

Studien zur Geschichte der Frühscholastik.

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

Berengar von Tours.

Mannigfache Andeutungen namentlich eines Petrus Damiani geben zu erkennen, dass sich die Dialektiker seiner Zeit und seines Landes nicht ausschliesslich auf dem Boden ihrer vorherrschend formalen Kunst bewegten. Sobald sie aber ihren Fuss, wozu die Zeitrichtung mehr und mehr drängte, auf das theologische Gebiet setzten, war bei ihrer Neigung zum dialektischen Streite, bei den im Halbdunkel eines ungeübten Denkens und einer unsicheren Erkenntnis gedeihenden sophistischen Anwendungen, bei der der ganzen Periode eigenen Unklarheit über das Recht und die Grenzen beider Gebiete, des philosophischen und des theologischen, ein Konflikt unvermeidlich. Zum offenen Ausbruch kam er jedoch nicht in Italien, aus dessen Trivialschulen die bedeutendsten Männer der Zeit in die Reihen der kirchlich gesinnten Theologen übertraten, sondern vielmehr in Frankreich, wo die sich steigernde geistige Bewegung den seit Jahrhunderten fortglühenden Funken rationalistischer Denkweise zu neuem Leben entfachte.

Als Stimmführer und Anwalt dieser Denkweise trat gegen die Mitte des 11. Jahrhunderts Berengar von Tours auf.

Wenn der Name dieses Mannes, der doch an der Grenze der dunkelsten Periode der Scholastik steht und an den kirchenpolitischen Kämpfen seiner Tage keinen Teil hat, an Berühmtheit hinter den wahrhaft grossen Erscheinungen des Mittelalters kaum zurückbleibt, so liegt der Erklärungsgrund hiefür weder in den Geistes- noch Charaktereigenschaften Berengars. Er ist vielmehr auf einem andern Gebiete zu suchen. „Einen gewissen Nimbus hat ihm (Berengar) ausser der sehr verbreiteten, nach D. Strauss »romantischen«, Vorliebe für die Ketzerei, der Umstand gegeben, dass er der Gegenstand jenes kleinen Lessingschen Kabinetstückes geworden ist, in welchem eine wieder aufgefundene Schrift von ihm der Welt verkündet wurde“¹⁾.

Es ist dies die nach 1073 abgefasste²⁾, gegen Lanfrank gerichtete

¹⁾ J. E. Erdmann, Grundriss der Gesch. d. Philosophie, 1⁴ (1896), 276.

²⁾ Schnitzer, Berengar von Tours, sein Leben und seine Lehre, Stuttgart 1892, 89.

Streitschrift *De sacra coena*, welche nach langen Vorbereitungen erst im Jahre 1834, soweit erhalten, vollständig ans Tageslicht gezogen wurde¹⁾. Reste einer früheren Schrift Berengars gegen Lanfrank hat uns letzterer in seiner Abhandlung *De corpore et sanguine Domini* überliefert²⁾. Ausserdem sind noch Briefe von ihm erhalten³⁾.

Berengar wurde am Anfange des 11. Jahrhunderts zu Tours geboren, wo er auch seinen ersten Unterricht erhielt. Später besuchte er die berühmte Schule zu Chartres, da ihr noch Fulbert vorstand. Zwei Eigentümlichkeiten Berengars erinnern an seinen Aufenthalt daselbst, seine Dichtungen in der Art Fulberts⁴⁾ und seine Vertrautheit mit der Medizin⁵⁾, die bekanntlich zu Chartres besonders gepflegt wurde. Dagegen gestaltete sich in der Folge sein Verhältnis zur Theologie völlig abweichend von den Traditionen in Chartres. Nach der Rückkehr in seine Vaterstadt wurde Berengar Scholastikus (1031), mit welcher Stellung er seit 1040 auch das Amt eines Archidiacons von Angers verband.

Um 1046 verbreitete sich die Kunde von seiner unkirchlichen Auffassung des heiligen Abendmahls. Schon 1050 wurde Berengar auf einer Synode zu Rom, der er selbst nicht anwohnte, als Häretiker erklärt; aber sowohl auf einer Versammlung zu Tours 1054, wie auf einer weiteren zu Rom 1059 bekannte er sich unter einem Eide zur kirchlichen Lehre von der realen Gegenwart von Fleisch und Blut Jesu Christi nach der Konsekration von Brot und Wein. Indes nur die Furcht vor dem Tode hatte ihn zu jenem Verhalten vermocht. Kaum fühlte er sich wieder frei, als er nicht nur die von Kardinal Humbert 1059 ihm vorgelegte Formel in seinem Sinne deutete, sondern überhaupt die Beschwörung der Formel leugnete und in einer eigenen Schrift, jener, von welcher Lanfrank die wesentlichsten Sätze aufbewahrt hat, seinen alten Standpunkt verfocht. Nunmehr beginnt ein weitverzweigter literarischer Kampf gegen den Scholastikus von Tours und seine Anhänger, in welchem unter anderem ein Lanfrank, Guitmond von Aversa und Alger von Lüttich auftraten. Gegen Lanfrank wendet sich Berengar noch 1073 mit jener ausführlichen Streitschrift *De sacra coena*, in der er mit aller Leidenschaft und in ungezählten ermüdenden Wiederholungen seinen alten Standpunkt verfiicht.

¹⁾ *Berengarii Turonensis de sacra coena adversus Lanfrancum. Liber posterior*, E codice Quelferbytano primum ediderunt A. F. et F. Th. Vischer, Berolini 1834.

²⁾ Sie sind zusammengestellt in der eben genannten Vischerschen Publikation 8—11 und wiederholt gedruckt in den Ausgaben Lanfranks.

³⁾ Sudendorf, *Berengarius Turonensis* oder eine Sammlung ihn betreffender Briefe, Hamburg und Gotha 1850, 200 ff.

⁴⁾ Vgl. Clerval 78.

⁵⁾ *Quis non miretur tuam in arte medendi, qua ipsis, qui se medicos profitentur, praeemines, excellentiam?* Drogo v. Paris an Berengar, Sudendorf 200.

Das hinderte ihn nicht, bereits 1078 und 1079 neuerdings seine Häresie abzuschwören, um freilich nur das alte Schauspiel zu wiederholen, nämlich das Beschworene durch Verdrehung seines Inhalts zu leugnen. Im Jahre 1080 stand er zum letzten Male vor einer Synode, um Rechenschaft von seinem Glauben zu geben. Alsdann zog er sich von seiner Lehrtätigkeit und von der Welt zurück, um seine Tage als Büsser zu beschliessen. Nach dem fast einstimmigen Zeugnisse der alten Quellen¹⁾ starb er 1088 im Frieden mit der Kirche. Viele neuere Geschichtsschreiber sind freilich von der Aufrichtigkeit der Bekehrung des Scholastikus, der durch sein ganzes Leben ein seltenes Beispiel von Wankelmütigkeit gegeben hat, nicht überzeugt²⁾.

Vom Standpunkte der Philosophiegeschichte aus hat Berengar von Tours eine sehr verschiedene Beurteilung erfahren. Auf der einen Seite wird lediglich seine rationalistische Denkweise hervorgehoben, so von Ritter, welcher bezüglich seines Verhältnisses zur Universalienfrage meint, die Realität der allgemeinen Begriffe sei bei Berengar vorausgesetzt³⁾. In der Betonung des rationalistischen Momentes der Berengarschen Dialektik stimmen Stöckl⁴⁾ und Erdmann⁵⁾ mit Ritter überein. Dagegen wird von anderer Seite der Nominalismus als die massgebende Norm seiner Ueberzeugung betrachtet. Mit ausdrücklicher Verwerfung des auf Realismus lautenden Votums von Ritter spricht sich Prantl für den Nominalismus Berengars aus⁶⁾, dessen Ueberzeugung auch Kaulich stillschweigend zu der seinen macht⁷⁾, während Ueberweg-Heinze vorsichtiger nur davon redet, dass Berengar von einem sensualistischen, konsequent zum Nominalismus hindrängenden Substanzbegriffe ausgehe⁸⁾. Auf dieser Seite stehen auch die Franzosen, so ein Rémusat, Hauréau⁹⁾ und neuestens Clerval¹⁰⁾, von denen der erste von einem auf eine einzige Frage eingeschränkten Nominalismus, der zweite von einem unentwickelten Konzeptualismus, Clerval hinwiederum von einem vielleicht mehr unbewussten Nominalismus redet. Letzterem scheint es kein unwahrscheinlicher Gedanke zu sein, dass die nominalistische Tendenz Berengars durch den Arzt Johannes Sophista dem

1) Schnitzer 119.

2) Ebenda 120 f.

3) *Gesch. d. Phil.* 7 (1844), 309 f.

4) *Gesch. d. Phil. d. M.-A.* 1 (1864), 134.

5) *Grundriss d. Gesch. d. Phil.* 1⁴ (1896), 276.

6) *Gesch. d. Logik* 2² (1885), 75.

7) *Gesch. d. schol. Phil.*, Prag 1863, 262.

8) *Grundriss d. Gesch. d. Phil.* 2⁸ (1898), 167.

9) *Hist. de la phil. scol.*, Paris 1872, 1, 233. Hier findet sich auch der Wortlaut der Stelle de Rémusats aus Abélard I, 358.

10) *Les écoles de Chartres*, Chartres 1895, 120.

Hauptrepräsentanten dieser Richtung von damals, Roszelin, eingepfimpft worden sei.

Die Mehrzahl der Geschichtsschreiber findet dem Gesagten zufolge bei Berengar den Nominalismus. Indes ist derselbe doch viel mehr in seine Denkweise hineinphilosophiert worden, als aus den vorhandenen schriftlichen Dokumenten tatsächlich zu erweisen. Wohl lässt sich unschwer zeigen, wie unter der Voraussetzung einer nominalistischen oder sensualistischen Denkweise die Leugnung der kirchlichen Abendmahlslehre nahe liegt. Sind lediglich die Sinne massgebend für unser Urteil, so kann von einer Wesensverwandlung nicht die Rede sein. Allein diese Anschauungsweise fällt nicht ausschlaggebend in die Wagschale bei Berengar, wenn er auch gelegentlich das Sinnenzeugnis für seine Meinung in Anspruch nimmt¹⁾. Nicht erkenntnistheoretische, sondern metaphysische Erwägungen sind für ihn bestimmend. Daher müssen notwendig die Versuche, seine nominalistische Denkweise zu begründen, scheitern. So hat z. B. Hauréau wohl den angeblichen Nominalismus Berengars wiederholt behauptet²⁾, aber auch nicht den Schein eines Beweises dafür erbringen können. Um nichts glücklicher gestalten sich die Ausführungen Prantls. Er redet davon, dass Berengar die nominalistische Anschauungsweise des Skotus Eriugena zu der seinigen gemacht habe und dass er ein Hauptgewicht auf die begriffliche Festigkeit der menschlichen Worte lege³⁾. Allein wenn sich auch Berengar häufig genug auf Eriugena beruft, so hält doch die Voraussetzung Prantls ganz und gar nicht Stand, dass er von dort aus im nominalistischen Sinne beeinflusst worden wäre. Es war eine seltsame Schrulle Prantls, dem Hofphilosophen Karls des Kahlen Nominalismus imputieren zu wollen. Der ganz in der platonischen Denkweise sich bewegende „Eriugena ist durchaus Realist“⁴⁾. Die Betonung der bestimmten Bedeutung des sprachlichen Ausdrucks aber ist keineswegs eine spezifische Eigentümlichkeit des Nominalismus⁵⁾.

¹⁾ Das Sinnenzeugnis spielt bei Berengar eine Rolle namentlich in jenem Beweise, welcher das metaphysische Gesetz zum Obersatze macht, dass die Akzidenzien nicht ohne ihre Substanz existieren.

²⁾ Toutes ces preuves sont nominalistes et sont exposées dans le langage de l'école; partout on rencontre les mots „sujet, prédicat, Socrate“ etc. A. a. O. 232.

³⁾ Prantl a. a. O. 75 ff.

⁴⁾ Ueberweg-Heinze 159; J. Reiners, Der Nominalismus in der Frühscholastik, Münster 1910, 5 (Beiträge zur Gesch. d. Phil. d. Mittelalters, herausg. v. Cl. Baeumker Bd. VIII, Heft 5).

⁵⁾ Die Stelle Berengars, welche Prantl S. 75 Anm. 306 als Beleg für den Nominalismus auszunutzen versucht, beweist das gerade Gegenteil, sofern darin ausdrücklich die Geltung allgemeiner Begriffe anerkannt ist. Berengar sagt nämlich: pronuntiatio autem eo, quod est elementum, ad plura itur, nisi, unde agas, de terra an de aqua aut ceteris, determines.

Nicht nach einem noëtischen Massstabe ist die Geistesrichtung Berengars zu bemessen, sondern nach einem allgemeineren. Es ist Rationalist oder, um in der Ausdrucksweise seiner Zeit zu reden, er ist Dialektiker.

In den beiden Schriften, welche Berengar und sein bedeutendster Gegner Lanfrank gegeneinander richten, fehlt es nicht an Aeusserungen, welche den tieferen Grund, aus dem sich die Meinungsverschiedenheit der beiden Männer ergab, enthüllen. Sie sprechen sich beide über ihren prinzipiellen Standpunkt und ihre wissenschaftliche Richtung aus. Ihre Wege schieden sich nicht erst an einem konkreten Punkte des Glaubensgebietes, aber auch nicht verschiedene Richtungen innerhalb der Dialektik führten sie auseinander, vielmehr war es die Bewertung der Dialektik als solcher, beziehungsweise ihr Verhältnis zur Glaubenslehre, was sie prinzipiell trennte. In hochfeierlicher Weise, indem er Gott und sein Gewissen zu Zeugen anruft, versichert Lanfrank, dass es seinen Intentionen nicht entspricht, auf theologischem Gebiete rein dialektisch zu verfahren. Und wenn sich auch zuweilen die Dialektik als Hilfsmittel der Theologie darstellte, so suche er so weit möglich durch gleichwertige, dem theologischen Gedankenkreise entnommene Sätze die Kunst zu verhüllen, um nicht in höherem Masse auf die Kunst als auf die Wahrheit und die Auktorität der heiligen Väter zu vertrauen zu scheinen¹⁾. Lanfrank war von dem richtigen Gefühle geleitet, dass Vernunftwissenschaft und Glaubenslehre zwei verschiedene Gebiete darstellen, und dass die Vernunft in ihrer Betätigung auf dem Glaubensgebiete inhaltlich von anderen Voraussetzungen auszugehen habe, als auf dem rein natürlichen Gebiete.

Hiergegen weiss sich Berengar in vollem Gegensatze. Zwar will er sich den Vorwurf, welchen ihm Lanfrank im Zusammenhange mit den obigen Darlegungen macht, als ob er die heiligen Auktoritäten umgehe, nicht gefallen lassen. In Wahrheit zieht er sie freilich zumeist nur zur vermeintlichen Stütze seiner rationalistischen Anschauungen heran. Gleichwohl, so meint er, steht das (rein) vernunftmässige Verfahren bei der Erforschung der Wahrheit unvergleichlich höher²⁾, als die Verwendung von

¹⁾ Testis mihi deus est et conscientia mea, quia in tractatu divinarum litterarum nec proponere nec ad propositas respondere cuperem dialecticas quaestiones vel earum solutiones. Et si quando materia disputandi talis est, ut per huius artis regulas valeat enucleatius explicari, in quantum possum, per aequipollentias propositionum tego artem, ne videar magis arte quam veritate sanctorumque patrum auctoritate confidere. *De corpore et sanguine Domini* c. 7. M 150, 417 A.

²⁾ Quod relinquere me sacras auctoritates non dubitas scribere, manifestum fiet divinitate propitia, illud de calumnia scribere te, non de veritate. . . quanquam ratione agere in perceptione veritatis incomparabiliter superius esse, quia in evidenti res est, sine recordiae coecitate nullus negaverit. *De sacra coena* 100.

Auktoritätsgründen. Wenn er sich dialektischer Worte zur Darlegung der Wahrheit bedient habe, so sei das nicht gleichbedeutend gewesen mit einer Zufluchtnahme zur Dialektik, obwohl ihn auch trotz einer derartigen Auffassung sein Schritt nicht reue. Denn in seinen Augen stehe Gottes Weisheit selbst und Gottes Kraft nicht im mindesten im Gegensatze zur Dialektik; Gott besiege vielmehr durch die dialektische Kunst seine Feinde¹⁾. Ja, es sei ein Zeichen grösster Hochherzigkeit, in allem zur Dialektik seine Zuflucht zu nehmen; denn zu ihr seine Zuflucht nehmen bedeute zur Vernunft seine Zuflucht nehmen; und wer das nicht tue, der verzichte, da er mit Rücksicht auf die Vernunft nach dem Bilde Gottes gemacht sei, auf seine Auszeichnung und könne nicht täglich nach dem Bilde Gottes erneuert werden²⁾. Alsdann führt er jene seiner Zeit geläufigen Ruhmes-titel der Dialektik aus dem Munde des heiligen Augustinus an, welcher von der Dialektik gesagt hatte, sie sei die Wissenschaft der Wissenschaften, sie verstehe zu lernen und zu lehren, sie beabsichtige nicht nur das Wissen mitzuteilen, sondern sie tue es wirklich. An ihren Betrieb habe der hl. Augustinus die Verheissung der klarsten Erkenntnis Gottes und der Seele geknüpft³⁾. Und nun wendet er sich mit Worten, die anetrachts seines vor den kirchlichen Behörden an den Tag gelegten Verhaltens geradezu als Selbstironie empfunden werden, an Lanfrank: „Du verdienst daher“, so sagt er, „darin, lieber den Auktoritäten in etwas nachzugeben, als der Vernunft folgend gegebenen Falls untergehen zu wollen, die Nachahmung keines beherzten Mannes“⁴⁾. Endlich hält er ihm entgegen, dass Lanfrank in der Anwendung gleichwertiger Sätze, in seinem Verleugnen der dialektischen Kunst, in den grossen Vorkämpfern der Wahrheit, den unbesiegten Verfechtern christlicher Lehre, keine Gesinnungsgenossen habe⁵⁾.

So hat also Berengar seinem wissenschaftlichen Bekenntnis unumwunden Ausdruck gegeben. Die Dialektik ist ihm der Inbegriff aller Erkenntnis. Sein Grundsatz lautet: *ratione agere, per omnia ad dialecticam confugere*. Die Vernunft stellt für ihn die Norm und Quelle aller Erkenntnis

¹⁾ *Verbis dialecticis ad manifestationem veritatis agere non erat ad dialecticam confugium facere, quanquam si confugium illud accipitur, non me poeniteat, ad dialecticam confugisse, a qua ipsam dei sapientiam et dei virtutem video minime abhorrere, sed suos inimicos arte revincere. l. c. 101.*

²⁾ *Maximi plane cordis est, per omnia ad dialecticam confugere, quia confugere ad eam ad rationem est confugere, quo qui non confugit, cum secundum rationem sit factus ad imaginem dei, suum honorem reliquit, nec potest renovari de die in diem ad imaginem dei. *Ibid.**

³⁾ Cf. August., *De ordine* 2, 13.

⁴⁾ *Nec sequendus es in eo ulli cordato homini, ut malit auctoritatibus circa aliqua cedere, quam ratione, si optio sibi detur, perire. *De s. coena* 102.*

⁵⁾ *Item in eo, quod dicis, aequipollentias tuas sequi te malle, ab arte dissimulare, non in ea tecum sentiunt praeclarissimi veritatis propugnatores, doctrinae Christianae invictissimi assertores. *Ibid.**

dar. Es begreift sich daher vollständig, wie er bei der Rückschau auf die nähere Vergangenheit von niemand mehr gefesselt wurde, als von dem grossen Chorführer rationalistischer Denkweise im Mittelalter, Johannes Skotus Eriugena. Bei ihm fand er den Gedanken von der Superiorität der Vernunft über alle Auktorität formuliert, begründet¹⁾ und praktisch verwertet. Bei ihm kam die Ueberzeugung von der Identität zwischen Philosophie und Religion zum klaren Ausspruche²⁾, welcher Berengar nur eine andere Form gibt, wenn er von der Gegensatzlosigkeit zwischen der Dialektik und der göttlichen Weisheit redet und davon, dass Gott durch die dialektische Kunst seine Feinde besiege, wenn er ferner das *confugere ad rationem* zur Bedingung der Erneuerung des Menschen nach dem Ebenbilde Gottes, also der Erlösung, macht.

Diese Ueberzeugung von der massgebenden Norm der Vernunft und der Vernunftwissenschaft, der Dialektik, beherrschte Berengar, als er sich der Abendmahlslehre zuwendete, welche bereits seit dem 9. Jahrhunderte die Geister in Spannung hielt und in gegensätzliche Parteien spaltete. Wenn er eine eigentliche Wesenswandlung bei der Konsekration von Brot und Wein und in der Folge die reale Gegenwart von Fleisch und Blut des Herrn unter den Gestalten von Brot und Wein leugnet, wenn er die Einsetzungsworte: „Das ist mein Leib, das ist mein Blut“ nur in tropischem Sinne verstanden wissen will, wenn er nur eine moralische Vereinigung Christi und des Empfängers des Sakramentes annimmt³⁾, so lässt er sich hierbei ausschliesslich von Vernunftgründen leiten. Und zwar sind es ganz allgemeine philosophische Argumente, die den Schluss auf einen dialektischen Parteistandpunkt nicht gestatten.

Eine besondere Rolle spielt bei der dialektischen Begründung seiner Ansicht das Verhältnis von Substanz und Akzidens. Berengar kennt die Unterscheidung von Materie und Form, — er beruft sich hierfür ausdrücklich auf den heiligen Augustinus —; er kennt auch die andere von Wesen und Dasein. Auf beide bezugnehmend äussert er sich folgendermassen: Alles, was aus Materie und Form zusammengesetzt ist, ist ein anderes in dem, dass es ist, ein anderes in dem, dass es etwas ist, und es kann nicht etwas sein in dem Falle, dass es überhaupt nicht ist, d. h. was als Substanz (*subiectum*) nicht ist, kann am allerwenigsten den Akzidenzien nach sein. Würde also bei der Konsekration die Substanz des Brotes verschwinden, so könnten auch die Akzidenzien nicht mehr weiter bestehen⁴⁾.

¹⁾ Joa. Scot., *De divisione naturae* 1, 69 M 122, 513 C.C.

²⁾ *De div. praedestinatione* 1, M 122, 357 C.D.

³⁾ Vgl. Schnitzer 297 ff.

⁴⁾ *Omne compactum ex materia et forma aliud est in eo quod est, aliud in eo quod aliquid est, nec posse, aliquid esse, si contigerit ipsum non esse, i. e. quod secundum subiectum non sit, minime posse secundum accidens esse. De sacra coena* 211, cf. 93, 194. Vgl. Boëthius, *Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint*, M 64, 1312 D.

Umgekehrt schliesst er aus dem Bleiben der Akzidenzien auf die Fortdauer der Brotsubstanz. Denn zwischen der Substanz und ihren Akzidenzien vermögen wir nur durch die Vernunft, nicht durch den Sinn zu unterscheiden. Das Sehen der Farbe aber wie überhaupt jeglicher Eigenschaft beruhe auf dem Sehen der entsprechenden Substanz¹⁾. Er bezeichnet es als Wahnsinn, eine Farbe sehen zu wollen, während das Farbige unsichtbar bleiben soll²⁾.

Weitere Einwände gegen die kirchliche oder vermeintlich kirchliche Abendmahlslehre reihen sich um den Begriff des Werdens. Das Brot, welches vor der Konsekration etwas Gewöhnliches (*commune quiddam*) war, werde durch dieselbe der beseligende Leib Christi, aber nicht in der Weise, dass es durch Vernichtung zu sein aufhöre und der Leib Christi durch Neuschaffung nun zu sein beginne; denn jener Leib, welcher seit so langer Zeit sich seliger Unsterblichkeit erfreue, könne nicht zugleich jetzt zu sein beginnen³⁾. Nur eine fleischliche Auffassungsweise könne den Leib Christi dem Entstehen und Vergehen überantworten⁴⁾. Jenem Vorgange bei der Konsekration misst er keine andere Bedeutung bei als der Verarbeitung eines Stoffes zu einem Gegenstande menschlicher Kunstfertigkeit, etwa der Verarbeitung des Holzes zu einem Tische. Die ursprüngliche Weßensform des Materials gehe dabei nicht verloren. Der Gegenstand nehme vielmehr nur eine neue Form an sich⁵⁾.

Er beruft sich ferner darauf, dass ein Körper an sich sichtbar und greifbar ist, während der Leib Christi auf dem Altare unsichtbar sein soll, dass eine gleichzeitige Existenz des Leibes Christi im Himmel und auf Erden unmöglich sei⁶⁾, lauter Argumente, wodurch er seine Ueberzeugung von dem massgebenden Rechte des natürlichen Denkens innerhalb der Glaubenslehre bekundet, ohne sich auf die Seite einer dialektischen Partei-richtung zu neigen.

¹⁾ *Quis videns colorem marmoris . . . contendat recordissimus se colorem illum et non marmor videre, cum causa videndi coloris vel cuiuscunque, quod in subiecto est, subiecti ipsius visio sit, apud ipsam, quae deus est, veritatem subiecti et eius, quod in subiecto est, non sensu sed intellectu solo separabilium compactricem? De sacra coena 182.*

²⁾ *Ibid.* 190.

³⁾ *Fit, inquam, panis, quod nunquam ante consecrationem fuerat, de pane i. e. de eo, quod antea fuerat commune quiddam, beatificum corpus Christi, sed non ut ipse panis per corruptionem esse desinat panis, sed non ut Corpus Christi nunc incipiat per generationem sui, quia ante tot tempora beata constans immortalitate, non potest corpus illud etiam nunc esse incipere. Ib. 97 s.*

⁴⁾ *Ib.* 94.

⁵⁾ *. . . non amisit ipsa materia formam suam, ut per corruptionem subiecti transiret in aliud, sed idem subiectum praeter eam, quam habebat, aliam nutu divino aut artificis studio formam accepit. Ib. 79 s.*

⁶⁾ *Ib.* 199 s.

So findet in Berengar von Tours jene Geistesrichtung des 11. Jahrhunderts, welche die Dialektik auf das theologische Gebiet nicht nur anwendet, sondern innerhalb desselben über die Auktorität stellt, ihren Hauptrepräsentanten. Berengar bestreitet die kirchliche Abendmahlslehre nicht im Namen des Sensualismus, sondern als exklusiver Dialektiker. Das Hereinspielen der göttlichen Allmacht bei diesem Sakramente, den Charakter des Wunderbaren, des Staunenswerten will seine Auffassungsweise völlig beseitigt wissen¹⁾.

Wenn oben gesagt wurde, dass den Dialektikern dieser extremen Richtung der Beigeschmack der Sophistik anhafte, so macht hierin Berengar keineswegs eine Ausnahme. Die erhaltenen Reste seiner Schriften liefern nicht wenige Belege hiefür. Ausser den willkürlichen Interpretationen von Väterstellen ist das bezeichnendste Beispiel die Art, wie er mit der sogenannten Humbertschen Formel verfährt²⁾. Von unserem Gesichtspunkte der Betrachtung aus ist vielleicht von grösserem Interesse sein Versuch, zu zeigen, dass es logisch unzulässig sei, zu sagen: Brot und Wein sind der Leib und das Blut Christi³⁾. Denn wenn Brot und Wein nach der Konsekration nicht mehr vorhanden seien, so könne von ihnen auch nichts in bejahender Weise ausgesagt werden. Der Grund, worauf er sich hier stützt, ist der Satz: Non enim constare poterit affirmatio omnis parte subruta = Nicht kann eine jede Bejahung bestehen, wenn von einem Teile der Satzglieder (Subjekt und Prädikat) das bezügliche Substrat nicht mehr vorhanden ist.

In *De sacra coena*, ed. Vischer 234, formuliert er den Satz in folgender Weise: Omnis enuntiatio amissa parte altera utra, praedicatum dico atque subiectum, constare non poterit. Unter der Voraussetzung der Wesensverwandlung sieht er in der Behauptung: „Das Brot des Altares ist der Leib des Herrn“ ein derartiges affirmatives Urteil. Indem er nun jenen ersten Satz: Non enim constare poterit etc. als Obersatz benützt und den Untersatz hinzufügt: Panis altaris solummodo est verum corpus Christi est affirmatio parte subruta, glaubt er zu dem Schlusse berechtigt zu sein: Ergo affirmatio: „Panis altaris“ etc. non poterit constare.

Lanfrank war es nicht schwer, ein derartiges Beweisverfahren vom Standpunkte der formalen Logik aus zurückzuweisen. Denn Berengar operiere mit einem Syllogismus, der zwei partikuläre Prämissen habe. Daraus könne aber überhaupt keine Konklusio abgeleitet werden⁴⁾. Dem gegenüber ist Berengar rasch bei der Hand, jenen Obersatz und zwar mit Be-

¹⁾ Per miraculum dicis ista fieri, admirationi debere; verius dixisses ad iniuriam et contemptum dei. *Ib.* 96.

²⁾ *Ib.* 80.

³⁾ Vgl. zum folgenden meine Abhandlung: Lanfranks Verhältnis zur Dialektik, Katholik 1902, I 272 ff.

⁴⁾ Lanfr. l. c. c. 7, M 150, 417 D.

rufung auf eine ähnliche Ausdrucksweise in der heiligen Schrift (non omnis = nullus) als einen universalen zu proklamieren¹⁾. Er bedenkt nicht, dass er dadurch jede affirmative Aussage über Gegenstände, die der Vergangenheit angehören, unmöglich machen würde. Denn wenn auch für ihn die Formulierung jenes Satzes sicherlich nur Bedeutung haben soll in Rücksicht auf den vorliegenden konkreten Fall, und wenn er auch nur verhindern will, dass etwas nicht mehr mit dem Namen jenes Wesens benannt werde, das ihm verloren gegangen ist, so reicht doch der eigentliche Sinn des Satzes weit über das hier intendierte Ziel hinaus.

Indem Berengar für das Altarsakrament einzig und allein nur die Kategorie des Werdens im Sinne der Gestaltung eines vorhandenen Stoffes zulässt, leugnet er das Mysterium und schränkt er sich auf eine rein natürliche, also rationalistische Betrachtungs- und Erklärungsweise ein.

In der Formulierung jenes Satzes aber bekundet er ganz die gleiche kleinliche und wenig glückliche Originalität, die wir auch bei seinem jüngeren Zeitgenossen Roszelin von Compiègne antreffen, wenn dieser es verwehren will, bei einem Dinge von Teilen zu reden oder den Namen des Ganzen noch anzuwenden, wenn ein Gegenstand eines seiner Teile, wie das Haus des Daches, verlustig gegangen ist.

Mit Hartnäckigkeit blieb Berengar sein Leben lang bei dem einen Thema der Abendmahlslehre stehen. Für die Dialektik, die er so hoch schätzte, konnte er so nur die Bedeutung gewinnen, dass er auch seine Gegner teilweise auf dieses Gebiet bei der Behandlung der Glaubenslehre lenkte²⁾. Konsequenz war nicht seine Sache, sonst hätte er seiner kundgegebenen Ueberzeugung gemäss alle Autorität gänzlich beseitigen und seinen Rationalismus auch auf die übrigen Glaubensdogmen ausdehnen müssen.

¹⁾ *De s. coena* 110.

²⁾ Vgl. M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Freiburg 1909, I 222.