

Fredegisus und Candidus.

Ein Beitrag zur Geschichte der Frühscholastik.

Von Dr. Jos. Ant. Endres in Regensburg.

I.

Zu den ersten selbständigen literarischen Versuchen dialektischer Art zählt in der Zeit der Frühscholastik des Fredegisus von Tours *De nihilo et tenebris*. Die Echtheit dieses in Briefform abgefassten, den äusseren Kriterien nach sicher beglaubigten Schriftstücks ist um seines Inhalts willen bis in die jüngsten Jahre herein immer wieder in Zweifel gezogen worden. Zuletzt hat Gustav Gröber die Vermutung ausgesprochen, dass der Brief kaum vor des Johannes Skotus Hauptwerk *De divisione naturae* fällt.¹⁾ So mag es sich verlohnen, auf den Gegenstand nochmals kurz zurückzukommen und zu zeigen, dass der Inhalt des Briefes, der eine Weiterentwicklung der Doktrinen des Alkuinschen Schulkreises ohne Zweifel bekundet, sich ungezwungen den Problemen anreihen lässt, die bereits die Aufmerksamkeit des berühmten Meisters der Schule erregt hatten.

Fredegis gehörte zu jenen Schülern Alkuins, welche ihm 782 nach Gallien gefolgt sind. An der Hofschule Karls hatte er mit Wizo Gisla, die Schwester, und Rodtruda, die Tochter Karls des Grossen, zu unterrichten. Nach Alkuins Tode († 804) übernahm er die Abtei Tours und die Fortführung der Schule daselbst. Ludwig der Fromme zeichnete ihn 819 durch das Kanzleramt aus, das Fredegis bis wenige Jahre vor seinem Tode († 834) innehatte.

Der fragliche Brief ist, darin darf man wohl Ahner²⁾ beistimmen, wahrscheinlich zur Zeit seines Aufenthalts und seiner Lehrtätigkeit in Tours geschrieben. Dagegen spricht nicht, dass sich Fredegis *diaconus* nennt.³⁾ Nach dem Titel seines Weihegrades konnte er sich auch als Abt so bezeichnen.

Die kleine Abhandlung, welche, wie die Ueberschrift besagt, allen Gläubigen und besonders der Hofgesellschaft Karls des Grossen gewidmet ist, liefert den Beweis, mit welchem Interesse Schulfragen der Zeit in

¹⁾ Grundriss der roman. Philologie (Strassburg 1902) II 1, 133.

²⁾ Fredegis von Tours (Leipzig 1878) 13.

³⁾ Vgl. A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands (Leipzig 1890) 2, 143.

den höchsten Kreisen während der Fröhscholastik verfolgt wurden. Sie zeigt zugleich die kleinliche Art der Fragen, die dazumal den Gegenstand der Behandlung bildeten, und die Unbeholfenheit, mit der man an ihre Lösung schritt. Insbesondere offenbart sie auch die der ganzen Frühzeit der Scholastik anhaftende Unklarheit über die Domäne der Vernunft und des Glaubens, der *ratio* und *auctoritas*, welche darin deutlich zutage tritt, dass über eine reine Frage der Vernunft, oder nach dem damaligen Sprachgebrauch der Dialektik, die göttliche Autorität zurate gezogen wird. Nicht unerwähnt soll endlich bleiben, dass in der Weise, wie Fredegis die göttliche Autorität einführt („*quae [divina auctoritas] sola auctoritas est solaque immobilem obtinet firmitatem*“¹⁾), wenigstens ein Schein jenes in der christlichen Aera zuweilen anzutreffenden Skeptizismus bezüglich der Vernunftkenntnis durchschimmert, welcher nicht selten einen überspannten Autoritätsglauben begleitet.

Wenn Fredegis einleitend bemerkt, dass er sich an die schon längst von sehr vielen behandelte, aber als unlösbar (*impossibilis*) liegende Frage vom Nichts mache, so weist er uns auf den Ursprung des ihn beschäftigenden Problems und des weiteren gleichzeitig erörterten von der Finsternis hin. Der Boden, auf dem diese Probleme erwachsen, war die Exegese der ersten zwei Verse der Genesis. Sie veranlassten die Frage nach dem Wesen des Nichts, aus dem Gott Himmel und Erde schuf, und nach dem Wesen der Finsternis, die über dem Abgrund lagerte, als die Erde noch wüst und leer war. Es liesse sich in der That zeigen, dass der vorliegende Gegenstand seit den Zeiten der Patristik von sehr vielen erörtert worden ist. Indes scheint die Frage von der Bedeutung des Negativen die Zeitgenossen des Fredegis auch von einem anderen theologischen Punkte aus und lediglich für sich interessiert zu haben. Bei keinem Geringeren als Alkuin finden wir nämlich sichere Spuren ihrer Behandlung.

An der Hofschule Karls des Grossen hatte ein weiser Grieche — vermutlich jener Elisäus, dem wie auch unserem Fredegisus die Unterweisung der Tochter Karls Rodtruda anvertraut war²⁾, — die Frage aufgeworfen: wenn von einem Lösepreis des menschlichen Heils die Rede sei, wem alsdann jener Preis gegeben werde. Seine Behauptung ging dahin, der Empfänger jenes Preises sei der Tod; denn ein Loskauf könne nur stattfinden in dem Falle, dass jemand da sei, der den Preis vom Käufer in Empfang nehme.³⁾

¹⁾ Ahner 16. Ich schliesse mich der Konjektur „*divina*“ Ahners an.

²⁾ Vgl. C. Schmeidler, Die Hofschule und die Hofakademie Karls d. Gr. (Breslau 1872) 26.

³⁾ „*Quod pretium cui daretur, sapiens ille praedictus a quibusdam catholicae eruditionis filiis in palatio inquirere dicitur et, ut visum est ejus sapientiam audientibus, velle eum astruere, hujus pretii accepticem esse mortem, putans*

Alkuin begegnete dieser seltsamen Anschauung zunächst mit weitläufigen theologischen Ausführungen. Schliesslich aber meint er, vielleicht habe der athenische Weise (*Atheniensis sophista*) im Sinne der akademischen Schule die Frage aufgeworfen, dann müsse man ihm mit platonischen Gründen begegnen. Doch nicht ohne die in der Früh-scholastik gebräuchliche Entschuldigung wagt er die Dialektik auf theologischem Gebiete zu verwenden. Habe doch auch der hl. Paulus, so meint er, gegen die Stoiker mit den ihnen eigentümlichen Kampfmitteln gestritten, und auch das Volk Gottes habe die Schätze Aegyptens zum Bau des heiligen Zeltens verwendet. Und so kehrt er sich mit folgenden Worten an den Griechen: „Sage, ich bitte, sag, du ganz kluger Lehrer, ob der Tod ein wirkliches Sein sei?“ Seine dialektische Widerlegung gipfelt in dem Gedanken, dass der Tod nichts Wesenhaftes sei, sondern lediglich die Abwesenheit des Lebens, wie der Schatten nichts anderes als die Abwesenheit des Lichtes.¹⁾ Dadurch hält er die Frage, wie billig, für abgetan.

Falls sich der Grieche mit dieser Zurückweisung nicht zufrieden gab, blieb ihm nichts anderes übrig, als bei der Alkuinschen Beurteilung des Negativen einzusetzen und sich erneut die Frage zu stellen: Was ist der Tod, was ist die Finsternis, was ist überhaupt das Nichtseiende? So konnte der Anlass zu dem ersten der von Fredegis behandelten Fragepunkte auch von einem anderen als dem oben angeführten theologischen Thema aus für den Alkuinschen Schulkreis gegeben sein.

Wir wissen, welche Stellung Alkuin dem Negativen gegenüber einnahm. Denn in einem an sich recht unbedeutenden, aber immerhin eigenartigen literarischen Dokumente aus der kaiserlichen Hofschule unter dem Titel: *Pippini regalis et nobilissimi iuvenis disputatio cum Albino scholastico* findet sich die Stelle:

„A(lbinus): quid est, quod est et non est? P(ippinus): Nihil. A.: Quomodo potest esse et non est? P.: Nomine est et re non est.“²⁾

redemptionem esse non posse, nisi forte esset, qui pretium accepisset ab emptore atque aliquid sui juris emptori pro pretio tradidisset accepto. Hoc ipsum quoque apostolicae auctoritatis sententia confirmare nisus, quia dictum est: Regnavit mors ab Adam ad Moysen (*Rom.* 5, 14).“ Migne, Patr. lat. 100, 431 C; Jaffé, Mon. Alcuiniana (Berlin 1873) 766. Der Grieche scheint bei seinem Erweise der realen Existenz des Todes ebenso ratione et auctoritate verfahren zu sein, wie Fredegis *De nihilo et tenebris*. — Ueber den theologischen Zusammenhang jener Frage, die wohl durch griechische Väter angeregt wurde, vgl. Funke, Satisfaktionstheorie des h. Anselm v. Canterbury (Münster 1903) 70 f.

¹⁾ „Nec aliud videtur esse mortem nisi absentiam vitae (!); quia ubi vita a vivente recedet, ibi erit illud, quod mors dicitur; sicut tenebrae nil aliud sunt, nisi absentia lucis.“ Migne, l. c. 436 D; Jaffé 774.

²⁾ Migne, Patr. lat. 101, 980 A.

Aus dem Angeführten geht einmal deutlich hervor, dass das Thema, welches Fredegis beschäftigt, im Alkuinschen Schulkreis tatsächlich längst behandelt wurde. Es ergibt sich aber auch die weitere Wahrnehmung, dass Fredegis die Behandlung desselben durch Alkuin als ungenügend¹⁾ und, wie seine eigenen Ausführungen lehren, verfehlt ansah.

Gehen wir nunmehr auf die letzteren ein. Sie zerfallen der Zahl der Gegenstände entsprechend in zwei Teile.

1. Zuerst stellt sich Fredegis die Frage, ob das Nichts etwas sei oder nicht. Wenn jemand sage, es schein ihm nichts zu sein, so deute doch schon die Ausdrucksweise auf ein Etwas, denn „videtur mihi nihil esse“, sei gleichbedeutend mit „videtur mihi nihil quiddam esse“. Ausserdem könnte es, wenn es nicht etwas Positives wäre, keinen Schein erwecken. Behaupte aber jemand, es schein ihm das Nichts nicht Etwas zu sein (videtur mihi nihil nec aliquid esse), so müsse man dieser Meinung, auf Vernunft und göttliche Autorität gestützt, entgegentreten.

Zwei Vernunftbeweise führt Fredegisus für die Realität des Nichtseienden ins Feld. Jeder Name, sagt er, bezeichne etwas Bestimmtes, wie Mensch, Stein, Holz. Sobald diese Namen ausgesprochen seien, erkennen wir die bezeichneten Sachen. Also beziehe sich auch das Nichts auf das, was es bezeichnet. Jede Bezeichnung, so meint er des weiteren, ist Bezeichnung dessen, das da ist. Nichts bezeichnet aber etwas, also ist es Bezeichnung dessen, was ist, nämlich einer existierenden Sache (*rei existentis*).

In beiden Beweisen lässt er sich also von dem falschen Gedanken leiten, dass die Begriffe jedesmal ein Wirkliches zum Gegenstande haben.

Sein Autoritätsbeweis, dessen Schwäche er durch die starke Betonung des Autoritätsprinzips zu stützen sucht, schwenkt auf einen Gedanken ab, der dem ursprünglich ins Auge gefassten Ziele seines Argumentierens ferne liegt. Anstatt die Realität des Nichts zu beweisen, kommt er nämlich auf dessen Unerkennbarkeit hinaus. Die ganze von Gott unterwiesene Kirche, so hören wir, bekenne mit unerschütterlichem Glauben, dass die göttliche Macht aus Nichts die Erde, das Wasser, die Luft und das Feuer, auch das Licht und die Engel sowie die Menschenseele gemacht habe.²⁾ Zur Höhe dieser unumstösslichen Autorität müsse man das Auge des Geistes erheben. Sie lehre aber, dass das, was unter den Geschöpfen das Erste und Vorzügliche sei, nicht erkannt werden könne, da ja nicht einmal eines von dem daraus Hervorgebrachten in seinem eigentlichen Sein sich der Erkenntnis völlig erschliesse. Denn

¹⁾ „Quam (quaestionem) indiscussam inexaminatamque veluti impossibilem reliquerunt.“ Migne, Patr. lat. 105, 751 B; Ahner a. a. O. 16.

²⁾ „Divinam potentiam operatam esse ex nihilo terram, aquam, aërem et ignem, lucem quoque et angelos atque animam hominis.“ Migne, l. c. 753 A; Ahner a. a. O. 17.

wer habe die Natur der Elemente genau ermessen? Wer habe das Sein und die Natur des Lichtes oder der Engel und der Menschenseele umfaßt? ¹⁾ Wenn wir also das Angeführte, so schliesst er, durch die menschliche Vernunft nicht zu erkennen vermögen, wie sollen wir erfassen, was und wie jenes sei, woraus die einzelnen Dinge ihren Ursprung herleiten?

Bemerkenswert ist zunächst die skeptische Stimmung des Fredegis, von welcher bereits oben Erwähnung geschah. Sie schimmert hier un-leugbar durch. Was aber seine sachlichen Ausführungen betrifft, so hat er unmittelbar nur die Unerkennbarkeit des Nichts zu erweisen versucht. Aber der zugrunde liegende und ihn stillschweigend begleitende Gedanke war: dieses Unerkennbare ist ein Reales, ja es ist etwas Grosses. ²⁾ Es bildet nämlich die gemeinsame Grundlage oder den Stoff, woraus Elemente und Feuer, Engel und Menschenseelen, also Körperliches und Geistiges, gemacht werden. Wie zutreffend diese Deutung des Fredegisischen Nichts sei, ergibt sich daraus, dass auch ein Zeitgenosse des Fredegis, wie wir noch sehen werden, von einer *incognita materies* bei ihm redet, aus der die Menschenseelen geschaffen werden.

2. Der zweite Teil der kleinen Abhandlung beschäftigt sich mit der Realität der Finsternis (*De tenebris, an sint*). Nach seiner Darstellung wären es nur einige, gegen deren Anschauung er sich wendet („est quidem quorundam opinio non esse tenebras“). Fredegis hält diesmal Vernunft- und Schriftbeweis nicht auseinander, sondern er verbindet sie.

Vor allem stützt er sich auf die Stelle der Genesis 1, 2: „Finsternis war über dem Abgrund“. Seine dialektische Ausdeutung bezieht sich auf das Wort „war“. Wer von einer Sache sage, sie sei, der behaupte sie als etwas Wirkliches; wer sage, sie sei nicht, hebe sie durch die Negation auf. Nach ihm könnte daher der affirmative Seinsbegriff als Kopula nur auf Reales gehen.

Weiter beruft er sich auf die Stelle der Genesis (1, 4 und 5), Gott habe zwischen Licht und Finsternis geschieden und das Licht Tag und die Finsternis Nacht genannt. Da nun der Schöpfer kein Ding geschaffen, ohne ihm einen Namen zu geben, noch einen Namen festgesetzt habe, ohne eine ihm entsprechende existierende Sache, so müsse die Finsternis existieren. Ausserdem bliebe nur die unberechtigte Annahme übrig, dass Gott in der Namengebung etwas Ueberflüssiges getan habe.

¹⁾ In dem unverständlichen Satze: „Quis enim lucis nomine aut angelico velamine substantiam ac naturam complexus?“ (Ahner 18) sind die Wörter „lucis nomine aut angelico velamine“, der soeben angeführten Parallelstelle entsprechend, ohne Zweifel zu korrigieren in: „lucis aut angelorum vel animae hominis“.

²⁾ „Quod non solum aliquid sit nihil, sed etiam magnum quiddam.“ Migne l. c. 753 A; Ahner 17.

Fredegis greift also den extrem realistischen Gedanken wieder auf, dass einem jeden Begriff und jeder Bezeichnung eine Sache entspreche, ein Gedanke, der ihm hier um so wertvoller erscheint, als die Bezeichnung auf Gott selbst zurückgeführt wird.

Durch fernere Beweise endlich sucht er dialektisch darzutun, dass die Finsternis nicht nur ein Wirkliches sei, sondern dass ihr auch die Eigenschaften der Oertlichkeit, Körperlichkeit und Greifbarkeit zukommen. Auffällig für diese Frühzeit der Scholastik ist hierbei, dass Fredegis meist ein streng syllogistisches Verfahren anstrebt.

3. Eine wertvolle Ergänzung unserer Kenntnis der Fredegisischen Denkweise ermöglicht Agobards von Lyon *Liber contra obiectiones Fredegisi Abbatis*,¹⁾ eine Schrift, die uns in Agobard einen der „aemuli“ (Ahner 1921) des Fredegis bekannt macht, und aus der wir erschliessen können, dass sich zwischen ihm und Agobard der wissenschaftliche Streit bereits durch einige Instanzen hinzieht.

Vor allem bestätigt Agobard die Wahrnehmung, welche bereits die Schrift *De nihilo et tenebris* machen liess, dass Fredegis eine besondere Vorliebe für das dialektisch-syllogistische Beweisverfahren hatte und es auch auf die Behandlung rein theologischer Gegenstände anwendete.²⁾ Sodann lernen wir an Fredegis bereits jene auffällige Sophistik in der Fragestellung und verkehrten Konsequenzmacherei kennen, worin die rationalistischen Dialektiker des 11. Jahrhunderts ihre Hauptstärke offenbarten. So wagt er es, die Prämissen Agobards: Wer demütig ist, denkt gering von sich, und wer gering von sich denkt, zweifelt nicht, einen Fehler gemacht zu haben, mit Rücksicht auf die Demut Christi, der aber eine völlige Sündenlosigkeit gegenübersteht, in Abrede zu stellen.³⁾ Seine Verwandtschaft mit jenen späteren Dialektikern, die einen Antagonismus gegen die kirchliche Lehre bekunden, zeigt er auch darin, dass er, wie Agobard andeutet, in einem kontroversen Lehrpunkte nicht auf der Seite der kirchlichen Lehrer, sondern der Philosophen steht.⁴⁾ Es ist dies die Lehre vom Ursprung der Seele. Während Alkuin in diesem Punkte sich noch völlig unentschieden zeigt,⁵⁾ vertritt Agobard

¹⁾ Migne, Patr. lat. 104, 159 sqq.; MG. *Epistolae Karolini aevi* t. III, 210 sqq.

²⁾ „Deinde vero, cum vestris syllogismis affirmare nitimini.“ Migne l. c. 169 C; *Epp. Kar. aevi* III, 218.

³⁾ Migne l. c. 159 C; *Epp. Kar. aevi* III 211.

⁴⁾ „Sed nos hic reprehendimus, quod vos de animabus corporibus infundendis dixistis: ‚Anima quando ad corpus pervenit, quasi noveritis, de qua regione adveniat, aut forsitan nostis, in qua regione iaceat illa incognita materies, unde animas dicitis creari in vacuo.“ Migne l. c. 168 B; *Epp. Karol. aevi* III 217.

⁵⁾ „Origo vero animarum unde sit, solius Dei cognitioni relinquendum est.“ *De animae ratione* c. 13. Migne, Patr. lat. 101, 645 B; Jaffé, Mon. Alcuiniana 781.

im Anschluss an Isidor von Sevilla mit aller Bestimmtheit die Theorie des Kreatianismus. Die menschliche Seele sei weder ein Teil der göttlichen Natur, noch komme ihr ein Sein vor der Verbindung mit dem Leibe zu, vielmehr werde sie dann geschaffen, wenn auch der Leib, mit dem sie vereinigt wird, geschaffen werde¹⁾. Fredegis hingegen redet von einem Kommen der bereits geschaffenen Seele in den Leib. Denn Agobard macht ihm zum Vorwurfe, dass er die Berechtigung des Ausdrucks vertrete: „Anima quando ad corpus pervenit“, und dass er sich den Anschein gebe zu wissen, woher die Seele komme, und wo jene unbekannte Materie liege, aus der vorgeblich die Seele im Leeren erschaffen werde. Durch Agobard findet sonach die Auffassung, welche die Schrift „*De nihilo et tenebris*“ ermöglicht, dass das reale Nichts des Fredegis ein nicht näher zu bestimmender Stoff, eine *incognita materies* ist, aus welcher mit den Erstlingsgeschöpfen auch die Seele des Menschen geschaffen werde, ihre Bestätigung. Ahner (a. a. O. 50) wollte aus dieser Stelle Agobards den Schluss ziehen, dass das *Nihil* des Fredegis mit dem *Vacuum* zu identifizieren sei. Allein mit dem *Nihil* deckt sich nur die *incognita materies*, aus der die Seele gebildet wird. Durch das *creari in vacuo* wollte Agobard lediglich den Gegensatz des Fredegis zu der kirchlichen Auffassung, dem gleichzeitigen Werden der Seele mit und namentlich in dem entstehenden Körper illustrieren. Auch darin bedarf die Darstellung Ahners (52) einer Korrektur, dass er meint, Agobard habe mit Unrecht bei Fredegis den Präexistenzianismus gesucht. Denn diese Theorie ist eben damit gegeben, dass Fredegis im Gegensatz zum Kreatianismus von einem Herankommen der bereits geschaffenen Seele an den Leib spricht.

In einem anderen Punkte ist dagegen das Urteil Ahners (53) ohne Zweifel richtig, nämlich dort, wo er gegen eine versuchte Identifizierung des Nichts bei Fredegisus mit dem göttlichen Sein und gegen einen damit gegebenen Pantheismus Stellung nimmt. Unter dieser Voraussetzung waren Heinrich Ritter²⁾ und im Anschluss an ihn Albert Stöckl³⁾ geneigt, in dem Nachfolger Alkuins in Tours einen Vorläufer des Hofphilosophen Karls des Kahlen, Johannes Eriugena, zu sehen. Wenn Ahner freilich meint, schon damit, dass Fredegisus die Seelen von Gott erschaffen werden lässt, sei der Gedanke, dass sie aus der Substanz Gottes hervorgehen, ausgeschlossen, so bildet das System des Eriugena, welcher Schöpfungstheismus und Pantheismus, Welttranszendenz und Immanenz Gottes, in allerdings wunderlicher Weise miteinander zu vereinbaren

¹⁾ Migne I. c. 104, 168 D; *Epp. Karol. aevi* III 217. Cf. Isidor. *Sent.* I 12, Migne I. c. 83, 562 B.

²⁾ Geschichte der Philosophie (Hamburg 1844) 7, 109.

³⁾ Geschichte der Philosophie des Mittelalters (Mainz 1864) I 22 und Wetzler und Welte, Kirchenlexikon 4², 1943.

sucht, einen schlagenden Gegenbeweis. Dagegen hat Ahner gezeigt, dass die Stelle Agobards, welche dem Schlusse auf die pantheistische Denkweise des Fredegisus zur Grundlage diente, diese Bedeutung nicht habe. Agobard führt nämlich als die Ueberzeugung kirchlicher Lehrer an: „animam non esse partem divinae substantiae vel naturae, nec esse prius quam corpori misceatur etc.“ einen Passus, den er wortwörtlich Isidor von Sevilla entlehnt, der zunächst lediglich gegen die Präexistenzlehre zeugen soll, und in dem nur der Vollständigkeit des Zitates wegen auch solche Irrtümer berührt werden, die im Streite Agobards mit Fredegis nicht in Frage kommen.

Geht es nun auch nicht an, bei Fredegis den ersten Ansatz zu einer pantheistischen Denkrichtung zu suchen, so darf er doch in anderer Beziehung tatsächlich als Vorläufer des Eriugena genommen werden, nämlich in der positiven Bewertung des Negativen. Aber freilich steht er hierin nicht allein. Denn wie er selbst das Nichts und die Finsternis als Realitäten betrachtete, so hatte es vor ihm bereits jener Grieche bezüglich des Todes getan, den dieser als Empfänger des Preises der Erlösung dachte. In diesem Zusammenhange ist es vielleicht kein Zufall, dass Fredegis, wahrscheinlich im Verein mit jenem Griechen am Hofe Karls des Grossen lehrte, und dass ein Grieche der Hofschule Karls und der hauptsächlich von griechischer Literatur beeinflusste Philosoph Karls des Kahlen gedankliche Einklänge aufweisen.

II.

In der Einflussphäre der Alkuinschen Schule befanden sich zwei Träger des Namens Candidus. Der eine derselben ist identisch mit dem Angelsachsen Wizo, welcher mit Alkuin nach Frankreich kam. Der andere, Candidus von Fulda, hiess mit seinem eigentlichen Namen Bruun. Er hatte seine erste Ausbildung in Fulda erhalten, war aber später von Abt Ratger (802—817) zu Einhard an den Hof Karls des Grossen gesandt worden, wo er sich wahrscheinlich in den Künsten vervollkommnete. Denn er war Maler und schmückte als solcher die Apsis, in welche 819 die Gebeine des hl. Bonifatius übertragen wurden, mit Gemälden. Aber gleichzeitig pflegte er auch die Wissenschaft und ersetzte 822 Hrabanus Maurus, der in diesem Jahre die Leitung des Klosters als Abt übernahm, an der Klosterschule zu Fulda. Da er auch sonst auf theologischem, historischem und poetischem Gebiete schriftstellerisch tätig war, wird ihm zumeist ein spekulativer Traktat zugeschrieben, der nur unter dem Namen Candidus überliefert ist. Auf diese *Dicta Candidi* hatte zuerst der Mauriner Du Cange aufmerksam gemacht, der Fürstabt Frobenius Forster hatte sie erstmals, aber unvollständig publiziert (*Opera Alcuini* II 596, ein Abdruck bei Migne, *Patr. lat.* 101, 1359 sq.). B. Hauréau (*Hist. de la Phil. scol.*,

(Paris 1872) I 131 sqq.) gab sie vollständig heraus, und im Umfange der Forsterschen Publikation und mit verbessertem Texte neuerdings Th. Richter¹⁾.

Erst während des Druckes dieser Abhandlung wurde ich darauf aufmerksam, dass der erste Abschnitt der *Dicta Candidi* nach Th. Richter noch eine Neuausgabe erfahren hatte, nämlich in den Mon. Germ., *Epistolae Karolini aevi* III, 615 sq., und zwar nach dem bisher bei der Publikation dieses Stückes unberücksichtigt gebliebenen Cod. Wirzburg. Theol. Fol. 56 s. IX. Die Handschrift enthält die Dicta in Briefform und ermöglicht es auf Grund der in ihr anzutreffenden Aurede und des persönlich gehaltenen Schlusspassus die oben ausgesprochene Vermutung zur Gewissheit zu erheben, dass unter dem Verfasser Candidus nur jener von Fulda verstanden werden darf. Ueber diesen von Ernst Dümmler als ein *ineditum* betrachteten Brief siehe meinen demnächst erscheinenden Beitrag „Zum dritten Band der *Epistolae Karolini aevi*“ in: Neues Archiv d. Gesellsch. f. ältere deutsche Geschichte (Hannover und Leipzig 1906) Bd. 31. Nachträglich auch fand ich erst, dass seit Ahners Dissertation von „Des Fredegisus Epistola *De nihilo et tenebris*“ ein neuerer Druck mit verbessertem Texte vorliegt in *Epistolae Karolini aevi* II, 552—562 (Berlin 1895), was oben, namentlich in den Zitaten, zu berücksichtigen gewesen wäre.

Die einzelnen Dikta, von denen dahingestellt sein mag, ob sie von Candidus selbst redigiert oder teilweise wenigstens von seinen Schülern aufgezeichnet wurden, sind aphoristisch, ohne logisches Band, aneinandergereiht. Am meisten Interesse verdient wohl der Versuch eines Gottesbeweises.

1. Die Gottebenbildlichkeit der Seele oder des inneren Menschen sieht Candidus in einem Doppelten, nämlich in ihrem Verhältnis zum Leibe und in ihren inneren Vorgängen. Wie nämlich Gott jene Kraft (*vis*) ist, durch die alles Bestand hat, geleitet und zusammengehalten wird, so hat die Seele die Aufgabe, zu beleben, zu leiten, zusammenzuhalten die durch die Säfte befeuchtete lehmige Masse des Leibes, damit sie nicht vertrockne und sich auflöse. Aber wie wenn er Grund hätte, seinen Vergleich vor einer pantheistischen Ausdeutung zu schützen, bemerkt er, er verstehe unter dem All jene Gesamtheit der Dinge, die das Ganze ausmacht, das ein anderes ist als Gott, welcher es gemacht hat und der selbst nicht gemacht ist.

In ihren inneren Lebensvorgängen ist die Seele ein Bild der Trinität. Denn gleichwie die drei Personen der Gottheit eins sind, so bildet auch

¹⁾ Wizo und Bruun, zwei Gelehrte im Zeitalter Karls des Grossen, und die ihren gemeinsamen Namen „Candidus“ tragenden Schriften; Programm der städt. Realgymn. zu Leipzig 1890, 34 f.

die Seele eine Einheit, die nur beziehungsweise verschiedene Namen erhält. Denn Seele (*anima*) heisst sie als das Ganze, was am Menschen lebt, Geist (*mens*) als immanentes Wirkensprinzip, Sinn (*sensus*) mit Rücksicht auf ihre Dienstleistungen. In besonderer Weise spiegelt nun der Geist das trinitarische Verhältnis Gottes wieder. Candidus demonstriert dies an dem Satz: „Mens scire gignit et amat scire, quod scit.“ Der Geist, der das Wissen erzeugt, erinnert an den Vater, das erzeugte Wissen an den Sohn, die Liebe zum Wissen an den hl. Geist ¹⁾.

2. Das zweite Diktum hat den Titel *De decem Kathegoriis Augustini*, offenbar mit Rücksicht auf die Augustinische Schrift: *De Trinitate* V, 1 ²⁾. Sein Inhalt besagt indes lediglich, dass nur die Substanz von Gott in positiver Weise ausgesagt werde, die Akzidenzien dagegen nur vermittels einer Negation, wie: Gott sei *sine quantitate magnus*.

3. Das folgende Diktum ist beachtenswert als Beispiel für den damaligen Schulbetrieb der Dialektik. Bereits bei Fredegis können wir die Wahrnehmung machen, dass er den Begriff der Wahrheit zu kleinen dialektischen Manövern verwendet, wenn er fragt, ob Gott und die Wahrheit verschiedene Dinge seien, so dass Gott die Wahrheit nicht wäre. Agobard hatte ihm erwidert, dass der Begriff der Wahrheit auch für das Aussergöttliche gelte, ohne dass deshalb Gott aufhöre, die Wahrheit zu sein ³⁾.

Es braucht nicht angenommen zu werden, dass derartige Fragen ohne alles ernstliche Interesse gestellt wurden. Sie ergaben sich in der Zeit der Kindheit der mittelalterlichen Spekulation innerhalb der Mauern der Schule aus der herrschenden realistischen Denkweise, dergemäss ein Gegenstand nur wahr sein kann durch die Wahrheit selbst. Die Wahrheit selbst ist nun aber für den christlichen Platonismus nicht eine Realität für sich, sondern sie ist identisch mit Gott. Von diesem Gesichtspunkte aus ist die Frage des Fredegisus verständlich, ohne dass man sie, wie Agobard einfließen lässt, für einen Scherz zu nehmen braucht. Ebenso verhält es sich aber auch mit dem Fragepunkte im dritten Diktum des Candidus: „Si possit verum esse sine veritate,“ ob z. B. der Körper wahr sei. Da der Körper nur für Körperliches empfänglich ist, so könnte er nur wahr sein, wenn auch die Wahrheit selbst, und, da sie Gott ist, auch Gott körperlich wäre. Umgekehrt ist aber

¹⁾ In diesem Zusammenhange gebraucht Candidus für die drei göttlichen Personen die Formeln *ex quo, qui ex eo, quo*, welche lebhaft an andere formelhafte Bezeichnungen in einer alkuinschen *Invocatio ad ss. Trinitatem* erinnern. Migne, Patr. lat. 101, 54 sq.

²⁾ Migne, Patr. lat. 42. 912.

³⁾ „Deinde interrogastis nos, utrum aliud sit Deus, aliud veritas, ita ut Deus ipse veritas non sit.“ Agobardus, *Contra objectiones Fredegisi abb.*, c. 15, M. 104, 169 A; *Epp. Karol. aevi* III 217.

nur das Unsterbliche wahr, also kann der vergängliche Körper nicht wahr sein¹⁾. — Dieses das Resultat des Candidus, zu dem er nicht ohne einige logische Verrenkungen gelangt.

4. Das vierte Diktum bringt den Gedanken zum Ausdruck, dass Gott nicht der Zeit, sondern dem Vorrang seines Seins nach (*non secundum tempus, sed secundum excellentiam*) allen Zeiten vorangeht.

Einige weitere Dikta stellen nur aphoristische Exzerpte über die Kategorien Substanz, Ort, Zeit aus den landläufigen Schulkompendien dar. Im neunten Diktum ist gesagt, dass der Mensch zu der Selbst- und Gotteserkenntnis berufen sei. Die Gotteserkenntnis ist aber das ewige Leben (Joh. 17, 3). Das zehnte Diktum führt mit ähnlichen Gedanken wie das erste aus, dass Gott der Dreieinige am leichtesten durch die Gottebenbildlichkeit der Seele erkannt werde. Von hier springt das elfte Diktum zu dem Beweise über, dass die Seele nicht räumlich (*inlocalis*) sei. Den Beweis führt Candidus, indem er mit augustinischen Begriffen in der Seele das *esse, nosse, amare* und *memoria, consilium, voluntas* unterscheidet und von ihnen behauptet, dass sie weder körperlich seien noch von einem körperlichen Behältnisse wie einem Schlauch, Sack etc. eingeschlossen werden können. Deshalb kann auch die Seele als das eine, aus jenen Faktoren konstituierte Wesen nicht körperlich und räumlich sein.

5. Das letzte Diktum trägt die Ueberschrift: „Quo argumento colligendum sit Deum esse“. Es ist der erste, schüchterne Versuch eines Gottesbeweises im Mittelalter. Candidus unterscheidet eine dreifache Stufenfolge von Wesen im Bereiche der Wirklichkeit, die einander an Macht und Güte überragen, bloss seiende wie der Stein, lebende wie das Tier, erkennende wie der Mensch. „Nun frage sich der Mensch,“ sagt Candidus, „der deshalb besser und mächtiger ist als die übrigen Dinge, weil er erkennt, ob er allmächtig ist, das ist, alles, was er will, machen kann.“ Weil er nun leicht, z. B. nur inbezug auf die Erhaltung und Gesundheit seines Leibes finden kann, dass er es nicht ist, so möge er wissen, dass es eine höhere und bessere Macht gebe, als er ist, und er

¹⁾ „Potestne aliquid verum esse sine veritate? Estne corpus verum an non? Si verum est, veritate verum est. Ergo corpus veritatis capax est. Potestne corpus aliud aliquid capere praeter corpus? Si corpus veritatis capax est, ergo veritas corpus est. Deus veritas est, ergo Deus corpus est. — Nihil verum nisi immortale, nec capit veritatem, nisi quod verum est. Corpus igitur non est immortale, ac perinde nec verum; ergo non est capax veritatis. Si corpus non capit veritatem, ergo veritas non est corpus.“ B. Hauréau, *Histoire de la philos. scolast.* (Paris 1872) I 135.

möge nicht zweifeln, dass diese allvermögende Macht, die alles, was lebt und erkennt, beherrscht, Gott sei ¹⁾).

Der Beweis leidet an einem doppelten Mangel: einmal daran, dass aus dem Vorhandensein eines Höheren, als der Mensch ist, bereits auf das Dasein Gottes geschlossen wird, sodann daran, dass der Begriff der Allmacht in ontologischer Weise vorausgesetzt wird. Dieser Umstand begründet eine Verwandtschaft zwischen dem ersten versuchten Anlauf zum Gottesbeweise im neunten Jahrhundert und der zwei Jahrhunderte später mit Siegesbewusstsein vollbrachten Tat des hl. Anselmus.

Die ersten Dokumente philosophischer Bemühungen in der Karolingerzeit, nicht nur die eines Fredegisus und Candidus, sondern auch solche der führenden Geister wie der Lehrmeister Frankreichs und Deutschlands, Alkuin und Hraban, erinnern sehr an die schlichten und kümmerlichen Erzeugnisse archaischer Kunst. Nur der Archäologe beachtet diese und belauscht an ihnen die ersten Regungen eines erwachenden Lebens, während das nach ästhetischem Genusse verlangende Publikum an ihnen achtlos vorübergeht. So hat das kindliche philosophische Lallen der Anfangsperiode der Frühscholastik keine Beziehung mehr zu den geistigen Lebensinteressen der Gegenwart. Das kann aber den Historiker nicht von der Pflicht entbinden, ihm Gehör zu schenken und seinen Sinn zu deuten, um so sagen zu können, was dereinst war, und um einen Massstab für die Entwicklung und den Fortschritt des spekulativen Lebens zu besitzen.

¹⁾ „Igitur quia, sicut hac argumentatione colligitur, id inter res cunctas praecellit, quod intelligit, homo qui intelligit intellectum suum, conetur intelligere et ipsius intellectus potentiam examinare, quaeratque si ipse, qui ob hoc melior et potentior est ceteris rebus, quia intelligit, omnipotens est, hoc est, quaecumque vult facere, possit. Quod si invenerit, sicut utique si quaerit invenire poterit, se non omnia, quae vult, posse, hoc est non ubi et in quo vult permanere (vellet enim, si posset, corpus sibi coniunctum in bona valetudine vicens semper administrare ac regere, sed non potest), sciat ergo sibi superiorem melioremque possidere potentiam, quae illum in hoc regimine corporis, quamdiu vult, permanere permittit, et quando vult, dimittere facit, et ipsam potentiam omnipotentem omnibus, quae vivunt et intelligunt, dominantem, Deum esse non dubitet.“ B. Hauréau, *Hist. de la philosophie scolastique* (Paris 1872) I 137.