

Pariserartiklerne af 1277

Dansk oversættelse af og indledning til *Articuli condempnati a Stephano episcopo
Parisiensi anno 1277*

af Jakob Leth Fink

<i>Forord</i>		3
<i>Indledning</i>		5
1.	<i>Den lærde verdens institutionelle organisering</i>	6
1.1.	<i>Lærdommens ophav: Universitetet i Paris i 1270erne</i>	7
1.2.	Biskoppen og hans teologiske kommission	10
1.3.	<i>Pariserartiklernes disposition</i>	13
1.4.	Magistrene ved artes-fakultetet	15
1.5.	Fakulteternes grænser	17
1.6.	Censurproblemet	19
2.	<i>Den aristoteliske udfordring</i>	22
2.1.	Kriterierne for videnskab	22
2.2.	Kriterierne for fortolkningen af naturen	28
2.3.	Antagelser om universets beskaffenhed	30
2.4.	Menneskets muligheder i tilværelsen	33
3.	<i>Pariserartiklernes idéhistoriske betydning</i>	36
3.1.	Den moderne videnskabs fødsel	36

3.2.	Fornuft og tro	37
3.3.	Den professionelle filosof	38
	<i>Oversættelse</i>	40
	Bemærkninger til teksten og oversættelsen	40
	Brev skrevet af Stephan år 1277 biskop i Paris	41
	Pariserartiklerne	43
	Litteratur	67

Forord

Den 7. marts 1277 udstedte Paris' biskop, Stephan Tempier, et forbud mod offentligt, eller privat, at hævde, give undervisning i eller på anden måde forsvare 219 teser, som fulgte med hans skrivelse. Teserne stammede i vidt omfang fra en række *magistri artium*, altså mestre inden for de frie kundskaber, som var aktive på artes-fakultetet ved universitetet i Paris. Artes-fakultetet varetog forskning og undervisning i de såkaldt frie kundskaber (eller kunster: *artes liberales*), hvortil hørte: grammatik, dialektik, retorik, aritmetik, geometri, astronomi og musik (= tonelære). Fra dette fakultet, nogle gange omtalt som 'Det filosofiske fakultet', udspaltedes senere, i det 18. årh., Det humanistiske fakultet og Det naturvidenskabelige fakultet, der i den forstand er 'frie' fakulteter, at de ikke er bundet af hensyn til statens behov for kvalificeret personale inden for statsvitaler områder som medicin, jura eller teologi, hvis man følger det ræsonnement for opdelingen af fakulteterne, som oplysningsfilosoffen Immanuel Kant (1724–1804) lægger for dagen i sit stridsskrift *Der Streit der Fakultäten* fra 1798.¹

Det var ikke første gang kirken forsøgte at gribe ind overfor artes-fakultetet. Forsøg på kontrol med hvad, der blev undervist i og hvilke bøger, der måtte indgå i undervisningen på fakultetet kendes fra 1210, 1215, 1231 og 1270. Men Stephans forbud i 1277 er det mest omfattende af sin art og har formentlig derfor fået meget omtale og opmærksomhed i tidens løb. Mens mange har hørt om forbuddet fra 1277, og sikkert har en mening om det, er det færre, der rent faktisk ved, hvad det var biskoppen forbød. Dette skyldes nok ikke mindst, at de 219 teser er skrevet på latin og det et middelalderlatin, der ikke ganske svarer til det guld- og sølvalderlatin nogle, trods alt, stadig kommer i berøring med i gymnasiet. Jeg har derfor oversat teserne og biskop Stephans følgeskrivelse. Der findes ingen tidligere oversættelse til dansk og det er mit håb, at oversættelsen her vil bidrage til en bedre forståelse af forbuddet og dets betydning for filosofiens, teologiens og ikke mindst universitetets selvforståelse i middelalderen. Et sådan historisk perspektiv på universitetet er måske ikke helt uvæsentligt for nutidens universitet, der jo også oplever et ganske massivt eksternt pres omend det denne gang ikke kommer fra teologisk, men derimod fra politisk-bureaukratisk, hold.

1. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, i Weischedel (udg.), Immanuel Kant: Werke in Sechs Bänden, 7 bd. (sic) (Darmstadt, 1998), bd. vi, 280–82.

Min oversættelse ledsages af en kort indledning, hvori jeg forsøger at opridse den idéhistoriske baggrund for 1277-teserne. Jeg har her taget højde for den sparsomme dansksprogede litteratur om emnet og desuden konsulteret den internationale litteratur. I forlængelse heraf har jeg sammenfattet de centrale spørgsmål for den nutidige forskning med hensyn til 1277-teserne under overskrifterne *Den lærde verdens institutionelle organisering* og *Den aristoteliske udfordring*.

Oversættelser fra græsk og latin er i alle tilfælde mine egne med undtagelse af citater fra *Bibelen*, der kommer fra Det Danske Bibelselskabs oversættelse (København, 2013).

Indledning

Den aristoteliske tradition er en af de hovedansvarlige for balladen i 1277. Visse dele af Aristoteles' filosofiske skrifter havde været kendt i latinsk oversættelse siden senantikken. Men fra omkring 1130'erne og frem begynder stadig flere aristoteliske tekster at se dagens lys i latinsk oversættelse. Der er ikke kun tale om oversættelser af Aristoteles' egne skrifter, men også om oversættelser af senantikke græske kommentarer og om tekster fra den arabiske kulturkreds.² Desuden anså man værket *Bogen om årsagerne* (*Liber de causis*), som en del af den aristoteliske tradition. Den er i virkeligheden et sammenkog af nyplatonisk tilsnit men har ikke desto mindre sat sit præg på undervisningen i Paris og dermed på en række af de påstande, som biskop Stephan forbød. Som det fremgår af følgeskrivelsen, spiller andre end Aristoteles imidlertid også en rolle i forbuddet. Bogen *Om kærlighed*, skrevet af Andreas Kapellan, og bøger om okkulte kunster blev også forbudt, nu da biskoppen alligevel var i gang. Ikke desto mindre er Aristoteles og de filosoffer, der tilsluttede sig hans synspunkter, i helt overvejende grad, skydeskive for forbuddet.

De ca. 150 år, der fulgte fra 1130'erne til 1277, udgør en brydningstid i den europæiske idéhistorie med genopdagelsen af Aristoteles og den aristoteliske tradition som sit omdrejningspunkt. Perioden er i dag et af de mest frugtbare nye forskningsfelter inden for udforskningen af middelalderens filosofi, teologi og lærdomshistorie, ikke mindst fordi store dele af kilderne til den kun lige akkurat er under udgivelse eller stadig venter på at blive gravet frem, udgivet og fortolket.

Teserne giver et levende indtryk af den succes den aristoteliske tænkning og tradition oplevede blandt tidens filosoffer og den modstand den medførte i andre dele af den lærde verden. På en lang række punkter er Aristoteles svært forenelig med den kristne tro og blandt artes-fakultetets medlemmer har tilstrækkeligt mange til at gøre biskoppen nervøs tilsyneladende fulgt Aristoteles, og dermed filosofien, når der forelå en uoverensstemmelse med den kristne tro og teologien. Jeg vil i første del af indledningen kort opridsse 1277-tesernes historiske baggrund med særligt fokus på den institutionelle side af sagen (universitetet i Paris), på hovedaktørerne (biskoppen og artes-

2. Dette er mere udførligt beskrevet i Bloch & Ebbesen: *Videnssamfundet i det 12. og 13. århundrede* (København, 2010), 9–23 og Bloch o.a., *Aristoteles gennem tiderne* (Aarhus, 2012), 72–112.

magistrene), på fakulteternes kompetencer og grænser i forhold til forskning, undervisning og akademisk eller doktrinær kontrol med hvad der blev forsket og undervist i (censurproblemet): Kort og godt med fokus på de lærdes organisering i fællesskaber eller grupper, på disse gruppers juridiske indretning, sociale status og indbyrdes forhold og på deres opfattelse af egne kompetencer i forhold til at varetage forskning og undervisning. I indledningens anden del beskrives lige så kort den udfordring den aristoteliske filosofi rejste til datidens lærde med særligt fokus på kriterierne for aristotelisk videnskab, kriterierne for en aristotelisk fortolkning af naturen og spørgsmålet om menneskets muligheder i tilværelsen.

1. Den lærde verdens institutionelle organisering

En af de ting der gør *Pariserartiklerne* uimodståeligt interessante for en lang række forskere er det faktum, at de udspringer af en ganske enestående institution: Universitetet i sin særlige middelalderlige udgave. Teserne er et markant vidnesbyrd om selvforståelsen hos to grupper af lærde på, og til dels udenfor, universitetet. På den ene side står artes-magistrene, der, som det fremgår af 1277-teserne, var begyndt at opfatte sig selv som professionelle filosoffer, og på den anden teologerne, der så med stigende skepsis på indoptagelsen af den aristoteliske tradition og den tendens til at monopolisere opfattelserne af sandhed og forskning, som udgik herfra. Artes-magistrenes opfattelse af filosofi er nemlig udpræget aristotelisk og teserne udgør dermed et interessant eksempel på, hvad der sker inden for rammerne af samme institution, når en hedensk, og grundlæggende fornuftsbåret, tænkning støder sammen med en kristen tænkning, der var fast forankret i *Bibelen* og kirkefædrene – den såkaldte 'kristne visdom' (*christiana sapientia*) og de særlige fortolkningstraditioner, der knyttede sig til denne litteratur. 1277-teserne illustrerer altså eksemplarisk konfliktpotentialiet i sammenstødet mellem ortodokse og heterodokse synspunkter sådan som det fandt sted i pariseruniversitetets barndom. Aristoteles er kommet på universitetet og det er ved denne institution kampen om at definere sandhed, og måderne at nå til sandhed, blev ført i 1277. Som ofte påpeget har konflikter som den i 1277, eller andre lignende, været væsentlige faktorer i etableringen eller konsolideringen af universitetet som en særegen institu-

tion, og tesoerne udgør dermed en vigtig kilde til det europæiske universitets historie og til en af de første store ideologiske kampe, der blev udkæmpet her.³

For bedre at forstå 1277-teserne må man imidlertid have en fornemmelse af, hvad det var for en institution de udsprang af. Hvad var universitetet i Paris overhovedet i 1277? Ligeledes må man i korte træk stifte bekendtskab med de centrale aktører i fordømmelsen (biskoppen og magistrerne) og overveje spørgsmålet om fordømmelsens funktion som censurudøvelse. Det følgende er kun en kortfattet fremstilling af disse forhold i den udstrækning de er særligt relevante for *Pariserartiklerne*.

1.1. *Lærdommens ophav: Universitetet i Paris i 1270erne*

Det er uklart præcis hvornår universitetet i Paris opstod. Betegnelsen ‘universitas magistrorum’ (mestrenes sammenslutning) optræder i 1208–1209⁴ i en skrivelse fra pave Innocens III, men egentlige bestemmelser (statuta) for institutionen formuleres først i 1215⁵ af den pavelige legat kardinal Robert af Courçon, med særligt fokus på de studerendes økonomiske forhold, og i 1231 med den pavelige skrivelse *Lærdommens ophav* (parens scientiarum), som vi skal vende tilbage til senere.

Pariseruniversitetet opstod selvfølgelig ikke ud af den blå luft men på baggrund af dels de forhåndenværende katedralskoler, f.eks. ved Notre Dame, og dels de uafhængige filosofskoler, der i det 12. årh. blomstrede op med eller uden forbindelse til katedralskoler og klostre i eller omkring Paris. Vi kender Peter Abélard (1079–1142), der var tilknyttet en række forskellige kirker og klostre i sin omtumlede karriere, og hvis skole nogle gange kaldes Nominales (‘Navnefolkene’), og vi kender en række mindre prominente filosofiske skoler, som Adamitterne eller Parvipontanerne (tilhængere af Adam af Balsham også kaldet Parvipontani ‘Folkene der holder til ved Den Lille Bro’), Porreta-

3. Om konflikt som primus motor for universitetets selvforståelse og som samfundsinstitution på linje med den gejstlige og verdslige magt, se Rüegg, ‘Themes’, i Ridder-Symoens, Hilde de (udg.), *Universities in the Middle Ages, A History of the University in Europe*, 4 bd. (Cambridge, 1992–2011), bd. 1, 18.

4. *Chartularium universitatis parisiensis* [herefter CUP] #8, udg. Denifle & Chatelain, 4 bd. (Paris, 1889–1897, genoptryk: Cambridge, 2014), bd. 1, 67–68. Pedersen, *Studium generale: De europæiske universiteters tilblivelse* (København, 1979), 149 kommer til at gengive dette som ‘universitas scholarium’. Samme misforståelse hos Rüegg, ‘Themes’, 6. Det er uklart, om der er en fælles kilde til misforståelsen og i givet fald hvilken.

5. CUP #20, bd. 1, 78–80.

nerne (tilhængere af Gilbert af Poitiers), Meludinenserne, tilhængere af Robert af Melun, og for ganske nylig er en liste over Albrikanernes hovedsynspunkter blevet fundet og udgivet.⁶ Albrikanere er tilhængere af Alberik af Paris, der bl.a. stødte sammen med Abélard i filosofiske debatter i 1130erne. I løbet af 12. årh. og begyndelsen af 13. årh. har disse lærde skolers medlemmer åbenbart sluttet sig sammen i et fælleskab (universitas), i lighed med andre professionelle udøvere af et erhverv, og dermed opnået korporativ juridisk status formentlig som et kompromis mellem forskellige interessegrupper, herunder ikke mindst underviserne selv, Paris' biskop, kongen og de lokale myndigheder.⁷ Det er disse fællesskaber eller sammenslutninger (universitates) og altså *ikke* enkeltpersoner, der i forskellige byer modtager privilegier og særlige friheder fra både gejstlig og verdslig side.

Der er spekuleret meget i, hvad der egentlig medførte, at universitetet overhovedet opstod og hvorfor et givent universitet opstod i én by og ikke i en anden (hvorfor, f.eks., i Paris og ikke i Chartres eller hvorfor i Oxford men ikke i London osv.). Problemet og de grundlæggende alternative løsninger er præcist sammenfattet af Herbert Grundmann, og da spørgsmålet om pariseruniversitetets oprindelse ikke er direkte relevant for indeværende, henvises til hans fremstilling for yderligere oplysninger om sagen.⁸

I løbet af 1220erne begyndte de nye tiggermunkeordener, dominikanere og franciskanere, at gøre deres tilstedeværelse i Paris gældende også på universitetet. Det medførte en række langvarige konflikter med de såkaldt frie magistre, altså magistre der ikke var tilknyttet en munkeorden. Pavens skrivelse fra 1231, *Lærdommens ophav* (*parens scientiarum*), skal formentlig ses på baggrund af denne mere omfattende kamp om pariseruniversitet i perioden. Man kan godt, hvis man vil, opfatte *Lærdommens ophav* som en slags *magna carta* for universitetet i Paris, men, som vi skal se, skal man være omhyggelig med at gøre sig klart, hvor meget – eller hvor lidt – man får at vide i *Lærdommens ophav* forstået som et sådan *magna carta*. Pave Gregor IX slår i *Lærdom-*

6. Iwakuma, 'Alberic of Paris on Mont Ste Geneviève against Peter Abelard', i Fink o.a. (udg.), *Logic and Language in the Middle Ages: A Volume in Honour of Sten Ebbesen* (Leiden, 2013), 30–31. En generel introduktion til disse 'præ-universitære' skoler findes i Ebbesen, 'What Must One Have an Opinion About?', *Vivarium* 30 (1992), 62–79.

7. Se Verger, 'Patterns', i Ridder-Symoens (udg.), *Universities in the Middle Ages, A History of the University in Europe*, 4 bd. (Cambridge, 1992–2011), bd. 1, 51.

8. Grundmann, *Vom Ursprung der Universität im Mittelalter*, Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, philologisch-historische Klasse, bd. 103, 2 (Berlin, 1957), 39ff.

mens ophav en række vigtige rettigheder for universitetet fast. Det drejer sig først og fremmest om magistrernes ret til selv at organisere bl.a. studierne ved universitetet (constitutiones ... de modo et hora legendi et disputandi) og om samme gruppes ret til at nedlægge arbejdet og gå i strejke, suspendere undervisningen (suspendere lectiones), hvis de udsættes for uacceptabel behandling fra de lokale myndigheders side. Yderligere stækkes kanslerens magt i den udstrækning, at han ikke længere må sætte magistre eller studenter i sit eget fængsel, eller rettere: Han må slet ikke have et fængsel. Kansleren var pariserkirkens repræsentant ved universitetet. Han pålægges derimod at overføre mistænkte til biskoppens varetægt (fængsel). Endelig er det ikke uvæsentligt, at paven slår fast, hvad der må, og navnlig *ikke* må, undervises i. Han stadfæster et allerede eksisterende forbud fra 1210 mod at undervise i Aristoteles' naturfilosofiske skrifter indtil de er blevet undersøgt og rensset for al mistanke om at indeholde fejlagtige lærdomme.⁹ Hvis man vil betragte *Lærdommens ophav* som en universitetslov eller et *magna carta* for pariseruniversitetet skal man gøre sig klart, hvor begrænset i omfang og informationsværdi denne universitetslov er. Specielt skal man huske, hvad *Lærdommens ophav* ikke siger noget om. Statutterne angår primært sammenslutningen af undervisere og studenter, deres ret til selv at forvalte studierne, deres strejkeret og en række juridiske bestemmelser af strafferetlig og økonomisk karakter (primært med hensyn til bygninger, beskatning, lejemål) og en bestemmelse af, hvad der skal undervises i og hvad ikke. Man finder ikke en formålsforklaring for pariseruniversitetet i *Lærdommens ophav*. Vi får altså ikke noget direkte at vide om, hvad meningen med at have et universitet på daværende tidspunkt er.

Universitetet i Paris er særligt i den forstand, at der her fandtes alle fire fakulteter. Udover artes-fakultetet, der dannede rammen om forskning og undervisning inden for filosofi, fandtes i Paris et teologisk, juridisk og et medicinsk fakultet (omend paven i 1219 forbyder det juridiske fakultet at undervise i civilret, hvorved kun kanonisk ret var repræsenteret i Paris).¹⁰ Med *Lærdommens ophav* og fakulteterne har vi næsten alle brikkerne til det omrids af universitetet i 1270'erne, som 1277-teserne skal forstås på baggrund af. Der mangler faktisk kun en enkelt væsentlig brik, før omridset er tilstrækkeligt til dette formål. Denne brik skal findes i 1255. Retten til selv at forvalte indret-

9. CUP #79, bd. 1, 136–39. Forbudet mod brug af Aristoteles' naturfilosofiske skrifter i undervisningen fra 1210 findes i CUP #11, bd. 1, 70.

10. Se CUP #32, bd. 1, 90 for forbudet mod undervisning i civilret.

ningen af undervisningen, som gives eller stadfæstes i *Lærdommens ophav*, førte bl.a. til udfærdigelsen af selvstændige statutter for artes-fakultetet i Paris. Disse blev formuleret i 1255. Det fremgår, at forbudet mod at undervise i Aristoteles' naturfilosofiske bøger, som blev stadfæstet i *Lærdommen ophav*, ikke længere står ved magt. For på læseplanen for studerende ved artes-fakultetet findes stort set alle de naturfilosofiske skrifter og dertil en lang række andre tekster af Aristoteles og andre bl.a. *Bogen om årsagerne*, som spiller en vis rolle i 1277-fordømmelsen og som der skal vendes tilbage til nedenfor (afsnit 2.3).¹¹ Statutterne er vigtige i denne sammenhæng, fordi de illustrerer i hvilket overvældende omfang den aristoteliske tradition havde vundet indpas på artes-fakultetet i 1250erne. Biskoppen ser altså ikke spøgelse, da han ca. tyve år efter statutterne griber ind over for artes-fakultetet og de teorier og idéer, der udbredtes herfra. Den aristoteliske tradition tegner i næsten alle henseender profilen ved artes-fakultetet i 1270erne.

1.2. Biskoppen og hans teologiske kommission

Vi ved ikke meget om biskop Stephan Tempier (d. 1279), udover at han altså var drivkraften bag fordømmelsen af 1277-teserne. Han var teologisk magister fra universitetet i Paris og havde en årrække (1263–1268), i sin egenskab af kansler for domkapitlet ved Notre Dame, også varetaget opgaven som kansler for universitetet. Han havde altså førstehåndskendskab til pariseruniversitetet og de teologiske strømninger, der gjorde sig gældende her i 1260erne. Ved sin tiltrædelse som biskop i 1268 mistede Stephan formelt sin tilknytning til universitetet (som lige nævnt var kansleren pariserkirkens repræsentant på universitetet men, som vi så, blev kanslerens magt stækket i 1231 netop til fordel for biskoppen). Da Stephan formelt ikke er en del af universitetet i 1277 er det rimeligt at betragte hans fordømmelse som et direkte *eksternt* indgreb i universitetets indre anliggender. Det var imidlertid ikke første gang han forsøgte sig med fordømmelser. Tilsyneladende i samarbejde med andre teologer fra Paris, havde Stephan i 1270 fået bandlyst 13 artikler af aristotelisk tilsnit.¹² Det er derfor ganske sandsynligt, at biskoppen tilhørte en kreds af teologer, der delte en stigende bekymring for den aristoteliske tænknings sejrsgang ved universitetet – ikke mindst inden for

11. CUP #246, bd. 1, 277–79.

12. CUP #432, bd. 1, 486–87.

rammerne af deres eget fakultet, det teologiske. Denne gruppe pariserteologer var teoretisk set forenet i augustinismen, de tilsluttede sig altså Augustin og den lange, vesteuropæiske intellektuelle tradition, der knytter sig til ham og i 1270'erne var det eneste nogenlunde stærke alternativ til den fremstormende aristotelisme.¹³

Det er omdiskuteret præcis hvilken rolle paven spiller i forbindelse med *Pariserartiklerne*. Der er to mulige scenarier for forløbet frem mod fordømmelsen d. 7. marts 1277. Man kan enten forestille sig, at Stephan reagerer på en skrivelse fra paven og reagerer på en måde, som paven ikke gav ham beføjelse til. Eller man kan tænke sig, at 1277-fordømmelsen sker uden foranledning af paven og altså på Stephans eget initiativ.

Inden for rammerne af det første scenarie vil man sige, at en skrivelse fra pave Johannes XXI, dateret 18. januar 1277, giver Stephan en anledning til at gribe ind. Paven lader Stephan vide, at visse fejlagtige lærdomme (errores) igen (de novo) siges at blive udbredt i Paris og pålægger ham at undersøge, hvem der udbreder dem og hvor de udbredes, hvad enten det er sket mundtligt eller på skrift.¹⁴ Stephan henviser muligvis til dette brev i sin egen skrivelse som den direkte anledning til sit forbud mod 1277-teserne ("Gentagne meddelelser fra højtstående og værdige personer opfyldt af brændende kærlighed til troen har gjort det klart ..."), men faktisk autoriserede paven ikke den fordømmelse af de 219 artikler, som Stephan foretog. Paven pålagde Stephan at rapportere tilbage til ham om forholdene, men nævner intet om, at de omtalte fejlagtige lærdomme skal fordømmes. Fordømmelsen er altså Stephans eget påfund, men *motiveret* af pavens skrivelse. Indenfor rammerne af dette scenarie har Stephan og hans teologiske kommission arbejdet meget hurtigt og denne tidsfaktor spiller ind på fortolkningen af spørgsmålet om, hvorvidt der står et genkendeligt klassifikationsprincip bag opbygningen af *Pariserartiklerne* (se 1.3 nedenfor).

Det andet scenarie forløber således: Stephan handler *ikke* på foranledning af pavens skrivelse af 18. januar 1277 (han har muligvis slet ikke modtaget denne, da han fordømmer artiklerne allerede i begyndelsen af marts 1277, altså seks uger efter skrivelseren blev affattet). Paven skriver fra Viterbo i Italien og transporttiden mellem denne lokalitet og Paris har under alle omstændigheder været lang (min. to uger?). Det er sna-

13. Piché, *La condamnation parisienne de 1277: Texte latin, traduction, introduction et commentaire* (Paris, 1999), 164–76.

14. *CUP* #471, bd. 1, 541: "... a quibus personis et in quibus locis errores hujusmodi dicti sunt sive scripti ..."

rere tilfældet, at Stephan i længere tid, måske siden en stævning af Siger af Brabant fra Frankrigs inkvisitor i 1276, har haft artes-magistrene i kikkerten og forberedt en indgriben overfor dem (hertil behøvede han ikke pavens autorisation).¹⁵ Når han i sin følgeskrivelse taler om "Gentagne meddelelser fra højtstående og værdige personer opfyldt af brændende kærlighed til troen" er det ikke paven, han taler om, men den gruppe af pariserteologer og gejstlige som han selv er en del af.

Begge scenarier er mulige, og de kan i øvrigt i et vist omfang kombineres og udelukker altså ikke hinanden i alle henseender (Stephan kan jo have forberedt fordømmelsen før han modtog pavens skrivelse af 18. januar 1277 men ikke desto mindre have brugt denne pavelige skrivelse som anledning til fordømmelsen).

Uanset hvad der præcist skete, er 1277-indgrebet temmelig unikt. For normalt indledtes indgreb mod magistre eller studenter indefra, fra universitetet selv, og førtes som disciplinærsager for kansleren og et panel af teologiske magistre.¹⁶ Det er altså usædvanligt, at biskoppen griber direkte ind. Der skal ikke her spekuleres i nærmere detaljer over forklaringen på Stephans egensindige initiativ med hensyn til at fordømme 1277-teserne, men det er muligt, at fordømmelsen i et kirkepolitisk perspektiv skal ses som et forsøg på at styrke den lokale gejstlighed overfor såvel pave- som kongemagten. Dette ville i øvrigt falde udmærket i tråd med den faldende lokale magtstilling kirken, og det teologiske fakultet, i Paris oplevede i årene efter 1277 (særlig markant med kong Philip den Smukkes favorisering af ikke-teologisk uddannede administratorer).¹⁷ Men nok om det. Uanset hvad der foranledigede Stephan til 1277-fordømmelsen, nedsatte han en kommission af 16 teologer til at bistå sig.¹⁸ Det er i øvrigt ikke helt klart hvilken rolle denne kommission har spillet i fordømmelsen. Men det skal der ikke siges mere om lige nu. Noget tyder i øvrigt på, at fordømmelsen kun var første skridt i en større 'renselse' af universitetet i Paris, for Stephan var på samme tid også involveret i en fordømmelse af Aegidius Romanus (d. 1316), teologisk magister ved universitetet i Paris, som det fremgår af en skrivelse fra pave Honorius IV fra 1285,

15. Se Thijssen, *Censure and Heresy at the University of Paris 1200–1400* (Philadelphia, 1998), 44–48.

16. Se Thijssen, *Censure and Heresy at the University of Paris*, 42–43.

17. Se nærmere herom hos Courtenay, 'The Parisian Faculty of Theology in the Late Thirteenth and Early Fourteenth Centuries', i Aertsen o.a. (udg.), *Nach der Verurteilung von 1277* (Berlin og New York, 2001), 235–47.

18. Piché, *La condamnation parisienne de 1277*, 152.

der renser Aegidius.¹⁹ Aegidius studerede formentlig 1269–1272 under Thomas Aquinas og tilhørte altså på dette tidspunkt den del af det teologiske miljø i Paris, der stod for en integration af aristotelisme og kristendom ved universitetet. Selv i denne mindre radikale form har aristotelismen ikke været Stephans kop te.

1.3. *Pariserartiklernes disposition*

Ligesom pavens andel i forbindelse med 1277-teserne diskuteres, er det omstridt, om der findes en struktur eller disposition i *Pariserartiklerne*. Spørgsmålet er vigtigt, fordi besvarelsen af det har indflydelse på, hvordan man forstår forløbet op til Stephans fordømmelse.

Umiddelbart udviser *Pariserartiklerne* ikke nogen klar orden. En række forskere har af denne grund antaget, at der ikke findes noget dispositionsprincip for teksten og har derfor selv ordnet teserne tematisk.²⁰ Det skal måske her tilføjes, at *Pariserartiklerne* allerede i middelalderen blev omorganiseret og indarbejdet i *Samlingen af fejlagtige doktriner fordømt i England og Paris og ordnet på følgende måde i sektioner*.²¹ Det er altså ikke kun for nutidige øjne, at *Pariserartiklerne* fremstår uordnede. Ikke desto mindre er denne opfattelse af strukturen (eller manglen på struktur) blevet udfordret inden for de seneste år. Sylvain Piron har fremlagt en række forhold, der unægteligt tyder på, at dele af *Pariserartiklerne* indgår i en overordnet disposition.²² Piron identificerer tre distinkte tekstblokke i 1277-teserne:

Første blok (nr. 1–24)

Anden blok (nr. 25–183)

Tredje blok (nr. 184–219)

19. CUP #522, bd. 1, 633–34. Jf. også Aegidius' forsvar: *Apologia*, i *Aegidii Romani: Opera omnia*, bd. iii, 1, udg. Wielockx (Firenze, 1985).

20. Pierre Mandonet gjorde dette og blev fulgt af Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277* (Louvain/Paris, 1977).

21. *Collectio errorum in Anglia et Parisius condempnatorum qui sic per capitula distinguuntur*, trykt i Piché, *La condamnation parisienne de 1277*, 292–319.

22. Piron, 'Le plan de l'évêque: Pour une critique interne de la condamnation du 7 Mars 1277', *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 78 (2011), 383–415.

Mens første og tredje blok kun viser meget svage (eller ingen) tegn på et overordnet princip for dispositionen, ser anden blok faktisk ud til at følge en tematisk orden, der kendes fra samtidens *Quodlibetales*-tekster. Et af de klassifikationsprincipper, der kendes fra denne type litteratur, ordner sit indhold ved at gå fra det højeste (Gud) og så stige ned gennem lavere forhold (intelligenserne, sjælen og dens evner, menneskets handlingsliv). Hvis man lægger et sådan princip til grund for anden blok (nr. 25–183) får man, med variationer og undtagelser som Piron finder acceptable, følgende struktur:

- (1) Om Gud eller om førsteårsagen (25–68)
- (2) Om englene eller om separate substanser og intelligenser (69–86)
- (3) Om verdensaltet (87–102)
- (4) Om sjælen eller om menneskets form (103–16)
- (5) Om intellektet (117–27)
- (6) Om viljen (128–43)
- (7) Om viden eller om filosofi (144–57)
- (8) Om viljen (158–165)
- (9) Om tro og moral (166–183)

Piron hævder ikke, at dette princip er fuldstændig gennemført i *Pariserartiklerne*. Faktisk påpeger han samvittighedsfuldt alle undtagelser og 'fremmedlegemer' i grupperne (1)–(9): Man finder 12–21% sådanne 'fremmedlegemer' i disse grupper, altså 12–21% af tesaerne i en given gruppe falder uden for det af Piron opstillede klassifikationsprincip. Han finder dog disse uregelmæssigheder utilstrækkelige til at forkaste klassifikationsstrukturen i teksten. Det mærkelige forhold, at Om viljen findes i to adskilte grupper, hhv. (6) og (8), forklarer han ved en skriverfejl.²³

Det er nærliggende at tro, som Piron, at de tre overordnede tekstblokke skal opfattes som tre separate lister, som Stephan og kommissionen har udarbejdet og senere flikket sammen til et dokument. Men viser det så, at Stephan havde en gen-

23. Piron, 'Le plan de l'évêque', 409–10.

nemtænkt eller systematisk opfattelse af de fejlagtige lærdomme, som findes i 1277-teserne? Ikke helt. Det er nemlig stadig mærkeligt, at Stephan ikke organiserede sin samlede tekst efter Pirons princip, hvis han altså brugte det. Det kunne jo gøres på et par timer. I denne forbindelse skal måske også gøres opmærksom på Stephans tidligere fordømmelse fra 1270. Biskoppen fordømmer her kun 13 teser og han kunne altså meget nemt have opstillet dem systematisk, hvis han mente det var vigtigt. Men det gør han ikke. De tretten påstande i 1270-teserne er fuldstændig vilkårligt sammensat og går nærmest direkte modsat det af Piron identificerede klassifikationsprincip for *Pariserartiklerne*. At Stephan i 1270 ikke går systematisk frem, betyder ikke nødvendigvis at han derfor heller ikke ville kunne gå systematisk frem i 1277. Men at både 1270-teserne og, i hvert fald tilsyneladende, 1277-teserne begge ikke går konsekvent systematisk til værks, kunne tyde på, at en sådan systematik ikke lå Stephan på sinde. Yderligere beviser den tilsyneladende struktur i anden blok (nr. 25–183) ikke, at Stephan var hjernen bag denne struktur. For det er jo ikke sikkert, at han har stået for denne blok. Det kan ligeså godt have været kommissionen af de 16 teologer, der har brugt Pirons klassifikationsprincip for at lette deres eget arbejde og at Stephan så bare har skrevet deres bidrag til fordømmelsen (altså nr. 25–183) ind sammen med sine egne lister (1–24 og 184–219). Der må mere undersøges til for at afgøre disse spørgsmål. Tilbage står imidlertid stadig det indtryk, at *Pariserartiklerne* ikke udviser nogen egentlig systematik. Om det så betyder, at de er blevet sammensat på ganske kort tid, er et andet spørgsmål.

1.4. Magistrene ved artes-fakultetet

I sin følgeskrivelse til 1277-teserne angiver Stephan, at de 219 artikler repræsenterer fejlagtige lærdomme som blev udbredt på forskellige måder ved artes-fakultetet ("visse forskere indenfor de frie kundskaber i Paris har ... dristet sig til i skolerne at behandle og disputere over visse åbenlyse og afskyelige fejl ... som findes anført på rullen eller papirerne, der følger disse ord ..."). Hans udsagn rejser to vigtige spørgsmål. For det første, hvem var disse forskere og, for det andet, repræsenterer de 219 artikler *faktisk* disse forskeres mening om det forhold en given artikel tager op? Lad os se på artes-magistrenes identitet først.

I de tilfælde hvor en artikel kan føres tilbage til en kilde tilknyttet artes-fakultetet i Paris er det ofte sådan, at kilden er anonym. Der findes mange anonyme tekster fra universitetsmiljøet i Paris, hvoraf en lang række endnu ikke er udgivet. I disse tilfælde kan vi altså ikke fastslå andet end at den pågældende artikel (eller noget der minder stærkt om den) blev luftet i universitetsmiljøet i Paris. Der er imidlertid to markante undtagelser til denne situation. Vi kender to meget berømte filosoffer som i særlig grad må holde for i Stephans fordømmelse. Det er før-nævnte Siger af Brabant (d. mellem 1281 og 1284), i en årrække magister ved artes-fakultetet i byen, og Bo af Danmark (ca. 1240–1280), også kendt som Boethius de Dacia, ligeledes aktiv i universitetsmiljøet under artes-fakultetet i Paris.²⁴ I en række tilfælde findes en af de forbudte teser, der kan identificeres, i et eller flere af deres skrifter. De var begge prominente filosoffer i samtiden og begge repræsenterede en ren eller radikal aristotelisme. Det er tænkere af deres kaliber og sympatier, som 1277-forbuddet primært retter sig imod. Det var mænd som Siger og Bo, og deres ligesindede, der repræsenterede den aristoteliske udfordring til biskoppen i Paris. I indledningens anden del (*Den aristoteliske udfordring*) skal vi stifte nærmere bekendtskab med dem. Desuden er det stærkt omdiskuteret, om Thomas Aquinas (1225–1274) også rammes af *Pariserartiklerne*. En række artikler ser ud til at være thomistiske, men om det betyder, at de faktisk *er* af Thomas er mere usikkert.²⁵ Det skal ikke optage os mere her.

Repræsenterer de artikler der kan føres tilbage til en kendt kilde (anonym eller navngiven) så den pågældende kildes faktiske og udtrykkelige mening? Overraskende nok er svaret i over halvdelen af tilfældene 'nej'. Den belgiske forsker Roland Hissette foretog i 1970erne en detaljeret undersøgelse af 1277-teserne og kunne fastslå, at vi, på daværende tidspunkt, kun kunne identificere ophavet til 151 af de i alt 219 teser. Endnu mere bemærkelsesværdigt kunne Hissette også vise, at i ca. 65 % af disse 151 identificerbare tilfælde, kan man se, at forfatteren faktisk *ikke* tilslutter sig det synspunkt Stephan eller hans teologiske kommission uddrager af hans tekst.²⁶ Dette forhold rejser

24. Boethius' filosofi behandles i Green-Pedersen, *Boethius de Dacia: Verdens evighed, Det højeste gode, Drømme* (Frederiksberg, 2001), 7–49 og, mere udførligt men også mere spredt, i Ebbesen, *Dansk middelalderfilosofi*, Den danske filosofis historie, 5 bd. (København, 2002–2004), bd. 1, særlig 126–69. Sigers filosofi fremstilles af Steenberghen, *Maître Siger de Brabant* (Louvain/Paris, 1977).

25. Se diskussionen hos Thijssen, *Censure and Heresy at the University of Paris*, 52–56.

26. Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, 316–17.

en række spørgsmål med hensyn til biskoppens motiver og fremgangsmåde, som vi skal vende os mod i det følgende afsnit om fakulteternes grænser og censurproblemet.

1.5. Fakulteternes grænser

Spørgsmålet om fakulteternes afgrænsning fra hinanden, særligt det teologiske og artes-fakultet, rejses direkte af Stephan selv: "... visse forskere indenfor de frie kundskaber i Paris *har overskredet grænserne for deres eget fakultet* (nonnulli parisius studentes in artibus proprie facultatis limites excedentes) og dristet sig til i skolerne at behandle og disputere over visse åbenlyse og afskyelige fejl ... (min kursivering her)". For at se hvilke grænser det er, Stephan mener artes-magistrene har overskredet, skal man holde sig den inddeling af videnskaberne for øje, som gjorde sig gældende i Paris – og andre steder – i 13. årh og som udgør en væsentlig del af rationalet bag inddelingen af universitetet i fakulteter efter fag. Ikke mindst skal man holde sig for øje, at modstridende tendenser gør sig gældende. På den ene side finder man tanken om, at filosofi står i et underordnet forhold til teologien (filosofi som teologiens tjenestepige). Filosofi identificeres her med de syv frie kundskaber (*artes liberales*), som jo giver artes-fakultetet sit navn, men ikke direkte har noget med den rivaliserende aristoteliske inddeling af videnskaberne at gøre. Følger man denne opfattelse, er teologi og filosofi klart forskellige videnskaber og teologien indtager ubestrideligt førstepladsen med henblik på at artikulere sandheden. Noget tyder på, at specielt teologer har været opmærksomme på, at holde disse videnskaber adskilte. I *Lærdommens ophav*, f.eks., pålægger pave Gregor IX i utvetydige vendinger teologerne i Paris ikke at lege filosoffer (nec philosophos se ostendent), men holde sig til teologien og kun forske i spørgsmål, der kan besvares på baggrund af teologiske bøger og kirkefædre.²⁷ På den anden side finder vi den aristoteliske inddeling af videnskaberne, der nominelt ser ud til at anerkende forskellen mellem filosofi og teologi i det omfang Aristoteles selv et sted omtaler en særlig teoretisk form for viden som teologisk.²⁸ Men *de facto* opfattes teologien i 1250erne på artes-fakultetet i Paris imidlertid som en del af naturfilosofien i en særlig bred forstand af ordet. Det fremgår af Arnulf af Provençes *Inddeling af videnskaberne*

27. CUP #79, bd. 1, 138.

28. *Metaph.* 6.1.1026a18–19.

(*Divisio scientiarum*). Naturfilosofi i meget bred forstand (valde large accipitur) har tre dele, ifølge Arnulf:

En slags [naturfilosofi] undersøger nemlig forhold, der ifølge deres eksistens og definition er fuldstændig afsondret fra bevægelse og stof, som førsteårsagen og dertil de spirituelle substanser, intelligenserne, og kort sagt alle tings kvantiteter og essenser for så vidt der er tale om kontinuerlige og evige forhold. Det er den som filosoferne i gamle dage kaldte teologi og som Aristoteles behandler i *Metafysikken* og, som Filosoffen siger, den tilkommer kun Gud eller ganske få mennesker.²⁹

Vi skal nedenfor (afsnit 2.1) vende tilbage til de meget alvorlige problemer af både filosofisk og teologisk karakter, der knytter sig til denne opfattelse af naturfilosofi. Men én ting står klart på baggrund af Arnulfs bemærkning: Den aristotelisk opfattede filosofi gør krav på at dække samme område som den kristne teologi og, som det også vil blive klart når vi om lidt vender os mod den aristoteliske udfordring, den gør det på sine egne filosofiske præmisser uden brug af åbenbaringen.

I lyset heraf er det nemmere at forstå, hvad Stephan mener med at visse forskere ved artes-fakultetet overskrider grænserne for deres fakultet. De blander sig i noget, der ifølge hans opfattelse af videnskabernes forhold til hinanden, ikke kommer dem ved. De blander sig i teologiske anliggender. Striden næres af, at artes-magistrene fra deres aristoteliske standpunkt kan hævde, at de har ret til at blande sig i teologiske anliggender for så vidt disse falder under naturfilosofien. Fra deres synspunkt holder de sig inden for grænserne af deres eget fakultet. Det kan de imidlertid kun, fordi de mere eller mindre hårdhændet indordner teologien under deres opfattelse af videnskabernes indbyrdes relationer. Spørgsmålet om hvor grænserne mellem fakulteterne skal trækkes

29. Arnulf af Provençe, *Divisio scientiarum*, i Lafleur (udg.), *Quatre introductions à la philosophie au xiiiè siècle* (Montreal/Paris, 1988), 322–23: "Quedam enim res considerat a motu et materia omnino separatas secundum esse et definitionem, ut causam primam et etiam substantias spirituales, ut intelligentias, et breviter rerum omnium quantitates et essentias tanquam res perpetuas et eternas. Et hec est que philosophorum theologia antiquitus dicebatur, que traditur ab Aristotile in libro *Metaphisice*; et hec, ut dicit Philosophus, solius Dei est aut paucorum hominum."

vil modtage meget forskellige svar alt afhængig af om det er Augustin eller Aristoteles, der får lov at føre ordet.

1.6. Censurproblemet

Et af de spørgsmål 1277-fordømmelsen rejser er spørgsmålet om censur. Det er meget vanskeligt at give en dækkende begrebsbestemmelse af hvad 'censur' egentlig er, og det er lige så svært at angive, hvad 'censur' betyder i 1277. Den tyske forsker Ulla Otto bestemmer helt overordnet censur som autoritær kontrol med menneskelige ytringer.³⁰ At biskop Stephan er en (kirkelig) autoritet og at han i det mindste forsøger at opnå kontrol over menneskelige ytringer er klart nok. Hvis vi derfor følger Otto, er 1277-fordømmelsen udtryk for censur. Stephan fastsætter selv sin autoritet i følgende passage lige efter at have forbudt (*prohibemus*) og fuldstændig fordømt (*totaliter condemnamus*) 1277-teserne:

vi ekskommunikerer alle, som fremsætter de nævnte fejl eller nogle af dem som deres mening, forsvarer dem eller drister sig til at opretholde dem på nogen som helst måde, med samt deres tilhørere, med mindre de inden for syv dage giver sig til kende for os eller kansleren i Paris, idet vi ikke desto mindre vil føre proces imod dem og de vil modtage anden straf svarende til karakteren af deres forbrydelse i overensstemmelse med hvad retten dikterer.³¹

Der ligger altså magt bag ordene. Ekskommunikation betød udelukkelse fra de kirkelige rettigheder, der knyttede sig til den katolske kirke (gjorde det altså umuligt at blive gift, skrifte, begravet, deltage i gudstjeneste osv.) og fra det sociale og juridiske fællesskab universitetet repræsenterede (det betød altså at den ekskommunikerede ikke længere,

30. Otto, *Die literarische Zensur als Problem der Soziologie der Politik* (Stuttgart, 1968), 3. Ottos klas-siske fremstilling fokuserer på den litterære censur og er derfor ikke direkte relevant for 1277-fordømmelsen, der jo ikke primært søger kontrol over skriftlige ytringer (men mundtlige).

31. "Excommunicantes omnes illos qui dictos errores uel aliquem de eisdem dogmatizauerint aut defendere seu sustinere presumpserint quoquomodo, necnon auditores, nisi infra septem dies nobis uel cancellario parisiensi duxerint reuelandum, nichilominus contra eos processuri pro qualitate culpe ad penas alias, prout ius dictaverit, infligendas."

som andre universitetsfolk i Paris, stod under kirkelig jurisdiktion og kunne nyde de friheder og privilegier, som universitet besad), og endelig kunne det føre til landsforvisning og til udelukkelse fra en række verdslige erhverv.³² Ekskommunikation er en alvorlig sag og betyder jo ikke mindst for en magister meget sandsynligt et totalt stop for hans universitære karriere.

Men hvad er det, der bliver udsat for 'autoritær kontrol'? Udover selve teserne, rammer ekskommunikationen personer der (a) fremsætter, forsvare eller på anden måde opretholder dem og ikke angrer det, og (b) personer, der hører dem fremsat, forsvaret eller på anden måde opretholdt og ikke angrer det. Det er altså ikke alene forbudt at ytre de nævnte teser, men også at høre dem ytret og ikke angre det. Det er i denne forbindelse nødvendigt at vende tilbage til et punkt, der allerede blev berørt ovenfor i forbindelse med artes-magistrene (afsnit 1.4). Som det fremgik, repræsenterede de fordømte teser i over halvdelen af de tilfælde hvor de med nogenlunde sikkerhed kan proveniensbestemmes *ikke* den pågældende kildes mening. Så spørgsmålet er: Hvordan kan en tese, der netop ikke repræsenterer den pågældende artes-magisters mening censureres? Her indtager Stephan den hårde linje. Han anerkender nemlig ikke en fortolkningsstrategi, der tilsyneladende var udbredt blandt artes-magistrene:

De hævder ... at disse ting er sande ifølge filosofien men ikke ifølge den katolske tro, som om der var tale om hinanden modsatte sandheder, og som om, i modsætning til den hellige skrift, sandheden skulle findes i disse fordømte hedningers udsagn ...³³

Der findes en række misforståelser angående denne teori 'om den dobbelte sandhed'. Der var ingen (kendt eller anonym) magister i middelalderen, der repræsenterede det synspunkt, at to kontrære påstande på samme tid var sande, den ene filosofisk set og den anden set som en trossandhed. Man kan se, at en filosof som Boethius de Dacia er meget tæt på at sige dette, men at han faktisk fastholder, at en sådan modsigelse ikke

32. Se 'Ekskommunikation', i *Lexicon des Mittelalters* (München/Zürich, 1989), bd. 4, 170.

33. "Dicunt ... ea esse uera secundum philosophiam, sed non secundum fidem catholicam, quasi sint due contrarie ueritates, et quasi contra ueritatem sacre scripture sit ueritas in dictis gentilium dampnatorum ..."

foreligger og at han holder fast ved troens sandheder, selvom de ikke kan bevises rationelt.³⁴ Det er derfor meget muligt, at det faktisk er biskop Stephan selv, der opfinder teorien om den dobbelte sandhed ved at misrepræsentere Boethius eller andre ligesindede magistre ved artes-fakultetet og derefter latterliggøre det fortolkningsprincip disse magistre betjente sig af, når der forelå en tilsyneladende uoverensstemmelse mellem deres synspunkter og den kristne tro.³⁵ Men selv hvis en magister skulle forsvare sig à la Boethius de Dacia, eller selvom han kunne sige, at han ikke fremsatte den nævnte tese som noget han hævder som sandt (assertive) men derimod som en del af den undersøgelse han var i gang med (disputative), kan biskop Stephan stadig fastholde censuren. Den simple grund er, at han forbyder *udbredelsen* af den pågældende tese uanset om tesen repræsenterer magisterens egen udtrykkelige holdning eller ej. Man må simpelthen under ingen omstændigheder bare sige en af de 219 teser højt.

Spørgsmålet er nu, om vi på baggrund af det der er sagt indtil videre kan konkludere, at Stephans censurindgreb alene retter sig mod artes-magistrene eller måske rettere mod deres teser? Selvom han udtrykkeligt siger, at det er medlemmer af dette fakultet som hans fordømmelse gælder, ser svaret alligevel ud til at være 'nej'. Der er nemlig en række påfaldende omstændigheder i forbindelse med 1277-teserne. Det er først og fremmest usædvanligt, at ingen magistre nævnes ved navn i forbindelse med fordømmelsen, hvilket ellers var normal praksis i den slags sager. Dertil er det værd at bemærke, at biskoppen og hans teologiske kommission ikke citerer direkte fra de pågældende artes-magistres værker. Der kan selvfølgelig være den nærliggende forklaring, at en tese er blevet fremsat mundtligt og derfor aldrig har været skriftligt fikseret. Men faktisk var det praksis i sager som 1277-fordømmelsen, at de ansvarlige teologer i kommissionen *parafraserede*, hvad de fandt af meninger eller ytringer, der kunne virke suspekter. Det er tilsyneladende først i 1280'erne at denne praksis viger til fordel for at formulere lister med suspekter meninger ved at ekserpere dem ordret fra en tekst.³⁶ Det betyder helt principielt, at teserne meget ofte vil udtrykke, hvad Stephan og hans kreds eller den teologiske kommission fandt suspekt fra et ortodokst katolsk synspunkt (uafhængigt af om nogen rent faktisk nogensinde havde udbredt for slet ikke at tale om at

34. F.eks. Boethius de Dacia, *De aeternitate mundi*, i *Opuscula*, udg. Green-Pedersem, *Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi*, bd. vi, 2 (København, 1976), 356–57.

35. Se nærmere hos Piché, *La condamnation parisienne de 1277*, 210–13.

36. Se herom Thijssen, *Censure and Heresy at the University of Paris 1200–1400*, 25.

have erklæret en given tese for sin mening). Pariserartiklerne er altså ikke kun et udtryk for, hvad der rørte sig på artes-fakultetet i Paris. De udtrykker *også* en teologisk bekymring (reel eller oplevet) og det er derfor ganske sandsynligt, at Stephans censur i lige så høj grad retter sig mod de aristoteliserende dele af det teologiske fakultet som mod artes-magistrene af Sigers eller Boethius' format og sympatier.

2. Den aristoteliske udfordring

Med introduktionen af hele Aristoteles' bevarede forfatterskab i den vestlige middelalder blev datidens lærde verden konfronteret med en filosofi, der, i hvert fald ved første øjekast, rummer en stor grad af kohærens, konsekvens og forklaringskraft og som dertil opstiller kriterier og teorier for næsten alle datidens videnskaber (det gælder i en vis forstand også medicin, jura og teologi, der alle blev målt med den aristoteliske videnskabs parametre). Før Aristoteles satte sig på filosofien, udgik den filosofiske inspiration primært fra de senantikke, kristne tænkere Augustin (354–430) og Boethius (ca. 480–525), som i øvrigt er de eneste filosoffer Stephan nævner i *Pariserartiklerne* (nr. 21 & 130), når han argumenterer imod en given tese, og fra nyplatoniske forfattere eller kompendier tilgængelig i latinsk oversættelse. Tendensen er tydelig f.eks. hos en filosof som Peter Abélard (1079–1142).

Men med Aristoteles ankommer en, i hvert fald i udgangspunktet, af jødisk-kristne tanker ubesmittet filosofi. Med Aristoteles kommer, om man vil, det rene hedenskab til middelalderen. Så langt kilderne tillader os at se, blev han særlig godt modtaget i Paris, datidens filosofiske og teologiske centrum. Det betyder imidlertid ikke, at det er en nem sag at sammenfatte, hvori den aristoteliske udfordring mere præcist består. Der er imidlertid tre punkter, der virker særligt iøjnefaldende, når man ser på de forbudte teser: Det er spørgsmålet om, hvad der overhovedet skal opfattes som videnskab. Det er spørgsmålet om, hvilke kriterier der gælder for forklaring af naturen og det er spørgsmålet om menneskets muligheder for et vellykket liv i denne verden.

2.1. Kriterierne for videnskab

Et af de skrifter af Aristoteles, der senest gjorde sin indflydelse gældende var *Den anden analytik* (la. *Analytica Posteriora*). Selvom teksten formentlig blev oversat så tidligt som i 1130erne gik der henved 100 år før den første kendte kommentar til

skriftet foreligger (Robert Grossetestes kommentar, formentlig 1230). Dette skyldes nok primært, at teksten er vanskelig, meget vanskelig, og derfor krævede mere fordøjelse end så mange andre af Aristoteles' skrifter, før det gjorde sin indflydelse gældende.³⁷ I denne tekst fremlægger Aristoteles sin teori for videnskabelig viden (la. scientia, gr. ἐπιστήμη) med særligt fokus på demonstration, altså det videnskabelige bevis, og definition, altså udgangspunktet for demonstration. Den opfattelse af kriterierne for, hvad der gælder som videnskabelig viden (og dermed som videnskab), Aristoteles præsenterer her udgør på flere punkter en alvorlig udfordring til teologien. Men før vi kan se hvorfor, skal Aristoteles' analyse af videnskabelig viden kort opridses i det omfang den har særlig betydning for 1277-teserne.³⁸

En påstand skal, for at kunne gælde som en videnskabelig påstand, leve op til nogle temmelig strenge betingelser. Den skal være argumentativt udledt, dvs. ikke bare udgå fra et sæt af præmisser men udgå som en nødvendig følge af disse præmisser. Det er imidlertid ikke tilstrækkeligt, at påstanden har en logisk gyldig form. Den skal også udgå fra præmisser, der er:

Både sande, primære og umiddelbare og bedre kendte og tidligere end og årsag til konklusionen.³⁹

Hver eneste af disse betingelser kan gøres til genstand for nærmere analyse, men her skal kun fokuseres på en enkelt af dem, der spiller en særlig rolle i 1277-teserne. Det at præmisserne i en demonstration skal være 'bedre kendte' betyder, at mindst en af præmisserne i et videnskabeligt bevis, nemlig den såkaldte 'mellemlig', skal have større forklaringskraft end konklusionen. Mindst en af præmisserne skal indholdsmæs-

37. Se udgiverens forord i Aristoteles, *Analytica Posteriora*, udg. Minio-Paluello & Dod, Aristoteles Latinus, bd. iv, 1–4 (Bruges/Paris, 1968), xvi–xvii. Hele spørgsmålet om den tidlige reception, altså receptionen i 12. årh., er behandlet af Bloch, *John of Salisbury on Aristotelian Science* (Turnhout, 2012), 63–81.

38. For mere udførlige men stadig (forholdsvis) lettilgængelige fremstillinger af Aristoteles om videnskab henvises til Hankinson, 'Philosophy of Science', i Barnes (udg.), *Cambridge Companion to Aristotle* (Cambridge, 1995), 109–39 og Smith, 'Aristotle's Theory of Demonstration', i Anagnostopoulos (udg.), *A Companion to Aristotle* (Oxford, 2009), 51–65.

39. *An.Post.* 1.2.71b20–22: ἐξ ἀληθῶν τ' εἶναι [sc. τὴν ἀποδεικτικὴν ἐπιστήμην] καὶ πρώτων καὶ ἀμέσων καὶ γνωριμωτέρων καὶ προτέρων καὶ αἰτίων τοῦ συμπεράσματος.

sigt eller reelt kunne begrunde konklusionen. Hvis man altså, når konklusionen er blevet draget, spørger: 'Hvorfor det?' Skal man kunne henvide til én af præmisserne som det, der begrundet den påstand man lige har fremsat. Man skal altså kunne sige: 'Fordi sådan og sådan' eller 'derfor' eller 'på grund af' og hvad end man angiver som forklaring skal være 'bedre kendt' for virkelig at være en forklaring. Dette kriterium for viden er på samme tid hvad vi i dag ville kalde et epistemologisk kriterium (et kriterium for de erkendelsesmæssige kvaliteter ved en påstand) og et ontologisk kriterium (fordi Aristoteles mener, at virkelige ting eller forhold også kan være 'bedre kendte', altså rumme en bedre kausal information end andre virkelige forhold, f.eks. er form bedre kendt end stof i denne forstand, altså absolut, mens stof er bedre kendt end form i kvalificeret forstand, nemlig for menneskers umiddelbare opfattelse af verden). I de latinske oversættelser af *Den anden analytik* gengives det græske 'γνωριμώτερα' (bedre kendt) med det latinske 'notiores' (i forskellige kasus). 'Notiores' er på sin side en komparativ af 'notus' (kendt). Hvis vi accepterer, at 'bedre kendt' betyder begrundende eller forklarende, vil vi imidlertid stadig gerne vide, hvordan vi kan se, at en præmis er bedre kendt eller *har* den krævede forklaringskraft. Vi vil altså gerne vide, hvad kriteriet for at være 'bedre kendt' er. Det spørgsmål blev også rejst i middelalderen og det blev besvaret på en måde, der tilsyneladende havde fatale konsekvenser for teologiens videnskabelige status. Svaret var nemlig, at noget er bedre kendt, hvis det er 'kendt i sig selv' (notum per se), altså indlysende for alle mennesker eller selvindlysende. Her er f.eks. Boethius de Dacias refleksion over, hvilken slags sandhed, der skal anerkendes inden for studiet af naturen:

Selvom enhver sandhed ikke kan vises rationelt, skal enhver naturlig sandhed ikke desto mindre *være kendt i sig selv* eller være af en sådan karakter, at man kan vise den rationelt. Ellers ville det være nemt at finde på hvadsomhelst (min kursivering).⁴⁰

40. Boethius, *Quaestiones super libros physicorum* 3.11b, udg. Sajó, *Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi*, bd. v, 2 (København, 1974), 275: "Licet non omnis veritas potest ostendi per rationem, omnis tamen veritas physica debet esse nota per se vel talis quod ipsam ostendere potest per rationem, vel aliter esset facile omnia fingere." Det er usikkert om teksten faktisk er skrevet af Boethius eller om den blot er stærkt inspireret af ham, se Ebbesen, *Dansk middelalderfilosofi*, 97.

En præmis (eller en sandhed), der er kendt i sig selv er tilsyneladende af en sådan karakter, at ethvert fornuftigt menneske vil anerkende den som sand. Det kan være påstande sådan som: 'Når lige trækkes fra lige, bliver lige tilbage' eller 'to udsagn der modsiger hinanden kan ikke begge samtidig og i samme henseende være sande' osv. Hvis det imidlertid er sådanne præmisser, der gælder som 'bedre kendte' og derfor som begrundelser for videnskabelige påstande, får teologien et alvorligt problem. I teologien indgår nemlig masser af påstande, som er trossandheder, men som ikke selv i den bedste af alle verdener kan siges at være 'kendte i sig selv'. F.eks. påstanden om jomfrufødslen, treenigheden eller kødets opstandelse. Ikke nok med at påstande der 'forklarer' noget gennem den slags trossandheder ikke lever op til den aristotelisk opfattede naturvidenskab (Boethius de Dacia), de lever slet og ret ikke op til kriterierne for en aristotelisk videnskab overhovedet. Hvis det er rigtigt, at videnskab skal baseres på præmisser der er bedre kendte end deres konklusioner og hvis det er rigtigt at opfatte disse bedre kendte præmisser som 'kendte i sig selv', eller selvindlysende, så er teologien ikke en videnskab. I hvert fald ikke i den aristoteliske forståelse af, hvad videnskab er. At dette blev opfattet som et problem i 1277 fremgår tydeligt af tese 151. Det blev forbudt at hævde:

151. At mennesket for at få vished om en given konklusion skal basere den på principper der er kendte i sig selv (per se nota) [se også tese 37].

Svaret herpå fra teologisk side, og grunden til at tesen opfattes som forkert, er at påstanden er for unuanceret eller generel. Man må skelne mellem den vished, der afhænger af fornuften og den vished, der afhænger af den religiøse overbevisning eller troen, som det anføres i forlængelse af tese 151.

Godt nok udfordrer den aristoteliske videnskabsopfattelse teologien i alle de tilfælde, hvor teologien ræsonnerer på baggrund af præmisser, der hentes fra troen, men det betyder ikke nødvendigvis, at teologiens videnskabelige status i det hele taget blev afvist af middelalderens filosoffer. Nogle forsøgte tilsyneladende den udvej at erklære Gud for metafysikkens genstand og derefter kalde metafysikken for 'teologi'.⁴¹ På den

41. Ifølge Siger af Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam* 1, 1, udg. Dunphy (Louvain, 1981), 36.

måde erobrede teologien ikke alene metafysikken men også metafysikkens videnskabelige status (metafysik opfattedes af de fleste som en demonstrativ videnskab).⁴² Et af det tidlige 13. årh.s væsentligste metafysiske problemer bestod faktisk i at afklare om, og i givet fald, hvordan Gud kan siges at udgøre en del af metafysikken.⁴³ Men denne løsning er et tveægget sværd. For at se hvorfor, skal vi have fat i endnu en grundtanke i Aristoteles' analyse af betingelserne for videnskabelig viden. Der er ifølge Aristoteles fire grundlæggende spørgsmål en videnskab må besvare, hvis den vil være videnskab:

De spørgsmål vi undersøger er af samme antal som de ting vi har videnskabelig forståelse af. Vi undersøger imidlertid fire ting: *At*, *hvorfor*, *om* og *hvad* noget er (min kursiv).⁴⁴

De vigtige spørgsmål i forbindelse med forholdet mellem teologi og metafysik er spørgsmålene *om* og *hvad* Gud er. Hvis man nemlig påstår, at Gud er metafysikkens grundlag og at metafysik derfor faktisk er teologi, løber man ind i en række intrikate filosofiske problemer med hensyn til om man overhovedet kan vide *om* og *hvad* Gud er. Disse problemer fik på den ene side filosofiske autoriteter, som f.eks. den arabiske filosof Avicenna, til at afvise, at Gud kan udgøre grundlaget for metafysikken.⁴⁵ Men hvis man på den anden side accepterer at metafysikken kan besvare disse spørgsmål om Gud, fremkommer den radikale ide, at Guds væsen er fuldt ud erkendeligt for mennesket, som det f.eks. hævdes i tese 36. Det er forbudt at påstå:

36. At vi i dette dødelige liv kan forstå Gud gennem hans essens [jf. nr. 211].

42. Se f.eks. Siger af Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam* 1, 6, 40: "Dicendum quod modus hujus scientiae non est topicus, sed demonstrativus."

43. En række af diskussionens relevante kilder er udgivet (i udvalgt) og analyseret af Zimmermann, *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert*, 2. udgave (Leuven, 1998).

44. *An.Post.* 2.1.89b23–25: "Τὰ ζητούμενά ἐστιν ἴσα τὸν ἀριθμὸν ὅσαπερ ἐπιστάμεθα. Ζητοῦμεν δὲ τέτταρα, τὸ ὄτι, τὸ διότι, εἰ ἔστι, τί ἐστιν."

45. Se en klar formulering af problemet hos Siger af Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam* 1, 1, 36–37.

En sådan videnskabelig forståelse af Gud forudsætter, at man positivt kan definere eller ligefrem demonstrere, hvad Gud er og det kan rokke ved Guds absolutte prioritet i alle sammenhænge (en demonstration forudsætter nemlig, som vi så ovenfor, et højere princip som begrundet konklusionen og det er højst betænkeligt, fra et kristent synspunkt, at anerkende noget højere princip end Gud). Ved at erklære Gud som grundlaget for metafysikken (og derefter erklære metafysikken for teologi) står man altså overfor et ubehageligt alternativ. Man må enten acceptere: (a) De tungtvejende filosofiske problemer, der knytter sig til at antage at Gud er metafysikkens grundlag eller, hvis man mener at disse filosofiske problemer kan overvindes, (b) At Gud dermed erklæres essentielt erkendelig med alt hvad det har af ukristelige og metafysiske følger.⁴⁶

Endelig knytter der sig et nyt aristotelisk problem til at opfatte metafysik som en videnskab om Gud (og dermed som teologi). Det har at gøre med, hvad der gør en videnskab til en enhed. Her er hvad Aristoteles i al korthed siger:

En videnskab udgør en enhed, hvis den retter sig mod ét område og de forhold, som foreligger ud fra de primære ting [inden for dette område, altså, ud fra principperne for det] og består i deres dele eller i de forhold, der i sig selv følger af dem [af de primære ting]. En videnskab er forskellig fra en anden, hvis de forhold [den retter sig mod] hverken har de samme principper [som en anden videnskab] eller principperne for den ene [videnskab] stammer fra den anden.⁴⁷

Mens kriteriet for en påstands videnskabelighed ligger i dens præmisser, findes kriteriet for en videnskabs enhed i det område (la. genus, gr. γένος), som denne videnskab beskæftiger sig med. To videnskaber kan ikke beskæftige sig med samme område (med mindre den ene er underordnet den anden, som f.eks. harmonilære er underordnet aritmetik). Zoologen, der undersøger levende organismers essentielle egenskaber, de

46. En række af problemerne ridses faktisk op af Boethius de Dacia, *De aeternitate mundi*, 356.

47. *An.Post.* 1.28.87a38–b1: "Μία δ' ἐπιστήμη ἐστὶν ἢ ἐνὸς γένους, ὅσα ἐκ τῶν πρώτων σύγκειται καὶ μέρη ἐστὶν ἢ πάθη τούτων καθ' αὐτά. ἑτέρα δ' ἐπιστήμη ἐστὶν ἑτέρας, ὅσων αἰ ἀρχαὶ μὴτ' ἐκ τῶν αὐτῶν μῆθ' ἄτεραι ἐκ τῶν ἑτέρων."

‘forhold, der i sig selv følger af’ principperne for levende organismer, ræsonnerer ikke ud fra aritmetiske principper eller etiske, for sådanne er sagen uvedkommende, usaglige, indenfor zoologien. Det forholder sig på samme måde med alle andre videnskaber.

Problemet er nu, at Aristoteles (hvis man læser *Metafysikken* som de fleste gjorde i middelalderen) kan fortolkes på den måde, at han anser metafysikken for en videnskab, der har det værende *som* værende til genstand (altså det forhold at noget ‘er’ helt uden hensyn til hvordan det *er*, nødvendigt eller kontingent, essentielt eller eksistentielt, og uden hensyn til om det *er* stofligt eller ustofligt, bevæget eller ubevæget, aktuelt eller potentielt osv). En række toneangivende filosoffer i middelalderen, med Avicenna i spidsen, mente at Gud ikke er identisk med denne ‘genstand’ eller dette ‘område’ (genus) for metafysikken. Hvis vi imidlertid tager det aristoteliske kriterium for videnskabens enhed alvorligt, begynder problemet at blive klart. For så må vi indrømme, at to videnskaber med forskellige genstandsområder ikke kan være identiske. Metafysik og teologi kan ikke være én og samme videnskab, for de har ikke samme genus. Desuden, hvis man endelig vil underordne den ene videnskab under den anden, bliver det teologien, der underordnes metafysikken (og ikke omvendt) for også Gud er værende (og hans eksistens bevises endda, ifølge nogle, indenfor metafysikken). Hvis altså teologien skal leve op til kriterierne for aristotelisk videnskab må den (1) ikke anvende tros-sandheder som præmisses for sine påstande, (2) finde sig i at Gud bliver videnskabeligt transparent og (3) acceptere at spille andenviolin i forhold til metafysikken (altså filosofien) forstået som en videnskab om det værende som værende.

Den første store aristoteliske udfordring til den kristne teologi angår den teologiske videns videnskabelige status. Eller mangel på samme.

2.2. Kriterierne for fortolkningen af naturen

Den anden store aristoteliske udfordring til biskoppen i Paris består i Aristoteles’ opfattelse af naturen og af de kriterier for fortolkning af naturlige forhold, som han opstiller. Skåret ind til benet er spørgsmålet, om filosofen har brug for Gud, eller andre overnaturlige årsager, for at forklare forhold i naturen. Aristoteles er faktisk ikke særlig klar i sin besvarelse af dette spørgsmål. Sagt på en anden måde: Han siger tilsyneladende både ja og nej i forskellige sammenhænge. Men det fremgår tydeligt af 1277-teserne, at han blev forstået sådan, at han klart svarer: Nej! Filosofen har ikke brug for Gud eller andre overnaturlige årsager inden for studiet af naturen. Den måde at forstå

Aristoteles på, kan have hentet inspiration i en tilsyneladende uskyldig bemærkning fra *Fysikken*. Aristoteles argumenterer for at forhold i naturen altid sker for noget skyld, altså, med en slags formål for øje:

Det illustreres bedst med lægen, der helbreder sig selv. For naturen ligner dette tilfælde.⁴⁸

Tanken om at naturlige forhold eller processer forekommer med et formål for øje, lyder jo ganske 'metafysisk'. Men læg mærke til, at der i billedet med lægen ikke inddrages nogen som helst overnaturlig årsag. Det eneste der skal til for at forklare helbredelsen er lægen og hans natur og fagkundskab (det er fagkundskaben der illustrerer tilstedeværelsen af et formål i de ting lægen foretager sig for at helbrede sig selv). Hvis det er rigtigt, at naturen som helhed er ligesom lægen, der helbreder sig selv, betyder det også, at naturen ikke har behov for andre kriterier til forklaring af naturlige forhold end dem, der ligger i naturen selv. Naturen kan forklares ud fra sine egne principper uden brug af overnaturlige årsager eller principper. Naturen tænker sig ikke om og træffer ikke beslutninger, som lægen gør det, men det er i denne sammenhæng ikke så vigtigt. For i kort form er konfliktpotentialer i forhold til teologien ridset op med tanken om naturen som selvforklarende. I 1277-teserne får denne tanke en helt generel formulering i tese 145. Det er forbudt at sige:

145. At der ikke findes noget spørgsmål der kan debatteres fornuftigt, som filosofen ikke bør debattere og afgøre, *fordi fornuftsgrunde afledes af tingene* (quia rationes accipiuntur a rebus). Filosofien kan nemlig studere alle ting i deres forskellige dele (min kursivering her).

Det er oplagt problematisk at sige, at fornuftsgrunde afledes af tingene, for det er ikke klart hvad det betyder eller hvordan denne afledning finder sted. Men det er ikke vigtigt lige her. Sagen er, at den tankegang, der udtrykkes i tese 145 repræsenterer en aristotelisk farvet opfattelse af, hvad der skal til for at bedrive rationel videnskab,

48. *Phys.* 2.8.199b30–32: "μάλιστα δὲ δῆλον, ὅταν τις ἰατρούη αὐτὸς ἑαυτὸν· τούτῳ γὰρ ἔοικεν ἡ φύσις."

herunder videnskab om naturen. Hertil har filosoffen ikke brug for andre forklaringsfaktorer end dem, der ligger i naturen selv. Det er det, der er det problematiske fra biskoppens synspunkt. For det går imod en hævdunden opfattelse af naturen, som findes hos Augustin. Groft sagt er tanken hos Augustin, at Gud har nedlagt fornuftskim i verden, som mennesket gennem udforskning og guddommelig oplysning kan opdage og systematisere. En forklaring af et naturligt forhold vil altså påberåbe sig Guds indgriben i den fysiske verden (uanset hvornår denne indgriben tænkes at finde sted) og vil afhænge af, at naturforskerens sind på et givet tidspunkt oplyses af Gud. Augustins og Aristoteles' opfattelser af naturen kunne i 1277 ikke leve i fredelig sameksistens.

2.3. Antagelser om universets beskaffenhed

Én ting er den principielle opfattelse af, hvordan naturen skal udforskes og forklares. En anden er den opfattelse af den naturlige verdens faktiske beskaffenhed som udtrykkes i 1277-teserne og i nogen grad går tilbage til Aristoteles. Her skal særlig to forhold fremhæves: Spørgsmålet om verdens evighed og tanken om de såkaldte 'intelligenser' og deres kausale rolle i naturprocesserne.

Det er oplagt problematisk, at Aristoteles hævder at verden er evig, altså ikke er blevet skabt i tid. For det går klart nok imod skabelsesberetningen i Biblen. I 13. årh. blev dette problem tacklet i en række afhandlinger *Om verdens evighed (De aeternitate mundi)* skrevet af, blandt andre, Boethius de Dacia, Siger af Brabant og Thomas Aquinas. Fronterne trækkes op med al ønskelig tydelighed i tese 90. Man må ikke hævde:

90. At naturfilosoffen slet og ret bør benægte at verden er blevet til, fordi han baserer sig på naturlige årsager og argumenter, mens den troende kan benægte verdens evighed, fordi han baserer sig på overnaturlige årsager.⁴⁹

49. Jf bl.a. tese nr. 9, 10, 48, 55, 62, 70, 71, 87, 89, 91, 98, 99, 101, 107, 132, 184, 185, 202, 203, 205 og 217.

Det er i øvrigt påfaldende, at Boethius de Dacia selv afviser den tankegang der fremlægges i tese 90 som naiv (i hvert fald hvis tesen forstås sådan, at man kan få videnskabelig viden om religiøse forhold).⁵⁰ Ikke desto mindre er tese 90 formentlig rettet mod Boethius' *Om verdens evighed*.⁵¹ Biskoppen og hans kommission har tilsyneladende ikke haft tid til nuancerne i de skrifter, de rettede opmærksomheden imod – eller de har ment, at læseren af *Om verdens evighed* kunne forledes til at drage den lære af teksten, som udtrykkes i tese 90.

På endnu et punkt fik 1277-tesernes forståelse af universets indretning uacceptable konsekvenser fra et kristent synspunkt. Aristoteles argumenterer forskellige steder for eksistensen af en række bevægere, der bevæger hver deres himmelfære i forskellige baner. Han overtager i øvrigt denne teori om universets indretning fra den græske matematiker, astronom og filosof Eudoxos (ca. 408–355 f.Kr.). Grundlæggende opfatter Aristoteles jorden som centrum i et univers bestående af koncentriske sfærer, der bærer de forskellige himmellegemer. I modsætning til Eudoxos, der ser ud til at have opstillet en ren matematisk model for universet, opfatter Aristoteles modellen fysisk (sfærerne opfattes altså som fysiske realiteter bestående af en særlig slags stof).⁵² Det er ikke helt klart præcist hvornår og hvordan, men i løbet af den senere aristoteliske tradition kombineres denne tanke om bevægere med en nyplatonisk teori om 'intelligenser'. I *Bogen om årsagerne* spiller intelligenserne en central rolle i forestillingen om universets indretning. Denne tekst er en sammenfatning af tanker fra den senantikke nyplatoniker Proklos (ca. 410–485) og hans *Teologiens elementer*. Bindeleddet til den latinske middelalder er formentlig arabiske filosoffer. Ifølge nyplatonisk ontologi (i sin mest skematiske form) finder al væren sin orden og forståelighed ved at indtage en særlig plads i en hierarkisk opbygget virkelighed. Man skal forstå, at det øvre altid, på en eller anden måde, begrundes af det, der står under det. Øverst befinder sig Det Ene (gr. *ἐν*, la. *unum*, *primum*), måske Gud, og herefter følger 'forstandsvæsen' eller intelligens (gr. *νοῦς* eller *νόησις*, la. *intelligentia*). Endelig kommer sjæl (gr. *ψυχή*, la. *anima*) og til sidst

50. *De aeternitate mundi*, 356.

51. Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, 284–85.

52. Nærmere beskrevet i Lindberg, *The Beginnings of Western Science: The European Scientific Tradition in Philosophical, Religious, and Institutional Context, 600 B.C. to A.D. 1450* (Chicago, 1992), 90–96. Lindbergs fremstilling udmærker sig ved at behandle den antikke og middelalderlige videnskabs udvikling i sammenhæng.

stoffet, som strengt taget ikke er noget i sig selv. Tanken er, at det øverste (Det Ene, Gud) er hinsides væren, tid og sted og derfor ikke påvirker forhold på de lavere niveauer direkte, men formidlet gennem forstandsvæsner eller intelligenser. Det Enes kausalitet er altså formidlet eller indirekte. I *Bogen om årsagerne* hedder det for eksempel:

Den første årsag har skabt sjælens eksistens formidlet gennem intelligens (mediante intelligentia).⁵³

Og i 1277-teserne befinder sig en række påstande, der på lignende måde ser ud til at begrænse den kristne Guds mulighed for at gribe direkte kausalt ind i verden (om det nu tænkes at finde sted naturligt eller mirakuløst). Det er forbudt at påstå (tese 84):

84. At en intelligens får sin eksistens fra Gud gennem mellemliggende intelligenser (per intelligentias medias).

Der er i virkeligheden to hovedproblemer i forbindelse med intelligenserne. Det første er allerede berørt med tese 84 ovenfor. Problemet er at intelligenserne ser ud til at begrænse Guds almagt, fordi Gud åbenbart *kun* kan påvirke verden formidlet gennem intelligenserne. Det andet problem har at gøre med intelligensernes og himmelfærernes påståede indflydelse på menneskets handlingsliv. Der er et på flere måder ganske illustrativt eksempel på dette problem i tese 132. Vi så ovenfor, at Aristoteles brugte eksemplet med lægen der helbreder sig selv til at illustrere, at naturen er selvforklarende og at der altså til udforskning af naturen ikke behøves overnaturlige årsager. Tese 132 skal formentlig ses i forlængelse af denne læge-metafor for naturen. Man må ikke påstå:

132. At himmelkuglen er årsag til lægens vilje til at helbrede.

53. Anonym, *Liber de causis* ii, 32, udg. Pattin (Leuven, 1966), 52: "... causa prima creavit esse animae mediante intelligentia."

Tesen illustrerer to ting ganske godt. Den viser, for det første, hvad der for et kristent synspunkt er problematisk i tanken om at sfærerne påvirker viljen. Problemet er den truende determinisme, som ser ud til at ligge i tese 132. For den kan læses sådan, at det er himmelfæren, og den alene, der afgør en given viljeshandling. Dermed er den frie vilje tilsyneladende sat i parentes og en fri vilje synes at være forudsætningen for at kunne synde og dermed blive stillet til ansvar over for Gud. Men tesen er, for det andet, interessant fordi den med al ønskelig tydelig illustrerer, at selvom 1277-teserne i deres aristoteliske grundtone er båret af en videnskabelig rationalitet, der ikke er så langt fra den, der også gør sig gældende i en række nutidige videnskaber, forhindrer denne rationelle grundtone ikke teserne i at rumme påstande, som videnskabsmænd i dag på ingen måde ville anerkende som videnskabelige. F.eks. tese 132. Sagen er jo, at det for et nutidigt synspunkt virker absurd, i hvert fald for fysikere og astronomer, at påstå, at et himmellegeme forårsager en viljesakt. Her står den nutidige videnskab altså på teologiens side (eller omvendt).⁵⁴ Det skal selvfølgelig bare huskes, at biskoppen i Paris ikke forbyder påstande som den lige behandlede, fordi de er uvidenskabelige. Han forbyder dem fordi de er ukristelige.

Den anden aristoteliske udfordring til biskoppen har to dele: (1) Aristoteles udfordrer helt principielt den kristne opfattelse af naturen og kriterierne for, hvordan man undersøger og forklarer den. Naturen er selvforklarende. Men dertil (2) udfordres biskoppen af en række antagelser om universets beskaffenhed i 1277-teserne. Nogle er rent aristoteliske, tanken om verdens evighed, andre er meget langt fra at være aristoteliske, intelligenserne, der grundlæggende set er nyplatoniske.

2.4. Menneskets muligheder i tilværelsen

Den tredje og sidste store aristoteliske udfordring udgår fra Aristoteles' etik. Hos Aristoteles udgør dyderne og livslykken omdrejningspunkterne for analysen af menneskets handlingsliv og værdier. I 1277-teserne samler problemerne sig også om disse to elementer (dyd og livslykke). Det giver anledning til betænkelighed fra teologisk side, at Aristoteles påstår, at det enkelte menneske kan opnå lykke i sit liv. For med

54. Astrologi blev langt op igennem den europæiske videnskabshistorie opfattet som en videnskab (omend den fra et teologisk synspunkt aldrig blev helt stueren). En fremstilling af forholdene i Danmark i konfessionaliseringsens tidsalder findes i Fink-Jensen, *Fornuften under troens lydighed* (København, 2003).

'liv' mener Aristoteles 'livet før døden' eller det jordiske liv. Den lykke Aristoteles taler om er det tænkende menneskes lykke, det sus eller den fryd, der melder sig, når et menneske pludselig forstår noget. Denne form for intellektuel lykke er godt nok sjælden, men den er principiel mulig og den er den eneste form for lykke Aristoteles anerkender (alle de andre mulige kandidater, nydelse, anerkendelse m.fl., rummer del-aspekter af lykke men ingen af dem lever op til alle aristoteliske kriterier for, hvad det vil sige at være lykkelig). Aristoteles' forståelse af livslykke er altså forbeholdt 'dette liv'. Faktisk udelukker denne aristoteliske forståelse af lykke ikke, at mennesket kunne blive lykkeligt i det næste liv (kristent forstået), for intet hindrer, at mennesket i sit næste liv også 'lever' hengivet til tænkningen. Godt nok antages lykken fra et kristent synspunkt at bestå i synet af Gud, men principielt er der fra filosofisk hold ikke noget galt i at antage et lykkeligt efterliv, hvis man mener, at et sådan efterliv er en realitet. Men dette aristoteliske fokus på det dennesidige, kunne give anledning til den tanke, at lykken *kun* opnås i dette liv. Dette er åbenlyst problematisk fra et kristent perspektiv. Et sådan alternativ trækkes rimelig skarpt op i tese 176. Man må ikke påstå:

176. At lykken opnås i dette liv og ikke i et andet.

Fra et kristent synspunkt er denne eksklusive holdning til lykke betænkelig, fordi den kunne se ud til ikke at levne nogen plads til lykken i det hinsides (livet efter døden). Det er dernæst betænkeligt, at filosoffer med aristoteliske sympatier insisterer på, at den filosofiske lykke (det tænkende menneskes lykke) er den primære – uanset om den tænkes at finde sted i dette eller i et andet liv. Et yderligere problem for teologien består i, at mennesket så at sige bliver herre over sin egen lykke, hvis lykke forstås i forlængelse af Aristoteles. Af tese 22 fremgår det, f.eks., at lykken ikke indgydes direkte fra Gud (men formentlig formidlet gennem en række intelligenser) og det kunne tydes derhen, at hvert enkelt menneske er sin egen lykkes smed. Med disse forestillinger udfordrer filosofien direkte teologiens førerstilling i spørgsmål om hvad der udgør det mest værdifulde både absolut og for mennesket. En sådan udfordring udbasuneres med al ønskelig tydelighed i tese 40. Du må ikke hævde:

40. At der ikke er nogen bedre måde at leve på (status) end at hengive sig til filosofien.

Det filosofiske liv er den bedste stilling i livet (status) et menneske kan indtage, bedre end teologens og bedre end munkens. Denne tanke, som i øvrigt ser ud til at være taget fra Boethius de Dacia, holdes ikke kun på et alment niveau som i tese 40.⁵⁵ Mere konkret står striden om, hvilke etiske egenskaber (dyder), der udgør de højeste eller bedste for et menneske. En række af de aristoteliske dyder, der beskrives i Aristoteles' etik, blev tilsyneladende modstillet en række traditionelle kristne dyder. F.eks. i tese 181. Man må ikke sige:

181. At kyskhed ikke er et større gode end fuldstændig afholdenhed.

Kyskhed er her den kristne, afholdenhed den filosofiske dyd. Den aristoteliske karakteregenskab, der imidlertid voldte størst problemer var åndsstorheden (gr. *μεγαλοψυχία*, la. magnanimitas). Bemærkelsesværdigt nok nævnes åndsstorhed ikke i 1277-teserne, men den spillede i 13. årh. en hovedrolle i universitetsmiljøet i Paris, som den karaktermæssige egenskab ved et menneske, der i særlig grad udmærker en filosof.⁵⁶ Hovedproblemet ser imidlertid ud til at have været den intellektualisme, som udtrykkes i 1277-tesernes holdning til menneskets muligheder i dette liv. Det siges ganske klart i tese 144. Det forbydes at hævde:

144. At alt det gode, som mennesket har mulighed for at opnå, består i de intellektuelle dyder.

55. Boethius de Dacia, *De summo bono*, i *Opuscula*, udg. Green-Pedersen, *Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi*, bd. vi, 2 (København, 1976), 374: "Et cum homo est in illa operatione [sc. operatio virtutis intellectivae], est in optimo statu qui est homini possibilis. Et isti sunt philosophi ..."

56. Se diskussionen hos Piché, *La condamnation parisienne de 1277*, 277–83.

Det menneskeligt set bedste, det gode der er muligt for mennesket, består i filosofisk tænkning og handling i overensstemmelse med, hvad denne fornuftsledede tænkning foreskriver. Lykken er, som Boethius siger et sted, at erkende det sande, gøre det rette og glæde sig over begge dele.⁵⁷ Et sådan fokus på aristoteliske karakteregenskaber og tækningsmæssige dyder (videnskab, visdom, praktisk fornuft) udfrodrer den kristne kulturs førerstilling som værdimæssigt pejlemærke for mennesket. Den tredje store aristoteliske udfordring gælder den kristne moral, som den blev opfattet af gejstlige i det 13. årh., og dermed kirkens monopol på at definere normer og værdier for samtiden.

3. Pariserartiklernes idéhistoriske betydning

Som nævnt har Pariserartiklerne fået en del opmærksomhed og er, særlig siden det 19. årh., blevet sat ind i en række større åndshistoriske sammenhænge. Tre markante fortolkninger fortjener særlig omtale og skal her afslutningsvis kort nævnes.

3.1. Den moderne videnskabs fødsel

Den franske videnskabshistoriker Pierre Duhem rettede opmærksomheden mod virkningerne af 1277-fordømmelsen og kom til den provokerende konklusion, at biskoppens fordømmelse, uanset dens oprindelige hensigt, markerer fødslen for den moderne videnskab.⁵⁸ Duhems tanke er, at ved at begrænse specielt en række af de teser, der udgår fra en aristotelisk forstået naturfilosofi åbnede 1277-fordømmelsen for et brud med den dominerende position inden for naturvidenskaben, som den aristoteliske tradition opbyggede i løbet af 13. årh. Ved at insistere på Guds almagt (potentia Dei absoluta) blev det muligt at argumentere imod en række aristoteliske antagelser. F.eks. benægter den aristoteliske tradition muligheden for eksistensen af tomt rum (se tese 49). Men hertil kunne naturforskere indvende, at Guds almagt gør det hypotetisk muligt at tomrum eksisterer og dermed kunne de udfordre aristotelismens monopol på dette punkt. Den sparsomme litteratur om 1277-teserne herhjemme følger grundlæg-

57. Boethius, *De summo bono*, 371: "Ex his quae dicta sunt manifeste concludi quod summum bonum quod est homini possibile est cognitio veri et operatio boni et delectatio in utroque."

58. Synspunktet er præcist sammenfattet af Grant, 'The Effect of the Condemnation of 1277', i Kretzmann o.a. (udg.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* (Cambridge, 1982), 537–39.

gende Duhems fortolkning. Der er tale om den århusianske videnskabshistoriker Olaf Pedersen, hvis bog *Studium generale: De europæiske universiteters tilblivelse* allerede er blevet citeret tidligere (ovenfor note 4). Han gør sig her til talsmand for Duhems synspunkt, men modificerer det senere og forstår 1277-fordømmelsen som udtryk for en krise med hensyn til den rette forståelse af begreberne 'nødvendighed' og 'kontingens' inden for hhv. naturen og med hensyn til Gud.⁵⁹ Det er muligt, at 1277-fordømmelsen kan have haft en vis fremmede effekt på studiet af naturen, men det har været svært at udpege præcis i hvilke tilfælde dette er sket (det har altså været vanskeligt at påpege 1277-fordømmelsen som en direkte årsag til formuleringen af en ny naturvidenskabelig teori eller opdagelse). Det samme kunne man nok gøre gældende overfor fortolkninger af den anti-aristotelisme, der udtrykkes i *Parisartiklerne*, som den kritiske holdning, der åbner op for studiet af historien (som jo ikke direkte indgår i den aristoteliske familie af videnskaber).

3.2. Fornuft og tro

En anden, også fransksproget, tradition har opfattet 1277-fordømmelsen som kulminationen på en krise i forholdet mellem tro og fornuft.⁶⁰ Man har lagt særligt vægt på en række af de påstande, der sætter fornuften op overfor troen som belæg for denne fortolkning og mere eller mindre opfattet artes-magistrene som tidlige oplysningstænkere i kamp mod overtroen. Det er givet, at fornuften i 1277-teserne indtager en æresplads og at dette ofte sker i direkte konfrontation med troen. Sagen er bare, at intet tyder på, at artes-magistrene var irreligiøse eller principielle modstandere af den kristne religion (eller religion i det hele taget). De er ligeså troende som de teologer de tager kampen op med. Det er selvfølgelig rigtigt, at en række teser ser ud som direkte krigserklæringer til den kristne teologi og til en kristen livsforståelse i det hele taget. Det forbydes, f.eks., at sige:

59. Pedersen, *Studium generale*, 274 og *Naturerkendelse og teologi i historisk belysning* (Hellebæk, 1996), 269–70.

60. Dette er særlig markant hos Pierre Mandonet og Fernand van Steenberghen, se f.eks. Steenberghen, *Maître Siger de Brabant*, 229–57.

174. At der forekommer myter og falske udsagn i den kristne religion, ligesom i andre.

eller

179. At man ikke skal skrifte udover for syns skyld.

Nok udtrykker den slags påstande en slags (komparativ og dermed global) religionskritik og en kritik af kristen religiøs praksis. Men de medfører ikke en forkastelse af enhver religion eller religiøsitet. Selvom altså modsætningen mellem fornuft og tro er til stede i *Parisartiklerne*, skal man måske være varsom med at se oplysningstænkning her. Det er i øvrigt påfaldende, at 1277-teserne ikke rummer politisk anstødelige meninger. Der artikuleres intet krav om sociale reformer, ingen direkte kritik af kirkens magt over almindelige menneskers liv, ingen krav om ændringer af magtforholdet på universitetet e.l.

3.3. Den professionelle filosof

Endelig har man i den nyere forskning peget på fremkomsten af 'filosoffen' som en professionel skikkelse med et særligt erhverv (fornuftsbaseeret erkendelse af sandheden) og en særlig karakter eller ethos (venskabet og åndsstorheden som de fremstilles af Aristoteles).⁶¹ Man ser i Pariserartiklerne en autonomisering af filosofien på mindst to måder. Socialt, derved at en filosof (philosophus) ikke er bundet af nogen religiøs orden, han er hverken teolog eller munk. Tanken om at stå i en bestemt livssituation (status) spiller med ind her. Det fremgår af tese 40, som vi allerede tidligere har set på. Man må ikke påstå:

40. At der ikke er nogen bedre måde at leve på (status) end at hengive sig til filosofien.

61. Se f.eks. Le Goff, 'Quelle conscience l'Université médiévale a-t-elle eue d'elle-même?', i *Pour un autre Moyen Âge* (Paris, 1987), 189–94 og Piché, *La condamnation parisienne de 1277*, 273–75.

Det betyder jo, bl.a., at hverken teologens eller munkens livssituation, eller status, er at foretrække fremfor filosofiens. Til det at være filosof knyttes altså en social bevidsthed. Dertil autonomiseres filosofien epistemologisk, derved at en filosof ikke er bundet af nogen anden autoritet end fornuftens autoritet. Til det at være filosof knyttes nu altså ikke kun en særlig social status og selvforståelse, men også en særlig forståelse af, hvori filosofiens erkendelsesmuligheder adskiller sig fra andre grupper. Det fremgår af en række teser, at filosofen selv vil fastsætte grænserne for gyldigheden af sin viden. Det skal, eller kan, ingen andre end filosofen tilsyneladende. Heraf følger, i hvert fald fra biskoppens synspunkt, at filosofien pludselig gør krav på at definere centrale begreber inden for alle videnskaber (og områder). Man må, f.eks., ikke sige:

146. At det, der er muligt eller umuligt ifølge filosofien, er muligt eller umuligt simpelthen, altså på alle måder.

Den professionelle filosof er, sådan forstået, lig med den frie intellektuelle og 1277-teserne illustrerer, at denne frie intellektuelle begynder at interessere sig for, hvad der karakteriserer hans profession både erkendelsesmæssigt og etisk.

Oversættelse

Bemærkninger til teksten og oversættelsen

Oversættelsen er baseret på David Pichés nyudgave af den latinske tekst (*La condamnation parisienne de 1277: Texte latin, traduction, introduction et commentaire*, Paris, 1999). Udforskningen af de 219 teser var, før denne udgave, henvist til den version af teksten som fandtes i Heinrich Denifle og Emile Châtelain (udg.), *Chartularium Universitatis Parisiensis* Paris, 1889–1897, bd. 1, 543–58. Ved kollationering af alle tilgængelige håndskrifter (på nær to), opstiller Piché et overbevisende stemma og identificerer fem uafhængige grene af overleveringen. Disse lægges til grund for hans udgave, der på over fyrre punkter afviger betydeligt fra den tidligere udgave af teksten i *Chartularium*. Der er altså tale om en væsentligt forbedret latinsk tekst.

Et af de mere overraskende resultater af Pichés nyudgave er fundet af en 220. tese. Den optræder i fire håndskrifter, men det er usikkert om der er tale om en senere tilføjelse eller en ægte del af 1277-teserne. Jeg har ikke medtaget den i den egentlige oversættelse, da den forekommer mig at udgøre en senere tilføjelse. Tesen lyder i al sin enkelhed:

At næstekærlighed ikke er et større gode end fuldendt venskab.⁶²

Jeg har i oversættelsen af Pariserartiklerne tilstræbt så stor terminologisk konsekvens som muligt og har desuden ikke forsøgt at gøre teksten mere elegant på dansk end den er i sit latinske forlæg. Nummereringen af teserne følger *Chartularium Universitatis Parisiensis*.

62. Piché, *La condamnation parisienne de 1277*, 24: "Quod caritas non est maius bonum quam perfecta amicitia."

Brev skrevet af Stephan år 1277 biskop i Paris

Stephan, kirkens uværdige tjener i Paris, ved guddommelig gunst, hilser alle modtagere af disse ord i den ærværdige jomfrusøns navn.

Gentagne meddelelser fra højtstående og værdige personer opfyldt af brændende kærlighed til troen har gjort det klart, at visse forskere indenfor de frie kundskaber i Paris har overskredet grænserne for deres eget fakultet og dristet sig til i skolerne at behandle og disputere over visse åbenlyse og afskyelige fejl, eller snarere 'indbildskheder og falske afsindigheder'⁶³, som findes anført på rullen eller papirerne, der følger disse ord, som om disse fejl stod til debat. De har bestemt ikke haft Gregors ord i tankerne: 'Han, der prøver at tale klogt, må tage sig meget i agt for, at hans ord ikke skal splitte tilhørernes enhed,'⁶⁴ særligt når de underbygger de nævnte fejl med hedningers skrifter, som de – deres uvidenhed til skam – anser for så overbevisende, at de ikke ved hvordan de skal tage til genmæle imod dem. Men for at det ikke skal se ud som om de hævder, det de antydningvist siger, kamouflerer de deres svar på en sådan måde, at mens de tror at undvige Skylla, ryger de lige i Karybdis. De hævder nemlig, at disse ting er sande ifølge filosofien men ikke ifølge den katolske tro, som om der var tale om hinanden modsatte sandheder, og som om, i modsætning til den hellige skrift, sandheden skulle findes i disse fordømte hedningers udsagn om hvilke står skrevet: 'De vises visdom vil jeg ødelægge,'⁶⁵ fordi den sande visdom knuser den falske visdom. Måtte de lægge sig vismandens ord på sinde: 'Har du forstand på sagen, skal du svare din næste; har du ikke, da læg hånden for munden, at du ikke skal fanges i uskolet tale og sættes på plads!'⁶⁶

For altså at undgå, at uforsigtig tale forleder almindelige mennesker til fejl, og efter at have modtaget råd fra doktorer i den hellige skrift og fra andre forstandige mænd, forbyder vi på det strengeste, at disse eller lignende ting finder sted og vi fordømmer

63. *Vulgata*, Sl 39.5 (jeg har ikke kunnet finde den danske oversættelse svarende hertil formentlig, fordi den danske oversættelse følger den hebræiske version, mens *Vulgata* følger den latinske *Septuaginta*).

64. Jf. Gregor, *Regulae pastoralis liber 2.4.*, udg. Migne, *Patrologia Latina*, bd. 77 (Paris, 1849), col. 31C.

65. 2 Kor 1.19.

66. *Sir.* 5.12. Intet i den danske oversættelse svarer til ordene 'at du ikke skal fanges i uskolet tale og sættes på plads'; de læses imidlertid i den latinske *Vulgata* under *Sir.* 5.14.

dem fuldstændigt, idet vi ekskommunikerer alle, som fremsætter de nævnte fejl eller nogle af dem som deres mening, forsvarer dem eller drister sig til at opretholde dem på nogen som helst måde, med samt deres tilhørere, med mindre de inden for syv dage giver sig til kende for os eller kansleren i Paris, idet vi ikke desto mindre vil føre proces imod dem og de vil modtage anden straf svarende til karakteren af deres forbrydelse i overensstemmelse med hvad retten dikterer.

Vi forbyder desuden med samme skrivelse bogen *Om kærlighed* eller *Om Guds kærlighed*, der begynder: 'Det forekommer mig i høj grad osv.' og slutter: 'Pas derfor på, Walter, at overholde kærlighedens bud osv.' og ligeledes bogen om geomanti, der begynder: 'Inderne har ment osv.' og slutter: 'Tænk over denne sag og du vil opdage osv.' og ligeledes bøger, ruller eller foldere om åndemaneri eller forsøg på spådom, påkaldelse af dæmoner, fremmaning til fare for sjælene eller bøger, der behandler samme slags eller lignende, der åbenlyst strider mod den ortodokse tro og gode sæder; og vi dømmer alle til ekskommunikation, der fremsætter nævnte bøger, ruller eller foldere som deres mening, eller hører dem sådan fremsat, med mindre de inden for syv dage giver sig til kende for os eller den nævnte kansler i Paris, sådan som det er udtalt ovenfor i denne skrivelse, idet vi ikke desto mindre vil føre proces med henblik på anden straf i det omfang karakteren af deres forbrydelse kræver det.

Givet ved kurien i Paris det Herrens år 1276, den søndag, hvor der synges *Glæd dig Jerusalem*.⁶⁷

67. Altså d. 7. marts 1277.

Pariserartiklerne:

Forbudt af Stephan, biskop i Paris d. 7. marts 1277

1. At gud ikke er tre og en, da trefoldighed ikke er forenelig med den højeste form for enhed. For hvor der er en virkelig flerhed, der er nødvendigvis tilføjelse og sammensætning, som det eksempelvis er tilfældet med en bunke sten.
2. At Gud ikke formår at avle sin egen lige. For det der avles har sit udgangspunkt i noget andet, som det afhænger af. Og at, hos Gud, det at avle ikke er et tegn på fuldkommenhed.
3. At Gud ikke erkender andet end sig selv.
4. At intet er evigt med hensyn til sin slutning, som ikke er evigt med hensyn til sin begyndelse.
5. At alle adskilte ting er evige i samme udstrækning som det første princip.
6. At når alle himmellegemer vender tilbage til samme punkt, hvilket sker med 36.000 års mellemrum, vil de samme begivenheder, som finder sted nu, atter indtræffe.
7. At intellektet ikke er legemets aktualitet, med mindre det opfattes ligesom sømandens forhold til skibet, og at intellektet ikke udgør menneskets essentielle fuldkommenhed.
8. At intellektet iklæder sig et legeme, når det vil, og ikke iklæder sig et, når det ikke vil.

9. At der ikke var et første menneske og ikke vil være et sidste, men derimod at det altid har været sådan og altid vil være sådan, at et menneske avler et menneske.

10. At menneskeavl er cirkulær, fordi menneskets form flere gange vender tilbage til samme del af materien.

11. At mennesket er menneske uafhængigt af den rationelle sjæl.

12. At eftersom Sokrates er lavet til ikke at modtage evigheden er det nødvendigt, at han ændrer natur og art, hvis han skal være evig.

13. At der ud af det sanselige og intellektuelle i mennesket ikke fremkommer en essentiel enhed med mindre det sker ligesom en intelligens og dens sfære, altså, som en operationel enhed.

14. At et menneske siges at forstå i samme forstand som himlen siges at forstå, eller leve, eller bevæge sig selv, altså, at det der udfører disse handlinger er forenet med mennesket som bevæger med bevæget men ikke substantielt.

15. At mennesket efter døden mister ethvert gode.

16. At man skal være ligeglad med troen, hvis noget siges at være kættersk, fordi det går imod troen.

17. At et legeme, som er gået til grunde, ikke kan vende tilbage som numerisk det samme og ikke genopstår som numerisk det samme.

18. At den fremtidige genopstandelse ikke skal anerkendes af filosoffen, fordi det er umuligt at undersøge den rationelt. – Forkert, fordi selv filosoffen skal lægge bånd på sit intellekt i lydighed mod troen.⁶⁸

19. At den adskilte sjæl på ingen måde påvirkes af ild.

20. At den naturlige lov forbyder drab på fornuftsløse såvel som fornuftsbesiddende dyr omend ikke i samme grad.

21. At intet sker tilfældigt, men alt hænder af nødvendighed og at alt, der vil ske fremtidigt, nødvendigvis vil ske, og at det, der ikke vil ske umuligt kan være tilfældet. Også: At ingenting hænder kontingent, hvis blot alle årsager tages i betragtning. – Forkert, fordi et sammenstød af årsager hører til definitionen af det tilfældige ifølge *Filosofiens trøst*.

22. At lykken ikke kan indgydes direkte af Gud.

23. At det er grundløst og en illusion, at sige, at Gud skænker det ene menneske lykke men ikke det andet.

24. At udover de filosofiske discipliner er alle videnskaber unødvendige og at de ikke er nødvendige undtagen i kraft af menneskelig sædvane.

25. At Gud ikke har magt til at skænke en foranderlig eller forgængelig ting varig beståen.

26. At førsteårsagen kunne frembringe en virkning lige så stærk som sig selv, hvis den ikke modererede sin magt.

68. 2 Kor. 10.5

27. At Gud ikke kan lave flere numerisk forskellige sjæle.
28. At Gud aldrig skabte en intelligens i højere grad end han skaber en her og nu.
29. At Guds kraft er uendelig i varighed, men ikke i handling. For en sådan uendelighed findes ikke, undtagen i et uendeligt legeme, hvis der ellers var sådan et.
30. At de højere intelligenser skaber fornuftige sjæle uden himlens bevægelse, mens de lavere intelligenser skaber den vegetative og sansende sjæl ved hjælp af himlens bevægelse.
31. At menneskets intellekt er evigt, fordi det udgår fra en årsag der altid er i samme tilstand og fordi det ikke har nogen materie i hvilken det kan være til potentielt før det er til aktuelt.
32. At intellektet er numerisk ét for alle. Selvom det nemlig kan skilles fra dette eller hint legeme, kan det ikke skilles fra alle legemer.
33. At henrykkelse og syner kun forkommer naturligt.
34. At førsteårsagen ikke ville kunne lave flere verdener.
35. At uden en passende aktør, f.eks. en far eller et menneske, ville selv ikke Gud kunne frembringe et menneske.
36. At vi i dette dødelige liv kan forstå Gud gennem hans essens.
37. At man ikke bør tro på noget med mindre det er kendt i sig selv eller kan forklares ud fra forhold, der er kendte i sig selv.

38. At Gud ikke kunne have frembragt den primære materie undtagen ved et himmellegemes mellemkomst.

39. At der fra en gammel viljesakt ikke kan udgå nogen nyskabelse med mindre der finder en forudgående forandring sted.

40. At der ikke er nogen bedre måde at leve på end at hengive sig til filosofien.

41. At den døde Sokrates' intellekt ikke har viden om de ting det havde om før.

42. At førsteårsagen ikke har viden om fremtidige kontingente forhold. For det første, fordi fremtidige kontingente forhold ikke er værende. For det andet, fordi fremtidige kontingente forhold er partikulære, men Gud erkender gennem en intellektuel evne, der ikke kan erkende noget partikulært. Derfor, hvis der ikke forelå sansning, ville intellektet formentlig ikke kunne skelne mellem Sokrates og Platon, selvom det kunne skelne mellem menneske og æsel. For det tredje: forholdet mellem årsag og forårsaget. Guddommelig forudviden er nemlig en tvingende årsag til forhold der vides forud. For det fjerde: forholdet mellem viden og genstanden for viden. For selvom viden ikke er årsag til genstanden for viden følger det af at være vidst at være bestemt som den ene del af en kontradiktion og det gælder i meget højere grad inden for guddommelig viden end inden for vores viden.

43. At førsteprincippet ikke kan være årsag til de forskellige frembringelser henede udover ved andre årsagers mellemkomst, fordi ingen forandrende ting forandrer på forskellige måder med mindre den selv forandres.

44. At der fra én første udøver ikke kan udgå en mangfoldighed af virkninger.

45. At førsteprincippet ikke er en egentlig årsag til evige ting, udover metaforisk, fordi det bevarer dem, hvilket vil sige, at hvis det ikke eksisterede, ville de heller ikke eksistere.

46. At ligesom der uden en udøver ikke kan skabes noget af materien, således kan der heller ikke uden materie skabes noget af udøveren og at Gud ikke er virkende årsag udover med hensyn til det som har været potentielt i materien.

47. At tingene afviger fra førsteårsagens orden, betragtet i sig selv, selvom de ikke afviger fra den orden, der tilkommer de andre i universet virksomme årsager. – Forkert, fordi tingene mere essentielt og mere uadskilleligt står i forhold til førsteårsagen end til de lavere årsager.

48. At Gud ikke kan være årsag til en ny virkning og ikke kan frembringe noget nyt.

49. At Gud ikke ville kunne bevæge himlen med en lineær bevægelse. Og grunden er, at der i så fald ville efterlades et tomrum.

50. At Gud ikke kan bevæge noget uregelmæssigt, altså på en anden måde end han bevæger det, fordi der hos ham ikke findes diversitet i viljen.

51. At Gud er evig i handlen og bevægen ligesom i eksistens. Ellers ville han blive bestemt af noget andet som ville komme før ham.

52. At det der er selvbestemmende, som f.eks. Gud, enten altid handler eller aldrig handler. Og at mange ting er evige.

53. At Gud nødvendigvis gør hvad end der umiddelbart udgår fra ham. – Forkert hvad enten nødvendigheden opfattes som tvang, fordi det ophæver friheden, eller nødvendigheden forstås som uforanderlighed, fordi det postulerer umuligheden af at gøre noget på en anden måde.

54. At førsteprincippet ikke umiddelbart kan frembringe avlsduelige ting, fordi de er nye virkninger. En ny virkning kræver nemlig en umiddelbar årsag som kan forholde sig anderledes [end den gør].

55. At det første [førsteårsagen] ikke kan frembringe noget andet end sig selv, fordi enhver forskel mellem den udøvende og det gjorte forekommer i kraft af materien.

56. At Gud ikke umiddelbart kan erkende kontingente forhold med mindre det sker gennem en anden årsag som er partikulær og den nærmeste.

57. At hvis alle årsager på et tidspunkt var i ro, det da er nødvendigt at postulere Gud som bevæget.

58. At Gud er en nødvendig årsag til den første intelligens: Når denne årsag foreligger, foreligger også virkningen og de har samme varighed.

59. At Gud er den nødvendige årsag til de højere legemers bevægelse og til at sammensætning og adskillelse af stjernerne finder sted.

60. At for at alle virkninger skulle være nødvendige i forhold til førsteårsagen, det ikke er tilstrækkeligt at førsteårsagen selv er ubundet, men at det kræves, at de mellemliggende årsager er ubundne. – Forkert, fordi Gud i så tilfælde ikke kunne frembringe en nødvendig virkning uden de senere årsager.

61. At Gud kunne gøre modsatte ting, altså, ved mellemkomsten af et himmellegeme, der befinder sig forskellige steder.

62. At Gud er uendelig magtfuld, ikke fordi han gør noget af intet, men fordi han oprettholder en uendelig bevægelse.

63. At Gud ikke kan frembringe en sekundær årsags virkning uden den sekundære årsags hjælp.

64. At en umiddelbar virkning af det primære bør være én ting kun og være mest lig det primære.

65. At Gud eller en intelligens ikke indgyder menneskesjælen viden under søvnen, undtagen ved et himmellegemes mellemkomst.

66. At der er flere førstebevægere.

67. At det primære, absolut ubevægede ikke bevæger, undtagen gennem noget andet bevæget og at det ubevægede, hvis det bevæger på denne måde, er en del af det, der bevæges af det.

68. At en aktiv potens, der kan eksistere uden at foretage sig noget er en delvis passiv potens. – Forkert, hvis det opfattes som gældende for en hvilken som helst virksomhed.

69. At adskilte substanser, fordi de begærer én ting, ikke ændres når de udfører deres virke.

70. At de intelligenser, eller adskilte substanser, som de kalder evige, ikke egentlig har en virkeårsag, men kun metaforisk, fordi de har en årsag der bevarer deres eksistens. De er derimod ikke frembragt som nye ting, for i så fald ville de være foranderlige.

71. At ingen forandring er mulig i adskilte substanser og at de ikke har potentiel væren i forhold til noget som helst, fordi de er evige og ikke bundet til materien.

72. At adskilte substanser, eftersom de ikke har materie hvorigennem de kunne være potentielt før de er aktuelt og eftersom de udgår fra en årsag der altid forholder sig på samme måde, af denne grund er evige.

73. At adskilte substanser ved hjælp af deres intellekt forårsager ting.

74. At den intelligens der bevæger himlen øver indflydelse på den rationelle sjæl ligesom himmellegemet øver indflydelse på det menneskelige legeme.

75. At en engel ikke har en potens til modsatte handlinger umiddelbart, men til formid-
lede handlinger gennem noget andets aktivitet som f.eks. en sfæres.

76. At en engel ikke forstår noget nyt.

77. At hvis der fandtes en adskilt substans, som ikke bevægede noget som helst legeme i denne sanselige verden, ville den ikke være indeholdt i universet.

78. At evindelige substanser, der er adskilt fra materien, har alt det gode, som er muligt for dem, fra det øjeblik de frembringes, og ikke begærer noget som de mangler.

79. At adskilte substanser *er* deres essens, fordi for dem er det hvorved de er det samme som det de er.

80. At alt der ikke har materie er evigt, fordi det der ikke er lavet ved en forandring af materien ikke tidligere var til. Altså er det evigt.

81. At Gud ikke kunne lave flere intelligenser af samme art, fordi intelligenserne ikke har materie.

82. At de højere intelligenser ikke er årsag til noget som helst nyt blandt de lavere og at de højere intelligenser er årsag til de laveres evige erkendelse.

83. At en intelligens fuldendes af Gud i evighed, fordi den i enhver henseende er uforanderlig. For himlens sjæl gælder dette imidlertid ikke.

84. At en intelligens får sin eksistens fra Gud gennem mellemliggende intelligenser.

85. At videnskaben om en intelligens ikke adskiller sig fra intelligensens substans. Der findes nemlig ikke nogen forskel mellem forstået og det som forstår, ej heller nogen forskel mellem de ting, der er forstået.

86. At adskilte substanser er aktuelt uendelige. Uendelighed er nemlig ikke umulig udover i materielle ting.

87. At verden er evig med hensyn til alle arter, der findes i den og at tiden er evig og bevægelse og materie og gøren og liden. Og at dette skyldes Guds uendelige magt og at det er umuligt, at der forekommer en fornyelse i virkningen uden en fornyelse i årsagen.

88. At der intet nyt ville være med mindre himlen forandrede sig i forhold til de fremavlede tings materie.

89. At det er umuligt at imødegå Filosoffens argumenter om verdens evighed, med mindre vi hævder, at det Førstes vilje rummer inkompatibiliteter.

90. At naturfilosoffen slet og ret bør benægte at verden er blevet til, fordi han baserer sig på naturlige årsager og argumenter, mens den troende kan benægte verdens evighed, fordi han baserer sig på overnaturlige årsager.

91. At Filosoffens argument, der beviser at himlens bevægelse er evig, ikke er sofistisk og at det er forunderligt, at dybsindige mænd ikke kan se dette.

92. At himmellegemerne bevæges af et indre princip, som er sjælen og at de bevæges af sjælen og en begærsevne på samme måde som et dyr. For ligesom et dyr bevæges ved at begære, således bevæges også himlen.

93. At himmellegemerne af sig selv har deres substans' evighed, men ikke bevægelsens evighed.

94. At der er to evige principper, nemlig himlens legeme og dens sjæl.

95. At der er tre principper for ting på himlen: Grundlaget for evig bevægelse, himmellegemernes sjæl og den første bevæger, der bevæger fordi den begæres. – Forkert med hensyn til de to første punkter.

96. At Gud ikke kan frembringe mange individer inden for samme art uden materie.

97. At individer inden for samme art kun adskiller sig fra hinanden ved deres materies position, som f.eks. Sokrates eller Platon, og at eftersom den menneskelige form, der eksisterer i begge er numerisk den samme, det ikke er mærkeligt, at det numerisk samme befinder sig på forskellige steder.

98. At verden er evig, fordi enhver ting der har en natur i kraft af hvilken den kan eksistere i al fremtid, har en natur i kraft af hvilken den har kunnet eksistere i al fortid.

99. At verden, selvom den er skabt af intet, alligevel ikke er skabt fra ny. Og at selvom verden er fremgået fra ikke-væren til væren, så har ikke-væren *ikke* været forud for væren i tidslig udstrækning men kun i natur.

100. At teologerne argumenterer ud fra en falsk forudsætning, når de hævder at himmelen nogle gange står stille. Og at man hævder en modsigelse, hvis man siger, at himmelen er til men ikke bevæges.

101. At en uendelig række rotationer af himlen er gået forud [for den nuværende] og at det ikke er umuligt at disse forstås af førsteårsagen, men derimod at de umuligt forstås af et skabt intellekt.

102. At himmelens sjæl er en intelligens og at de himmelske sfærer ikke er redskaber for intelligenserne men organer ligesom øret og øjet er organer for sanseevnen.

103. At en form, som kræver materien for at opstå og eksistere, ikke kan frembringes af noget, der ikke virker ud fra materien.

104. At 'menneskehed' ikke er en saglig form, men en tankeform.

105. At menneskets form ikke kommer fra en ydre årsag, men fremdrages af materiens potentialitet, fordi der ellers ikke entydigt ville være tale om avl.

106. At himmelkuglen er den umiddelbare virkende årsag til alle former.

107. At elementerne er evige. Alligevel er de lavet fra ny med den indretning, som de har her og nu.

108. At menneskets sjæl ikke på nogen måde er bevægelig i forhold til stedlig placering, hverken i sig selv eller tilfældigt og at hvis den i kraft af sin substans placeres et eller andet sted, den da aldrig vil bevæge sig fra et sted til et andet.

109. At sjælens substans er evig og at det aktive og det mulige intellekt er evige.

110. At himlens bevægelser sker for den tænkende sjæls skyld og at den tænkende sjæl eller intellektet ikke kan fremdrages [af materien] med mindre det sker ved et himmellegemes mellemkomst.

111. At ingen udefra kommende form kan danne en enhed med materien. For det der kan adskilles danner ikke en enhed med det forgængelige.

112. At de højere intelligenser påvirker de lavere, ligesom den ene intellektuelle sjæl påvirker den anden og desuden den sansende sjæl. Og at ved hjælp af en sådan påvirkning en troldmand driver en kamel i en faldgrube bare ved at se på den.

113. At den adskilte sjæl ifølge filosofien ikke er foranderlig, selvom den ifølge troen forandres.

114. At den rationelle sjæl, når den forlader et levende væsen, stadig forbliver et levende væsen.

115. At den intellektuelle sjæl erkender alt andet, når den erkender sig selv. Alle tings arter er nemlig skabt sammen med den. Men denne erkendelse skyldes ikke vores intellekt for så vidt det er vores, men for så vidt det er et aktivt intellekt.

116. At sjælen er uadskillelig fra legemet og at sjælen ødelægges ved en ødelæggelse af den legemlige harmoni.

117. At lærerens og studentens viden er numerisk én. Grunden er at intellektet er ét på denne måde, fordi en form kun mangfoldiggøres ved at udledes fra materiens potentialitet.

118. At det aktive intellekt ikke er koblet med vores mulige intellekt, og at det mulige intellekt ikke forenes med os substantielt. Og hvis det forenedes med os som form, ville det være uadskilleligt.

119. At det ikke-forenede intellekts virke kobles til legemet på en sådan måde, at virket er som hos en ting, der ikke har en form i kraft af hvilket den virker. – Forkert, fordi det implicerer at intellektet ikke er menneskets form.

120. At det ikke er muligt at vide noget om intellektet efter dets adskillelse.

121. At intellektet, som er menneskets endelige fuldendelse, er helt og aldeles adskilt.
122. At det mulige intellekt slet og ret er uadskilleligt fra legemet med hensyn til den aktivitet, som består i modtagelse af species og med hensyn til at fælde domme, hvilket sker ved en simpel tilegnelse af species eller ved sammensætning af begreber. – Forkert, hvis det antages om alle slags modtagelse.
123. At det aktive intellekt er en slags adskilt substans, der står højere end det mulige intellekt, og at det i sin substans, evne og i sit virke er adskilt fra legemet og at det ikke er menneskelegemets form.
124. At det er usammenhængende at hævde, at nogle intellekter er mere ædle end andre, fordi denne forskel må skyldes intelligenserne, da den ikke kan skyldes legemet, og således vil ædle og uædle sjæle med nødvendighed tilhøre forskellige arter ligesom intelligenserne. – Forkert, fordi Kristi sjæl i så fald ikke ville være mere ædel end Judas' sjæl.
125. At det spekulative intellekt er evigt og uforgængeligt absolut betragtet, men at det forgår i dette eller hint menneske, når forestillingerne i dette menneske forgår.
126. At det mulige intellekt intet er aktuelt før det tænker noget, fordi det ligger i en intelligibel natur, at det at være noget aktuelt er at tænke aktuelt.
127. At der bliver én substans ud af det tænkende og det tænkte, fordi intellektet formelt set bliver selve de tænkte ting.
128. At det, som af egen natur ikke er bestemt til at eksistere eller ikke eksistere, ikke bestemmes med mindre det bestemmes af noget andet, som er nødvendigt i forhold til det.

129. At så længe følelser og partikulær viden er til stede aktuelt, kan viljen ikke handle imod disse.

130. At hvis der foreligger den rette tankegang, så også den rette vilje. – Forkert, fordi det går imod Augustins ord i hans kommentar til Psalmen: 'Min sjæl har ønsket at længes osv.' og fordi, ifølge dette, ville nåden ikke være nødvendig for den rette vilje men alene viden, hvilket var Pelagius' fejltagelse.

131. At det er umuligt, at viljen ikke vil, hvis den befinder sig i en sådan tilstand, i hvilken det er naturligt for den at bevæges og det som naturligt bevæger, forbliver i denne tilstand.

132. At himmelkuglen er årsag til lægens vilje til at helbrede.

133. At viljen og intellektet ikke aktualiseres i kraft af sig selv men i kraft af en evigvarende årsag, nemlig, himmellegemerne.

134. At begæret, hvis det ikke hindres, nødvendigvis bevæges af begærsobjektet. – Det er forkert med hensyn til det intellektuelle begær.

135. At viljen som sådan er ubestemt med hensyn til modsætninger ligesom materien. Den bestemmes nemlig af begærsobjektet ligesom materien bestemmes af noget, der aktivt handler.

136. At det menneske der handler under følelsernes påvirkning handler under tvang.

137. At selvom fremavlen af mennesker kan standse, standser den ikke i kraft af den primæres vilje, for den primære sfære sætter ikke kun bevægelsen i gang til fremavlen af elementerne, men også til fremavlen af menneskene.

138. At Gud, eftersom han ikke står i forbindelse med tingene i egenskab af material- eller formalårsag, ikke kan få en accidens til at eksistere uden et subjekt. Det hører nemlig til begrebet om en accidens, at den aktuelt er i et subjekt.

139. At en accidens der eksisterer uden et subjekt ikke er en accidens udover i flertydig forstand og at det er umuligt, at kvantitet eller dimension eksisterer for sig selv. Det ville nemlig være det samme som at den var en substans.

140. At det at frembringe en accidens uden et subjekt falder under begrebet om en umulighed, der implicerer en modsigelse.

141. At Gud ikke kan få en accidens til at være til uden et subjekt, eller flere dimensioner til at eksistere på samme tid.

142. At begivenheder bliver nødvendige på grund af stedernes forskellighed.

143. At himmelhvælvingens forskellige tegn præger menneskenes forskellige tilstande, både hvad angår spirituelle gaver og timelige forhold.

144. At alt det gode, som mennesket har mulighed for at opnå, består i de intellektuelle dyder.

145. At der ikke findes noget spørgsmål der kan debatteres fornuftigt, som filosofien ikke bør debattere og afgøre, fordi fornuftsgrunde afledes af tingene. Filosofien kan nemlig studere alle ting i deres forskellige dele.

146. At det, der er muligt eller umuligt ifølge filosofien, er muligt eller umuligt simpelt hen, altså på alle måder.

147. At det der i absolut forstand er umuligt ikke kan gøres af Gud eller nogen anden udøver. – Forkert, hvis 'umuligt' forstås som 'umuligt ifølge naturen'.

148. At et menneske gennem optag af næring kan blive numerisk og individuelt et andet.

149. At det intellekt hvormed Gud tænker sig selv i sin definition er forskelligt fra det hvormed han tænker andre ting. – Forkert, fordi selvom der er forskellige definitioner af at tænke, er intellektet ikke forskelligt ifølge sin definition.

150. At mennesket ikke bør være tilfreds med en autoritet for at opnå vished om et givet spørgsmål.

151. At mennesket for at få vished om en given konklusion skal basere den på principper der er kendte i sig selv. – Forkert, fordi det siges helt generelt om både opfattelsens vished og tilslutningens vished.

152. At teologens prædikener er baseret på myter.

153. At teologisk viden forøger ikke ens viden.

154. At alene filosoferne er denne verdens vise.

155. At man ikke skal bekymre sig om begravelsen.

156. At hvis himmelen standsede, så vil ild ikke antænde så meget som et eneste strå, fordi naturen vil være forsvundet.

157. At et menneske er tilstrækkeligt disponeret til den evige salighed hvis det er sådan indstillet med hensyn til intellekt og følelsesmæssig påvirkning som det i tilstrækkelig grad kan blive det gennem de intellektuelle og forskellige moralske dyder, som Filossoffen taler om i *Etikken*.

158. At viljen ikke forbliver fri, når en konklusion om at gøre noget foreligger. Og at straf kun anvendes af loven for at rette op på uvidenhed og for at irettesættelsen skal være et udgangspunkt for erkendelse for andre mennesker.

159. At menneskets vilje nødvendigt følger dets erkendelse, ligesom dyrets [vilje nødvendigt følger dets] begær.

160. At ingen handlende kan gøre én af to ting, men at den handlende tværtimod er forudbestemt [til at udføre et af de to alternativer].

161. At stjernernes indvirkninger på det frie valg er skjulte.

162. At vores vilje er underlagt himmellegemernes magt.

163. At viljen nødvendigvis følger det som fornuften sætter som urokkeligt troværdigt. Og at viljen ikke kan holde sig fra det fornuften dikterer. Denne nødvendighed er nemlig ikke tvang, men viljens natur.

164. At mennesket i alle sine handlinger følger begæret og altid det største begær. – Forkert, hvis 'det største' opfattes som det største med hensyn til at bevæge.

165. At synd ikke er mulig i sjælens højere evner og at der altså syndes på grund af følelser ikke med viljen.

166. At unnaturlig synd, for eksempel seksuel afvigelse, ikke går imod individets natur, selvom den går imod artens natur.

167. At man kan opnå viden om menneskers intentioner og ændringer af intentioner i kraft af visse tegn og også om, hvorvidt disse intentioner vil blive fuldbyrdet. Og at man kan opnå viden om begivenheder blandt fremmede folk, om tilfangetagelse af

mænd og om frisættelse af fanger, i kraft af disse figurer og om hvorvidt mænd, der vil komme, er bekendte eller slyngler.

168. At selvbeherskelse ikke i egentlig forstand er en dyd.

169. At fuldstændig afholdenhed fra kødelig omgang ødelægger dyden og arten.

170. At den der er fattig på heldets goder ikke er i stand til at handle godt i moralske anliggender.

171. At ydmyghed ikke er en dyd, for så vidt man ikke fremviser hvad man har, men nedgør og ydmyger sig selv. – Forkert, hvis det forstås som: 'er hverken en dyd eller en dydig handling'

172. At fornøjelsen ved sex ikke hindrer intellektets aktivitet eller brug.

173. At viden om modsætninger er den eneste årsag til, at den rationelle sjæl kan komme i hinanden modsatte tilstande. Og at en i absolut forstand simpel potentialitet ikke kan komme i hinanden modsatte tilstande, med mindre det sker tilfældigt og på grund af noget andet.

174. At der forekommer myter og falske udsagn i den kristne religion, ligesom i andre.

175. At den kristne religion udgør en hindring for at lære noget.

176. At lykken opnås i dette liv og ikke i et andet.

177. At ingen andre dyder er mulige end de erhvervede eller de medfødte.

178. At døden udgør afslutningen på alle rædsler. – Forkert, hvis det udelukker Helvedes rædsel, som er den yderste.

179. At man ikke skal skrifte udover for syns skyld.

180: At man ikke behøver bede.

181. At kyskhed ikke er et større gode end fuldstændig afholdenhed.

182. At det er muligt, at der naturligt frembringes en altomfattende ildsvøbe.

183. At simpel kødelig omgang, altså, mellem en ugift mand og en ugift kvinde, ikke udgør en synd.

184. At skabelse ikke er mulig, selvom det modsatte skal antages ifølge troen.

185. At det ikke er sandt, at noget kommer af intet eller er lavet i en første skabelse.

186. At himlen aldrig er i ro, fordi frembringelsen af de lavere ting, som er himmelbevægelsens mål, ikke må stoppe. En anden grund: Fordi himlen har sin eksistens og sin kraft fra sin bevægelseskilde og denne bevarer himlen gennem dens bevægelse. For hvis den holdt op med at bevæge sig, ville den holde op med at eksistere.

187. At når vi opfatter noget på en ringere eller en bedre måde, skyldes dette det passive intellekt, som han siger er en sansevne. – Forkert, fordi det hævder et enkelt intellekt i alle sjæle eller at alle sjæle er lige.

188. At hvis der i en given væske i kraft af stjernerne fremkom et blandingsforhold som svarer til blandingsforholdet i forældrenes sæd, der fra denne væske kunne avles et menneske. Og at et menneske kan avles fuldstændigt ud fra forrådnelsesprocessen.

189. At eftersom intelligensen er fuld af former, indprenter den materien disse former gennem himmellegemerne som en slags instrumenter.

190. At den første årsag er den fjerneste årsag til de værende ting. – Forkert, hvis det opfattes eksklusivt, altså på denne måde: At den ikke er den nærmeste.

191. At former ikke er modtagelige for inddeling med mindre det sker gennem materien. – Forkert, med mindre det opfattes som gældende former, der udledes af materiens potentialitet.

192. At en materiel form ikke kan skabes.

193. At intellektet kan overgå fra et legeme til et andet, sådan at det efter tur udgør bevægelseskilden for forskellige legemer.

194. At sjælen ikke vil noget med mindre den bevæges af noget andet end sig selv, hvorfor dette er falsk: Sjælen vil noget i kraft af sig selv. – Forkert, hvis 'bevæges af noget andet' opfattes som 'af begærets genstand eller objekt' sådan at begærets genstand eller objekt er hele grunden til viljens bevægelse.

195. At skæbnen, som er dispositionen af universet, ikke udgår umiddelbart fra det guddommelige forsyn, men formidlet gennem de højere himmellegemers bevægelse. Og at denne skæbne ikke påtvinger de lavere ting nødvendighed, fordi de har [muligheden for] modsætning, men derimod de højere ting.

196. At det ville være foreneligt med de højeste årsagers værdighed at begå fejl og misfostre mod deres intention, eftersom naturen kan gøre dette.

197. At visse begivenheder kan ske tilfældigt med hensyn til den første årsag. Og at det er falsk at alle begivenheder er forudbestemt af den første årsag, for så ville de ske af nødvendighed.

198. At blandt virkende årsager har den sekundære årsag en virkemåde, som den ikke får fra den primære årsag.

199. At blandt virkende årsager den sekundære årsag ikke standser sit virke, hvis den primære årsag standser, når blot den sekundære årsag virker ifølge sin natur.

200. At tid og evighed intet er i virkeligheden men kun i vores opfattelse.

201. At han der frembringer verden i sin helhed sætter et tomrum, for 'rum' går nødvendigvis forud for frembringelse i rum, og på den måde var der før frembringelsen af verden et rum uden noget i, hvilket er et tomrum.

202. At elementerne ved deres første tilblivelse blev lavet ud af et vist kaos, men at de er evige.

203. At universet ikke kan ophøre med at eksistere, fordi den første udøver kan forvandle det i al evighed frem og tilbage, snart til den ene form snart til den anden. Og at materien på samme måde af natur kan forvandles.

204. At adskilte substanser stedfæstes ved deres virke og at de ikke kan bevæges fra et yderpunkt til et andet eller til en mellemposition, undtagen fordi de har viljen til at virke i en mellemposition eller i et yderpunkt. – Forkert, hvis det opfattes sådan, at en substans ikke kan være et sted uden sit virke eller flytte sig fra sted til sted.

205. At tiden er uendelig med hensyn til begge yderpunkter. Selvom det nemlig er umuligt at gennemgå en uendelighed, hvoraf dele skal gennemgås, er det ikke umuligt at gennemgå en uendelighed, hvoraf ingen dele skal gennemgås.

206. At han tilskriver sundhed, sygdom, liv og død til stjernernes position og skæbnens gunst, idet han siger at hvis skæbnen er ham gunstig stemt, vil han leve, men hvis ikke, vil han dø.

207. At der, i timen for et menneskes frembringelse, i dets legeme og derfor også i dets sjæl, som følger legemet, findes en disposition i mennesket, frembragt af sammenhængen mellem højere og lavere årsager, som lader dette menneske hælde mod handlinger og begivenheder af en bestemt slags. – Forkert, med mindre det opfattes som gældende for naturlige begivenheder og som noget dispositionelt.

208. At, hvis man står over for to goder, det stærkeste bevæger stærkest. – Forkert, med mindre det skal forstås som 'set fra det bevægende godes perspektiv'

209. At alle frivillige bevægelser kan reduceres til den første bevæger. – Forkert, med mindre det opfattes som 'til den første bevæger i absolut forstand, der ikke er skabt' og det skal opfattes som gældende bevægelse ifølge substans og ikke ifølge deformitet.

210. At den ydre materie adlyder den spirituelle substans. – Forkert, hvis det opfattes i absolut forstand og ifølge enhver slags forandring.

211. At vores intellekt i kraft af sin egen natur kan trænge frem til at erkende førsteårsagens essens. – Det har en dårlig klang og er forkert, hvis det opfattes som gældende den umiddelbare erkendelse.

212. At en intelligens alene ved sin vilje bevæger himlen.

213. At den natur, som er et bevægelsesprincip for himmellegemerne, er en bevægende intelligens. – Forkert, hvis det opfattes som gældende for den indre natur, der er en aktualitet eller form.

214. At sjælen aldrig ville bevæge sig med mindre legemet bevægede sig, ligesom noget tungt eller let aldrig ville bevæge sig med mindre luften bevægede sig.

215. At intet kan erkendes om Gud udover at han er eller at han eksisterer.

216. At det er uforståeligt, at Gud er noget værende i sig selv i positiv forstand. Han er derimod noget værende i sig selv i privativ forstand.

217. At skabelsen ikke skal kaldes en ændring til væren. – Forkert, hvis det opfattes som gældende for al slags ændring.

218. At en intelligens, en engel eller en adskilt sjæl ingen steder er.

219. At adskilte substanser ingensteds er ifølge deres substans. – Forkert, hvis det opfattes således, at substans ikke er på noget sted. Hvis det derimod opfattes således, at substans er grunden til at noget er på et sted, er det sandt at adskilte substanser ingensteder er ifølge deres substans.

Litteratur

- Aegidius Romanus, *Apologia*, i *Aegidii Romani: Opera omnia*, bd. iii, 1, udg. Wielockx, R., Firenze: Olschki, 1985.
- Anonym, *Liber de causis*, udg. Pattin, A., *Tijdschrift voor filosofie* 28 (1966), 90–203 (særtryk: Leuven, 1966).
- Aristoteles, *Analytica Posteriora*, udg. Minio-Paluello, L. og Dod, B., Aristoteles Latinus, bd. iv, 1–4, Bruges/Paris: Desclée de Brouwer, 1968.
- Arnulf af Provençe, *Divisio scientiarum*, i Lafleur, C. (udg.), *Quatre introductions à la philosophie au xiiiie siècle*, Montreal/Paris: Institut d'études médiévales/Vrin, 1988, 295–355.
- Bloch, David, *John of Salisbury on Aristotelian Science*, Turnhout: Brepols, 2012.
- Bloch, D., Christensen, M. S., Ebbesen, S., Fink, J., Hansen, H. og Mora-Márquez, A. M., *Aristoteles gennem tiderne*, Klassikerforeningens Kildehæfter, Aarhus, 2012.
- Bloch, David og Ebbesen, Sten, *Videnssamfundet i det 12. og 13. århundrede*, København: Videnskabernes Selskab, 2010.
- Boethius de Dacia, *Opuscula*, udg. Green-Pedersen, N.-J., *Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi*, bd. vi, 2, København: GAD, 1976.
- *Quaestiones super libros physicorum*, udg. Sajó, G., *Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi*, bd. v, 2, København: GAD, 1974.
- *Boethius de Dacia: Verdens evighed, Det højeste gode, Drømme*, overs. Green-Pedersen, N.-J., Frederiksberg: Det lille forlag, 2001.
- Chartularium universitatis parisiensis*, udg. Denifle, H. og Châtelain, E., 4 bd., Paris, 1889–1897; genoptryk: Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Courtenay, William J., 'The Parisian Faculty of Theology in the Late Thirteenth and Early Fourteenth Centuries', i Aertsen, J. o.a. (udg.), *Nach der Verurteilung von 1277*, Berlin og New York: Walter de Gruyter, 2001, 235–47.
- Ebbesen, Sten, *Dansk middelalderfilosofi*, Den danske filosofis historie, bd. 1, København: Gyldendal, 2002; bd. 1–5, 2002–2004.

-
- 'What Must One Have an Opinion About?', *Vivarium* 30 (1992), 62–79.
- Fink-Jensen, Morten, *Fornuften under troens lydighed*, København: Museum Tusulanum, 2003.
- Grant, Edward, 'The Effect of the Condemnation of 1277', i Kretzmann, N., Kenny, A. og Pinborg, J. (udg.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982, 537–39.
- Grundmann, Herbert, *Vom Ursprung der Universität im Mittelalter*, Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, philologisch-historische Klasse, bd. 103, 2, Berlin: Akademie Verlag, 1957.
- Hankinson, R. J., 'Philosophy of Science', i Barnes, J. (udg.), *Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, 109–39.
- Hissette, Roland *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain/Paris: Publications Universitaires, 1977.
- Iwakuma, Yukio, 'Alberic of Paris on Mont Ste Geneviève against Peter Abelard', i Fink, J., Hansen H. og Mora-Márquez, A. M. (udg.), *Logic and Language in the Middle Ages: A Volume in Honour of Sten Ebbesen*, Leiden: Brill, 2013, 27–47.
- Kant, Immanuel, *Der Streit der Fakultäten*, i Weischedel, W. (udg.), *Immanuel Kant: Werke in Sechs Bänden*, 7 bd. (sic), 1798; genoptryk: Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, bd. vi, 261–393
- Le Goff, Jacques, 'Quelle conscience l'Université médiévale a-t-elle eue d'elle-même?', genoptryk i *Pour un autre Moyen Âge*, Paris: Gallimard, 1987, 181–97 [1964].
- Lindberg, David, *The Beginnings of Western Science: The European Scientific Tradition in Philosophical, Religious, and Institutional Context, 600 B.C. to A.D. 1450*, Chicago: Chicago University Press, 1992.
- Otto, Ulla, *Die literarische Zensur als Problem der Soziologie der Politik*, Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag, 1968.
- Pedersen, Olaf, *Naturerkendelse og theologi i historisk belysning*, Hellebæk: Poul Kristensen Forlag, 1996.
-
- Studium generale: De europæiske universiteters tilblivelse*, København: Gyldendal, 1979.

- Piché, David, *La condamnation parisienne de 1277: Texte latin, traduction et commentaire*, Paris: Vrin, 1999.
- Piron, Sylvain, 'Le plan de l'évêque: Pour une critique interne de la condamnation du 7 Mars 1277', *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 78 (2011), 383–415.
- Rüegg, Walter, 'Themes', i Ridder-Symoens, Hilde de (udg.), *Universities in the Middle Ages, A History of the University in Europe*, bd. 1, Cambridge: Cambridge University Press, 1992; bd. 1–4 1992–2011, 3–34.
- Siger af Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam*, udg. Dunphy, W., Louvain-La-Neuve: Éditions de l'institute supérieur de philosophie, 1981.
- Smith, Robin, 'Aristotle's Theory of Demonstration', i Anagnostopoulos, G. (udg.), *A Companion to Aristotle*, Oxford: Wiley-Blackwell, 2009, 51–65.
- Steenberghen, Fernand Van, *Maître Siger de Brabant*, Louvain/Paris: Publications Universitaires, 1977.
- Thijssen, J. M. M. H., *Censure and Heresy at the University of Paris 1200–1400*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998.
- Zimmermann, Albert, *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert*, 2. udgave, Leuven: Peeters, 1998.