

Die Erkenntnislehre bei Beginn der Scholastik.

Von Artur Schneider in Frankfurt a. M.

Als unter den Stürmen der Völkerwanderung mit dem morschen Römerreich auch die höheren Bildungsstätten, die Rhetorenschulen, hinweggefegt wurden, wäre die Wissenschaft obdachlos geworden, wenn ihr die Klöster damals nicht ihre Pforten geöffnet hätten. Kleriker wurden für Jahrhunderte die Träger der Wissenschaft. Dieser Umstand und der der mittelalterlichen Epoche überhaupt eigentümliche religiöse Charakter verlieh dem Philosophieren dieser Zeit den ihm eigentümlichen theologischen Zug. Es wird begreiflich, wenn alsdann unter den philosophischen Disziplinen diejenige, welche sich mit der höchsten Ursache alles Seienden und ihrem Verhältnis zum Geschöpflichen beschäftigt, die Metaphysik, die wichtigste Rolle spielt. Daneben fanden, wengleich unter mannigfachem Hineinspielen der metaphysischen Gesichtspunkte, die schon im Altertum gesondert behandelten Wissenschaften der Logik, Ethik und Psychologie doch immerhin weiter selbständige Pflege. Anders verhält es sich mit der Erkenntnislehre. Ueberlegungen über die Zuverlässigkeit der Erkenntniskräfte gab es schon in der vorsokratischen Zeit; seit den Tagen des Heraklit, Parmenides und Protagoras sind sie auch nicht mehr aus dem griechischen Denken geschwunden. Gleichwohl ist es im Altertum zu gesonderter Bearbeitung der Erkenntniskritik nicht gekommen. Ebenso wenig geschah dies im Mittelalter. Hier fehlte es an der entsprechenden geistigen Atmosphäre. Der Glaube an die menschliche Erkenntnisfähigkeit war noch zu unerschütterter, als dass der Gedanke der Notwendigkeit einer aller metaphysischen Spekulation vorausgehenden kritischen Prüfung der Erkenntnismittel auftauchen konnte. Der in lateinischer Uebersetzung vorliegenden Schrift des Sextus Empiricus über die pyrrhonische Skepsis ward keinerlei Beachtung zuteil¹⁾, ebensowenig Widerhall fanden aber auch die skeptischen Sätze der patristischen Schriftsteller Arnobius und Lactanz. Und doch wäre wieder ganz verfehlt die Annahme, dass es dem scholastischen Philosophieren an jeder Art erkenntniskritischer Ueberlegung gebrach. Der die sinnfällige Welt in gewissem Zusammenhang zu blossen Vorstellungsinhalten verflüchtigende Idealismus des moderne Gedankengänge vielfach vorausnehmenden Eriugena

¹⁾ Cl. Baumker in *Kultur der Gegenwart*, Teil I, Abt. V: *Allg. Gesch. d. Philos.* (Leipzig - Berlin 1913) 356.

steht freilich vereinzelt da. Aber Betrachtungen über das Verhältnis des Subjektiven und Objektiven überhaupt sind keine Seltenheit. Schon die Beschäftigung mit den Schriften der „Autoritäten“ gab dazu die nötige Veranlassung. So musste allein schon die als Schulbuch benützte Schrift des Boëthius „Ueber den Trost der Philosophie“¹⁾ die Ueberzeugung beibringen, dass die Vorstellung des nämlichen Objekts je nach der Natur des sich mit ihm beschäftigenden Erkenntnisvermögens verschieden ausfällt. Die Rolle, welche der für die ältere Erkenntnislehre so wichtige Grundsatz der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches in der zugänglichen Literatur, nicht am wenigsten bei Augustin spielte, die Haltung, welche man ihm gegenüber bei Aristoteles, als dessen psychologische Schrift bekannt wurde, wahrnahm, all dies musste notwendig zu Reflexionen über die Beziehungen zwischen Subjekt und Objekt führen. Um nur einen ganz allgemeinen Niederschlag derselben zu erwähnen, so sei auf das thomistische Axiom verwiesen: „Quidquid recipitur, recipitur per modum recipientis“. Bekannt ist, dass der Geltungswert der begrifflichen Erkenntnis aufs lebhafteste die Geister beschäftigte, dass die nominalistische Kritik in der Frühscholastik begann, gegen Ende des Mittelalters mit besonderer Schärfe geführt wurde und auf Grund von Erwägungen, welche zum Teil unmittelbar an Humesche Gedankengänge erinnern, selbst vor den Grundlagen der traditionellen Metaphysik nicht Halt machte. Auch an der Frage nach dem Ursprung unserer Wahrheitserkenntnis ist man nicht spurlos vorübergegangen. Liegen über diesen Punkt keine besonderen Sätze vor, so drückt die Erklärung der tatsächlichen Entstehung des Wissens zugleich auch die Wertung der Quellen desselben aus. Das psychologische und erkenntnistheoretische Problem werden nämlich noch nicht scharf von einander getrennt; jenachdem man den Gewissheitsgrund in der Erfahrung oder aber in dem Kontakt mit Gott sucht, variiert ohne weiteres auch die psychologische Erklärung des Erkenntnisprozesses. Das psychologische Element gewinnt daher für die Entwicklung der scholastischen Nöetik erhöhte Bedeutung.

Mit der zusammenhängenden Betrachtung der Erkenntnislehre im christlichen Mittelalter wollen die nachstehenden Darlegungen einen bescheidenen Anfang machen. Sie erstrecken sich nur auf die allerfrüheste Scholastik. Es wird versucht, aus den Schriften der an der Schwelle des Mittelalters schreibenden Autoren, Cassiodors, Gregors d. Gr., Isidors von Sevilla und sodann Alkuins und seines Schulkreises die betreffenden Elemente zusammen-

¹⁾ Vgl. 5 p. 4 (Peiper 135): Videsne igitur, ut in eo cognoscente cuncta sua potius facultate quam eorum, quae cognoscuntur, utantur; hierzu Ludw. Schopp, *Der Wahrheitsbegriff des Boëthius und seine Beziehungen zu dem des hl. Augustinus* (Bonner Diss. S. S. 1917). Den nämlichen Standpunkt fand man in dem Augustinischen Satz: Quidquid scientia comprehenditur, scientis comprehensione finitur (*De civ. Dei* XII, 18 P. L. 41, 368) ausgesprochen.

zustellen und, soweit als möglich, auf ihre Herkunft hin zu bestimmen. Das in Frage kommende Material ist zumeist psychologischem Zusammenhange entnommen. Für die Seelenlehre interessierte man sich sofort bei Beginn des Mittelalters aus den nämlichen metaphysischen und ethischen Gründen wie in der Patristik. In diesem Rahmen kam es auch zur Beschäftigung mit dem Erkennen, insofern über die diesem dienenden Kräfte und Funktionen einige Bemerkungen abfielen.

A. Cassiodor, Gregor der Grosse, Isidor von Sevilla.

Cassiodor.

In zeitlicher und allem Anschein nach auch persönlicher Berührung mit Boëthius stand Cassiodorus Senator¹⁾. Auch dieser war von dem Gedanken, das geistige Erbe der Vorzeit zu vermitteln, mächtig erfüllt. Ihre wissenschaftliche Einstellung war dabei jedoch eine grundverschiedene. Boëthius hat, wie seine neuerdings als echt anerkannten kleinen theologischen Abhandlungen beweisen, sich mit spezifisch christlichen Fragen beschäftigt. Sein Hauptinteresse galt gleichwohl der Philosophie. Ein grosser Umfang von Schriften ist ihr gewidmet. Was aber vor allem für ihn charakteristisch ist, er gestattete in diesen Arbeiten dem theologischen Element keinen Einfluss auf das philosophische. Von der in der Patristik wie auch in der Scholastik üblichen Verflechtung christlicher Gedanken mit philosophischen Lehren merken wir bei ihm nichts. Das hohe Mass von Begeisterung, das ihn für die weltliche Wissenschaft als solche erfüllte, ist dagegen bei Cassiodor nicht vorhanden; ihre Bedeutung erblickt dieser darin, ein wichtiges Hilfsmittel zum Studium der hl. Schrift zu sein²⁾. Sein Denken ist ausgesprochen theologisch orientiert. Nach Möglichkeit werden die christlichen Schriftsteller herangezogen und als die zuverlässigeren anerkannt. Ist Boëthius noch der rein philosophischen Entwicklungsreihe der klassischen Periode zuzuweisen, so stellt dagegen Cassiodor entsprechend dem Charakter seiner Urteilsweise die Verbindung mit der Patristik dar³⁾.

¹⁾ Vgl. über diesen Ad. Franz, *M. Aur. Cassiodorus Senator*. Breslau 1872. — M: Manitius, *Gesch. d. lat. Lit. d. M.-A.* I (München 1911) 36 ff. — Ebert, *Allg. Gesch. d. Lit. d. M.-A.* I (Leipzig 1874) 473 ff. — Franz Overbeck, *Vorgeschichte der Jugend der mittelalt. Scholastik*. Aus dem Nachlass herausg. von C. A. Bernoulli (Berlin 1917) 29 ff. 53 f. Sonstige Angaben bei Ueberweg-Baumgartner, *Grundriss der Geschichte der Philos.* II. T. (Berlin 1915) 188; 86*.

²⁾ Vgl. *Instit. div. lit.* 27 ff. (P.L. 70, 1140 ff.) Sein Verdienst um die weltliche Wissenschaft ist deshalb aber nichts weniger als gering, denn er ist es gewesen, der die Beschäftigung mit den weltlichen Wissenschaften und das wissenschaftliche Studium der hl. Schrift zuerst eingeführt hat (vgl. Franz a. a. O. 44).

³⁾ Der Aufsatz von Fr. Zimmermann, *Cassiodors Schrift „über die Seele“*, im *Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol.*, herausg. von E. Commer, XXV (1911) 414 ff. gibt nur den Inhalt der Schrift kapitelweise ohne historische Verarbeitung wieder.

Das für die Erkenntnislehre in Frage kommende Material entstammt fast ausschliesslich seiner Schrift *De anima*: Die uns interessierenden Sätze beziehen sich auf die einzelnen Erkenntniskräfte, auf das Problem des Ursprungs unseres Wissens in verschiedener Hinsicht, die Möglichkeit einer Steigerung und Verminderung der menschlichen Erkenntnis und die Beschaffenheit derselben nach dem Tode. Der Erörterung der von Cassiodor in diesen Punkten vertretenen Ansichten seien einige Angaben über seine wichtigeren anthropologischen Annahmen vorausgeschickt.

Sein Seelenbegriff ist einseitig metaphysisch orientiert. Im eigentlichen Sinne gilt ihm nur die Menschenseele als Seele (*anima*), weil nur sie eine geistige Substanz und infolgedessen unsterblich ist¹⁾. Die stoische Auffassung, wonach die Seele durch den Wärmestoff gebildet wird und dieser vom Blut ausgeht²⁾, wird bezüglich des Tieres vertreten, dessen Leben durch das Blut begründet sein und mit diesem auch dahinfließen soll³⁾. Mit dem Blut aber kann nach Cassiodor die Seele im strengen Sinn nichts zu tun haben; dies glaubt er bereits der Etymologie — er leitet das lateinische „anima“ vom griechischen „*ἀναιμα*“ ab — entnehmen zu dürfen. Bei dieser unbiologischen Orientierung kommt die Annahme einer Pflanzenseele nicht in Betracht.

Um das Wesen der eigentlichen Seele, d. h. also der Menschenseele, näher zu bestimmen, erwähnt Cassiodor zwei Definitionen oder richtiger Beschreibungen, und zwar eine solche der weltlichen und eine solche der theologischen Lehrer. Der ersteren zufolge ist die Seele eine von sich aus einfache und natürliche Wesenheit, die sich von der Materie des Körpers unterscheidet und das Werkzeug der Glieder sowie die Lebenskraft besitzt⁴⁾; nach der anderen eine von Gott geschaffene, geistige, besondere Substanz, welche den Körper belebt, mit Verstand begabt und unsterblich ist, sich aber zum Guten wie zum Bösen wenden kann. Die letztere ist ihm sympathischer; sie wird ausdrücklich als die der wahren Lehrer bezeichnet⁵⁾. Im übrigen scheint dem Verfasser der eigentliche letzte Wesenskern der Seele durch diese Angaben noch nicht enthüllt. In einem weiteren Kapitel fragt er ausdrücklich noch nach deren „substanzieller Beschaffenheit“ und erblickt sie, wie später noch entwickelt werden wird, in ihrem Lichtsein.

Das Verhältnis der Seele zum Leibe wird von ihm im Sinne des strengeren platonisch-augustinischen Dualismus gedacht. Die

¹⁾ Augustin hatte das biologische Moment ungleich stärker berücksichtigt. Seele im engeren Sinne (*anima*) ist ihm gerade die Seele als Lebensprinzip. Nicht die Beseeltheit, sondern die Intellektualität ist für ihn das den Menschen vor dem Tier auszeichnende Moment. Eine materialistische Auffassung der Tierseele lag ihm fern (vgl. Storz, *Die Philos. d. hl. Aug.* [Freiburg i. B. 1881] 128).

²⁾ Vgl. Zeller, *Philos. d. Griechen* III 1⁴ 199 f.

³⁾ A. a. O. 1 (1282 A). — ⁴⁾ A. a. O. 2 (1283 A). — ⁵⁾ A. a. O.

Verbindung beider ist keine wesentliche, sondern eine rein äusserliche, wie Bemerkungen, dass die Seele dem Leibe nur „beigesellt“ (*corpori sociata*), von seiner Last „beschwert“ wird¹⁾, deutlich zeigen. Wenn ihr im Widerspruch dazu Sehnsucht und Liebe nach dem Leibe zugesprochen wird²⁾, so handelt es sich um eine Denkweise, die gleichfalls an Gedanken Augustins erinnert und durch christlich-theologische Motive geweckt war³⁾.

Mit der gesamten Scholastik hat Cassiodor gemeinsam, wenn er, Augustin folgend, einerseits die Seele im ganzen Leibe verbreitet sein lässt⁴⁾, andererseits zugleich aber wieder die Beziehung zwischen der Seele und den einzelnen Teilen des Körpers durchaus nicht als die gleiche ansieht und so die Frage nach ihrem Sitz aufwirft⁵⁾. Wir hören zunächst von der peripatetisch-stoischen Auffassung, wonach im Hinblick darauf, dass im Herzen das reinste Blut und der Lebensgeist sich befindet, also dorthin auch die Seele zu verlegen ist⁶⁾. Als die verbreitetste Theorie wird die platonische⁷⁾ bezeichnet, der zufolge sie ihren vornehmsten Sitz im Gehirn hat⁸⁾. Cassiodor scheint ihr zuzuneigen. Jedenfalls spricht sein

¹⁾ A. a. O. (1283 C; 1286 C). — ²⁾ A. a. O. (1283 D f.),

³⁾ Näheres siehe in meiner Abhandlung: *Die abendländische Spekulation des 12. Jahrhunderts in ihrem Verhältnis zur aristotelischen und jüdisch-arabischen Philosophie* (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A. XVII, 4 [Münster 1915] 55 f.).

⁴⁾ A. a. O.

⁵⁾ S. zum folg. 8 (1293 C - 1294 C).

⁶⁾ Vgl. hierüber Zeller II 2³ 518, III 1⁴ 197; 581. Siebeck, *Gesch. der Psychologie* (Gotha 1880/84) I 2, 46; 144. L. Stein, *Die Psychologie der Stoa* (Berlin 1886) 263, I 135 f., 170 f.; Schmekel, *Die Philos. der mittleren Stoa* (Berlin 1892). Ueber die stoische Lehre vgl. auch v. Arnim, *Stoic. vet. fragm.* II 899; 875 ff. Ueber die doxographischen Zusammenstellungen bezüglich des Sitzes der Seele s. K. Gronau, *Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese* (Leipzig-Berlin 1914) 174 ff.

⁷⁾ Plato verlegte das λογικόν ins Gehirn (*Tim.* 70 A). Ihm folgte Plotin, *Enn.* IV 3, 21 (H. F. Müller 30).

⁸⁾ Wenn a. a. O. (1293 C) das Haupt als *arx* bezeichnet wird, so sei bemerkt, dass der entsprechende griechische Ausdruck ἀκρόπολις; als Bild der griechischen Medizin entstammt (für Hippokrates vgl. Soranos bei Fuchs, *Anecd. med. graec.*, *Rhein. Mus.* 49, 540). Dessen stoische Schule hielt mit Alkmaeon von Kroton das Gehirn für den Sitz der Seele. Mit der Theorie zugleich übernahm es Plato (a. a. O.), von dort Ciceros Quelle Posidonius (*De leg.* I 70, *De nat. deor.* II 140), aus Posidonius Galen, von diesem vermutlich Nemesius (nach Werner Wilh. Jäger, *Nemesios von Emesa, Quellenforsch. zum Neuplat. u. seine Anfänge bei Posidonius* [Berlin 1914] 22 und A 1). Cassiodor fand ausser bei Cicero Bild und Standpunkt vor bei Augustin, *De civ. Dei* XIV 19 (P.L. 41, 427) und Lactanz, *De opif. Dei* 16, 4 (Brandt 52), vgl. Marbach, *Die Psychologie des Firmianus Lactantius* (Halle 1889) 26. Noch ein anderes beliebtes Bild taucht im vorliegenden Zusammenhange bei Cassiodor auf. Die Seele erscheint als *boni malique iudex*, der im Haupt *quasi pro tribunali* seinen Sitz hat (1294 C).

eifriges Bemühen, alle möglichen, zu ihren Gunsten vorgebrachten Argumente aufzuzählen, dafür. Erwähnt wird zunächst der theologische Gedanke der Ebenbildlichkeit der menschlichen Seele mit Gott. Wie dieser zwar das ganze Weltall mit seiner Substanz erfüllt, aber doch im Himmel thront, so hat auch die Seele im Haupt ihren speziellen Sitz. Es wird sodann das teleologische Moment angeführt, dass sich das Haupt seiner Lage wegen als Platz für die Seele zur Beherrschung der übrigen Glieder am besten eignet. Aesthetischer Art ist der dritte Grund. Das Haupt besitzt seiner runden Gestalt wegen die schönste Form; es ist daher vor allem würdig, die Seele zu beherbergen. Aus der physikalischen Beobachtung, dass das Feuer aufwärts strebt, wird geschlossen, dass dies überhaupt die Eigenschaft des mit sehr feiner Natur Ausgestatteten, folglich auch der Seele sei. Auch die medizinische Erfahrung wird verwertet. Wenn bei Verletzungen der Schädeldecke die Hirnhaut seitens der Aerzte von dem anhaftenden Blutgerinsel gereinigt und dabei berührt wird, tritt sofort, wie bei Schlaganfall, Bewusstlosigkeit ein, die aber mit dem Aufhören der Berührung des Gehirns wieder verschwindet. Dem gleichen Gebiet gehört der Hinweis an, dass wir nach grossen Aufregungen nicht im Unterleib oder in der Brust, wohl aber im Kopf Schmerz verspüren. Wohl psychologischer Art ist die Bemerkung, dass, wenn wir Dinge, die nicht gegenwärtig sind, uns vorstellen, grössere seelische Energie entfalten und dies im Haupt verspüren, oder wenn aus dem Umstand, dass beim Nachdenken die äusseren Sinne ihre Tätigkeit einstellen¹⁾, geschlossen wird, dass die Seele sich alsdann in ihre innere Behausung zurückgezogen hat.

Doch nunmehr zum Erkennen selbst. Ein Eingehen auf die dieses vermittelnden Kräfte erfolgt einmal im Rahmen einer Zusammenstellung der Seelenvermögen überhaupt und sodann noch bei einigen sonstigen Gelegenheiten. Was jene Einteilung betrifft, so lässt sie die der späteren Scholastik eigentümliche systematische Befähigung in der Verwertung und Anordnung des überlieferten Materials noch vollständig vermissen. Im Rahmen seiner sonstigen psychologischen Ausführungen betrachtet, stellt sie mit deren schwächsten Punkt dar. Sie zeigt deutlich, dass, wie in der Patristik, ausser der Metaphysik noch die Ethik in der Psychologie dominiert. Es werden zunächst nämlich *virtutes morales* und *virtutes naturales* unterschieden. Bei der Angabe der ersteren wird auf die vier alten Platonischen Kardinaltugenden Gerechtigkeit, Weisheit, Tapferkeit und Mässigkeit hingewiesen²⁾ und daran die Bemerkung geknüpft, dass sich diese Vierteilung durch eine Dreiteilung ergänzen lasse. Mit grösster methodologischer Harmlosigkeit werden jener Vierheit von allmählich erworbenen habituellen Beschaffenheiten die Betrachtung (*contemplatio*), vermöge

¹⁾ Aug., *De gen. ad lit.* VII 20 (P. L. 34, 365).

²⁾ 5 (1 290 A B).

deren sich unser Geist der Schauung der höchsten Gegenstände zuwenden kann¹⁾, sodann die Urteilskraft (*v. iudicialis*), welche des näheren als das Vermögen bezeichnet wird, auf Grund vernünftiger Schätzung Gutes und Böses zu unterscheiden, und das Gedächtnis (*memoria*) zur Seite gestellt²⁾. Zu den moralischen *virtutes* werden diese drei offenbar deshalb gerechnet, weil zur Erreichung der höchsten religiösen Ziele im Erkennen und Leben des Menschen ihre Funktionen notwendig sind. Bei den beiden ersten Fähigkeiten geht dies aus den erwähnten Bestimmungen auch näher hervor. Bei der Angabe der *virtutes naturales* aber legt sich Cassiodor die Rolle des blossen Berichterstatters bei, indem er von den Alten sagt, dass sie fünf natürliche Kräfte unterschieden hätten. Uns interessieren hiervon zwei, die eine wird nicht durch einen besonderen Terminus bezeichnet; der Beschreibung nach erscheint sie als Träger des Erkennens überhaupt, insofern sie uns sowohl das Unkörperliche als auch das Körperliche vorstellen lässt³⁾. Dem höheren Erkennen wendet sich Cassiodor zu, indem er von der „wichtigsten“ Fähigkeit (*v. principalis*) redet, deren Betätigung dann erfolgt, wenn wir uns von aller äusseren Tätigkeit in uns selbst zurückziehen, die Sinne schweigen und wir dann in um so tieferes Nachdenken versinken. Hiermit ist offenbar das der Empirie abgewandte Denken, vielleicht speziell auch nur das der Kontemplation zu Grunde liegende Vermögen innerer, geistiger Anschauung gemeint. Bei den drei übrigen Kräften handelt es sich, wie hier nur kurz bemerkt sei, um die willkürliche Bewegung (*v. imperativa*), die mit der natürlichen Wärme identifizierte Lebenskraft (*v. vitalis*) und das durch Lustgefühl veranlasste Streben (*delectatio*). Auch hier kommt es zur Angliederung einer zweiten Gruppe; es sind dies vier schon von Hippokrates⁴⁾ erwähnte physiologische Kräfte⁵⁾.

Zu speziellerem Eingehen auf diesen oder jenen Punkt der Erkenntnislehre kommt es in anderen Zusammenhängen. So wird in einem *De positione corporis* betitelten Kapitel, nachdem die äussere Beschaffenheit des Leibes wie auch einzelner Glieder nach des Lactanz Vorbild symbolisch-

¹⁾ A. a. O. (1290 C): Prima est contemplatio, quae aciem mentis extendit ad res subtilissimas intuendas.

²⁾ A. a. O.

³⁾ 6 (1291 B C): Prima est in utraque parte *sensibilis*, quae nobis tribuit *intelligentiae sensum*, per quam omnia incorporalia varia imaginatione sentimus; facit etiam corporales vigere sensus. Wie nun andere Stellen (3; 1288 C) zeigen, bezeichnen die Ausdrücke *sensus*, *sensibilis*, *sentire* keineswegs immer die sinnliche Wahrnehmung, sondern auch das Erkennen schlechthin. Auf diesen Sprachgebrauch stiess das frühe Mittelalter u. a. bei Lactanz, *De opif. dei* 8, 10 (Brandt 30): *sensus ille, qui dicitur mens*; desgl. 16, 9 (53). Die genauere Bezeichnung für den äusseren Sinn ist in den scholastischen Texten *sensus corporeus* oder *corporalis*.

⁴⁾ Vgl. Schahrastani, übers. Haarbrücker II 149.

⁵⁾ A. a. O. (1291 B - 1292 A).

allegorisch gedeutet ist, die Natur der einzelnen Sinnesvermögen kurz besprochen.

Ueber den Gesichtssinn wird mitgeteilt, dass er bei erleuchteter Luft die Farben der Körper aufnimmt und in ihnen seine eigene Beschaffenheit erfasst; denn das Schauen sei, wie die Alten mit Vorliebe bestimmt hätten, eine Kraft der *anima spiritualis*, welche durch die Pupille des Auges nach innen tretend die nicht zu weit entfernten Dinge berührend beurteilt¹⁾. Offenbar hat Cassiodor hier die Sehstrahlentheorie im Auge. Ueber diese selbst sei zunächst folgendes bemerkt: Auf Grund der uralten Anschauung, dass das Auge feuriger Art ist und Licht ausstrahlt, hatte in der griechischen Philosophie frühzeitig die Auffassung Eingang gefunden, dass gewisse Lichtstrahlen, die sogenannten Sehstrahlen, vom Auge ausgehen und auf die Objekte fallend deren Sichtbarwerden bewirken²⁾. Der Einfluss des äusseren Lichtes wurde dabei zunächst gänzlich übersehen und dem Auge allein die aktive Rolle zugewiesen. Plato ergänzte daher diese Theorie insofern, als er das aus dem Auge strahlende innere Licht ausserhalb des Organs auf „verwandtes“ äusseres Licht, mit dem es zu einem einzigen Körper zusammenfliesst und in gerader Richtung sich erstreckt, stossen liess³⁾. Von nicht geringer Bedeutung für die Verbreitung dieser Auffassung in der späteren Zeit war der Umstand, dass sich ausser den Vertretern der mathematischen Wissenschaften⁴⁾ in den wesentlichen Punkten die medizinische Autorität Galen zu ihr bekannte⁵⁾. Fassen wir jetzt die erwähnte Bemerkung Cassiodors ins Auge, so ergibt sich, dass er eine Ausstrahlung durch die Pupille hindurch annimmt, und zwar auf Veranlassung der *anima spiritualis*. Was ist darunter zu verstehen? Dieser Ausdruck bleibt so lange unklar, als wir nicht an die der

¹⁾ 9 (1296 A): Primus eorum visus est, qui aere illuminato colores recipit corporales et in eis suas proprietates agnoscit. Aspectus enim est (ut veteres definire maluerunt) vis animae spiritualis, egrediens per oculi pupillam, res non adeo longinquas attingens, sed ad quas potuit pervenire, diiudicans.

²⁾ Vgl. A. E. Haas, *Antike Lichttheorien*, *Arch. f. Gesch. d. Philos.* XX (1907) 354.

³⁾ *Tim.* 45 BD; *Theaet.* 156; *Staat* 508. Vgl. Haas 372 ff., Siebeck I 1 212; W. Wundt, *Beitr. z. Theorie der Sinneswahrnehmung* (Heidelberg 1862) 68 f.; Zeller II 1⁴ 861 A 3; E. Wilde, *Geschichte der Optik* I (Berlin 1838) 1 ff. Für das Mittelalter kamen als Quellen auch noch in Betracht Chalcidius, *In Tim.* 244—248 (Wrobel 278 f.), Macrobius, *Sat.* VII 14, 12—14 (Eyssenhart 462 f.), Boëthius, *De mus.* (P. L. 63, 1167 C D), der die Sehstrahlen- und die Abbildtheorie als damals einander konkurrierende Ansichten hinstellt, Augustin an gewissen Stellen (vgl. das bei Erörterung der optischen Theorie des Isidor von Sevilla Gesagte) und für die spätere Scholastik auch Nemesius mit seinem durch Alfanus wohl im 11. Jahrhundert übersetzten Werk *De nat. hom.* 7 (P. G. 40, 640, vgl. Domański, *Die Psychologie des Nemesius, Beiträge z. Gesch. d. Philos. des Mittelalters* III 1 [Münster 1900] 101 f.).

⁴⁾ Vgl. Haas 355 ff.

⁵⁾ A. a. O. 375.

Psychologie Augustins eigentümliche Terminologie denken. Dieser bezeichnet die ihrer Wesenheit nach einfache, in ihren Lebensäußerungen aber vielfache immaterielle Seele als Trägerin der vernünftigen Erkenntnisakte als *mens* oder *intelligentia*, als Subjekt der sinnlichen Vorstellungsakte als *spiritus*; der *visio intellectualis* stellt er die *visio* oder den *aspectus spiritualis* gegenüber¹⁾. Wenn Cassiodor sagt, dass der Gesichtssinn in den Farben seine eigene Beschaffenheit erkennt, so wird von ihm vorausgesetzt, dass das Organ des Subjekts seiner Beschaffenheit nach dem Objekt verwandt sein muss. Es klingt insofern hier der alte Empedokleische Gedanke der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches an. Vermutlich dachte sich Cassiodor beide Faktoren als lichtartig²⁾. Wie seine Bestimmung des Gesichtssinnes zeigt, macht er keinen scharfen Unterschied zwischen den Funktionen des von der Seele in Tätigkeit gesetzten Organs und den von der Seele an sich ausgeübten Wirksamkeiten, sondern schreibt beide Arten in gleicher Weise der Seele zu. Analoges geschieht bei der Bestimmung der übrigen Sinne. Es ist nicht ganz klar, ob es sich hierbei nur um mangelnde Präzision im Ausdruck oder aber um einen Ausfluss spiritualistisch-aktivistischer Denkweise handelt.

Hören wir nunmehr, was er über die übrigen Sinne bemerkt. Vom Gehörsinn heisst es, dass er mit den ausgehöhlten und schneckenförmigen Ohrmuscheln die durch Lufterschütterungen entstehenden Schalle aufnimmt und die Beschaffenheit des Gehörten durch den Verstand bestimmt (*ratione diiudicans*). Dem Geruchssinn wird die Aufgabe zugesprochen, die verschiedenen Töne aufzunehmen und durch Einziehen unsichtbaren Dampfes in die Nase die Stärke der riechbaren Körper zu prüfen (*perpendere*). Der Geschmackssinn soll uns befähigen, auf Grund der vom Gaumen geübten Unterscheidung (*diiudicatione*) den Geschmack vieler Dinge zu erkennen (*cognoscere*). Beim Tastsinn wird der Sitz berührt; diesen habe er in allen Gliedern, vorzüglich aber in den Händen³⁾. Als Objekt wird das Harte und Weiche, Milde und Rauhe genannt⁴⁾.

Das in den Angaben über die einzelnen Sinne beigebrachte physiologisch-anatomische Material könnte nicht primitiver sein, als es ist. Was die allgemeinen Grundlagen der Auffassung der Sinneswahrnehmung betrifft, so tritt die Aristotelische Annahme, dass es sich hierbei um einen einheitlichen Vorgang des aus Seele und Leib gebildeten Ganzen, des psychophysischen Kompositums handelt, nirgends hervor. Cassiodor kennt sie offenbar gar nicht. Entsprechend seiner Platonischen Auffassung des Verhältnisses von Seele und Leib kann für ihn bezüglich der Sinneswahr-

¹⁾ Vgl. Siebeck I 2, 147.

²⁾ Vgl. *De Gen. ad lit.* XII 6, 15; 16, 32 f.; 23 f., 49 ff. (P. L. 34, 453; 466 f.; 473 ff.).

³⁾ 9 (1296 B C).

⁴⁾ 6 (1291 C),

nehmung gleichfalls nur der Platonisch-spiritualistische Typus in Frage kommen, der ihm allein schon durch die Augustinischen Schriften bekannt sein konnte, dass nämlich die Seele als solche Träger des Erkenntnisprozesses ist und der bewusste Vorgang bei der sinnlichen Wahrnehmung allein der Seele im Organ angehört¹⁾. Wenn auch diese Denkweise nicht scharf und klar bei Cassiodor zum Ausdruck kommt, so liegt sie doch allem Anschein nach zu Grunde, wenn, wie wir uns erinnern, bei der Uebersicht über die *virtutes naturales* von einer Kraft gesprochen wird, welche sowohl die Intelligenz begründet als auch die Sinnesorgane zu ihrer spezifischen Funktion befähigt. Das Subjekt wird beim Denken wie beim sinnlichen Wahrnehmen offenbar als das nämliche aufgefasst. Es ist das die *anima spiritualis*, von der beim Gesichtssinn ausdrücklich die Rede ist²⁾. Insofern sie die Sinnesorgane zu ihrer Funktion befähigt, glaubt ihr der Verfasser, wie wir sahen, auch die Tätigkeiten der Organe zuschreiben zu können, und unterscheidet daher nicht weiter zwischen Operationen, welche die Seele allein vollzieht, und solchen, zu denen sie der Organe bedarf.

Auf ein wichtiges Moment ist hier noch hinzuweisen. Es fällt auf, dass Cassiodor, so kurz und knapp seine Angaben über die verschiedenen Sinnesstätigkeiten auch sein mögen, nicht verfehlt, den dabei erfolgenden bewussten Akt mit Ausdrücken zu kennzeichnen, welche in der Regel für das durch den Verstand erfolgende Bestimmen verwandt werden; ausser *perpendere, cognoscere* wird, und zwar mit Vorliebe, der Ausdruck *diudicare* gebraucht. Die geflissentliche Verwendung dieser Termini legt die Vermutung nahe, dass er die sinnliche Wahrnehmung Urteilen, Denken in sich schliessen lässt. Zur vollen Gewissheit wird dies, wenn wir die Bestimmung der dem Gehörssinn eigenen Wirksamkeit beachten; hier heisst es ausdrücklich, dass er mit Hülfe des Verstandes das Gehörte beurteilt. Diese Denkweise kommt auch noch in dem anderweitigen Satz zum Ausdruck, dass beim Menschen im Unterschied vom Tier die Empfindungen durch Verstandesurteil (*rationabili iudicio*) besser von einander geschieden und vollendet sind³⁾. Mit dieser Denkweise aber stellt Cassiodor sich wiederum als Vertreter der Augustinischen Schule dar. Augustin fasste alles Erkennen, auch die sinnliche Wahrnehmung, als ein Urteilen und darum als einen einheitlich geistigen Akt auf, der seinerseits wieder einen ebenso beschaffenen Träger bedingt. Mit dieser Rationalisierung der Wahrnehmung war er Plotin gefolgt. Schon nach dessen Ansicht sind beim Zustandekommen der sinnlichen Wahrnehmung die übersinnlichen Kräfte mit tätig. Sie galt ihm als eine Art Denken. Mit demselben Recht, mit

¹⁾ Ueber Platos, Plotins und Augustins Standpunkt vgl. Baumker, *Witelo (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A. III 2* [Münster 1908]). Für Augustin ferner Bernh. Kälin, *Die Erkenntnislehre des hl. Aug.* (Sarnen 1920) 8 ff.

²⁾ Vgl. 232 A.

³⁾ 9 (1296 A).

welchem die Gedanken als deutliche Wahrnehmung bezeichnet werden können, glaubte er die Wahrnehmung als dunkle oder undeutliche Gedanken auffassen zu dürfen¹⁾.

Aus den der Sinneswahrnehmung geltenden Sätzen Cassiodors sei schliesslich noch folgender Punkt hervorgehoben. Es wird als Merkwürdigkeit erwähnt, dass die einzelnen Sinnesorgane selbst nicht Objekt der von ihnen ausgeübten Tätigkeit werden können, dass die Augen sich nicht selber sehen, die Nase sich nicht selbst riechen könne; es fällt dem Verfasser auch auf, dass das Gehirn, wiewohl es den einzelnen Teilen des Körpers die ihnen eigene sensitive Kraft verleiht, doch selbst empfindungslos ist²⁾. Der Aufklärung dieses Sachverhalts entzieht er sich, indem er mit naiver Benützung der teleologischen Betrachtungsweise in Berufung auf Augustin³⁾ bemerkt, dass diese Wahrnehmungen offenbar nicht zur Bestimmung der betreffenden Organe gehören.

Hören wir, was er sonst noch an erkennenden Kräften bzw. Funktionen anführt:

Zu der früher bereits erwähnten Trias der moralischen Kräfte gehört das Gedächtnis (*memoria*). Das von ihm aufgespeicherte Vorstellungsmaterial führt Cassiodor sowohl auf die Sinneswahrnehmung wie auf das Denken zurück. Seiner rezeptiven Funktion wegen soll es einerseits einem Behältnis gleichen, anderseits sich aber doch auch wieder von einem solchen unterscheiden; denn, während ein bereits gefülltes Gefäss nichts mehr aufnehmen kann, soll das Gedächtnis gerade, je grösser sein Inhalt wird, immer mehr danach trachten, diesen zu erweitern⁴⁾. Mit dieser Auffassung wird freilich der Wissenstrieb zu einer blossen Eigenschaft des Gedächtnisses.

Irgendwelche wesentliche Unterschiede zwischen der Vorstellung als unmittelbarem Produkt der Wahrnehmung und derjenigen als Erinnerungsbild kennt weder Cassiodor noch, wie bald bemerkt sei, die Scholastik überhaupt⁵⁾. Dass man gleichwohl zwischen beiden trennte, dafür waren nicht Betrachtungen über die Verschiedenheit ihrer beiderseitigen Stärke,

¹⁾ *Enn.* VI 7,7 (377 ff.). Hierzu Drews, *Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung* (Jena 1907) 264. Schon Philos Auffassung (vgl. Gronau 168 A 2) ging dahin, dass die Wahrnehmungsobjekte nur insofern, als sie durch die Sinne wie durch Fenster zum Verstand gelangen und von ihm erfasst werden, zur *κατάληψις* kommen (*Leg. all.* III 50; Cohn I 116).

²⁾ *De an.* Praef. (1281 BC). Schon Aristoteles fand, dass das Gehirn bei der Berührung (wenigstens der Hemisphären) keine Empfindung hervorruft (s. J. B. Meyer, *Aristoteles' Tierkunde*, [Berlin 1855] 431).

³⁾ Cass. hat *Conf.* X 7, 11 (P. L. 32, 784) im Auge.

⁴⁾ 5 (1290 C). Die hier erwähnten Bilder fand Cassiodor bei Augustin vor, die *memoria* als *thesaurium* *Conf.* X 8, 12 (P. L. 52, 784), als *penetrabile* a. a. O. n. 15 (785); Augustin bezeichnet es noch als *aula* n. 14 (785), als *venter* a. a. O. X 14, 22 (788).

⁵⁾ Vgl. Heinr. Ostler, *Die Psychologie des Hugo von St. Victor* (*Beitr. z. Gesch. d. Philos.* d. M.-A. VI, 1 [Münster 1906] 107 f.).

ihres Inhalts usw., sondern vielmehr der Gedanke massgebend, dass es sich beim Erinnerungsbild um das Bewusstsein von Gegenständen handelt, welche im Unterschiede von der Wahrnehmung nicht augenblicklich gegenwärtig sind. Zur Bezeichnung der Erinnerungsvorstellung gebraucht Cassiodor den Ausdruck *imaginatio phantastica*¹⁾. Indem die psychologische Reflexion jener Zeit dem Umstand, dass die Erinnerungsbilder nicht durch äussere, sondern durch innere Vorgänge hervorgebracht werden, besondere Bedeutung beimass, schwächte sich das Bewusstsein für ihren Unterschied den Phantasiebildern gegenüber ab; so wird wie bei Augustin²⁾ der Ausdruck *imaginatio* auch für die Traumvorstellung³⁾, der in der Wirklichkeit nichts entspricht, also für die Produkte der Phantasie angewandt. Insofern *imaginatio* schliesslich auch die Vorstellung bedeutet, welche das Denken begründet und deren Gegenstand Unkörperliches ist⁴⁾, werden damit von Cassiodor alle Arten der Vorstellung, abgesehen von der Wahrnehmungsvorstellung, bezeichnet.

Geht die Anregung zur Beschäftigung mit dem Gedächtnis offenbar auf Augustin zurück, so dürfte bei einigen Sätzen, welche sich auf das Vorstellungsleben im allgemeinen beziehen, wohl auch das Studium des Lactanz mitgesprochen haben. Vom Geist der stoischen Theologie erfüllt, hatte dieser mit eindrucksvollen Worten die Schnelligkeit, mit welcher der unendliche Geist in seinem Vorstellen alles beurteilt, mit dem allumfassenden Blick der Gottheit in Parallele gebracht⁵⁾. Diese *mobilitas* ist es, für die sich auch Cassiodor interessiert. Sein noch ungeübtes Denken scheint in ihr nicht eine Eigenschaft des Vorstellens, sondern des Geistes selber zu erblicken. Beachtend, dass die Vorstellungen nicht isoliert ins Bewusstsein treten und dort verharren, lässt er sie veranlassen, dass wir die Vorstellungen „im Zusammenhang entwickeln“ (*communiter explicare*). Vermutlich hat Cassiodor hierbei weniger die logische als die bloss assoziative Verknüpfung im Auge, da er auf den gleichen Umstand zurückführt, dass wir im Traum alles Mögliche, Wahres und Falsches erleben, auch im wachen Zustand nicht selten „träumen“ und uns durch das Spiel unserer Vorstellungen trotz aller Anstrengung, uns zu konzentrieren, uns von dem, was Gegenstand unserer Aufmerksamkeit sein sollte, entfernen⁶⁾.

Was das höhere Erkennen betrifft, so ergab sich bereits aus der Einteilung der Seelenkräfte, dass der schon von Plato eingeführte Dualismus des diskursiven und intuitiven Denkens Cassiodor wohl bekannt ist. Ersteres repräsentierte die *virtus iudicialis*. Wie sich aus

¹⁾ Vgl. 2 (1282 A), 8 (1294 B).

²⁾ Vgl. *De gen. ad lit.* XII 12, 26 (P. L. 34, 464),

³⁾ Vgl. 2 (1287 B).

⁴⁾ 6 (1291 B), abgedruckt 231 A. 5.

⁵⁾ *De opif. Dei* XVI 9 (Brandt 53), hierzu Gronau 241 f.

⁶⁾ 2 (1287 B C).

deren näherer Beschreibung ergab, stellt diese jedoch nur das spezifisch sittliche Urteilsvermögen dar. Aus der Erörterung der einzelnen, von den theologischen Autoritäten der Seele beigelegten Merkmale aber ersehen wir, dass die Kraft, durch die der Mensch schlechthin zu urteilen und zu schliessen befähigt ist, die *ratio*, der Verstand, bildet. Cassiodor definiert ihn des näheren als die zustimmende Bewegung, welche durch das Zugegebene und Bekannte zu Unbekanntem führt und bis zum Geheimnis der Wahrheit vordringt¹⁾.

An dieser Bestimmung fällt zunächst auf, dass hier nicht von einer Potenz, sondern einer Bewegung, also einer Tätigkeit die Rede ist. Hierzu ist zu bemerken, dass die Scholastik bei ihrem Beginn die dem Aristotelismus eigentümliche und erst mit diesem weiter eindringende schärfere Unterscheidung zwischen Vermögen als Trägern bestimmter Wirksamkeiten und diesen Wirksamkeiten selbst nicht kennt. Die Orientierung an der die reale Verschiedenheit der geistigen Potenzen leugnenden Psychologie Augustins war einer solchen genaueren Trennung nicht günstig. Im übrigen hatte er selbst auch die *ratio* bei ihrer näheren Bestimmung nicht als eine *vis*, sondern als eine *motio mentis* bezeichnet²⁾. Es ist also unmittelbar Augustinische Denkweise, die uns hier entgegentritt.

Aus der Angabe, dass die *ratio* von gewissen Prämissen aus zu noch nicht Gegebenem und Bekanntem führt, sowie der späteren Bemerkung, dass sie durch allerhand Schlüsse die Natur der Dinge zu erkennen sucht³⁾, erhellt zur Genüge, dass es sich für Cassiodor so gut wie für Augustin um diskursive Tätigkeit handelt. Die *ratio* bedeutet insofern dasjenige Denken, welches die Griechen seit Platos Zeiten als *διάνοια* bezeichnet haben.

Ein Moment aber interessiert uns an der erwähnten Definition ganz besonders. Der Verstand wird hier als eine zustimmende Bewegung bezeichnet. Seine Tätigkeit geht also in dem Aneinanderreihen von Urteilen und dem Ableiten des Schlußsatzes nicht auf; es kommt ihm auch zu, zu dem Gedachten Stellung zu nehmen, indem er es anerkennt oder verwirft. Wir sehen, dass nicht erst von Thomas von Aquin⁴⁾, von Wilhelm von Occam⁵⁾, Descartes und Malebranche, geschweige denn erst seitens der modernen Logik⁶⁾, sondern bereits an der Schwelle des christlichen Mittelalters dem

¹⁾ A. a. O. (1284 D): Rationem vero dico animi probabilem motum, qui per ea quae conceduntur atque nota sunt, ad aliquod ignotum ducitur, perveniens ad veritatis arcanum.

²⁾ *De ordine* II 11, 30 (P. L. 32, 1009): Ratio est mentis motio ea, quae discutuntur, distinguendi et connectendi potens. Vgl. II 18, 48 (1017).

³⁾ A. a. O. (1284 D - 1285 A): Haec [sc. ratio] coniecturis atque argumentis ad illud proferre cupit, quod in rerum natura esse cognoscit.

⁴⁾ Beleg bei Jos. Geysler, *Grundlagen der Logik und Erkenntnislehre* (Münster 1909) 164 A 1.

⁵⁾ A. a. O. (1285 A).

⁶⁾ Die Belege bei Geysler a. a. O. 164 A 2; 167.

Akt der Anerkennung Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Bemerkenswert ist, dass ihn Cassiodor nicht dem Willen, sondern dem Verstand zuweist. Woher er eventuell für diese Auffassung Anregung erfahren hat, ist leider nicht näher festzustellen. Augustin bildet in diesem Punkt wohl nicht seine Vorlage, wenigstens weist dessen Bestimmung der *ratio* nicht auf das erwähnte Moment hin.

Wie Cassiodor uns weiter belehrt, spielen bei der Ausübung der Denkfähigkeit zwei Vorgänge eine wichtige Rolle, nämlich dass dabei der Verstand seine eigenen Gedanken auffassen (*apprehendere*) und mit Hilfe von Wortbildungen aneinanderreihen kann. Wird im letzteren Fall wenigstens kurz die Bedeutung der sprachlichen Formulierung unserer Gedanken hervorgehoben, so wird im ersteren darauf hingewiesen, dass der Verstand, um die verschiedenen Vorstellungen aufeinander beziehen, verbinden und trennen zu können, sich dieser Inhalte auch bewusst sein muss. Cassiodor unterscheidet somit deutlich zwischen den Inhalten, deren man sich bewusst ist, und ihrem Bewussthaben. Er besitzt damit den Begriff des Bewusstseins in seiner ursprünglichsten Form, in welcher es ein Wissen um die Vorgänge in uns selbst bedeutet¹⁾.

Schliesslich hat Cassiodor noch den Versuch gemacht, das Verhalten des Geistes beim Denken dem bei der Sinnestätigkeit erfolgenden gegenüberzustellen. Er hebt hervor, dass der Geist, wenn viele sinnliche Eindrücke

¹⁾ Vorbereitet finden wir diesen bereits durch gewisse Platonische Sätze, so u. a. über das Wissen des Wissens im *Charmides*. Die weitere Entwicklung hatte Aristoteles insofern gefördert, als er dem Gemeinsinn ausser sonstigen Aufgaben die Funktion des sinnlichen Bewusstseins zuwies (*De an.* III 2 425b 12 ff.). Schärfere Beleuchtung hat der psychologische Tatbestand alsdann durch Galen erfahren, der mit dem *παρακολουθεῖν τῇ διανοίᾳ* einen den Vorstellungsinhalt begleitenden Vorgang, sein Bewussthaben, betonte (Siebeck, 336 f.). Auch der Neuplatonismus erwarb sich Verdienste um die Theorie des Bewusstseins. Plotin ist dessen Begriff ein völlig geläufiger; die synthetischen Funktionen des Bewusstseins den Inhalten gegenüber wurden von ihm klar hervorgehoben (a. a. O. 337 f.). Von der durch den Neuplatonismus vertieften Einsicht in das Wesen des Bewusstseins hat Augustin mehrfach Nutzen gezogen: In erkenntnistheoretischem Zusammenhange, insofern er, wie später am Beginn der neuzeitlichen Periode Descartes, dem Skeptizismus die Tatsache des Bewusstseins unserer inneren Akte entgegenhielt; in psychologischer Ausführung einmal in der Lehre vom *sensus interior* als dem Vermittler des sinnlichen Selbstbewusstseins und sodann in einer Reihe von Sätzen auch dort, wo er, die psychologische Analyse in den Dienst der theologischen Spekulation stellend, über die das Ebenbild Gottes im Menschengestalt begründen sollenden Ternare *memoria, intelligentia, voluntas* bzw. *mens, notitia* und *amor* handelt. Was Augustin in diesen von den scholastischen Autoren viel beachteten Darlegungen u. a. über die *memoria* als dem Sich-bei-sich-haben der Seele oder dem habituellen Selbstbewusstsein, über die Möglichkeit, dass die den drei Kräften eigentümlichen Funktionen sich auf sich selbst wenden können, entwickelt, war ganz besonders geeignet, der späteren Zeit die Begriffe des Bewusstseins und Selbstbewusstseins geläufig zu machen.

zugleich auf ihn einstürmen, durch diese verwirrt wird. Ganz anders steht es beim Denken. Aehnlich wie jedes Wort für sich einzeln ausgesprochen wird, so werde auch jeder einzelne Gedanke für sich gedacht¹⁾.

So viel über Cassiodors Lehre von den erkennenden Kräften und ihren Funktionen. Die Prüfung seiner sonstigen uns hier interessierenden Ausführungen ergibt, dass er an dem so wichtigen Problem der Entstehung unseres Wissens nicht achtlos vorübergegangen ist. Hier hat er unter verschiedenem, dem psychologischen, metaphysischen und erkenntnistheoretischen Gesichtspunkt Beiträge geliefert.

Hören wir zunächst, was er über das Problem nach seiner psychologischen Seite hin zu sagen weiss. In *De anima* wird dieses nur negativ berührt. Der Verfasser beschränkt sich hier darauf, die Platonische Reminiszenztheorie abzulehnen. An dieser hatte wegen der mit ihr verbundenen Praeexistenzlehre das christliche Bewusstsein trotz aller sonstigen Begeisterung für Plato²⁾ Anstoss genommen. In seinen späteren Schriften sagte sich auch Augustin von ihr los, ohne deshalb die Annahme angeborener Elemente in unserer Erkenntnis als solche radikal zu verwerfen³⁾. Mit grosser Schärfe hatte vor ihm schon gegen die Auffassung, dass das Wissen nur Wiedererinnerung sei, der dem Sensualismus huldigende Arnobius polemisiert und auf deren Begründung im Meno geantwortet, dass der Sklave auf die an ihn gerichteten geometrischen Fragen nicht auf Grund von bereits vorhandener Kenntnis der betreffenden Gegenstände, sondern in Folge vernünftiger Ueberlegung bei methodischer Fragestellung zu richtigen Erwidern gelangt sei⁴⁾. Auch Cassiodor weist auf den Widerspruch, in dem sich die Platonische Lehre zur inneren Erfahrung befindet, hin. Es ist seiner Meinung nach irrig, dass wir die Künste und sonstigen Wissenschaften, statt sie zu erlernen, nur ins Gedächtnis zurückzurufen brauchen, da wir doch auch unter den günstigsten Umständen das Neue in uns so auffassen, als wenn wir niemals davon etwas gehört hätten⁵⁾.

¹⁾ A. a. O. (1285 AB): Cogitat plane singillatim, sicut et loquitur; per ordinem sensus nihil perficit, cum se diversitate confundit.

²⁾ Vgl. meine Schrift: *Die abendländische Spekulation des 12. Jahrhunderts in ihrem Verhältnis zur Aristot. u. jüd.-arabischen Philosophie* (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A. XVII 4 [Münster 1915] 7 ff.).

³⁾ Vgl. Storz 60 f.; J. Hessen, *Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl Augustinus* (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A. XIX 2 [Münster 1915] 55 ff.); Käling 50 ff.

⁴⁾ *Adv. gentes* II 24 (P. L. 5, 849 f.). Vgl. K. B. Francke, *D. Psychol. und Erkenntnislehre des Arnob.* (Leipzig 1878) 44.

⁵⁾ 2 (1287 C): Nec de illis sumus, qui dicunt, recolere magis animas quam discere usuales artes et reliquas disciplinas; cum et ad interrogata sint paratae, ubi potuerint intellectu perveniente contingere, et nova sic audiant quasi nihil ex eis ante didicissent.

In einer anderen Schrift, in der Einleitung zu den *artes liberales*, kommt es zu einer Stellungnahme in positivem Sinne, und zwar gelegentlich einer Ausführung über die Einteilung der Philosophie. Es mag bemerkt sein, dass hier Boëthius dem Aristotelischen Typus Eingang in die abendländisch-lateinische Wissenschaft verschafft hatte¹⁾. Seiner Ansicht schloss sich Cassiodor an und unterschied dementsprechend gleichfalls zwischen der theoretischen und praktischen Philosophie²⁾. Für die theoretische Wissenschaft lässt er die Dinge in dem Masse in Betracht kommen, als sie die sinnliche Wahrnehmbarkeit überschreiten und intelligibel werden³⁾. Den Unterschieden, welche sich für die intelligiblen Objekte auf Grund ihrer näheren oder entfernteren Beziehung zum Stoffe ergeben, sollen gewisse Seinsstufen entsprechen, welche in der Anordnung der Teildisziplinen der theoretischen Wissenschaft ihren Ausdruck finden. Als solche werden Physik, Mathematik und Metaphysik aufgezählt. Hervorzuheben ist nun, dass Cassiodor das Mittel für die Herbeiführung der Intelligibilität im Anschluss an Boëthius bzw. an Aristoteles in der Abstraktion erblickt. Bei Erwähnung der Mathematik kommt er auf diese zu sprechen⁴⁾. Wir erfahren, dass die Mathematik es in den zu ihr gehörenden Disziplinen, der Arithmetik, Musik, Geometrie und Astronomie, mit der abstrahierten Quantität zu tun hat. Letztere ist, wie der Verfasser erklärt, deshalb als „abstrakt“ zu bezeichnen, weil wir sie von der Materie wie sonstigem Akzidentellen erst loslösen und uns alsdann erst nur denkend mit ihr beschäftigen. Als abstrahierende Kraft wird dabei die Vernunft (*intellectus*) erwähnt⁵⁾. Cassiodor kennt somit, was von Bedeutung ist, den wichtigen Aristotelischen Begriff der Abstraktion, bringt das begriffliche Erkennen in innere Beziehung zur sinnlichen Anschauung. Deshalb darf man natürlich nicht etwa glauben, dass er wie Aristoteles und der in der Scholastik durch Thomas von Aquin vor allem repräsentierte Aristotelismus ein Denken ohne Anschauungsbilder überhaupt nicht kennt. Diese Auffassung liegt ihm

¹⁾ *In Porph. Isag. Dial.* 1 (P. L. 64, 10 ff.); *De Trin.* 2 (P. L. 64, 125 A B, Peiper 152). Vgl. L. Baur, *Dominikus Gundissalinus, De divisione philosophiae (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters IV 2—3 [Münster 1903] 201)*.

²⁾ *De art. ac discipl. lib. lit.* 3 (1167 C).

³⁾ A. a. O. (1168 C): *Inspectiva dicitur, qua supergressi visibilia de divinis aliquid et coelestibus contemplanur, eaque mente solummodo contuemur, quantum corporeum supergrediuntur aspectum.*

⁴⁾ Vgl. Baur 199 A. 1 d.

⁵⁾ A. a. D. (1168 D): *Doctrinalis dicitur scientia, quae abstractam considerat quantitatem. Abstracta enim quantitas dicitur, quam intellectu a materia separantes vel ab aliis accidentibus, ut est par, impar vel alia huiusmodi in sola ratiocinatione tractamus. Ausser Isidor (s. dieses Kapitel) hat sich auch Hugo v. St. Victor die Aristotelisch-Boëthianische Abstraktionstheorie zu eigen gemacht, indem er fast wörtlich die gleiche Erklärung bringt (*Didasc.* II 4; P. L. 176 753 A). Die Belege für Aristoteles und Thomas bei Baeumker a. a. O. 487 A. 1—3.*

gänzlich fern. Er denkt, wie aus dem Zusammenhang erhellt, hier nicht an die Begriffe von rein geistigen Dingen.

Das Problem des Erkenntnisursprungs ist für Cassiodor sodann eine metaphysische Frage. In diesem Fall prüft er, welche innere Beschaffenheit eigentlich die Seele zu ihrer erkennenden Tätigkeit befähigt.

Diese rein spekulative Bestimmung des Erkenntnisgrundes in der Seele erfolgt im Rahmen einer Untersuchung über die tiefere Wesensbeschaffenheit der Seele überhaupt. Zwei Hypothesen werden dabei erwähnt. Die eine spricht der Seele feurige Qualität zu und zwar einmal im Hinblick auf ihre Funktion gegenüber dem Leibe, insofern sie sich in beständig beweglicher Glut befindet und durch ihre Wärme den mit ihr verbundenen Körper belebt, und sodann in Berücksichtigung des Umstandes, dass auch der ganze Himmel aus Feuer besteht, nicht freilich dem uns bekannten flackernden, verzehrenden, vergänglichen, sondern aus jenem ruhigen ernährenden, das sich weder vermindert noch vermehrt und durch die eigene Unsterblichkeit auch die der Seele erklärt¹⁾. Wie die doppelte Begründung zeigt, ist jener Standpunkt, welchen die Stoa, Heraklit folgend, im Zusammenhang mit der Pneuma-Lehre vertrat²⁾, mit der von Augustin³⁾ erwähnten und in Ciceros philosophischen Schriften⁴⁾ dem Aristoteles zugeschriebenen Auffassung, dass die Seele aus dem von ihm angenommenen *quintum corpus*, dem Aether besteht, kombiniert. Wenn Cassiodor auch die Bedeutung des Feuers für die Vermittlung der Lebensfunktionen anerkennt⁵⁾, so vermag er doch das eigentliche Wesen der Seele nicht darin zu erblicken. Die milde Form der Ablehnung dieser Auffassung zeigt, dass er sie bei theologischen Autoren vorfand⁶⁾. Ohne sich mit ihr selbst kritisch näher zu befassen, bemerkt er nur: „Dass sie eher Licht ist, dürften wir nicht leichtsinnig behaupten“⁷⁾.

Mit dieser Erklärung tritt er in die Reihe der Vertreter einer Spekulation, deren Anfänge sich bis auf die altorientalischen Religionsvorstellungen zurückführen lassen. Er bekennt sich, wie aus dem folgenden noch näher hervorgehen wird, zu der neuplatonisch-augustinischen Lichttheorie nach ihrer metaphysisch-erkenntnistheoretischen Seite⁸⁾ hin.

¹⁾ *De an.* 3 (1287 D-1288 A).

²⁾ Vgl. Zeller III 1⁴ 197 f.

³⁾ *De gen. ad lit.* VI 21 (P. L. 34, 365).

⁴⁾ Hierzu meine oben S. 239 A. 2 erwähnte Schrift *Die abendländische Spekulation des 12. Jahrh. usw.* 49 A 2.

⁵⁾ Vgl. 2 (1284B).

⁶⁾ Jedenfalls hatte sich der Einfluss der spezifisch stoischen Auffassung in der altchristlichen Zeit deutlich bemerkbar gemacht, so bei Tertullian (vgl. *De an.* 10 f.; P. L. 2, 704) und Lactanz (vgl. Marbach 14).

⁷⁾ S. den Text 242 A. 1.

⁸⁾ Cf. Baeumker, *Witelo* 257 ff.

Als Licht erscheint ihm die Seele, und zwar keineswegs in einem nur bildlichen, übertragenen Sinne, sondern vielmehr in des Wortes eigentlicher Bedeutung; sie ist ihrem ganzen Wesen nach geistiges, intelligibles Licht.

Für die Richtigkeit dieser Auffassung macht er folgende Momente geltend.

a) Er verweist auf die Ebenbildlichkeit der Seele mit Gott. Was aber ist Gott? Die hl. Schrift lehrt ihn uns, wie der Verfasser ausführt, als Licht betrachten. Als Beleg für die Richtigkeit dieser Annahme wird I *Tim.* 6, 16 angeführt: [Deus] *lucem inhabitat inaccessibilem*. Der Glanz dieses göttlichen Lichtes soll freilich alle Massen übersteigen, gleichwohl aber eine Aehnlichkeit mit ihm der nach Gottes Ebenbild geschaffenen Seele zukommen¹⁾. Mit dieser Beweisführung stellt Cassiodor sich als Schüler Augustins dar. Von dessen Seite war bekanntlich die Verwertung des christlichen Gedankens der Ebenbildlichkeit zu wissenschaftlich-spekulativen Zwecken in hohem Masse erfolgt. Augustin war es ferner, der zuerst von den Lehrern der Patristik das Wort „Licht“ in vollerm Sinne auf das Geistige statt auf das Sinnfällige angewandt wissen wollte²⁾ und daher Stellen der hl. Schrift, in welchen von Gott als Licht die Rede ist, in zu wörtlichem Sinne auffasste³⁾. Die von ihm damit bekundete Denkweise ist neuplatonisch. Er nahm die Anschauung, dass Gott seiner Natur nach Licht sei⁴⁾, von Plotin herüber, ohne sich deshalb jedoch alle Einzelheiten der Theorie zu eigen zu machen. Von der durch Plotin vertretenen metaphysischen Abstufung des göttlichen Lichtreiches⁵⁾

¹⁾ A. a. O. (1288 AB): Nos autem lumen esse potius non improbe dixerimus propter imaginem Dei . . . Ipse enim Deus omnipotens *solus habet immortalitatem et lumen habitat inaccessibile*, quod supra omnes claritates vel admirationes sanitas mentis intelligit, sed imago aliquam habet similitudinem.

²⁾ Die Eigenart des Augustinischen Standpunkts hob später Thomas von Aquin durch folgende Gegenüberstellung (*Sent.* d. 139 1a 2 resp.) hervor: Dicendum, quod in hoc (utrum lux proprie inveniatur in spiritualibus) videtur esse quaedam diversitas inter sanctos. Augustinus enim videtur velle, quod lux in spiritualibus verius inveniatur quam in corporalibus. Sed Ambrosius et Dionysius videntur velle quod in spiritualibus non nisi metaphoricè inveniatur. Ausdrücklich berief sich im 13. Jahrhundert der Schlesier Witelö für diese wörtliche Auffassung, die er sich im Gegensatz zu Thomas selbst zu eigen machte, auf Augustin (vgl. Baeumker a. a. O. 374).

³⁾ Vgl. *De genes. ad litt.* IV 28, 42; P. L. 24, 315: Neque enim et Christus sic dicitur lux quomodo dicitur lapis, sed illud proprie, hoc utique figurate.

⁴⁾ *Soliloqu.* I 1, 3; P. L. 32 p. 870: Deus intelligibilis lux, in quo et per quem intelligibiliter lucent quae intelligibiliter lucent omnia. *Contra advers. leg. et proph.* I 7, 10; P. L. 42 p. 609: Sed aliud est lux, quod est Deus, aliud lux, quam fecit Deus. S. Baeumker a. a. O. 375.

⁵⁾ *Enn.* IV 3, 17; p. 26, 10—14.

wollte er nichts wissen. Ihm ist die göttliche Trinität in ihrer Wesenseinheit das Licht¹⁾. Eben dieses lehrte aber auch Cassiodor²⁾.

Dass Gott Licht ist, hat die Autorität der hl. Schrift gezeigt. Warum ist dies aber Gott? Durch die Art, in welcher diese Frage beantwortet wird, erhält jene metaphysische Feststellung sofort erkenntnistheoretische Bedeutung. An Augustin³⁾ lehnt wiederum der Scholastiker sich an, wenn er die Ansicht ausspricht, dass Gott als Wahrheit Licht sei⁴⁾.

Cassiodor begnügt sich nicht, die Lichtnatur der Seele nur auf ihre Ebenbildlichkeit mit Gott, der selbst Licht ist, zu gründen, sondern er führt noch weitere Argumente an.

b) Die hl. Schrift lehrt seiner Meinung nach auch unmittelbar, dass der Seele ein Licht innewohnt, denn, wie er hinweist, ist im Johannisevangelium von einem Lichte die Rede, welches jedem Menschen leuchtet, der in die Welt kommt⁵⁾. Bei dieser Interpretation fällt ein Doppeltes auf, einmal wieder die rein wörtliche Auslegung des Wortes „Licht“, die auch hier durch den Augustinischen Einfluss bewirkt wird. Sodann aber der Mangel kritischen Verständnisses der Stelle überhaupt gegenüber. Dieser macht sich in der Auffassung jenes erleuchtenden Lichtes⁶⁾ als eines dem Menschen von vornherein innewohnenden geltend, während in Wahrheit doch nur die Wirksamkeit des göttlichen Lichtes gemeint sein kann.

c) Schliesslich bestätigt ihm noch die Selbstbeobachtung die der Seele zugeschriebene Lichtnatur. In Gedanken versunken, verspüren wir in uns selber etwas Feines, Flüchtiges und Helles, was ohne Sonnenlicht zu sehen

¹⁾ *Contra Faust. Manich.* XX 7; E. L. 42. 372: Itaque lumen illud Trinitas inseparabilis, unus Deus est.

²⁾ A. a. O. (1288 B): Ceterum haec lumen habere non potest quod veritas. Illud autem, quod ineffabile veneramus arcanum, quod ubique totum et invisibiliter praesens est, Pater et Filius et Spiritus sanctus, una essentia et indiscreta maiestas, splendor supra omnes fulgores, gloria super omne praeconium.

³⁾ *De Trin.* VIII 2, 3; P. L. 42 p. 949: Deus veritas est; hoc enim scriptum est (I Jo. 1, 5): quoniam Deus lux est. *Enarr. in Ps.* VII 8; P. L. 36 p. 102 f.: Ille (Deus) erat lucerna ardens et lucens (Io. 5, 35); lumen ergo illud, unde animae tanquam lucernae accenduntur, non alieno, sed proprio splendore prae-fulget, quod est veritas (vgl. Baeumker a. a. O.).

⁴⁾ A. a. O. (1288 B), abgedruckt 242 A. 2.

⁵⁾ A. a. O. (1288 C): His itaque rebus edocti lumen aliquod substantiale animas habere, haud improbe videmur advertere, quando in Evangelio legitur: Lumen quod illuminat venientem in hunc mundum (*Ioan.* 1, 9).

⁶⁾ Der Wortlaut der Stelle (*Ioan.* 1, 9) ist: Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. Die Augustinische Verwendung des Lichtbegriffs im eigentlichen Sinne auf die geistigen Wesen ablehnend bemerkte später dagegen der Aristoteliker Thomas von Aquin II *Sent.* d. 13 q. 1a 2 ad 1 gerade im Hinblick auf diese Stelle: Deus dicitur lux vera, quantum ad veritatem eius a quo sumitur similitudo et non quantum ad veram naturam lucis; per quem etiam modum vitis vera (*Ioan.* 15, 1.).

vermag¹⁾. Vermutlich handelt es sich auch hier um ein Nachwirken neuplatonischer Gedanken. Aehnlich wie auch das Auge vor dem äusseren Licht ein aus ihm selbst hervordringendes erblickt, wenn es dunkel ist oder wenn wir die Lider schliessen oder die Augen mit der Hand zudrücken²⁾, soll nach Plotin auch der Intellekt das Licht nicht als etwas Aeusseres, sondern in sich selber zurückziehend in sich als inneres schauen³⁾.

d) Eine allgemeine erkenntnistheoretische Erwägung wird noch angeführt. Die Seele muss selber leuchtendes Prinzip sein, denn sonst könnte sie die Dinge gar nicht so überschauen, wie dies der Fall ist⁴⁾. Dieser Schluss setzt als allgemeinen Obersatz die Lehre voraus, dass jede erkennende Tätigkeit ein Lichtpenden ist bzw. ein lichtartiges Subjekt erfordert. Cassiodor bekennt sich zu ihm durch den Hinweis, dass das Dunkle und Lichtlose blind und aller Bewegung bar ist⁵⁾.

Aus den angeführten Darlegungen Cassiodors ergibt sich somit, dass die Seele ihrem tiefsten und innersten Wesen nach Licht ist und zwar insofern sie das erkennende Subjekt bildet. Dieser Lichtnatur, dem in ihr selbst wohnenden inneren Licht verdankt sie ihre Erkenntnisfähigkeit. Allem Anschein nach bildet sie unserem Autor als Licht sowohl den Träger intellektuellen Erfassens wie auch denjenigen der sinnlichen Erkenntnis⁶⁾.

Erklärt sich aus der der Seele eigentümlichen Lichtnatur ihre Befähigung zur Erkenntnis überhaupt, so ergibt sich des näheren wieder aus dem speziellen Grade der ihr eigenen Leuchtkraft auch eine entsprechende Stufe der Intensität des Erkennens. Je grösser die Leuchtkraft des Subjekts, um so vorzüglicher sein Erkennen. Was die der menschlichen Seele eigentümliche Leuchtkraft betrifft, so erscheint sie dem Verfasser als relativ hohe: „Ihre Lichter sind so stark, dass sie auch Abwesendes schauen“.

Was die erkenntnistheoretische Seite des Problems, die Frage nach dem Quell der Wahrheit unseres Wissens, betrifft, so kann nach den Aeusserungen Cassiodors kaum ein Zweifel sein, dass ihm als deren Vermittler das Denken gilt. Die Verstandesbewegung kennzeichnet er

¹⁾ A. a. O. (1288D): *Deinde, quando in cogitatione positi, nescio quid tenue, volubile, clarum in nobis esse sentimus, quod respicit sine sole, quod videt sine extraneo lumine.*

²⁾ Ebd. p. 188, 10—22. Es handelt sich hierbei um physiologische Erscheinungen, welche erst im vorigen Jahrhundert durch die Lehre von den sogenannten spezifischen Sinnesenergien ihre Erklärung gefunden haben.

³⁾ *Enn.* I 6. 9: p. 188, 22—25.

⁴⁾ A. a. O. (1288D): *Nam si ipsum in se lucidum non esset, rerum tantam conspicientiam non haberet.*

⁵⁾ Cassiodor fährt a. a. O. fort: *Tenebrosis ista non data sunt. Omnia caeca torpescunt.*

⁶⁾ A. a. O.: *Istius enim tam violenta sunt lumina, ut etiam intueantur lumina.*

gelegentlich mit den Prädikaten wahr, rein und sicher¹⁾. Aber diese Eigenschaften lässt er sie, wie wir aus einigen, allerdings nur gelegentlichen Bemerkungen ersehen können²⁾, in letzter Linie doch nicht dem Licht des eigenen Geistes, sondern der Einwirkung eines höheren Lichtes verdanken. Das Zustandekommen wahrer Erkenntnis wird auf göttliche Erleuchtung zurückgeführt, die Wahrheit unseres Erkennens in der Gottheit selber verankert. Der mystisch gefärbte Rationalismus, welchen Augustin im Anschluss an den Neuplatonismus vertreten hatte, ist es, der uns insofern entgegentritt.

Es ist ferner darauf hinzuweisen, dass die rationalistische Denkweise Cassiodors auch durch gewisse empirische Elemente gemässigt und abgetönt erscheint. In seinen uns bekannten Darlegungen über den Sitz der Seele verwertet er in reichlichem Masse aus Beobachtung und Erfahrung herführendes sowie auch ausgesprochen medizinisches Material. Aehnliches geschieht in einem später noch zu berührenden Fall. Die betreffenden Ausführungen lassen entschieden einen gewissen realistischen Zug erkennen. Erinnern wir uns aber vor allem seines Standpunktes bei der Frage nach der Entstehung der Begriffe der körperlichen Dinge. Die innere Erfahrung wird hier zum Zeugen der Platonischen Reminiszenztheorie gegenüber angerufen. Auf Abstraktion wird die Bildung jener Begriffe gegründet. Ueber das Ziel würde man freilich wieder erheblich hinausschiessen, wollte man deshalb annehmen, dass Cassiodor die Denken und Anschauung in enge Beziehung bringende Aristotelische Auffassung in bewusstem Gegensatz zur platonisch-augustinischen Annahme vertritt, welche das intellektuelle Erkennen nur in ein rein äusserliches Verhältnis zur sinnlichen Wahrnehmung setzt. Die früheste Scholastik griff einfach deshalb zu den Bestimmungen des Boëthius, weil man hier für die Entstehung der Begriffe der empirischen Dinge eine klarere und präzisere Antwort als in den Augustinischen Schriften vorfand. Der Gedanke eines Unterschiedes zwischen den Auffassungen der beiden Autoritäten dürfte ihm kaum gekommen sein, was im übrigen nicht zu sehr zu verübeln ist, da er sich gelegentlich auch für moderne Interpreten verwischt.

¹⁾ A. a. O. (1285 A): *Ipsa enim vera et pura et certa ratio dicenda est, quae ab omni imagine falsitatis redditur aliena.* Seine Hochschätzung des Denkens bringt Cassiodor auch durch eine Aufzählung aller möglichen, durch die *ratio* bewirkten Errungenschaften zum Ausdruck. Aehnliches Cic., *Nat. deor.* II 150 ff. und anderwärts (Hinweise bei Gronau 241 A 1).

²⁾ A. a. O. (1287 A): *et ideo sapimus, cum divina illuminatione bene gerimus, atque iterum desipimus, cum delictis caligantibus obscuramur.* 1285 BC: *Quis iam de eius ratione dubitet, quando ab auctore suo illuminata facit arte conspici, quod debeat sub omni celebritate laudari?* 12 (1306 B): *Ipse enim magister potens atque perfectus est, qui et vera dicit animae nostrae, et quae dixerit, eam facit illuminata mente conspicere.*

Die gelegentlichen Hinweise Cassiodors, dass die Wahrheit unserer Erkenntnis auf göttliche Erkenntnis zurückgeht, zeigten bereits, dass er der mystischen Denkweise nicht ganz fernsteht. Seine Beziehungen zur Mystik sind aber noch nähere. In einzelnen Bemerkungen bekundet sich der Glaube an die Möglichkeit einer durch besondere göttliche Erleuchtung hervorgerufene Steigerung unseres Wissens, an ein über das gewöhnliche Mass hinausgehendes Erfassen auf dem Wege intellektueller Anschauung.

Versucht man zu den Wurzeln dieser der mystischen Erkenntnislehre im engeren Sinne fundamentalen Vorstellung zu gelangen, so muss man tief graben. Es unterliegt keinem Zweifel, dass der Offenbarungsgedanke, dass Vision und Extase in den orientalischen Religionen mit besonderer Wärme vertreten wurden und dass dieser Umstand bei der Berührung mit dem griechischen Denken in der hellenistischen Zeit von grosser Bedeutung war. Indessen dürfen bei der historischen Beurteilung des dem synkretistischen Philosophieren eigentümlichen Glaubens an eine unmittelbare Anschauung Gottes auf dem Wege exstatischer Erhebung die hierfür im griechischen Geistesleben bereits vorhandenen Dispositionen und Anknüpfungspunkte nicht übersehen werden. Die verschiedenen Phasen, in welchen sich der Gedanke an ein intuitives Erfassen des Göttlichen im Altertum entwickelte, sind bereits an anderer Stelle näher entwickelt worden¹⁾. Hier seien nur seine Schicksale in der Patristik und zwar bei Augustin²⁾, von dem nicht nur Cassiodor, sondern, wie wir sehen werden, auch Isidor und Hraban, in besonderem Masse aber Gregor d. Gr. beeinflusst wurde, näher berührt.

Wie das Judentum, so enthielt auch das auf dessen Boden erwachsene Christentum eine Fülle mystischer Elemente. Auch das neue Testament kennt Fälle visionärer Erhebung; hingewiesen sei nur auf die von den christlichen Mystikern viel zitierte Stelle aus dem zweiten Korintherbrief 12, 2—4, wo der Apostel Paulus erzählt, dass er einmal in den dritten Himmel entrückt unaussprechliche Dinge gehört habe und nicht wisse, ob er dabei im Körper oder ausserhalb desselben gewesen sei. So fand daher auch die Annahme einer auf unmittelbarer Schauung beruhenden höheren Erkenntnis in der sich entwickelnden christlichen Spekulation Aufnahme. Der biblische Standpunkt wurde von den mystisch veranlagten Geistern mit der zeitgenössischen Philosophie, insbesondere der der Spätplatoniker, in Verbindung gebracht. In der griechischen Patristik geschah dies in stärkerem Masse zuerst bei Gregor von Nyssa, dem in Anlehnung an

¹⁾ S. meinen Aufsatz: *Die mystisch-ekstatische Gottesschau im griechischen und christlichen Altertum* im *Philos. Jahrb.* 31 (1918, 24 ff. Für die Entwicklung im Neuplatonismus und Dionys vgl. auch H. F. Mueller. *Dionysios, Proklos, Plotinos (Beitr. z. Gesch. d. Phil. des M.-A. XX 3—4* [Münster 1918]).

²⁾ Die in meinem in vor. Anm. erwähnten Aufsatz Augustin geltenden Ausführungen sind oben im folgenden neu gestaltet.

Philo Moses als der Typus des Ekstatikers erscheint, sodann bei dem Pseudo-Areopagiten Dionysius und dessen Kommentator Maximus Confessor. In der lateinischen Patristik wurde vor allem Augustin der Vertreter der mystischen Richtung. Wegen des von ihm auf die Mystik des beginnenden christlichen Mittelalters ausgeübten Einflusses erweist sich ein Eingehen auf seinen Standpunkt als notwendig.

Dem körperlichen Licht stellt er ein inneres Licht, das ist Gott, zur Seite. Aehnlich wie jenes vom leiblichen Auge unmittelbar geschaut wird, so soll auch dieses von unserem inneren Blick unmittelbar wahrgenommen, von der Spitze unseres Geistes berührt werden. In Uebereinstimmung mit der griechischen Mystik hält er hierfür göttliche Hilfe für erforderlich. Gott ist dem Menschengestalt nicht nur transzendent, sondern auch immanent: Auf Grund seiner Gegenwart im Menschen soll er von diesem vorgefunden werden können¹⁾. Nicht anders hatte Plotin über die Grundlagen der mystischen Schauung gedacht. Sein Standpunkt war: „Unser Auge sieht Licht durch das Licht, das in ihm ist; so sieht unsere Seele Licht und Leben durch das Licht und Leben des Nus, das in sie einstrahlt“²⁾. Aehnliches findet sich schon bei Philo vor³⁾. Wie diese Spätplatoniker, so geht auch Augustin von der Annahme aus, dass Gott nur von Gott selbst erkannt werden kann, d. h. er wendet dem Beispiel jener folgend den alten Grundsatz der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches auf die Gotteserkenntnis an⁴⁾. Ferner gebraucht er die schon durch den Orphismus der vorsokratischen Philosophie bekannte⁵⁾, von Philo und Plotin gebrauchte Vorstellung eines in Stationen erfolgenden Aufschwungs der Seele, wenn er über die Unterredung mit seiner Mutter über das Jenseits berichtet: „Stufenweise durchwanderten wir die gesamte körperliche Welt und auch den Himmel, von dem aus Sonne, Mond und Sterne über der Welt leuchten. Und weiter aufsteigend äusserlich betrachtend . . . gelangten wir zu unserer Seele, aber wir schritten auch über sie hinaus, damit wir zu dem Lande unerschöpflicher Fruchtbarkeit gelangten, wo der Herr ewiglich Israel weidet, auf den Gefilden der Wahrheit, wo Leben Vereinigung mit der Wahrheit ist . . . Und während wir von ihr redeten

¹⁾ Näheres und die Belege bei J. Hessen, *Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem hl. Augustinus* (Paderborn 1919) 26 ff. Der Gedanke der Gegenwart Gottes im Menschen ist auch bei Plotin, *Enn.* VI 9, 7 (vgl. H. F. Mueller, *Dionysos* usw. 72) anzutreffen. In der allgemeineren Form, dass Gott sich selbst zu erkennen gibt, damit er seinem Willen entsprechend erkannt werde, ist der oben erwähnte Gedanke Gemeingut orientalisch hellenistischer Mystik (Belege bei E. Norden, *Agnostos Theos* [Leipzig-Berlin 1913] 287 f.).

²⁾ H. F. Mueller a. a. O. 87. Vgl. u. a. *Enn.* V 3, 17 (H. F. Mueller II 77).

³⁾ *De praem. et poen.* 45 (Cohn V 279 f.).

⁴⁾ S. in meinem S. 246 A. 1 erwähnten Aufsatz S. 26.

⁵⁾ *De conf.* VII 17, 23 (P. L. 32, 745). Auch Philo (*De migr. Abrah.* 35; W. 265, 31), Plotin und Porphyri kannten die mystischen Zustände aus eigener Erfahrung (*Vita Plot.* c. 23; vgl. *Enn.* IV 8, 1).

und danach verlangten, berührten wir sie leise in einer Verzückerung des Herzens¹⁾. An die Ausführungen der Platoniker über das visionäre Schauen des Göttlichen erinnert auch, wenn die Möglichkeit der Schauung nur auf wenige Augenblicke beschränkt sein soll²⁾. Bilden für Plotin Tugend, Philosophie und Eros die Mächte, welche uns zur Gottheit emporführen³⁾, so sind es gleichfalls geistige Kräfte, welche nach Augustin die Seele in die höheren Regionen erheben sollen. Auf den sieben Stufen der Gottesfurcht, Frömmigkeit, Wissenschaft, Stärke, des Rates und der Wahrheit steigt der Mensch empor, um, wenn er die letzte von diesen erklimmt, in Gott zu ruhen⁴⁾.

Da zwischen der Augustinischen Lehre von der unmittelbaren Wahrnehmung der Gottheit und derjenigen des späteren Platonismus zweifellos Beziehungen bestehen, dieser aber allem Anschein nach die Intuition der Gottheit nur im Zustand der Ekstase erfolgen lässt, so ergibt sich die Frage, ob Augustin auch in diesem Punkt die Gefolgschaft bewahrte⁵⁾. In der Tat findet sich bei ihm ähnliches vor. Die höheren Formen der Gottesschau jedenfalls lässt er im Zustand der Verzückerung erfolgen. Es sei bemerkt, dass von der Ekstase gar nicht selten bei ihm die Rede ist. Den dem Griechischen entstammenden Ausdruck *ecstasis* lässt er soviel wie den lateinischen *excessus mentis* bedeuten⁶⁾. Das charakteristische Symptom des damit bezeichneten Zustandes findet er in dem völligen Entrücktsein den Einwirkungen der Aussenwelt gegenüber. Anästhesie auf optischem und akustischem Gebiet hebt er besonders hervor⁷⁾. Des näheren werden zwei Arten der Ekstase unterschieden, eine solche, welche bei hochgradigem Affekt erfolgt, und eine solche, während deren sich Offenbarungen der höheren Welt abspielen⁸⁾. In dieser letzteren Ekstase befanden sich die Heiligen, wenn ihnen Gott seine Geheimnisse mitteilte. Es liegt alsdann eine derartige Konzentration auf die höhere Welt vor, dass die niedere vollständig dem Bewusstsein entschwunden ist⁹⁾. Das normale Leben ist unterbrochen. Die *ecstasis*, das „Heraustreten“ des Geistes, scheint Augustin indessen in der intellektuellen und moralischen Erhebung über die Welt

¹⁾ *Conf.* VII 17, 23 (P. L. 32, 747); *De Trin.* VIII 2, 3 (P. L. 42, 949).

²⁾ Vgl. H. F. Mueller a. a. O. 73 ff.

³⁾ *De doct. chr.* II 9—11 (P. L. 34, 39 f.). Vgl. Henssen a. a. O. 40 ff.

⁴⁾ Die Arbeit Henssens gibt in dieser Hinsicht keine Auskunft.

⁵⁾ Z. B. *In ps. 30 enarr.* 1, 1 (P. L. 36, 226); *In ps. 34 enarr. serm.* 2, 6 (338).

⁶⁾ *De gen. ad litt.* XII 12, 25 (P. L. 34, 463). Vgl. a. a. O. VIII 25, 47 (391).

⁷⁾ *In ps. 30 enarr.* 1, 1 (P. L. 36, 226): *ecstasis fit vel in pavore vel aliqua revelatione. In ps. 68 enarr.* 36 (834); *in ps. 115 enarr.* 3 (1492).

⁸⁾ *In ps. 30 enarr.* 2, 2 (230). Vgl. *Sermo* 52, 6, 16 (P. L. 38, 360): *in ecstasi... subreptus a sensibus corporis et adreptus in Deum.*

⁹⁾ Ähnlich urteilte die griechische Patristik. Schon Basilius (*In hexaëmtom.* 1 n. 1 [P. G. 29, 5 C]) stellte das ekstatische Schauen des Moses der Anschauung Gottes gleich, welche den Engeln immer beschieden ist.

des Sinnlichen zu erblicken, also in bloss bildlichem Sinne aufzufassen. Dass er an kein wirkliches Ausfahren der Seele denkt, darauf deutet folgendes hin. Er fragt, wie es möglich sei, dass der Mensch, so nach eigenem Zeugnis der Apostel Paulus, einer Schauung der Wesenheit Gottes, eines überirdischen Wissens somit, hienieden überhaupt teilhaft werden könne. Nur die Annahme, dass der menschliche Geist alsdann von Gott dem irdischen Leben entrückt, zu einem höheren engelgleichen¹⁾ Leben emporgehoben ist, vermag ihm die Erklärung zu geben²⁾. Dabei bemerkt er im Hinblick auf die bekannte Stelle im zweiten Korintherbriefe XII 2—4, wo der Apostel sagt, dass er nicht wisse, ob er jene Vision in dem Leibe oder ausser dem Leibe gehabt habe, dass diese Loslösung vom irdischen Leben entweder in ekstatischem Zustand, in welchem die Seele noch mit der Fessel des Körpers behaftet sei, erfolge, oder aber eine vollständige wie beim Tode ist³⁾. Lehrt Augustin allgemein, dass der Mensch nur auf Grund der Gegenwart Gottes in ihm zu dessen Schauung gelangt, so erscheint ihm eine Verbindung Gottes mit dem menschlichen Geist natürlich erst recht im Fall besonderer Offenbarungen erforderlich. Wenn die jenseitige Welt sich uns mitteilt, so muss, lehrt er, der betreffende Geist, und zwar, mag er ein guter oder ein böser sein, sich in dem ekstatischen Zustand mit dem menschlichen „vermischen“, um ihm sein eigenes Wissen vermitteln zu können⁴⁾. In anderer Wendung heisst es gelegentlich, dass sich der Geist Gott bei der Exstase *spirituali quodam contactu* naht⁵⁾, dass er *divino spiritu assumptus* sich dabei von der Sinneswelt abwendet.

Doch nunmehr wieder zu Cassiodor zurück. Der mystische Gedanke, durch besondere göttliche Gnade zu einem besseren Wissen gelangen zu können, kommt in seinem Werke an mehreren Stellen zum Ausdruck. Erinnern wir uns zunächst daran, dass er von der unter den ethischen Kräften von ihm aufgezählten Kontemplation sagt, es würde durch sie die Spitze unseres Geistes zur Schauung der subtilsten Gegenstände ausgedehnt. Er gibt damit zu erkennen, dass er den Weg inneren Erlebens und geistigen Schauens für die Erfassung des Uebersinnlichen für geeigneter als den durch das diskursive Denken gegebenen hält. Ausdrücklich beklagt er anderwärts, dass sich infolge des ersten Sündenfalls unsere innere Erkenntnis-kraft verringert habe, und dass der Mensch, welcher vorher alles mühelos zu

¹⁾ *Ep. 147 (De vid. Deo)* 13, 31 (P. L. 33, 610).

²⁾ A. a. O.: ... adeo facta est ab huius vitae sensibus quaedam intentionis aversio, ut sive in corpore sive extra corpus fuerit, id est, utrum, sicut solet in vehementiori *ecstasi*, mens ab hac vita in illam vitam fuerit alienata, manente corporis vinculo, an omnino resolutio facta fuerit, qualis in plena morte contingit, nescire se diceret.

³⁾ *De gen. ad litt.* XII 12, 26 (P. L. 34, 464): *Ecstasis ... mirus modus est; sed commixtione alterius spiritus fieri potest etc.*

⁴⁾ *Serm.* 52. 6, 16 (P. L. 38, 360).

⁵⁾ *De div. quaest.* II 1, 1 (P. L. 40, 129).

erfassen vermochte, auf den Gebrauch von Bildern und Schlüssen angewiesen ist. Aber er weiss auch einen Trost. Unser Geist vermag durch den Verkehr mit Gott gereinigt (*purgata*) die verlorene Fähigkeit wieder zu erlangen; göttliche Erleuchtung kann veranlassen, dass er ihm sonst Verschlossenes zu schauen vermag¹⁾. Als Mittel, die entsprechende Disposition zu erlangen, werden grosse Frömmigkeit und tiefes Schweigen angeführt²⁾. Der alte Gedanke des stufenweisen Aufschwungs findet sich vor, wenn es heisst, dass wir das der Seele übliche Erkenntnismass überschreitend über uns selbst hinausgelangen, sogar die Kräfte der himmlischen Kreaturen hinter uns lassen³⁾.

Ueber den Inhalt dieses gesteigerten Erkennens erfahren wir nur Negatives, nämlich dass auch dadurch ein Begreifen der göttlichen Wesenheit nicht möglich ist. Cassiodor schliesst sich hier der Tradition an. Was für die späteren Platoniker⁴⁾ der Satz des *Timaeus* (28 C): „Den Schöpfer und Vater dieses Alls zu finden ist schwer, und, hat man ihn gefunden, unmöglich, ihn allen kund zu tun“, bedeutete, war für die christlichen Autoren⁵⁾ die Bemerkung des Apostels Paulus an Timotheus I 6, 16: „Gott hat niemand gesehen und kann niemand sehen, denn er wohnt in einem unzugänglichen Licht“. Hier wie dort war die Unerkennbarkeit der göttlichen Natur aufs nachdrücklichste betont worden. Auf breitem Wege wandelt Cassiodor daher, wenn er das Wesen der Gottheit dem menschlichen Verstand für unerreichbar erklärt. Mögen wir auch über das uns zukommende Erkenntnismass in unserem Aufschwung hinausgelangen, sogar der Engel Kräfte überschreiten, so vermögen wir seiner Ansicht nach doch gleichwohl nicht Gottes Wesenheit und Grösse zu erforschen. Gott kann daher auch nicht den Gegenstand menschlicher Bestimmung, sondern nur menschlicher Verehrung bilden⁶⁾. Ueber den Grund der Unvollkommenheit der menschlichen Gotteserkenntnis erfahren wir zwar nichts näheres. Indessen dürfte sich Cassiodor kaum durch irgend ein anderes Moment haben leiten lassen als seine Vorgänger. Für diese aber waren nicht erkenntnistheoretische Erwägungen über die Bedingungen menschlicher Erkenntnis, sondern der metaphysische Gedanke der göttlichen Transzendenz der Anlass, dem geschöpflichen Erfassen Grenzen zu ziehen⁷⁾.

¹⁾ 8 (1294 D f.).

²⁾ 2 (1288 C).

³⁾ A. a. O.

⁴⁾ Für Philo, Plotin und Proklus vgl. Zeller III 2⁴, 403; 544; 852 f.

⁵⁾ Vgl. Alb. Stöckl, *Geschichte der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter* (Mainz 1891) 120; 111 f.; 280, z. B. für Origines, Clemens von Alexandrien, Hilarius.

⁶⁾ 2 (1288 C)

⁷⁾ Wie Hessen a. a. O. 35 hinweist, hat Augustin gelegentlich doch auch der Natur des erkennenden Subjekts gedacht, nämlich die Unvollkommenheit unserer Gotterkenntnis mit dem in vorliegender Untersuchung bereits S. 226 A. 1 erwähnten Satz begründet.

In das Bereich nüchterner Beobachtung begibt sich Cassiodor, wenn er in anderem Zusammenhang entwickelt, dass es auch eine Verminderung der persönlichen Erkenntnis gibt. Diese stellt, wie er zeigt, nicht einen aus übernatürlichen Gründen entstehenden Zustand, sondern ein pathologisches Phänomen dar. Wir erfahren, dass manchmal Schwachsinn von Geburt her vorliegt und Begleiterscheinung anormaler Körperbeschaffenheit ist. Als besondere Ursachen werden Unproportionalität der einzelnen Teile des Körpers oder Verdickung der Säfte im Mutterleibe angegeben¹⁾. Störungen der Intelligenz treten aber auch später infolge von Ueberlastung des Gehirns oder Abstumpfung der Präcordien auf²⁾. Um die Annahme eines tiefgreifenden Einflusses leiblicher Vorgänge auf das seelische Geschehen glaubhafter zu machen, wird an die Veränderungen erinnert, welche schon ein blosser Rausch in dem Verhalten des Menschen hervorrufen kann³⁾.

Schliesslich wird auch noch das Erkennen der Seele nach dem Tode berührt. Das Erkennen der Dinge soll alsdann keineswegs aufhören. Wie Cassiodor bemerkt, sieht, hört, tastet die Seele alsdann rein, fein, schnell und ewig und betätigt sich auch auf den übrigen Sinnesgebieten, aber überall noch wirksamer als in ihrem irdischen Stadium⁴⁾. Wie aber ist dies möglich, da ihr doch alsdann die Sinnesorgane fehlen? Der Verfasser erwidert zunächst mit der Unterscheidung zweier Betrachtungsweisen. Er stellt dem von den Teilen aus aufsteigenden induktiven Erkenntnisprozesse den umgekehrt vom Ganzen ausgehenden deduktiven gegenüber. Die Seele soll fähig sein, nach dem Tode in rein geistiger Weise alles auf dem letzteren Wege zu schauen⁵⁾. Diese beiden einander entgegengesetzten Erkenntnismethoden konnte Cassiodor bei Augustin kennen lernen. Letzterer identifizierte bereits das diskursive Erkennen mit dem Erfassen *ex parte*

¹⁾ 5 (1290 D).

²⁾ A. a. O. (1291 A): Quam multi morbis accedentibus aut onerato cerebro aut praecordiorum stupore confusi acumen solitae sapientiae perdidierunt. Die „Ueberlastung“ des Gehirns dachte man sich durch Säfte oder eingedickten Spiritus erfolgend. „Praecordia“ bezeichnet die Gegend „vor dem Herzen“, in welcher bei Psychosen und ähnlichen Zuständen das beklemmende Angstgefühl auftritt. Hier setzt in der Nähe das Zwerchfell an. Man glaubte, wie mir der Freiburger Medizinhistoriker Herr Professor Diepgen mitteilt, dass nicht Veränderungen im Gehirn selbst, sondern auch solche in der Herz- bzw. Zwerchfellgegend vermöge nervöser Verbindungen mit dem Gehirn Geisteskrankheiten bedingen.

³⁾ A. a. O.

⁴⁾ 2 (1286 C): Nunc sciendum est haec immortalis anima quemadmodum degere sentiatur. Vivit in se post huius saeculi amissionem non reflante spiritu, sicut corpus, sed aequali mobilitate, quae illi attributa est: pura, subtilis, cita, aeterna, videt, audit, tangit, ac reliquis sensibus efficacius valet; non iam *ex partibus* suis haec intelligens, sed omnia spiritualiter *ex toto* cognoscens. Vgl. die gleichfalls von Augustin ausgehende Theorie Alberts d. Gr. in meiner Schrift über *Die Psychol. Alberts d. Gr.* 50 f.

⁵⁾ *Conf.* XII 13 (P. L. 32, 832).

und das höher gewertete intuitive mit dem *ex toto* erfolgenden und liess in letzterer Form die mystischen Schauungen der Heiligen im Diesseits und die Erkenntnis Gottes im Jenseits sich vollziehen¹⁾. Was das Fehlen der Sinnesorgane nach dem Tode betrifft, so vermag Cassiodor in diesem Umstand kein Hindernis für die Erkenntnis der Dinge zu erblicken. Diese wird seiner Meinung nach im Gegenteil dadurch noch erhöht; er erinnert an den Pythagoreisch-Platonischen Satz, dass der Leib nur eine Last der Seele bildet, und macht geltend, dass die höheren Geisteswesen, obwohl sie sich keiner Organe bedienen könnten, doch auch eine Erkenntnis der Dinge besitzen müssten²⁾.

Gregor der Grosse.

Gregor I. oder der Grosse³⁾ hat die ersten Jahrzehnte seines Lebens noch mit Cassiodor gemeinsam. Von einer Verwandtschaft ihrer schriftstellerischen Tätigkeit ist indessen nichts zu spüren. Noch weniger freilich berührt sich der geistige Interessenkreis Gregors mit dem seines anderen Zeitgenossen Boëthius. Gregors Sinnen und Trachten war nur Gott und damit jenem einen Ziele zugewandt, dem gegenüber, wie er sagt, alle übrigen überflüssig, wenn nicht schädlich sind⁴⁾. So sind auch die sämtlichen in seinen Schriften angestellten Untersuchungen theologischen Zwecken gewidmet. Mit dem supranaturalistischen und asketischen Zuge, welcher für seine Denkart charakteristisch ist, dürfte es auch zusammenhängen, wenn, wie allem Anschein nach der Fall ist⁵⁾, dieser in praktisch-politischen Dingen so weitsichtige Mann zu keiner richtigen Würdigung der antiken Kultur gelangen konnte.

¹⁾ A. a. O. — ²⁾ A. a. O.

³⁾ Mit seiner Persönlichkeit und Wirksamkeit beschäftigten sich in neuester Zeit Coel. Wolfsgruber, *Greg. d. Gr.* (Saulgau 1890); Bonif. Sentzer, *Greg. d. Gr., Leben und Wirken* (Prag 1904); Grisar, *Il pontificato di S. Gregorio Magno* (Rom 1904); F. Homes Dudden, *Gregory the Great* (2 Bde., London 1905).

⁴⁾ *Moral.* XXVI 44 (P. L. 76, 395 B D).

⁵⁾ Die Nachrichten über diesen Punkt lauten verschieden. Während ihn Gregor von Tours auf Grund mündlicher Berichte über ihn sowie auch Biographen des achten und neunten Jahrhunderts wegen seiner Kenntnis der weltlichen Wissenschaft rühmen und als deren Gönner preisen (A. Ebert, *Allg. Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande* I² [Leipzig 1889] 551A 3), weiss der spätere Johann von Salisbury sehr Gegenteiliges zu erzählen (vgl. M. Manitius, *Geschichte der latein. Literatur des Mittelalters*, München 1911 [*Handb. der klass. Altertumswissensch.*, herausg. v. J. v. Mueller IX 2, 1] I 96). Auf Grund seiner literarischen Tätigkeit kann auf besondere Kenntnis und Wertschätzung der klassischen Kultur kaum geschlossen werden. Der Boëthius, Cassiodor, Isidor sowie auch die Schriftsteller der karolingischen Renaissance beseelende Gedanke, die christliche Gedankenwelt auch mit den Grundbegriffen und Elementen des weltlichen Wissens vertraut zu machen, liegt seinen Arbeiten jedenfalls gänzlich fern. Der Weisheit dieser Welt wirft er schlechthin vor, cor machinationibus tegere, sensum verbis velare, quae falsa sunt, fallacia demonstrare (a. a. O. X 29 p. 947A). Zur vorlieg. Frage vgl. Wolfsgruber 344 ff.

Mit der rein theologischen Orientierung verbindet sich bei ihm ein stark ausgesprochenes mystisches Interesse. Ausser in der Neigung zur Erzählung von Wundern und Visionen bekundet es sich in seiner Vorliebe für die mystische Erkenntnislehre. Gregor ist es, der die von der mystischen Denkart des griechischen und christlichen Altertums gesponnenen Fäden der Scholastik weitergibt, der an der Schwelle dieser Epoche stehend die Folgezeit auf den Wert der intuitiven Versenkung des mit Gott verbundenen Geistes für die Erkenntnis der höheren Welt nachdrücklich hinweist. Es ist dies hier um so mehr hervorzuheben, als die Stellung, welche Gregor innerhalb der Entwicklung der christlichen Mystik einnimmt, von der vorhandenen Literatur noch keineswegs entsprechend erkannt und gewürdigt ist¹⁾.

Was er in seinen Schriften über das mystische Erkennen ausführt, bildet den wichtigsten Beitrag, welchen er für die Geschichte der mittelalterlichen Erkenntnislehre gespendet hat. Ausser den mystischen Elementen selbst kommen noch einige Sätze über die fünf äusseren Sinne und den Gehirnsinn, sowie über die Beziehung zwischen Anschauung und Denken vor allem in Betracht. Bei den nahen Beziehungen zwischen der Auffassung des Erkenntnis- und speziell des Wahrnehmungsprozesses zur Deutung des Verhältnisses von Seele und Leib seien auch hier zunächst die anthropologischen Grundanschauungen kurz berührt.

Gregor bezeichnet die Seele zwar mehrfach als Prinzip des Lebens²⁾, kümmerte sich im übrigen aber um den vitalistischen Gesichtspunkt nicht weiter. Von der metaphysischen Betrachtungsweise ausgehend, unterscheidet er drei Arten von Lebensgeistern (*vitales spiritus*)³⁾, solche, welche nicht vom Fleisch bekleidet sind, solche, bei welchen dies zwar zutrifft, die jedoch nicht zugleich mit ihm untergehen, und schliesslich solche, welche sowohl mit dem Leibe umgeben sind, als auch mit ihm untergehen, also Geister der überirdischen Wesen, der Menschen und Tiere⁴⁾. Mit Cassiodor stimmt er insofern überein, als auch er eine Pflanzenseele nicht kennt und sich ebensowenig wie dieser mit der biologisch gerichteten, auch von Augustin übernommenen Platonisch-Aristotelischen Dreiteilung von Leben und Seele etwas anzufangen weiss; er trennt sich von ihm, indem er die Seele nicht erst da, wo die Vernunft sich geltend macht, sondern schon dort, wo die Sinneswahrnehmung vorkommt, vorhanden sein lässt

¹⁾ Mit diesen Mängeln der monographischen Literatur hängt es zusammen, dass selbst so sorgsame Arbeiten wie Ueberwegs *Grundriss d. Gesch. d. Phil.*¹⁰ Bd. II Gregor d. Gr. nicht erwähnen.

²⁾ Z. B. *Moral.* XI 5 (P. L. 75, 956 CD), *Homil. in Exech.* II 5 (P. L. 76, 990 A).

³⁾ Der Ausdruck wird hier gleichbedeutend mit *anima* gebraucht. Zur Terminologie des Wortes *spiritus* vgl. *Moral* XI 5 (P. L. 75, 956 D — 957 A), Cassiod., *De an.* 1 (P. L. 70, 1282 BC), für Augustin vgl. J. Storz, *Die Philos. des hl. Aug.* (Freib. i. B. 1882) 126 ff.).

⁴⁾ *Dial.* IV 3 (P. L. 77, 321A).

und sich somit der modernen, Seele und Bewusstsein in Zusammenhang bringenden Auffassung nähert.

Wenn von einem blossen Inhären der Seele dem Leibe gegenüber gesprochen wird, das Fleisch unter Verwendung eines von Nemesius Plato selbst zugeschriebenen¹⁾, von Ambrosius²⁾ gebrauchten Bildes als blosses Kleid der Seele erscheint³⁾, so können wir hieraus bereits ersehen, dass das Verhältnis von Seele und Leib in dem Plato und Augustin eigentümlichen extrem dualistischen Sinne aufgefasst wird. Die nach patristischem Muster betonte Einfachheit der Seele soll durch die Teile des Körpers nicht aufgehoben sein; es wird wie von Plotin und Augustin hervorgehoben, dass überall im Körper Empfindung möglich und demnach die Seele in jedem Teile des Leibes ganz ist⁴⁾.

Ein Versuch, die verschiedenen seelischen Kräfte und somit auch die der Erkenntnis dienenden zusammenzustellen, wird nicht unternommen.

Auf dem Gebiet der Sinneswahrnehmung interessiert sich Gregor nicht weiter für die Unterscheidung der einzelnen Arten der Empfindung und deren Zustandekommen. Nur gelegentlich stossen wir auf eine Bemerkung, der zufolge er als Vertreter der Theorie der unvermittelten Fernwirkung angesehen werden darf. In offenbarem Anschluss an eine Augustinische⁵⁾ Stelle sagt er, dass der Geist durch die Fenster des Leibes zu schauen pflegt⁶⁾; er lehnt damit also eine Vermittlung zwischen dem sichtbaren Gegenstand und dem Auge, wie sie etwa die weit verbreitete Platonische Theorie in Form von aus dem Auge ausgehenden Sehstrahlen annahm, indirekt ab. Im übrigen aber berührt Gregor bezüglich der Sinneswahrnehmung einige Punkte allgemeinerer Art.

Die fünf Sinne vermag er sich nur als Ausstrahlungen einer einheitlichen seelischen Kraft zu denken. Dieser gibt er unter dem Einfluss der durch Galens Autorität verbreiteten, auch von Augustin erwähnten Theorie in dem Gehirn ihr Organ. Der Gedanke einer Lokalisierung der einzelnen Sinne auf der Grosshirnoberfläche lag jener Zeit noch fern. Man kannte nur ein einheitliches Zentrum für die Sinneswahrnehmung und Empfindung schlechthin und zwar, wie Augustin lehrte⁷⁾, in dem vorderen der drei von der damaligen Medizin angenommenen Hirnventrikel. Der Gedanke, dass die anatomische physiologische Basis der Sinnesempfindungen eine einheitliche ist,

¹⁾ Vgl. Domanski, *Die Psychologie des Nemesius (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A. III 1* [Münster 1900] 59A 1.

²⁾ *Hexaem* VI, 6 (P. L. 14, 256 C D).

³⁾ *Moral.* V 38; IX 36 (P. L. 74, 718 C; 891 C).

⁴⁾ A. a. O. V 34 (713 B); vgl. VIII 32 (835 B C).

⁵⁾ Es handelt sich um *Sermo* 116 2 (P. L. 38, 699). Zu dieser Theorie siehe das folgende Kapitel dort, wo Isidor von Sevilla als deren Vertreter näher behandelt wird.

⁶⁾ *Moral.* XV 46, 52 (P. L. 75, 1107 B C): Sensus visionis perit . . . quia abscessit ille invisibilis spiritus, qui per eius [carnis] respicere fenestras solebat.

⁷⁾ S. Näheres bei Erörterung des gleichen Punktes im folg. Kapitel (Isidor).

scheint massgebend gewesen zu sein, wenn Gregor auch eine einheitliche psychologische Wurzel derselben annimmt. Auf diese medizinische Orientierung deutet die Bezeichnung dieses Grundsinnnes als *sensus cerebri* hin¹⁾.

Werden die verschiedenen Sinne aber von einer einheitlichen Quelle gespeist, so gilt es, die Mannigfaltigkeit ihrer Betätigung zu erklären, zumal, wenn noch ausdrücklich hervorgehoben wird, dass kein Sinn die Betätigung des anderen verrichten kann²⁾. Die Ursache für die Differenzierung der an und für sich einheitlichen Sinneskraft kann Gregor nur in deren Akkommodation an die Sinnesorgane erblickt haben. Wie er nachdrücklich hervorhebt, ist es die Seele, welche durch die Augen sieht, durch die Nase riecht, durch die Ohren hört, durch den Mund schmeckt, durch die Glieder alles berührt und Weiches von Rauhem unterscheidet³⁾. Mit diesem Standpunkt ist indessen nicht in Einklang zu bringen, wenn er bei der Interpretation des Satzes, dass die leiblosen Seelen im Jenseits Feuerqualen erdulden, sagt, dass diese ihre Pein insofern erlitten, als sie sähen, dass sie brennen⁴⁾, und damit ohne weiteres die Möglichkeit einer ohne Organ zustandekommenden Empfindung behauptet. Würde man zur Beseitigung dieser Schwierigkeit darauf hinweisen, dass Gregor in der Verschiedenheit der Sinnesorgane nicht die unbedingte Voraussetzung für die Möglichkeit irgendwelcher Empfindung überhaupt, sondern nur die Ursache für die Zerlegung der empfindenden Kraft in ihre spezifischen Betätigungen erblickt, so ergäbe sich die Konsequenz, dass, falls Empfindung auch ohne den Körper und darum nach dem Tode möglich ist, jede Differenzierung derselben alsdann wegfiel, Sehen, Hören, Riechen, Schmecken und Tasten folglich zusammenfielen⁵⁾.

Keinerlei Unklarheit besteht dagegen bezüglich des Trägers der Sinneswahrnehmung. So wenig wie Cassiodor schwankt Gregor, in ihr eine Funktion der im Organ tätigen Seele zu erblicken und damit den seinem sonstigen Platonismus entsprechenden Standpunkt einzunehmen. Wir hörten in dieser Hinsicht bereits, dass die Seele es sein soll, welche sieht, hört, schmeckt usw. Die Beobachtung, dass der Leichnam keinerlei sinnlicher Anschauung mehr fähig ist, lehrt ihn, dass selbst das Sichtbare nur durch das Unsichtbare zur Erkenntnis gelangt⁶⁾, bzw. dass das erkennende Subjekt stets nur unsichtbarer Natur und darum die Seele sein kann.

¹⁾ *Moral.* X 16 (P. L. 75, 957 B): Pene nullum latet quod quinque sensus . . . virtutem discretionis et sensus a cerebro trahunt. Et cum unus sit iudex sensus cerebri qui intrinsecus praesidet, per meatus tamen proprios sensus quinque discernit . . .

²⁾ A. a. O. vgl. XXVIII 10 (P. L. 76, 462 D).

³⁾ *Homil. in Ezech.* II 5 (P. L. 76, 990 B). — ⁴⁾ *Dial.* IV 29 (P. L. 77, 368 A).

⁵⁾ Mit dem erwähnten Satz Gregors beschäftigte sich Hugo von St. Victor später (*Sacr.* 2, XVI 3; P. L. 176, 585 AC). Vgl. H. Ostler, *Die Psychol. des Hugo v. St.-V.* (*Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A.* VI 1 [Münster 1906] 102 f.).

⁶⁾ A. a. O. IV 6 (329 A), hier zuletzt: . . . ipsa quoque visibilia non nisi per invisibilia videntur. Vgl. *Moral.* XV 46 (P. L. 75, 1107 B). Das Bild des Richters auch bei Cassiodor vgl. 229 A. 5 u. 8.

Als den spezielleren Quell der empfindenden und wahrnehmenden Tätigkeit in der Seele lernten wir bereits den Gehirnsinn kennen. Offenbar soll dieser nicht nur die einzelnen Sinne zu den ihnen spezifisch eigentümlichen Funktionen befähigen, sondern auch Aufgaben erfüllen, welche den Einzelsinnen nicht zugedacht werden. Dafür spricht, dass er uns unter dem Bild des im Innern des Hauptes waltenden Richters vorgeführt wird, ferner, dass er alles ordnen soll¹⁾. Wenn auch freilich genauere Angaben über seine Wirksamkeit erwünscht wären, so deutet das Gesagte doch zur Genüge darauf hin, dass dem *sensus cerebri* das Vergleichen, Zusammenfassen und Bestimmen der einzelnen Sinnesqualitäten zufällt, dass er die Stelle eines den Spezialsinnen übergeordneten inneren Sinnes einnimmt. Wenn Gregor auch den dafür von Augustin gebrauchten Ausdruck *sensus interior* nicht anwendet, so dürften die einschlägigen Ausführungen Augustins kaum ganz ohne Einfluss in diesem Punkt gewesen sein. Im übrigen ist das der Aristotelischen Psychologie eigene scharfe Auseinanderhalten von Sinnes- und Verstandeserkenntnis so wenig eine Sache Gregors als Cassiodors. Das Ordnen des durch die Einzelsinne Erfassten, das wir soeben als Leistung des Gehirnsinns kennen lernten, wird nämlich an anderer Stelle auch dem Verstand (*ratio*) zugewiesen²⁾.

In den auf das höhere Erkennen sich beziehenden Ausführungen stossen wir auf eine dreifache Unterscheidung desselben. Massgebend ist dafür freilich nicht eine Prüfung der verschiedenen Formen und Methoden des Erkennens, sondern die Rücksicht auf die verschiedenen Arten der ihm als Objekt dienenden Gegenstände. Die Staffelung eines dreifachen Erkennens liegt vor, insofern als dessen Betätigungssphären Körper, Seele und Gott unterschieden werden³⁾. Die Grundlage dieser Abstufung ist natürlich in der das christliche Gefühl so sympathisch berührenden ethisch-metaphysischen Wertungsweise des Platonismus zu suchen. Die Gruppierung, selbst fand Gregor in den Augustinischen Ausführungen über das Emporstreben der Seele zu Gott vor⁴⁾. Augustin selbst wieder entnahm sie seinen spätplatonischen Quellen, welche sich ihrer im gleichen Zusammenhang bedienten.

Unser Denken ist zumeist der Körperwelt zugewandt; alles Mögliche, die Himmelskörper, die Erde, die Gewässer, die Körper der Lebewesen und alles sonstige Sichtbare zieht es in den Kreis seiner Betätigung⁵⁾. Diese Feststellung bildet aber nicht für Gregor den Anstoss, wie Cassiodor⁶⁾

¹⁾ *Moral.* XI 6 (P. L. 75, 957 B): Et cum per unum sensum cerebri omnia disponantur . . .

²⁾ *Homil. in Ezech.* II 5 (P. L. 76, 990 B): Et cum tam diversa per sensus operatur, non haec diversa, sed una illa, in qua creata est, ratione disponit.

³⁾ Vgl. z. B. *Moral.* V 34, 61 (P. L. 75, 713 A).

⁴⁾ S. Joh. Hessen, *Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem hl. Augustinus*, Paderborn 1919, 32.

⁵⁾ A. a. O. — ⁶⁾ Vgl. S. 237 A. 1—3

mit Anerkennung und Bewunderung von den Leistungen des Menschengesistes auf den verschiedensten Gebieten zu sprechen; seine transzendente und asketische Denkweise kann in diesem Verweilen beim Sinnfälligen nur eine Verirrung der ihrer wahren Heimat abgewandten Seele erblicken. Ja, dieses Verhalten erscheint ihm sogar so verfehlt, dass er es näher erklären zu müssen glaubt. Der eine Grund ist psychologischer Natur und berührt das wichtige Problem der Beziehung von Denken und Anschauung. Wir erfahren, dass der Geist am Stofflichen deshalb so sehr haftet, weil er gewöhnlich nur das zu begreifen pflegt, was er sozusagen mit Händen zu fassen vermag, und dass er sich daher mit Vorliebe demjenigen zuwendet, was er mit Hülfe von sinnlichen Anschauungsbildern ¹⁾ vorstellen kann ²⁾. Welche Rolle die Phantasmen des näheren bei der Begriffsbildung spielen, erfahren wir nicht. Welches nun auch ihre Bedeutung hierbei sein mag, jedenfalls können sie nur insoweit beim Prozess der Begriffsbildung in Frage kommen, als es sich um die Begriffe von körperlichen Gegenständen handelt. Die den Standpunkt des Aristoteles weiter fortspinnende Thomistische Denkweise, wonach das Denken in allen Fällen der Begriffsbildung auf die Unterstützung der sinnlichen Anschauungsbilder angewiesen ist ³⁾, liegt Gregor gänzlich fern. Ganz im Gegenteil, behauptet wird von ihm nur die gewohnheitsmässige Abhängigkeit von den Phantasmen und deren Zurückdrängung im Sinne der neuplatonisch-Augustinischen ⁴⁾ Lehre für die Erfassung des Uebersinnlichen verlangt ⁵⁾. An einem Beispiel, dem Begriff der Ewigkeit, sucht Gregor näher klarzumachen, wie unsere Neigung von sinnlichen Anschauungsbildern auszugehen zu falschen Begriffen führt. Auf Grund der Erfahrung, dass alles, was Anfang und Ende hat, in bestimmte Grenzen eingeschlossen ist, sollen wir uns unter der Ewigkeit gewöhnlich einen Zeitraum vorstellen, dessen Grenzen wir in unserem Vorstellen vorwärts und rückwärts immer weiter hinausschieben können. Diesem Begriff des, wie wir sagen würden, potenziell Unendlichen wird der nach Gregors Ansicht unabhängig von der Erfahrung, durch blosser Reflexion des Denkens gebildete und darum wissenschaftliche Begriff gegenübergestellt.

¹⁾ Die Bezeichnung hierfür ist *species, imagines* (s. die folg. Anm.), *imaginum phantasmata* (z. B. *Homil. in Ezech.* II 5, 9; P. L. 76, 989 D. *Moral.* a. a. O. n. 62; 713 C).

²⁾ *Moral.* VIII 4. 61 (712 D f.): *Humana quippe anima, primorum hominum vitio a paradisi gaudiis expulsa, lucem invisibilium perdidit et totam se in amorem visibilium fudit; tantoque ab interna speculatione caecata est, quanto foras deformiter sparsa; unde fit, ut nulla noverit nisi ea quae corporeis oculis, ut ita dixerim, palpando cognoscit. Homo enim, qui si praeceptum servare voluisset, etiam carne spiritalis futurus erat, peccando factus est etiam mente carnalis ut sola cogitet, quae ad animum per imagines corporum trahit.* Vgl. a. a. O. XV 46, 52 (1107 A).

³⁾ Vgl. S. 240. — ⁴⁾ Vgl. B. Kälin a. a. O. 49.

⁵⁾ *Homil. in Ezech.* II 5, 8 (P. L. 76, 989 C): *Sed mens nostra si in carnalibus imaginibus fuerit sparsa, nequaquam vel se vel animae naturam considerare sufficit, quia per quot cogitationes ducitur, quasi per tot obstacula caecatur.* Vgl. a. a. O. n. 9 (989 D), *Moral.* VIII 32, 54 (P. L. 75, 835 B).

Es ist dies die seit Platos Timaeus Philosophen wie Theologen¹⁾ geläufige Auffassung der Ewigkeit als der in Einheit verbliebenden Gegenwart, als eines beständigen Jetzt²⁾.

Der zweite und zwar tiefere Grund und zugleich die Erklärung für die Bevorzugung der Körperwelt in unserem Erkennen sowie für die Neigung unseres Geistes, von der sinnlichen Anschauung auszugehen, ist rein theologischer Art, nämlich der Sündenfall unserer Stammeseltern im Paradiese. Wie Gregor ausführt, ist durch diesen „das Licht in uns für das Unsichtbare erloschen“. Im nämlichen Grade, in welchem die nach innen gerichtete Betrachtung aufhörte, wandte sich die Seele der Aussenwelt zu. Während der Mensch bei Befolgung des Gebotes auch im Fleische geistig geblieben wäre, so wurde er jetzt durch die Sünde auch dem Geiste nach fleischern³⁾.

Sucht sich aber die Seele über die Körperwelt zu erheben, sich zum Uebersinnlichen emporzuschwingen, so wird ihr von Gregor als erste Aufgabe zugewiesen, sich über sich selbst Rechenschaft zu geben, ihre eigene Natur zu erkennen. Die Zurückdrängung der sinnlichen Anschauungsbilder wird in diesem Fall mit dem Hinweis, dass der Geist, falls ihm solche vorschwebten, in Wahrheit gar nicht bei sich selbst wäre, näher motiviert⁴⁾. Für dieses innere Wahrnehmen wird auch der Ausdruck *intueri* gebraucht⁵⁾. Es sei bemerkt, dass Gregor sich selbst für einige psychologische Sätze auf das Selbstbewusstsein stützt. So soll uns dieses erkennen lassen, dass sich in uns das rationale und animale Element wie Herrscher und Beherrschtes verhalten⁶⁾, dass die Teilung des Körpers keine solche der Seele hervorrufft⁷⁾. Klagen über die Schwierigkeit der Selbsterkenntnis sind bei Gregor nichts Seltenes⁸⁾. So wird bedauert, dass uns das Selbstbewusstsein über die Art und Weise der Beeinflussung des körperlichen Leibes durch die unkörperliche Seele keine Auskunft gibt⁹⁾.

Auf seiner höchsten Stufe lässt Gregor das Erkennen nicht mehr dem veränderlichen und bedingten, sondern dem unveränderlichen und notwendigen Sein, der Gottheit, zugewandt sein.

Jeder Mensch wird auf Grund der ihm eigenen vernünftigen Anlage einer gewissen mittelbaren Gotteserkenntnis für fähig erachtet¹⁰⁾. Aehn-

¹⁾ Vgl. Baumker, *Witelo* 583 f.

²⁾ *Moral.* XVI 43, 54 (P. L. 1147 B D).

³⁾ A. a. O. V 34, 61 (712 D f.), abgedruckt S. 257 A. 2. Bezüglich Gregors Stellung zur Lichtspekulation vgl. S. 262 A. 7.

⁴⁾ A. a. O. XXXI 12, 18 (P. L. 76, 583 C). Vgl. *Homil. in Ezech.* II 5, 9 (989 D).

⁵⁾ *Moral.* XXX 16, 54 (P. L. 76, 554 A).

⁶⁾ A. a. O. (554 AB). — ⁷⁾ Vgl. S. 254.

⁸⁾ A. a. O. IX 25, 39 (P. L. 75, 879 D), XXIX 15, 27 (492 A); *Homil. in Ezech.* II 5, 9 und 11 (990 B; 991 CD). An der Unkenntnis der Seele über sich selbst ist der Sündenfall schuld; vgl. a. a. O. XI 42, 58 (P. L. 75, 979 B).

⁹⁾ A. a. O. XIII 32, 54 (P. L. 835 B): *Semet ipsam qualiter incorporea corpus regat intueri vult et non valet.*

¹⁰⁾ *Moral.* XXVII 5, 8 (P. L. 76, 403 A).

lich wie Augustin führt auch Cassiodor zwar keinen regelrechten kosmologischen Gottesbeweis; aber auch ihm ist die kosmologische Betrachtungsweise geläufig. Gleichfalls hält er die Bewunderung der Schönheit der Dinge für geeignet, zu der unsichtbaren Gottheit emporzuführen. Weiter stimmt er mit Augustin auch darin überein, dass er jenes Moment weniger benützt, um Gott als existierend, sondern vielmehr um ihn als Schöpfer darzutun¹⁾.

Zur Erweiterung der so gewonnenen Gotteserkenntnis dient ihm die anthropologische Betrachtung. Er benützt sie zunächst, um dem Sensualismus gegenüber die Unsichtbarkeit Gottes festzustellen. Der Mensch erfasst sich als aus dem sichtbaren Leib und der mittelbaren Seele bestehend. Da beim Tode aber der sichtbare Faktor vorhanden bleibt, so ergibt sich, dass alle Lebensfunktion sich an den unsichtbaren knüpft und dieser folglich der vorzüglichere ist. Es muss folglich nach Gregor demjenigen, das in der Stufenfolge des Seienden das Höchste bildet, also der Gottheit erst recht Unsichtbarkeit zukommen²⁾. Aehnlich wie bei Augustin³⁾ wird sodann die Selbsterkenntnis verwandt, um den grossen Unterschied zwischen der Menschenseele und der Gottheit zu erweisen. Die innere Erfahrung lehrt ihm, dass unser Geist, auch wenn er sich als unkörperlich erfasst, doch an den vom Leibe eingenommenen Ort gebunden und in seinen Tätigkeiten und Zuständen als veränderlich begreift. Damit zugleich wird er sich des Unterschiedes, der zwischen ihm und der nur als überall gegenwärtig und unwandelbar zu denkenden Gottheit besteht, inne⁴⁾.

Aber das diskursive, begriffsmässig und wissenschaftlich sich entwickelnde Denken ist nicht der einzige Weg, der in die Nähe der Gottheit führt. Ungleich wertvoller und wichtiger erscheint Gregor derjenige der Kontemplation, welcher zu einem auf Anschauung beruhenden Erfassen (*videre*) Gottes verhelfen soll. Diese Höhereinschätzung des intuitiven Erkennens zeigt er praktisch, insofern er von diesem Weg mit offensichtlicher Vorliebe an zahlreichen Stellen seiner Schriften redet, ferner indem er ausdrücklich erklärt, dass *scientia* und *doctrina* nur so viel erkennen, als sie zugleich durch die Sprache ausdrücken können, die *contemplatio* dagegen soviel, als sie nicht durch die Zunge wiedergeben kann⁵⁾. Er spricht sich dahin aus, dass die Seele auf dem Gipfel der Schauung angelangt, zu einem

¹⁾ A. a. O. V 30, 52 (P. L. 75, 707B); XXVI 12, 17 (P. L. 76, 358 BC). Vgl. bezüglich Augustin Joh. Hessen, *Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem heil. Aug.* (Paderborn 1910) 16 f. Vgl. von demselben Verfasser auch *Der Augustin. Gottesbeweis*, Münster i. W. 1920.

²⁾ A. a. O. XV 46, 52 (P. L. 75, 1107 BC).

³⁾ Vgl. J. Storz a. a. O. 159 f.

⁴⁾ A. a. O. V 34, 62 (P. L. 75, 713 BC).

⁵⁾ *Homil. in Exed.* II 6, 1 (U. L. 76, 998 B). Vgl. *Conf.* IV 10, 24. (P. L. 32, 774), wo Augustin berichtet, dass seine Mutter und er nach Aufhören des mystischen Zustandes zurückkehrten ad strepitum oris nostri, ubi verbum et incipitur et finitur.

gesteigerten Wissen gelangt, dass sie alsdann mancherlei zu schauen vermag, was normaler Weise ihrem Blick entzogen ist¹⁾.

Den wenigsten Menschen freilich ist solches beschieden. Nur den Heiligen wird es zumeist gewährt²⁾. Nicht aus eigener Kraft nämlich wird ein Geist solcher Einsichten fähig. Freilich müssen auch von seiner Seite gewisse Vorbedingungen erfüllt sein, nämlich solche religiöser, asketischer und intellektueller Art. Einsamkeit und Schweigen werden als Hilfsmittel zur Herbeiführung der für das Subjekt erforderlichen Disposition erwähnt. Es soll nicht nur ein rein äusserliches, körperliches, sondern vor allem auch ein innerliches Abgeschlossenensein gegenüber allen irdischen Sorgen herbeigeführt werden³⁾. In ähnlicher Weise wird auch nicht nur ein Schweigen der Zunge, sondern der fleischlichen Begierden verlangt⁴⁾. Nach aussen zu müssen wir uns gleichsam schlafend verhalten, wollen wir in unserem Inneren beschaulich tätig wach sein⁵⁾. Sind die auf die Aussenwelt gerichteten Gedanken zum Schweigen gebracht, ist es in unserem Herzen still und ruhig geworden, dann gilt es zunächst, sich selbst zu erkennen und sodann sich der Betrachtung des Göttlichen zuzuwenden⁶⁾. Gregor ist sich darüber klar, dass nicht jeder Geist eines solchen Grades der Abstraktion fähig ist, dass überhaupt die Beschauung nicht jedermanns Sache ist. Er betont, dass zum kontemplativen Leben von vornherein

¹⁾ *Moral.* VIII 30, 49 (P. L. 75, 832 C): Dum nos gratia superni respectus illuminat, cuncta etiam mentis nostrae nobis absconsa manifestat.

²⁾ A. a. O. VIII 30, 49 (832 D f.): Ecce enim electorum mens iam terrena desideria subiicit, iam cuncta quae considerat praeterire transcendit, iam ab exteriorum delectatione suspenditur, et quae sint bona invisibilia rimatur, atque haec agens plerumque in dulcedinem supernae contemplationis *rapitur*, iamque de intimis aliquid quasi per caliginem conspicit, et ardenti desiderio interesse spiritalibus angelorum ministerii conatur; gustu incircumscripsi luminis pascitur et *ultra se evecta* ad semetipsam relabi dignatur.

³⁾ *Moral.* XXX. 16, 52 (P. L. 76, 553 AB).

⁴⁾ A. a. O. n. 54 (554 AB). Vgl. *In I. Regum exp.* II 4, 15 (P. L. 79, 134A) wird verlangt eine dreifache Ruhe, die der Arbeit, das Schweigen des Mundes und Abkehr von überflüssigen Vorstellungen (die erwähnte Schrift ist indessen von zweifelhafter Echtheit).

⁵⁾ *Moral.* a. a. O. (554 B). Die Betonung des Schweigens und der Einsamkeit für das Eintreten mystischer Zustände finden wir schon bei den antiken und patristischen Vertretern der unmittelbaren Gottesschau. Zu den in dieser Hinsicht von Hugo Koch, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen* (Mainz 1900) 123 ff. gebrachten Belegen sei noch hinzugefügt Maximus Conf., *Ambig.*; ed. Oehler, Halis 1857, 227. Vgl. auch Aug., *De conf.* IX 10, 25 (P. L. 32, 774).

⁶⁾ *Homil. in Ezech.* II 5, 9 (P. L. 76, 989 D): Primus ergo gradus est, ut se ad se colligat, secundus, ut videat, qualis est collecta, tertius, ut super semetipsam surgat, ac se contemplationi auctoris invisibilis intendendo subiiciat. Vgl. *In I. Reg. exp.* I 2 (P. L. 79, 52 A). *Homil. in Ezech.* II 7 (P. L. 76, 1017 A C) stellt Gregor den geistigen Aufschwung zu Gott als ein Erlangen von sieben Fähigkeiten: timor Domini, pietas, scientia, fortitudo, consilium, intellectus, sapientia im Anschluss an Isai. XI 2 ähnlich wie Augustin dar (vgl. 248 A. 1—4 statt des intellectus wird von Augustin die purgatio cordis erwähnt).

eine gewisse geistige Veranlagung, eine grössere Ruhe des Gemütes erforderlich ist¹⁾.

Mag nun auch die erforderliche Disposition vorhanden sein, von sich aus vermag der Mensch doch gleichwohl niemals den über die jenseitige Welt ausgebreiteten Schleier zu lüften. In vollem Einklang mit der Tradition den Grundsatz der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches anwendend, hebt Gregor hervor, dass die eigentliche Ursache jener Schauung nur die göttliche Gnade ist²⁾. Die Seele wird, wie es in anderer Formulierung heisst, bei jenem Ereignis vom Hauch des hl. Geistes berührt³⁾. Wir werden schliesslich belehrt, dass zur Herbeiführung der Gottesschau alles in allem eine doppelte Tendenz notwendig ist, und zwar das Emporstreben des Menschen zur jenseitigen Welt und sodann das freilich erst den Ausschlag gebende Entgegenkommen Gottes. Im Anschluss an Exod. XXIV 1 heisst es nämlich, dass die Kontemplation mit dem Berge, auf welchem Moses das Gesetz von Gott empfing, zu vergleichen sei. Wie dabei Moses zum Berg hinauf und Gott zu diesem herabgestiegen sei, so müsse auch des Menschen Geist zur jenseitigen Welt emporsteigen, Gott sich aber zu ihm herablassen, wenn dieser Dinge, die ihm sonst unsichtbar sind, schauen soll⁴⁾.

Wenn Gregor auch den Ausdruck *ecstasis* nicht gebraucht, so bringt er doch die von den heidnischen und christlichen Mystikern in ihrer Lehre von der ekstatischen Gottesschau verwendeten Bilder und Ausdrucksweisen. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, dass auch er jene innerste

¹⁾ *Moral.* VI 37, 57 (P. L., 75, 761 BC).

²⁾ Vgl. 260 A. 1.

³⁾ *Moral.* X 8, 13 (927D): Ad superna provocamur, cum eius [Dei] Spiritus afflatu tangimur, et *extra carnis* angustias *sublevati* per amorem auctoris nostri contemplantam speciem. — Dem Beispiel Platos folgend, welcher die Schönheit der Ideenwelt sich plötzlich vor dem geistigen Auge des philosophischen Erotikers enthüllen liess (*Symp.* 210E), hatten auch die späteren Platoniker (vgl. Philo, *De migr. Abrah.* 35 [W. 265, 31]; *De somn.* I 71 [204, 23 ff.] das überraschende Eintreten der Vision hervorgehoben. Dieser Gedanke kommt noch *In I. Reg. exp.* I 2, 5 (P. L. 79, 52BC) zum Ausdruck: Saepe namque diuturno silentio, instantibus supplicationibus, crebris gemitibus illam nobis internae lucis gloriam aperiri flagitamus et in eius amoenitate recipi non meremur. Saepe nil tale pro eius desiderio agimus, sed *subito* nos divina gratia praevenit, ab ino nostrae infirmitatis erigit, in superna *rapit*, insperantisque nobis gloriam suae lucis ostendit. Wie schon bemerkt wurde, ist jedoch die Echtheit der erwähnten Schrift zweifelhaft.

⁴⁾ *Moral.* V 36, 66 (P. L. 75, 715BC): Quod bene ipsa legis acceptione signatur, cum dicitur, quia Moyses ascendit et dominus in monte descendit. Mons quippe est ipsa nostra contemplatio, in quam nos ascendimus, ut ad ea quae ultra infirmitatem nostram sunt videnda sublevemur. Sed in hanc Dominus descendit, quia nobis multum proficiscentibus parum de se aliquid nostris sensibus aperit. Mit dem Hinweis auf Moses folgt Gregor dem Beispiel der Patristik, welche sich darin an Philo anschliessend in Moses den Typus des Ekstater erblickt (so besonders Gregor von Nyssa, vgl. Franz Diekamp, *Die Gotteslehre des Gregor von Nyssa* [München 1896] 91 ff.).

Schauung (*intima contemplatio*¹⁾) im Zustand der Verzückerung vor sich gehen lässt. Dies lehrt allein schon der Hinweis, dass der Geist alsdann aus den Engen des Fleisches heraustritt²⁾, dass er auch über sich selbst hinausgeht³⁾. Wir hören ferner, dass die äussere Wahrnehmung anhört, wenn jemand zur Erkenntnis des nur innerlich zu Schauenden entrückt wird⁴⁾. Auch der Gedanke des allmählichen stufenweisen Aufschwungs spielt eine Rolle. Hat sich der Geist von der Aussenwelt zurückgezogen, so soll er sich nämlich, wie wir wissen, zunächst seiner eigenen Erkenntnis widmen und sich alsdann zur Betrachtung des Ueberirdischen erheben. Die notwendige Höhe der Schauung gewinnend, weilt er zunächst bei den Chören der Engel, und schliesslich schwebt er, deren Gloria zu schauen nicht mehr zufrieden, zu Gott selbst empor⁵⁾. Ebenso handelt es sich um zum traditionellen Bestand der Theorie von der mystischen Schauung gehörende Vorstellungen, wenn wir hören, dass die Vision nur kurze Momente währt, wie im Fluge vorübergeht⁶⁾, dass die Seele dem göttlichen Licht nicht lange „anhaften“ kann, weil die ihr infolge der Verbindung mit dem verderbten Leib anhaftende Schwäche sie herniederzieht⁷⁾, oder sie, wie es bei anderer Gelegenheit heisst, den Glanz des göttlichen Lichtes nicht auszuhalten vermag⁸⁾.

Um ein weiteres Inventarstück handelt es sich lediglich, wenn in diesem Zusammenhang, wie auch bei Cassiodor der Fall war, die Unvollkommenheit der Gotteserkenntnis besonders hervorgehoben wird. Mag die

¹⁾ Diesen Ausdruck siehe z. B. *Moral.* V 33 (P. L. 75, 711 C); VI 37, 56 (760 C); VIII 30, 49 (832 C).

²⁾ *Moral.* X 8, 13 (928 B): Mons . . . contemplationis suae vi *extra carnem tollitur*, quae corruptionis suae pondere adhuc in carne retinetur.

³⁾ Vgl. S. 260 A. 3 und S. 262 A. 7.

⁴⁾ *Moral.* XXX 16, 54 (P. L. 76, 554 B); Quisquis ad interiora intelligenda *rapitur*, a rebus visibilibus oculis claudit.

⁵⁾ A. a. O. 49, 90 (628 B): Sed quisquis ita contemplatione *rapitur*, ut per divinam gratiam sublevatus, intentionem suam iam angelorum choris interserat, et fixus in sublimibus, ab omni se infima actione suspendat, non si sufficit gloriam angelicae claritatis aspicere, nisi eum etiam, qui est super angelos valeat videre. S. S. 260 A. 3.

⁶⁾ A. a. O. V 33, 58 (711 C): Non solide, sed raptim videmus.

⁷⁾ A. a. O. VIII 30, 50 (P. L. 75, 833 A): Sed quia adhuc corpus quod corrumpitur aggravat animam (*Sap.* IX 15), *inhaerere* diu luci non valet, quam *raptim* videt. Ipsa quippe carnis infirmitas *transcendentem se* animam retrahit atque ad cogitanda una ac necessaria suspirantem reducit. V 32, 57 (711). Zu dem in der wiedergegebenen Stelle erfolgten Hinweis auf das göttliche Licht sei bemerkt, dass Gregor dem körperlichen Licht dem augustinischen Beispiel folgend ausdrücklich ein geistiges gegenüberstellt. Wollte man seine Existenz leugnen, weil man es mit dem körperlichen Auge nicht sieht, so müsste man auch am Dasein der Seele zweifeln, was aber angesichts der Tatsache, dass der Leib ohne die Seele in sich zusammenfällt, ausgeschlossen sei (*Homil. in Exech.* I 2 [P. L. 76, 1084 C — 1085 A]).

⁸⁾ A. a. O. V 33, 58 (711 C). Vgl. Plotin, *Enn.* V 8, 10 (H. F. Mueller 213, 21).

intuitive der diskursiven auch noch so überlegen sein, dem Reichtum der göttlichen Wesensfülle wird doch auch sie nicht gerecht. Zu beachten ist aber auch die Form, in welcher dieser Gedanke zum Ausdruck gebracht wird. Gregor bemerkt in dieser Hinsicht einmal, dass, falls der Geist auf dem Gipfel der Betrachtung angelangt etwas vollständig zu erfassen vermag, dies etwas anderes als Gott sein müsse, dass wir in Wahrheit nur dann etwas von Gott wissen, wenn wir uns bewusst seien, dass wir nichts über ihn wissen können¹⁾. In den allerersten Anfängen der Scholastik stossen wir somit bereits auf den Standpunkt, dass die wahre Einsicht in das Wesen Gottes für die geschaffene Kreatur in der Erkenntnis von seiner Unbegreiflichkeit besteht, und damit auf die in der Renaissance von Nikolaus von Kues als *Docta ignorantia* bezeichnete Denkweise. Indessen ist es durchaus nicht erst Gregor der Grosse gewesen, der den Reigen hier eröffnete. Jener Gedanke war schon der griechischen wie lateinischen Patristik bekannt. Gregor von Nyssa erklärte, dass, weil bei der Gotteserkenntnis das Gesuchte über jedes Wissen hinausliegt, das wahre Wissen im Nichtwissen besteht²⁾. Vollständig findet sich die vorhin erwähnte Entwicklung unseres Gregor bei dem Pseudo-Areopagiten Dionysius vor; dieser schreibt: „Wenn jemand, nachdem er Gott gesehen, erkannt hat, was er gesehen, so hat er ihn nicht gesehen, sondern etwas von den Dingen, welche existieren und erkennbar sind; er selbst aber ist über Vernunft und Wesenheit unaufhörlich dadurch erhaben, dass er nicht erkannt wird und nicht existiert, er ist überwesentlich und wird als übergeistig erkannt. Und diese vorzüglichere vollständige Unkenntnis ist eine Erkenntnis desjenigen, der alles Erkennbare überragt³⁾. Genau dieselbe Gedankenverbindung lässt sich aber auch bei Augustin nachweisen, sagt er doch: „Was ist wunderbar, wenn man Gott nicht begreift? Wenn man ihn nämlich begreift, so ist das gar nicht Gott. Das gewissenhafte Eingeständnis der Unwissenheit dürfte höher stehen als das unbesonnene Geständnis des Wissens“⁴⁾. Aber auch die christlichen Väter waren bei

¹⁾ A. a. O. V 36, 66 (716A): Mens cum in contemplationis sublimitate suspenditur, quidquid perfecte conspiciere praevaleret, Deus non est; cum vero subtile aliquid conspiciat, hoc est, quod de incomprehensibili substantia aeternitatis audit . . . Tunc ergo verum est, quod de Deo cognoscimus, cum plene nos aliquid de illo cognoscere non posse sentimus. Auf die emotionale Seite des mystischen Erlebnisses kann hier nicht weiter eingegangen werden; über die darauf sich beziehenden Sätze Gregors vgl. Wolfsgruber a. a. O. 567 ff.

²⁾ *De vita Moys.* (L. L. 44, 377A): *Ἐν τούτῳ γὰρ ἡ ἀληθὴς ἐστὶν εἰδησις τοῦ ζητουμένου, τὸ ἐν τούτῳ τὸ ἰδεῖν, ἐν τῷ μὴ ἰδεῖν.* Im folgenden Text (377 BC) wird bemerkt, dass der Verstand Gott nicht erkennt, wenn er sich, durch die Einbildungskraft unterstützt, ein Bild von Gott macht. Gott erkennen bedeute begreifen, dass Gott nicht von dem ist, was der menschliche Geist zu erfassen vermag.

³⁾ *Ep.* 1 (P. G. 3, 1065 AB).

⁴⁾ *Sermo* 117, 3, 5 (P. L. 38, 663): *Magis pia est talis ignorantia, quam praesumpta scientia . . . De Deo loquimur, quid mirum, si non comprehendis? Si enim comprehendis, non est deus. Sit pia confessio ignorantiae magis quam*

dem Gebrauch der Antithese Wissen durch Nichtwissen, Erkennen durch Nichterkennen nicht originell. Um antikes Geistesgut handelt es sich vielmehr. Dieser Gedanke war bereits Philo und den Neuplatonikern geläufig¹⁾.

So finden wir denn die sämtlichen Grundvorstellungen, welche der Theorie der mystisch-visionären Gottesschau seit Ausgang des Altertums zu eigen sind, bei Gregor wieder. Da Gregor als Apokrisiar in Konstantinopel gewilt hat und, wie seine Stellung zur Engellehre des Pseudo-Areopagiten zeigt²⁾, hier mit dessen Ansichten bekannt wurde, so ist zwar möglich, dass seine eigene mystische Veranlagung ausser durch die Augustinischen Schriften durch die des Pseudo-Areopagiten Nahrung und Anregung erhielt. Mit Sicherheit ist indessen über diesen Punkt nichts auszumachen, weil die erwähnten Gedanken Gemeingut der patristischen Mystiker waren und vor allem auch aus Augustin entlehnt sein können. Näherer Anschluss an Dionys, Uebernahme von Lehren, die seiner Mystik speziell zu eigen sind, ist jedenfalls bei Gregor dem Grossen nicht zu merken; dazu kam es erst etwas später bei Johannes Scotus oder Eriugena.

Zu dem bei Gregor noch anzutreffenden erkenntniswissenschaftlichen Material gehört schliesslich noch das Begriffspaar *sapientia* und *scientia*. Unter jener versteht er das durch Unterricht rezeptiv erlangte und unter dieser das selbständig, durch eigenen Scharfsinn erworbene Wissen. Ausser dieser Unterscheidung kennt er noch eine zweite, der zufolge sich die erstere auf die sitiliche Lebensführung und die letztere auf die theoretische Erkenntnis bezieht³⁾. Die Gegenüberstellung der beiden Begriffe findet sich in der altchristlichen Literatur nicht selten. Bemerkt sei jedoch, dass Augustin für die vorliegende Art und Weise ihrer Bestimmung als Quelle kaum in Betracht kommt⁴⁾.

temeraria professio scientiae. Ausser auf diese Stelle wies Joh. Uebinger, *Der Begriff docta ignorantia in seiner geschichtlichen Entwicklung* (*Arch. f. Gesch. d. Philos.* VIII [Berlin 1895] 3 ff.) noch auf *Epist.* 130, 15, 28 (P. L. 33, 505) hin. Es kommen ausserdem aber noch in Betracht *De ord.* II 16, 44 (P. L. 32, 1015): Non dico de summo illo Deo, qui scitur, melius nesciendo; 18, 47 (1017): huius nulla scientia est in anima, nisi scire quomodo eum nesciat.

¹⁾ H. Koch, *Das mystische Schauen beim hl. Gregor von Nyssa* (*Theol. Quartalschrift*) 1880, Ravensburg 1898) 411 f. 416.

²⁾ Vgl. *Homil. in Evang.* XXXIV 12 (P. L. 72, 1254B).

³⁾ *Homil. in Ezech.* II 6 (P. L. 76, 998CD).

⁴⁾ Ueber Augustins Standpunkt s. Näheres bei der Erörterung des gleichen Punktes im folgenden Kapitel.

(Schluss folgt.)