

IV. ABSCHNITT.

ZUR GESCHICHTE DER ROMANISCHEN VÖLKER.

D. ZUR WISSENSCHAFTSGESCHICHTE DER
ROMANISCHEN VÖLKER

VON

W. WINDELBAND.

Einer Übersicht über die Entwicklung, welche bei den romanischen Völkern die Philosophie im Zusammenhange der allgemeinen wissenschaftlichen Interessen erfahren hat, sind einerseits durch die Einfügung in dieses Handbuch und die Unterstellung unter seinen Zweck verhältnismässig enge Grenzen gezogen, andererseits aber durch die sachlichen Verhältnisse des geschichtlichen Verlaufs Aufgaben gestellt, die über den Umkreis des romanischen Volkstums hinausgehen. Beides ist in dem Umstande begründet, dass, wie die gesamte Kultur der älteren Zeit, auf die angesichts der philologischen Studien hauptsächlich Gewicht zu legen ist, so insbesondere die Wissenschaft des Mittelalters durchweg internationalen Charakters ist. Ihre litterarische Form ist daher diejenige der kirchlich-internationalen Sprache, des Lateinischen; und erst mit dem Beginn der neueren Zeit hat auch die Wissenschaft sich der einzelnen Nationalsprachen, namentlich des Italienischen und des Französischen zu bedienen gelernt. Deshalb ist die litterar-historische Seite der Geschichte der Philosophie und der Wissenschaften während der Zeit, die hier zu behandeln ist, in der »Übersicht über die lateinische Litteratur« des MA., die der »Grundriss« in der ersten Abteilung des zweiten Bandes bietet, so einheitlich und erschöpfend erledigt worden, dass darauf nicht zurückgegriffen zu werden braucht. Vielmehr wird es sich hier lediglich darum handeln, die Leser des »Grundrisses«, die bei ihren litterar-historischen Studien auf Fragen allgemein wissenschaftlichen Charakters stossen, über die philosophischen Auffassungen, Kenntnisse, Begriffe und Probleme in den verschiedenen Zeiten zu orientieren, sie mit dem Stande der Forschung bekannt zu machen und ihnen die wissenschaftlichen Hilfsmittel zu eingehenderem Studium an die Hand zu geben. Dabei aber ist für das MA. eine Beschränkung auf das romanische Volkstum unmöglich: denn Philosophie und Wissenschaft des MA. stehen ausser Beziehung zu der Sprache

und dem Geiste der Völker; ihre Träger sind wesentlich Kleriker, sie selbst sind ein aus der Tradition her aufgepfropftes Reis, dessen Blüthe und Frucht nirgends den Erdgeruch der Nationalität erkennen lässt. Daher sind die wissenschaftlichen Vorstellungen, deren Wirkung sich in den romanischen Literaturen bald an bedeutsamen Stellen, bald in nebensächlichen Erscheinungen erkennen lässt, zum Teil auch von Männern germanischen, deutschen und angelsächsischen Ursprungs ausgegangen. Aber es kommt eben in der Philosophie des MA. niemals auf den nationalen Ursprung des einzelnen Denkers, desto mehr aber auf seine Stellung zu den grossen Geistesmächten der antiken Tradition an, die für alle Völker des europäischen Mittelalters gleichmässig bestimmend gewesen ist.

Litt.: Die zuverlässigste Bibliographie der Geschichte der Philosophie ist Fr. Ueberweg's *Grundriss*, in den neueren Auflagen herausg. von M. Heinze. In Betracht kommt der 2. Teil, achte Aufl. (Berlin 1898); die Paragraphen über die Scholastik sind theils (II, 19—26) von M. Baumgartner, theils (II, 30—37) von M. Wehofer bearbeitet.

Unter den allgemeinen Werken über die Geschichte der Philosophie sind für den Gegenstand historisch interessant J. Brucker, *Hist.-crit. philos.* III, 709 ff.; Hegel (*Ges. Werke*, Bd. XV, 132 ff.) und H. Ritter, *Gesch. d. Philos.* Bd. 5 ff., sowie desselben *Christl. Philos.* (2. Ede., Göttingen 1858 u. 59). Von den neueren Darstellungen behandeln diese Zeit eingehender Joh. Ed. Erdmann, *Grundriss der Gesch. der Philos.* (I, 149 ff.), 4. Aufl. bes. von B. Erdmann, und W. Windelband, *Gesch. der Philos.* (2. Aufl. 1900) § 23 ff. Dazu kommen R. Eucken, *Die Lebensanschauungen der grossen Denker* (4. Aufl. 1900) und W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883) I, 338 ff.

Besondere Arbeiten über die Philosophie des MA.: V. Cousin, *Ouvrages inédits d'Abélard* (1839), Introduction; B. Hauréau, *De la philos. scolastique* 2 Vol. (1850) und *Histoire de la philos. scol.* 3 Vol. (1872—1880); W. Kaulich, *Geschichte der scholastischen Philos.*, leider nur der erste Band (bis Abélard) erschienen (1863); A. Stöckl, *Geschichte der Philos. des MA.* 3 Bde. (1884—86, fleissige Excerpte, Auswahl und Beurteilung vom orthodox katholischen Standpunkte). Dazu kommen H. Reuter, *Geschichte der religiösen Aufklärung im MA.* 2 Bde. (1875—77); H. v. Eicken, *Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung* (1887); G. Grupp, *Kulturgeschichte des MA.* 2 Bde. (1894—95).

Um Quellenausgaben hat sich zuerst V. Cousin mit seinen Schülern verdient gemacht. Es folgen B. Hauréau, *Singularités historiques et littéraires* (1861) und *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la bibliothèque nationale* (1890—92). H. Denifle und F. Ehrle, *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des MA.* (1885 ff.); Cl. Baeumker, *Beiträge zur Geschichte der Philos. des MA.*, Texte und Untersuchungen (1891 ff.).

Ferner C. D. Boulaeus, *Historia universitatis Parisiensis* (1665—1673) VI Vols; H. Denifle, *Die Universitäten des MA.* (1885) und *Les universités françaises au MA.* (1892); G. Kaufmann, *Geschichte der deutschen Universitäten*, 2 Bde. (1888—96); H. Denifle et E. Chatelain, *Chartularium universitatis Parisiensis*, 3 Vol. (1889—94) nebst *Auctuarium Chartularii univ. Par.* (1894). Instrukтив sind auch vielfach die Artikel in dem *Dictionnaire des sciences philosophiques*, hrsg. von A. Franck (2. Aufl. 1875).

Über einzelne Teile der Philos. d. MA.: Js. Bach, *Dogmengeschichte des MA.* (1873—75); A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. III (3. Aufl. 1894). — C. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, Bd. II—IV (1861—70). — H. Siebeck, *Geschichte der Psychologie* I. Teil (1884) und die Abhandlungen im *Archiv für Geschichte d. Philos.* I—III (1888—90). K. Werner, *Entwicklungsgang der mittelalterlichen Psychologie* (1876). — W. Gass, *Geschichte der christlichen Ethik* I (1881). — K. Lasswitz, *Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton* I (1890). — Kopp, *Geschichte der Chemie*

4 Bde. (1843). — M. Berthelot, *La chimie au moyen age* (1893). — M. Cantor, *Vorlesungen über die Geschichte der Mathematik*, II. und III. Bd. (1894 ff.). — Mädler, *Geschichte der Himmelskunde* (1872/73); Höfer, *Histoire de l'astronomie* (1873). — E. Meyer, *Gesch. der Botanik* (II Bde., 1854–57). — V. Carus, *Geschichte der Zoologie* (1872). — E. Häser, *Lehrbuch der Geschichte der Medicin* (1875 ff.).

Das Hineinwachsen in die Überlieferungen der antiken Wissenschaft, die Aufnahme ihrer Kenntnisse und die Verarbeitung ihrer Begriffe macht die Entwicklung der mittelalterlichen Philosophie aus. Es sind die Lehrjahrhunderte der modernen Völker. Von Jahrhundert zu Jahrhundert wächst das Fassungsvermögen, mit ihm das Aufnahmebedürfnis und zugleich der Bildungstoff: er wächst quantitativ und qualitativ. Von spärlichen Resten der alten Litteratur schwillt er mit der Zeit zu dem ganzen Umfang desjenigen an, was wir von der Erbschaft des Alterthums der Hauptsache nach noch jetzt besitzen, und während das anfänglich übernommene Material den zufälligen Bestand einer in gänzlichem Verfall begriffenen Litteratur darstellte, werden Schritt für Schritt immer werthvollere und zusammenhängendere Bestandteile aus dem geistigen Besitze der alten Völker entdeckt. Die Wissenschaft des MA. arbeitet sich von den Lateinern zu den Griechen, von Rom nach Athen zurück.

Die wichtigste Epoche in diesem Prozesse der Aneignung bildet die Aufnahme des Aristotelismus um 1200 herum: sie geht Hand in Hand mit einem gewaltigen Umschwung des gesamten Kulturlebens und sie giebt nicht nur der Philosophie ein nach Form und Inhalt wesentlich verändertes Ansehen, sondern sie weckt auch neben der Philosophie die besonderen Disziplinen, namentlich die naturwissenschaftlichen zu eignem, stetig mehr der Selbständigkeit zureifendem Leben. Dadurch wird die Geschichte der mittelalterlichen Wissenschaft in zwei Perioden zerlegt, von denen die erste die längere und zugleich die inhaltsärmere ist.

Litt.: Fr. Nitsch, *Über die Ursachen des Umschwungs u. Aufschwungs der Scholastik im 13. Jahrh.*; Jahrbücher für protest. Theologie II, 532 ff. (1876).

I. ZEITRAUM.

(Bis gegen Ende des zwölften Jahrhunderts.)

Die Macht, welche die Reste der antiken Kultur in das geistige Leben der neuen Völker herüberrettete, war die christliche Kirche. Ihr Klerus giebt daher auch wesentlich die Träger der wissenschaftlichen Tradition, die Klosterschulen und die Hofschulen, an denen ebenfalls Kleriker als Lehrer thätig waren, die Stätten der wissenschaftlichen Arbeit ab. Hieraus erklärt es sich, dass neben der theologischen Litteratur zunächst nur äusserst geringfügige Reste der antiken Wissenschaft, theils sachlichen theils formalen Inhalts aufbewahrt und für den Unterricht zugelassen wurden, und dass der Vorsicht gegenüber, welche die Kirche gegen alle »heidnische« Weisheit schliesslich doch hegte, die Erlaubnis zur Behandlung auch jener spärlichen Reste Schritt für Schritt erkämpft werden musste. Es ist das Verdienst Karls des Grossen und Alcuins, in der von ihnen organisierten Schulthätigkeit diese Anfänge der »weltlichen« Bildung so kräftig begründet zu haben, dass sie immer weitere Kreise ziehen konnte. Aber deshalb begegnet uns immer von neuem und in immer verschiedenen Gestalten, bald leiser bald lauter der Kampf des Wissens mit dem Glauben. Die Fortschritte der Erkenntnis sind entweder

wirklich Abweichungen von dem herrschenden Dogma, oder sie kommen in Gefahr als solche verdächtigt zu werden.

Die andre Seite dieses Grundverhältnisses ist die, dass auch die Wissenschaft des MA., zumal in ihren Anfängen, eigentlich gar nichts anderes sein will, als eine Selbstverständigung des Glaubens, als ein begriffliches Erfassen und Begründen des religiösen Bewusstseins. In diesem Sinne ist die mittelalterliche Philosophie nur die Fortsetzung des Bestrebens, von dem schon das antike Denken seit der alexandrinischen Periode beherrscht war. Der Zweck des Wissens ist die religiöse Erkenntnis. Anfänglich fällt es auch dem MA. gar nicht ein, der Theologie ein weltliches Wissen an die Seite oder gar gegenüber zu setzen: vielmehr soll alle Erkenntnis in den Dienst der Religion gestellt und durch sie bestimmt werden. Deshalb fehlt es zunächst durchaus an dem Bewusstsein des Eigenwerts des Wissens und an der Achtung davor; erst allmählich ist die intellectuelle Neugierde theils an den Kunststücken der Dialektik theils an den Merkwürdigkeiten der Überlieferungen erwacht.

Hiermit hängt es denn endlich auch zusammen, dass die Wissenschaft des MA., zumal in dem ersten Zeitraum, nicht Forschung, sondern Buchgelehrsamkeit ist. In der supranaturalistischen Weltansicht des Glaubens fehlt der Sinn für das Verständnis der Natur, und mit ihm die Fähigkeit ihrer Erforschung. Den Rätseln der übersinnlichen Welt mit ihrem Grübeln zugewandt, übernimmt diese Philosophie ihre Vorstellungen von der Aussenwelt aus den Überlieferungen der griechischen Litteratur: und gewohnt, im Glauben bedingungslos der Autorität zu vertrauen, vermag sie auch im Wissen sich zunächst nicht anders zu helfen. Deshalb verfällt sie dem historischen Zufall der Tradition.

1. Die Überlieferung.

Das Material, woraus sich das wissenschaftliche Leben des MA. im 9. und 10. Jahrhundert allmählich entwickelt hat, lässt sich in vier Gruppen zerlegen. Zunächst kann man die theologische von der philosophischen Überlieferung sondern und sodann in der ersteren die kirchliche von der mystischen, in der letzteren die formale von der sachlichen Tradition unterscheiden.

a) Die theologische Tradition. An der Spitze steht hier selbstverständlich die Heilige Schrift in der Form der Vulgata. An sie schliesst sich die theologische Litteratur, die von vorn herein in zwei Richtungen gespalten erscheint und damit auf die Vorzeit zurückweist. Das religiöse Denken des ausgehenden Altertums tritt in zwei grosse Systeme auseinander: die christliche Kirchenlehre und den Neuplatonismus¹. Beiden gemeinsam war das Bestreben, die Welt aus dem religiösen Gesichtspunkte zu begreifen und sie in ihrer Totalität als ein Erzeugnis der immateriellen Gottheit zu verstehen: aber während die Kirchenlehre Gott als Persönlichkeit, als den heiligen schöpferischen Willen betrachtete, sah der Neuplatonismus in ihm das unaussagbare Urwesen, aus dem mit ewiger Notwendigkeit alle Lebensformen und Dinge, zuerst der Geist, dann die Seele, dann der Körper, hervorgehen (»emanieren«). Andreerseits war beiden gemeinsam die Lehre von der Erlösung des in die unreine Materie verstrickten Menschen: aber während das Christentum die Erlösung durch die Teilnahme des Einzelnen an den Gnadenwirkungen der Kirche gewährte, suchte der Neuplatonismus die ekstatische Erhebung des Individuums zu Gott, die verückte Versenkung in das unaussagbare Urwesen. Diese Hauptgegensätze, denen sich viele sekundäre Verschiedenheiten anschliessen, ziehen sich auch durch das Mittelalter hin und

¹ Windelband, *Geschichte der alten Philosophie* (2. Aufl. 1894) p. 208 ff.

treten hier in den Formen der Scholastik einerseits, der Mystik andererseits auf. Zwischen diesen beiden bestehen ebenso mannigfaltige Wechselbeziehungen wie zuvor zwischen Kirchenlehre und Neuplatonismus.

α) Die Kirchenlehre. Sie liegt in der patristischen Litteratur vor, und zwar, da die Kenntnis des Griechischen in der ersten Zeit des MA. äusserst selten ist, wesentlich in den Schriften der lateinischen Kirchenväter¹. Der bei weitem bedeutendste, gelesenste und einflussreichste unter ihnen ist der Philosoph der christlichen Kirche, Augustinus², der Lehrer des Mittelalters.

β) Die neuplatonische Mystik. Die Originalwerke der grossen Neuplatoniker sind dem abendländischen MA. unbekannt geblieben: ihre Wirkung war indirekt vermöge des Einflusses, den sie auf die christliche Litteratur ausgeübt hatten und dem auch Augustin nicht entgangen war. Unter den zahlreichen Mischformen, bei denen der Neuplatonismus das christliche Moment überwog, ist im Abendlande nur eine wirksam geworden: die Schriften, welche man gegen Ende des fünften Jahrhunderts dem »ersten Bischof von Athen«³ Dionysius Areopagita unterschob: *περὶ θεῶν ὀνομάτων, περὶ μυστικῆς θεολογίας, περὶ τῆς ἱεραρχίας οὐρανόθεν, περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας*. Schon bei ihrem Bekanntwerden hinsichtlich ihrer Echtheit bestritten, von dem Abte Maximus Confessor⁴ (580—662) verteidigt, wurden sie von Scotus Eriugena (s. unten) ins Lateinische übersetzt und kommentiert: von da an bilden sie eine dauernde Quelle für die mystischen, zur Heterodoxie neigenden Lehren des christlichen MA.

b) Die philosophische Tradition. Ihre Lehrform ist die der sog. Sieben freien Künste, deren Lehrer an den Kloster- und Hofschulen ursprünglich Scholastici hiessen. Darunter umfasste bekanntlich das Trivium Grammatik, Dialektik und Rhetorik, und das Quadrivium Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie. Die Kenntnis dieser Disziplinen, auf die sich die »weltliche« Wissenschaft beschränkte, entnahm man den Encyklopädiën des spätesten Altertums: Marciianus Capella (im fünften Jahrhundert, *Satyricon* mit der Einleitung *De nuptiis Mercurii et philosophiae*), Cassiodorus Senator (480—570, *Institutiones divinarum et saecularium lectionum; De artibus ac disciplinis litterarum liberalium*), Isidorus Hispalensis († 636, *Originum sive Etymologiarum libri viginti*). Eine weitere Quelle wissenschaftlicher Bildung bildeten dann die Werke von Baeda⁵ und Alcuin⁶.

Neben solchen Sammelwerken aus der Zeit des äussersten Verfalls der antiken Litteratur ist der Besitz von wertvolleren Originalschriften in den ersten Jahrhunderten des MA. nur äusserst ärmlich.

α) Die logische Litteratur. Da die Wissenschaft des MA. die Wahrheit ihrem wesentlichen und wertvollen Inhalte nach von vornherein im Glauben zu besitzen überzeugt war, so hatte sie kein Bedürfnis nach Methoden der Forschung, wohl aber ein lebhaftes Interesse an der formalen Geistes-

¹ Über die Patristik ausser den allgemeineren philosophiegeschichtlichen Werken: J. Huber, *Philos. der Kirchenväter* 1859; F. Chr. Baur, *Das Christentum der drei ersten Jahrhunderte*, 2. Aufl. 1860; J. Alzog, *Grundriss der Patrologie*, 4. Aufl. 1888; A. Stöckl, *Geschichte der christlichen Philosophie z. Z. der Kirchenväter* 1891; P. Bardenhewer, *Patrologie* 1894; G. Krüger, *Gesch. der atchristlichen Litteratur* 1895.

² Ausser den Kirchengeschichten (besonders Neander und Böhringer): C. Binde-mann, 3 Bde. 1844—69; F. Nourisson, *La philosophie de St. A.* 1865; J. Storz, *Die Philosophie des heil. A.* 1882.

³ Vgl. Act. apost. 17, 34.

⁴ Seine Schrift über Dionys und Gregor herausg. von Oehler 1857.

⁵ K. Werner, *Beda der Ehrwürdige und seine Zeit* 1876.

⁶ K. Werner, *Alcuin und sein Jahrhundert* 1876.

bildung, welche Begriffe zu bestimmen, zu unterscheiden, zu ordnen und einzuteilen, Urteile zu begründen oder zu widerlegen, Schlüsse und Schlussketten anzuwenden und zu beurteilen lernt. Daher der Wert, den das MA. auf die formale Logik gelegt hat. Als ihr Vater galt von Alters her Aristoteles. Aber von ihm¹ besass man anfangs die logischen Hauptschriften nicht (es wurden vielmehr die Analytik und die Topik erst im zwölften Jahrhundert allmählich bekannt), sondern nur die unbedeutendsten (und sogar in ihrer Echtheit nicht sicheren) Teile des Organon: die Schriften *de categoriis* und *de interpretatione*. Sie lagen in der Übersetzung des Boëthius² vor, eines halb neuplatonischen halb christlichen Philosophen (480—525), der nicht nur diese beiden Schriften, sondern auch Cicero's Topik kommentiert und Einleitungen zu diesen Schriften und zu andern logischen Theorien geschrieben hatte. Er hatte auch des Neuplatonikers Porphyrios Einleitung³ (*Isagoge*) zu der aristotelischen Schrift über die Kategorien, die später unter dem Titel *De quinque rebus* oder *De quinque vocibus*⁴ ging, übersetzt, wie dies schon vor ihm (im 4. Jahrh.) Marius Victorinus gethan hatte, und beide Übersetzungen hatte Boëthius auch mit Kommentaren versehen. Von Victorinus gab es ausserdem Abhandlungen *De definitionibus*.

β) Die realwissenschaftliche Litteratur. Zu der encyclopädischen Überlieferung kommt hier nur sehr wenig hinzu. Als Inbegriff der antiken Naturwissenschaft gilt Platon's *Timaeus* (von seinen Schriften die einzig bekannte) in der Übersetzung des *Chalcidius*. Zu seiner Ergänzung diente des Claudianus Mamertus († um 477) Schrift *De statu animae* und Apuleius *De dogmate Platonis*, ausserdem unbedeutendere Schriften wie die von Macrobius. Die grosse medicinisch-naturwissenschaftliche Litteratur des Altertums, an der sich die Wissenschaft des Orients entwickelte, ist dem Occident um diese Anfangszeit noch verschlossen. Dagegen bieten römische Schriftsteller, Prosaiker und Dichter, wenigstens einigen Ersatz für Natur- und Lebenskenntnis: Cicero und Lucretius dürften dabei in erster Linie zu nennen sein.

Das Genauere ist in den litterarhistorischen Darstellungen zu vergleichen; namentlich sind sie hinsichtlich der Ausgaben, Sammlungen etc. heranzuziehen.

2. Die dialektische Bewegung.

Bei dem äusserst geringen Mass sachlicher Kenntnisse, welche danach der Wissenschaft des MA. in ihrem Beginn zu Gebote stand, und bei der Gebundenheit, worin sie sich hinsichtlich der gesamten Welt- und Lebensanschauung prinzipiell befand, war es unvermeidlich, dass die ersten Regungen selbständigen Denkens sich an Überlegungen über die Bedeutung des logischen Formalismus entwickelten, der in der schulmässigen Ausbildung eine bevorzugte Stellung einnahm: und da in der überlieferten formalen Logik der Gattungsbegriff mit seiner Stellung im Urteil und im Schluss den Mittelpunkt bildete, so wandten sich die erkenntnistheoretisch-metaphysischen Untersuchungen, die sich daran unter dem Namen der Dialektik anschlossen, in erster Linie der Frage nach der Realität der »Universalien« zu. Aber auch diese Frage mit ihren verschiedenen Auszeichnungen und mit ihren verschiedenen

¹ A. Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristotele* 1819, 2. Aufl. 1843.

² Seine religiös farblose ethische Schrift *De consolatione* wurde zwar viel gelesen, blieb aber für die philosophische Bewegung irrelevant.

³ Das Original abgedruckt in dem Scholienbände der Berliner Akademie-Ausgabe des Aristoteles S. 1—6. —

⁴ Diese fünf Grundbegriffe sind: genus, differentia, species, proprium, accidens.

Beantwortungen war selbst wieder überliefert. Seitdem sie zum ersten Mal im Altertum zwischen Platon und den Kynikern discutiert worden war, hatte sie sich durch die ganze antike Philosophie hindurchgezogen, sodass die verschiedenen Meinungen auch noch in der spätesten Litteratur zu Worte gekommen waren. Ja, das Problem hatte gerade hier eine besonders scharfe Formulierung gefunden. In der von Victorinus und von Boëthius übersetzten *Isagoge* des Porphyrios¹ lautete es folgendermassen: 1) haben die Gattungsbegriffe eine eigne metaphysische Wirklichkeit (Subsistenz) oder sind sie nur Vorgänge im Bewusstsein der Individuen; 2) falls sie subsistieren, sind sie körperlich oder unkörperlich? 3) bestehen sie getrennt² von den Sinnendingen oder in und an ihnen?

An diesen Problemen hat sich die dialektische Bewegung, oft in starker Erregtheit, bis in die Mitte des zwölften Jahrhunderts entwickelt. Gewiss zeigt sie dabei vielfach ein kindliches Ungeschick, eine ermüdende Umständlichkeit und dann wieder ein Übermass unfruchtbarer Scharfsinns: aber wer gerecht urteilen will, muss erstens bedenken, dass es sich um ein fundamentales, unentfliehbares Problem der Philosophie handelt, auf welches gleichzeitig und unabhängig vom Occident, auch die arabische Wissenschaft ebenso notwendig stiess wie einst die Griechen darauf gekommen waren, und zweitens, dass der Mangel des tatsächlichen Wissens das Nachdenken zu rein formalen Kunststücken, zu leeren Abstractionen und abgeschmackten Übungen des Witzes notwendig verleiten musste. Ebenso sollte man nicht so unbesehen über den Barbarismus der Darstellungen herfahren: zweifellos fehlt ihnen jede ästhetische Formung; aber doch hat es das scholastische Latein nicht nur bei den terminologischen Neubildungen zu energischen, zutreffenden und prägnanten Schöpfungen, sondern auch im Ganzen zu einer Art von Stil gebracht, der in seiner sachlichen Klarheit, seiner umständlichen Sorgfalt, seiner scharfen Unterscheidung eine durchaus nicht verächtliche Eigenart besitzt.

Die Parteien, die sich in diesem »Universalienstreit« gebildet haben — Johannes von Salisbury zählt³ acht verschiedene Meinungen auf — reduzieren sich der Hauptsache nach auf drei: diejenigen, welche den Gattungsbegriffen (den platonischen »Ideen«) metaphysische Realität zuschreiben, heissen Realisten (*universalia sunt realia*); diejenigen, welche sie nur für zusammenfassende Bezeichnungen halten, heissen Nominalisten (*universalia sunt nomina*); die vermittelnde Ansicht, welche die Realität der Universalien anerkennt, aber sie nur in den Sinnendingen selbst findet, heisst Konzeptualismus oder Sermonismus (*universalia sunt conceptus sive sermones*).

Im Anfange übernimmt man mit der Übersetzungs- und Kommentarlitteratur die Keime aller drei Richtungen, ohne auf ihren Widerspruch zu achten; das geschieht um so mehr, als Boëthius, der in dieser Hinsicht zunächst wirksame Schriftsteller, der mittleren Ansicht nahe steht, die leicht nach dem einen oder dem andern Extrem schillert. Ihm folgte Alcuin und seine Schüler, in Tours Fredegisus⁴ (*De nihilo et tenebris*), in Fulda Rabanus Maurus († 856, *De institutione clericorum* und *De universo libri* 22). Dem letzteren oder einem seiner Schüler gehört die Schrift »*Super Porphyrium*« an⁵, die

¹ Porphyr: *l. c.* 1 a, 8 — 11. in der Übersetzung des Boëthius „... *de generibus et speciebus sive subsistant sive in solis nudis intellectibus posita sint, sive subsistentia corporalia sint an incorporalia, et utrum separata a sensilibus an in sensilibus posita et circa haec consistentia* ...“

² So wiederholt sich wörtlich das zwischen Aristoteles und der Akademie discutierte Problem vom *χωρισμός* der Ideen.

³ Joh. Saresb., *Metalog.* 17 f.

⁴ M. Ahner, Leipzig 1878

⁵ V. Cousin, *Ouvr. inéd. d'Abél.* 613 ff.

insofern nominalistisch gefärbt ist, als sie aus formal logischer Theorie behauptet, eine Substanz könne nicht Prädikat im Urteil sein (*res non praedicatur*). Dagegen sind die Marginalglossen von Raban's Schüler Heiricus (Eric) von Auxerre zu der pseudo-augustinischen Schrift über die Kategorien¹ mehr im Sinne des Boëthius, und ist der Kommentar seines Schülers Remigius von Auxerre (Ende des 9. Jahrh.) zu Marcianus Capella² beinahe realistisch gehalten. Vielleicht zeigt sich darin schon die Wirkung der ersten scharf ausgesprochenen Lösung des Problems, die Scotus Eriugena gegeben hatte.

a) Der mystische Realismus des Eriugena. Die erste bedeutende Persönlichkeit in der Philosophie des MA. ist Johannes Scotus, den man früher Eriugena nannte, nach neuester Forschung Eriugena schreibt³ († gegen 880, unter Karl dem Kahlen Lehrer an der Schola Palatina zu Paris)⁴. Er über setzte im Auftrage des Königs die Schriften des Dionysius Areopagita und wurde durch ihren Neuplatonismus auch in seinem eignen Hauptwerke *De divisione naturae* bestimmt⁵. Der Gegenstand dieses Buchs ist das Hervorgehen (*egressus*) aller Dinge aus Gott und ihr Rückgang in ihn (*regressus*). Die Stufen der Emanation aber werden mit den Stufen der logischen Allgemeinheit und dadurch diese mit den Stufen der Intensität des Seins und der Vollkommenheit gleichgesetzt. Das Universale ist Substanz und es enthält nicht nur alle darunter begriffenen Besonderheiten in sich, sondern es bringt sie auch hervor. Das wirkliche Erzeugen ist der logische Prozess der Determination. Der Hervorgang der Welt aus Gott ist die stufenweise Bestimmung des Allgemeinen bis zu den sinnlichen Einzeldingen. Danach ist Gott das Allgemieste, das reine Sein, von dem kein bestimmtes Prädikat ausgesagt werden kann⁶, und alle Dinge der Welt sind Theophanien, Ausflüsse des göttlichen Wesens. Die Rückkehr zu Gott ist somit das Aufgeben der bestimmten Individualität, das Zurückfließen in das höchste Sein, die »Vergottung« (*deificatio*).

Der Pantheismus war somit die notwendige Konsequenz des Realismus, und er ist in dessen Entwicklung immer als eine Gefahr empfunden worden. Die Lehre des Eriugena, die ihn unumwunden aussprach, musste daher von der Kirche abgelehnt werden⁷, aber sie hielt sich als mystische Tradition in der Stille, und im zwölften Jahrhundert, als die freiere Bewegung der Geister begann, erhebt sie wieder ihr Haupt. Der mystische Pantheismus bricht da bei Männern wie David von Dinant, über dessen Schrift *De tomis hoc est de divisionibus* wir nur durch Albert und Thomas unterrichtet sind, und Amalrich von Bennes († um 1206)⁸ hervor, nach welchem die seit dem Lateran-Konzil von 1215 heftig verfolgte Sekte der Amalrikaner⁹ genannt wurde. Als verwandt mit dieser Richtung betrachtete man auch die Schriften des Joachim von Floris¹⁰, die als das »ewige Evangelium« den wahren, pneumatischen Sinn der göttlichen Offenbarung enthalten sollten.

¹ Hauréau, *Hist.* I 184 ff.

² *Ibid.* 203; *Philos. scol.* I 144 ff.

³ Cl. Bäumker, *Fahrb. f. Philos. u. spec. Theol.* VII 346, VIII 222.

⁴ R. Taillandier 1843, Th. Christlieb 1860, J. Huber 1861, L. Noack bei der deutschen Übersetzung des Hauptwerks 1870.

⁵ Von Eriugena stammt auch ein später viel benutzter Kommentar zu Marcianus Capella.

⁶ Man bezeichnet diese Lehre, die zuerst bei Philon von Alexandria aufgetreten ist, als „negative Theologie“.

⁷ Wozu auch noch seine Streitschrift *De divina praedestinatione* (gegen Gottschalk) beitrug.

⁸ Über beide Krönlein, *Theol. Studien u. Kritiken* 1847, S. 271 ff.

⁹ Der von Hauréau, *Hist.* II, 1 p. 85 ff. benutzte Traktat „*Contra Amarianos*“ ist jetzt von Cl. Bäumker, *Fahrb. f. Philos. u. spec. Theol.* VII 346 ff. herausgegeben.

¹⁰ H. Denifle im *Archiv f. Litt. u. Kirchengesch. d. MA.* I 49 ff.

b) Der scholastische Nominalismus und Realismus. Wenn so die Anwendung der Dialektik auf die gesamte Weltanschauung, konsequent im Sinne des Realismus durchgedacht, zum mystischen Pantheismus führte, so erlag auch die Behandlung einzelner Dogmen der Gefahr der Heterodoxie, sobald dem dialektischen Moment die entscheidende Bedeutung gegeben wurde. Dies geschah häufiger den Nominalisten. So war schon die Abendmahlslehre, um deren willen Berengar von Tours (999 – 1088) verfolgt wurde¹, von der nominalistischen Fassung des Substanzbegriffes abhängig, welche die »Transsubstantiation« als unmöglich erscheinen liess. Seinem siegreichen Gegner Lanfranc (1005–1089) folgte zuerst als Prior des normannischen Klosters Bec und dann auf dem erzbischöflichen Stuhle Anselm von Canterbury² (1033–1109), ein Haupt des Realismus und ein typischer Vertreter des scholastischen Prinzips, das er auf die Formel brachte: *fides quaerens intellectum*³ (»credo ut intellegam«). Mit unbedingter Anerkennung der kirchlichen Autorität erklärt er das Verständnis ihrer Lehren für die einzige Aufgabe der Dialektik, der er allerdings die Fähigkeit zur Lösung dieser Aufgabe im ganzen Umfange zutraut. Hier spricht sich mit stolzer Kühnheit die Hoffnung des Wissens, den Glauben zu begreifen und zu begründen, aus, und Anselm versucht diese Kraft der Dialektik an den Geheimnissen der Dreieinigkeit (*De fide trinitatis et de incarnatione verbi* — gegen Roscellin), der Welterschöpfung (*De veritate*), des Sündenfalls (*De libero arbitrio, de casu diaboli, de conceptu virginali et originali peccato*), der Menschwerdung (*Cur deus homo?*) und der Erlösung (*De concordia praescientiae, praedestinationis et gratiae cum libero arbitrio*). Seine Stellung innerhalb der Parteien ist durch die beiden Schriften bezeichnet, die den dialektischen Beweis des Daseins Gottes enthalten: das Monologium und das Proslodium. Nachdem das erstere erwiesen hat, dass, weil überhaupt etwas ist, notwendig der Begriff eines höchsten und vollkommensten Wesens gedacht werden muss, so zeigt das zweite, dass zu diesen Vollkommenheiten notwendig auch die Existenz gehören müsse, weil sonst ein noch vollkommeneres Wesen gedacht werden könnte, an welchem ausser den übrigen Prädikaten eben noch das der Existenz (zu dem *esse in intellectu* noch das *esse etiam in re*) hinzukäme. Man nennt diesen Beweis den ontologischen, und er bringt in der That die Voraussetzung des Realismus von der »Subsistenz« der allgemeinen Begriffe auf den schärfsten Ausdruck. Dabei glaubte Anselm offenbar mit diesem Beweise die gläubige Vorstellung von der göttlichen Persönlichkeit in Einklang bringen zu können. Den wunden Punkt des Beweises⁴ sah Gaunilo⁵ von Marmoutier, der »im Namen des Thoren, der da sagt: es ist kein Gott« (*Liber pro insipiente*) zu zeigen suchte, dass sich in der Weise der Anselm'schen Argumentation auch die Existenz einer vollkommensten Insel Atlantis beweisen lasse⁶.

Suchte sich so der Realismus bei seinem vornehmsten Vertreter in den Grenzen der Kirchenlehre zu halten, so waren die Nominalisten in der Kritik der Dogmen rücksichtsloser. Ihre Dialektik wurde daher bald als die »neue« oder »moderne« Logik bekämpft, und sie mussten bei der Lage der Sache unterliegen. Dieser Umstand hat es mit sich gebracht, dass wir über sie nur

¹ *De sancta coena*. Vgl. G. E. Lessing, Braunschweig 1770; J. Schnitzer 1890.

² Ch. de Rémusat, 2. Aufl. 1868.

³ Nebentitel des *Proslodium*. Übrigens wird die unter Anselm's Werken gedruckte Schrift *Elucidarium sive dialogus summan totius theologiae complectens* neuerdings schon auf Lanfranc zurückgeführt.

⁴ Zur Beurteilung vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft, transscendentale Dialektik, vom Ideal der Vernunft*.

⁵ B. Hauréau, *Singul.* 201 ff.

⁶ Anselm's Replik in dem *Liber apologeticus contra G.* bringt keine neuen Argumente.

durch ihre Gegner unterrichtet sind, und dass es deshalb schwer ist, zu bestimmen, in welchem Masse die Vorwürfe des Sensualismus, Materialismus und Nihilismus, die ihnen gemacht werden, thatsächlich zutreffen¹. Eine Verbindung des Nominalismus mit den Anfängen medizinisch-naturwissenschaftlicher Kenntnisse, die namentlich in der Schule von Chartres (vgl. unten) gefördert wurden, scheint nicht ausgeschlossen. Doch treten anderseits jene Beschuldigungen meist ganz allgemein und ohne Namen auf². Die einzige historisch deutlichere Erscheinung im Nominalismus ist der von Anselm *De fide trinitatis* bekämpfte Roscellinus (aus Compiègne), über dessen Lehre auch Äusserungen seines Schülers Abélard vorliegen³. Sein ausgesprochener Nominalismus, der nur das in sich bestimmte Einzelwesen als reale Substanz anerkennen wollte, führte zu einer tritheistischen Deutung der Dreieinigkeitslehre, die ihm die kirchliche Verdammung zuzog.

Als rein dialektischer Verfechter des Realismus war sein Gegner Wilhelm von Champeaux († 1121)⁴, über den wir gleichfalls hauptsächlich auf Berichte Abélards (*Historia calamitatum mearum*) angewiesen sind. Die substantielle Realität der Universalien hat er immer behauptet; aber über ihr Verhältnis zu den besonderen Arten und den einzelnen Exemplaren scheint seine und seiner Genossen Ansicht gewechselt zu haben. Um der pantheistischen Konsequenz zu entgehen, die sich ergab, wenn das Genus in unterschiedsloser Identität (indifferenter) das Substrat der einzelnen Erscheinungen bilden sollte, nahm man wohl an, dass das an sich identische Gattungswesen in den besonderen Erscheinungen auch real modifiziert (individualiter) subsistiere, oder man neigte zu der Meinung, dass die verschiedenen Spezifikationen verschiedene Zustände (status) bedeuteten, in denen sich das Gattungswesen verwirkliche. Die letztere Lehre, die von den status, hat besonders Walter von Mortagne behandelt; und in ähnlicher Richtung scheint der der Schule von Chartres näher stehende Adélard von Bath gewirkt zu haben (*De eodem et diverso*).

Mehr noch als in Schriften haben sich diese Gegensätze der Dialektik in mündlichen Disputationen entwickelt, und namentlich die Pariser Schulen (St. Geneviève und Notre Dame), aus deren Vereinigung die Pariser Universität hervorging⁵, erlebten mit ihren zahlreichen Zuhörern die glänzendste Entfaltung des dialektischen Treibens. Hier hat auch am meisten Peter Abélard gewirkt (1079—1142), die persönlich interessanteste und bedeutendste Erscheinung in dieser ganzen Bewegung⁶: er ist ihr Typus gerade in dem Missverhältnisse seiner hochfliegenden Postulate freier Vernunftbetheiligung zu dem geringen substantiellen Gehalt seiner Persönlichkeit. In der Universalienfrage nimmt er, der Schüler sowohl Roscellins als auch Wilhelms von Champeaux, die Stellung ein, dass er in den Begriffen, deren logische Function die ist, dass sie Aussagen (sermones) werden, die Auffassung (conceptus) der realen Gemeinschaft sieht, die nirgends anders als in den einzelnen Dingen subsistiert, welche dem Begriffe untergeordnet sind. Die Universalien sind also als Urbilder in dem schöpferischen Geiste Gottes »ante res«, als metaphysisches Wesen »in rebus«, als Vorstellungen des erkennenden Geistes »post

¹ Selbst die Behauptung, der Nominalismus sei so weit gegangen, die Universalien für blosse „flatus vocis“ zu erklären, dürfte kaum wörtlich zu nehmen sein.

² So wissen wir z. B. auch nichts Näheres über einen Nominalisten Raimbert von Lille, gegen den Anselm's Schüler Odo (Odardus) von Cambrai einen *Tractatus de re et ente* geschrieben haben soll.

³ V. Cousin, *Ouvr. inéd. d'Ab.* 476 ff.; B. Hauréau, *Singularités* 216 ff.

⁴ E. Michaud, 1867 f.

⁵ Ch. Thurot, *De l'organisation de l'enseignement dans l'université de Paris* 1850.

⁶ Ch. de Rémusat 1845, L. Tosti 1854, M. Deutsch 1883, A. Hausrath 1893.

res«¹. Ähnliche Auffassungen finden sich in anonymen Schriften, welche der Umgebung Abélards angehören »*De generibus et speciebus*«², »*De intellectibus*«³ in einem »*Commentar zu De interpretatione*«⁴, der besonders den Begriff des Sermo hervorhebt.

Aber Abélards Bedeutung geht weit über diese abschliessende Wendung hinaus, die er für längere Zeit dem Universalienproblem gab. Indem er für die Dialektik die Entscheidung über Wahrheit und Falschheit in Anspruch nahm, proklamierte er der Autorität gegenüber das Recht des Wissens und der freien Forschung; er vindiziert im Prinzip auch der Philosophie die Entscheidung über die religiöse Wahrheit (*Dialogus inter philosophum, Judaeum et Christianum*) und sieht im Christentum, dessen Dogma mit der Vernunft durchaus im Einklang sei, die Wiederherstellung der natürlichen Religion (*Introductio in theologiam — Theologia christiana*); er begründet die Ethik auf die Gesinnung und das Gewissen des Einzelnen (*Scito de ipsum*). So sehr er deshalb selbst meinen mochte, mit seiner Vernunftlehre bei der positiven Religion zu bleiben, so war er doch der Führer derjenigen, welche die letzte Norm für den Glauben im Denken suchten, der Rationalisten, die man als »*puri philosophi*« verketzerte. Diese Auffassung der scholastischen Philosophie als reiner Vernunftlehre teilte mit Abélard (wie die Verfolgungen) Gilbert de la Porrée (Porretanus, † 1154), der Verfasser einer später viel zitierten Abhandlung *De sex principiis*⁵.

Litt.: J. H. Löwe, *Der Kampf zwischen Nominalismus u. Realismus im Mittelalter, sein Ursprung und sein Verlauf* 1876. — C. S. Barach, *Zur Geschichte des Nominalismus vor Roscellin*, 1866.

3. Die mystische Psychologie.

Die Gefahr der Ungläubigkeit trat in der dialektischen Bewegung, je energischer sie vordrang, auf allen ihren Seiten immer deutlicher zu Tage. Daher erhoben sich gegen den Eifer, womit sich die frisch erregten Geister in jene Bewegung stürzten, warnende Stimmen mannigfacher Art. In erster Linie ergingen sie natürlich von den Vertretern der — vermeintlich oder wirklich — bedrohten Kirchenlehre. So sehen sich Abélard und Gilbert unermüdlichen Verfolgungen von Seiten Bernhards von Clairvaux (1091—1141) ausgesetzt, der an Stelle des gefährlichen Grübelns und des heidnischen Wissenwollens die praktische Hingabe des Gemüts an die göttliche Gnade predigte (*De contemptu mundi, de gradibus humilitatis*)⁶. Damit wurde die Aufmerksamkeit von den metaphysischen Fragen abgelenkt und bekam die anthropologische Richtung: der Mensch soll sich auch mit seinem Nachdenken wesentlich um das Heil seiner Seele kümmern. So wächst die Psychologie aus den Erfahrungen des religiösen Lebens heraus; aber bei Bernhard geschieht es (*De consideratione*) noch in unklarer, begrifflich unsicherer Form, und der streitbare Held der Kirche wäre erstaunt gewesen, wenn er sich klar gemacht hätte, welches die geschichtlichen Ursprünge seiner Lehre waren, nach der des Menschen höchste Seligkeit darin bestehen soll, mit weihevoller Versenkung in Gott aufzugehen wie ein Tropfen Wasser in einem Fasse Wein.

¹ Zu vgl. Abélards *Dialektik* (V. Cousin, *Ouvr. inéd. d'Ab.* 173 ff.); die übrigen Schriften vollständig bei Migne, Bd. 178; besonders *Hist. calam. mear.*

² V. Cousin, *Ouvr. inéd. d'Ab.* 507 ff., für deren Verfasser Ritter den Bischof Joscclin von Soissons († 1151) gehalten hat.

³ *P. Ab. Opera* ed. V. Cousin II 733 ff.

⁴ V. Cousin, *Fragm. de philos. scol.* (2. Aufl. 1840) p. 408 ff.

⁵ A. Berthaud 1892.

⁶ Neander, 3. Aufl. 1865; Morison, 2. Aufl. 1868; Storrs 1894.

Die orthodoxe Mystik nimmt unbewusst aus der augustinischen Quelle den Neuplatonismus herein.

Noch deutlicher tritt dies bei den Victorinern, den Führern der Klosterschule St. Victor, hervor. Der bedeutendste darunter ist Hugo (Graf von Blankenburg 1096—1141)¹, ein allseitiger Geist, dessen religiöse Erlebnisse in seinen mystischen Schriften (*Soliloquium de arrha animae*, *De arca Noe morali*, *De arca Noe mystica*, *De vanitate mundi*) niedergelegt sind. Hier werden als die drei Stufen der Erkenntnis *cogitatio* (Beobachtung), *meditatio* (Besinnung), *contemplatio* (Betrachtung) unterschieden, welche die Natur, die Seele und Gott zu ihrem Gegenstande haben. Der Nachfolger Richard von St. Victor († 1173) hat dieses System noch weiter ausgeführt (hauptsächlich *De statu interioris hominis*, *De eruditione hominis interioris*, *De praeparatione animi ad contemplationem*, *De gratia contemplationis*, *De gradibus charitatis*) und namentlich die Übervernünftigkeit der contemplativen Seligkeit hervorgehoben².

Das wissenschaftlich Wichtigste dabei ist, dass hier die Psychologie der Methode nach als Selbsterforschung, als innere Erfahrung (in der Form des religiösen Erlebnisses) und der Sache nach als innerer Aufbau und innere Entwicklung (in der Form der Heilsgeschichte der gläubigen Seele) begründet wird. Am meisten schliesst sich das an Augustin an, und darum wiederholt sich hier derselbe Antagonismus wie bei dem grossen Philosophen des Christentums: während das letzte Ziel in der Seligkeit des Schauens gesucht wird, besteht der Weg dahin aus den Entwicklungen der Gefühle und Stimmungen, der Triebe und Willensthätigkeiten. So wird diese religiöse Psychologie auch dazu geführt, die wechselseitigen Abhängigkeiten des Erkennens und des Wollens besonders eingehend zu betrachten, und sie benutzt dazu vielfach die aus Augustin herübergenommenen platonischen Kategorien.

Besonders energisch wird dabei die Immaterialität der Seele und ihre generische Verschiedenheit vom Leibe betont. Der Dualismus des Körperlichen und des Geistigen wird wieder zum metaphysischen Grundzug: die Vereinigung von Leib und Seele im Wesen des Menschen ist ein unbegreifliches Wunder, da sonst die Bewegungen der Körper und das Leben der Geister, die beiden völlig heterogenen Welten, gänzlich mit einander gemein haben.

Litt.: H. Siebeck, *Gesch. d. Psych.* I, 2, 415 ff.

4. Die Entwicklung der besonderen Wissenschaften.

Die mystische Psychologie der inneren Erfahrung ist aber nicht das einzige positive Gegengewicht gegen den »Übermut der Dialektik« geblieben. Schon früh machte sich bei den Dialektikern selber das Bedürfnis nach thatsächlichem Wissen, insbesondere auch von der Aussenwelt, geltend.

Bereits Gerbert, der spätere Papst Sylvester II.⁴ († 1003), der mit seiner Schrift über Vernunft und Vernunftgebrauch (*De rationali et ratione uti*) selbst in die dialektischen Erörterungen eingegriffen hatte, rief von diesen

¹ A. Liebner 1832, B. Hauréau 1859 und 1886, A. Mignon 1895.

² Der dritte der Victoriner, Walther, ist nur wegen seiner Polemik gegen die Rationalisten zu erwähnen, die er als die *quattuor labyrinthos Franciae* bezeichnete (Abélard, Gilbert, Petrus Lombardus, Peter von Poitiers). Vgl. Bulaeus, *Hist. univers. Paris.* II 629 ff. Verwandt mit der victorinischen Mystik sind die psychologischen Lehren des Abtes Isaak von Stella († um 1170), vgl. Migne 194, 1875 ff.; *Hist. littér. de France* 12. 678.

³ A. Mignon, *La psychologie de H. d. St. V.* in *Rev. des sciences ecclés.* 1893.

⁴ C. P. Hoek 1837, M. Cantor, *Mathem. Beiträge zum Kulturleben* 1863, K. Werner 1881, F. Picavet 1897.

Spitzfindigkeiten nicht nur zur einfachen Frömmigkeit¹, sondern auch zur Beschäftigung mit naturwissenschaftlichen Gegenständen zurück, in denen er selbst eine staunenswerte, von seinen Zeitgenossen mit Scheu angesehene Gelehrsamkeit besass. Allerdings beruhte sie ebenfalls hauptsächlich auf dem Studium der alten Litteratur, zu dem Gerbert selbst durch die Araber Anregung erhalten hatte. So läuft denn schon im elften Jahrhundert neben der dialektischen Bewegung eine zwar noch schwache Unterströmung naturwissenschaftlicher Interessen her. Ihr Hauptsitz war das süditalische Kloster Monte Cassino: hier wirkte in der Mitte des Jahrhunderts der Mönch Constantinus Africanus, der Werke von Hippokrates und von Galen, ausserdem aber Stücke der orientalischen Litteratur, z. B. die Schrift eines jüdischen Arztes Isaak Israeli über die Elemente übersetzte². Im Zusammenhange damit stand im folgenden Jahrhundert die Begründung der medicinischen Schule in Salerno.

Gerberts Schüler Fulbert³ († 1029) gründete die Schule von Chartres⁴, welche in der Folgezeit ein Hauptsitz der orthodoxen Theologie und der naturwissenschaftlichen Studien gewesen ist. Die letzteren aber lehnten sich wiederum an eine Tradition, und das war hier die platonische, welche man im Timaeus vor sich hatte⁵. Seine Darstellung der Welterschöpfung, sein Dualismus von immaterieller und materieller Welt, seine teleologische Kosmologie, — Alles dies fügte sich der religiösen Überzeugung leicht ein. So kam es zu einer höchst interessanten Verschiebung der antiken Tradition; Platon erschien als der Vertreter der Naturforschung, als der der Sinnenwelt Zugewandte und zugleich als der Kirchenlehre nahestehend, Aristoteles dagegen als der Vater der Dialektik, als der abstracte Rationalist und deshalb als Feind des Glaubens.

In der Schule von Chartres überwog daher das Quadrivium über das Trivium, die sachliche über die formale Bildung. Dieser »Platonismus« charakterisiert sich jedoch nicht als selbständiges Naturstudium, sondern als ein emsiges encyclopädisches Zusammenraffen von Buchwissen und ein phantasievolles Zusammenarbeiten des Stoffs zu einem teleologisch geordneten und religiös gefärbten Weltbilde. Die Hauptvertreter sind die beiden Brüder Bernhard und Thierry von Chartres. Der erstere (gegen 1130 †) war ein äusserst wirksamer Lehrer; ob er der Verfasser des ihm bisher zugeschriebenen Werkes *De mundi universitate sive megacosmus et microcosmus* ist, oder vielmehr statt seiner ein gewisser Bernhard Silvestris, der auch als Bernhard von Tours bezeichnet wird, ist in neuerer Zeit zweifelhaft geworden⁶. Von Thierry von Chartres († um 1150) besteht handschriftlich ausser einem Commentarfragment zur Genesis⁷ das encyclopädische Werk *Hepta-teuchon*, dessen Darstellung der sieben freien Künste⁸ einen interessanten Einblick in die grosse Ausdehnung dieser Studien und namentlich auch ihre Beziehungen zur orientalischen Litteratur gewähren soll. Diese Beziehungen hat ferner der oben erwähnte Adélard von Bath, der diesem Kreise auch sonst näher steht, auf seinen Studienreisen gefördert. Dieselben Einflüsse hat

¹ In gleichem Sinne wirkten nach ihm der asketische Mönch Petrus Damiani († 1072) und später der mystische Dichter Hildebert v. Lavardin († 1133).

² Migne, T. 90.

³ Pfister 1885.

⁴ A. Clerval, *Les écoles de Chartres* 1895.

⁵ C. Huit, *Le platonisme au MA.* in *Annales de philos. chrétienne*, N. S. XX—XXII.

⁶ Clerval, *l. c.* 158 ff.

⁷ B. Hauréau, *Not. et extr.* I. 52 ff.

⁸ Clerval, *l. c.* 220 ff.

auch Wilhelm von Conches¹ (1080—1154) erfahren: seine Hauptschriften² sind *Magna de naturis philosophia* und *Dragmaticon philosophiae*. Es zeigt sich bei ihm wie schon bei Thierry, dass auch noch weitere Elemente der griechischen Wissenschaft, pythagoreische und atomistische Lehren zum Teil aus der orientalischen Tradition von dieser Bewegung mit aufgenommen werden.

Es verdient aber besonders hervorgehoben zu werden, dass diese Bewegung mit vollem Bewusstsein durchaus humanistischen Charakters ist und eine Art von Vorrenaissance darstellt. Das Gefühl der sachlichen Abhängigkeit vom Altertum, das sich bei dieser Art des Studiums unabweisbar aufdrängen musste, führte zugleich auch zu einem besseren Verständnis seiner Form und überhaupt zu einer freieren, feineren, mehr weltmännischen Lebensansicht und Litteratur. Als ihren liebenswürdigen Typus finden wir Johannes von Salisbury³ († 1180 als Bischof von Chartres). Seine beiden Werke *Polycraticus* und *Metalogicus* lassen ihn zugleich als einen Vertreter der genetischen Psychologie erscheinen, die aus der Grundform der *imaginatio* alle höheren Seelenthätigkeiten stufenweise zu erklären sich zur Aufgabe macht⁴.

Endlich ist die Emanzipation von der stets der Heterodoxie verdächtigen Dialektik auch der Theologie selbst zu Teil geworden. Je bedenklicher mit der Zeit die sachliche (erkenntnistheoretisch-metaphysische) Anwendung der Kategorien auf die Glaubenslehren erschien, um so mehr wendete man sich dazu, das Regelwerk der formalen Logik lediglich zu einer systematisch geordneten Darstellung des geltenden Dogmas zu gebrauchen. Auf diese Weise ist allmählich die eigentlich sogenannte scholastische Methode erwachsen. Merkwürdigerweise hat auch hierzu den ersten Anstoss Abélard gegeben, indem er unter dem Titel *Sic et non* eine logisch durchdachte Übersicht über den Bestand der bisherigen Lehre und über die darin obwaltenden Kontroversen gab, ohne zwischen den letzteren Stellung zu nehmen. Einen weiteren Schritt that Hugo von St. Victor. Er war neben seiner mystischen Originalität einer der grössten Gelehrten seiner Zeit. Er entwarf in seiner *Eruditio didascalica* eine encyklopädische Übersicht über alle Wissenschaften, die theoretischen wie die praktischen, die freilich alle nur als Vorbereitungen zur Theologie gelten sollen. Von dieser selbst gab Hugo eine systematisch-dogmatische Darstellung in dem Werk *De sacramentis christianae fidei*. Ausserdem aber verfasste auch er eine Sammlung der wichtigsten Lehren der bisherigen Theologie in logisch übersichtlicher Anordnung unter dem Titel *Summa sententiarum*. Derartige Sammlungen erwiesen sich als Grundlage für Lehrvorträge und Disputationen und als Texte für Kommentare besonders brauchbar, und so sind deren im Laufe der Zeit viele entstanden, deren Verfasser man als Summisten zu bezeichnen pflegt. Gleichzeitig mit Abélard und Hugo schrieb Robert Pulleyn (Pullus † 1150) »*Sententiarum libri octo*«; das bedeutendste dieser Werke stammt von einem Schüler Abélards, Petrus Lombardus⁵ († 1164) »*Libri quatuor sententiarum*«; die ausgedehnteste Verbreitung fanden die *Quinque libri sententiarum* von Petrus von Poitiers († 1205), einem Schüler des Lombarden.

Die umfassendste und sachkundigste Darstellung hat der wissenschaftliche Zustand, den die europäischen Völker am Ende des zwölften Jahrhunderts

¹ K. Werner, *Die Kosmologie und Naturlehre des scholastischen MA.'s mit spezieller Beziehung auf W. v. C.* 1873.

² Vgl. B. Hauréau, *Singularités* p. 234 ff.

³ C. Schaarschmidt, 1862.

⁴ H. Siebeck im *Arch. f. Gesch. d. Philos.* I 518 ff.

⁵ J. Kögel 1897.

erreicht hatten, wohl in den Schriften von Alain de Lille (*Alanus ab insulis*, † 1203) gefunden. Seine theologischen Werke, insbesondere *De arte seu articulis catholicae fidei* zeigt die geschlossenste, logisch vollkommenste Form, welche die Darstellung der Theologie des früheren Mittelalters erfahren hat, und in seinem *Anticlaudianus* bietet er das gesamte encyclopädische Wissen der Zeit in der Form eines für ihre reale und formale Bildung gleich charakteristischen Gedichtes dar¹.

II. ZEITRAUM.

(Vom Ende des zwölften Jahrhunderts bis zum Ausgang des Mittelalters.)

Litt.: K. Werner, *Die Scholastik des späteren MA's* 3 Bde. 1881—84.

Die mächtige Entfaltung des geistigen Lebens, durch die im dreizehnten Jahrhundert auch die Wissenschaft des MA.'s zu ihrer Höhe gereift ist, gehört zu dem grossen Kulturertrag der Kreuzzüge. Die gesteigerte und bis in die Tiefe aufgeregte Lebensbewegung brachte eine Entfesselung der Völkerindividualitäten hervor, die sich zunächst auf politischem und allgemein litterarischem Gebiete zeigte. Überall waren die engen Verhältnisse gesprengt, der geistige Horizont räumlich und zeitlich erweitert, der Globus intellectualis von Grund aus umgestaltet, alte Lebensformen zerfallen, neue in frischer Gestaltung begriffen. Und nicht zum wenigsten wirkte bei allen diesen Veränderungen die Berührung mit der orientalischen Zivilisation mit, die zwar auch ihrerseits in ausgesprochener Abhängigkeit von der antiken Mittelmeerkultur stand, aber doch auf manchen Gebieten eine reichere und höhere Entfaltung gefunden hatte, als es dem Occident bis dahin beschieden gewesen war. Zu diesen Gebieten gehörte in erster Linie die Wissenschaft. Sie hatte im Orient nicht nur mit einer weit umfangreicheren und wertvolleren Überlieferung arbeiten dürfen, sondern sie war auch in ihrer Entwicklung freier und schneller gewesen: zwar fand sie auch dort ihre Grenzen durch eine vorsichtige Orthodoxie eingeengt, aber ihre Träger waren nicht selbst Kleriker, sondern meist Ärzte² und Männer selbständigerer Lebensstellung. So war sie der abendländischen Scholastik und Mystik voraus und überlegen: daher war die letztere bei der Berührung der empfangende Teil, und was sie empfing war in der Hauptsache das System der aristotelischen Philosophie in der Ausbildung, welche es unter ausgiebiger Benutzung der neuplatonischen Lehre bei den Arabern und Juden gefunden hatte. Die Berührungspunkte mit diesem reichen Gedankenkreise lagen zum Teil im Orient selbst, zum Teil in Spanien, insbesondere Andalusien, zum Teil auch in der Provence; eine Zeit lang spielte Sicilien mit der Hofhaltung des gestreichten Kaisers Friedrich II. eine wichtige Rolle.

Litt.: Auf eine Darstellung der arabischen und jüdischen Philosophie im MA. kann hier nicht eingegangen werden. Die Bibliographie bei Ueberweg-Heinze II, 8. Aufl. § 28 f. Eine umfassende und kompetente Gesamtdarstellung fehlt. Zur ersten Orientierung empfehlen sich: A. Schmölders, *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes* 1842. Mohammed el Schahrestani, *Geschichte der religiösen und philosophischen Sekten bei den Arabern*, deutsch von Haarbrücker, 1850 f. Hammer-Purgstall, *Gesch. der arab. Litteratur*, 7 Bde. 1850—56. S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe* 1859. Dieterici, *Philos. der Araber im 10. Jahrh.* 1858 ff. — A. Müller, *Die griech. Philosophen in der arab. Überlieferung* 1873. — M. Eisler,

¹ M. Baumgartner 1896 (Bäumker'sche Sammlung).

² F. Wüstenfeld, *Geschichte der arab. Ärzte und Naturforscher*, 1840

Jüd. Philos. des MA., 3 Bde. 1870—84. M. Joël, *Beiträge zur Gesch. d. Philos.* 1876. G. Karpeles, *Gesch. d. jüd. Litteratur* 1886.

Zu erwähnen sind noch die Namen, unter denen die christlichen Scholastiker seit dem 13. Jahrhundert die von ihnen benutzten arabischen und jüdischen Philosophen anführen:

Alkendi = Ibn Ischak Al Kindi († gegen 870) vgl. *Bäumkers Beiträge* 1897.

Alfarabi (auch Farabi) = Mohammed ben Tarkhan aus Farab († um 950) vgl. M. Steinschneider 1869.

Avicenna = Ibn Sina (980—1037) der für die Medicin der folgenden Jahrhunderte ebenso Autorität war wie für die Philosophie, vgl. S. Landauer, *Zeitschr. d. deutschen morgenl. Gesellschaft* XXIX, 335 ff.

Algazel = Ibn Achmed Al-Ghazzali (1059—1111). Schrift *Destructio philosophorum*, vgl. Titze de Boer, 1893.

Avempace = Ibn Badsha († 1138). Schrift „*Leitung des Einsamen*“ cf. Munk, *l. c.* 386 ff.

Abnbacer = Ibn Tofail (1100—1185). Schrift „*Der Lebende des Wachenden Sohn*“ (Philosophus Autodidactus ed. Pocock 1671; der Naturmensch ed. Eichhorn 1783).

Averroes = Ibn Roschd (1126—1198). Vgl. E. Renan, *A. et l'averroïsme* (2. Aufl. 1865).

Avicebron (Avencebrol) = Ibn Gebirol (etwa 1020—1070). Schrift: *Fons vitae*, vgl. *Bäumkers Beiträge* I—III (1892—95), J. Guttmann 1889.

Maimonides = Moscheh ben Maimun (1135—1204). Schrift: „*Leitung des Zweifelnden*“ *Doctor perplexorum*, hrsg. von Munk, 3. Bd. 1856.

Gersonides = Levi ben Gerson (1288—1344).

1. Die Reception des Aristotelismus.

In der Mitte des zwölften Jahrhunderts beginnen die bis dahin verschollenen¹ Hauptschriften des aristotelischen Organon, die Analytik und die Topik, als »neue Logik« bekannt zu werden, und ihre Wirkung zeigt sich in der syllogistischen Struktur, welche die »Summen« und die Encyclopädien annehmen — am stärksten vielleicht bei Alain de Lille. Auch jene Schriften wurden zunächst als gefährlich verdächtig, erwiesen sich aber zu schnell als äusserst nützlich auch für die Darstellung der orthodoxen Lehre, als dass ihrer Aufnahme dauernd Schwierigkeiten gemacht worden wären. Anders war es, als durch Vermittlung der Juden die Übersetzungen der metaphysischen, physischen und ethischen Schriften des Aristoteles bekannt wurden. Mit ihnen zugleich übernahm man die ebenfalls lateinisch geschriebenen Paraphrasen und Kommentare der Araber und zum Teil auch der Juden², und namentlich machte sich dabei die Wirkung des bedeutendsten unter den arabischen Denkern geltend, des Averroes³. Unter seinen Händen aber hatte der neuplatonisierende Aristotelismus eine durchaus naturalistische Gestalt angenommen; der aristotelische Grundgedanke von dem Verhältnis der Formen zu der Materie war dahin abgewandelt worden, dass die gestaltenden und bewegenden Formen als der Materie selbst innewohnend angesehen wurden, und namentlich bei der Behandlung der schwierigen Lehre des

¹ Obwohl Boethius auch sie übersetzt hatte.

² Von dem schon in der Mitte des zwölften Jahrh. thätigen Übersetzer Dominicus Gundasalvi (als Christ Johannes Hispanus) rührt auch die Schrift *De unitate et uno* her (P. Correns in *Cl. Bäumkers Beiträgen* I 1891).

³ Dazu kamen noch anonyme und pseudonyme Schriften neuplatonischen Charakters, z. B. der *Liber de causis* (*de essentia purae bonitatis*, ein Auszug aus Proklos, hrsg. von Bardenhewer 1882) oder die „*Theologie des Aristoteles*“ (hrsg. v. Dieterici 1882).

Aristoteles vom *voûg* war der metaphysische Pantheismus in den sogenannten Pampsychismus oder die Lehre von der »Einheit des Intellekts« übergegangen. Sie behauptet, dass die »Vernunft« als eine einheitliche Substanz allen Menschen gemeinsam, aber deshalb nicht Teil der individuellen Seele sei, und schliesst infolge dessen die Unsterblichkeit im Sinn der kirchlichen Lehre aus. Auf diese Weise wurde der Averroismus der gemeinsame Boden aller häretischen Lehren, er nahm auch den mystischen Pantheismus des Abendlandes¹ in sich auf und schritt zu den radikalsten Folgerungen der Kirchenlehre gegenüber fort. Wie weit diese Freigeisterei ging, sieht man am besten an den »*Impossibilia*« des Siger von Brabant² und aus den von den kirchlichen Behörden im 13. Jahrhundert verdammten Irrlehren³.

Zu diesen gehört insbesondere die Lehre von der »zweifachen Wahrheit«⁴. Auch sie stammt aus dem Averroismus und bestimmt von ihm aus das Verhältnis zwischen natürlicher und geoffenbarter Religion. Die natürliche Religion als wissenschaftlich begriffene und begründete Überzeugung galt als der esoterische Besitz einer geistigen Aristokratie (was namentlich im Arabertum dem Verhältnis der Philosophie zum Volksbewusstsein durchaus entsprach): das Dogma der positiven Religion dagegen und seine theologische Darstellung erschienen als die Vorstellungsform, welche dem intellektuellen und dem sittlichen Standpunkt der Masse anbequemt und für diese durchaus erforderlich ist⁵. Daraus ergab sich der Satz, dass etwas in der Philosophie wahr sein könne, was in der Theologie falsch sei, und umgekehrt. Ein charakteristischer Ausdruck des zwischen der theologischen und der philosophischen Tradition gespaltenen Bewusstseins, wurde diese Lehre zum Vorwande, auch das Verwegenste *secundum rationem* zu behaupten, wenn man nur dabei anerkannte, *secundum fidem* gelte das Gegenteil.

Wenn das System des schon als Dialektiker verdächtigen Aristoteles in der Verquickung mit solchen Lehren eingeführt wurde, so ist es begreiflich, dass sich die Kirche zunächst dagegen wehrte: aber ihr Widerstreben erwies sich als undurchführbar. Die Fülle des sachlichen Wissens, die hier hereinbrach, und die Sicherheit der begrifflichen Verarbeitung, in der dieser riesige Stoff auftrat, waren so mächtig, dass die Geister des Abendlandes unwiderstehlich davon ergriffen wurden. Aus dieser misslichen Lage des bereits beginnenden Konfliktes sind die Kirche und die Wissenschaft des MA.'s durch die beiden Bettelorden, die Franziskaner und die Dominikaner, befreit worden. Sie erkannten die Aufgabe und fanden die Wege, die neue Geistesmacht, die nicht mehr abgewiesen oder unterdrückt werden konnte, in den Dienst der Kirchenlehre selbst zu stellen, d. h. nicht nur den formalen Apparat der »neuen« Logik, sondern auch den reichen Inhalt und die begriffliche Formung des aristotelischen Systems zur Ausbildung einer reiferen, mit den Prinzipien der christlichen Weltanschauung in Übereinstimmung bleibenden Philosophie zu verwerten. Zu diesem Zwecke haben sie unermüdlich einerseits für die Zulassung nicht nur der ethischen, sondern auch der physischen und metaphysischen Schriften des Aristoteles an der Pariser Universität (sie erfolgte 1254) gearbeitet, andererseits aber die aristotelische

¹ A. Jundt, *Histoire du panthéisme populaire au MA.* 1875.

² In Wahrheit eine um 1290 verfasste Gegenschrift gegen Siger, der selbst *De aeternitate mundi* geschrieben hatte; vgl. Cl. Bäumker in den von ihm hrsg. »Beiträgen« 1898 und ders. im *Arch. f. Gesch. d. Ph.* 1899 p. 371 f.

³ Ch. du Plessis d'Argentré, *Collectio indiciorum de novis erroribus* I 175 ff.; besonders Boulaeus, *Hist. univ. Par.* III 434 ff.

⁴ M. Maywald 1871.

⁵ Sehr interessant ist dies in dem Schlusse von Ibn Tofails »*Naturmensch*« dargestellt.

Lehre teils von den pantheistischen Zusätzen der arabischen Wissenschaft abzulösen, teils in den religiösen Hauptfragen so umzubilden gesucht, dass sie vom kirchlichen Standpunkte nicht mehr zu beanstanden war. Diese Aneignung des Aristotelismus durch die Kirchenlehre ist die grosse Arbeit des dreizehnten Jahrhundert: durch sie haben es die Bettelorden dahin gebracht, dass der im Anfang des Jahrhunderts beargwöhnte Aristoteles am Schluss zur höchsten Autorität (wie bei den Arabern), zum »Philosophus« *κατ' ἐξοχήν*, zum »praecursor Christi in naturalibus sicut St. Johannes in gratuitis« geworden ist. So kam es, dass das Dogma der römisch-katholischen Kirche das platonische Gepräge, das es aus der Patristik übernommen und bis dahin bewahrt hatte, mit dem aristotelischen vertauschte.

Freilich haben die Bettelorden ihr Ziel nicht ganz erreicht: es blieben Grenzpunkte, an denen auch das aristotelische Begriffssystem die philosophische Begründung des Dogmas nicht zu leisten vermochte, weshalb der Versuch, natürliche und geoffenbarte Religion restlos zur Deckung zu bringen, scheiterte; und anderseits ist auch die Ablösung der Lehre des Aristoteles von den neuplatonisch-arabischen Deutungen nicht vollständig gelungen. Zwar sorgten Männer wie Robert Greathead (Grosseteste, auch Robert Capito und Robert von Lincoln, † 1253) und Roger Bacon oder wie Thomas von Aquino für reinere Texte und insbesondere für direkte Übersetzungen aus dem Griechischen: Wilhelm von Moerbeke († 1281) lieferte solche für die Dominikaner; schon vorher hatte dazu Kaiser Friedrich II. sprachkundige Juden herangezogen, Gelehrte wie Michael Scotus und Hermannus Allemannus wirkten dabei mit. Allein die Hauptmasse der Übersetzungen, die man benutzte, blieben doch die von den Arabern besorgten, und, was noch wichtiger war, die umfangreichen Paraphrasen und Kommentare, die man zugleich überkam, waren ausnahmslos von der neuplatonischen Auffassung beherrscht. Durch diese Brille las man den Aristoteles, und eine solche Apperception wirkte der Natur der Sache nach schliesslich auch da, wo man sie aus dogmatischen Gründen bestritt.

Die umfangreiche Zufuhr sachlichen Wissens und die kräftige Zucht des begrifflichen Denkens, welche die Aufnahme dieser Tradition für die christliche Wissenschaft mit sich brachte, ist nun zunächst allen Richtungen der Litteratur zu Gute gekommen, die das elfte und namentlich das zwölfte Jahrhundert hervorgebracht hatte: sie alle erscheinen im dreizehnten Jahrhundert reifer in der methodischen Form, reicher an realem Gehalt, tiefer an begrifflicher Durchbildung.

a) In Bezug auf das theologische Lehrsystem zeigt sich das an dem »*Theologorum monarcha*«, dem Franziskaner Alexander von Hales¹ († 1245). Seine *Summa universae theologiae* wurde erst posthum von seinen Schülern vollendet, unter denen Johann von Rochelle (*de Rupella*)² besonders zu nennen ist. Sie lässt bereits sachlich die genaue Kenntnis der Metaphysik des Aristoteles und ein viel genaueres Verständnis seiner Erkenntnislehre durchblicken; besonders aber wird hier zum ersten Male in voller Systematik, die sich stark an Hugo von St. Victor anlehnt, die »scholastische Methode« durchgeführt. Bei jedem Gegenstande werden die Probleme und die möglichen Lösungen entwickelt, jede einzelne syllogistisch begründet, die Autoritäten auf den entgegenstehenden Seiten aufgezählt und mit diesem ganzen Apparat schliesslich die Entscheidung gesucht.

b) Eine ähnliche Ausgestaltung durch Assimilation des neuen Stoffes

¹ J. A. Endres, *Philos. Jahrb. v. Guiberlet* I 1888.

² Über dessen *Summa de anima* (Ausgabe von T. Dominichelli 1882), B. Hauréau, *Not. et extr.* V 45 ff. und Cl. Bäumker, *Arch. f. Gesch. d. Philos.* 1892.

hat die mystische Lehre bei einem andern Franziskaner erfahren, Bonaventura¹ (Johann Fidenza 1221—1274). Seine Darstellungen der Dogmatik (*Kommentar zum Lombarden, De reductione artium ad theologiam, Breviloquium und Centiloquium* etc.) sind in allen physikalischen Lehren und in ihren metaphysischen Grundrissen durchweg aristotelisch, und wenn er sich in seinen Schilderungen des mystischen Glaubenslebens (*Dialectae salutis, Itinerarium mentis ad deum* etc.) an die Victoriner und an Bernhard von Clairvaux anlehnte, so stammen doch auch hier die genauen und feinen Unterscheidungen und Übergänge, mit denen er die Etappen zur mystischen Hingebung schildert, aus der Vertrautheit mit der peripatetischen Psychologie und Ethik.

c) Die sachliche Bereicherung, welche die Kenntnisse durch das Einströmen der arabisch-jüdischen Litteratur erfuhren, ist am meisten aus der grossen Encyclopädie des Dominikaners Vincenz von Beauvais² (Bellovacensis † um 1265) zu ersehen, seinem *Speculum quadruplex, naturale doctrinale historiale morale*, von dem allerdings der vierte Teil (*morale*) in der vorliegenden Gestalt als eine Zuthat des vierzehnten Jahrhunderts angesehen wird. Es ist die umfassendste Sammlung dessen, was man in jener Zeit auf Grund der schriftlichen Tradition³ von Natur, Menschenleben und Geschichte wusste und meinte, ein Kulturspiegel von hohem Interesse.

d) Bei allen diesen Erscheinungen der Übergangslitteratur ist die weltliche Erkenntnis sowohl in ihrem sachlichen Inhalt als auch in ihrer begrifflichen Gliederung bereits völlig von Aristoteles abhängig. Dagegen bleibt, namentlich bei Alexander und Bonaventura, im Hintergrunde eine religiöse Weltanschauung bestehen, die noch durchaus platonischen Charakters ist. Indessen fing doch allmählich der Peripateticismus an, auch in diese Weltanschauung einzudringen, und das zeigt sich gerade bei den Männern, die man als die Platoniker des 13. Jahrhunderts zu bezeichnen pflegt, bei Wilhelm von Auvergne⁴ († 1249) und Heinrich von Gent⁵ (Gandavensis, nicht Goethals, † 1293). Der erstere sucht noch Platon und Aristoteles dadurch gerecht zu werden, dass er nach neuplatonischer Weise beider Lehren für wesentlich übereinstimmend erachtet, dabei aber hinsichtlich der irdischen Dinge mehr dem Aristoteles, der himmlischen mehr dem Platon folgt. Dabei tritt in seinen beiden Hauptschriften »*De universo*« und »*De anima*« die Polemik gegen die arabische Philosophie besonders stark hervor. Bei Heinrich von Gent finden wir den in aller Ausführlichkeit angelegten Versuch eines einheitlichen Systems der Philosophie, welches die begrifflichen Formen des Aristotelismus, die Probleme der Essenz und Existenz, die Frage nach dem *principium individuationis*, die Unterscheidung der »intellectiven Seele« von der »*forma corporeitatis*« in die platonisch-augustinische Grundanschauung von dem freien Willen als dem Wesen Gottes und des Menschen hinein zu arbeiten strebt, dabei sich zum Teil schon mit dem Thomismus auseinander setzt und die Gedankengänge eröffnet, in denen sich nachher energischer Duns Scotus bewegt hat. Heinrichs *Quotlibetica theologica* und die *Summa quaestionum ordinarium* bieten neben seinen zahlreichen Kommentaren den Beweis von der Selbständigkeit, mit der er in den erregten Dis-

¹ W. A. Hollenberg 1862, Jean Richard 1869; K. Werner, *Die Psychol. und Erkenntnislehre* 1876, D. Bourgoognoni 1882.

² Chr. Schlosser 1819, A. Vogel 1843, J. B. Bourgeat 1856.

³ Boutaric, *V. d. B. et la connaissance de l'antiquité classique au 13. siècle* 1875.

⁴ K. Werner, *Die Psychol. d. W. v. A.* 73 und *Sitz. d. Ak. zu Wien* 1873. — N. Valois 1880, M. Baumgartner 1893.

⁵ K. Werner 1878, F. Ehrle in Denifle's Archiv 1885; Cl. Baeumker, *Arch. f. Gesch. d. Philos.* 1892, M. de Wulf, *Histoire de la philosophie scolastique dans les Pays-Bas* 1895.

putationen und Buchfehden der Zeit seinen eignen Weg zu gehen suchte — ohne freilich eine grössere Nachfolgerschaft zu finden.

e) Zu allen diesen Wirkungen der aristotelisch-arabischen Litteratur kam nun auch die hinzu, dass sie den Sinn für eigne empirische Forschung zu erwecken geeignet war. Er regt sich freilich zuerst sehr schüchtern in Männern wie Alexander Neckam († 1217, *De naturis rerum*) und Alfred dem Engländer (Alfredus de Serechel), der sogar in seiner Schrift *De motu cordis*¹ eine physiologische Psychologie auf Grundlage der aristotelischen Vorstellungen zu begründen suchte. In grossen Dimensionen dagegen erscheint der Empirismus bei einem Franziskaner, der weit über die Grenzen seines Ordens hinaus anregend gewirkt, aber auch unter dem Odium der Neuerung gelitten hat: Roger Bacon² (1214—1292). Sein »*Opus maius*« (ergänzt durch ein *Opus minus* und *Opus tertium*) ist ein Programm naturwissenschaftlicher Erkenntnis, das sich aus den Vorurteilen und zum Teil aus dem Aberglauben der Zeit, namentlich dem astrologischen, den es durchaus nicht abzustreifen vermag, selbständig herausarbeiten will. Bacon verlangt zum vollen Verständnis der Autoritäten, unter denen auch er den Aristoteles am höchsten stellt, gründliche Sprachbildung, die gerade auch seinen berühmten Zeitgenossen abgehe, sodann aber vor allem mathematische Schulung und eigne, experimentierende Beobachtung. Optik, Chemie, Astronomie und Medizin sind die hauptsächlichsten der realen Fächer, welchen er seine Arbeit zugewendet hat. Der dialektischen Arbeit der Begriffe ist er abhold; neben die sinnliche Wahrnehmung stellt er als zweite Erkenntnisquelle die innere Erfahrung; diese aber gilt ihm als göttliche Heilsoffenbarung. So verbindet er mit dem Verlangen nach empirischer Naturwissenschaft eine Mystik, welche starke Einflüsse des arabischen Pampsychismus (Avicenna und Averroes) aufweist. Seine Anregungen sind namentlich in seinem Orden auf fruchtbaren Boden gefallen und haben in diesem, wie man es besonders an Duns Scotus sieht, eine tüchtige Schulung in den Sprachen, in der Mathematik und in den Realien üblich gemacht.

2. Thomismus und Skotismus.

Die Masse dessen, was bei dieser vielgestaltigen Aufnahme des neuen Lehrstoffs in den Schulen und Klöstern Europas gelesen und geschrieben, disputiert und nachgeschrieben, umgeschrieben und neugestaltet worden ist, erscheint wahrhaft erstaunlich, und es war das Verdienst der dialektischen Schulung und Übung, dass die Geister von dieser Fülle des Stoffs nicht erdrückt wurden, sondern ihn zu bewältigen und ihrem eignen Zwecke dienstbar zu machen verstanden. In hervorragendem Masse geschah dies in den beiden grossen Systemen der Philosophie, welche die Blütezeit der Scholastik ausmachen. Es sind die Ergebnisse, zu denen die beiden Bettelorden in der zähen Verfolgung ihrer gemeinsamen Aufgabe gelangten: aber die beiden Formen der Lösung zeigen bei aller Verwandtschaft doch so grosse Verschiedenheiten, dass es zwischen ihnen zu einer lebhaften und z. T. bitteren Polemik kam.

Die Philosophie der Dominikaner ist der Thomismus: seine Schöpfer sind ein Deutscher und ein Italiener, Albert und Thomas: die Philosophie der Franziskaner ist der Skotismus, die Lehre des Briten Johannes Duns Scotus. Der Thomismus ist eine glänzende Leistung des kombinatorischen und harmonisierenden Denkens: er hat mit meisterhafter Feingefühligkeit diejenigen

¹ Hrg. von S. Barack, *Bibliotheca philosophorum mediae aetatis* II, 1876.

² E. Charles 1861, K. Werner 1879, C. Pohl 1893.

Momente herausgefunden, vermöge deren die beiden traditionellen Gedankensysteme vereinbar waren, und sie zu einer imponierenden Einheit verschmolzen. Daher bot er am meisten das, wonach die Zeit verlangte, und wurde zur offiziellen Philosophie der römischen Kirche. Die Stärke des Skotismus dagegen besteht in der Sicherheit der Disposition und in der klaren Schärfe der Unterscheidung: mit gleich ernster Kraft des Glaubens und des Wissens bestimmt er die Grenzen ihrer Vereinbarkeit und wird dadurch zum schöpferischen Ausgangspunkte der zukünftigen Bewegung.

a) Der Thomismus. Der Anteil, den die beiden Begründer der Dominikanerphilosophie an dem System haben, das nach dem jüngeren von ihnen genannt zu werden pflegt, ist im Ganzen so zu bestimmen, dass Albert die begrifflichen Grundlinien gezogen und ihnen das seinem Interesse näher liegende Naturverständnis eingeordnet hat, dass dagegen Thomas in diesen Zusammenhang mit Hilfe der Psychologie auch die Lehre von der Gesellschaft, vom Staat und der Geschichte einbezog und das damit vollkommen entwickelte System in abgerundeterer und abgeklärterer Form, auch in reinerer und geschmackvollerer Sprache darstellte.

Albert von Bollstädt¹ (Albertus Magnus 1193—1280) ist derjenige Scholastiker, welcher durch seine Paraphrasen und Kommentare fast aller aristotelischen Schriften den »Philosophus« zur unbestrittenen Autorität in der christlichen Gelehrtenwelt gemacht hat; er ist derjenige Theologe, dessen *Summa theologiae* (mit ihrer Ergänzung in der *Summa de creaturis*) als ebenbürtiges Gegenstück zu der des Alexander den ganzen Inhalt des kirchlichen Dogmas als eine Metaphysik nach den aristotelischen Grundbegriffen entworfen hat (dazu besonders seine Schrift *De causis et processu universitatis*); er ist ein Naturforscher, der über die genaue Reproduktion der aristotelischen Lehren (namentlich auch der Zoologie) hinaus durch eigne, die gleiche Methode einhaltende Studien (*De vegetabilibus et plantis*) sich in seinem Orden um die Naturforschung ebenso verdient gemacht, wie Roger Bacon bei den Franziskanern; und er hat das grosse Verdienst, durch sorgfältige Textvergleiche das aristotelische System von dem Verdachte des Pampsychismus befreit zu haben (*De unitate intellectus contra Averroistas*).

In allen diesen Dingen war Thomas von Aquino² (1225—1274) sein Schüler und Mitarbeiter. Auch er schrieb Kommentare zu den Werken des Aristoteles, ausserdem zu dem *liber de causis*, und dazu eine grosse Zahl kleinerer dialektischer Arbeiten. Seine *Summa theologiae* und sein *Commentar zum Lombarden* führen das theologische System noch reicher und feiner aus. Sein Werk *De veritate fidei catholicae contra gentiles* (gewöhnlich *Summa contra gentiles* genannt), wohl das reifste seiner Bücher, enthält in der Abgrenzung gegen den Arabismus (der auch sein *Tractatus de unitate intellectus* dient) zugleich die höchste Synthesis von Philosophie und Theologie, welche das MA. erreicht hat. Endlich die Abhandlung *De regimine principum* giebt dem Aufbau des Systems den Schlussstein in der Staatsphilosophie.

Aristoteles hatte mit durchgängiger Anwendung des metaphysischen Grundverhältnisses von Materie und Form (Anlage und Verwirklichung, *potentia* und *actus*, *ὑλη* und *ἐνέργεια*) die Welt als ein System der Entwicklung betrachtet³, in deren Stufenbau immer das Niedere als der Stoff galt, worin sich das Höhere (die Entelechie) realisiert. Diese Weltanschauung machte

¹ J. Sighart 1857, M. Joël 1863, G. v. Hertling 1880, J. Bach 1881.

² K. Werner, 3 Bde. 1858, Ch. Jourdain 1858, J. Gonzales 1864 (deutsch von Nolte 1885), Goudin 1861, R. Eucken 1886, A. Frohschammer 1889. Litteratur jetzt am vollständigsten bei Ueberweg-Heinze, 8. Aufl. II § 33.

³ W. Windelband, *Gesch. d. Philos.* 1900, § 13.

sich die alberto-thomistische Lehre in der ganzen Ausdehnung zu eigen; auch die damit verbundene Erkenntnislehre wurde um so mehr angenommen, als sie (als sog. gemässiger Realismus) in der Universalienfrage den (sermonistischen) Standpunkt inne hielt, zu dem diese Kontroverse im Abendlande bei Abélard und im Morgenlande bei Avicenna geführt hatte. Dieser Aristotelismus nun mit seiner monotheistischen Spitze wurde im Thomismus die Grundlage für die »natürliche Religion«, welche die Hauptsätze der Kirchenlehre auf dem Wege der Vernunftkenntnis zu begründen berufen war. Der Thomismus sucht also natürliche und geoffenbarte Religion so weit wie möglich zur Deckung zu bringen; namentlich geht darin über den vorsichtig noch zögernden Albert, welcher in starker Anlehnung an den jüdischen Philosophen Maimonides der menschlichen Seele nur zutraute, das zu erkennen, wovon sie die Prinzipien in sich selbst trägt, sein jüngerer Genosse hinaus: aber auch Thomas musste vor den Mysterien der Trinität, der Incarnation und der Welterschöpfung Halt machen. Hier war die Aufgabe der Philosophie nur die, zu zeigen, dass solche Dogmen der Vernunft nicht widersprechen: sie sind nicht widervernünftig, sondern übervernünftig. Und so gilt auch hier das Prinzip der Entwicklung: die natürliche Erkenntnis der Vernunft ist als niedere Stufe die Vorbereitung (*praeambula*) für die höhere Stufe, die Offenbarung. Ebenso aber verhält sich in der thomistischen Metaphysik das gesamte Reich der Natur zum Reich der Gnade. Das eine ist die Anlage zur Verwirklichung des anderen: das Zwischenglied in diesem Verhältnis ist der Mensch. Seine Seele als Entelechie des Leibes ist die höchste unter den *formae inhaerentes* und zugleich die niederste unter den *formae separatae*. Deshalb ist ihre Unsterblichkeit ebenso rationell zu beweisen wie das Dasein Gottes (das letztere auf dem sog. kosmologischen Wege). Deshalb aber ist auch die Bethätigung der Seele als Lebensprinzip für den irdischen Leib nur die Vorbereitung für ihre höhere Bestimmung als reine Intelligenz; daher zuletzt das Schauen wertvoller als das Handeln, der Verstand das höhere und bestimmende Prinzip für den Willen. Ebenso ist endlich die irdische Vereinigung der Menschen, die das Geselligkeitsbedürfnis zum Staat führt, auch zuletzt nur die Grundlage für die kirchliche Vereinigung, die göttliche Heilanstalt, deren Zweck die Erlösung und die ewige Seligkeit ist: daraus folgt die Unterordnung des Imperium unter das Sacerdotium. So ist das geschichtliche Leben ebenso wie das natürliche als eine Entwicklungsstufe für die Verwirklichung des göttlichen Heilsplans verstanden.

Die grosse Anhängerschaft des Alberto-Thomismus¹ ist zunächst bei den Dominikanern selbst zu finden. Es seien genannt: Bernhard von Trilia († 1292, *Quaestiones de cognitione animae*), Aegidius von Lessines (*De unitate formae*), Robert Kilwardby († 1279), Lambert von Auxerre, Johann von Paris, Peter von Auvergne und Thomas Bradwardine († 1349). Wie von den letzteren so wurde der Thomismus gegen den Skotismus besonders energisch vertreten von Hervaeus Natalis († 1323, *In Petri Lombardi sententiarum volumina; Quodlibeta*), weiterhin von Gerard von Bologna († 1317), und Johann von Neapel († 1330). An der Sorbonne wurde der Thomismus durch Godefroy de Fontaines (*Quodlibeta*), bei den Cisterziensern durch Humbert von Prulli, bei den Augustinern durch Aegidius Colonna (Romanus, † 1316) und seinen Schüler Thomas von Strassburg eingeführt². Etwas später wirkten Bernhard von Auvergne

¹ K. Werner, *D. hlg. Thomas III.* Bd.

² K. Werner, *Der Augustinismus in den Schol. d. späteren MA.* (*Die Scholastik des späteren MA.* Bd. III).

und Petrus de Pallude († 1342), im fünfzehnten Jahrhundert besonders Johannes Capreolus († 1444).

Nicht zum wenigsten aber ist hier Dante hervorzuheben, der als der grosse Dichter der mittelalterlichen Weltanschauung sich auch mit der herrschenden Philosophie vielfach berührt, und dessen *Divina commedia* in ihren metaphysischen, kosmologischen, psychologischen und ethischen Anschauungen durchweg thomistischen Charakters ist¹. Dagegen entfernt sich der Dichter in der Schrift »*De monarchia*« weit von Thomas, indem er dessen Unterordnung des Imperium unter das Sacerdotium mit einer Koordination beider Mächte vertauscht.

b) Der Skotismus. Aehnlich wie Heinrich von Gent, aber schärfer hatten den Thomismus von Anfang an die Franziskaner bekämpft. Roger Bacon (s. oben) gab auch hierin den Ton an; Richard von Middletown († gegen 1300, Kommentar zum Lombarden und *Quodlibeta*) nahm ihn in milderer Weise, Wilhelm von La Marre (*Reprehensorium seu correctorium fratris Thomae* 1285) um so schärfer auf. Aber die positive Gegenleistung gegen die Franziskaner bot erst Johannes Duns Scotus² (1274—1308), der selbständigste und tiefste Denker des christlichen MA. Auch er hat sich in ausführlichen Kommentaren mit den logischen, physischen, psychologischen und metaphysischen Schriften des Aristoteles auseinandergesetzt, ausserdem aber eine Reihe eigener metaphysischer Abhandlungen geschrieben, insbesondere *De rerum principio*, *De formalitatibus* etc.³. Verhältnismässig noch sehr jung⁴ verfasste er in Oxford sein gewaltiges Hauptwerk, den Kommentar zum Lombarden, das sog. *Opus Oxoniense*. Seine glänzende Pariser Lehrthätigkeit veranlasste ihn dann zu manchen formellen und sachlichen Aenderungen dieses Kommentars: seine Notizen dazu und die Niederschriften seiner Zuhörer wurden nach seinem Tode als *Reportata Parisiana* zusammengestellt (*Opus Parisiense*). Ebenso enthalten die *Quaestiones Quodlibetales* eine Sammlung von Auseinandersetzungen, die Duns Scotus bei Disputationen an der Pariser Universität entwickelt hat. Diese Entstehungsart der beiden letzteren Werke erklärt zur Genüge den ihnen oft vorgeworfenen Mangel der Form und zugleich die eckige, gedrängte, dabei schneidige und oft derbe Ausdrucksweise. Aber diese Eigenarten wurzeln doch auch in der Persönlichkeit des Mannes, der in den schwersten Problemen wühlt, immer tief bohrt, vor keiner Schwierigkeit zurückschreckt, nichts verdeckt und verwischt und der deshalb im beständigen Ringen mit dem Ausdruck des Gedankens begriffen ist. So schafft er auch seine knorrige kühne Terminologie.

Aber dem allzu früh dahingerafften Denker ist es nicht beschieden gewesen, sein System zum vollkommenen Abschluss und zu ausgereifter Darstellung zu bringen. Daher hat es nicht die Kraft der geschlossenen Schulbildung besessen wie das thomistische, sondern mehr mit seiner kritischen Energie und mit seinen einzelnen neuen Prinzipien gewirkt.

Das zeigt sich zunächst darin, dass Duns Scotus nicht nur das Gebiet der natürlichen Theologie noch enger einschränkte, indem er auch die Unsterblichkeit der menschlichen Seele zu den der philosophischen Erkenntnis

¹ A. F. Ozanam 1845; Fr. Wegele 1852; K. Witte 1869; J. A. Scartazzini 1859; C. Vasallo 1872; G. Baur (*Boetius und Dante*) 1873; G. Simmel, *Zeitschr. für Völkerpsych.* 1884. Unter den Übersetzern und Erklärern ragt in Bezug auf die Beziehungen Dante's zur Philosophie Philalethes hervor; neuerdings ist der Kommentar von Berthier zu erwähnen.

² K. Werner 1881 (Bd. I der *Scholast. d. spät. MA.*) und *Sitz.-Ber. d. Wiener Ak.* 1877; E. Pluzanski 1887.

³ Wadding-Ausgabe Bd. III.

⁴ Selbst wenn er, wie auch angegeben wird, schon 1266 geboren sein sollte.

unzugänglichen Mysterien zählte, sondern auch zwischen Philosophie und Theologie prinzipiell so unterschied, dass die eine die theoretische, die andre die praktische Wissenschaft sei. Während also der Thomismus die beiden Traditionen so weit wie irgend möglich harmonisieren will, wird ihnen der Skotismus dadurch gerecht, dass er sie ihrem Wesen und ihrem Gebiete nach so reinlich wie möglich scheidet, sodass sie neben einander bestehen können, ohne sich gegenseitig zu stören. Daher wird die Philosophie für den Skotismus eine weltliche Wissenschaft, die in die Theologie nicht hineinzureden hat, und in diesem Sinne streift er hart an die Lehre von der zweifachen Wahrheit. Die Welterkenntnis der Philosophie aber ist die Lehre des Aristoteles, den Duns an manchen Punkten besser und genauer versteht als die Dominikaner. Während er in der Universalienfrage dieselbe konzeptualistische Ansicht voraussetzt wie Albert und Thomas, entwickelt er seine eigene Metaphysik in scharfsinnigsten, fein gesponnenen Untersuchungen über Form und Materie, und da er in jedem Dinge der Wirklichkeit einen Zusammenhang von Formen (Naturen, wie man später sagte) oder »Wesen« sah, der durch die »letzte«, aus den andern nicht ableitbare, deshalb »contingente« Form der Individualität (*haecceitas*¹) zusammengehalten wird, so hat man diese Lehre auch wohl Formalismus genannt. Auf dieser Grundlage verwirft Duns Scotus die vermittelnde und überführende Rolle, welche in dem thomistischen Entwicklungssystem der Menschenseele zugeordnet war. Er unterscheidet realiter zwischen der intellektiven Seele (dem Träger des Bewusstseins) und der *forma corporeitatis* (der organischen Lebenskraft). So werden geistige und materielle Welt nicht mehr als verschiedene Stufen einer einheitlichen Entwicklung, sondern als heterogene Wirklichkeiten betrachtet, und in dieser Auffassung gewinnt Duns Scotus enge Fühlung mit Autoritäten wie Augustin und den Victorinern und berührt sich mit Heinrich von Gent. Das zeigt sich methodisch in der Begründung der Psychologie auf Erfahrung², auf das innere Erlebnis, sachlich in der Auffassung des Willens als der tiefsten und entscheidenden Kraft der Seele. In der Kontroverse über den »Primat« des Willens oder des Verstandes hat der Gegensatz von Thomismus und Skotismus seine ausgeprägteste und am heftigsten ausgesprochene Form gefunden³. Psychologisch wie metaphysisch vertritt Duns Scotus ebenso energisch den Voluntarismus wie Thomas den Intellektualismus⁴. Daher das grosse Gewicht, das der Skotismus auf das *liberum arbitrium indifferentiae* und die Kontingenz (d. h. das »logisch auch anders sein können«) alles dessen legte, was vom Willen, dem menschlichen oder dem göttlichen, abhängt. Aus diesem Grunde konnte auch Duns Scotus nicht die vom Thomismus behauptete »*per seitas*« des Guten anerkennen: ihm ist das Gute nicht »an sich«, seinem Wesen nach gut, sondern nur deshalb, weil Gott es so gewollt hat. Und auf dasselbe Verhältnis, das *eminenter* auch in Gott zwischen Wille und Verstand obwaltet, gründet sich schliesslich auch die Scheidung von Theologie und Philosophie. Die aus dem Willen Gottes stammende Offenbarung mit ihrem religiösen und sittlichen Inhalt wird von dem aus dem Willen des Menschen ergriffenen Glauben erfasst, das Wissen von der Welt, deren Möglichkeit in Gottes Weisheit beschlossen war, ist Sache des menschlichen Verstandes.

¹ Über die Einführung dieses Terminus J. Jailer, *Philos. Jahrb.* 1888 p. 450.

² H. Siebeck, *Zeitschr. f. Philos. u. philos. Krit.* 1898.

³ W. Kahl, *Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes* 1886.

⁴ Noch stärker ist der Intellektualismus in der mystischen Auszweigung der Dominikanerphilosophie bei Meister Eckhart und der auf ihn folgenden deutschen Mystik. Doch ist diese Bewegung hier nicht zu behandeln, weil sie auf die Litteratur der romanischen Völker erst spät und auf Umwegen Einfluss gewonnen hat.

Von den bedeutenderen Anhängern des Skotismus werden erwähnt Antonius Andreae († 1320, *Quaestiones de tribus principiis rerum naturalium*), Johannes de Bassolis, Petrus von Aquila, besonders Franz von Mayro (de Mayronis † 1325, Kommentar zur Lombarden, *de primo principio, Quodlibeta*), Walter Burleigh († 1337), Johannes Jandunus, Nicolaus de Lyra, Johannes Dumbleton, Gerard Odo u. Andre¹. Der ausgesprochene Skotismus verliert sich jedoch verhältnismässig schnell, besonders seitdem im Franziskanerorden selbst der von Occam erneuerte Nominalismus zur Herrschaft gelangte. Während der Thomismus als eine abgeschlossene Lehre in sich dogmatisch erstarrte, enthielt der Skotismus gerade in seiner Unfertigkeit die Antriebe und Keime zu zukunftsreichen Neubildungen.

3. Der Übergang zur Neuzeit.

Die Aufnahme der aristotelischen Tradition geschah im Skotismus um den Preis, dass auf das ursprüngliche Prinzip der Scholastik, eine rationelle Begründung der Glaubenslehre, bewusst und grundsätzlich verzichtet wurde. Wenn dies Duns Scotus in der Absicht that, die Autorität des Dogma's, die er als die arbiträre Entscheidung der Kirche mit aller Wucht vertrat, gegen jeden Einspruch der Philosophie sicher zu stellen, der dafür die empirische und begriffliche Erkenntnis der Welt frei gegeben werden sollte, so war die unausweichliche Konsequenz, dass die Wissenschaft gleichgiltig gegen die theologischen Probleme wurde und sich mehr und mehr als selbständige Erkenntnis der Weltwirklichkeit konstituierte. So sind in die negativen Wirkungen des Skotismus die positiven Anfänge der modernen Wissenschaft verflochten, soweit sie sich schon keimartig im vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundert erkennen lassen. Aber auch diese Wendung hat sich nicht ohne einen neuen Zufluss des antiken Stoffs vollzogen: neben den beiden Quellen, aus denen bisher die attische Weisheit dem Abendlande zugekommen war, der römischen und der arabischen, beginnt nun die dritte, wenn auch zunächst nur spärlich zu fließen, die byzantinische. Während sie später berufen war, die ganze Fülle des originalen Hellenismus in die Renaissance hineinströmen zu lassen, schüttet sie jetzt nur einen Tropfen als Ferment in den gährenden Zustand der abendländischen Wissenschaft.

a) Der Terminismus. Die Ausbildung der formalen Logik hatte im späteren Altertum bei den Epikureern, Skeptikern und (medizinischen) Empirikern zu der sog. Semeiotik geführt², d. h. zu der Lehre, dass die Begriffe als »Zeichen« für wirkliche Dinge und die logischen Operationen als eine Art rechnenden Kombinierens solcher Zeichen anzusehen seien. Auf Grund dieser Auffassung hatte einer der besten Vertreter der byzantinischen Tradition griechischer Wissenschaft³, Michael Psellos (im elften Jahrh.) eine *Σύνοψις εἰς τὴν Ἀριστοτέλους λογικὴν ἐπιστήμην* verfasst, welche den schulmässigen Formalismus der folgenden Zeit begründet und die *voces memoriales* für die Modi des Schlusses eingeführt hat. Dies Buch wurde im Occident von Lambert von Auxerre und besonders von Wilhelm Shyreswood († 1249) benutzt, sodann aber von Petrus Hispanus (als Papst Johann XXI † 1277) unter dem Titel *Summulae logicales* übersetzt⁴. Das einflussreiche Lehrbuch

¹ K. Werner, *Die Scholastik des späteren MA.* Bd. II.

² Vgl. über des Epikureers Philodemos Schrift *περὶ σημείων καὶ σημειώσεων* Fr. Bahus 1879, H. v. Arnim 1888.

³ K. Krumbacher, *Gesch. d. byzant. Litter.* 2. Aufl. 1879.

⁴ Die von Val. Rose (*Hermes* 1867) und neuerdings von R. Stapper (*Festschrift z. Jubil. des Campo Santo in Rom*, 1896) vertretene Meinung, dass umgekehrt die dem Psellos zugeschriebene Abhandlung eine Übersetzung der *Summulae* des Petrus Hispanus

strebt eine enge Verbindung von logischen und grammatischen Theorien¹ an und bringt nach der üblichen formalen Lehre im 7. Kapitel eine Abhandlung *de terminorum proprietatibus*, deren Kern die Lehre von der »Supposition« ist. Damit ist gemeint, dass alle die besonderen Exemplare, die unter einen Gattungsbegriff fallen, im Denken durch diesen Begriff als ihr gemeinsames »Zeichen« »vertreten« werden: er »supponiert« für sie. Hiernach sind die »modernen« Logiker des vierzehnten Jahrhunderts, welche sich diese Lehre im Gegensatz zu der *Logica antiqua* (dem aristotelischen Organon) zu eigen machten, als Terministen (Begriff = *terminus* = ὄρος) bezeichnet worden.

Als eine Kontrasterscheinung zu diesem Terminismus ist die »grosse Kunst« anzusehen, welche Raymundus Lullus² (1234—1315) erfand, um die Gesamtheit des christlichen Dogma's nach altscholastischem Postulat in einem auch für die Ungläubigen rationell zwingenden Systeme zu beweisen³. Auch diese phantastische⁴ Kunst ging nämlich darauf aus, durch eine rein mechanische Kombination (Drehung concentrischer Kreisinge) alle Grundbegriffe, die nach mathematischem Vorgange mit Buchstaben bezeichnet wurden, so mit einander in Beziehung zu setzen, dass daraus mit unwiderleglicher Notwendigkeit der ganze Inbegriff der Erkenntnis entwickelt werden könnte. So warm deshalb das sachliche Interesse des Erfinders sein mochte, so überwog doch in der Ausführung seiner Absicht ein öder und steriler Formalismus.

b) Der terministische Nominalismus: Occam. Jener »moderne« Terminismus hatte (seinem antiken Ursprung gemäss) eine sensualistische und nominalistische Voraussetzung, und diese kam zum Bewusstsein, als die moderne Logik in die Kontroverse zwischen Thomismus und Skotismus eindrang. Denn wenn auch der alte Universalienstreit für beide Parteien in dem gleichen (konzeptualistischen) Sinne als entschieden galt, so wurde er doch durch die viel erörterte Frage nach dem *principium individuationis* und namentlich durch die skotistische Lehre von der *forma haecceitatis* neu angefacht, und es war nicht zu verwundern, dass dabei der für überwunden geltende Nominalismus sein Haupt von neuem erhob. So geschah es bei dem Thomisten Durand de St. Pourçain († 1332) und bei dem Skotisten Petrus Aureolus († 1321) in ihren Kommentaren zu den Sentenzen des Lombarden⁵: beide aber sind nur Vorboten des grossen Franziskaners Wilhelm von Occam⁶ († 1347), der als Wortführer der »Spiritualen« in dem Streite zwischen Philipp dem Schönen von Frankreich und dem Papst Bonifacius VIII (*Disputatio super potestate ecclesiastica praelatis atque principibus terrarum commissa*) und ebenso in dem Streite zwischen Ludwig dem Baier und Papst Johann XXII (*Tractatus de jurisdictione imperatoris in matrimonialibus*) gegen das Papsttum

seien, ist nach den Ausführungen von Prantl, *Gesch. d. Logik im Abendl.* II 266 ff. und seiner eigenen Schrift darüber (1867) unhaltbar.

¹ Ähnliches findet sich schon in den *Synkategoremata* von Nicolaus von Paris (Mitte des 13. Jahrh., vgl. B. Hauréau, *Notices et extr.* II 43 ff.), vermutlich wie bei Lambert v. Auxerre unter dem Einfluss des Psellos.

² Vgl. diesen Grundriss II, 2, 105 ff.

³ In freierer, sogar der nominalistischen Mystik zuneigender Form hat mehr als ein Jahrhundert später Raymund von Sabunde (*Theologia naturalis* 1436) noch einmal die Identität der Lehre des *liber scriptus* (der biblischen Offenbarung) und des *liber vivus* (der vernünftigen Naturerkenntnis) zu erweisen gesucht. Über ihn Fr. Stolberg 1843, D. Matzke 1846, M. Huttler 1851.

⁴ J. E. Erdmann, *Grundriss* I § 206.

⁵ K. Werner, *Die nominalisierende Psychologie des späteren MA.'s*, Sitz.-Ber. der Wiener Ak. 1862 und *Nachskotistische Scholastik* 1884.

⁶ W. A. Schreiber, *Die politischen und religiösen Doktrinen unter Ludwig dem Baier* 1858. C. Prantl, *Der Universalienstreit im 13. u. 14. Jahrh.* Sitz.-Ber. d. Münchner Akademie 1874. H. Siebeck, *Arch. f. Gesch. d. Philos.* 1897.

Partei ergriff und die weltliche Herrschaft des Papstes bekämpfte (*Disputatio inter clericum et militem; Defensorium, Compendium errorum Johannis papae, Quaestiones de potestate summi pontificis* etc.). Von seinen wissenschaftlichen Schriften haben neben dem Kommentar zu den Sentenzen hauptsächlichste Bedeutung die logischen: *Expositio aurea super artem veterem* (Kommentar zu *Porphyrius Isagoge* und *De categoriis* und *De interpretatione*), *Tractatus logices* (auch unter dem Titel *Summa totius logices*). Seine Stellung zur Theologie bezeichnet das *Centilogium theologicum*.

Occam's Lehre charakterisiert sich durch den Ausbau der terministischen Logik zu einer umfassenden Erkenntnistheorie. Jede Vorstellung der Erfahrung und zwar der inneren ebenso wie der äusseren, ist (als *intellectio rei*) eine Thätigkeit (*intentio*) der Seele und damit ein Zeichen für etwas Wirkliches, dem dies Zeichen ebenso wenig ähnlich ist wie sonst ein Zeichen der bezeichneten Sache: nur ist dabei das innerlich Wirkliche (*esse objectivum*¹) auf das äusserlich Wirkliche (*esse subjectivum* oder *formale*) in einer natürlichen und notwendigen Weise bezogen. Daher hat es die »intuitive« oder »reale« Erkenntnis nur mit den natürlichen Zeichen zu thun, welche die Wirklichkeit im Bewusstsein repräsentieren. Dabei aber ist von den beiden Arten der Erfahrung, der inneren und der äusseren, die erstere die unmittelbare, sichrere und vollständigere. Auf diesen gesamten intuitiv gegebenen Bewusstseinsinhalt richtet sich nun die *secunda intentio* der Seele, welche die Verhältnisse zwischen den einzelnen Vorstellungen (»Ideen«) zu ihrem Gegenstande hat. Zu solchen Verhältnissen gehören auch die Gattungsbegriffe; sie sind dabei Zeichen für die Singularvorstellungen, die selbst wieder Zeichen für Dinge sind; aber diese Zeichen der zweiten Intention sind nicht mehr auf natürliche Notwendigkeit gegründet, sie sind als Produkte der willkürlichen Aufmerksamkeit arbiträr (*ad placitum instituta*). Daher wohnt ihnen gar keine Beziehung auf die Wirklichkeit inne: die demonstrative oder rationale Erkenntnis (für welche der ganze Apparat der formalen Logik gilt) hat zu ihrem Gegenstande nur die Verhältnisse der Vorstellungen unter einander; sie reicht noch weniger als die intuitive an das eigentliche Wesen der Dinge heran, deren Sein nur als individuelles Sein denkbar ist. Es ist klar, dass diese Erkenntnistheorie aus der Dialektik, in deren Formen sie auftritt, auf den Empirismus zustrebt: deshalb begünstigte der von Occam neu begründete Nominalismus die Naturforschung, noch mehr aber zunächst die empirische Psychologie und verband sich in dieser Hinsicht leicht mit der Augustinischen Richtung. Mit ihr teilt Occam auch die franziskanische Lehre vom Primat des Willens, in der er sich, namentlich auf ethischem Gebiete noch schärfer zu dem Prinzip der Willkür und der Kontingenz bekannte als Duns Scotus². Andererseits schloss der terministische Nominalismus jede metaphysische Erkenntnis und damit auch die letzten Reste der »natürlichen Religion« aus: selbst das Dasein Gottes ist weder *ex terminis* (ontologisch) noch syllogistisch (kosmologisch) zu beweisen: es ist nur intuitiv als gläubiges Erlebnis wahrscheinlich zu machen. Daher ist die Theologie keine rationale Wissenschaft, sondern nur die Feststellung des durch den Willen der Kirche bestimmten, für das Wissen unanfechtbaren Glaubens.

Unter den Anhängern des Occam'schen Nominalismus, der durchaus nicht auf den Franziskanerorden beschränkt blieb, sind zu nennen Marsilius von Padua, der in der Schrift »*Defensor pacis*« die epikureische Theorie vom Verträge als der genetischen und rechtlichen Grundlage des Staats er-

¹ Über die Umkehrung, welche die Bedeutung des Gegensatzes »objektiv — subjektiv« im Laufe der Geschichte erfahren hat s. R. Eucken, *Gesch. u. Krit. d. Grundbegr.* p. 1 ff.

² Vgl. H. Siebeck, *Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik* Bd. 112, p. 179 ff.

neuerte, Albert von Sachsen, Adam Goddam, Armand de Beauvoir, Robert Holkot, Gregorius von Rimini, Richard Suinshead, Nicolaus von Autricuria¹, Johann von Méricour, Johannes Buridan, der in seinen Kommentaren zu den Schriften des Aristoteles hauptsächlich die Frage der Willensfreiheit in selbständigerer Weise behandelte², Marcellius (Marsilius) von Inghen, einer der ersten Lehrer an der Universität Heidelberg, Heinrich von Hessen († 1397), Nicolas d' Oresme († 1382, *De mutatione monetarum*)³, Matthaeus von Krakau, Nicolaus de Clemange u. s. w. Eine klare und durchsichtige Darstellung der nominalistischen Lehre hat später der »letzte Scholastiker« Gabriel Biel⁴ († 1495) gegeben.

c) Die nominalistische Mystik. Soweit es sich um wissenschaftliche Prinzipien handelte, lehrte der Nominalismus in der Form, wie ihn Occam erneuerte, die Abkehrung vom Übersinnlichen und Abstrakten, die Wendung zum Sinnlichen und Konkreten. Er entsprach damit dem Bedürfnis der Zeit; ihr neu gewecktes, an allen Orten aufspriessendes Kulturleben ergriff diesen weltfreudigen Empirismus mit lebhafter Sympathie. Je mehr deshalb der Nominalismus in der Wissenschaft des vierzehnten Jahrhunderts sich siegreich ausbreitete, um so mehr machte er die skeptische Tendenz geltend, mit der er sich gegen jede Metaphysik des Übersinnlichen, gegen alle rationale und alle speculative Theologie wendete. Zwar fuhren die Thomisten fort, ihre Position zu verteidigen; aber auch bei den treuesten Anhängern und Vertretern der Kirche und ihres Dogmas kam die Einsicht von der Unvereinbarkeit der Philosophie und des Glaubens zum Durchbruch. Ihnen blieb, wenn sie den Argumenten des Nominalismus keinen Widerstand zu leisten vermochten, nur übrig, auf die speculative Theologie zu verzichten, das rezipierte System der Glaubenslehre einfach von der kirchlichen Macht anzunehmen, und von dem unnützen und gefährlichen Wissen an den einfachen Glauben und seine praktische Bethätigung zu appellieren. Sie wurden aus der Scholastik in die Mystik gedrängt, und als Gegenstand ihrer Meditationen blieb, wie dereinst der Dialektik gegenüber, wiederum nur das Erlebniss des gläubigen Gemüths übrig. Für den Verzicht auf die rationale Theologie, den ihnen der Nominalismus unweigerlich auferlegt, entschädigen sie sich durch die praktische Theologie der Mystik. Diese Konsequenz zeigt sich an zwei hervorragenden Persönlichkeiten: Pierre d' Ailly⁵ (Petrus de Alliaco 1350—1425) und seinem Schüler und Freunde Johannes Gerson⁶ (Johann Charlier, 1363—1429). Beide haben als geistliche Autoritäten eine bedeutende Rolle in den kirchlichen Wirren der Zeit gespielt, beide sind dabei von dem Gefühl beseelt, dass es des metaphysischen und theologischen Streites über und über genug sei und dass die wahre Frömmigkeit sich wieder auf sich selbst zu besinnen habe. Deshalb schliessen sich beide eng an die frühere Mystik, die Victoriner und Bonaventura an, deren Lehren von den Stufen der gläubigen Erhebung sie sich zu eigen machen und mit den Vorstellungen der nominalistischen Psychologie durchsetzen. Besonders charakteristisch ist dabei an Pierre d' Ailly die Art, wie er aus dem Occamismus folgert, dass die intuitive, reale Erkenntnis, als äussere Erfahrung nur zweifelhaft, zu vollkommener Gewissheit allein in der inneren Erfahrung, in dem Wissen des Menschen

¹ K. Lasswitz, *Gesch. d. Atomism.* I 256 ff.

² H. Siebeck, *Zeitschr. f. Ph.* Bd. 112, S. 179 ff.

³ W. Roscher, *Zeitschr. f. Staatswissenschaft* 1863; N. d'Or. führte auch französische Übersetzungen des Aristoteles ein.

⁴ Linsemann, *Theol. Quartalschr.* 1865.

⁵ P. Tschackert 1877.

⁶ Ch. Jourdain 1838, C. Schmidt 1839, J. B. Schwab 1859, A. J. Masson 1894.

von sich selbst und seinen seelischen Zuständen zu gelangen vermöge. Auch diese Mystiker beweisen, dass sich der neue Empirismus auf psychologischem Gebiet zunächst noch sicherer fühlt als auf naturwissenschaftlichem.

d) Nicolaus Cusanus. Das vollkommenste Bild der geistigen Gährung der Übergangszeit und der reichen Keime, die sie enthielt, bietet die Lehre des Kardinals Nicolaus aus Cusa¹ (1401—1464). Bei ihm finden sich mit geistreichster, aber zuletzt doch unausgeglichener Verschmelzung alle Elemente der Zeitbildung zusammen: die Traditionen der spekulativen Theologie (*de catholica concordantia*) und der dialektischen Metaphysik in ihrer orthodoxen (*De possesset*) wie in ihrer heterodoxen Richtung (*De deo abscondito*), die nominalistisch-subjectivistische Erkenntnistheorie (*De coniecturis*), die mystisch-ekstatische Kontemplation (in den beiden Hauptwerken *De docta ignorantia* und *Idiota*, daneben *De quaerendo deum, de filiatione dei*), ausserdem aber das lebhafteste Interesse für die Naturwissenschaft, insbesondere für geographische und astronomische Fragen (*De reparatione Calendarii*), endlich die humanistische Aufnahme der antiken Litteratur, namentlich der pythagoreischen mit ihren mathematischen Spekulationen, die sich gleichmässig in naturwissenschaftliche und metaphysische Untersuchungen einflechten (*De mathematicis complementis*). In der Verwebung aller dieser Elemente steigt die Lehre des Cusaners von dem »sensus«, der die verworrene Masse der Wirklichkeiten auffasst, zu der »ratio« auf, in der diese begrifflich unterschieden, mathematisch bestimmt und in Beziehungen gesetzt werden, und darüber hinaus zum »intellectus« und zu jener mystischen »visio sine comprehensione«, in der Gott als die *Coincidentia oppositorum*, als das »Unendliche« erfasst wird, welches aus seiner unaussagbaren Einheit heraus sich in die einzelnen Dinge »expliziert«, um in jedem mit seinem ganzen Wesen, aber stets in einer eignen Form gegenwärtig zu sein: der Makrokosmos ist ein unendliches System von gleichen und doch verschiedenen Mikrokosmen, und damit die Evolution der Gottheit. So brechen bei Nicolaus aus der Kruste mittelalterlicher Begriffe die Probleme hervor, welche einen Bruno, einen Spinoza, einen Leibniz beschäftigt haben.

¹ F. A. Scharpff 1843, Ders. 1871, R. Falckenberg 1880, R. Eucken, *Philos. Monatshefte* 1878, Windelband, *Gesch. d. neueren Philos.* 2. Aufl. 1899 I 45 ff.

des Menschen
vollkommen
die intuitive
an Pierre
mathematischen
Erziehung
Victorien
besinnung
genug
essent
nicht
191

101. (für die auch für)

1850 A. J. Mason 1894