme le péché: «ad actum referenda est malitia».

De cette affirmation on peut déduire la supériorité de la «scientia discernendi» sur la «scientia agendi» outre le définitif refus de l'accusation avancée à la logique.

Mais cela ne suffit pas à Abélard: il faut non seulement décharger la logique de la «calumnia», mais il faut lui attribuer ce «principatum» qui lui revient sur les autres «scientiae». Cette position de supériorité lui dérive de son caractère de «discretio veritatis seu falsitatis» de chaque type de discours, qui de cette façon doit être construit selon les règles dialectiques et doit y être soumis. La logique est donc comme nous avons déjà remarqué, la méthode générale de la science tout entière.

De là la nécessité de ne pas faire abstraction des règles fixées par la «dialectica», même dans une «quaestio» théologique, comme celle sur la Trinité[18].

Comme la prédication du terme «Deus», soit du Père, soit du Fils, soit du Saint-Esprit, n'entraîne pas nécessairement l'existence de plusieurs dieux, car le terme «Deus» désigne la même *substance*, ainsi en prêchant «homo» de chaque individu on doit se rappeler que ce terme désigne une unique substance. Toutefois Abélard remarque qu'il n'y a pas une parfaite correspondance entre les deux cas analysés et il se borne à conseiller cette «argumentatio» pour une première et immédiate «impugnatio» du trithéisme.

[17] *Dialectica*, p. 286-287.
[18] *Ibidem*, p. 470.

Digitized by Google

La défense de la logique termine dans la *Dialectica*, par l'affirmation repétée de la qualité théorique de cette science; à elle peuvent se consacrer non ceux qui sont fornis d'une simple habileté discursive, mais ceux qui possèdent l'«ingenium», qualité indispensable dans l'application à la «scientia».

Le caractère de «discretio veritatis seu falsitatis» attribue à la logique une supériorité sur les autres sciences (et Abélard rappelle plusieurs fois la définition «disciplina disciplinarum» d'Augustin): nous sommes donc aux antipodes d'une conception instrumentale de la logique (qu'Abélard marquait comme sophistique chez Roscelin et chez le pseudodialecticiens). Mais, d'autre part, c'est justement sur ce point que s'ouvre le problème de l'accord, ou du désaccord, entre le travail du logicien et celui du théologien. Nous donnons ici comme connus les termes de l'opposition Abélard-Bernard; et rappellons plutôt un groupe de thèmes qui semblent atténuer cette opposition:

1) Les accusations de Bernard (et Guillaume de St. Thierry) insistent sur la jactance du «Nouveau Goliath» qui «croit pouvoir comprendre la réalité de Dieu par la raison humaine». En effet le désaccord en «materia fidei» est moins remarquable qu'au sujet de la méthode[19].

2) Par contre les déclarations d'Abélard, même précédentes aux accusations, soulignent la consciente limitation de la portée de sa recherche philosophique et rationelle sur l'objet de la Révélation («nous ne nous vantons pas d'apprendre la vérité — que aucun mortel d'ailleurs ne peut atteindre — mais plutôt de proposer quelque chose de vraisemblable et de proche à la raison humaine, même non contraire aux Saintes Écritures»)[20]. L'épée de David, la logique, frappera justement «la sottise de Goliath bouffi d'orgueil», c'est-à-dire le pseudialecticien[21]. Tandis que Goliath pour Bernard était Abélard même.

3) La cohérente et consciente (même si non radicale) conception nominaliste de la logique prévient Abélard d'avoir confiance dans une absolue réciprocité entre le réel et l'expression linquistique et montre comment le discours sur Dieu est nécessairement non proportionné, non seulement pour des motifs réligieux, mais aussi

[19] V. Murray, *Abailard and Barnard*, New York 1967, chapters VI et VII.

[20] *Theologia Summi Boni*, *ed. cit.*, p. 35.

[21] P.L. 178, 351-356.

Digitized by Google

justement pour la différence réalité — discours déja signalée dans l'œuvre logique. « Je ne veux — dit Abélard — enchainer les mots de l'oracle divin aux règles de Donate » et encore il juge « fou qui veut appliquer les paroles des créatures à Dieu »[22]. On sait que, beaucoup plus tard, Gerson soulignera le danger du réalisme en théologie.

4) On doit ajouter à celà que Bernard même experimenta les difficultès des formules linguistiques dans lesquelles traduire les querelles trinitaires, et le recours an conseil de Richard de St. Victor en est le témoignage.

A la première vue ce type d'observations rend presque incompréhensible une opposition si aigre et continue. D'ailleurs si les déclarations de principe étaient le point le plus remarquable dans l'étude d'un philosophe, plus d'un aspect joindrait l'implacable et subtil accusateur Guillaume de St. Thierry[23] à Abélard: je pense au refus de tous les deux au fait que le discours humain épuise la réalité divine et d'autre part, à la nécessité de protéger la foi par la science. Toutefois les choses ne sont ne sont pas si claires.

Pourtant, voyons un autre groupe d'élements présentant la situation d'une façon opposée.

1) Abélard déjà dans son œuvre logique (voir le passage cité de la *Dialectica*) mais aussi *passim* dans les œuvres de théologie et par exemple dans la lettre à défense de la dialectique (qui commence par la « vieille fable des cerises ») [24] montre une conscience continuelle et orgueilleuse de l'importance de son travail de logicien, même si (comme M. Jolivet remarque en plusieurs passages) la portée de l'analyse logique roule non sur la substance de la matière de la révélation mais sur les énoncés tels qu'ils se présentent. Cela se rattache à la définition de la logique comme méthodologie générale des sciences.

2) Dans la culture de l'époque les deux plans de travail étaient considérés le plus souvent comme étrangers ou du moins non congéniaux. Mais d'autre part c'est la persistance de la définition augustinienne du savoir (la « reductio ad theologiam ») qui fait en sorte que Abélard se croie obligé d'accéder à l'élaboration théologique tout en ayant porté à l'autonomie l'étude philosophique, c'est à dire

[22] *Theologia Summi Boni, ed. cit.*, Munster 1939, p. 51, 5-8.
[23] P.L. 180, 407 c.
[24] P.L. 178, 351-356.

Digitized by Google

la logique. Généralement on retenait cet aspect de l'œuvre abélardienne comme une nouveauté, une opposition aux traditions, ainsi que les accusations de Bernard démontrent. Les «nouveautés» abélardiennes sont arrivées trop tôt et elles montrent une oscillation typique du siècle.

3) A cela on doit ajouter un autre aspect de la spéculation abélardienne qui est en rapport à ce que M. Jolivet appelle «l'intention déréificante»[25]. C'est à dire l'affirmation métaphysique de fond soutenant que «la seule réalité est l'individu». Malgré la connaissance indirecte et très limitée qu'Abélard a de l'Aristote métaphysique, le *ressort* est aristotélique et c'est cela qui a coopéré au refus des structures du réalisme logique et qui a adressé la recherche philosophique vers une direction qui était au moins étrangère au langage employé généralement à cette époque en matière philosophique (langage, comme on sait, emprunté au platonisme du Timée, même chez les adversaires d'Abélard). Il se peut que la perspective métaphysique aristotélique (même si pour le moment très secondairement) ait crée la méfiance des traditionalistes à l'égard d'Abélard. La même chose se passera d'une façon plus considérable le siècle suivant.

Ces éléments semblent, à mon avis, écarter déjà l'hypothèse que le contraste entre Abélard et Bernard, pour indiquer le plus puissant et le plus ténance de ses adversaires, est le contraste entre deux tempéraments (comme on l'a vu romanesquement en d'autres temps). D'ailleurs nombreuses déclarations du Maître Palatin excluent qu'il s'agisse d'un conflit entre la foi et la raison[26] (du reste étranger à cette époque-là).

M. Jolivet a indiqué comment les deux perspectives peuvent être rattachées à deux «manières d'être», à la diversité entre la culture urbaine et la culture monastique[27]. Sûrement plusieurs invectives suggestives de Bernard peuvent aider notre recherche dans ce sens. Mais outre les difficultés d'une exacte vérification des médiations entre les deux positions idéales et les deux structures socio-économiques, il faudra se rappeler que même dans le monde monastique (je pense à Richard de Saint Victor) il y avait quelques

[25] J. Jolivet, *op. cit.*, p. 355.
[26] L. Tosti, *Storia di Abelardo e dei suoi tempi*, Napoli 1851.
[27] *Op. cit.*, p. 361.

Digitized by Google

uns qui proposaient de « se jeter avec ardeur dans la recherche de la vérité » en dépassant « le faux respect envers les Pères »[28].

À l'état actuel de la recherche il me semble pouvoir seulement indiquer une autre alternative historique un choix qui est à l'intérieur du christianisme du XII siècle. D'abord, je crois que nous devons accepter qu'Abélard (avant de s'apercevoir de se trouver devant un choix dramatique entre la philosophie et St. Paul) est persuadé la convergence des autotités rationelles et philosophiques païennes avec la Révélation. Le point de départ est donné par la persuasion que « tous les hommes ont eu et ont maintenant une foi naturelle dans la Trinité », tandis que le but est de combattre la jactance des infidèles considérés comme ceus qui n'ont pas encore accepté ce *fait naturel* et « puisque ceux-ci attaquent les chrétiens surtout par des raisons philosophiques, nous aussi répondrons par ce même type d'argumentation »[29]. Il y a donc un parallélisme entre le direct et clair témoignage de la Révélation et les « merveilleuses figurations ou apparences » par lesquelles Platon et les autres Grecs ont indiqué les vérités de la foi[30]; si le premier est le fait historique évident et irrépétible, les autres sont les signes d'une connaissance commune et hors du temps qui trouve son origine dans la raison humaine même.

Le procédé typique du Maître Palatin, la transposition des concepts philosophiques grecs (Ame du monde, Logos) aux vérités chrétiennes révélées est justement la preuve évidente de sa confiance dans la convergence de fond antre les deux domaines du savoir philosophique et théologique. Convergence, et d'autre part réduction du discours philosophique à un type de langage métaphorique (cela est important), qui finit par libérer la théologie justement des schémas d'une rationalisation trop rigide basée sur la recherche des analogies entre ce qui est divin et ce qui a été créé; « la philosophie de Platon toujours implicite ne s'est pas préoccupé de vulgariser ses paroles et parla surtout de l'âme et de la divinité par des images fabuleuses » et encore « il est clair qu'on doit considérer méthaphoriquement ce que les philosophes disent à propos de l'âme du monde,

[28] *In visionem Ezechielis*, P.L. 196, 527.

[29] J. Jolivet, *op. cit.*, p. 270-276.

[30] Voir le I livre de la *Theologia Summi Boni*, ou Abélard expose les témoignages des philosophes sur la Trinité (ed. cit., p. 11-13).

Digitized by Google

car, autrement nous pourrions juger le souverain philosophe Platon comme le chef des sots »[31].

À l'intérieur du christianisme du douzième siecle, à cette élaboration s'oppose résolument l'autre voie, la voie de Bernard, d'un christianisme historique ou révèlé, dans lequel est accentué l'unicité dramatique de l'expérience chrétienne et le conséquent réfus au fait que le language de le Révélation soit traduit dans un langage même antérieur historiquement ou assimilé au langage de la philosophie naturelle et païenne.

Je rappelle l'expression alarmée de Bernard: « Abélard après avoir beaucoup sué pour rendre chrétien Platon, finit par devenir païen lui-même ». Abélard par sa théologie rompt, pour ainsi dire, l'isolement historico-géographique de la Révélation en l'étendant jusqu'à d'autres époques et cultures (voir l'allusion à la philosophie indienne même)[32] et en la considérant comme le couronnement d'une longue série de vérités cachées depuis toujours dans la raison humaine. Christianisme « historique » ou christianisme « naturel »? L'alternative a été vécue d'une manière dramatique dans les expériences missionnaires pendant les siècles et elle ne manque pas d'actualité.

[31] *Theologia Summi Boni*, ed. cit., p. 14-15.
[32] P.L. 178, 1164.

Digitized by Google

J. JOLIVET

COMPARAISON DES THÉORIES DU LANGAGE CHEZ ABÉLARD ET CHEZ LES NOMINALISTES DU XIVe SIÈCLE

Les deux grands moments du nominalisme médiéval se placent au 12e et au 14e siècle; le premier, bref, se limite pour nous à la doctrine d'Abélard; le second, qui se prolongera jusqu'à la fin du Moyen Age, a pour initiateur Guillaume d'Ockham. Entre ces deux configurations doctrinales il y a assez de ressemblances pour qu'on puisse les ranger dans un même genre; mais assez de différences pour interdire de les confondre dans un même exposé: l'article consacré par Paul Vignaux au nominalisme médiéval dans le *Dictionnaire de théologie catholique* rend bien compte de cette situation, par son plan même, qui divise en deux parties une matière rassemblée sous un seul titre [1]. On se propose ici de comparer ces deux nominalismes sur un point particulier: celui de la théorie du langage, et en cherchant plutôt du côté des différences (qui au fond se révèleront être celles-là mêmes qu'enregistre la terminologie, dans la variation séculaire qui a fait passer de la *sententia vocum*, ou *sermonum*, abélardienne, au *terminisme* ockhamiste).

La doctrine ockhamiste du langage doit être comprise dans son opposition à la théorie des *modi significandi:* il convient donc, avant toute chose, de résumer celle-ci. L'expression même de *modus significandi* apparaît fugitivement chez Abélard; Pierre Hélie l'expose systématiquement, mais le parti qu'il tire de la formule et du concept est encore sommaire, si on le compare aux développements que cela prendra au 13e siècle. C'est à cette époque en effet que se développe la *grammatica speculativa*, dont la méthode est en usage à Paris après 1260, et dont la théorie s'exprime notamment dans un certain nombre d'écrits tels que les *Questions sur Priscien* de Simon de Dacie (entre 1260 et 1270), les *Modi*

[1] Dans VACANT-MANGENOT-AMANN, *Dictionnaire de théologie catholoque*, XI, s.v. *Nominalisme*.

Digitized by Google

significandi de Boèce de Dacie (vers 1270) et de Martin de Dacie (avant 1288), la *Summa grammatica* de Jean de Dacie (1280): ces ouvrages, publiés au cours des dernières années [2], fournissent une ample matière. Ajoutons que cette élaboration logique et philosophique de la grammaire sera reçue dans le courant scotiste, et portée à un niveau de raffinement encore supérieur: ainsi dans la *Grammatica speculativa* de Thomas d'Erfurt (longtemps attribuée à Duns Scot), qui connut une ample diffusion en Europe au 14e siècle.

En feuilletant ces divers auteurs, on voit se dégager progressivement une doctrine dont les traits principaux peuvent se ramener à ceci: 1) le signifié d'un mot *(significatum)* se distingue de son mode de signifier: *ante omnem modum significandi, quicumque sit ille, oportet aliquod significatum praecedere, a quo reddatur vox significativa* [3]; avant par exemple de signifier au singulier ou au pluriel, le son *(vox)* doit d'abord signifier, tout court. C'est là-dessus que se fonde la distinction entre *dictio* et *pars orationis* qu'on trouve par exemple chez Thomas d'Erfurt: *dicitur dictio formaliter per rationem signandi voci superadditam... sed pars orationis formaliter est per modum significandi activum dictioni superadditum* [4]. 2) le mode de signifier, *modus significandi*, est principe de la construction, de la jonction grammaticalement correcte des mots dans la phrase: *congruitas causata ex modis significandi*, comme dit Boèce de Dacie [5]. 3) ainsi, intervenant aussi bien dans la couche sémantique que dans la syntaxe, le *modus significandi* est quelque chose qui appartient à la *pars orationis*, définie par Jean de Dacie comme composée par « le son, le signifié et le mode de signifier » [6]; mais il est aussi bien, selon le même auteur, comme il le sera pour Thomas d'Erfurt, une propriété de la chose signifiée [7]. 4) il y a en effet une correspondance entre les modes d'être, les modes de connaître *(modi intelligendi)* et les modes de signifier. Cette idée, issue d'Aristote *(Peri hermeneias*, 1), est commune à tous nos auteurs, et atteint son plus haut degré

[2] Dans le « Corpus Philosophorum Danicorum medii aevi », sous la direction de A. Otto et H. Roos.

[3] BOETHII DACI *Modi significandi sive Quaestiones super Priscianum majorem*, éd. J. PINBORG - H. ROOS et S. S. JENSEN, Copenhague, 1969, 52, 37-39.

[4] *De modis significandi sive grammatica speculativa*, c. 6; dans les œuvres de Jean Duns Scot (éd. Wadding, t. 1).

[5] BOETHII DACI *op. cit.*, 55, 51-52.

[6] IOANNIS DACI *Opera*, éd. A. OTTO, Copenhague, 1955, 226, 33-227, 3.

[7] *Op. cit.*, c. 1, c. 4.

Digitized by Google

de raffinement chez Thomas d'Erfurt: dans chacune des deux dernières sphères (connaître, signifier), celui-ci distingue un *modus passivus*, à chaque fois propriété de la chose, et un *modus activus*, rattaché respectivement à l'intellection et à la *vox;* un jeu d'identités réelles et de distinctions formelles permet d'articuler entre eux l'être, la pensée, le langage [8]. 5) puisque la signification et ses modes sont parallèles à l'être et à la pensée, et à leurs modes, il existe une grammaire générale, constituée par les *essentialia grammaticae*, comme l'exprime très nettement Boèce de Dacie: « les natures des choses étant semblables pour tous, les modes d'être et les modes de connaître sont semblables chez tous ceux qui parlent des langues diverses; par conséquent les modes de signifier sont semblables, et donc par conséquent les modes de construire et de parler. Ainsi toute la grammaire qui est dans une langue est semblable à celle qui est dans une autre langue »; il y a une seule grammaire, comme il y a une seule logique [9].

Telles me paraissent être les thèses principales communes aux théoriciens des *modi significandi*. A considérer cet ensemble d'un seul coup d'œil, on y distingue deux lignes essentielles, ou plutôt deux principes fondamentaux qui régissent toute leur réflexion sur le langage. Ou, plus radicalement encore, ils *voient* dans le langage deux caractères: d'abord, c'est un système cohérent, régi par des lois précises; il ne faut pas oublier que l'on a affaire ici à une *grammaire* spéculative, c'est-à-dire à une réflexion sur la structure du langage telle qu'elle est analysée par les grammairiens classiques. En outre, les mots signifient les choses, même si les idées sont médiatrices entre les uns et les autres. Ainsi le langage constitue un domaine qui a sa consistance propre, tout en étant doué, en-deçà de la particularité des langues, d'une universalité qu'il tient de sa connexion intime avec la pensée et l'être.

*
* *

Sur tout l'essentiel, et sur nombre de détails, la doctrine nominaliste du langage s'oppose à celles des *modi significandi*. On vient de reconstruire une configuration générale de la grammaire spéculative, considérée dans ses fondements; de même on va dessiner

[8] *Ibid.*, c. 4.

[9] BOETHII DACI, *op. cit.*, 12, 45-50 et 11, 27-28.

Digitized by Google

maintenant les grands traits d'une doctrine du langage, à la fois critique et positive, tirée d'auteurs tels que Johannes Aurifaber, Pierre d'Ailly, et bien entendu Guillaume d'Ockham lui-même. Comme dans le cas précédent on ne retiendra pas les nuances qui peuvent faire différer ces conceptions; on cherche un système commun de concepts propre à individualiser réellement un courant doctrinal.

Cette critique repose elle aussi sur deux principes, remontant l'un et l'autre à Guillaume. Le premier est une règle universelle de méthode, appliquée ici au cas particulier de la grammaire: *Pluralitas non est ponenda sine ratione cogente; sed non videtur quod sit aliqua ratio cogens*[10]; le fameux rasoir retranche du langage les *modi significandi*. Le second principe est le postulat fondamental d'une théorie de la signification radicalement différente de la précédente: *significare vel consignificare non est ipsius vocis, sed ipsius intellectus per vocem*, comme dit Johannes Aurifaber[11]. Ockham avait distingué, du terme écrit ou émis *(terminus scriptus, terminus prolatus)*, le terme conçu *(terminus conceptus)*. Et il précisait: «le concept, ou passion de l'âme, signifie naturellement tout ce qu'il signifie; le terme émis ou écrit ne signifie que par une institution volontaire»[12]. Pierre d'Ailly dira que «le concept est le signe de la chose»[13]. Ainsi le rapport de signification joue entre deux pôles seulement: l'esprit et la chose; le langage parlé n'est pas supprimé, bien entendu; mais il est réduit à une sorte de supplément, de simple commodité: les mots *(voces)* «sont des signes subordonnés aux concepts ou intentions de l'âme» (Ockham)[14].

Les quelques thèses caractéristiques qu'on va maintenant chercher à isoler impliqueront donc une conception du langage qui est spécifiquement une conception de logicien. On est ainsi, à regarder l'histoire à grands traits, devant l'aboutissement d'un processus amorcé au 12e siècle. Le *grammaticus* antique s'occupait aussi bien de la poésie que des lois de la morphologie et de la syntaxe; il

[10] Cité par C. PRANTL, *Geschichte der Logik im Abendlande*, IV, Leipzig, 1870, p. 107, n. 450.

[11] *Determinatio de modis significandi*, dans J. PINBORG, *Die Entwicklung der Sprachtheorie im Mittelalter*, Münster Westfalen, 1967, 220, 31-32.

[12] WILLIAM OCKHAM, *Summa logicae*, éd. Ph. BOEHNER, I, St. Bonaventure, N.Y., 1951, 8, 13-14 et 9, 47-49.

[13] Dans C. PRANTL, *op. cit.*, p. 108, n. 453.

[14] *Op. cit.*, 9, 25-26.

Digitized by Google

était, par fonction, attentif à tout ce qui fait la réalité du langage et à ce qui s'y développe. Il n'était pas philosophe. Mais le Moyen Age nous présente la figure de Bernard de Chartres, également savant et renommé en grammaire et en philosophie. On connaît la page où Jean de Salisbury[15] rapporte l'exposition, par Bernard, d'une théorie des *denominativa* où ces deux disciplines s'unissent si étroitement qu'on ne peut dire si sa grammaire est platonicienne, ou si son platonisme est grammatical. De Chartres au début du 12e siècle jusqu'à Paris à la fin du 13e, le chemin est si long que la *grammatica* est devenue « spéculative », c'est-à-dire que l'essence du langage apparaît maintenant comme entièrement exprimable par les formules abstraites de la logique et de l'ontologie; du moins le langage garde encore une manière d'autonomie positive. Avec les ockhamistes elle lui est ôtée: pour le philosophe la logique ne se contente plus de structurer la grammaire, elle la remplace dans ce qu'elle a de rationnel; ce qui lui est irréductible n'est plus en quelque sorte qu'un résidu. Voyons de plus près comment cela se détaille.

1) Guillaume d'Ockham met le langage dans l'esprit, où sont ces *verba mentalia* dont parle Augustin dans le *De Trinitate*, livre 15 (c'est Guillaume lui-même qui s'y réfère). Mais alors, puisque le langage n'est pas une simple juxtaposition de termes, les liaisons grammaticales devront se trouver aussi dans l'esprit: « parmi les termes mentaux proprement dits certains signifient naturellement de façon nominale, et sont naturellement des noms; certains signifient naturellement de façon verbale et sont naturellement des verbes; de même pour les autres parties du discours... En outre tel nom est naturellement au nominatif, tel au génitif, et ainsi de suite... Il en résulte que régime et construction conviennent aux termes mentaux proprement dits, et non par le fait de modes de signifier qui leur seraient ajoutés »[16]; déjà, Ockham: *intentionum animae quaedam sunt nomina, quaedam verba, quaedam sunt aliarum partium, quia quaedam sunt pronomina, quaedam adverbia, quaedam conjunctiones, quaedam praepositiones*[17].

[15] IOANNIS SARESBERIENSIS *Metalogicon*, éd. C. C. J. WEBB, Oxford, 1929, 124-125.

[16] Pierre d'Ailly; dans C. PRANTL, *op. cit.*, p. 109, n. 458.

[17] *Summa logicae*, éd. citée, 12, 8-11.

Digitized by Google

2) Corrélativement, l'analyse purement logique du langage parlé, comparé au langage mental, séparera dans le premier les éléments essentiels et les inessentiels. Ainsi seront éliminées un bon nombre de nuances de signification dont la *grammatica speculativa* faisait la théorie. Voici ce qu'écrit Ockham dans sa *Summa logicae*, I, 3: « de même que la multiplication des noms synonymes n'a pas été trouvée en vue d'une nécessité de la signification, mais en vue de l'ornement du discours ou pour telle autre cause accidentelle analogue (car tout ce qui est signifié par le moyen de noms synonymes peut être exprimé suffisamment par un seul d'entre eux, et donc aucune multiplicité de concepts ne correspond à cette pluralité des synonymes); de même il semble que la distinction entre les verbes vocaux et les participes n'a pas été trouvée pour la nécessité de l'expression; c'est pourquoi il semble qu'aux participes vocaux ne doivent pas correspondre dans l'esprit de concepts distincts. On peut exprimer le même doute à propos des pronoms » [18]. Guillaume distingue de la même façon, dans le nom, le cas et le nombre, qui importent à la vérité ou fausseté de la proposition et sont donc des accidents qui conviennent aux noms mentaux comme aux noms vocaux; et d'autre part le genre et la figure, qui n'ont pas le même intérêt pour la logique, et sont donc des accidents propres aux noms vocaux et écrits. La même analyse critique, appliquée au verbe, en rejette aussi divers accidents hors du champ de la logique, ou de la vérité [19]. Ainsi est brisé le parallélisme des trois ordres de modes *(essendi, intelligendi, significandi)*, qui jouait un si grand rôle dans le grammaire spéculative.

3) Cette distinction est aussi bien une conséquence de la différence entre la signification naturelle (des concepts) et l'institution volontaire (des mots), c'est-à-dire entre le régulier et l'arbitraire. De cette façon Johannes Aurifaber trouvera deux sens à l'expression *modus significandi*. Au premier sens, c'est simplement « le mode d'agir de l'intellect »; au second, ce serait « quelque chose que l'intellect a laissé dans la construction, et par le moyen de quoi le son signifie et tient le mode de son action de signifier et consignifier. En ce sens on nie l'existence du mode de signifier, parce que le mot signifie par suite du seul usage et exercice, non par quelque chose qu'il aurait

[18] *Ibid.*, 12, 16-26.
[19] *Ibid.*, 13, 76-14, 80.

Digitized by Google

acquis formellement ou subjectivement »[20]. De cette façon encore le langage parlé est rejeté pour une large part dans le domaine de l'empirique, des irrégularités liées à « l'usage et l'exercice ».

4) Cette théorie de la signification a pour corollaire la séparation de la logique et de la grammaire. Le logicien et le grammairien s'occupent bien l'un et l'autre des parties du discours, mais de façons différentes: « le logicien, en tant que cette étude semble commune à toute langue; le grammairien, non pas ainsi, de ce point de vue universel »; s'il est latin, il aura pour objet les constructions propres à la langue latine; s'il est grec, celles qui sont propres à la langue grecque[21]. Ainsi disparaissent à la fois la grammaire générale que supposait la doctrine des *modi significandi*, et l'accord entre la logique et la grammaire — en même temps que le parallélisme entre les modes de signifier et les modes de connaître. Ces points 3 et 4, qu'on vient d'exposer, confèrent bien au langage une manière d'autonomie, mais au prix de son universalité; il n'est plus un domaine cohérent en lui-même et accordé à ceux de la pensée et de l'être; seuls ces deux-ci sont universels. L'objet propre de la grammaire, c'est dans le langage ce résidu extérieur à la logique qui résulte de l'institution arbitraire des mots.

5) Enfin, la théorie de la signification et celle de l'universel se tiennent étroitement — il convient de le noter, à cause de l'importance qu'a, dans la philosophie d'Ockham, la critique du réalisme. L'universel étant « un signe qui peut se prédiquer de plusieurs sujets », on pourra distinguer, d'une part un universel qui l'est naturellement, et qui est une « intention de l'âme » *(intentio animae)*; et d'autre part « un universel par institution volontaire »: « et ainsi le son émis *(vox prolata)* est universel, parce qu'il est un signe institué volontairement pour signifier plusieurs sujets »[22]. Il faut se rappeler que, si un mot est un universel, c'est seulement à titre second: l'universel naturel est une intention de l'âme.

*
* *

On ne regrettera jamais assez la perte de la *Grammatica* qu'Abélard avait composée, en même temps sans doute que la deuxième

[20] Dans J. PINBORG, *op. cit.*, 227, 1-9.
[21] *Ibid.*, 231, 28-32; encore dans la *Determinatio* de Johannes Aurifaber.
[22] *Summa logicae*, éd. cit., 44, 25 et 45, 54-64.

Digitized by Google

rédaction de sa *Dialectica*[23]. Il est clair qu'ici précisément la connaissance de cet ouvrage nous fournirait des documents de première importance. Nous devons nous contenter du reste de son œuvre — qui malgré tout, et heureusement, contient un bon nombre de données concernant notre objet. La comparaison notamment de ces éléments de doctrine avec celle des nominalistes du 14e siècle sera instructive — réserves faites, toutefois, sur trois points. D'abord ce sont bien des *éléments*, non un ensemble organisé, qu'on pourra extraire des gloses et du traité de logique dus à Abélard: première raison pour laquelle on ne peut espérer confronter partie pour partie les théories abélardienne et ockhamiste du langage. Un deuxième point fournira une deuxième raison: les problématiques de ces deux auteurs sont fort distinctes, à raison de la grande différence qui sépare les matériaux dont ils disposaient, les courants culturels où ils se plaçaient ou contre lesquels ils prenaient position. Il va de soi, par exemple, que la critique ockhamiste des *modi significandi* ne peut avoir aucun répondant exact dans l'œuvre d'Abélard. Voici enfin une troisième remarque, destinée à éliminer d'avance tout malentendu. Quelle que soit la diversité qu'on vient de signaler, Abélard et Ockham appartiennent cependant à un même âge de la culture; ils avaient certaines lectures communes: ainsi le *Peri Hermeneias* d'Aristote, dont le premier chapitre note la correspondance entre les mots écrits ou parlés, les idées, les choses; c'est là une autorité qu'on pouvait bien interpréter, mais non négliger. Sur ce point et sur d'autres, on pourrait recueillir toute une série d'expressions parallèles chez nos divers auteurs, et en tirer l'impression (fausse) qu'ils étaient d'accord. En fait ils ne l'étaient pas, mais cette sorte de rallye philosophique auquel donnait lieu la pratique médiévale des autorités imposait à leur discours de passer par certains lieux marqués d'avance. C'est ailleurs qu'il faut chercher les différences.

Comme on l'a fait à propos des ockhamistes, on peut dégager deux traits fondamentaux de la théorie abélardienne du langage. En premier lieu, un point de vue originaire sur cet objet. Par sa situation historique et par son inclination personnelle, Abélard est

[23] Voir D. Van Den Eynde, *Les écrits perdus d'Abélard*, « Antonianum », 37 (1962), p. 473-476.

[24] *Constituit enim qui dicit intellectum: Peri hermeneias* 16 b 20, cité dans *Dialectica*, éd. L. M. De Rijk, Assen, 1956, 112, 6-7.

Digitized by Google

un théoricien du *trivium*, dont les trois arts sont représentés dans son œuvre par, respectivement, cette *Grammatica* disparue; la plupart de ses *Gloses* et sa *Dialectica*; enfin ses gloses sur les *Topiques* de Boèce. Il n'est pas rare de trouver, dans ses ouvrages de dialectique, des remarques précises, voire des développements, concernant la grammaire, l'art du style; on y trouve des citations de poètes. Ce précurseur du triomphe de la dialectique dans la pensée médiévale reste en bien des endroits proche du *grammaticus* qu'on évoquait tout à l'heure. Il est clair dès lors que sa façon de comprendre spontanément le langage en sera marquée. Second trait caractéristique: sa doctrine de la signification. Elle est à vrai dire encore peu développée, peu cohérente même, et la problématique en reste indécise. Mais une définition revient très souvent chez Abélard: signifier, c'est engendrer une idée, une intellection *(generare intellectum)*: comme cette définition remonte à Aristote, on la trouve aussi chez Ockham, mais pour celui-ci elle vient la dernière parmi les quatre définitions du mot *signifier*, les trois autres faisant intervenir le concept de supposition *(supponere pro)*[25]. Autrement dit, la signification s'interprète chez Ockham en fonction d'une logique terministe, et chez Abélard en fonction d'une sémantique (ou plutôt des prémisses, encore mal explicitées, d'une sémantique). De là viennent, chez ce dernier, des formules et des distinctions qui dessinent une doctrine bien particulière, dont nous allons pouvoir énumérer quelques thèses.

1) Commençons par la théorie des universaux, puisque c'est par là que nous avons terminé notre rapide traversée de la doctrine d'Ockham; et puisque c'est en ce point qu'Abélard et lui se rencontrent, au moins pour une part, dans le nominalisme. Les *Gloses de Milan* définissent l'universel comme un nom: « il ne reste plus qu'à attribuer aux seuls noms l'universalité »[26]. Cette phrase seule suffirait à montrer qu'Abélard développe au sein du langage même ses problèmes et ses solutions — même si une certaine ontologie intervient pour lui faire nier qu'une chose puisse être en une autre. Les mêmes gloses expliquent ce point de vue sur l'universel en comparant les universaux du dialecticien aux *nomina appellativa* du grammairien; puis, la *constructio* (chose grammaticale) à la

[25] *Summa logicae*, éd. citée, p. 87-89.

[26] PETER ABAELARDS *Logica Ingredientibus*, éd. B. GEYER, Münster i. W., 1919, 16, 21-22.

Digitized by Google

praedicatio (chose dialectique)[27]. Tout cela revient à prendre le langage dans sa consistance propre, bien loin d'en faire un simple instrument, arbitaire et commode, de l'intellect. Et ce nom qu'est l'universel a une double fonction: d'une part, il signifie en les nommant des choses diverses; d'autre part il constitue une intellection commune qui s'y rapporte. Voilà déjà une thèse qui ne peut s'accorder avec celles d'Ockham: on ne peut dire à la fois, avec ce dernier, que l'idée signifie, et, avec Abélard, que signifier c'est engendrer une idée; les théories correspondantes de l'intellection, ou du concept, devront également différer.

2) En effet, quand Abélard parle des rapports de *l'intellectus* à la *res*, il ne dit pas qu'il la signifie. Il dit que l'intellection est une action de l'âme, qui concerne les choses *(pertinet ad res)*, qui conçoit une chose *(concipit rem)*, la tient *(tenet)*, la considère, la perçoit *(considerat, percipit)*; qui se tourne vers une forme *(in formam dirigitur)*[28]. Mais ce sont les noms qui signifient les choses. D'autre part, la *Dialectica* propose une liste, assez mal organisée d'ailleurs, de façons de signifier[29]; il y est beaucoup question des mots, quelque peu des choses qui signifient (comme les lettres, les statues), mais pas des idées (sauf pour dire que signifier, c'est engendrer une idée). Il est donc clair que pour Abélard les intellections ne sauraient être des signes, et cela confirme, très logiquement, que sa pensée diffère profondément de celle des nominalistes du 14e siècle.

3) Un examen plus poussé de la signification permet de mieux saisir les rapports du nom à l'intellection et à la chose; on trouve cela plus particulièrement dans les *Gloses de Milan*. «Les noms et les verbes ont une double signification; l'une concerne les choses, l'autre les intellections. En effet, ils signifient les choses en constituant une intellection qui les concerne, c'est-à-dire qui tende vers une nature, ou une propriété, qui est leur. On dit aussi qu'ils désignent une intellection, que cette intellection appartienne à celui qui prononce le mot ou à celui qui l'entend. Car on dit que le mot signifie l'intellection de celui qui parle, en ce qu'il la manifeste à un auditeur en produisant en lui une intellection semblable»[30]. Telle étant cette double signification, on pourra mettre au premier plan

[27] *Ibid.*, 17, 12 sqq.
[28] *Ibid.*, 20, 19; 19, 9 et 12; 20, 30; 30, 10; 26, 5; 26, 16; 20, 31 et 22, 25.
[29] *Éd. citée*, p. 111-112.
[30] *Éd. citée*, 307, 26 - 308, 1.

Digitized by Google

soit l'un de ses aspects, soit l'autre. D'un côté, «les choses sont naturellement antérieures aux intellections: celui qui a trouvé un mot a d'abord considéré la nature de la chose»; mais d'un autre côté, «quant à la cause qui a fait imposer le nom, on dit que la signification première et principale est celle de l'intellection: un nom est donné à une chose pour qu'il constitue une intellection»[31]. On pourrait interpréter cela en remarquant que pour Abélard le langage a deux faces; il tient donc à la fois aux choses et à la pensée; inconcevable sans la connaissance des choses, il a aussi pour fonction de la transmettre; signe à un double titre, comme expression du réel et comme indication à autrui, le mot sert d'instrument à des médiations multiples. C'est ici qu'il faudrait placer quelques remarques faites par Abélard à propos des emplois figurés des mots, c'est-à-dire à propos de la poésie ou de l'éloquence, et voir aussi le prologue du *Sic et Non:* on saisirait mieux encore que le langage n'est pas un système de notations abstraites faites pour la logique pure, mais un organisme vivant qu'étudient, outre la dialectique, la grammaire et la rhétorique. Pour rester plus près de notre objet, relevons seulement quelques lignes dont l'importance apparaîtra aussitôt: «Les mêmes choses sont signifiées par le nom et par le verbe; ainsi, *il court* et *la course* signifient une seule chose. Mais le mode différent de la conception *(diversus modus concipiendi)* fait varier l'intellection: ici la course est désignée en son être, là dans son adjonction à un sujet *(hic in essentia cursus ostenditur, ibi in adjacentia)*; et avec distinction du temps, ou sans»[32]. Remontant en dernière analyse à Aristote et à Priscien, ce passage annonce aussi bien la théorie des *modi significandi* développée par Pierre Hélie, puis plus tard par ces grammairiens auxquels s'opposeront les ockhamistes.

4) Mais ce premier élément d'une théorie qui se développera plus tard prend place, chez Abélard, dans un ensemble bien particulier. Soit cette phrase, tirée elle aussi des *Gloses de Milan:* «S'il n'existait pas d'autre signification des propositions que les significations des choses et des idées, il n'y aurait aucune différence de sens entre *Socrate courant* et *Socrate court*»[33]. Avec ce texte, on est au carrefour de plusieurs recherches spéciales: de la logique aristotélicienne, avec la présence nécessaire d'un verbe dans une phrase; de

[31] *Ibid.*, 112, 31 - 113, 3.
[32] *Ibid.*, 308, 27-30.
[33] *Ibid.*, 366, 41 - 367, 2.

Digitized by Google

la future grammaire spéculative: le mode de signifier du participe n'est pas celui du verbe, et ne se combine pas de la même façon avec celui du nom au nominatif; de la doctrine proprement abélardienne du signifié de la proposition. En effet, la phrase qu'on vient de citer est tirée d'une discussion sur ce thème. Une phrase signifie une intellection, tout comme un nom; le nom signifie aussi une chose; que signifie donc la proposition, outre l'intellection? Abélard aborde ici le problème par le biais de la logique: quand nous disons qu'une proposition est nécessaire, où réside cette nécessité? Pas dans la proposition prise dans son existence même, car celle-ci est transitoire; donc, dans la signification. Mais l'intellection que la proposition fait naître est, elle aussi, transitoire. Quant aux choses, elles peuvent être détruites sans que soit altérée la nécessité de la consécution logique (Abélard prend comme exemple: *si est rosa, est flos)*. Ce qui est désigné par la proposition est donc «rien du tout», *nil omnino;* ce n'est «ni une chose, ni plusieurs»[34]. La *Dialectica* reprendra cette question, et conclura de la même façon: la proposition *dit* des rapports réciproques entre choses, mais non des choses[35]. Ainsi le nom signifie une intellection, et une chose; la proposition signifie des intellections, et un néant — mais un néant qui est le lieu même de la nécessité logique (de même que, notons-le, la cause de l'imposition d'un universel n'est pas une chose: c'est un état, un *esse* — *esse hominem*, par exemple[36]). Certes la proposition n'est pas sans rapport avec les choses: elle permet de les «saisir par l'entendement»; mais elle ne les signifie pas, au sens précis du mot.

5) Mais alors, il faut dire une fois de plus que le langage ouvre un domaine spécial, distinct de celui des choses et de celui des intellections. Les propositions, selon Abélard, *traitent* des choses en *constituant* des intellections: ce qui revient à dire qu'elles ne se ramènent ni aux unes ni aux autres. Il va jusqu'à dire que ce qu'énoncent des conséquences logiques «est nécessairement dans les choses, mais n'est pas nécessairement compris»[37]; il faut entendre par là que le langage, correctement utilisé, peut déceler des connexions réelles dont on n'avait pas d'abord l'idée: c'est précisément le rôle

[34] *Ibid.*, 365, 39 - 366, 12.
[35] *Éd. citée*, 160, 31.
[36] *Logica « Ingredientibus »*, éd. citée, 19, 25.
[37] *Dialectica*, éd. citée, 155, 29.

Digitized by Google

du raisonnement que de la faire naître. Dans le même sens, les *Gloses sur les Topiques* (qui appartiennent à la même série que les *Gloses de Milan*) traitent en détail de ce qu'est l'argument: ce n'est ni une intellection, ni une chose, c'est une proposition [38]. C'est pourquoi (nous revenons ici à la *Dialectica*) le logicien considère la liaison prédicative «selon les mots de la proposition plutôt que selon l'existence de la chose»: des jugements tels que «Socrate est Socrate» et «Socrate est un homme», ou «une substance», sont logiquement différents, bien qu'en fait ces divers prédicats signifient la même chose existante [39]. Cette remarque ne prend toute sa valeur que si on la rattache à tout ce qu'on a vu précédemment: d'une part elle a un sens techniquement logique et prépare la future théorie de la *suppositio;* mais il faut bien voir aussi que, d'autre part, elle implique que pour Abélard le langage a sa sphère propre. C'est ce qu'affirmaient déjà les *Gloses de Milan*, après la discussion sur les universaux dont nous sommes partis: les universaux signifient des «formes communes» qui ne sont pas des choses et qui sont aussi différentes des intellections; c'est donc que, «outre la chose et l'idée surgit en tiers la signification des noms» *(praeter rem et intellectum tertia exiit nominum significatio)* [40]. Formule parfaitement nette et qui contient en raccourci toute la conception abélardienne du langage; Abélard avait conscience d'énoncer là quelque chose d'original, puisqu'il ajoute aussitôt: «bien que l'autorité ne le dise pas, ce n'est pourtant pas contraire à la raison». Ainsi vient à l'existence une nouvelle forme de théorie du langage: non plus seulement une étude spéciale, technique, mais une philosophie du langage, qui l'élève à la dignité du concept et révèle, dans la matière des arts du *trivium*, des structures originales en connexion avec celles du réel. Sur ce point, Abélard est le contemporain de Bernard de Chartres et le précurseur des grammairiens spéculatifs, non celui d'Ockham.

En effet, dans le domaine qui nous intéresse les différences entre les deux grands représentants du nominalisme médiéval sont nombreuses et importantes: Ockham ramène dans l'esprit le phénomène originaire de la signification et distingue dans le langage

[38] PIETRO ABELARDO, *Scritti Filosofici*, éd. M. DAL PRA, Milano, 1954, 296, 13 sqq.

[39] *Éd. citée*, 166, 8-15.

[40] *Éd. citée*, 24, 25-31.

Digitized by Google

ce qui représente ces significations naturelles et ce qui, s'en écartant, est privé pour le philosophe de tout caractère essentiel. Pour Abélard, c'est le langage qui signifie, il débouche sur les intellections et sur les choses, de façons diverses mais réelles; ainsi tout ce qui est fait de langage est fondé, que ce soit un objet de la grammaire aussi bien que de la dialectique. On voit nettement dans cela le germe des réflexions sur les *modi significandi* et leurs rapports aux *modi intelligendi* et *essendi*. Mais alors un problème surgit de lui-même: dans quelle mesure peut-on ranger sous un même titre deux philosophies qui diffèrent autant dans un secteur aussi important que la théorie du langage? Ou en d'autres termes, dans quelle mesure peut-on rapprocher le nominalisme d'Abélard et celui des ockhamiste?

Certes l'un et l'autre s'affirment dans leur opposition à divers réalismes; l'un et l'autre ont de la *res* une conception rigoureuse: ce qui subsiste en soi de façon séparée, ou, comme disent les *Gloses de Milan* (celles, respectivement, sur Porphyre et sur les *Topiques* de Boèce), ce qui est personnellement séparé de toutes les autres choses. Mais ces définitions ne suffisent pas; elles restent formelles; il faut voir de plus près comment fonctionnent les principes, explicites ou non, de ces deux nominalismes — en revenant à des questions de langage. Nous partirons d'un point essentiel à toute logique: la vérité de la proposition.

Pour Ockham, une proposition est vraie, qu'elle soit singulière, particulière ou universelle, quand le sujet et le prédicat *supposent pour* la même chose, ou les mêmes choses [41]. Cela revient d'une part à évacuer toute forme de réalisme (identité réelle du sujet et du prédicat, inhérence du prédicat au sujet, etc...), et d'autre part à ramener au sujet la signification de la phrase. Selon Abélard, des propositions sont vraies quand «il en est, dans le réel, comme elles l'énoncent» *(ita est in re sicut enuntiant)* [42]. Certes la théorie de la *suppositio* est en germe chez lui [43], et en ce sens sa logique tend vers celle d'Ockham; mais précisément cela reste un germe encore non développé, et ne peut jouer un rôle principal. Ici s'amorce une divergence: à côté de son ontologie de la chose, Abélard pose une

[41] *Summa logicae*, éd. Ph. BOEHNER, II, St.-Bonaventure, N.Y., 1954, 224, 19-20; 229, 9-10; 234, 58-60.

[42] *Dialectica*, éd. citée, 160, 32-33.

[43] Voir L. M. DE RIJK, *Logica Modernorum*, II, 1, Assen, 1967, chapitre 4.

Digitized by Google

ontologie de l'état de choses, qui est le signifié de la proposition, comme on l'a vu tantôt. Cet état de choses n'est *rien*; cela lui permet d'échapper à la précarité de la phrase elle-même, de l'idée, de la chose; la nécessité d'une hypothétique telle que *si est rosa est flos* échappe au temps, parce qu'elle en est, pour ainsi dire, protégée par ce néant. La *Dialectica* reprend cette thèse exposée dans les *Gloses de Milan:* « le sens des hypothétiques ne connaît ni fin ni commencement »[44]. Il semble qu'ici on se rapproche d'Ockham. Mais dans le même traité Abélard ramène finalement la vérité des hypothétiques à la « nature des choses », de la façon suivante: *homo est animal* n'est pas une proposition nécessaire, car l'homme n'existe pas nécessairement; seule l'est l'hypothétique *si est homo est animal.* Mais celle-ci est logiquement « précédée » par une catégorique qui « conserve pour l'éternité la nécessité de la consécution »: *animal est genus hominis*[45]. Il est vrai que pour Abélard la seule inférence absolument rigoureuse est celle qui vaut par sa forme, c'est-à-dire au niveau même du langage; il n'en reste pas moins que cette référence, ici, à une nature éternelle des choses, donne à sa pensée une coloration bien particulière. Or, on peut rapprocher ce passage des pages qu'il consacre aux universaux dans les *Gloses de Milan.* Il y écrit que le nom semble bien signifier une forme, *forma*, qui est une *conceptio Dei*, auteur des « statuts génériques et spécifiques de la nature » *(generales vel speciales naturae status)*[46]. Mais il avait noté un peu plus haut que la cause de l'imposition de l'universel *homme*, par exemple, ou l'*esse hominem*, était un *status*[47]. Ainsi donc, l'universel et le raisonnement topique semblent se fonder en dernière analyse sur les idées divines. Il y a un platonisme d'Abélard, qui mêle à son nominalisme une composante réaliste. Il est remarquable qu'un adversaire réaliste de Johannes Aurifaber présente, à propos du *modus significandi*, une distinction qui rappelle les idées d'Abélard qu'on vient de résumer: quant à son être d'existence *(esse existentiae)* et son être particulier, le mode de signifier est contingent; mais selon son être d'essence *(esse essentiae)*, il est perpétuel[48].

*
* *

[44] *Éd. citée*, 279, 20-21.
[45] *Ibid.*, 279, 14-20; 283, 12-19.
[46] *Éd. citée*, 22, 25 - 23, 3.
[47] *Ibid.*, 20, 7.
[48] Dans J. PINBORG, *op. cit.*, 255, 17-19.

Digitized by Google

Il apparaît donc que le nominalisme médiéval se scinde réellement en deux espèces. Les deux ont en commun une ontologie intransigeante de la chose, et c'est pour cela qu'on peut parler, dans les deux cas, de nominalisme. Mais chacune ajoute à cela un autre fondement, qui lui est propre. Le nominalisme ockhamiste réagit à des théologies fortement marquées par les métaphysiques grecques et arabes, et oppose à leurs développements foisonnants une austérité méthodologique sans concession, retranchant tous les *entia* superflus, parmi lesquels les *modi significandi*; ainsi la signification en ce qu'elle a d'essentiel reflue dans la pensée, le langage n'est plus qu'un ensemble de signes arbitraires, et est supprimée la troisième sphère découverte par Abélard *(tertia exiit nominum significatio)*. Abélard travaille dans des conditions toutes différentes. Chez lui la pensée se meut dans le champ du langage; la critique du réalisme s'appuie sur une définition de l'universel qui fait de lui un prédicat, et le reste de sa recherche tend à intégrer dans une discipline unifiée les données de la grammaire, de la dialectique, de la rhétorique. Parmi les métaphysiques anciennes, seul le platonisme lui est accessible (très partiellement d'ailleurs). D'où l'allure toute particulière de son nominalisme. Il n'est pas incongru de le comparer à Ockham; mais il est au moins aussi légitime de le rapprocher de Bernard de Chartres.

Digitized by Google

INDEX AUCTORUM

ALANUS ab Insulis: 68[6], 91[2], 92.
ALBERICUS Remensis: 136[2], 140[2], 146.
AMBROSIUS: 30[2], 66, 101[2], 118.
ANONYMUS Bambergensis: 93, 94.
ANSELMUS Cantuariensis: 79, 81[2], 91, 124.
ANSELMUS Carnotensis: 146.
ANSELMUS Laudunensis: 27, 47, 66, 67, 117[2].
ARISTOPHANES: 59.
ARISTOTELES: 10, 22, 31, 71[2], 93, 108, 120, 131[5], 152, 164, 170, 171, 173.
AUGUSTINUS Hipponensis: 3[2], 8, 9[3], 17, 18, 23, 24[3], 29, 30[4], 36[8], 37[3], 38[3], 47, 49, 50[2], 59, 60[2], 62, 64, 68, 73, 81[6], 82[4], 90, 91[3], 93[2], 95[2], 101[2], 118, 120, 136[2], 138[2], 142, 145, 149, 158, 167.
BACON Rogerus: 91, 95[3], 96[4], 97, 98.
BASILIUS Magnus: 50[2].
BECKET Thomas: 69.
BENEDICTUS: 19[2], 20.
BERNARDUS Carnotensis: 67, 167[2], 175, 178.
BERNARDUS Clarevallensis: 4, 12, 13, 27, 63[4], 64, 65[2], 72, 74[3], 75[2], 76[2], 81, 85[5], 99[8], 100, 104[2], 110[2], 114, 125, 128, 144[2], 146[3], 147[6], 148[4], 149[8], 150[6], 151[10], 152[4], 153[4], 158[4], 160[3], 162[2].
BOETHIUS: 23[2], 24, 25, 31, 53[3], 67, 69, 71, 90[4], 91[3], 92[2], 93[3], 94[2], 98, 120, 131, 133, 141[2], 154, 171, 176.
BOETIUS de Dacia: 164[4], 165.
BURCHARDUS Wormaciensus: 83[3], 84.
CASSIODORUS: 67.
CATO: 71.
CICERO: 22, 28, 42, 66, 68, 69, 70, 93, 96, 101, 103, 145.
CLAREMBALDUS Atrebatensis: 86[2], 93, 96.
CLEMENS Alexandrinus: 5, 39[4].
CYPRIANUS: 30[2].
DESCARTES: 1.
DIOGENES: 26.
DIOMEDES: 103.
DONATUS: 159.
EPIKUROS: 69[2].
EUKLEIDES: 91.
EBERHARDUS Alemannus: 26, 35.
GERSON Jean: 159.
GILBERTUS Universalis: 141, 146.
Glossae: 171, 172, 173, 175[3], 177[2], 176.
GREGORIUS Magnus: 12, 15, 30, 37, 43[2], 44[3], 85, 112, 134.
GUALTERUS a Sancto Victore: 128, 143[2], 144[2].
GUIGO Valentinus: 76.
GUILLELMUS Campellensis: 7[3], 7, 67[2], 122.
GUILLELMUS de Conchis: 42, 50[2], 52[2], 53[5], 56, 59[2].
GUILLELMUS S. Theoderici Remensis: 64[2], 72[2], 75[3], 109, 128, 144[2], 146[4], 147[4], 148[4], 149[2], 153[2], 158, 159.
GUILLELMUS Occamus: 163-178: *passim*.
HADOARDUS: 66.
HAIMO Halberstadensus: 118, 120.
HELOISA: VII, 7, 10[3], 12[2], 14[6], 16[2], 23, 25, 31, 34, 70[2].
HIERONYMUS: 12, 27, 28[4], 30, 37, 68, 118, 134, 142[3].
HILDEBERTUS Cenomanensis: 12.
HORATIUS: 27[2].
HUGO a S. Victore: 67, 71, 73[2], 98[2].
INNOCENTIUS II: 63, 85[2].
IRENAEUS: 61.
ISIDORUS Hispalensis: 66, 67, 73[2].
JUVENALIS: 27.
IVO Carnotensis: 83, 84.
JOHANNES Aurifaber: 166[2], 168[2], 169, 177.
JOHANNES Chrysostomos: 141.
JOHANNES de Dacia: 164[3].
JOHANNES Duns Scotus: 81, 164[2].
JOHANNES Mediocris: 141.
JOHANNES Sarisberiensis: 7, 12, 67[2], 69[6], 70[3], 73, 167[2].
JOHANNES Scotus Eriugena: 3[3].

Digitized by Google

JOSCELINUS Bituricensis de Vierzy: 141, 146, 148.
JUSTINUS: 5, 39[2], 47, 61[2].
LACTANTIUS: 18, 60.
LEO III: 141.
Liber sententiarum: 75[5], 147[3], 150, 151[2].
Libri poenitentiales: 4, 83[2].
LUCAS : 17.
LUCANUS: 27.
LUTHER: 123, 125[2], 126[2].
MACROBIUS: 21, 38, 42[4], 43, 50, 55[3], 56[4], 58, 59, 64, 68, 71, 96, 137[2], 138.
MARBODUS Redonensis: 12.
MARTINUS Bracarensis: 66.
MARTINUS de Dacia: 164.
MATTHAEUS: 19, 20, 141.
MERCURIUS: 138.
NICOLAUS Trevereth: 53.
OMNIBONUS: 77, 78[2], 152.
ORIGENES: 6, 118, 120.
OROSIUS: 21.
OTTO Frisingensis: 133,137.
OVIDIUS: 27[2].
PAULINUS: 68.
PAULUS: 10, 30, 40, 41, 131, 141, 161.
PELAGIUS: 118, 134, 142[2].
PETRUS Abelardus: *passim*.
PETRUS de Alliaco: 166[2], 167.
PETRUS of Bruys: 146.
PETRUS Cantor: 84.
PETRUS Helie: 163, 173.
PETRUS Lombardus: 67, 82.
PETRUS Venerabilis: VII, 102, 151.
PHILO Alexandrinus: 5[2].
PLATO: 7[2], 27, 38[2], 39, 41, 46[3], 47, 48, 49[2], 50[2], 51[3], 52[3], 53[2], 54, 55, 58, 61[2], 62[2], 63, 64[3], 85, 96[3], 130, 131[2], 137[3], 138[4], 145, 161[2], 162[2].
PLOTINOS: 50[3], 71.
PLONIUS: 71.
PORPHYRIOS: 31, 131, 176.
PRISCIANUS: 103, 137, 138, 173.
PSEUDO-MAXIMUS Taurinensis: 129.
PYTHAGORAS: 96.

QUINTILIANUS: 26, 67.
QUODVULTDEUS: 17, 49.

RADULPHUS a Longo Campo: 92.
RICHARDUS a. S. Victoire: 42, 67, 72, 160.
ROBERTUS de Meloduno: 117.
ROLANDUS Bandinelli (Alexander III): 77[2], 78, 152.
ROSCELINUS: 7[4], 31, 140, 153[2], 158.
ROUSSEAU Jean-Jacques: 9[2].
RUFINUS: 118.

SENATUS Bravonius: 83.
SENECA: 5, 66, 87, 89[2], 92, 96.
Sententiae Florianenses: 77[2], 78, 152.
Sententiae Hermanni: 77[2], 78, 152.
Sententiae Parisienses I: 77[2], 78, 152.
SIMON de Dacia: 163.
SOCRATES: 3[2], 7, 26, 46[5], 59[4], 73[2], 87, 88, 89, 92, 96, 132, 175[3].
Summae confessorum: 83.

THEODORETOS: 50.
THEODORICUS Carnotensis: 50, 86, 91[2], 94, 96[3], 97, 98, 146.
THEODORUS Cantuariensis: 83[2].
THOMAS Erfordiensis: 164[3], 165.
THOMAS de Moriniacensis: 64[2], 72, 75, 144, 146, 147[2], 150.
Trismegistes Hermes: 49.
ULGERIUS Andegavensis: 140[2], 146.
VIRGILIUS: 17, 18, 57, 60[3], 61[3], 64, 96, 137, 138.

OPERA PETRI ABAELARDI

Anthropologia: 78[2], 79.
Apologia contra Bernardum: 23, 76, 127[3], 147, 148, 149, 150[2].
Collationes: 79, 85.
Commentaria in Epistolam S. Pauli ad Romanos: 16, 20, 27[2], 30, 31, 34, 41, 45[3], 60, 63, 72, 73, 74[2], 78, 83, 116-126: *passim*, 127, 147.
Confessio fidei ad Heloissam (Ep. 17): 16, 148[2].
Confessio fidei 'Universis': 76, 147, 149[2], 150[3].

Digitized by Google

Dialectica: 7, 8, 35[2], 47[2], 62, 63[3], 101[3], 120[2], 153, 154[2], 155-162: *passim*, 170[2], 171, 172, 174[2], 175, 176, 177.

Dialogus inter philosophum, judaeum et christianum: 15, 16, 27[2], 31, 37, 47, 71[4], 72[9], 73[3], 79, 85-98: *passim*, 99-118: *passim*.

Epitome theologiae christianae: 152.

Epistolae: 7, 10[3], 12[2], 14[4], 16[2], 17[3], 18[5], 19, 20[2], 23, 26, 27[2], 30, 31[3], 32[5], 34, 35[2], 37[2], 47, 60, 76, 127, 143, 147, 148[2], 149[2], 150[3].

Ethica: 2[2], 4[4], 5, 15, 27, 65-84: *passim*, 143.

Expositio in Hexameron: 16, 21[3], 62[4], 127.

Expositio symboli quod dicitur Apostolorum: 16, 19, 25[2].

Grammatica: 169, 171.

Glossae in Categorias: 16.

Historia calamitatum: 9[2], 10[2], 16, 25, 27[2], 35, 70[2], 102, 116, 117, 136.

Hymnes: 16[2], 17[2], 21[3], 22[2], 23[2], 26.

Introductio ad theologiam: 143.

Logica 'ingredientibus': 7, 8[5], 127, 171, 174.

Monita ad Astralabium: 14, 16, 17, 20, 24, 25, 27.

Quaestiones: 119[3], 120.

Scito te ipsum: 2, 65, 71, 72[3], 73, 75, 76[3], 79, 80[2], 81, 83, 143.

Sermones: 13[3], 16, 17[2], 18, 19, 20[2], 21[3], 22, 23, 24[2], 25[2], 30[2], 31[2], 32[10], 33[2], 36[2], 37, 43.

Sic et non: 16, 24, 50, 77, 83, 118, 127, 138, 142, 143[2], 173.

Theologia: 74[5], 78[3], 128, 162.

Theologiae: 17[2], 18[2], 31, 38[2], 74[2], 78, 127.

Theologia Christiana: 5, 6[3], 7, 13, 17[2], 18[4], 24[2], 27[4], 28[2], 30, 32[3], 38[2], 39, 40, 41[2], 42[3], 43, 44[2], 45, 46[3], 48[2], 49[6], 50, 51[5], 52[3], 53, 54[5], 55[3], 56[2], 57[3], 58[4], 59[4], 60[4], 61[2], 64, 70[2], 71, 92, 127-152: *passim*.

Theologia summi boni: 17[3], 18[2], 32, 38, 39[2], 40, 42[2], 46, 47, 49, 51[2], 53, 54[2], 55, 57[2], 58, 59, 60, 70[3], 127-152: *passim*, 153, 158, 159, 161, 162.

Theologia scholarium: 16, 17[2], 18[4], 24, 27[3], 28[3], 38, 39, 40, 41, 42[4], 43, 44[2], 46[4], 47, 49[3], 51[4], 52[4], 53, 54[5], 55, 56, 57[3], 58[2], 60[3], 62[2], 70[2], 74[4], 76, 77, 120[2], 127-152: *passim*.

Tropologia: 78.

Digitized by Google

Drukkerij Orientaliste p.v.b.a., P.B. 41, B-3000 Leuven.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google