

# Die spectacula als religiöses Konfliktfeld städtischen Lebens in der Spätantike

Autor(en): **Markus, Robert A.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **38 (1991)**

Heft 3

PDF erstellt am: **22.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761124>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

ROBERT A. MARKUS

## Die *spectacula* als religiöses Konfliktfeld städtischen Lebens in der Spätantike\*

In der Stadt Timgad in Nordafrika konnte ein Spaziergänger auf dem Forum folgende Inschrift lesen: «Jagen, baden, spielen, lachen: das heisst leben»<sup>1</sup>. In diesem eher schwachen Reim sah der bekannte Historiker Henri-Irénée Marrou einen Ausdruck dessen, was das Wesen des antiken sozialen Lebens ausmachte. Die Menschen der Spätantike bevorzugten im allgemeinen passive Unterhaltung, eine Vorliebe, die Vertreter aller sozialen Schichten und Stände einte.

Der spätantike römische Festkalender beeindruckt noch heute durch seine Reichhaltigkeit. Der römische Alltag im Zyklus des Jahres war von zahllosen Festen unterbrochen, und nicht wenige dieser festlichen Anlässe, jedenfalls der bedeutenden, waren umrahmt von Zirkusspielen, Pferderennen, Festmählern und Schauspielen. Die Römer faßten sämtliche einschlägigen Anlässe unter dem Begriff *spectacula* zusammen, und ich werde, wie die Römer, nicht allzu komplizierte begriffliche Unterscheidungen treffen, sondern diese Dinge im folgenden als «Schauspiele» oder einfach als «Spiele» bezeichnen.

Gewöhnlich stellt man sich die Christen unter den römischen Bürgern der Spätantike als Spielverderber vor, die mit den Schauspielen nichts zu tun haben wollten oder sie gar als Götzendienst verdammten.

\* Der folgende Artikel basiert auf einem Kapitel meines Buches «The end of ancient Christianity», das 1990 bei Cambridge University Press erschienen ist. Für die deutsche Uebersetzung danke ich lic. phil. W. Stricker, Prof. Dr. A. Schindler und Dr. B. Stoll.

<sup>1</sup> CIL VIII. 17938 «Venari, lavari, ludere, ridere, hoc est vivere.»

So scheint die Folgerung naheliegend, die Christen hätten genau das abgelehnt, was Marrou – und mit ihm die meisten modernen Historiker – für die Grundstruktur der spätantiken Zivilisation des lateinischen Westens halten. Aber der Schein trügt.

Um die Mitte des 4. Jahrhunderts nahmen Christen gehobener sozialer Herkunft und Stellung ohne weiteres an den öffentlichen Feiern teil und besuchten die damit verbundenen Spiele und Festmähler. Eine erstaunliche Tatsache, wenn man bedenkt, daß sich der Klerus und die Laien seit ungefähr 150 Jahren bezüglich der Deutung der *spectacula* nicht einigen konnten und wollten. Laien rechtfertigten ihre Teilnahme an den Spielen damit, daß sie sie als harmloses Brauchtum erklärten, das seiner religiösen Substanz längst entleert sei. Beim Klerus stieß diese Deutung auf erbitterten Widerstand. In gewohnter Präzision bringt Tertullian die Sache auf den Punkt, wenn er – um das Jahr 200 schreibend – erklärt: «Einen Christen erkennt man daran, daß er die Spiele verwirft»<sup>2</sup>.

Der Kirchenvater witterte hinter der neutralen Fassade der Zirkusspiele ihre uralte religiöse Symbolik. Jede einzelne Statue sei ein «Tempel der Dämonen»<sup>3</sup>, meinte er. So wurden die Bilder und die Sprache der biblisch-christlichen Tradition zum hermeneutischen Schlüssel für die Deutung des spätantiken Alltags. Die feierliche Prozession vom Kapitol zum Zirkus maximus, die sogenannte *pompa circensis*, galt dem christlichen Klerus als *pompa diaboli*. Die Absage an den Teufel während des Taufakts sollte nach der gängigen Ansicht des Klerus jeden Christen gleichzeitig zum kompromißlosen Verzicht auf die in spätantiken Städten üblichen Unterhaltungsangebote verpflichten. Das war eine sehr rigorose Forderung, die denn auch mehr ein Ideal als gelebte Realität darstellte. Denn faktisch besuchten viele Christen weiterhin die verbotenen Spiele, ohne sich allzu viele Gedanken um die vom Klerus formulierten und gepredigten Normen zu machen.

Mit der Konstantinischen Wende, die den Christen wachsendes Sozialprestige brachte, trat eine neue Deutung der Spiele in den Vordergrund. Die christlichen Kaiser nutzten die Gelegenheit und setzten die alten *spectacula* zur imperialen Selbstdarstellung ein, indem sie sie religiös neutralisierten. Von Konstantin bis zu Theodosius I. und seinen

<sup>2</sup> De repudio spectaculorum; De spect. 24.3.

<sup>3</sup> Ibid., 8.3. Zum Symbolgehalt von Zirkus und Rennbahn vgl. G. DAGRON, Naissance d'une capitale, Paris 1974, 330–344.

Söhnen wurde scharf unterschieden zwischen *laetitiae* und *convivia*, festlichen Vergnügungen und Festmählern, und dem religiösen Bereich, dem sie ursprünglich angehört hatten. Diese Unterscheidung fiel umso leichter, als die Verwurzelung des festlichen Brauchtums in heidnischer Religiosität kaum mehr geläufig war. Die religiöse Neutralisierung und Indienstnahme der *spectacula* durch die christlichen Kaiser bestätigte daher nur eine längst feststehende Tatsache. Ein kaiserliches Gesetz aus dem Jahre 399 lautet: «Wie wir bereits profane Riten durch ein heilsames Gesetz abgeschafft haben, verbieten wir jetzt, daß festliche Versammlungen römischer Bürger und die allen gemeinsamen Vergnügungen abgeschafft werden. Wir verfügen daher, daß altem Brauch gemäß dem Volk Unterhaltung verschafft werde, allerdings ganz ohne Opfer und ohne fluchwürdiges abergläubisches Beiwerk; das Volk soll Festmähler besuchen dürfen, wann immer es dies wünscht.»<sup>4</sup> In dieser Art verteidigten die Kaiser die Spiele gegen christliche Spielverderber, «damit keine Traurigkeit entstehe»<sup>5</sup>, wie in einem einschlägigen Gesetztext gemütvoll formuliert wird – mit dem diplomatischen Zusatz, es gebe «eine Zeit fürs Gebet und eine Zeit fürs Vergnügen»<sup>6</sup>. Viele Bischöfe konnten allerdings solch liberalen Formulierungen nichts abgewinnen.

Moderne Gelehrte haben sich in der Interpretation spätantiker *spectacula* auffälligerweise fast immer auf die Seite der Bischöfe und des Klerus und damit gegen die christlichen Kaiser gestellt. Daß festliches Brauchtum der Spätantike sich in einem gleichsam neutralen, nichtreligiösen Bereich abgespielt haben könnte, wird von diesen Forschern nicht in Betracht gezogen. Sie nehmen selbstverständlich an, daß spätantike Unterhaltung von religiöser Betätigung nicht zu trennen gewesen sei und stützen damit die Meinung, all die genannten Arten von Spielen seien Relikte des Heidentums gewesen, Anlässe also, an denen teilzunehmen kein anständiger Christ bereit gewesen wäre.

Es war nicht zufällig Peter Brown, der als erster eine Deutung wagte, wie sie von einem unvoreingenommenen Teilnehmer eines solchen Festes hätte stammen können: «In der Spätantike genoß die große Mehrheit der römischen Bürger ungehemmt und in vollen Zügen

<sup>4</sup> Cod.Theod. XVI.10.17 (399); vgl. dazu Cod. Theod. XVI.10.3; 8 (342; 382).

<sup>5</sup> Cod.Theod. XV.6.1; 2 (392; 399).

<sup>6</sup> Cod.Theod. XV.5.5 (425). Vgl. Cod.Theod. II.8.19; 20; 23; 25; Cod.Just. III.xii.6 (3899) zu *feriae* und *spectacula*.

das uralte festliche Brauchtum, wie es im Bereich städtischen Lebens üblich war. Für die Menschen dieser Zeit war die klassische Tradition trotz ihres offensichtlich heidnischen Hintergrundes schlicht Teil der durch harte Anstrengung erworbenen Lebensqualität in der Mittelmeerwelt. Die traditionellen religiös gefüllten Deutungsmuster der Wirklichkeit – und damit meint Brown auch städtische Feiern wie die von ihm an dieser Stelle beschriebene aus dem Edessa des späten 5. Jahrhunderts – «waren gleichsam zu einem Steinbruch geworden, der Material zu einer neutralen, nicht religiös gefärbten Deutung des Lebens lieferte. Anzunehmen, daß maßgebende christliche Persönlichkeiten der Zeit einschlägige Traditionen im Medium von bildender Kunst und Literatur hätten erfolgreich «christianisieren» können, ist ungefähr so absurd, wie wenn von einem Menschen des 20. Jahrhunderts erwartet würde, ein christliches Auto zu entwerfen oder eine marxistische Armbanduhr herzustellen.»<sup>7</sup> Stimmt Browns These, so müßten wir annehmen, daß sich die Christen in vielen Lebensbereichen gerade nicht von der übrigen städtischen Gemeinschaft abgrenzen wollten, sondern sich im Gegenteil völlig natürlich in sie einfügten und an ihren Feiern teilnahmen, ohne sie als religiöse Anlässe zu empfinden.

Warum verweigerten sich dann aber die Bischöfe dieser Deutung? Petrus Chrysologus zum Beispiel, der in der Mitte des 5. Jahrhunderts eine ausgelassene Silvesterfeier der Bewohner Ravennas zum Anlaß einer Predigt nahm und sich darin wie folgt äußerte: «Manche werden sagen: «Solche Feiern sind gar keine gotteslästerlichen Anlässe. Es ist die Freude über den Neubeginn (nämlich des Jahres), und nicht die Verlogenheit des Alten (nämlich des alten heidnischen Irrglaubens); dies ist der Anfang des Jahres, und wir feiern ihn, ohne deswegen ins Heidentum zurückzufallen.»» Aber Petrus Chrysologus meint dagegen: «Ihr irrt euch. Dies sind nicht Spiele, sondern Verbrechen. Wenn ihr anders denkt, täuscht ihr euch selber... Es ist gefährlich, mit der Schlange zu spielen...; über den Teufel macht sich niemand ungestraft lustig».<sup>8</sup>

<sup>7</sup> P. BROWN, *Art and society in Late Antiquity, Age of spirituality: a symposium*, ed. K. WEITZMANN, New York 1980 17–37; Zitat von S. 23.

<sup>8</sup> PETRUS CHRYSOLOGUS, *Sermo 155* (CC 24B, 964). Zu den Neujahrsfesten vgl. die klassische Studie von M. MESLIN, *La fête des kalendes de janvier dans l'empire romain* (Collection Latomus 115), Bruxelles 1970.

Die Frage, die mich interessiert und der ich hier nachgehen will, betrifft die Einschätzung des kirchlichen Widerstandes gegen die Teilnahme christlicher Laien an scheinbar harmlosen städtischen Belustigungen. Peter Brown hat einmal den Ausdruck von der «schweren Last diffuser Religiosität»<sup>9</sup> verwendet, durch die solche Feiern immer noch belastet gewesen seien. Hatten die Bischöfe das sensiblere Empfinden für die Zweideutigkeit städtischer Festlichkeiten als die Laien? Stießen sie sich an einem religiösen Kern, den die Laien lieber nicht sehen wollten? Es gibt keine endgültige Antwort auf solche Fragen, und das Beweismaterial reicht nicht einmal für einen hypothetischen Antwortversuch. Der einzige methodische Weg, der einige Aussicht auf Erfolg verspricht, führt über die Untersuchung jener vergleichsweise seltenen Gelegenheiten, bei denen die Teilnahme von Christen an den umstrittenen Feierlichkeiten Vertreter der kirchlichen Hierarchie zu Stellungnahmen provozierte, die uns deutlich machen, was damals auf dem Spiel stand. Zwei solcher Gelegenheiten werde ich im folgenden näher betrachten.

Zuerst befaße ich mich mit Karthago und einigen kleineren Städten und Orten in Nordafrika um 400, für die die Predigten Augustins eine äußerst wertvolle Informationsquelle darstellen. Seltsamerweise hat die Forschung bisher zwar einschlägige Hinweise gesammelt, ohne sie aber systematisch auszuwerten. Ich könnte nun, wie es mehrere Kollegen getan haben, zahllose Predigten auflisten, die die üblichen Anklagen gegen Feste, Spiele und die sie begleitenden Lustbarkeiten enthalten.<sup>10</sup> Die weitaus größte Zahl dieser Predigten besteht aus allgemeinen Ermahnungen Augustins an die Adresse seiner Zuhörer, sie sollten sich nicht mit solch hohlen und seichten Vergnügungen zufriedengeben, sondern ihre Aufmerksamkeit wertvolleren Dingen schenken. Solche Aussagen finden sich im übrigen genauso in den Schriften heidnischer

<sup>9</sup> P. BROWN, *The cult of the saints. Its rise and function in Latin Christianity*, Chicago & London 1981, 43 und no. 104.

<sup>10</sup> F. VAN DER MEER, *Augustine the bishop*. E.tr. London 1961, 47–56 bietet eine umfassende Darstellung, berücksichtigt aber weder die zeitliche Anordnung noch den soziokulturellen Hintergrund; H. JUERGENS, *Pompa diaboli. Die lateinischen Kirchenväter und das antike Theater* (Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft 46), Stuttgart 1972, berichtet zwar, daß die Kirchenväter sich mit dem Phänomen Theater auseinandersetzen, teilt uns aber ihre einschlägigen Meinungen dazu nicht mit; W. WEISMANN, *Kirche und Schauspiele. Die Schauspiele im Urteil der lateinischen Kirchenväter unter besonderer Berücksichtigung von Augustin (Cassiciacum 27)*, Würzburg 1972, 175–176 nennt leider keine Einzelheiten.

Moralisten wie beispielsweise Julians. Man beachte: ich spreche von Augustins Haltung zu städtischen Festlichkeiten, zu Spielen, Rennen, Theateraufführungen, kurz zu den *spectacula* und den sie begleitenden Festmählern, nicht von seiner Meinung über pagane religiöse Zeremonien, Opferfeiern, Astrologie oder gar Gladiatorenkämpfe, welche letztere er als legalisierte Grausamkeit zu bezeichnen pflegte.<sup>11</sup>

All diese Praktiken wurden von den christlichen Bischöfen unterschiedslos abgelehnt und waren zum größten Teil auch von den Kaisern geächtet worden, wurden allerdings vereinzelt weiter praktiziert, und zwar auch von Christen. Aber die unter der Bezeichnung *spectacula* zusammengefaßten Anlässe waren eine andere Sache. Augustin war nicht unempfänglich für dramatische Dichtkunst, so wie er nicht unempfänglich war für physische Schönheit oder für die Macht der Musik. Er berichtet, als junger Mann bei dramatischen Aufführungen zu Tränen gerührt worden zu sein. Obwohl er in späteren Jahren seine sogenannten Jugendsünden erbarmungslos verurteilte und die Regungen seiner leidenschaftlichen Natur scharf geißelte, konnte er gleichzeitig als Priester und Bischof bemerkenswert liberale Ansichten über Theateraufführungen vertreten. Er hatte schon immer Sinn für die rhythmische Struktur von Tanz und Musik, die den menschlichen Geist in Einklang mit dem allumfassenden Rhythmus und der kosmischen Harmonie bringen sollte, die Gott seiner Schöpfung eingepflanzt hatte.<sup>12</sup> Augustins jugendliche Begeisterung über das rhythmische Element von Musik und Tanz verschwand nie ganz, schwächte sich aber im Lauf der Jahre ab.

Schauspiele, Bankette und Lustbarkeiten aller Art beurteilte der Kirchenvater etwas weniger günstig. Man sollte allerdings seine Abneigung gegen solche Anlässe nicht überschätzen. In einer Predigt, die er vermutlich 393 anlässlich eines zu Ehren der Venus veranstalteten Banketts hielt, von dem anzunehmen ist, daß es sich um einen durchaus in den Grenzen von Konvention und Anstand ablaufenden Anlaß zur «Feier eines Lebens in Harmonie und Fülle» handelte, sagt Augustin: «Diese Dinge sollten geduldet und nicht geliebt werden»<sup>13</sup>, eine Äuße-

<sup>11</sup> Enarr. in Ps. 101.i.10.

<sup>12</sup> C. ANDRESEN, Altchristliche Kritik am Tanz – ein Ausschnitt aus dem Kampf der alten Kirche gegen heidnische Sitte, in: Kirchengeschichte als Missionsgeschichte Bd.I, hg. H. FROHNES & U. W. KNORR, München 1974; Bd.II/1, hg. K. SCHAEFERDIEK, München 1978, 344–376.

<sup>13</sup> Sermo 104 (MORIN, Guelferb. 29).

rung, die von einem so vorsichtigen Kommentator wie Halporn zu Recht als «außerordentlich maßvolle Stellungnahme»<sup>14</sup> bezeichnet worden ist. Sie ist typisch für die von Augustin in den ersten Jahren seines Wirkens als Bischof wiederholt vertretene Position.

Im Verlauf des Jahres 399 änderte sich seine Einstellung ganz entscheidend. Wie es dazu kam, läßt sich anhand einer Predigt verfolgen, die Augustin im April 399 anlässlich eines Besuches in Karthago hielt. Kurz zuvor hatten sich die Beziehungen zwischen den in der Stadt lebenden Heiden und Christen dramatisch verschlechtert. Spannungen lagen in der Luft. Den unmittelbaren Anlaß dazu hatte die Ankunft kaiserlicher Abgesandter gebildet, die gekommen waren, um «die Tempel zu vernichten und die Götzenbilder umzustößen»<sup>15</sup>. Einzelne christliche Bewohner Karthagos hatten mit Heiden zusammen an einer städtischen Feier zu Ehren des «Genius von Karthago» teilgenommen. Andere hatten daran Anstoß genommen; wieder andere nahmen in antiheidnischem Fanatismus das Recht in die eigene Faust und drangen in private Grundstücke ein, um Kultstatuen zu zerstören. Angesichts solcher Übergriffe mahnte Augustin zu Zurückhaltung: «Tut nicht, was ihr nicht tun dürft ... Viele Heiden haben solche Abscheulichkeiten in ihren Häusern und Gärten; sollen wir deswegen überall eindringen, um sie zu zerstören? Nein, laßt uns lieber die Götzenbilder in den Herzen der Heiden zerstören. Und wenn sie dann zum Christentum übergetreten sind, werden sie uns einladen, ihnen beim guten Werk (gemeint sind bilderstürmerische Aktionen) zu helfen ... Jetzt aber sollten wir eifern im Gebet für sie, statt gegen sie im Zorn zu entbrennen.» Unmittelbar anschließend folgt ein subtiler, aber entscheidender Schwenker: «Wenn mir etwas große Sorgen bereitet, dann sind es Christen, meine Brüder, die zwar die Kirche betreten, aber ihre Herzen draußen lassen ... Man kann aber nur mit Leib und Seele zur Kirche kommen; weshalb sollte der für Menschen sichtbare Leib drinnen sein, während das, was nur Gott sieht, draußen bleibt? ... Gewiß predigen wir gegen die Götzenbilder: wir wollen sie nämlich mitsamt ihren Wurzeln aus den Herzen der Heiden reißen ...»<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> J.W.HALPORN, Saint Augustine Sermon 104 and the Epulae Venerales JAC 19, 1976, 82–108. Zitat S.102. Ich übernehme seine Datierung.

<sup>15</sup> De civ. Dei XVIII.54.1.

<sup>16</sup> Sermo 62.11.17; 12.18



Augustins Predigt ist ein Meisterstück rhetorischer Manipulation einer Masse: ein Plädoyer gegen die Gewalt und eine feurige Brandrede an die durch die Ereignisse aufgewühlten Hörer, ihre Energie statt gegen andere Menschen auf ihr eigenes spirituelles Leben zu richten: die Götzenbilder müssen gewaltsam aus den Herzen von Christen und Heiden gerissen werden, und dies geschieht nur durch völlige Hingabe mit Leib und Seele an Christus. Es war eine sehr heikle Situation, und hätte sich Augustin damit begnügt, die Übergriffe seiner Zuhörer zu verdammen oder hätte er umgekehrt die Unterschiede zwischen Heiden und Christen verwischt, so wäre sein Plädoyer vermutlich auf taube Ohren gestoßen.

Hier liegt auch der Ansatz zur Interpretation des anderen Teils seiner Predigt, der sich an diejenigen Christen richtet, die am städtischen Bankett zu Ehren des *genius loci* teilgenommen hatten. Augustin war sich darüber im klaren, daß ihr Verhalten unweigerlich die Leidenschaft des Pöbels hatte erregen müssen; in der Hitze des Gefechts mußten sie zwangsläufig als Verräter angesehen werden. Zwar hätten die Banketteilnehmer geltend machen können, die Festlichkeiten seien harmlos, der *Genius* von Karthago kein Gott und folglich das anstößige Bankett kein Götzendienst. Aber Augustin machte ihnen ihr Verhalten dennoch zum Vorwurf: «Ihr sagt: Wir wissen, daß es kein Gott ist; hoffentlich wußten sie (nämlich die Heiden unter den Teilnehmern) es auch. Jedenfalls dürft ihr um der Schwachen willen, welche hier keinen Unterschied zu sehen vermögen, ihr Gewissen nicht verwirren. Meint ihr, ihr könntet vermeiden, daß sich Menschen von Götzenbildern verführen lassen, die ihrer Meinung nach von Christen verehrt worden sind? Ihr könnt mir entgegenhalten: Gott kennt mein Herz. Richtig, aber euer Bruder kennt es nicht. Wenn ihr schwach seid, dann hütet euch, richtig krank zu werden. Seid ihr gesund, dann gebt nicht Anlaß dazu, daß euer Bruder krank wird. Wenn Schwache sehen (nämlich wie ihr am städtischen Bankett teilnehmt), könnten sie nicht nur zur Teilnahme an einem Bankett, sondern auch zu wirklichen Götzenopfern veranlaßt werden<sup>17</sup> ... Ihr sagt: Gott möge mich davor bewahren, heidnische Götter zu verehren. Ich weiß das, ich verstehe und glaube euch. Aber was wollt ihr mit dem Gewissen der Schwachen tun, die ihr verwirrt habt?»<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Ibid., 6,9–10;4,7

<sup>18</sup> Ibid., 6,9

Augustins Predigt ist äußerst informativ. Sie gibt Einblick in die gespannte Lage der Stadt Karthago und besonders der dortigen christlichen Gemeinde. Durch eine repressive Gesetzgebung war die Atmosphäre in den neunziger Jahren des 4. Jahrhunderts sehr gespannt geworden, und diese Spannungen entluden sich, als die kaiserlichen Bevollmächtigten weisungsgemäß die jüngsten strikt anti-heidnischen Maßnahmen in Karthago vollzogen. Dadurch geriet das schieflich-friedliche Zusammenleben von Heiden und Christen in der Stadt aus dem Gleichgewicht. Gewalt lag in der Luft, und auch die christliche Gemeinde brach in unterschiedliche Lager auseinander. Da waren einmal die, welche gerne wie bisher zwanglos am städtischen Sozialleben mit seinen Festen und Zeremonien teilnehmen wollten, weil sie diese Anlässe als harmlose profane Angelegenheiten ohne religiöse Bedeutung ansahen. Ihnen standen die gegenüber, denen eine solche Haltung als Verrat galt.

Augustins Versuch, den Ausbruch von Gewalt zum Stillstand zu bringen und eine endgültige Spaltung der christlichen Gemeinde zu vermeiden, bildet den ersten Schritt weg von seiner bisherigen liberalen Haltung und hin zum harschen Tonfall, den wir aus den Passagen seines Werkes über den Gottesstaat kennen.

Immerhin bleibt festzuhalten, daß er gerade in der oben mehrfach zitierten Predigt die subjektive Unschuld und das gute Gewissen der Banketteilnehmer in Rechnung stellt. Offenbar hielt er es damals noch für möglich, wenn auch nicht für ratsam, daß Christen an städtischen Feiern teilnahmen, ohne sich deswegen des Götzendienstes schuldig zu machen.

In den Jahren 399 bis 401 erreichte die gewaltsame Unterdrückung des Heidentums in Nordafrika ihren Höhepunkt. Der Konflikt, wie er oben für Karthago dargestellt worden ist, wiederholte sich auch in anderen Städten. In Sufes in der Byzacena zertrümmerte der christliche Pöbel eine Statue des Herkules. Im nachfolgenden Aufruhr verloren sechzig Menschen ihr Leben.<sup>19</sup> Einige Jahre später wurde Calama nach einer weiteren Welle repressiver Gesetzgebung<sup>20</sup> von ähnlichen Unruhen heimgesucht. Als aufgebrachte Christen ein heidnisches Fest verhindern wollten, kam es zu gewalttätigen Reaktionen der Heiden. Die Behörden taten nichts, um die antichristlichen Gewaltausbrüche zu

<sup>19</sup> Ep. 50.

<sup>20</sup> Cod. Theod. XVI.5.43; Sirm. 12 (bekanntgegeben in Karthago am 5. Juni 408).

verhindern.<sup>21</sup> Wir können nicht mit Sicherheit sagen, ob es sich in diesem Fall wieder um den überreizten christlichen Mob handelte, der die traditionellen städtischen Feierlichkeiten für eine Demonstration heidnischer Religiosität hielt, oder ob es Heiden waren, die die Festlichkeiten zu einem gewalttätigen Bekenntnis zu ihrer Religion nutzten. Zweifellos wären sie genauso leicht bereit gewesen, als Protest gegen christliche Machtdemonstrationen auf die Straße zu gehen und das zu verteidigen, was sie für ihre verletzten Rechte hielten, wie dies die Christen für ihre Sache taten.<sup>22</sup>

Augustins während der ersten Krise zwischen 399 und 401 gehaltenen Predigten geben einen guten Eindruck von der spannungsvollen Atmosphäre, die in verschiedenen nordafrikanischen Städten herrschte. Auf dem Rückweg von Karthago predigte er im Sommer 399 in Bulla Regia, einer kleinen Stadt, die wenig Ähnlichkeit mit Karthago hatte. Genau an diesem Punkt setzt Augustin ein, wenn er seinen Zuhörern vorhält, in Karthago könnten sie ohne weiteres an Festen teilnehmen, denn es sei eine große Stadt mit einer gemischten Bevölkerung. «Dort können sie sagen: Die Heiden tun es und die Juden ebenfalls. Hier aber ist zwangsläufig jeder Teilnehmer ein Christ.»<sup>23</sup> Was bei einer großen und gemischten Bevölkerung zwar nicht schicklich, so doch unvermeidlich und entschuldigbar sein mochte, galt offensichtlich in einer kleinen, vollständig christlichen Stadt wie Bulla und benachbarten Ortschaften einschließlich Hippo als untragbar. In Hippo hatten die Aufführungen «fast aufgehört», ebenso im Städtchen Simitu, das Augustin seinen Hörern als leuchtendes Vorbild hinstellt, eine Ortschaft, «wo keiner ein Theater betritt, aus der alle Unreinheit verbannt wurde»<sup>24</sup>.

Bischöfe konnten offensichtlich dafür sorgen, daß sich kleine und mehrheitlich christliche Orte Normen fügten, die man von nun an als für Klerus und Laien verbindlich hielt.<sup>25</sup> Aber in einer großen Stadt mit einer gemischten Bevölkerung war die Sache nicht so einfach. Hier bot die Anwesenheit von Juden und Heiden dem liberalen Verhalten christlicher Laien einen gewissen Schutz.

Die Krisenjahre führten auch zu Spannungen zwischen dem Kirchenvolk und seinen Bischöfen. Eine im Jahr 401 in Karthago gehaltene

<sup>21</sup> Ep. 91.8.

<sup>22</sup> Enarr. in Ps. 30. iii.11.

<sup>23</sup> Sermo Denis 17.7.

<sup>24</sup> Ibid., 9.

<sup>25</sup> Ibid., 8.

Predigt Augustins wirft ein helles Schlaglicht auf die wieder aufflackernden Spannungen innerhalb der Gemeinde. Am 16. Juni 401 war in Karthago eine Bischofssynode zusammengetreten. Am darauffolgenden Sonntag predigte Augustin im Abendgottesdienst. In der Zwischenzeit hatte der wegen der nachlassenden staatlichen Repression gegen die Heiden aufgebrachte christliche Mob Selbstjustiz geübt und einer Herkules-Statue den kurz zuvor neu vergoldeten Bart abgeschlagen. Die Lage war explosiv, es drohten Straßenkämpfe zwischen Heiden und Christen. In dieser Situation wiederholte Augustin das Meisterstück von 399 und hielt eine Predigt, die den Zorn des Pöbels dämpfen sollte, ohne den schwachen Einfluß des Klerus zu mindern. Er lobte den Eifer seiner Hörer «für das Haus Gottes», mahnte sie aber, der Stimme ihrer Hirten zu folgen, denn schließlich gehöre auch der Klerus zum gläubigen Volk Gottes: «Gott bewahre, daß wir (nämlich euer Klerus) uns als die Schuldigen erweisen, während ihr gerecht seid. Wir verfolgen in der Sache, die ihr so eifrig verfehchtet, genau dieselben Ziele wie ihr. Allerdings setzen wir dazu völlig andere Mittel ein ... Ihr solltet unseren Rat abwarten, bevor ihr euren Wünschen Nachdruck verschafft.» Nachdem er so um Zurückhaltung geworben hatte, setzte er zu einer Brandrede gegen die heidnischen Götter an, die ihm zweifellos den begeisterten Beifall einbrachte, den die Christen Nordafrikas bereitwillig seinen Predigten zollten.<sup>26</sup> Damit war die Gefahr gebannt, daß die Bischöfe durch die antiheidnischen Ausschreitungen der aufgebrachten Volksmengen ihren letzten Einfluß verloren.

Das Konzil der Bischöfe war auf Druck des Volkes zustande gekommen. Äußerst knapp waren dort Resolutionen verabschiedet worden, die an die Regierung gerichtet werden sollten: die in der Provinz bisher stehengebliebenen Götzenbilder sollten «umgehauen werden» und die Schreine sogar auf den Feldern und in entlegenen ländlichen Orten zerstört werden. Die Festmähler, «die im Rahmen heidnischer Verlogenheit sich so abspielen, daß die Christen gegenwärtig von Heiden gezwungen werden (*cogantur*), an ihnen teilzunehmen», sollten verboten werden mit dem etwas scheinheiligen Hinweis, es sei «in diesen Zeiten christlicher Kaiser so unauffällig eine neue Verfolgungswelle entstanden»<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> Sermo 24. 5–6.

<sup>27</sup> Konzil von Karthago, 401, in Reg. eccl. Carth., 58.60.84; (CC 149, 196, 197, 205). Die beiden ersten Gesuche stammen von einem am 16. Juni abgehaltenen Konzil; das erstere wurde am 13. September wiederholt. Mit der Umschreibung «Nötigung von

Die Bischöfe gingen allerdings nicht so weit, Bankette und Spiele mit heidnischer Götzenverehrung zu identifizieren; eine solche Haltung wäre angesichts der nachdrücklichen Unterscheidung von seiten der Kaiser kaum vertretbar gewesen. Der bischöfliche Einwand gegen Bankette betraf nur die Gefahr, christliche Teilnehmer könnten dazu verführt werden, mehr zu tun als bloß an der Feier teilzunehmen. Augustin hatte den Einwand bereits zwei Jahre früher in einer Predigt erhoben und gewarnt, die Christen könnten opfern statt nur mitesen.<sup>28</sup>

Die geschilderten Krisenjahre, die auf die aktive Intervention der Behörden in Nordafrika und besonders in Karthago folgten, waren die Zeit, in der Augustin relativ unkritisch die Ideologie des theodosianischen Zeitalters vertrat und der gewaltsamen Durchsetzung der christlichen Orthodoxie von seiten des Staates begeistert zustimmte.<sup>29</sup> Während dieser Jahre nahmen Tonfall, Stil und Inhalt seiner Predigten die Gestalt an, die sich in den nächsten ungefähr 18 Jahren kaum ändern sollte, bis er seine Aufmerksamkeit anderen Themen zuwandte. Er beklagte sich heftig über Christen, die an den Festtagen Jerusalems zur Kirche gingen und an den Festtagen Babylons ins Theater<sup>30</sup>; er beklagte die von den Reichen für Theateraufführungen verschleuderten Riesensummen, während «die Armen Christi Hunger leiden»<sup>31</sup> und mahnte die Christen ständig, sich von den Scheinvergnügungen der großen städtischen Anlässe (*munera*) zu lösen und sich dem wahren Genuß

Christen durch Heiden» scheinen die Bischöfe auf das von gewissen Christen eingegangene Risiko anzuspielen, von heidnischen Freunden in den Zirkus eingeladen und zu üppigem Essen und Trinken verführt zu werden. Vgl. dazu Enarr. in Ps. 80.11. – Einladungen durch heidnische Freunde in den Zirkus und, umgekehrt, durch christliche Freunde zum Kirchgang, bilden ein wichtiges Thema in den Predigten Augustins. Vgl. Enarr. in Ps., 85.15; 90.10.

<sup>28</sup> Sermo 62.4.7. Sollte der Ausdruck «sacrificium» an dieser Stelle für den Zirkus stehen?

<sup>29</sup> Zu Augustin und den *tempora christiana* vgl. R.A. MARKUS, *Saeculum, History and society in the theology of Saint Augustine*, Cambridge 2. Aufl. 1988, 22–44.

<sup>30</sup> Enarr. in Ps. 61.10; 30.ii.2; 99.12; 80.2; 84.15; De cat. rud. 25.48; Sermo 51.1, sowie die von A.-M. LA BONNARDIERE (Les «Enarrationes in Psalmos» prechées par saint Augustin à Carthage en décembre 409, *RechAug* 11, 1976, 52-90, bes. 71-75) besprochenen Predigten. Vgl. ferner Leo, Tract. 84.1. Zu Antiochia vgl. A. NATALI, *Tradition ludique et sociabilité dans la pratique religieuse à Antioche d'après Jean Chrysostome*, *StPatr* 16 (TU 129) 1958, 463-470). Natali weist nach, daß die Kirchen ersatzweise Raum zur «sociabilité» boten. Vgl. auch E.PATLAGEAN, *Pauvreté économique et pauvreté sociale*, Paris 1977, 208-215.

<sup>31</sup> Sermo 32.20; Enarr. in Ps. 102.28.

geistlicher Freuden zuzuwenden. «Gönnt euch dieses Vergnügen: verzichtet auf den Besuch des Theaters.»<sup>32</sup> Was in der Kirche geboten werde, sei weitaus aufregender: «Morgen soll im Theater ein Meer zu sehen sein: in Christus haben wir hier einen sicheren Hafen.»<sup>33</sup> Darum wirbt Augustin bei seinen Hörern für die schönste Aufführung hier auf Erden, für die Feier der seligen Märtyrer. Er möchte, daß die Christen «ihre Leidenschaft für die Spiele umlenken, nicht aufgeben», um ein Zitat seines Schülers Quodvultdeus zu verwenden.<sup>34</sup>

Die Auseinandersetzungen hatten Augustins Predigten in flammende Aufrufe an das Kirchenvolk verwandelt, in dieser Sache klar und unmißverständlich Stellung zu beziehen. Das ungeschickte Eingreifen des Staates im Jahr 399 setzte der mehr oder weniger zwanglosen Koexistenz von Christen und Heiden, die sich allmählich entwickelt hatte, ein Ende. Die öffentlichen Feiern verloren ihre integrierende Funktion, die sie bis dahin als Ausdruck des Zusammengehörigkeitsgefühls städtischer Gemeinschaft hatten. Der zweideutige Aspekt dieser Feste, der eine gemischte Bevölkerung halten zusammenhalten können, indem er unterschiedliche religiöse Bindungen über das Gemeinschaftserlebnis der Bürger einer Stadt verband, wurde unvermittelt zum trennenden Element in einer geteilten Gesellschaft.<sup>35</sup> Gewisse Städte wie Madaura behielten offenbar eine fast ganz heidnische Munizipalverwaltung.<sup>36</sup> In anderen kleinen Städten wie Simitu, vielleicht auch in Hippo und gewiß auch andernorts vermochte der Klerus seinen Einfluß auf die Bürger nachdrücklich geltend zu machen und einen neuen städtischen Konsens

<sup>32</sup> Sermo Denis 17.7.

<sup>33</sup> Enarr. in Ps. 80.23.

<sup>34</sup> Serm. 3.2 (De symb. 1); «vide contra nostra sancta, sana, suavissima spectacula», ib. – Vgl. Gloria sanct. 13.15-17. In Sermo 5.5 (De symb. 3) bedeutet das Schauspiel die Passion. Zum Martyrium als *spectaculum* vgl. PRUDENTIUS, Perist., X. 463, 701; AUGUSTIN, Sermo 49.11; Tr. in Joh. Ev., VII.6; En. in Ps. 39.9; Sermo Denis 14.3. NOVATIAN bezeichnet die Schönheiten der Natur und die Heilige Schrift als «spectacula meliora ... vera (e) et profutura (e) voluptates» (De spect., 9–10) der Christen. Zur Ikonographie vgl. J.W. SALOMONSON, Voluptatem spectandi non perdat sed mutat: observations sur l'icographie du martyre en Afrique romaine (K. Nederl. Akad. Wet., Verh. Afd. Letterkunde, N.R. 98) Amsterdam 1979. Leo I. im Jahre 442: Tr. 84.1.

<sup>35</sup> «Dissensual patterns of belief are more often explicit and systematic, that is more ideological, than the consensual patterns which affirm the existing central institutional system». – E. SHILS, The centre and the periphery, Chicago 1972, 172. Ich verdanke Shils' Ausführungen zu Ritual, Zeremonie und ihren wechselseitigen Einflüssen wichtige Anregungen.

<sup>36</sup> AUGUSTIN, Ep. 232.

auf christlicher Grundlage zu schaffen. In anderen Städten wie Karthago, Sufes und Calama ersetzte der Konflikt den Konsens. Die Bürgerschaft spaltete sich in rivalisierende religiöse Gruppen, die die Zeiten im blühenden städtischen Kontext Nordafrikas überdauerten.<sup>37</sup> Die Feiern der städtischen Gemeinschaften wurden zu religiösen Konfliktfeldern.

Bevor ich mich meinem zweiten Beispiel zuwende, will ich einen Moment innehalten, um über Augustins Widerstreben, Festlichkeiten, Bankette und ähnliches kompromißlos zu verurteilen, nachzudenken.

In römischen Städten hatten Zirkus, Theater, Rennbahnen und Bäder schon immer Raum zur Austragung von Spannungen, aber auch zur Demonstration der Harmonie in der Bürgerschaft geboten. Es liegt nahe, daß Spannungen an solchen Orten leicht zu Tumulten und Gewaltausbrüchen führten. Die Erregung, die die Massen bei Aufführungen und Rennen ergriff, schlug leicht in blutige Ausschreitungen um und nahm teilweise bürgerkriegsähnliche Ausmaße an.<sup>38</sup> Die Forschung hat sich mit dem Wesen solcher Konflikte besonders im byzantinischen Umfeld der Zeit nach 500 ausgiebig beschäftigt. Dieser Aspekt soll uns hier nicht weiter beschäftigen.

Um aber den Ansichten Augustins klareres Profil zu verleihen, lohnt sich ein kurzer Exkurs zum Gegensatz zwischen seinen um 400 gehaltenen Predigten und den mehr als 100 Jahre jüngeren Predigten Severus' von Antiochien. Eine seiner Cathedralpredigten beginnt Severus mit einer klischeehaften Anklage gegen das städtische Fest der Fortuna, die etwa dem Genius von Karthago entspricht. Das Fest sei Götzendienst; er, Severus, weine und zittere beim Gedanken, den auch Augustin und andere gedacht hatten, daß dieselben Menschen, die in der Kirche den himmlischen Vater loben, anlässlich der Spiele dämonische Worte gebrauchen könnten. – An dieser Stelle ist anzumerken, daß sich Severus mit diesem antiken Gemeinplatz homiletischer Rhetorik wie Tertullian, aber anders als Augustin, instinktiv den Zirkus als Ort der Kommunikation mit der Welt der Dämonen vorstellt. Der

<sup>37</sup> Vgl. dazu C. LEPALLEY, *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire*, I, Paris 1979, bes. 352–414.

<sup>38</sup> Zum Thema Bürgerkrieg vgl. ISIDOR VON PELUSIUM, Ep. v.185 (PG 78. 1433D). Zu den Parteien und den Auseinandersetzungen im einzelnen vgl. A. CAMERON, *Circus factions*, Oxford 1976.

Kontrast zu Augustins Auffassung wird uns weiter unten beschäftigen. – Dann fährt Severus fort und brandmarkt in Übereinstimmung mit einer alten Tradition kirchlicher Rhetorik den Reichtum, der auf Kosten der Armen für solche Spiele verschleudert werde, um en passant eine recht ungewöhnliche Bemerkung einzuflechten: «Vorausgesetzt, daß in den Pferderennen kein Götzendienst stattfindet und sie tatsächlich harmlose Vergnügungen und Erquickung für die Seele sind ... sogar unter dieser Voraussetzung gab uns Gott Pferde nicht dazu, um sie einer solch übertriebenen Anstrengung auszusetzen, sie Runde um Runde laufen zu lassen, bis ihnen die Hufe brechen ...» Erst nach diesem bemerkenswert sensiblen Ausdruck seiner Tierfreundlichkeit strebt Severus auf sein eigentliches Ziel zu: «Wir können sogar zugeben, daß Pferderennen keine sündige Beschäftigung sind, wenn ihr das wünscht ... weshalb läßt man sie dann aber zur Ursache von Zwietracht und Aufruhr, zur Quelle von Unheil für das ganze Volk werden?»<sup>39</sup>

In dieser Predigt kommt die Sorge des Bischofs wegen möglicher blutiger Auseinandersetzungen zum Ausdruck. Im Gegensatz dazu deutet in den Texten, die uns als Quellen für die Lage in Karthago zur Zeit Augustins zur Verfügung stehen, nichts darauf hin, daß Spiele und Rennen Anlaß zu blutigen Auseinandersetzungen geworden wären. Das mag ein Grund für das lange Zögern Augustins gewesen sein, seine Anklagen allzu scharf und kompromißlos zu formulieren. Das war wohl auch die Ursache dafür, daß er die Spiele zu den von Menschen geschaffenen Institutionen rechnete, die dem lobenswerten Zweck dienen sollten, engere soziale Bindungen zu knüpfen. Die diesen Institutionen gewidmeten Abschnitte aus *De doctrina christiana* sind aufregend komplex. Auch das Theater und die dabei beschäftigten Künstler, Schauspieler, Tänzer, Mimen und Pantomimen, die in den Augen der Bischöfe und sogar der Kaiser als die verwerflichsten Menschen galten<sup>40</sup>, rechnet Augustin unter die Institutionen, die Mittel zwischenmenschlicher Verständigung darstellen. Eine Interpretation dieser Anlässe und Künstler als Vehikel für den menschlichen Umgang mit dem Teufel im Stile Severus' fehlt. Freilich rechnet Augustin sie zu den nutzlosen und überflüssigen Einrichtungen. Um so mehr erstaunt an

<sup>39</sup> Cath. Hom. 26 (PO 36. 541–557); Zitate S. 545.549.551–553. Zum Thema Pferdequälerei vgl. Quodvultdeus, Sermo 3.2 (De symb. 1).

<sup>40</sup> Zu ihrem Ruf vgl. A. CAMERON, *Porphyrius the charioteer*, Oxford 1973, 230–232, und PATLAGEAN (Anm.30) 212. Zur Gesetzgebung C.Th. XV.7.1; vgl. das Konzil von Karthago (401) in Reg. eccl. Carth. 63 (CC 149, S.197).



dieser Stelle sein Schweigen über den Zirkus, die Rennbahn und ähnliche Schaustellungen. Wollte er sich die Möglichkeit offenhalten, solche Unterhaltungsangebote anders als die des Theaters als «notwendig und nützlich» zu bezeichnen, oder wollte er eine solche Auffassung wenigstens seinen Lesern nicht nehmen? Vielleicht klingt damit aber auch schon die Meinung an, solche Einrichtungen seien imstande, den willentlichen Zusammenhalt mehrerer Menschen zu erreichen, auf dem die soziale Harmonie beruht, deren Förderung Augustin im folgenden Abschnitt von *De doctrina christiana* und noch eindringlicher in *De civitate Dei*<sup>41</sup> empfiehlt. Daß ihn die Umstände seit April 399 zwangen, seine gewohnt nachsichtige Haltung den städtischen Festen gegenüber aufzugeben, ändert nichts an der Tatsache, daß er von der Notwendigkeit überzeugt war, mit allen Mitteln das zu fördern, was dem gemeinsamen Willen und damit dem Grundkonsens jeden gesellschaftlichen Zusammenschlusses zuträglich sein konnte.

Die geschilderten Ereignisse in einzelnen kleineren nordafrikanischen Städten mit relativ homogener christlicher Bevölkerung sollten für die Zukunft bestimmend werden. In solchen Städten konnte der Klerus seine Normen ohne große Schwierigkeiten durchsetzen. Die christliche Religion wurde zum Medium des ursprünglich nicht religiös gefärbten städtischen Konsensus. Bürger einer Stadt zu sein war fortan identisch mit der Mitgliedschaft in der christlichen Gemeinde, und die städtischen Angelegenheiten kamen unter die Aufsicht der Kirche. Auch Rom, obwohl immer schon seinen eigenen Gesetzen gehorchend, unterlag einer Entwicklung, die der des winzigen nordafrikanischen Fleckens Simitu sehr ähnlich war. In Rom überlebten neben anderen Festen auch die Luperkalia bis ins ausgehende 5. Jahrhundert. Das Schicksal der Luperkalia bildet mein zweites Beispiel.

Wie ein Jahrhundert zuvor das Fest des Genius von Karthago, hatten auch die Luperkalia die meisten religiösen Elemente verloren. Christen nahmen ohne Zögern und ohne klerikale Maßregelungen daran teil; das Fest galt offensichtlich als so harmlos, daß sich eine christliche Dame in den dreißiger oder vierziger Jahren des 4. Jahrhunderts in einem – wiederverwendeten – Sarkophag begraben lassen konnte, der mit Szenen aus den Luperkalia geschmückt war.<sup>42</sup> Die

<sup>41</sup> Bes. XIX.6; vgl. dazu MARKUS (Anm. 29) 94–104.

<sup>42</sup> H. SOLIN & H. BRANDENBURG, Paganer Fruchtbarkeitsritus oder Martyriumsdarstellung? Zum Grabrelief der Elia Afanacia im Museum der Prätetate-Katakomben zu Rom, *Archäologischer Anzeiger* 1980, 271–284.

Luperkalia waren von Christen im Jahre 354 mitgefeiert worden und erscheinen auch 448/49 noch in einem christlichen Festkalender. Ihre Ursprünge und ihre Entwicklung sind für unser Thema unwichtig. Ihr Schicksal im christlichen Imperium veranschaulicht dagegen, wie eine neutrale städtische Feier plötzlich zu einem hochbrisanten religiösen Konfliktfeld werden konnte. Die Luperkalia waren ja nicht etwa ein erst vor kurzem, vielleicht sogar durch Christen, neu belebter heidnischer Brauch, im Gegenteil. Das Fest wurde während mehr als einem Jahrhundert von Christen ohne Hindernisse weitergepflegt. Aus dem offenen Brief Papst Gelasius' I. oder vielleicht seines Vorgängers Felix III.<sup>43</sup> an den römischen Senator Andromachus wissen wir, daß die päpstlichen Vorgänger die Luperkalia toleriert hatten (29). Die Teilnahme von Christen an den damit verbundenen Riten war üblich gewesen, und offenbar hatte ein Verbot des Papstes «während eines früheren Abschnitts meines Pontifikates» (23) keinen Erfolg gezeitigt. In den Augen der christlichen Teilnehmer hatten die vom Staat und den Bischöfen geduldeten Festlichkeiten keinerlei religiöse Bedeutung. Das Zeremoniell hatte – mit den Worten des Papstes – seine «Farbe verloren, war verkürzt worden und hatte an Wert eingebüßt» (25). Es wurde nicht mehr von Angehörigen höherer Stände praktiziert, sondern von eigens dazu angestellten Menschen niederen Standes. So war es gerade durch seine Verteidiger entwertet worden, die, wie der Papst polemisch bemerkte, «als erste dagegen gehandelt hatten» (16).

Die päpstliche Anklage macht deutlich, daß die Riten des Festes für die Laienteilnehmer und für die früheren Päpste ein harmloses Vergnügen darstellten, das zwar nicht dem Klerus, wohl aber den Laien erlaubt war (7). Der anstößige Punkt ist gerade die Neutralität des Festes und das Fehlen einer eindeutigen, positiven religiösen Identität. Der Papst war entschlossen, die Teilnehmer, seiner Ansicht nach «weder Christen noch Heiden» (19), zu einer Entscheidung zu zwingen, die bisher niemand gefordert hatte. «Nehmt Stellung» (23), drängte er sie. Feiert die Riten entweder in der echten und ursprünglichen Weise eurer

<sup>43</sup> Zur Frage der Autorschaft und der Entstehungszeit vgl. P. NAUTIN, Felix III, DHGE 16, 1967, 889–895 und Y.M. DUVAL, Des Lupercales de Constantinople aux Lupercales de Rome, REL 55 (1977) 222–270, bes. 249. Duvals Analyse der Umstände und ihre Datierung ante 489 sind überzeugend. Der Brief könnte natürlich auch von Gelasius in seiner Funktion als päpstlicher Sekretär im Namen des Papstes verfaßt worden sein. – Die im folgenden genannten eingeklammerten Zahlen verweisen auf die Paragraphen von *Ad Andromachum*.

Vorfahren (17,26), oder gebt sie auf als «leeren Irrglauben, der mit dem Bekenntnis zum Christentum unvereinbar ist» (29). Der Papst verlangte, kein getaufter Christ dürfe an diesem Fest teilnehmen. «Laßt nur die Heiden den Ritus ausführen, zu deren Glaube er ja gehört» (30). Die Gründe des Papstes für seine in scharfen Worten abgefaßte Intervention sind nicht völlig klar. Der Inhalt des Briefes steht aber offensichtlich im Zusammenhang mit den gespannten Beziehungen des Papstes zur römischen Aristokratie. Der Angriff auf die Luperkalia bildet nur eine einzelne Episode in einer sich lange hinziehenden Auseinandersetzung, aus deren früheren Stadien uns nur undeutliche Spuren geblieben sind.<sup>44</sup>

Die scheinbare Ähnlichkeit zwischen den Ermahnungen Augustins und denen des Papstes darf uns nicht irreführen. In den neunziger Jahren des 4. Jahrhunderts trieb die Repression von seiten des Staates einen Keil zwischen zwei soziale Gruppierungen, die sich in Karthago wie anderwärts zu einer friedlichen Koexistenz zusammengefunden hatten. Augustin bemühte sich, die neuentfachten Leidenschaften zu beruhigen und Gewaltausbrüche einzudämmen. Erst als man zwischen der heidnischen und der christlichen Sphäre eine scharfe Trennlinie zu ziehen begann und die *spectacula* eindeutig dem Heidentum zurechnete, verbot Augustin seiner Gemeinde die Teilnahme an solchen Anlässen.

Anders als Augustin sah sich der Papst nicht mit einer durch religiöse Konflikte gespaltenen städtischen Gemeinschaft konfrontiert. Sein scharfer Angriff auf die Luperkalia und ihre Anhänger ist ein Versuch, die Stadt Rom zu spalten, die bezüglich der Assimilation heidnischer Gruppen in die vom Christentum dominierte städtische Bevölkerung inzwischen entschieden weiter gegangen war als Karthago neunzig Jahre zuvor. Mit der Abqualifizierung der Luperkalia als «heidnischen Irrglauben» wollte der Papst die unbeschwerte Festfreude, die nach der Lokaltradition auch für christliche Laien unanstößig war, verunmöglichen. Der Angriff war Teil einer ausgeklügelten Strategie: in den päpstlichen Messen lernte die Gemeinde beten, daß «die, welche sich zum christlichen Glauben bekennen, alles verwerfen sollen, was im Widerspruch dazu steht»; daß «Gott denen, die an seinem Tisch sitzen, geboten hat, sich vom Festmahl des Teufels fernzuhalten und daß er seinem Volk vergönnen möge, die Neigung zu todbringender Abgöt-

<sup>44</sup> Vgl. dazu DUVAL (Anm.43) 247–252.

terei zu überwinden», und daß «seine von gotteslästerlichen Nichtigkeiten gereinigte Kirche nicht eine Sache in Worten bekennen und eine andere in Taten zum Ausdruck bringen möge»<sup>45</sup>. Die Gemeinde wird ziemlich sicher gewußt haben, was mit den «gotteslästerlichen Nichtigkeiten» gemeint war. Viele Hörer werden sich nach den Gründen gefragt haben, die hinter der plötzlichen Uminterpretation ihres harmlosen, wenn vielleicht auch etwas zweideutigen Vergnügens in ein Sakrileg standen.

Der Angriff auf die Luperkalia zielte eher auf römische Sondertraditionen als auf diffuse «heidnische Überreste». Er markierte das Ende einer Partnerschaft zwischen dem Papsttum und der christlichen Aristokratie der Stadt Rom, die während der Pontifikate Sixtus' III. und Leos I. ihren Höhepunkt erreicht hatte.<sup>46</sup>

Der Angriff ist ein Symptom für den wachsenden Einfluß der römischen Kirche auf das städtische Leben, das bisher seinen eigenen Gesetzen gehorcht hatte und seinem eigenen Rhythmus gefolgt war.

Der Angriff zeigt umgekehrt, wie Elemente aus dem städtischen Leben von einer sakralisierten christlichen Gesellschaft, die für das «Weltliche» keinen Platz mehr hatte, assimiliert wurden. Das Schicksal der römischen Luperkalia verläuft nicht zufällig anders als das der byzantinischen: im 10. Jahrhundert feierte man die Luperkalia in Konstantinopel als Frühlingsfest, das lokale, imperiale und religiöse Elemente harmonisch vereinte.<sup>47</sup> Der Versuch des Papstes, den Laien den neutralen, weltlichen Spielraum städtischer *spectacula* zu nehmen und ihnen klerikale Normen aufzuzwingen, steht dazu in schärfstem Gegensatz. Dies ist ein kleines, aber sprechendes Symptom für das wachsende Auseinanderdriften der griechischen und der lateinischen Christenheit.

<sup>45</sup> Zitate aus den Messen VIII.xx bis und XVIII.xviii, zwei der achtzehn Messen, die G. POMARES (Gélase I<sup>er</sup>: Lettre contre les Lupercales et dix-huit messes du Sacramentaire Léonien, SC 65, Paris 1959) Gelasius (i.e. vermutlich Felix III.) zuschreibt. Die Zuschreibung der beiden erwähnten Messtexte an Felix III. (oder vielleicht Gelasius) ist relativ sicher.

<sup>46</sup> Zu den Einzelheiten vgl. C. PIETRI, Aristocratie et société cléricale dans l'Italie chrétienne au temps d'Odoacre et de Théodoric, MEFRA 93 (1981) 417–467, 421–423.

<sup>47</sup> Vgl. DUVAL (Anm.43). Die angebliche Substitution der Lupercalien (15. Februar) durch Mariä Reinigung oder Lichtmeß (2. Februar) beruht auf Spekulationen. Tatsächlich handelt es sich beim christlichen Fest um eine unabhängige spätere Erscheinung. Zu Festen im griechischsprachigen Osten vgl. M. HARL, La dénonciation des festivités profanes dans le discours épiscopal et monastique en Orient chrétien à la fin du IV<sup>e</sup> siècle, in: La fête, pratique et discours (Annales littéraires de l'Université de Besançon 262) 1981, 123–147.



GIULIO D'ONOFRIO

# Theological ideas and the idea of Theology in the Early Middle Ages

(9th–11th centuries) \*

The question 'whether theology is a scientific form of knowledge' was not explicitly formulated during the early Middle Ages<sup>1</sup>. Mostly devoted to scriptural exegesis, as well as to a systematization of ecclesiastical and patristic material, the writers of this age do not seem to be interested in the epistemological definition of particular fields of knowledge as methodologically differentiated from other ones<sup>2</sup>. It is known that they inherited from ancient times a summarized exposition of elementary sciences, formalized in the sequence of the seven liberal arts,

\* This paper was delivered at the Eight International Congress of Medieval Philosophy (Helsinki, 24–29 August 1987): because of its length, another, completely different paper has been published in the Proceedings of the congress.

<sup>1</sup> For the general history of theology in the earliest centuries of the Middle Ages, see: M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, 2 vols., Freiburg im Br., 1909–1911, 1, pp. 148–257, and *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg im Br., 1933, pp. 25–29; A. von HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3 vols., Freiburg im Br., 1888–1890, 3, pp. 244–293; R. SEEBERG, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 4 vols., Leipzig, 1920, 3, pp. 47–111. And see, more recently, A. ADAM, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 2 vols., Gütersloh, 1965–1968, 2, pp. 15–33; E. MÜHLENBERG, *Dogma und Lehre im Abendland, von Augustin bis Anselm von Canterbury*, in: *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, ed. C. Andresen, 3 vols., Göttingen, 1982–1984, 1, pp. 406–566.

<sup>2</sup> One of the first medieval discussions about the scientific value of a determined form of knowledge is to be found in the *Epistola ad Desiderium Cassinensem* (*De communibus medico cognitu necessariis locis*) of Constantine the African, PL 150, 1563C–1566A, concerning the epistemological status of medicine (*«medicina scientiane sit necne»*); see L. THORNDIKE, *A Catalogue of Incipits of Mediaeval Scientific Writings in Latin*, London, 1963, p. 887.

and they did not question the intermediary sources of this systematic learning about the critical principles which differentiate a scientific form of knowledge from a non-scientific one.

Such a mental attitude harmonizes perfectly with the general Augustinian inspiration typical of the intellectual world of the time. Actually, according to Augustin's view, science is the complex yet unitary result of every inquiry, gradually leading to a mental reconstruction of the order that had been given once and forever by the Creator to the created world. Overriding the detailed organisation of separate disciplines is a firmly fastened view of the whole, a form of knowledge that exceeds normal human capacities and is called *sapientia*, Wisdom<sup>3</sup>. Since the final subject of all knowledge is Truth, and Truth is God, theology is not a special and differentiated branch of knowledge and every true investigation is a theological one. Wisdom is the summing up of all the individual sciences. So that, being a *vera sapientia*, theology is therefore a *vera philosophia*, differentiated from, and yet involving, every particular form of rational understanding<sup>4</sup>.

This idea of the coincidence of theology and philosophy characterizes the whole of intellectual inspiration in the early medieval times. Thus, at the beginning of Alcuin's dialogue *De dialectica*, in a text where the author is drawing the division of philosophy nearly word for word from one of his favourite models – the *Etymologiae* of Isidore of Sevilla – the word *theologica* is preferred to *theoretica* (or *theorica*), which means the whole extent of human logical rationality as a means of knowledge and is also attested in the manuscript tradition both of Isidore and of Jerome (Isidore's direct source). But immediately thereafter the very meaning of *theologia* is identified by Alcuin with the Isidorian *philosophia inspectiva*, defined as contemplation of heavenly things<sup>5</sup>. This means that, in

<sup>3</sup> See R. LORENZ, Die Wissenschaftslehre Augustins, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 67 (1955–56) pp. 29–60 and 213–51.

<sup>4</sup> See AUGUSTINE, *Contra Julianum*, 4, 14,72, PL 44.774: «Obsecro te, non sit honestior philosophia gentium, quam nostra christiana, quae una est vera philosophia, quandoquidem studium vel amor sapientiae significatur hoc nomine.» See É. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, 1931, pp. 139–154. And see note 11.

<sup>5</sup> See ALCUIN, *De dialectica*, PL 101, 952CD; and see ISIDORE OF SEVILLA, *Etymologiae*, 2, 24,8 and 10–11, PL 82, 141D and 142A; JEROME, *Ep. ad Paulam*, in: *Epistolae*, 30, PL 22, 441–442. And see J. FONTAINE, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne Wisigothique*, 2 vols., Paris, 1959, 2, p. 601, n. 4; I. HADOT, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris, 1984, pp. 212 and 299; and J. FONTAINE, *Isidore de Séville... Notes complémentaires et Supplement bibliographique*, Paris, 1983, p. 1120.

Alcuin's mind, all the logical values and demonstrative results of human thought ought always to be fitted into a theological frame<sup>6</sup>. The whole of the Alcuinian text is later, in its turn, reported verbatim in Rabanus Maurus' encyclopaedia *De universo*<sup>7</sup>. Agobardus of Lyon reproaches Fredegisus of Tours for daring to question the logical validity of the assertion 'God is Truth'<sup>8</sup>. Likewise Claude of Turin presents his own theological work pointing out in a collage of Augustinian quotations the identity between God and the Truth<sup>9</sup>. In the *Commentary on Genesis* of Angelomus of Luxeuil, we find the Origenian idea that the very task of logic («rationalis intelligentia quae logica dicitur») is a theological one, that is, the acknowledgement of God as the universal source of being («quae Deum Patrem omnium confitetur») <sup>10</sup>. And from a few well-known lines of the Augustinian *De vera religione* John the Scot draws a direct identification between religion and philosophy and assumes it as the fundamental hermeneutic key for his own description of the universality of being, including God and his Ideas <sup>11</sup>.

<sup>6</sup> See ALCUIN, *Commentaria in Johannis Evangelium libri VII*, 4, 22 (Jo 8,32), PL 100, 867C (from an idea of Augustine, Tr. in Ev. Johannis, 41, 1, PL 35, 1692); *Explanatio in Epistolam Pauli ad Titum*, 1, 1, PL 100, 1010BC (Alcuin's variations on his source, JEROME, *Comm. in Ep. ad Titum*, 1, PL 26, 592C–593B); *De rhetorica et virtutibus*, PL 101, 943D–944A.

<sup>7</sup> RABANUS MAURUS, *De rerum naturis (De universo)*, 15, 1, PL 111, 416BC.

<sup>8</sup> AGOBARD OF LYON, *Contra obiectiones Fredegisi*, 15, PL 104, 169A (CCCM 52, p. 294,1–5).

<sup>9</sup> CLAUDIUS OF TURIN, *Liber informationum litterae et spiritus super Leviticum*, Postf., PL 104, 618AC. See AUGUSTINE, *De libero arbitrio*, 2,14,38, PL 32, 1262 (CCSL 29, p. 263, 42–51) and *De vera religione*, 49, 97, PL 34, 165 (CCSL 32, p. 250,58–67).

<sup>10</sup> ANGELOMUS OF LUXEUIL, *Commentarius in Genesim*, 21, PL 115, 193B. The source of Angelomus, the fourteenth Omilia in *Genesim* of Origen translated by Rufinus (PG 12, 238BC), is literally followed also by the pseudo-Beda (PL 91, 249D) and by Claudius of Turin (PL 50, 986C) in their own Commentaries on Genesis. See M. L. W. LAISTNER, *Some Early Medieval Commentaries on the Old Testament*, in: *Harvard Theological Review* 46 (1953) pp. 27–46 (repr. in *The Intellectual Heritage of the Early Middle Ages*, Ithaca – New York, 1957, pp. 181–201).

<sup>11</sup> JOHN THE SCOT (Eriugena), *De divina praedestinatione liber*, 1,1, PL 122, 357C–358A (CCCM 50, p. 5,9–18): «Si enim, ut ait sanctus Augustinus, <creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium, et aliam religionem, cum hi quorum doctrinam non approbamus nec sacramenta nobiscum communicant,> quid est aliud de philosophia tractare, nisi verae religionis, qua summa et principalis omnium rerum causa, deus, et humiliter colitur et rationabiliter investigatur, regulas exponere? Conficitur inde veram esse philosophiam veram religionem conversimque veram religionem esse veram philosophiam.» See AUGUSTINE, *De vera religione*, 5,8, PL 34, 126 (CCSL 32, p. 193, 12–16).



Theological indeed is, in this Augustinian light, the target of all human theoretical search for true objects of knowledge. A true statement is always a reflection of the divine order in the universe, captured by human intelligence through endless efforts of comprehension<sup>12</sup>. In early medieval culture, therefore, every philosopher, every thinker, every searcher and lover of the Truth is a theologian.

If this is true, it is not of secondary importance to consult the medieval writers as to what conditions have to be respected to reach theological Wisdom. The answer cannot avoid preliminarily at least two basic elements for every science: on the one hand, the acknowledgement of the existence of truth and of human possibility of reaching it; on the other, the necessity of a universal consent about truth, including all those who participate in the inquiry – a consent which is the condition necessary to make possible their reciprocal understanding in the course of the discussion.

The first of these two elements is a crucial one for the very possibility of a philosophy – and of a Christian philosophy in particular. Does Truth exist, and, if so, is it possible for mankind to obtain it? The history of ancient Greek philosophy does not give a definitive answer. Both a kind of weariness in philosophical creativity and an unavoidable disappointment as a consequence of the continuous disagreements and disputes among the supporters of the classical philosophical schools testify, for Augustine, to the irreparable failure of every human rational presumption. But a fundamentally Platonic certainty about the existence of an unchanging Truth prevents him from firmly accepting Academic skepticism, and induces him to search for the possibility of a definitive, totally true and universally diffusible knowledge about God and his attributes in a divine Revelation which subsequently man could, by his

<sup>12</sup> See RABANUS MAURUS, *De institutione clericorum*, 3, 2, PL 107, 379CD (ed. A. Knöpfler, Munich, 1901, pp. 191–192): «Quicquid enim veri a quocumque reperitur, a veritate verum esse per ipsam veritatem dinoscitur, et quidquid ubicunque boni invenitur, a bonitate bonum esse deprehenditur, sic et quidquid sapientiae a quoquam investigatur, a sapientia sapiens esse intelligitur. Nec enim illa, quae in libris prudentium huius saeculi vera et sapientia reperiuntur, alii quam veritati et sapientiae tribuenda sunt, quia non ab illis haec primum statuta sunt, in quorum dictis haec leguntur, sed ab aeterno manantia investigata sunt, quantum ipsa doctrix et inluminatrix omnium veritas et sapientia eis investigare posse concessit. Ac ideo ad unum terminum cuncta referenda sunt, et quae in libris gentilium utilia et quae in scripturis sacris salubria inveniuntur, ut ad cognitionem perfectam veritatis et sapientiae perveniamus, qua cernitur et tenetur summum bonum.»

own reason, freely corroborate and support, if only he would agree, definitively, once and for all, to acknowledge it as true. The Christian answer to the twofold preliminary question is thus a reciprocal one: Truth does exist, but is hidden in itself; yet men can have a knowledge of it on condition that God himself freely reveals it; and if that happens, new chances are given to human philosophy, too, to become definitively true and incontrovertible. In fact no new speculations, new schools or apostasies of disciples could damage, weaken, or even scratch the surface of a divinely originated certitude<sup>13</sup>. Thus far Augustine.

However at the beginning of medieval times the second element conditional for theology comes openly to the surface. The consent to Christian Faith needs to be universal; otherwise it is the universality itself of every true principle of knowledge that could be compromised. Actually, after the tragic experience of the lack of political unification following the fall of the Roman empire, the diffusion and the stability of the common Christian Faith appear to be the unique guarantee for the preservation of the delicate blend of diverse populations achieved through military power by the Frankish kingdom. It is the uniformity itself of the Christian school – which is both ideological (i.e. philosophical) and religious (i.e. theological) – that had become at the time of Charles the Great a token of its truthfulness<sup>14</sup>. The alliance between Rome and France, that is between papacy and empire, supports and is supported by the accomplishment of the Alcuinian plans for the birth of a new Athens in France<sup>15</sup>. The truth which Charles has diffused, and

<sup>13</sup> Concerning the Augustinian idea of truth, see my observations in G. D'ONOFRIO, *La dialettica in Agostino e il metodo della teologia nell'alto Medioevo*, in: *Congresso internazionale su s. Agostino nel XVI centenario della conversione* (Roma, 15–20 settembre 1986), *Atti*, 3 vols., Roma, 1987 (*Studia Ephemeridis Augustinianum*, 24), 1, pp. 251–282.

<sup>14</sup> See for example ALCUIN, *Expositio in Psalmos graduales* (Ps 122,2), PL 100, 624C; *Ep. ad Carolum*, in: *Epistolae*, ed. E. Dümmler, MGH, Ep., 4 (Kar aev., 2), Berlin, 1905, 202, p. 336, 17–23; *Ep. ad Carolum* (dedic. *De fide sanctae Trinitatis*), *ibid.*, 257, p. 415, 33–36; *Commentaria in Johannis Evangelium*, 7, 39 (Jo 17,21), PL 100, 966D–967A; *Adversus Felicem Urgellitanum episcopum libri septem*, 1,4, PL 101, 130C–131D.

<sup>15</sup> See ALCUIN, *Ep. ad Carolum*, ed. Dümmler, 170, p. 279, 20–26; *Ep. ad Carolum*, *ibid.*, 171, pp. 281, 20–282, 12; *Ep. ad Carolum*, *ibid.*, 174, p. 288, 17–27; *Ep. ad Carolum* (dedic. *De fide sanctae Trinitatis*), *ibid.*, 257, p. 414, 20–33. See D.A. BULLOUGH, *Alcuin and the Kingdom of Heaven: Liturgy, Theology and the Carolingian Age*, in: *Carolingian Essays*, ed. U.-R. Blumenthal, Washington, 1983, pp. 1–69; C. LEONARDI, *Alcuino e la Scuola palatina: le ambizioni di una cultura unitaria*, in: *Nascita dell'Europa ed Europa Carolingia: un'equazione da verificare*, *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, XXVII, Spoleto, 1981, pp. 459–496.

now imposes on his subjects, is, in fact, the same, eternal and indivisible one which the Roman Church has retained and preserved from any corruption during the centuries and all over the world. So that, as Charles himself is acclaimed as the defender of Christian Truth, similarly the court of wise men who surround him is charged with the task of defending and maintaining in its essential unity the true knowledge of this Truth. Now to understand what early medieval theology is means precisely to describe the real nature and the extent of this task.

First of all, it seems that the most concrete form of work for a theologian of the age which follows the conclusion of the patristic era, has to be reduced to the realization of clear, succinct and complete explanations of the Holy Writ, based on the teachings of the Fathers. In the Scripture, indeed, lies the entire extent of Christian Truth, but simple believers need to be guided to the correct understanding, within their limits, of the essential and deeply significant language of the inspired authors<sup>16</sup>. To be sure, the Fathers of the Church have already written in their exegetical treatises more than what is required for a correct and accurate interpretation of the Bible: yet their language, too, is sometimes difficult to understand: the turn of their sentences is sometimes too complex; their digressions too dispersive<sup>17</sup>. Thus the monastic libraries of the ninth to eleventh centuries were, over the years, more and more filled with new, but unoriginal exegetical treatises, compounded of extracts from patristic texts, held together by short connecting sentences<sup>18</sup>. From Alcuin to the time of Anselm, there is a true

<sup>16</sup> See RABANUS MAURUS, *De institutione clericorum*, 3, 2, PL 107, 379BC (ed. Knöpfler, p. 191): «Fundamentum autem, status et perfectio prudentiae scientia est sanctarum scripturarum, ac si quid aliud est, quod sapientiae nomine rite censi possit, ab uno eodemque sapientiae fonte derivatum, ad ejus respectat originem.» And see ALCUIN, *Ep. ad Gislam*, ed. Dümmler, 15, p. 41,31–45; *Ep. ad Aedilbertum*, *ibid.*, 31, p. 73, 2–5; *Ep. ad Cantuarienses*, *ibid.*, 129, p. 191,31–37; *Expositio in Epistolam Pauli Apostoli ad Hebraeos*, 5 (Hbr 5,13–14), PL 100, 1055D–1056B, from an idea of John Chrysostom (*Homil.* 8, transl. by Mutianus, PG 63, 295).

<sup>17</sup> See *Ep. Gislæ et Rodtrudæ ad Alcuinum*, in: ALCUIN, *Epistolæ*, ed. Dümmler, 196, p. 324,25–29; RABANUS MAURUS, *Ep. ad Haistulfum Moguntiacensem (dedic. Comm. in Matthæum)*, in: *Epistolæ*, ed. E. Dümmler, MGH, Ep., 5 (Kar. aev., 3), Berlin, 1899, 5, p. 388,20–30 and p. 389,9–21.

<sup>18</sup> See the Alcuinian descriptions of the method of *defloratio* in: ALCUIN, *Ep. ad Gislam (dedic. Comm. in Joh.)*, ed. Dümmler, 213, pp. 356,31–357,14; *Ep. ad Gislam (dedic. sec. partis Comm. in Joh.)*, *ibid.*, 214, pp. 357, 34–358,5. And see *Ep. ad Arnonem*, *ibid.*, 243, p. 389,13–18; *Ep. ad Oniam, Candidum et Fredegisum (dedic. Comm. super Ecclesiasten)*, *ibid.*, 251, p. 407,8–9 and 27–30 (vv. 5–8); *Commentaria super Ecclesiasten, versus postf.*, PL 100, 720B, vv. 1–8; *Adversus Elipandum Toletanum libri quatuor*,

flourishing of exegetical compilations from patristic sources, often even copies of each other, of little interest for a modern reader. At first sight, in fact, no trace of a reflection on the methodology of theological investigation is to be found in these texts.

Nevertheless, exegetical production cannot exhaust the theologian's duty. The continuous presence of heretics troubling the peace of the Church induces pious defenders of the true Faith to build a reinforced protecting wall around the area of the city of God. First among the medieval writers, Alcuin was to have a concrete experience of fighting against heresy, and the arguments he elaborated during the controversy with Spanish Adoptianism shed a new light on the offices and aims of his theology, as well as on its methodological development<sup>19</sup>.

Heretics not only endanger their acolytes' redemption, they put in peril the political and spiritual unity of Christendom, that unity which is, as we have seen, the principle itself of its survival. Heretics repeat the same error as did the philosophers of the ancient world, and, like them, they bring divisions into what is authentically indivisible<sup>20</sup>. They presume to make use of the tools of human reasoning in order to explain the meaning of a revealed mystery, the true integral comprehension of which is in itself forbidden to human intelligence<sup>21</sup>. They attempt, for

3, 1, PL 101, 271A. See also BEATE OF LIEBANA, In Apocalipsin libri duodecim, praef., 1, 2–9, ed. H.A. Sanders, Rome, 1930 (Papers and Monographs of the American Academy in Rome, 7), pp. 1–2; RABANUS MAURUS, Ep. ad Haistulfum Moguntiacensem (dedic. De instit. cleric.), ed. Dümmler, 3, p. 385,22–30 and 386,16–25; Ep. ad Hilduinum Sancti Dionysii (dedic. Comm. in Reges), *ibid.*, pp. 402,32–403,6; Ep. Freculfi Lexoviensis ad Hrabanum, *ibid.*, 7, p. 392, 10–22; etc.

<sup>19</sup> See ALCUIN, Expositio in Psalmum CXVIII, v. 42, PL 100, 603B and v. 46, 604A, from an idea of Augustine (Enarr. Ps., 118, 13,2, PL 37, 1536–37; CCSL 40, pp. 1705–1706). The image of the «wall» is a very frequent one in Alcuinian texts; see, for example: Compendium in Canticum Canticorum (Ct 8,9–10), PL 100, 663AB; Ep. ad Felicem Urgellitanum, ed. Dümmler, 23, p. 61,4; Ep. ad Carolum, *ibid.*, 41, p. 84,7–11; Adversus Felicem Urgellitanum, 6, 8, PL 101, 209D–210A.

<sup>20</sup> See ALCUIN, Commentaria in Johannis Evangelium, 5, 25 (Jo 10,1–7), PL 100, 883BC and 884D–885A; Libri Carolini (Capitulare de imaginibus), 3, 9, ed. H. Bastgen, MGH, Leg., 3, Concilia, 2, suppl. (Hannover-Leipzig, 1924), pp. 121,25–122,11. And see RABANUS MAURUS, De rerum naturis (De universo), 15, 1, PL 111, 415D–416A: «Hi philosophorum errores etiam apud Ecclesiam induxerunt haereses. (...) Eadem materia apud haereticos et philosophos volutatur, idem retractatus implicantur: sed spretis erroribus gentilium atque haereticorum, quae sit vera philosophia secundum catholicorum patrum sensuum dicendum nobis est.»

<sup>21</sup> See ALCUIN, Adversus haeresin Felicis liber, 37, PL 101, 102C (ed. G.B. Blumen-shine, Studi e testi, 285; Città del Vaticano, 1908, p. 75,8–11); Adversus Felicem Urgellitanum, 6, 1, PL 101, 199C–200D; 7, 3, 215BC; 7, 10, 222CD; etc.

example, to define divine and supernatural essence by means of terms or images gathered from the natural created world<sup>22</sup>; or they introduce new words to provide a better understanding of the Faith, so altering catholic dogmatic formulae which had received authority and stability through the illuminated contribution of the Fathers<sup>23</sup>. Heresy is therefore nothing else than a laceration of Christ's tunic at the foot of the Cross<sup>24</sup>.

Consequently, similar to the ancient philosophical sects, heretics fall into incongruousness and contradiction through their deviating doctrines. If Academic probabilism is the natural condition of philosophy when separated from a religious approach to the revealed Truth, in the same way heresy betrays its intrinsic fallacy by showing its position to be separated from the believers' *unanimitas* – a very useful word in Alcuin's theological language, describing a political, religious, and even an intellectual and cultural bond among the souls of all the subjects of Christ's kingdom<sup>25</sup>. In short, if the natural state of heresy is to be cut off from the tradition of the Church, it is this tradition itself that must be invoked to disclose heresy's trickery. If the first rule of every theological discussion is the setting of the Holy Writ as the universal point of departure and term of verification of each question, the second one now becomes the resort to the witness of ecclesiastical *traditio*: that is, the texts of the Fathers, of the Councils and of liturgical practice<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> See ALCUIN, *Adversus Felicem Urgellitanum*, 3, 2, PL 101, 163D–164A; *Adversus Elipandum Toletanum episcopum libri quatuor*, 1, 10, PL 101, 248BC.

<sup>23</sup> See ALCUIN, *Adversus Felicem Urgellitanum*, 7, 3, PL 101, 215B; *Ep. ad Elipandum Toletanum*, ed. Dümmler, 166, p. 296,5–9; *Ep. ad monachos Gothiae*, *ibid.*, 137, p. 211,12–23; *Adversus Felicem Urgellitanum*, 6, 1, PL 101, 199C–200D. See also CHARLES THE GREAT, *Admonitio generalis*, ed. A. Boretius, MGH, Leg., 2, Cap. 7 reg. fr., 1 (Hannover, 1883), 22, pp. 61,22–62,14; *Libri Carolini*, 1, 13, ed. Bastgen, p. 33,19–28; etc.

<sup>24</sup> See ALCUIN, *Ep. ad monachos Eboracenses*, ed. Dümmler, 43, p. 89,7–10 (cf. Jo 20, 23); *Ep. ad Paulinum Aquileiensem*, *ibid.*, 139, p. 221,9–11. And see *Libri Carolini*, 1, 12, ed. Bastgen, p. 32,1–19. See also AUGUSTINE, *Tractatus in Ev. Johannis*, 118, 4, PL 35, 1949 (CCSL 36, pp. 656–57).

<sup>25</sup> See ALCUIN, *Ep. ad Felicem Urgellitanum*, ed. Dümmler, 23, p. 61,13–23; *ibid.*, p. 61,27–34; *Ep. ad monachos Gothiae*, *ibid.*, 137, p. 211,13–15; *ibid.*, p. 215,10–14; *Adversus Felicem Urgellitanum*, 1, 6, PL 101, 132B–133A. On the Alcuinian idea of *unanimitas*, see M. CRISTIANI, *Dall'Unanimitas all'Universitas, Da Alcuino a Giovanni Eriugena, Lineamenti ideologici e terminologia politica della cultura del sec. IX*, Roma, 1978 (Ist. Storico Ital. per il Medio Evo, Studi Storici 100–102).

<sup>26</sup> See ALCUIN, *Adversus Felicem Urgellitanum*, 1, 4, PL 101, 131A; 4, 13, 187C – 188A. And see *Libri Carolini*, 2, 24, ed. Bastgen, p. 83,33–39.

Like the exegetical texts of the early Middle Ages, many controversial treatises of that period are a detailed and reasoned collage of patristic and ecclesiastical excerpts testifying to the true and authorized attitude of the Church regarding the problematics discussed by the enemies of the Faith. Alcuin's rule of *traditio* easily becomes the inspiring principle of nearly all subsequent controversialist literature.

Rabanus Maurus at times seems to give a codified formulation of that procedure as a sufficient method for answering incidental questions concerning religious matters: first, respect for the authority of the Bible; immediately thereafter, when a question does not find a sufficient explanation in Revelation, the resort to the Fathers' teachings<sup>27</sup>.

As a subtle and persuasive explanation of this, Pascasius Radbertus, introducing his commentary on Matthew's Gospel, notes that, just like ancient philosophy, Christian Wisdom is always unlimited and not concluded for man because of the indefiniteness and incomprehensibility of divine Truth. All the Fathers can, therefore, be accepted as veritable witnesses of God, but none of them as the last and definitive one<sup>28</sup>. Their work can thus be continued by their medieval pupils, for whom their texts must serve as an instrument and a model. In ancient times, Cicero justified his own philosophical eclecticism by telling the story of a painter who had to make a portrait of Helen of Troy and, because he could not find an appropriate model, took his inspiration from five beautiful women. In the same way, a theologian can pick out his arguments from the texts of all the true supporters of Faith who have consolidated Christian belief before him<sup>29</sup>.

Yet, once more, the rule of *traditio* cannot be directly assumed as a sufficient criterion for progress in theological learning, and the possibility of a third step seems to be expected. It is easy indeed to recognize that even the heretics try to fortify their own theological assertions by quoting several texts from the Bible and from patristic literature, appar-

<sup>27</sup> RABANUS MAURUS, Ep. ad Hattonem Fuldensem (De consanguineorum nuptiis et de magorum praestigiis), ed. Dümmler, 31, p. 455,8–9: «Magnorum virorum et clarissimorum doctorum mos semper fuit ad ea, de quibus interrogati fuerant, competenter responsum quaerere, et adnitentes auctoritati sanctarum Scripturarum sanctorumque Patrum sentiis ea quae ab eis postulata fuerant, breviter dilucideque reserare.» See also ANGELOMUS OF LUXEUIL, Enarrationes in libros Regum, praef., PL 115, 244D.

<sup>28</sup> See PASCASIUS RADBERTUS, Ep. ad Guntlandum (dedic. Exp. in Matthaëum), in: Epistolae, ed. E. Dümmler, MGH, Ep., 6 (Kar. aev., 4), Berlin, 1925, 6, pp. 139,5–141,1 (and CCCM 56, pp. 2,40–6,157).

<sup>29</sup> See *ibid.*, p. 141,2–9 (CCCM 56, p. 6,158–167). And see CICERO, De invent., 2, 1,1–3.

ently giving consent to them. Alcuin draws up a list of precepts useful in pointing out the heretics' misuse of patristic excerpts. They endeavour to give false interpretations of these texts, or they quote them incompletely, ignoring passages inconvenient to their theses; worst of all, they also dare at times to alter the quoted texts, or impiously attempt to falsify words<sup>30</sup>. Alcuin remarks, incidentally, that the compound of trueness and falsity which gives birth to heresy permits the genuine supporter of the true Faith to introduce into the discussion the helpfulness of human reasoning, which can distinguish deception from persuasion and true statements from untrue<sup>31</sup>. An appeal is made to the <reason> of the heretic to recognize the logical invalidity of his position in the face of the *traditio* from which he attempts to separate himself<sup>32</sup>. And ancient philosophy can reappear here, playing the role of the trustworthy servant of theological Wisdom.

Now, to ask which possibilities philosophical knowledge has of becoming a constituent part of theology, means, strictly speaking, to ask what possibility it has of being true. Philosophy in itself is bound to an always imperfect, not more than probabilistic form of knowledge, but the Truth of religion can enlighten, if necessary, the results of human rationality, so that in return philosophy – become true thanks to the Faith – can support theological Wisdom against arrogant attacks by the enemies of Truth<sup>33</sup>.

<sup>30</sup> See ALCUIN, Ep. ad Carolum (dedic. Adv. Fel. Urgell.), ed. Dümmler, 202, p. 336,4–8: «Igitur plurima copioso, sed non scolastico sermone sanctorum Patrum exempla praefatus disputator [scil. Felix] colligere studuit; quorum quaedam sibimet ipsi valde adversari videntur; quaedam nihil suis favere partibus intelliguntur; quaedam pravo sensu aliter, quam ab eis posita sunt, interpretare nititur. Ex his tribus modis sententiarum illius numerositas contextitur.» See also Adversus Felicem Urgellitanum, 6, 6, PL 101, 206BC; 7, 4, 215AB; Adversus Elipandum Toletanum, 1, 13, PL 101, 249B–250A; 2, 5, 261C–262A; 2, 10, 267AC. Such arguments have Augustinian roots: see for instance De nuptiis et concupiscentia, 2, 31, 53, PL 44, 467.

<sup>31</sup> See ALCUIN, Ep. ad Monachos Hiberniae, ed. Dümmler, 280, p. 437,15–31; Ep. ad Fredegisum, ibid., 289, pp. 447,28–448,4; Adversus Felicem Urgellitanum, 5, 1–2, PL 101, 187D–189C.

<sup>32</sup> See, for example, ALCUIN, Adversus Elipandum Toletanum, 4, 7, PL 101, 291C: «(...) Quod certissime ejusdem synodi litteras legentes agnoscere potestis, si aliqua in vobis rationalis creaturae particula remanserit. Hoc solum vobis restat remedii, ut tota mentis alacritate relinquantis infidelitatem illius Nestorii atque vestram (...).» Ibid., 1, 12, 249A, Alcuin asserts that the <conversion> of Felix of Urgel to catholic truth has a rational ground: «Nunc vero Deo miserante *rationabili disputatione* convictus, et absolutus ab errore vestro, et in catholicae pacis unanimitatem reductus.»

<sup>33</sup> See ALCUIN, Disputatio de vera philosophia, PL 101, 849D–850A; 850AB; 852C–853A; 853–854A.

The early medieval writers do not hide their confidence in this theological recovery of profane science. Among his short accounts of Greek schools of philosophy, Isidore of Sevilla, followed verbatim by Rabanus Maurus in book XV of *De universo*, comments on the position of the Academics that Truth does exist, but lies in the darkness, as if hidden in a neverending well, by saying that it is true that a great deal of things are, through God's will, impossible to understand for men; yet there are still many possibilities open to human discernment for assuring some particular and determined forms of true knowledge: «Sicut fatendum est multa incerta et occulta esse quae voluit Deus intelligentiam hominis excedere, sic tamen plurima esse quae possint et sensibus capi, et ratione comprehendi»<sup>34</sup>. Fredegisus of Tours presents his philosophical letter concerning the substantiality of «nihil» and «tenebrae» as «pauca ratione simul et auctoritate congesta», and the results of his rational inquiries as «probabiles sententiae»<sup>35</sup>. Dungal of Saint-Denys, in a letter concerning the computation of the moon's phases, confirms that a correct demonstration must be supported by the joint contribution of *probabilis ratio* and of *treditio*<sup>36</sup>.

Practically, this means that the seven liberal arts – in which, towards the end of classical time, wise heirs of the ancient Greek philosophers summarily collected and ordered the multifarious results of ancient science – can freely be excepted by the Christians from their refusal of paganism<sup>37</sup>. It is noteworthy, however, that it was just because philos-

<sup>34</sup> ISIDORE OF SEVILLA, *Etymologiae*, 8, 6, 11–12, PL 82, 306B. See RABANUS MAURUS, *De rerum naturis (De universo)*, 15, 1, PL 111, 414D.

<sup>35</sup> FREDEGISUS OF TOURS, *Ep. ad proceres palatii de substantia nihili et tenebrarum*, in: *Epistolae variorum Carolo Magno regnante scriptae*, ed. Dümmler, MGH, Ep., 4 (Kar. aev., 2), Berlin, 1895, p. 555,30. And see *ibid.*, p. 553,4–7: «(...) Huic responsioni obviandum est, primum *ratione*, in quantum hominis ratio patitur; deinde *auctoritate*, non qualibet, sed divina dumtaxat, quae sola auctoritas est solaque immobilem obtinet firmitatem.» See M.L. COLISH, *Carolingian Debates over Nihil and Tenebrae: A Study in Theological Method*, in: *Speculum* 59 (1984) pp. 757–95.

<sup>36</sup> DUNGAL OF SAINT-DENYS, *Ep. ad Carolum* in: *Epistolae*, ed. Dümmler, MGH, Ep., 4 (Kar. aev., 2), Berlin, 1985, 1, p. 575,8–9.

<sup>37</sup> See ALCUIN, *Ep. ad monachos Hiberniae*, in: *Epistolae*, ed. Dümmler, 280, p. 437,25–31; *Ep. ad Arnonem*, *ibid.*, 207, p. 345,16–25; *Ep. ad Carolum*, *ibid.*, 307, p. 470,19–26; CHARLES THE GREAT, *Epistola de litteris colendis*, ed. Boretius, MGH, *Leges*, 2, *Capitularia regum francorum*, 1, Hannover, 1881, 29, p. 79,5–46; DUNGAL OF SAINT-DENYS, *Epistola ad Carolum*, ed. Dümmler, 1, p. 575,12–18; WALAFRID STRABO, *De rebus ecclesiasticis*, ed. A. Boretius and V. Krause, MGH, *Legum*, 2, *Capitularia regum Francorum*, 2, 3, Hannover, 1907, p. 481,12–14; and see a later witness of the same attitude in GERHARD OF CSZANAD, *Deliberatio supra hymnum trium puerorum*, 3, CCCM, 49,



ophy had shown, at the end of pagan history, its ultimate deficiencies that the Christians, since the time of the holy Fathers, were able to accept and appropriate the intellectual skills elaborated from philosophical tradition. It is exactly the inherent incompleteness of rational proceedings that prevents rash applications of the seven arts to the mysteries of Faith, but at the same time enables the believer to establish once and for all the meaning of words and their standing as signs for things; the value of numbers and their properties; the possibility of describing forms and motions of the essences of the world, and so on.

The medieval writers soon realize that the heretic is censurable not merely because of his application of human intelligence to religious items, but because he attempts to use it in a theological field without limitation or control<sup>38</sup>. He has just inverted the relation between belief and reasoning, trying to modify the first by means of the second<sup>39</sup>. On the contrary, it is clear that from the age of Alcuin to the time of Peter Damiani and of the Berengarian controversy, all ecclesiastical writers share an idea of total subordination of rational power to Faith. Most modern historians have considered this attitude as ‹antidialectical›, which means antiphilosophical<sup>40</sup>. In reality the early medieval thinker brings in a very clearly defined, even if restrictive consideration of rational investigation as *true*, yet true only if *subordinated* to the Truth of Faith. It is an attitude, however, which in principle he has in common with Christian philosophers of every age.

A universal criterium which is not philosophical in its roots, limits the theological contribution of philosophy, appearing first in the slowly elaborated formulations of Carolingian theology: that is, the criterium of the Almightyness of God. Invoking the impenetrability of the Mystery

p. 33,275–281. A common origin for such Carolingian ideas about the theological usefulness of the seven arts is to be found in Augustinian texts: see for instance *De doctrina christiana*, 2, 40,60, PL 34, 63 (CCSL 32, pp. 73–74), followed verbatim by RABANUS MAURUS, *De institutione clericorum*, 3, 26, PL 107, 404 (ed. Knöpfler, pp. 241–242).

<sup>38</sup> See ALCUIN, *Adversus Felicem Urgellitanum*, 1, 3, PL 101, 130AB; 3, 2, 163D–164A; 6, 10, 212A–214A; 7, 9–10, 222B–223A; *Adversus haeresin Felicis liber*, 37, PL 101, 102C–103A (ed. Blumenshine, pp. 75,13–76,2).

<sup>39</sup> See ALCUIN, *Adversus Elipandum Toletanum*, 4, 11, PL 101, 293D–294B.

<sup>40</sup> See GRABMANN, *Geschichte*, 1, pp. 215 s.; M. DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*, 3 vols., Louvain – Paris, 1947, 1, pp. 158–166; S. VANNI ROVIGHI, *Dialettici e antidialettici*, in: *Grande antologia filosofica*, 4, Milano, 1954, pp. 668–669; J. MARENBOON, *Early Medieval Philosophy (480–1150). An Introduction*, London – Boston, 1983, p. 90.

itself the theologian points out the boundaries of every human claim to intelligence. And never is human reasoning allowed to explore, beyond the limits of divine permission, the depths of Truth. As in every free application of *naturalis philosophia* inside Christian culture, such limitation operates as an effective weapon against heresy and for the right development of an intellectual comprehension of Faith<sup>41</sup>.

Therefore, far from resolving itself in an obstinate and absolute refusal of philosophy, the beginning of medieval theology clearly considers rationality as a preliminary stage in the search for Truth, dangerous and censurable only if displaced from its legitimate location by human presumption.

In the already mentioned text of Origen, which is reproduced nearly word-for-word both in the Genesis Commentary of the bishop Claudius of Turin and in the one of Angelomus of Luxeuil, the idea that Wisdom has a natural origin is explicitly outlined. The wisest among the philosophers of the pre-Christian era could in fact clearly discern the existence of God as orderer of the universe, and also presage the fundamentals of an ethical life even if it was impossible for them to realize it. All correct progress of human intelligence was directed towards Christian Revelation, and prepared the disclosure of it. So that God, and only He, could and would heal the wounds – that is, the discordances and contradictions – of the philosophers' various sects<sup>42</sup>.

Similarly, relating the story of the conversion of his hero Dionysius the Areopagite, abbot Hilduin gives the perfect portrait of an authentic philosopher become theologian. Born in Athens, motherland of the liberal arts and of all human scientific knowledge, Dionysius, when he approaches the fatal encounter with saint Paul's preaching, is already perfectly endowed with all the qualities of a faultless Greek philosopher<sup>43</sup>. He represents in a certain way the highest degree of natural wisdom, so that he can appropriately be called a «theosophus»: a man

<sup>41</sup> See ALCUIN, *Adversus haeresin Felicis liber*, 13, PL 101, 92A (ed. Blumenshine, p. 61,2–8); 36, 101C–102B (pp. 74,7–75,5); 48, 107C–108A (p. 82,12–30); *Adversus Felicem Urgellitanum*, 1, 9, PL 101, 134CD; 3, 2, 163D–164A; 6, 10, 212A–214A; 7, 9–10, 222B–223A; *Adversus Elipandum Toletanum*, 2, 6, PL 101, 264BD; 4, 12, 295B–296A.

<sup>42</sup> See ORIGEN, *Homiliae in Genesim* (transl. by Rufinus), 14, 3, PG 12, 237C–238C; PSEUDO-BEDA, *Commentarius in Genesim*, 26, PL 91, 249A–250A; CLAUDIUS OF TURIN, *Commentarius in Genesim*, 2, PL 50, 986AD; ANGELOMUS OF LUXEUIL, *Commentarius in Genesim*, 26, PL 115, 210AD. See note 11.

<sup>43</sup> See HILDUIN OF SAINT-DENYS, *Passio sanctissimi Dionysii*, 2, PL 106, 25BD.

who knows something about God. He knows that the world has a divine origin; moreover he has ventured so far as to suspect the possibility of the incarnation of a god and of his immolation for mankind's good. He could in fact almost guess it from the sudden fall of darkness at the moment of Christ's death<sup>44</sup>. The conversation between this 'first among the philosophers' and Paul, the holder of true Faith in Jesus Christ, discloses also the wonder of an unexpected harmonious convergence of human intelligence and God's revelation. Dionysius succeeds in prophesying that the unknown god intuitively supposed as existing by the Athenians will be one day universally recognized as the true God, truly embodied in a human being, who will renew the world through his true preaching. Paul – the Faith – has only to say that what human reason is waiting for is already a reality, and the philosopher is invited to acknowledge it through an act of belief<sup>45</sup>.

When no authority – neither scriptural, nor patristic – is at one's disposal for the solution of a theological question, recourse to rational methods is not only allowed, but unavoidable<sup>46</sup>. Christian Revelation is expressed in human language and through limited images drawn from the created world. The correct understanding of it, therefore, is made possible for man by means of natural rational instruments which have been elaborated and improved by him in order to distinguish true from false knowledge. As plainly indicated in a Cassiodorian text, which is the common source of some similar passages in the *Libri Carolini* and in Sedulius Scottus' commentary on Saint Paul, it is possible to rediscover in the Scripture the rules and proceedings of the human arts. They lie indeed potentially in the depth of each biblical text, as wine is hidden in the vine and a tree's leafy branches in its roots<sup>47</sup>.

Following the steps of the Fathers the medieval commentators on Scripture can locate and decode the presence of rational truths within

<sup>44</sup> See *ibid.*, 5, 26D–27B.

<sup>45</sup> See *ibid.*, 6–7, 27B–28B.

<sup>46</sup> See CANDIDUS (probably WIZZO, friend of Alcuin), *Epistola* «Num Christus corporeis oculis Deum videre potuit», in: *Epistolae variorum*, 39, pp. 557,29–558,11. Concerning the identity of Candidus, see F. BRUNHÖLZL, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, Bd. 1, Munich, 1975, pp. 287–288, 343, 549, 557.

<sup>47</sup> CASSIODORUS, *Expositio Psalmorum*, Praef., 15, PL 70, 21B (CCSL 97, pp. 20,92–99). See *Libri Carolini*, 2, 30, ed. Bastgen, p. 97,30–38; SEDULIUS SCOTUS, *Collectaneum in Epistolam ad Romanos*, 2, PL 103, 33CD. And see RABANUS MAURUS, *De benedictionibus Dei*, 15, PL 129,1412A–1414C. About the Carolingian idea of scriptural exegesis, see *Libri Carolini*, 1, 5, p. 19,26–40. And see J.J. CONTRENI, *Carolingian Biblical Studies*, in: *Carolingian Essays* (see above, note 15), pp. 71–98.

the pages of the Revelation. Thus they prepare milk for the children of Faith (cf. Hebr 5,11-12): this means for the less cultivated among the believers healthy food which nourishes them and protects them from the danger of false preachers until they become able to eat the solid food of theology, suitable only for the ripest among the followers of Christ<sup>48</sup>.

Theological Wisdom consists therefore in a knowledge resulting from a renewed encounter – after the division caused by original sin – between human intelligence and divine Truth, that is, resulting from an intellectual acknowledgement of the truth of Faith, as Alcuin himself shows in discussing the unacceptability of forcing the heathen populations recently integrated into the Carolingian empire to accept Christian religion. Faith cannot be forced; but since will is a part of the human rational soul, it is possible to produce a rational inclination in the minds of a still uncivilized audience tending towards voluntary acceptance of Revelation<sup>49</sup>. Consequently all items of philosophical learning are useful in achieving the final realization of a direct conversation between the soul and God («Dei omnipotentis frui confabulatione», «Deum loquentem audire», «Deo loqui»)<sup>50</sup>.

The rules of dialectic – which is the *disputandi disciplina* and covers all the logical knowledge of ancient times – are then above all helpful for the theologian in unmasking the absurdity of every deviance from the true Faith. So, for instance, in the writings of Alcuin the *discretio doctrinarum*, which is the principal object of every discussion<sup>51</sup>, is very often and programmatically accomplished by reason through the application of logical skills<sup>52</sup>. And Paulinus of Aquileia, even if he frequently

<sup>48</sup> See, for example, ALCUIN, *Expositio in Epistolam Pauli ad Hebraeos*, 5, 11–14, PL 100, 1055B–1056B; SEDULIUS SCOTUS, *Collectaneum in Epistolam ad Romanos*, 3, PL 103, 34C; JOHN THE SCOT, *Commentarius in Johannis Evangelium*, 1, 31, PL 122, 310B (SC 180, p. 170,24–26).

<sup>49</sup> See ALCUIN, *Ep. ad Arnonem*, ed. Dümmler, 113, p. 164, 27–34: «Sed et hoc sciendum est, quod fides (...) ex voluntate fit, non ex necessitate. Quomodo potest homo cogi, ut credat quod non credit? Inpelli potest homo ad baptismum, sed non ad fidem. (...) Docendus est itaque homo rationalem habens intellegentiam et multimoda praedicatione adtrahendus, ut sacrae fidei veritatem agnoscat.»

<sup>50</sup> See ALCUIN, *Ep. ad Gislam et Rodtrudam*, ed. Dümmler; 228, p. 372,7–9; *Ep. ad Arnonem*, *ibid.*, 258, p. 416, 13–14; *Ep. ad discipulum quendam*, *ibid.*, 270, p. 429,6–9; *Adversus Felicem Urgellitanum*, 2, 2, PL 101, 147AB.

<sup>51</sup> See ALCUIN, *Expositio in Epistolam Pauli ad Hebraeos*, 5, 13–14, PL 100, 1056A.

<sup>52</sup> See, for example, ALCUIN, *Ep. ad Gundradam*, ed. Dümmler, 204, p. 338,31–33; *Ep. ad Carolum (dedic. De fide sanctae Trinitatis)*, *ibid.*, 257, p. 415,6–15.

accuses the Adoptianists of an exaggerated and rash use of dialectical *disputationes* admits that his own work, too, even though based on the usual collection of sacred testimonies, has the form of *disputationum colloquia* <sup>53</sup>.

Obviously, grammar and rhetoric also claim gradually a role in early medieval theology, both alone and in conjunction with dialectic <sup>54</sup>. Thus, for example, in the controversy between Agobard of Lyon and Fredegisus of Tours, as testified to in the *Liber contra obiectiones Fredegisi abbatis* of the former, the two contenders represent two possible attitudes for Carolingian theologians: if the younger Fredegisus conducts formal analysis of speeches founded on dialectical and grammatical evaluations of the meaning of words and of their location in sentences, Agobard, on the other hand, represents the traditional point of view of the respectful reader of patristic texts, more attentive to the substance than to the form of the discussion <sup>55</sup>.

The observation of nature is another field offering to human intelligence the sight of decipherable vestiges of divine order. As Paulinus says, the true theologian can support his own arguments against heresy with scientific references, geometrical or arithmetical, which he calls *materialia themata disputandi* <sup>56</sup>. Countless are the arguments in early

<sup>53</sup> See PAULINUS OF AQUILEIA, *Liber Sacrosyllabus contra Elipandum*, 9, PL 99, 160C; *Contra Felicem Urgellitanum*, 1, 18, PL 99, 370B.

<sup>54</sup> Applications of grammatical teachings in the theological field are to be found, for instance, in: ALCUIN, *Ep. ad Gundradam*, ed. Dümmler, 204, p. 338,9–30; *Adversus Elipandum Toletanum*, 3, 7, PL 101, 275D–276B; in: *Libri Carolini*, 1, 1, ed. Bastgen, p. 9,22–29 and 10,7–18; 1, 2, pp. 13,41–14,12; etc. But the best witness of grammatical theology in the Carolingian age is Gottschalk: see J. JOLIVET, *Quelques cas de «platonisme grammatical», du VII<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle*, in: *Mélanges offerts à René Crozet*, 2 vols, Poitiers, 1966, 1, pp. 93–99; *L'enjeu de la grammaire pour Godescalc*, in: *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*, Actes du Colloque international de Laon (7–12 juillet 1975), ed. R. Roques, Paris, 1977, pp. 79–88; G.R. EVANS, *The Grammar of Predestination in the Ninth Century*, in: *The Journal of Theological Studies* 33 (1982) pp. 134–145. About rhetoric see, for example, ALCUIN, *Adversus Felicem Urgellitanum*, 5, 7, PL 101, 194CD; 7, 9, 196C; and: *Libri Carolini*, 1, 23, ed. Bastgen, p. 52,4–20; 1, 26, p. 55, 5–21; 2, 1, p. 63,22–28; 2, 30, p. 100,9–15, etc. Very often the common source of such theological applications of rhetoric in Carolingian texts is the *Expositio Psalmorum* of Cassiodore.

<sup>55</sup> AGOBARD OF LYON, *Contra obiectiones Fredegisi*, PL 104, 159–174 (CCCM, 52, pp. 281–300). See COLISH, *Carolingian Debates*, p. 766; J. MARENBO, *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre. Logic, Theology and Philosophy in the Early Middle Ages*, Cambridge, 1981, pp. 62–66.

<sup>56</sup> See PAULINUS OF AQUILEIA, *Liber sacrosyllabus contra Elipandum*, 10, PL 99, 161B.

medieval theological literature which are drawn from arithmological semantics, from musical analysis of measures and proportions, or from astronomical calculations of motion and weight<sup>57</sup>. All the fields of ancient scientific tradition, though highly simplified in late ancient sources and often not completely understood by medieval scholars, offer contributions for the clarification and consolidation of theological ideas.

This gradual insertion of rational items into theological procedure leads progressively to the informal elaboration of a general methodology, the first two rules of which – that is, biblical authority and *traditio* – assure the unitary development of Wisdom. The foremost achievements in theological literature at this time are the results of progressive improvement in this, generation after generation.

In this way Alcuin – encouraged by the example of Augustine discussing in the *De Trinitate* the intelligibility of Trinitarian dogma – writes his own *De fide sanctae Trinitatis* as a short, diligent, and complete attempt to verify the usefulness of natural terms in the exposition of theological items. The result is a compilation of patristic ideas, but put into an original systematic arrangement. In any case it is a text that – thanks to its conciseness and clarity – has been welcomed by following generations of scholars as a basic and easily imitable theological support<sup>58</sup>.

Similarly, the concept – already present in some of the first Carolingian writers – of the need of a detailed and unequivocal analysis of the

<sup>57</sup> See, for example: ALCUIN, Ep. ad Gallicellulum, ed. Dümmler, 81, pp. 123–124; Ep. ad Arnonem, *ibid.*, 243, pp. 389,35–390,1 and p. 390,25–32; Interrogationes et responsiones in Genesim, 42, PL 100, 520D–521A; Commentaria in Johannis Evangelium, 2, 8, PL 100, 802 CD; Libri Carolini, 4, praef., ed. Bastgen, pp. 169,40–170,13; 4, 13, pp. 194,4–195,17; PAULINUS OF AQUILEIA, Ep. ad Carolum, in: Epistolae variorum, 17, p. 524,16–35; RABANUS MAURUS, De laudibus sanctae Crucis, 7, PL 107, 177–178C; etc. Carolingian writers follow here too, with success, patristic and early medieval models: Augustine, Isidore and Beda. See H.-I. MARROU, Saint Augustin et la fin de la culture antique, Paris, 1938, pp. 187–210; FONTAINE, Isidore de Séville, 1, 341–450 and 2, 453–589; P. RICHÉ, Éducation et Culture dans l'Occident barbare, V<sup>e</sup>–VII<sup>e</sup> siècles, Paris, 1962, pp. 347 and 434–436.

<sup>58</sup> ALCUIN, De fide sanctae et individuae Trinitatis libri tres, PL 101, 11D–58C. For the fortune of this work see the testimony of RABANUS MAURUS, Ep. ad Hincmarum Rhemensem de praedestinatione contra Godescalcum, ed. Dümmler, 43, pp. 488,42–489,5. See G. D'ONOFRIO, Dialectic and Theology: Boethius' «Opuscula sacra» and Their Early Medieval Readers, in: *Studi Medievali*, 3<sup>e</sup> Serie, 27,1(1986) [pp. 45–67], in particular pp. 51, 53–54 and 66; BULLOUGH, Alcuin and the Kingdom of Heaven, pp. 26–27 and 63–64.

semantic value of all the terms (*ratio verborum*) which are involved or useful in theological speech, finds at the time of Charles the Bald, which is very prolific in theological debates, a reliable model in the *Opuscula sacra* of Boethius<sup>59</sup>. Ratramnus of Corbie in particular introduces, following the Boethian example, a method for defining theological terms (*nominum significantiae*) for new applications in the case of unexpected developments in dogmatic controversies: «Non valet enim secreti mysterium penetrare qui signorum differentias non curat distinguere.»<sup>60</sup>

In the late Carolingian age the boldest yet most coherent answer to the methodological demand advanced by the preceding generation is represented by the intellectual work of John the Scot. In his *Periphyseon* the theological application of scientific methods – and particularly of dialectical ones – leads to a perfect rational description of the possible, universal and articulated divisions of being, including both Creator and creatures. It is an amazing speculative achievement set down in a very theological form in the sense we have pointed out: that is, springing from a direct comprehension of the essential reasons of beings, but deriving from and guided by an attentive reading of biblical data. The external form of the five books of *Periphyseon* progressively tends, page after page, to transform itself into an exegetical treatise on the first chapters of Genesis<sup>61</sup>.

However Eriugena's exploit is not the excentric product of one man's intellectual courage, explainable only as an exception in the

<sup>59</sup> See D'ONOFRIO, *Dialectic and Theology*; M. GIBSON, The «Opuscula sacra» in the Middle Ages, in: Boethius, His Life, Thought and Influence, ed. M. Gibson, Oxford, 1981, pp. 214–34. For theology in the age of Charles the Bald, see M. CRISTIANI, La Controversia Eucaristica nella cultura del secolo IX, in: *Studi Medievali*, 3<sup>a</sup> Serie, 9,1 (1968), pp. 167–233; D. GANZ, The Debate on Predestination, in: Charles the Bald. Court and Kingdom, Papers Based on a Colloquium held in London in April 1979, ed. M. Gibson, J. Nelson and D. Ganz, Oxford, 1981, pp. 353–373; G. SCHRIMPF, Der Beitrag des Johannes Scottus Eriugena zum Prädestinationsstreit, in: Die Iren und Europa im früheren Mittelalter, hrsg. von H. Löwe, 2 Bde, Stuttgart, 1982, 1, pp. 819–865.

<sup>60</sup> See RATRAMNUS OF CORBIE, *De anima*, ed. A. Wilmart. [L'opuscule inédit de Ratramne sur la nature de l'âme, in: *Revue bénédictine* 43 (1931) pp. 207–22], p. 210, 4–11. For the programmatic application of Boethian methodology in Ratramnus' *Liber de anima ad Odonem Bellocensem*, ed. C. Lambot, Namur–Lille, 1951 (*Analecta Medievalia Namurcensia*, 2), see D'ONOFRIO, *Dialectic and Theology*, pp. 57–61.

<sup>61</sup> See G. SCHRIMPF, *Das Werk des Johannes Scottus Eriugena im Rahmen des Wissenschaftsverständnisses seiner Zeit. Eine Hinführung zu Periphyseon*, Münster, 1982 (*Beiträge zur Gesch. der Philos. und Theol. des Mittelalters*, N.F. 23), and: Johannes Scottus Eriugena, in: *Theologische Realenzyklopädie (TRE)*, 17, Berlin–New York, 1987, pp. 156–172; John J. O'MEARA, *Eriugena*, Oxford, 1988.

unfavorable intellectual panorama of his time. The 'reason' of *Periphyseon*, though perfectly developed and skillful, is the same reason recommended by Alcuin and his closest contemporaries as a useful instrument of understanding<sup>62</sup>. And Eriugena's theological procedure is to be found in a very methodical sequence (which is not different from the one suggested by Alcuin) starting from the initial Scriptural readings, through the support of patristic sources, culminating in the boldest intervention of the author's own thought – which is consciously directed by the rules of the ancient philosophical disciplines.

In the tenth and eleventh centuries, after the decline – which has a political background also – of the productive theological workshop of the Carolingian era, the methodological development of theology shows a temporary stability more than a lack of interest. The theologians of this period generally do not discuss methods: the reproaches against Berengarius of Tours for his misuse of dialectic are probably the only exception<sup>63</sup>. Rather, they concern themselves with the results of the application of the common procedure elaborated in the Carolingian age and now nearly generally accepted as the only right one in theological inquiries. In fact the so-called <anti-dialectical> attitude does not turn into a simplistic refusal of intellectual skills; on the contrary it means a definitive and generalized acceptance of the supremacy of theological Wisdom. Here too, recourse to the Fathers' authority, the large use of negative theology, the emphasis put on the intrinsic absurdities of the Faith – all such antiphilosophical positions suggest more the need for an effective subordination of rational items to theology than for an absolute nullification of them.

The reduction of the value of the liberal arts to the advantage of simple Faith goes together with the acknowledgement of the natural and philosophical origin of some forms of true knowledge, which means

<sup>62</sup> See C. STEEL, *Nobis ratio sequenda est. Réflexions sur le rationalisme de J. S. Érigène*, in: *Benedictine Culture 750–1050*, ed. W. Lourdaux and D. Verhelst, Leuven, 1983 (*Mediaevalia Lovanensia*, I, *Studia*, 11), pp. 173–189. And: G. D'ONOFRIO, *I Fondatori di Parigi. Giovanni Scoto e la teologia del suo tempo*, in: *Giovanni Scoto nel suo tempo. L'organizzazione del sapere in età carolingia. Atti del XXIV Convegno storico internazionale del Centro di Studi sulla spiritualità medievale (Todi, 11–14 ottobre 1987)*, Spoleto 1989, pp. 413–456.

<sup>63</sup> See GOZECHINUS OF METZ (*Gozechinus Scholasticus*), *Epistola ad Walcherum*, 30, PL 143, 901 A (CCCM 52, p. 33.685–87); BRUNO OF SEGNI, *Expositio in Leviticum*, 7, PL 164, 404 C; LANFRANC OF PAVIA, *De corpore et sanguine Domini*, 7, PL 150.416D; etc. See J. DE MONTCLOS, *Lanfranc et Bérenger. La controverse eucharistique du XI<sup>e</sup> siècle*. Leuven, 1971 (*Spicilegium Sacrum Lovaniense* 37), in particular p. 36, n. 1.



that, though a pure philosopher is inevitably bound to confuse probability and truth, a Christian philosopher, covered by the faultless principle of Divine Almightyness, is allowed to study the liberal sciences in order to avoid deceptions coming from impious sophists. As a matter of fact human reason finds a paradigm in the infinitude of revealed Truth, an ultimate criterion for verifying in each passage the validity of its own demonstrations. It is well known that this idea inspires the famous and from a dialectical point of view very sharp booklet of Peter Damiani, *De divina omnipotentia*<sup>64</sup>.

Abbo of Fleury prepares at the banquet of *spiritualis philosophia* both the procedure of the *collectio* of patristic quotations and the syllogistic demonstrations or other *disciplinarum rudimenta*<sup>65</sup>. Similarly Hugo of Langres puts together, for a definition of the eucharistic doctrine, the Fathers' authority and natural inquiry; and, like other adversaries of Berengarius of Tours, he invokes against heresy both the argument of the *universitas* of ecclesiastical tradition and the evidence of natural truth<sup>66</sup>. Gozechinus of Metz, skilled on both <theosophical> and <sophistical> discussions, clearly considers liberal teaching as a helpful

<sup>64</sup> See Peter DAMIANI, *De divina omnipotentia*, 5, PL 145, 603CD: «Haec plane quae ex dialecticorum, vel rhetorum prodeunt argumentis, non facile divinae virtutis sunt aptanda mysteriis; et quae ad hoc inventa sunt, ut in syllogismorum instrumenta proficiant, vel clausulas dictionum, absit, ut sacris legibus se pertinaciter inferant et divinae virtuti conclusionis suae necessitates opponant. Quae tamen artis humanae peritia, si quando tractandis sacris eloquiis adhibetur, non debet jus magisterii sibimet arroganter arripere; sed velut ancilla dominae quodam famulatus obsequio subservire, ne si praecedat, oberret, et dum exteriorum verborum sequitur consequentias, intimae virtutis lumen et rectum veritatis tramitem perdat. Quis enim manifeste non videat, quia si argumentationibus istis, ut sese ordo verborum habet, fides adhibetur, divina virtus in temporum quibusque momentis impotens ostendatur?» See J.A. ENDRES, *Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft*, Münster, 1910 (Beiträge zur Gesch. der Philos. des Mittelalters, 8/3); D'ONOFRIO, *La dialettica in Agostino*, pp. 279–281.

<sup>65</sup> See ABBO OF FLEURY, *Ep. ad Odilonem*, in: *Epistolae*, 7, PL 139, 425B; *Apologeticus*, PL 139, 461B; and: AMOINUS OF FLEURY, *Vita sancti Abbonis*, 7, PL 139, 394A. See G.R. EVANS and A. M. PEDEN, *Natural Science and the Liberal Arts in Abbo of Fleury's Commentary on the Calculus of Victorius of Aquitaine*, in: *Viator* 16 (1985) pp. 107–127; F. RUELLO, review of: *Abbon de Fleury, Questions grammaticales*, ed. A. Guerreau-Jalabert (Paris, 1982), in: *Recherches de science religieuse* 72 (1984) pp. 102–103.

<sup>66</sup> See HUGH OF LANGRES, *Tractatus de corpore et sanguine Christi contra Berengarium*, PL 142, 1326D–1328D and 1333A–1334A. And see J.-Ch. DIDIER, *Hugues de Breteuil évêque de Langres (+ 1050). Lettre à Bérenger de Tours sur la Présence réelle*, in: *Recherches Augustiniennes* 16 (1981) pp. 289–331, texte: 1–8, pp. 312–16, and 20, pp. 328–370.

instrument leading to the summit of theological science<sup>67</sup>. Another antagonist of Berengarius writes: «Contra divinas auctoritates, humana ratione incedere, id quidem insanum, sine ratione autem, id longe insanius»<sup>68</sup>. Likewise we can notice that the two main contenders in the eucharistic controversy, Berengarius and Lanfranc, substantially put into practice an identical method, determining by means of grammar and dialectic the correctness of a biblical interpretation expressed in the words of human language<sup>69</sup>.

Furthermore it is possible to observe that some theologians of the so-called Dark Ages, directly or indirectly guided by the inspiring ideas of Eriugena's *Periphyseon*, share the awareness that the right direction and the main purpose of theology consists in the actual overcoming of every division within human knowledge<sup>70</sup>. Enlightened by the Revelation, the wise Christian considers that the greatest ontological hiatus to be resolved is the one between the being of God and the being of creatures, that is between the divine authentic *esse* and the *non esse* of everything that is submitted to accidental variations. Now astute theological writers such as Abbo of Fleury and Fulbert of Chartres know that the reunification of being and non-being, that is between what is in itself invisible and inexpressible and what is visible to the human sensible eye, is made possible by *vera philosophia*, which is intelligent reflection on dogma<sup>71</sup>. According to saint Paul, it is through Faith that the *invisibilia Dei* may be connected to the *visibilia mundi* and that the *homo interior*

<sup>67</sup> See GOZECHEINUS OF METZ, *Epistola ad Walcherum*, 4, PL 143, 887C (CCCM 52, p. 13, 66–71) and 40, 907A (p. 43, 957–992).

<sup>68</sup> GUITMOND OF AVERSA, *De corporis et sanguinis Christi veritate in eucharistia*, 3, PL 149, 1485A; and see *ibid.*, 1, 1428AC.

<sup>69</sup> See LANFRANC OF PAVIA, *De corpore et sanguine Domini*, 7, PL 150, 416D–417A; BERENGARIUS OF TOURS, *De sacra coena adversus Lanfrancum*, 23, ed. W. H. Beekenkamp, La Haye, 1941, p. 47. See MARENBNON, *Early Medieval Philosophy*, p. 91; M. GIBSON, *Lanfranc of Bec*, Oxford, 1978, pp. 71–91; R. G. EVANS, *Gilbert Crispin on the Eucharist. A Monastic Postscript to Lanfranc and Berengar*, in: *The Journal of Theological Studies* 31 (1980) pp. 28–43.

<sup>70</sup> See G. D'ONOFRIO, *Die Überlieferung der dialektischen Lehre Eriugenas in den hochmittelalterlichen Schulen (9.–11. Jh)*, in *Eriugena Redivivus, Vorträge des V. Internat. Eriugena-Colloquiums (Bad Homburg 26.–30. August 1985)*, ed. W. Beierwaltes, Heidelberg, 1987, [pp. 47–76], in particular pp. 59–66.

<sup>71</sup> See ABBO OF FLEURY, *Ep. ad episcopum quemdam*, in: *Epistolae*, 10, PL 139, 433AB; *Ep. ad Robertum regem*, PL 139, 6, 424D–425A; FULBERT OF CHARTRES, *Ep. ad Abbonem*, in: *Epistolae*, 2, PL 141, 190BC (ed. F. Behrends, *The letters and poems of Fulbert of Chartres*, Oxford, 1976, 1, p. 2).

(that is the spiritual and intellectual nature of man) reveals to the *homo exterior* (that is earthly, sensible and corporeal) the deep inexplicable meaning of the mystery<sup>72</sup>. Such an understanding of theological Wisdom as a discipline for overcoming every ontological dualism is especially useful in resolving highly debated problems inherent in Christology, because it promotes the development of the human *intellectus*, that is the superior power of the soul, up to the fulfilment of the *divina speculatio*<sup>73</sup>. Thus it permits the renewal, at an intellectual level, of the bond between human and divine being which has been lost with original sin<sup>74</sup>.

A new flowering of rational rules comes then to strengthen the methodological arrangement of theological discussions. In his *Dialogus de tribus quaestionibus*, Othlo of St. Emmeram proposes, for the exposition of a complex question on original sin, a gradual ascent of the intelligence through several similitudes and confrontations with material visible things in order to make more attainable the spiritual nature of invisible essences: «per argumenta et similitudines ad intelligentiam»<sup>75</sup>.

In the *Deliberatio supra hymnum trium puerorum* of Gerard of Cszanad other instruments of pagan scholarship operate to make the reading of the Bible intelligible: the seven well known rules of Tyconius, for example, that is rhetorical topics discussing the meaning of divine

<sup>72</sup> See 1 Cor 2,14–15; 2 Cor 4,16; Hebr 11,3; Rom 1,20; etc. And see HERIGER OF LOBBES, *De corpore et sanguine Domini*, 1, ed. A. Ollers in: *Œuvres de Gerbert*, Clermont-Ferrand–Paris, 1867, p. 279; BRUNO OF WÜRZBURG, *Expositio Psalmorum*, 12, PL 142, 81A. And see JOHN THE SCOT, *Periphyseon*, 4, 5, PL 122, 753AC.

<sup>73</sup> See BRUNO OF WÜRZBURG, *Expositio Psalmorum*, 73, PL 142, 278B: «Intellectus significat *speculationem* divinam» [cf. Cassiodore, *Exp. Psalmorum*, 73, PL 70, 524D (CCSL 98, p. 671): «Intellectus significat *inspectionem* divinam»]. See H. KRAUS, *Der heilige Bruno von Würzburg und sein Psalmenkommentar*, in: *Kirche und Theologie in Franken*, Festschrift für Th. Kramer (Würzburger Diözesan-Geschichtsblätter, 37–38, 1975), pp. 143–147.

<sup>74</sup> See, for example, FULBERT OF CHARTRES, *Ep. ad Adeodatum*, in: *Epistolae*, 5, PL 141, 198AC, 199BC and 201B–204B (Behrends, who considers the authenticity of this letter doubtful: see pp. lxii–lxiii); HERIGER OF LOBBES, *De corpore et sanguine Domini*, 9–10, ed. Ollers, pp. 290–291; DURAND OF TROARN, *Liber de corpore et sanguine Christi*, 4, 10, PL 149, 1391AB; 6, 20, 1405B–1406A; 7, 22, 1409D–1410A; GERARD OF CSZANAD, *Deliberatio supra hymnum trium puerorum*, 8, CCCM 49, pp. 146, 451–148, 521.

<sup>75</sup> OTHLO OF ST. EMMERAM, *Dialogus de tribus quaestionibus*, 2, 64B; 3, 65CD; 11, 74C; 16, 80B and 81A; 28, PL 146, 97BC; etc.

speech through a decomposition and distribution of semantic items<sup>76</sup>; or the *introductiones*, that is the five predicables from the *Isagoge* of Porphyry, and the ten *categoriae* of Aristotle<sup>77</sup>, as well as interpretations of the arithmological value of biblical catalogues and measures<sup>78</sup>. Each of these instruments is considered a useful area of mental assemblage and classification of meanings (*tropoi*, or *typi*), able to lead the human intelligence beyond the limits of a merely bodily and material interpretation of human speech and imagery, and to achieve mystical attainment of the purely spiritual *doctrina Christi* – meaning the purified comprehension of the deepest obscurities of Scripture<sup>79</sup>.

Once more led into the exterior form of biblical exegesis, *coelestis philosophia*<sup>80</sup> tends more and more – towards the end of the first phase of its evolution – to achieve a detailed examination of the meanings involved in a scriptural text excerpted from its context. And the most suitable way to do this consists in the introduction of each one of these meanings within different semantic perspectives, rhetorical or dialectical in their origin, in order to give a particular evaluation and a specific classification of it.

Prepared through the technique of *interrogationes et responsiones*<sup>81</sup> and the dialogic modulation of several late patristic and Carolingian

<sup>76</sup> See GERARD OF CSZANAD, *Deliberatio supra hymnum trium puerorum*, 3, pp. 30, 183–34, 316. Gerard's direct source here is BEDE, *Explanatio Apocalypseos*, prol., PL 93, 131B–133A. For the *Liber regularum* of TYCONIUS (PL 18, 15–66), see G. BARDY, s.v. Tychonius, in: DThC 15, 2, pp. 1932–1934.

<sup>77</sup> See GERARD OF CSZANAD, *Deliberatio*, 3, pp. 32, 260–33, 289.

<sup>78</sup> See *ibid.*, 3, p. 32, 230–245. For theological applications of numerology in this period, see also HERIGER OF LOBBES, *De corpore et sanguine Domini*, 7, ed. Ollers, pp. 286–287; ABBO OF FLEURY, *Commentarius in Calculum Victorii Aquitaniae*, praef., PL 139, 572AB; and especially OTHLO OF ST. EMMERAM, *Dialogus de tribus quaestionibus*, 34–45, PL 146. 103C–123D.

<sup>79</sup> See GERARD OF CSZANAD, *Deliberatio*, 8, pp. 147, 464–148, 521.

<sup>80</sup> *Ibid.*, 8, p. 178, 1686; and see *ibid.*, 2, p. 20, 320.

<sup>81</sup> See GRABMANN, *Geschichte*, 1, pp. 140 and 317–318; G. BARDY, *La littérature patristique des Quaestiones et Responsiones sur l'Écriture sainte*, in: *Revue Biblique* 41 (1932) pp. 210–36, 341–69, 515–37; 42 (1933), pp. 14–30, 211–29. 328–52. Eriugena's translation of the *Quaestiones ad Thalassium* of Maximus the Confessor gives the early medieval theologian an important model for the evolution from the question-answer style to the scholastic form of the *quaestio*: see G. D'ONOFRIO, *Natura e Scrittura. Due nuove edizioni di testi eriugeniani*, in: *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 50 [n. s. 8] (1984), [pp. 155–172], in particular pp. 165–169.

texts<sup>82</sup>, the method of the *quaestio* thus comes to the surface of theological literature. Some direct anticipations of it are already to be seen in some works of the eleventh century masters, as for example in the *Tractatus contra Judaeos* of Fulbert of Chartres, a detailed exposition and confutation of Hebrew theses conducted through an articulation of problematics which announces the technique of *disputatio* of the following centuries<sup>83</sup>.

In comparison with the first, still hesitant and careful interventions within patristic *florilegia* at the beginning of the Carolingian age, the theologian has now learned how to talk and has realized – as Gerard of Cszanad explicitly says – that only the erudite master who talks with God, who talks in the Church of God, is a true dispenser of God's grace enclosed in the sweet occultness of the *divina eloquia*<sup>84</sup>. When he has grasped *how* to conduct speech about God, he is forced by his own religious love to speak.

As will be said some years later by Hugh of Honau, a disciple of Gilbertus Porretanus, close to the great explosion of scholastic theology at the beginning of the thirteenth century, the searcher never reaches words totally worthy in their meaning of the immenseness of divine things; however he cannot keep silent («silere non possumus»). He attempts therefore to talk, in the ways he finds in his own mind, thanks

<sup>82</sup> See GRABMANN, *Geschichte*, 1, pp. 98–99, 193–94, 222–23, and especially p. 317. According to WILLIBALD OF ST. VICTOR, *Ep. ad Lullum et Megingozum*, in: *Epistolae variorum*, 6, p. 501,17–18, the dialogic form of the hagiographical work of Gregory the Great can be acknowledged directly as a properly dialectical (i.e. logical) proceeding: «(...) Beatorum scribens confessorum vitam, dialecticum miro ostendens moderamine morem, quattuorque logica expressit ratiocinatione libros (...)»

<sup>83</sup> FULBERT OF CHARTRES, *Tractatus contra Judaeos*, PL 141, 305D–318A. See B. BLUMENKRANZ, *Les auteurs latins du moyen âge sur les Juifs et le Judaïsme*, V, in: *Revue des études juives*, n.s. 17 [117] (1958) pp. 6–13. See other examples in ATTO OF VERCELLI, *Expositio in Epistolam ad Romanos, Argumentum*, PL 134, 125A–126A; 1, 128D–134A. And later, with more evidence, in writers of the twelfth century as in the *Tractatus theologicus* of HILDEBERT OF LAVARDIN, PL 171, 1067A–1150B; see J. BESSE, s.v. Hildébert de Lavardin, in *DThC* 6,2, p. 2468. Or in the production of the schools of Anselm of Laon and William of Champeaux: see GRABMANN, *Geschichte*, 2, 153–157.

<sup>84</sup> GERARD OF CSZANAD, *Deliberatio*, 3, p. 28,86–97.

to the illumination coming from God himself: let him talk, then («loquamur ergo»), let him talk rationally («proloquamur») about God, as far as it is in human power to do so<sup>85</sup>.

<sup>85</sup> See HUGH OF HONAU, *Liber de diversitate naturae et personae*, 4,2, ed. N.M. Häring, in: *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 29 [37] (1962), [pp. 103–216], p. 126: «Ideoque nec digna nec rei, de qua loquamur, congrua humana infirmitas habere potest verba. Quid igitur faciendum? Silere non possumus. Digna et cognata rei de qua loquamur, invenire non valemus. Loquamur ergo sicut ipse mentibus nostris inspiraverit. Et ea quae cognitioni nostrae de se ipse tribuerit, quo dignius possumus, proloquamur.» See AUGUSTINE, *Sermo* 117, 3,4, PL 38, 665–666. For the meaning of *proloqui*, see G. D'ONOFRIO, *Fons scientiae. La dialettica nell'Occidente tardo-antico*, Napoli, 1986, pp. 27, 202–205 and 207–218.

