

## Die Nachwirkung von Gundissalinus' „de immortalitate animae“

Von Dr. J. A. Endres in Regensburg.

Georg Bülow stellte an den Schluss seiner trefflichen Ausgabe und Erläuterung von Dominicus Gundissalinus' Schrift: *De immortalitate animae* den Gedanken, dass es nicht mehr angehe, die beginnende Periode der Hochscholastik mit den Namen eines Wilhelm von Auvergne und Alexander von Hales einzuleiten, sondern dass an deren Stelle fortan eben jener verdiente spanische Archidiakon zu treten habe „als der erste Apostel des neuplatonisch gefärbten Aristotelismus.“<sup>1)</sup> Dessen Verdienst als Uebersetzer philosophischer Schriften aus dem Arabischen war längst bekannt und gewürdigt; er theilt es mit dem zum Christenthum übergetretenen jüdischen Arzte Johannes Hispanus. Aber erst in den allerjüngsten Jahren wurde auch seinen mehr oder minder selbständigen eigenen Schriften die gebührende Aufmerksamkeit geschenkt, so zuletzt von Bülow dem genannten Tractate über die Unsterblichkeit der Seele, von Löwenthal seiner Abhandlung: *De anima* und von Correns der vordem dem Boëthius zugetheilten Abhandlung: *De unitate.*<sup>2)</sup> Nicht nur gewinnt dadurch das Bild der philosophischen Anschauungen Gundissalin's selbst allmählich eine plastische Gestalt, sondern derartige Textpublicationen verbreiten zugleich ein ersehntes

<sup>1)</sup> G. Bülow, Des Dom. Gundissalinus Schrift von der Unsterblichkeit der Seele, herausgegeben und philosophie-geschichtlich untersucht. Nebst einem Anhang, enthaltend die Abhandlung des Wilhelm von Auvergne: *De immortalitate animae*. Münster 1897. S. 143. — <sup>2)</sup> Referate über die Publicationen Löwenthal's und Correns' im »Phil. Jahrb.« 1892. S. 94 und 1893. S. 87. — Cl. Bäumker's neueste, zusammenfassende Abhandlung über Gundissalin im *Compte rendu du 4. congrès scientifique intern. des catholiques* (Fribourg [Suisse]. Impr. et libr. de l'oeuvre de St. Paul) war mir bei Abfassung obiger Zeilen noch nicht zugänglich.

Licht über manche Entwicklungsreihen philosophischer Probleme am Beginne und im Verlaufe namentlich des 13. Jahrhunderts. Auch werden wir dadurch mehr und mehr in den Stand gesetzt, ganz allgemeine Verweise, womit sich die Scholastiker dieser Zeit auf Autoren einer ihnen unmittelbar vorausgehenden beziehen, bestimmter zu deuten und oft bis zum Ueberdruſse gehäufte Argumente für irgend eine Materie annähernd auf ihren Ursprung zurückzuverfolgen. Schon sind von den Gelehrten, welche sich bisher mit den Gundissalinischen Schriften befassten, mehrfache Perspectives eröffnet worden auf eine spätere Benützung der Arbeiten des spanischen Archidiakons, so wenn Correns gerade den Grundgedanken des *Liber de unitate* bei Alanus de Insulis nachweist<sup>1)</sup>, wenn Löwenthal eine ganze Reihe von Sätzen aus *De anima* bei Albertus Magnus wiederfindet.<sup>2)</sup> Bülow schloss seine Analyse der Schrift: *De immortalitate animae* mit der Andeutung, dass durch Gundissalinus ein wohlgeordnetes Ganzes von Beweisen über die Unsterblichkeit der Seele dem lateinischen Abendlande übermittelt wurde, ohne jedoch die Nachwirkung derselben in der philosophischen Litteratur über Wilhelm von Auvergne hinaus zu verfolgen.

Dass der Einfluss der Gundissalinischen Schriften und zwar namentlich der psychologischen auf das unmittelbar nachfolgende Mittelalter sowohl in der Anordnung des Stoffes als in der Eigenart

---

<sup>1)</sup> P. Correns, Die dem Boëthius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundissalvi: *De unitate*. Münster 1898. S. 17. Vgl. dazu M. Baumgartner, Die Philosophie des Alanus de Insulis usw. Münster 1896. S. 134 f. Genauer als Alanus scheint sich, worauf meines Wissens bisher noch nicht aufmerksam gemacht wurde, ein jüngerer Zeitgenosse Alan's, Helinandus de Frigidomonte (gest. c. 1221), Gundissalin in seiner Schrift: *De unitate* angeschlossen zu haben, sofern er wie dieser die Einheit auch Form der Dinge sein lässt. In seinen *Sermones* findet sich der Passus: „Est enim aequalitas sicut et unitas singulis rebus forma essendi et causa, per quam unumquodque subsistit. Sicut enim, quidquid est, idcirco vere est, quia unum est (nam si non esset unum, aliquid non esset, et si aliquid non esset, nihil esset); ita quidquid est, ideo vere est, quia aequale uni est.“ Migne, P. I. tom. 212. c. 489 sq. — Erst nach der Drucklegung dieses Aufsatzes machte ich die Wahrnehmung, dass Helinandus in dem angezogenen Passus seiner *Sermones* sich theilweise wortwörtlich die Gedanken des Thierry von Chartres: *De sex dierum opere* (Vgl. Hauréau, Notices et extraits de quelques manusc. lat. de la bibl. nat. t. I. p. 63 sqq.) aneignet. Bestand etwa eine Beziehung zwischen Gundissalin und Thierry? — <sup>2)</sup> A. Löwenthal, Pseudo-Aristoteles über die Seele. Berlin 1891. S. 54 ff.

der Gedanken ein nicht unerheblicher war, liesse sich unschwer zeigen. Indes kann derselbe einstweilen auch mit Beschränkung auf den bündigen Tractat von der Unsterblichkeit der Seele in überzeugender Weise dargethan werden. Dies der Zweck der folgenden Zeilen.

Weder in der Abhandlung über die Seele noch in jener über die Unsterblichkeit der Seele lernen wir Gundissalin als sehr selbständigen Schriftsteller kennen. Es ist möglich, dass Einleitung und Schluss von *De immortalitate animae*, wie dessen Herausgeber anzunehmen geneigt ist<sup>1)</sup>, unabhängiger oder vielleicht ganz frei von einer Vorlage niedergeschrieben wurden, jedenfalls beruht der Haupttheil der Schrift auf Compilation. Gundissalin selbst lässt uns darüber nicht im unklaren, indem er wiederholt betont, dass seine Argumente auf fremdem Grunde wuchsen (ed. Bülow p. 3: „Non nos primi sed ante nos alii posuerunt“; p. 5: „Radices, quas a philosophis accepimus“; p. 8: „Alia etiam radix apud philosophos invenitur“; p. 11: „Et haec quidem fere omnia a philosophis accepimus, ab Aristotele scilicet et sequacibus eius“ usw.). Die Art, wie er dieses Geständniss vorbringt, legt die Vermuthung nahe, dass er sich in seinen Excerpten nicht auf eine einzige Vorlage beschränkte, deren wesentlichen Inhalt seine Schrift somit darböte, sondern dass er mehrere Autoren vor sich hatte. Wie dem immer sein mag, er leitete in seinem Tractate: *De immortalitate animae* dem christlichen Abendlande eine Sammlung von Unsterblichkeitsbeweisen zu, welche das bisher benützte Beweismaterial durch neue Gesichtspunkte erheblich bereicherten<sup>2)</sup>, die darum mit wahrer Begierde ergriffen wurden, ja die im wesentlichen dieselben Grundgedanken enthalten, mit denen wir heute noch argumentiren.

Gundissalin theilt seine Beweisgründe in äussere und innere. Bei jenen stützt er sich hauptsächlich auf die göttliche Gerechtigkeit, welche einen Fortbestand der Seele nach dem Tode erheische, bei diesen führt er ungefähr folgende Gedanken aus: Die Seele besitzt eine vom Körper unabhängige Thätigkeit, ein immaterielles Vermögen, und darum auch ein dementsprechendes Sein; sie ist als immaterielle Form unzerstörbar; ihr natürlicher Glückseligkeitstrieb kann nicht eitel sein; auch ihre Stellung in der Stufenfolge zwischen den in die Materie versenkten und vergänglichlichen und den reinen und unvergäng-

<sup>1)</sup> Bülow 106. — <sup>2)</sup> Zum Vergleiche eignet sich z. B. Alanus de Insulis. Baumgartner, Die Philosophie des Alanus de Insulis. p. 98 sqq.

lichen Formen lässt darauf schliessen, dass wenigstens der höhere Theil der Menschenseele unvergänglich ist; von den verschiedenen Arten der Zerstörung sodann reicht keine an die Seele hinan; die Seele ist weiterhin von unbeschränkter Leistungsfähigkeit, sofern ihrer Erkenntniss weder aus der Zahl noch aus der Grösse der Objecte eine Schranke erwächst, damit aber auch von unbeschränkter Zeitdauer („Omnis enim virtus infinitae operationis est infiniti temporis“); die Unsterblichkeit der Seele folgt endlich aus ihrer natürlichen Hinordnung zur Quelle des Lebens, wo ihre letzte Vollendung liegt.<sup>1)</sup>

Der erste Scholastiker, welcher sich die Arbeit Gundissalin's zu Nutzen machte, war Wilhelm von Auvergne. Er verfuhr dabei so gründlich, dass er, von unwesentlichen Auslassungen und Zusätzen abgesehen, fast nur eine Abschrift des Gundissalinischen Textes herstellte.<sup>2)</sup> Zu den erheblicheren Zusätzen aus der Feder Wilhelm's gehört die Begründung, weshalb sich die Abhandlung nur auf philosophische Autoritäten und Vernunftbeweise stütze. Es geschehe deshalb, weil die Autoritäten des neuen und des alten Testaments und der Schriften der Heiligen sowie die bei Papst Gregor *in dialogo* und anderwärts verzeichneten Erlebnisse leicht zugänglich seien, und weil mit derartigen Beweisen gegen irrige Philosophen, auf die es Wilhelm abgesehen habe, doch nichts auszurichten sei.<sup>3)</sup>

Ausser Wilhelm von Auvergne benützte den Tractat des Archidiacons von Segovia besonders ausgiebig einer der ersten Vertreter des jungen Franciscanerordens an der Hochschule von Paris, ein Zeitgenosse Wilhelm's, Johannes de Rupella († 1245), in seiner *Summa de anima*.<sup>4)</sup> Wir nennen die psychologische Summe des Johannes deshalb vor der grossen theologischen seines Lehrers Alexander von Hales, weil in dieser mächtigen aber unvollendet gebliebenen mittelalterlichen Encyclopädie das Thema von der Unsterblichkeit der Seele nicht ausdrücklich behandelt wird. Indes auch, wenn letzteres der Fall wäre, so hätten wir diesmal doch das Werk des Schülers vor jenem des Meisters zu nennen und zwar deshalb, weil die *Summa de anima* entwicklungsgeschichtlich vor die *Summa theologiae* zu

<sup>1)</sup> Vgl. die Zusammenstellung bei Bülow, a. a. O. p. 140 f. — <sup>2)</sup> Siehe Bülow p. 39-61, wo die Abweichungen von Gundissalin durch Cursiv-Druck kenntlich gemacht wird. — <sup>3)</sup> Vgl. Bülow p. 40, 19 sqq. — <sup>4)</sup> La *Summa de anima* di Fr. Giov. della Rochelle public. per la prima volta dal P. Teof. Domenichelli. Prato 1882.

stellen ist, welche ganz deutliche Anzeichen einer abschliessenden Redaction in späterer Zeit aufweist.<sup>1)</sup>

Johannes von Rupella widmet dem Unsterblichkeitsprobleme zwei Capitel seiner Summe, welche der rein formelle Unterschied trennt, dass er in dem ersten *ostendendo veritatem* lediglich die Beweisgründe für die Unsterblichkeit der Seele aneinanderreihet, während er in dem zweiten *removendo errorem* mehrere Einwände gegen die Unsterblichkeit löst. Das ganze erste Capitel<sup>2)</sup> ist nun nichts anderes als eine gedrängte Zusammenfassung zahlreicher Argumente der Schrift Gundissalin's. Der Anschluss an den letzteren gestaltet sich darin so enge, dass die Vorlage meist sogar dem Wortlaute nach bei Joh. von Rupella wiederkehrt. Dieser fügte ausser einer Stelle, welche er den Dialogen Gregor's des Grossen entnahm<sup>3)</sup>, und einem Citate aus Job<sup>4)</sup> den Argumenten seiner Vorlage keinen neuen Gedanken hinzu. Während er aber Gregorius ausdrücklich nennt, lässt er mit keiner Silbe eine Ahnung in uns aufkommen, dass die gehäufte Zahl seiner Argumente nicht seinem eigenen Nachsinnen entsprang.

Nur in der Eintheilung der Argumente weicht Joh. v. Rupella von seinem Gewährsmann ab. Während nämlich Gundissalin die von ihm vorgefundenen und benützten Beweise in solche, die *ex transcendentibus* oder *ex extraneis*, und solche, welche *ex propriis* folgern, theilt, d. h. in Beweise, die ihre Prämissen einem dem psychologischen fremden Wissensgebiete entnehmen, und solche, welche sich auf psychologische Voraussetzungen stützen, beweist Joh. v. Rupella *per rationes communes* und *per rationes proprias*. *Per rationes communes* soll augenscheinlich die Beziehung der entsprechenden Argumente zur ersten Philosophie andeuten, welche ja die allem Seienden gemeinsamen Principien zum Gegenstande hat. Uebrigens schwebten Gundissalin sowohl wie Johannes von Rupella bei ihren Eintheilungen die *Analytica posteriora* des Aristoteles vor, worin er ausführt, dass ein demonstratives Wissen nur aus den einem bestimmten Wissensgebiete eigenthümlichen Principien („*ex propriis*“) erflesse, nicht aber aus denen eines fremden („*ex transcendentibus*“, „*ex extraneis*“) oder aus allgemeinen („*ex communibus*“).<sup>5)</sup>

<sup>1)</sup> Vgl. Opera s. Bonaventurae, ed. Quaracchi. T. I. Praef. p. LVIII u. T. V. Praef. p. XII sqq. — <sup>2)</sup> ed. Domenichelli. P. I, 42 p. 179 sqq. — <sup>3)</sup> Gregorii Magni Dial. I. IV. c. 3. Migne, P. I. tom. 77. col. 321. — <sup>4)</sup> Job. XII, 12. — <sup>5)</sup> Vgl. Anal. post. I, 7. 9. —

Gundissalinus hatte bei den Argumenten *ex transcendentibus* eine Vierzahl von Beweisen in's Feld geführt. Statt dessen stellt Joh. v. Rupella vier Reihen von Beweisen *per rationes communes* auf, in denen er sowohl jene vier Argumente Gundissalin's verwendet, als solche, die derselbe Autor unter den Beweisen *ex propriis* auführt, als auch anderwärts hergeholt. Er sucht nämlich die Unsterblichkeit der Seele darzuthun, einmal mit Rücksicht auf die göttliche Gerechtigkeit, die eine jenseitige Vergeltung und ein ebensolches Gericht fordere, sodann mit Rücksicht auf Gottes Güte und Weisheit. Unter Leitung der letzteren verachten die Gerechten das gegenwärtige Leben und wären so im Nachtheile gegen die Schlechten, wenn kein Jenseits folgen würde. Jene beiden Eigenschaften Gottes, der die Seinen kennen und sich ihrer annehmen muss, bilden sodann zusammen eine Garantie für die auf's Jenseits gerichteten Hoffnungen der Gottesfreunde. Das waren ungefähr auch die Gedanken Gundissalin's. Johannes gewinnt noch weitere Argumente, indem er Bezug nimmt auf die Ordnung der Dinge und auf die erste Materie. In der Ordnung der Dinge findet er insofern einen Hinweis auf die Unsterblichkeit der Seele als die Stufenfolge der Geschöpfe zwischen den zusammengesetzten und vergänglichen Wesen und den einfachen und unvergänglichen ein Mittelglied erheische, das Vergängliches und Unvergängliches in sich vereinige, den Menschen, dessen Seele eben jenes unvergängliche Constitutiv darstelle. Für dieses Argument, welches sich auch bei Gundissalin aber bei den Beweisen *ex propriis* findet, führt Johannes den oben erwähnten Beleg aus den Dialogen des hl. Gregorius an, eine der wenigen Zuthaten, wodurch er über die Vorlage des spanischen Archidiacons hinausgeht. Die Materie zieht er in der Weise zur Bestätigung der Unsterblichkeit der Seele heran, als er sagt, schon in der Reihe des materiellen Seins existire ein Unvergängliches, nämlich die erste Materie, um so mehr also werde auch in der Reihe des höherstehenden Seins der Formen sich eine Form unvergänglicher Art finden; die höchste Form aber sei die vernünftige Seele. Und wenn — dies ist noch ein weiterer Gedanke des Johannes von Rupella — nicht einmal die *ύλη* von der im Bereiche der Körperwelt sich vollziehenden Zerstörung betroffen wird, so wird dies um so weniger der Fall sein bei der Seele, an welche die *corruptio corporalis* nicht heranreiche.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Vgl. Gundiss. *De immort. an.* (ed. Bülow 29. 15-22).

Hiermit ist Johannes mit seinen *rationes communes* für die Unsterblichkeit zu Ende. Sie finden sich, wie bemerkt, nicht nur den Gedanken, sondern meistens auch der Form nach bei Gundissalinus vor.

Das Gleiche gilt von den *rationes propriae*, zu denen er sich nunmehr wendet, und auf die wir deshalb nicht näher eingehen wollen. Ausser den Abweichungen in der Formulirung der Argumente rührt von ihm nur die Disposition derselben her, wodurch er dem losen Zusammenhange der Beweiskette bei Gundissalin eine übersichtlichere Anordnung gibt.

Diese Art von Gründen scheidet er nämlich in solche, welche jegliche Zerstörung inbezug auf die Seele negiren, und in andere, die aus verschiedenen Beziehungen der Seele resultiren, so aus ihrer Beziehung zum Wirken, zum Objecte ihrer Thätigkeit, zu dem eigenthümlichen Ziele, auf das sie hingeordnet ist, zu ihrem Leibe.<sup>1)</sup>

Nicht in gleichem Maasse macht sich der Franciscanermagister in dem folgenden Capitel (XLIII) der *Summa de anima* von seiner Vorlage abhängig, wo er *removendo errorem* mannigfache gegen die Unsterblichkeit erhobene Einwände beseitigt. Weder diese noch die ihnen entgegengestellte Erwiderungen sind sämmtlich Gundissalin entnommen. Hier begegnen wir auch Citaten aus Augustinus, dem *Liber de anima et spiritu*, Cassiodorus, Gregorius, Joh. Damascenus, die wir dort nicht treffen. Indes ist auch hier ein überwiegender Einfluss Gundissalin's unleugbar.

Eine fühlbare Nachwirkung Gundissalin's treffen wir noch bei dem jüngeren und berühmteren Ordensgenossen des Johannes von Rupella, dem hl. Bonaventura, und zwar in dessen Commentar zu den Sentenzenbüchern des Lombarden<sup>2)</sup>, wo er die Frage behandelt: „*Utrum anima humana per naturam sit immortalis*“ Der regelmässigen Anordnung seiner Quaestionen entsprechend führt er zunächst Gründe gegen die Unsterblichkeit auf, lässt dann solche für die Unsterblichkeit folgen, darnach schreitet er zur *Conclusio*, nach

<sup>1)</sup> „*Ostensa immortalitate animae per rationes communes nunc ostentanda est per rationes proprias, quarum quaedam sumuntur ex abnegatione omnium corruptionis ab ea; quaedam ex differentia comparationis [statt compositionis bei Domenichelli] multipliciter: nam quaedam ex comparatione ad actum, quaedam ex comparatione ad obiectum, quaedam ex comparatione ad finem et quaedam ex comparatione ad corpus*“ (ed. Domenichelli p. 180 sq.) — <sup>2)</sup> *Sent. lib. II. dist. XIX. a. 1. q. 1. Ed. Quaracchi T. II. p. 457 sqq.*

welcher er auf die vorausgeschickten Gegengründe zurückkommt. Jene weitgehende Abhängigkeit, welche noch Johannes von Rupella an die von ihm benützte Litteratur bindet, kennt der hl. Bonaventura, einer der originellsten Geister des 13. Jahrhunderts, nicht. So ist die *Conclusio* allem Anscheine nach völlig frei von irgend einer Vorlage entworfen. Hier nimmt er bei der Begründung der Unsterblichkeit der Seele die Vierzahl des Ursächlichen zuhilfe, bemerkt aber ausdrücklich, dass die teleologische Betrachtungsweise den vorzüglichsten Weg zum Ziele darstelle.<sup>1)</sup> Dieser liegt für ihn in dem Schlusse aus dem im Bewusstsein des Menschen sich laut ankündigenden natürlichen Glückseligkeitstribe auf die Unsterblichkeit der Seele. Unter dem Gesichtspunkte der formalen Ursache erscheint ihm die Seele als gottebenbildlich und darum frei von der Schranke des Todes; denn der Tod wäre mit jener Eigenschaft nicht verträglich. Eben jene Gottebenbildlichkeit, welche der Seele auf der Seite ihrer Form eine so hohe Auszeichnung verleiht, bildet den Grund, weshalb die Materie der Seele von deren Form gleichsam genügend gefesselt wird und nach keiner anderen Form hin sich ablenken lässt. Dieses eigenthümliche Argument gibt ihm die Unterscheidung von Materie und Form an die Hand, welche er bekanntlich wie sein Lehrer Alexander von Hales auch auf die Seele ausdehnt.<sup>2)</sup> Unter dem Gesichtspunkte der wirkenden Ursache erscheint ihm Gott wie als *auctor* so auch als *conservator animae*, denn er ist mit Chalcidius<sup>3)</sup> der Ueberzeugung, dass es in Gottes Wille nicht liege, das zu lösen, was mit gutem Grunde verbunden ist.

Nicht hier also, wohl aber in den vorausgehenden *auctoritates* und den *rationes pro et contra* macht sich die Nachwirkung Gundissalin's deutlich fühlbar. Jene sind nämlich fast durchgängig den zwei Capiteln entnommen, welche Johannes von Rupella in seiner *Summa* dem Thema der Unsterblichkeit widmet, und somit zu einem guten Theile, wenn vielleicht auch indirect aus der Abhandlung des spanischen Archidiacons geschöpft. Diesen Ursprung können, auch ihrer sprachlichen Form nach, nicht verleugnen die Gründe, welche die Unsterblichkeit der Seele darthun sollen mit Rücksicht auf ihre Stellung in der Stufenfolge der Weltwesen, mit Rücksicht ferner auf die göttliche Gerechtigkeit und den Glückseligkeitstrieb im Menschen,

<sup>1)</sup> „Potissimus tamen modus deveniendi in eius [sc. immortalitatis animae] cogitationem est ex consideratione finis“ l. c. p. 460. — <sup>2)</sup> Vgl. »Phil. Jahrb.« 1. Jahrg. (1888) S. 203. — <sup>3)</sup> ed. Wrobel 43.

welche sich stützen auf die organfreien Acte der Seele und den Umstand, dass die vernünftige Seele im Unterschiede von den sinnlichen Vermögen, welche durch unverhältnissmässige Eindrücke geschädigt werden, unter den mächtigeren Eindrücken nicht nur nicht leidet, sondern eine Steigerung ihres Lustgefühls erfährt.<sup>1)</sup>

Letzte Spuren endlich einer Berücksichtigung Gundissalin's oder wenigstens einer indirecten Nachwirkung von seiner Seite lassen sich nicht unwahrscheinlich auch bei Albertus Magnus noch verfolgen. In seiner *Summa de creaturis* leitet er den Artikel über die Frage, ob die vernünftige Seele mit dem Untergange des Körpers ebenfalls zu grunde gehe, mit der folgenden Disposition seiner Abhandlung ein: „Ad hanc quaestionem primo ponemus auctoritates philosophorum, deinde rationes probabiles, et post hoc rationes demonstrativas et necessarias et tandem disputabimus in contrarium et solvemus.“<sup>2)</sup> Bei der Angabe der *auctoritates philosophorum* liefert er dann zunächst eine Probe seiner staunenswerthen Belesenheit namentlich in arabischen Autoren, indem er eine grosse Anzahl von Beweisstellen für die Unsterblichkeit aufführt. Darauf wendet er sich zu den Wahrscheinlichkeitsgründen mit den Worten: „Rationes autem probabiles sunt istae positae a quibusdam ante nos.“ Die Zeitbestimmung scheint in einem prägnanten Sinne verstanden werden zu müssen und auf Schriftsteller sich zu beziehen, welche im Gegensatze zu den unmittelbar vorher aufgeführten älteren Autoren in einer dem Albertus Magnus nahestehenden Zeit gelebt und geschrieben haben. Und so ist es wohl möglich, dass Albertus bei den „quidam ante nos“ auch an Gundissalin und jene anderen Männer, wie einen Wilhelm von Auvergne und Johannes von Rupella, dachte, welche die Schrift Gundissalin's: *De immortalitate animae* benützten. Gleich der erste der drei von ihm angeführten Wahrscheinlichkeitsgründen wenigstens ist bereits bei Dominicus Gundissalinus anzutreffen.<sup>3)</sup> Er stützt sich, wie Bülow richtig bemerkt, auf die neuplatonische Anschauung, „dass die Natur eines jeden Wesens durch seine Stellung in der Reihe der Wesen bedingt sei, indem es sowohl an der Natur des über ihm wie des unter ihm Befindlichen theilhat.“<sup>4)</sup> Nun existirt ein solches, das ganz

<sup>1)</sup> Vgl. Bonaventura l. c. ad oppos. 2, 3, 4, 6, 9, 12 im Zusammenhalt mit Gundissalin. ed. Bülow. p. 24, 3, 4, 13, 5, 35. — <sup>2)</sup> Albertus Magnus, *Summa de creaturis* p. II. tract. I. q. 59. a. 2. ed. Jammy t. 19. p. 283. — <sup>3)</sup> Vgl. Bonav. l. c. p. 458 ad oppos. 2; Joh. de Rup. p. 179; Wilh. v. Auvergne. *De immort. an.* ed. Bülow p. 50; Dom. Gund. ed. Bülow p. 24. — <sup>4)</sup> Bülow 130.

und gar vom Körper unabhängig besteht und infolge dieser Unabhängigkeit durch Unzerstörbarkeit und Unsterblichkeit sich auszeichnet, es sind die Engelnaturen, und ein anderes, das ganz und gar in die Körperlichkeit ein- und mit dieser zu grunde geht, die Thier- und Pflanzenseelen. Was also in der Mitte steht zwischen jenen beiden, wird nicht ganz vom Untergange betroffen werden. Dieses nämliche Argument eignet sich auch Albertus an, nur dass er es durch Zuthaten seiner Gelehrsamkeit und durch eine reichere dialektische Begründung ausstattet. So weist er z. B. den Gedanken der Vermittlung unter den Naturwesen („Ubicunque contingit invenire duo extrema inter res naturae, contingit accipere medium“) bei Dionysius nach, welcher ihn geradezu als Gesetz der Gottheit bezeichne<sup>1)</sup>, und bei Aristoteles, welcher sage, dass die Natur von den im Meere lebenden Thieren zu den auf dem Lande lebenden und von den vegetativen Wesen zu den sensitiven nur vermittels Zwischenstufen übergehe, und dass daher auch zwischen den Lebewesen mit nur einem Sinne und jenen mit allen mehrere Mittelglieder liegen.<sup>2)</sup>

Uebrigens nicht nur unter den *rationes probabiles*, wo Albertus ausdrücklich auf Autoren vor ihm verweist, auch unter den *rationes necessariae* stossen wir auf solche Argumente für die Unsterblichkeit, welche der christlichen Scholastik seit der Wende des 12. Jahrhunderts geläufig wurden, und für welche innerhalb der christlichen Scholastik ein Nachweis vor Gundissalin schwerlich zu erbringen ist. Die Art selbst, wie Albertus diese Beweise vorträgt, deutet, wenn wir sie genauer prüfen, darauf hin, dass er sie fertig aus dem Bewusstsein seiner Zeit aufnehmen konnte und dass er sich nun nur bemüht, sie auf ihre ursprüngliche Provenienz zurückzuführen, um ihnen dadurch zugleich das Gewicht eines grossen Namens beizugeben. Oder klingt es nicht ganz wie eine Bestätigung des Gesagten, wenn wir bei ihm zuerst den allgemeinen Satz lesen: „Quicquid separatum esse habet a corpore in se et in omnibus operationibus suis, hoc pereunte corpore non de necessitate perit in se et in operationibus suis“, und er dann fortfährt: „Hanc rationem videtur Aristoteles innuere in primo

<sup>1)</sup> Vgl. De coel. hierarchia c. IV. § 3. Migne, P. gr. T. III. c. 180 sq. —

<sup>2)</sup> „Hoc probatur per id, quod habetur in libro de animalibus, ubi dicit Aristoteles, quod natura non venit de marino ad agreste nisi per gradus nec venit a vegetabili ad sensibile nisi per gradus, et ideo inter animal habens sensum unum et animal habens sensus omnes sunt plura media.“ Alb. Magni opp. ed. Jammy T. XIX. p. 285. Vgl. Aristot. Hist. an. VIII, 1; IV, 8.

de anima.“<sup>1)</sup> Ganz ähnlich gestaltet sich auch die sich unmittelbar anschliessende Ausführung, wo er aus der Thatsache, dass die Seele in ihrer Erkenntnissthätigkeit ein Ewiges zum Gegenstande hat, auf ihre Unsterblichkeit schliesst: „Potentiae cognoscuntur ex obiectis, ergo cuius obiectum est perpetuum, secundum quod est obiectum eius, et ipsa potentia erit perpetua. . . . Hanc rationem innuit Augustinus in l. soliloquiorum.“<sup>2)</sup> Eben jene Argumente, sowohl das aus der relativen Unabhängigkeit inbezug auf das Sein und Wirken der Seele, wie auch das andere aus der Ewigkeit ihres Erkenntnisobjectes finden sich schon bei Gundissalin vor.<sup>3)</sup>

Wir schliessen unsere Bemerkungen. Lässt sich schon bei Bonaventura und Albertus Magnus eine directe Benützung der Schrift Gundissalin's nicht mehr sicher feststellen, so um so weniger bei einer folgenden Gelehrten generation.

Die Bedeutung der secundären Quellen für die peripatetischen Lehren nahm naturgemäss in dem Maasse ab, als sich den Scholastikern im Verlaufe des 13. Jahrhunderts die primären, wenn auch durch Vermittlung von Uebersetzungen, erschlossen. Um so gieriger hatten dagegen Männer, deren geistige Entwicklungsperiode in der Frühzeit des 13. Jahrhunderts lag, den Inhalt von Schriften sich zu eigen gemacht, welche in schulgemäss zurecht gelegter Form werthvolles neues Gedankenmaterial darboten. Wilhelm von Auvergne und Johannes von Rupella sind ein Beweis hierfür. Der fleissige Archidiacon von Segovia aber wird um so sicherer die ihm einmal eingeräumte Stelle am Anfange der zweiten Periode der Scholastik behaupten, als nicht nur Bedeutung und Einfluss seiner Uebersetzungen, sondern auch seiner eigenen wenn auch compilerischen Schriften die verdiente Würdigung finden.

---

<sup>1)</sup> l. c. p. 287. — <sup>2)</sup> Ibid. — <sup>3)</sup> cf. ed. Bülow 5, 35.