

Studien zur Geschichte der Frühscholastik.

Von Prof. Dr. J. A. Endres in Regensburg.

In den folgenden Zeilen sollen gelegentliche Arbeitsergebnisse zur Geschichte der Frühscholastik lose aneinander gereiht werden. Der Hauptsache nach bieten sie Belege und Ergänzungen zu dem früher bereits einmal (vgl. Philos. Jahrb. XIX [1906] 20 ff.) zusammenfassend behandelten Thema „Die Dialektiker und ihre Gegner im 11. Jahrhundert“. Sie greifen indes auch sachlich und zeitlich über dieses Thema hinaus.

Bovo II. von Corvey.

Der grosse Einfluss des Boethius auf das Mittelalter rührt in erster Linie von seinen Uebersetzungen aristotelischer Schriften und von den ihm zugeschriebenen *Opuscula sacra* her. Aber auch sein Werk *De consolatione philosophiae* gab den mittelalterlichen Schriftstellern nach der formalen und inhaltlichen Seite mannigfache Anregungen. Selbst das literarisch wenig produktive 10. Jahrhundert weist mehrere Glossen und Kommentare zu der boethianischen Trostschrift auf¹⁾. Ein Beweis des auch in diesem Jahrhundert nicht schlummernden Interesses für das genannte Werk ist der Kommentar des Bovo von Corvey zu einem Metrum der Trostschrift. Wir lernen in Bovo einen Mann kennen, den offenbar nur die drückenden Zeitverhältnisse und eine damals noch seltene aszetische Scheu davon abhielten, seinem Namen durch schriftstellerische Leistungen grösseren Glanz zu verleihen.

Bovo II., Abt von Corvey in Sachsen (900—919), war von einem gleichnamigen Verwandten Bovo, nämlich dem 947 verstorbenen Bischof dieses Namens von Châlons-sur-Marne, wie man annimmt, zu einer Erklärung von Boethius *De consolatione philosophiae* l. III, metr. IX aufgefordert worden²⁾.

¹⁾ Ueber den Einfluss des Boethius auf das Mittelalter handelt in übersichtlicher Weise M. G r a b m a n n, Die Geschichte der scholastischen Methode, Freiburg 1909, I 148 ff.

²⁾ Ueber Bovo s. W a t t e n b a c h, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, Stuttgart und Berlin 1904⁷, I 305 f. Hier ist ausser der von M a i zur Erstausgabe seines Kommentars benutzten vatikanischen Handschrift noch eine zweite in London erwähnt. Neuestens s. zu Bovo M. M a n i t i u s, Geschichte

In der Einleitung zu dieser Erklärung weist der Corveyer Abt zunächst auf die äusseren Schwierigkeiten hin, die einer solchen Arbeit hinderlich im Wege stehen. Er nennt innere Kriege und die mit der Schnelligkeit von Adlern vollzogenen Einfälle der Heiden, d. i. der Normannen, unter denen die Klosterbewohner fortwährend zu leiden haben¹⁾. Aber auch der Gegenstand selbst stehe mit seinem Amt und seiner Lebensaufgabe nicht im Einklang, da ihm dieser Gegenstand statt über die Wahrheit evangelischer Lehren über die Eitelkeit platonischer Ansichten zu handeln gebiete. Allein die Liebe zu seinem Verwandten gewinnt die Oberhand, und seine Gewissensbedenken beschwichtigt die Erwägung, dass auch die hervorragendsten christlichen Lehrer zu apologetischen Zwecken sich mit weltlicher Literatur befasst haben.

Bovo macht zunächst darauf aufmerksam, dass nicht nur in den zu erklärenden Versen des Boethius, sondern auch an vielen Stellen der ganzen Schrift *De cons. phil.* einiges enthalten sei, was dem katholischen Glauben widerspreche. Er findet das deshalb merkwürdig, weil er ein sehr berühmtes Buch über die h. Trinität von demselben Verfasser gelesen habe, wie auch noch ein anderes gegen die Häretiker Eutyches und Nestorius, welche Schriften dem Stile nach zu schliessen für jeden Kenner von demselben Verfasser stammen. Wie dem immer sein möge, eines stehe sicher fest, dass Boethius in seinem *Trost der Philosophie*, ohne die kirchlichen Lehren zu berühren, lediglich philosophische, namentlich platonische Gedanken habe vorbringen wollen.

Was nun die Erklärung Bovos selbst betrifft, so mutet sie uns fast an wie das Werk eines neuzeitlichen Autors. Bovo ist imstande, sich zur Darstellung der platonischen Philosophie griechischer Termini zu bedienen. Er verstand nämlich das Griechische so gut, dass er König Konrad dem Franken ein griechisches Schreiben auszulegen vermochte und durch seine Kenntnis allgemeines Staunen erregte²⁾. Wir haben Grund, die Sicherheit und Klarheit seines Denkens zu bewundern. Mehr als das muss aber hervorgehoben werden, dass er mit einer im Mittelalter ungewohnten kritischen Begabung auf die eigentliche Meinung seines Autors einzugehen trachtete, ohne sie nach seiner eigenen Ansicht umzubiegen und zu formen.

der lateinischen Literatur des Mittelalters, München 1911, I 526 ff. Manitius führt als einzige Ausgabe des Kommentars Bovos die von Mai an. In der Tat kann der Abdruck bei Migne sehr leicht übersehen werden, da er bei den Werken des Boethius steht.

¹⁾ Parui . . . cum inmodica difficultate, quoniam inter innumeras occupationes, imo miserias et aerumnas, quas inter civilia bella et paganorum, ut propheticè loquar, „velociores aquilis“ (2 Reg. I, 23) incursiones sine cessatione patimur, omnino vix animum ad scribendum appuli. *In Boetium De consolatione philos.* I. III., metr. IX Commentarius, Migne, Patr. lat. 64, 1239 a (für Migne, Patr. lat. setze ich in der Folge nur M.).

²⁾ Wattenbach a. a. O. 306.

Das fragliche Metrum des Boethius ist eine Apostrophe, ein erhabener Hymnus der personifizierten Philosophie, welche mit Boethius den Dialog führt, an die Gottheit oder vielmehr ein inbrünstiges Gebet an dieselbe um die Erkenntnis des Quells alles Guten¹⁾.

Bovo erklärt zunächst einige Begriffe, wie *sator*, womit die Gottheit angeredet wird, ferner *aeternum*, *sempiternum*, *tempus*. Letzteren Begriff entwickelt er mit philosophisch geschultem Geist in folgender Weise:

„Jedes Geschöpf“, sagt er, „fieng, seitdem es geschaffen war, an zu sein, was es nicht war, und sonach durch die einzelnen Augenblicke einen stets grösseren Zeitraum in seinem Sein einzunehmen. Ein mehr oder weniger aber einer Sache haben als früher wie auch etwas sein, das man nicht war, bedeutet eine Art Bewegung; deshalb scheint *mutatio* soviel als *motatio* zu besagen. Alle Kreatur hat also, seitdem sie zu sein begann, gleichsam einen Zeitweg zurückgelegt“²⁾.

Im Fortgang des Kommentars äussert er sich über Prinzipien der platonischen Welterklärung, die sich auch Boethius angeeignet habe. Sie machen eine Art Trinität aus, sofern Plato Gott als den Schöpfer von allem angenommen, ein Musterbild, nach dem Gott alles gestaltete, und eine Materie, aus der er alles schuf. Er spricht sich weiter an der Hand der Erklärung des Makrobius zum *Somnium Scipionis* über die Theorie der Alten von den vier Elementen und ihren Beziehungen aus³⁾. Die Darlegung der geozentrischen Anschauung veranlasst ihn, ausdrücklich die Annahme von Antipoden abzulehnen, da sie sich mit dem christlichen Glauben nicht vertrage⁴⁾. Wegen des gleichen Missverhältnisses zu den christlichen Anschauungen geht er nur ungern auf die folgende Stelle ein, welche den Erklärern bis zur Stunde Schwierigkeiten bereitet:

Tu triplicis mediam naturae cuncta moventem
Connectens animam per consona membra resolvis.

Er gibt nun aber doch eine Auslegung, aber so, „dass ich nicht, wie er sagt, was für uns zu billigen oder anzunehmen ist, darlege, sondern nur, was die Philosophie des Boethius damit meinte“. Und so kommt er auf die Ansicht der Alten von der Weltseele zu sprechen. Er findet sie vor-

¹⁾ M. 63, 758 ss.

²⁾ *Omnis autem creatura, ex quo creata est, coepit esse, quod non erat, et exinde per singula momenta maius in essentia sua habere temporis spatium. Habere autem maius minusve alicuius rei, quam habebat, sicut et esse, quod non erat, motus quidam est. Unde videtur dicta mutatio quasi motatio. Universa igitur creatura, ex quo esse coepit, quoddam temporis iter arripuit.* I. c. 1240 B.

³⁾ Vgl. Macrobius, *Comm. in Somnium Scip.* I. I. c. 6, ed. Eyssenhardt p. 499.

⁴⁾ Ueber die Wandlungen der Antipodenlehre in der Bovo unmittelbar vorausgehenden Zeit vgl. Rand, Joh. Skottus, München 1906, 22 f.

getragen im sechsten Buche der Aeneide von Vergil (von 724—727), von welchem Buch der vorzügliche Kommentator Servius sagte, dass es die erste Stelle einnehme in Rücksicht auf die reiche Wissenschaft, von der der ganze Vergil voll sei. Dann schildert er die Weltseele nach dem Timaeus Platos und zwar wieder an der Hand des Makrobius¹⁾.

Bei der „dreifachen Natur“ der Weltseele erinnert Bovo einmal an die dreifache Tätigkeit des Denkens, Fühlens, Wachsens, deren Grund die Seele ist als das *λογικόν, αισθητικόν, φυτικόν*, aber auch an die drei Teile, welche Plato in der menschlichen Seele unterschied, nämlich den rationalen, konkupisziblen und irasziblen. Er entscheidet sich aber bei seiner Erklärung für die erstere Annahme. Boethius hätte demnach unter der dreifachen Natur der Weltseele jene dreifache Veranlagung gemeint. Tatsächlich wird er freilich an den Ursprung der Weltseele aus einem dreifachen Bestandteile, einem einfachen, teilbaren und mittleren, wie diesen Ursprung Plato im Timaeus schildert, gedacht haben.

In den Versen 15—17 des Metrum's erörtert Boethius die Bewegung, welche von der Weltseele ausgeht. Bovo legt zuerst den Sinn des Boethius dar, dass die Weltseele eine doppelte Bewegung für sich habe, aber auch das ganze Himmelsgebäude in diese Bewegung hineinziehe. Dann aber wendet er sich gegen den Gedanken, die wunderbare und sich entgegengesetzte Umdrehung des Himmels und der Gestirne auf Rechnung einer uns unbekanntem Weltseele zu schreiben, da sie doch von der unaussprechlichen Kraft des allmächtigen Gottes ansche²⁾.

Wenn Boethius von der Weltseele sagt: *mentemque profundam circuit*, so findet darin Bovo den göttlichen Ursprung des Menscheingeistes angedeutet. „Tief“ wird der Menscheingeist genannt sowohl wegen der Tiefe seiner Einsicht als auch wegen der Niedrigkeit seiner Wohnstätte auf der Erde³⁾.

Wo Boethius im Anschluss an die platonische Denkweise den Ursprung der Einzelseelen schildert, entwickelt Bovo mit Sachkenntnis die Gedanken der platonischen Schule, er wendet sich aber mit aller Entschiedenheit gegen die von derselben vorausgesetzte Präexistenz der Seelen, gegen ihre angeblichen Schicksale auf den einzelnen Gestirnen, wie gegen den Gedanken, dass auch die Gestirne beseelt seien.

¹⁾ I. c. c. 14, p. 539 s.

²⁾ *Oportet igitur in hoc loco rei veritatem acriter intendere et hanc philosophicis longe separare figmentis, ut istam coeli ac siderum mirabilem in diversa circumvolutionem non ignotae nobis mundi animae, sed omnipotentis Dei ineffabili fieri virtute credamus.* Bovo, I. c. 1245 A.

³⁾ I. c. 1245 B.

Fulbert von Chartres.

Fulbert von Chartres ist der letzte angesehene Scholastiker, welcher von der zu Anfang des 11. Jahrhunderts einsetzenden Parteispaltung der Dialektiker und Antidialektiker noch nicht berührt wurde.

Um das Jahr 960 in Italien, vielleicht in Rom, aus niedrigem Stande hervorgegangen, sass er in den 80er Jahren zu den Füßen Gerberts in Reims. Dann zog er nach Chartres, wo er 1004 das Amt eines Kanzlers bekleidet haben muss, nachdem er bereits einige Jahre vorher als Magister die Schule geleitet hatte. Nicht ohne die Gunst seines königlichen Freundes und ehemaligen Schulgenossen von Reims, Robert, bestieg er Ende 1006 den Bischofstuhl von Chartres. Seine Kathedralschule war die berühmteste der Zeit. Von allen Seiten her strömten ihr Schüler zu, die in der Folge ringsum in Frankreich, ja bis im fernen Ungarn als Pioniere des Wissens wirkten. Auch als Bischof setzte Fulbert seine Lehrtätigkeit fort. Er hatte in solchem Masse wissenschaftliches Streben und Priesterwürde miteinander zu vereinigen gewusst, dass es bei seinem Tode 1028 schien, als sollten mit ihm beide in Frankreich zu Grabe gehen¹⁾.

Schriften, welche seine wissenschaftliche Richtung genauer kennzeichnen würden, hat er nicht hinterlassen. Dagegen ermöglichen seine zahlreichen Briefe und die Zeugnisse seiner Schüler einen Einblick in seine Geistesart. Von jener gegensätzlichen Strömung zur weltlichen Wissenschaft, welche noch zu seinen Lebzeiten einzelne Anhänger der sich ankündigenden kirchlichen Reform zu ergreifen begann, entdecken wir bei ihm noch keine Spur. Tu divina, tu humana excolebas dogmata, sagt von ihm Adelman von Lüttich, einer seiner Schüler²⁾. Er kennt nicht jene aszetische Härte, welche einzelne Reformatoren aus dem Mönchsstande den Gebrechen der Zeit zur Sühne, Abwehr und Heilung entgegengesetzten. Ein humaner, ja humanistischer Zug geht durch sein Wesen. Einem seiner bevorzugten Schüler, Hildegard, der nun selbst einer Schule vorstand, legt er ans Herz, sich um Lesung, Gebet und Unterricht seiner Schüler mit allem Eifer anzunehmen und hierbei der Seele und dem Leibe zugleich Rechnung zu tragen, „damit nicht“, fügt er hinzu, „wegen der Erschlaffung des letzteren auch die Spannkraft der ersteren nachlasse“³⁾. Es sind kleine, aber immerhin bemerkenswerte Züge, welche die Hochschätzung Fulberts für die Wissenschaft und das Kolorit dieser Wissenschaft verraten, wenn

¹⁾ (Fulbertus) Carnotensis episcopus, in sanctitate laudabilis, in sapientia mirabilis, in cuius morte studium philosophiae in Francia periit et gloria sacerdotum pene cecidit. *Odilonis Clun. abb. vita*, c. XI, M. 142, 906 C.

²⁾ A. Clerval, *Les écoles de Chartres au moyen-âge*, Chartres 1895, 59.

³⁾ Lectioni, orationi et eruditioni fratrum operam tuam cum alacritate divide, animae simul et corporis curam gerens, ne propter secundi lassitudinem primae vigor evenescat. *Epist.* 63, M. 141, 231 D.

er bei seinen Schülern den Namen „Sokrates“ trägt und wenn er den Abt Abbo von Fleury durch die Prädikate auszeichnet: „o sacer abba et o magne philosophus“¹⁾.

So kamen die freien Künste unter Fulbert an der Schule von Chartres zu ihrem Rechte. Eine Eigentümlichkeit dieser Schule war, dass an ihr auch die Medizin, und zwar nicht in untergeordneter Weise, gepflegt wurde²⁾. Das Gleiche war auch in der Schule Gerberts geschehen.

Ueber das Programm der dialektischen Studien zu Chartres enthält eine Handschrift der dortigen Bibliothek (Nr. 100) aus dem 11. Jahrhundert einen willkommenen Aufschluss. Clerval nennt sie „das philosophische Handbuch der Schüler von Chartres“ und meint, dass sie Fulbert selbst noch benutzt haben kann³⁾. Es begegnet uns hier ganz die gleiche Schulliteratur, welche in der vorausgehenden Periode bereits bekannt gewesen war. Eine Bereicherung ist nur insofern eingetreten, als auch Gerberts *De rationali et ratione uti* allem Anschein nach als dialektisches Uebungsstück Aufnahme gefunden hat. Auch sind darin 21 Verse Fulberts über das Verhältnis von Rhetorik und Dialektik aufgeführt⁴⁾. Innerhalb der Grenzen dieses Lehrstoffes bewegte sich, so dürfen wir mit Grund annehmen, die Unterweisung Fulberts in der Dialektik. Sie war wesentlich formaler Art. Nur einmal schimmert in einem seiner Briefe die Spur eines darüber hinausgreifenden systematischen Gedankenaufbaues durch. Eben jenem Abte Abbo von Fleury, den er als „magnus philosophus“ anredet, wünscht er als Höchstes die Teilnahme an der „Ueberwesenheit der Gottheit“, da er von den darunter liegenden „philosophischen Wesenheiten“ das, was als seiend gelte, doch bereits besitze und das Nichtseiende geringschätze⁵⁾. Diese Aeußerung genügt, um eine Verwandtschaft seiner Denkweise mit der des Pseudo-Areopagiten herauszufühlen. Sie reicht aber nicht dazu aus, um auf seine Beziehung zu dem einflussreichsten Anhänger der neuplatonischen Denkrichtung in der Frühscholastik, Skotus Eriugena, welcher alsbald in der Schule Fulberts eine Rolle spielen wird, Schlüsse zu ziehen. Indes können wir mit aller Bestimmtheit behaupten, dass ihn mit jenem keine Gedankengemeinschaft verbindet.

1) *Epist.* 2, M. 141, 190 B.

2) Ein Beleg für die ärztliche Wirksamkeit Fulberts ist *Epist.* 4, M. 141, 195 s.

3) Clerval 117.

4) Clerval 115.

5) Nam cum illa, quae dicuntur esse, victor animo teneas, cum illa quae non esse forsitan vilipendas, quid ego conferre possim, quod aut non habeas, aut non habere contemnas? Sed quoniam philosophicis essentiis magnum quiddam superest, atque ex his, quae non esse dicuntur, quaedam perpetua fiunt ideoque sapientibus aliquando grata sunt, recipe quaeso, quod ab utroque tibi lectum offero. Denique, ut participando superessentiam deitatis dominus fias etc. *Epist.* 2, M. 141, 190 B.

Darüber belehrt uns ein anderer von den Briefen Fulberts, der ausführlichste und wertvollste zugleich. Wertvoll ist er besonders deshalb, weil er die geschichtliche Stellung Fulberts nach zwei Seiten hin, nach Vergangenheit und Zukunft, beleuchtet. Er bekundet das Verhältnis Fulberts zu den Mysterien des Glaubens, namentlich zur Gotteserkenntnis und zur Abendmahllehre. Darnach zeigt Fulbert keine Neigung, dem kühnen Neuplatoniker auf seinem jede Erkenntnisschranke überflügelnden Gedankenfluge zu folgen. „Denn während unser Geist voreilig sich über sich selbst hinaus bis zu dem unnahbaren Anblick der Geheimnisse Gottes emporzuschwingen trachtet, prallt er an der Schranke seines Unvermögens ab und vermag, in dem engen Kreise seiner Unwissenheit festgebannt, weder zu erfassen, was über ihm ist, noch zu würdigen, was in ihm ist“¹⁾. Die Weltweisheit besteche zwar nach aussen durch glänzende Worte, entbehre aber innerlich der Weisheit der Tugend; sie sei dazu verurteilt, immer zu forschen, nie zu finden, da die Tiefen der Geheimnisse Gottes sich nicht menschlicher Forschung, sondern nur den Augen des Glaubens enthüllen. Fulbert rät daher, der menschliche Geist möge vor dem Unbegreifbaren in Ehrfurcht die Augen seiner irreführenden Untersuchung schliessen und nicht das Vergängliche zum Massstabe des Unvergänglichen machen, damit er nicht, indem er in blindem Suchen an verschlossene Tore pocht und verdeckte Tiefen übersieht, in seinen eigenen Aufstellungen sich verfangend und seinem blinden Sinne folgend, in den Abgrund des Irrtums stürze²⁾. Er mahnt seine Schüler aufs eindringlichste, den Spuren der Väter zu folgen, um nicht auf Abwege und neue irreführende Bahnen zu geraten³⁾. Von einer rationalistischen Anwendung ist somit bei Fulbert nicht die Rede. Ganz besonders gilt dies in Rücksicht auf die Lehre vom heiligen Abendmahl. Er urteilt von diesem Sakramente, es sei „non disputandum, sed metuendum“⁴⁾, und die Wesensverwandlung spricht er

¹⁾ Dum mens nostra ultra se praecipitanter erigere usque ad inaccessibilem secretorum dei visionem appetit, infirmitatis suae obstaculo reverberata et intra ignorantiae suae angustias coarctata nec quod ultra se est, valet comprehendere, nec quod intra se est, aestimare. *Epist.* 5, M, 141, 196 C.

²⁾ Porro mundi sapientia exterius eloquentia nitens, intus vacua a virtutis sapientia manet, semper enim quaerit et nunquam invenit, quia profunda mysteriorum dei non humanae disputationi, sed fidei oculis revelantur . . . Ergo mens humana . . . ad hoc, quod comprehendere non valet, reverenter erroneae disputationis oculos claudat, nec invisibilia ex visibilibus, nec incorruptibilia ex corruptibilibus metiri praesumat, ne, dum caeca disputatione clausa pulsat, operta non videt, propriis definitionibus captivata et caecum sensum sequens in erroris praecipitium cadat. *Ib.*, M. 141, 196 s.

³⁾ *Adelmanni ad Berengarium epistola*, ed. Schmid, Braunschweig 1770, 3. Vgl. Prantl, *Gesch. d. Logik* 2¹, 59. *Maxima bibl. vet. patrum*, Lugd. 1677, XVIII 438 b.

⁴⁾ *Ib.*, M. 141, 201 C.

in so klaren Worten aus¹⁾, dass man sich wundern muss, wie ihm je eine andere Meinung imputiert werden konnte²⁾. Die Keime der Berengarschen Doktrin werden demnach bei Fulbert vergeblich gesucht.

Fulberts Bedeutung beruht in der mündlichen Unterweisung einer grossen Anzahl von Schülern. In seiner Geistesrichtung bleibt er durchaus den konservativen Theologen der Vergangenheit treu. In herkömmlicher Weise schätzt er die freien Künste als Vorbereitungsmitel zum theologischen Studium und zur kirchlichen Praxis. Aber die natürlichen Wissenschaften und der christliche Glaube sind sonst getrennte Gebiete. Es kommt ihm nicht in den Sinn, eine Brücke vom einen zum andern schlagen zu wollen. Die Vernunft hat auf dem höheren Glaubensgebiete nichts zu suchen. Hier gibt die Autorität den Ausschlag³⁾. Diesen Standpunkt nehmen auch die konservativen Theologen der nächsten Folgezeit ein, während von anderer Seite der Versuch gemacht wird, der Vernunft einen weitreichenden Einfluss auf dem Glaubensgebiete einzuräumen.

Aehnliche Gedanken brauchten nur weiter ausgebaut und konkreter gefasst und begründet zu werden, um zu jenem eigenartigen Skeptizismus gegenüber der Vernunftwissenschaft zu führen, dem nachmals Petrus Damiani Ausdruck verleiht.

¹⁾ *Terrena materies . . . in Christi substantiam commutatur; si creaturas, quas de nihilo potuit creare, has ipsas multo magis valeat in excellentioris naturae dignitatem convertere et in sui corporis substantiam transfundere.* *Ib.* M. 141, 203 C; 204 A.

²⁾ Hierher gehörige Autoren sind aufgeführt bei J. Schnitzer, *Berengar von Tours*, Stuttgart 1892, 226³.

³⁾ Vgl. Clerval 131; G. Robert, *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XIIe siècle*, Paris 1909, 158.