

Der Einfluss der Gedanken Augustins über das Verhältnis von ratio und fides in der Theologie des 8. und 9. Jahr- hunderts.

Von

Lic. **Walther Schulz** in Berlin.

Der Drang nach Erkenntnis hatte Augustin zu den Manichäern geführt; sie verhießen ihm eine allein durch die Vernunft gewährleistete Wahrheitserkenntnis im Gegensatz zu dem Joche des allein auf Autorität begründeten Glaubens, das die katholische Kirche ihren Bekennern auferlege. Die Verzweiflung an dem Vermögen des menschlichen Geistes, die absolute Wahrheit zu erkennen, führte ihn zu der Kirche, und mit vollem Bewusstsein ordnete er seinen Erkenntnisdrang ihrer durch äußere Gründe verbürgten Autorität unter. Er lernte jetzt aber diese Autorität als erziehendes Moment für die Menschheit wie für den einzelnen würdigen. Es ist der geordnete Stufengang, daß die Autorität überall dem Menschen in erster Linie entgegentritt und völlige Unterordnung fordert. Ist es so schon in den einfachsten Verhältnissen alles menschlichen Lebens, so ist auch die Kirche im Recht, wenn sie ihren Bekennern die heilsame Zucht des Glaubens auferlegt. Die Autorität der Kirche, die er einst als irrational verwarf, wird jetzt als Gnadengabe Gottes gewürdigt. Aber der nicht erstorbene Drang des menschlichen Geistes nach Erkenntnis fordert, daß der Inhalt des Glaubens durch die Vernunft erfaßt und als vernünftig erkannt werde. Die Vernunft, die durch die

Sünde verderbt, durch den Glauben gereinigt worden ist, kann und muß sich der Erkenntnis der ewigen Wahrheit als ihrer eigentlichen Aufgabe zuwenden. So wird nach einem oft von Augustin gebrauchten Worte die Erkenntnis der Lohn des Glaubens. Ja, höher als der Glaube, der allerdings zeitlich immer das erste ist, steht die Erkenntnis, wenn auch niemals der ganze Glaubensinhalt durch die Vernunft erfaßt werden kann; trotzdem müssen aber auch diese Elemente des Glaubens festgehalten werden und dürfen nicht etwa deshalb aufgegeben werden, weil sie noch nicht von der Vernunft in Erkenntnis umgesetzt worden sind. Die auf dem Glauben sich erhebende Erkenntnis vollendet sich nach Augustin in der *contemplatio Dei*; es handelt sich hier um eine notwendige Funktion der durch den Glauben gereinigten Vernunft. Aber dieses Schauen der ewigen Wahrheit, das losgelöst von jeder historischen Vermittlung diese hinter sich läßt, darf nicht zur Verachtung des Glaubens führen. Es vollendet sich erst im Jenseits, so daß die Stufe des historischen Glaubens niemals in diesem Leben vollständig überwunden werden kann.

So ist diese Frage nach dem Verhältnis des Glaubens zum Wissen für Augustin stets von Wichtigkeit gewesen. „Er lechzte nach der Erkenntnis, nicht bloß in der vor-katholischen Zeit seines Lebens, sondern auch da, als er getränkt mit den Gnadenmitteln der religiösen (auktoritativen) Offenbarung zuweilen sich vorstellte, derselben nicht mehr zu bedürfen“¹. Sein Urteil über den Wert der heidnischen Philosophie und der weltlichen Wissenschaft ist nicht immer dasselbe; es ist durch den Wechsel der Stimmungen, durch die Stellung des Gegners mitbestimmt. Aber ebenso wie er die grundlegenden Einwirkungen des Neuplatonismus nie überwunden hat, so hat er im Grunde auch stets an seiner Hochschätzung der weltlichen Wissenschaft festgehalten, auch da, als am Ende seines Lebens in Julian von Eklanon ihm ein Gegner entgegentrat, in dem der durch den Neuplatonismus überwundene stoische Rationalismus in christ-

1) Reuter, Augustinische Studien S. 450.

lichem Gewande wiedererstand; ein Gegner, der in den Fragen des Dogmas, wie der Überlieferung allein die Vernunft entscheiden lassen wollte und von Harnack als „der entschiedenste Aufklärer, den die alte Kirche erlebt hat“ charakterisiert wird ¹.

Um so bemerkenswerter ist es, daß die Schüler Augustins durch diese Fragestellungen in keiner Weise beeinflusst worden sind. Das Problem *fides: ratio* ist für die Folgezeit ohne Bedeutung; das Interesse an der augustinischen Gnadenlehre, im positiven oder negativen Sinne, beherrscht die theologische Diskussion des 5. und 6. Jahrhunderts. Die methodische Grundlegung der augustinischen Theologie und Philosophie, seine erkenntnistheoretischen Ausführungen sind vergessen und bleiben wirkungslos. Der schnelle Zusammenbruch der abendländischen Kulturwelt in den Stürmen der Völkerwanderung, die Notwendigkeit, in praktischer Arbeit die Reste der antiken Kultur in der Kirche zu sammeln und zu bewahren, ließen allein die praktischen Fragen, die in dem soteriologischen Kampfe wirksam waren, in den Vordergrund treten. Denn die Gnadenlehre Augustins verbindet sich immer enger mit der Lehre von den Sakramenten und durch dieses Medium mit der Lehre von der Kirche; die in ihr beschlossen liegenden antikirchlichen Tendenzen werden durch Abstumpfung ihrer Spitzen und Konsequenzen überwunden; sie wird in das kirchliche System eingefügt. In Gregor dem Großen ist dieses Ziel erreicht ².

Bezeichnend für die Entwicklung der abendländischen Theologie in dieser Richtung — alleiniges Interesse für die mit kirchlich-praktischen Momenten verbundene und hierdurch abgeschwächte augustinische Gnadenlehre — ist die theologische Schriftstellerei eines Augustiners wie Fulgentius von Ruspe. Er lebt wie wohl kein Theologe des 5. und 6. Jahrhunderts in Augustin und bringt auch die augustinische Sünden- und Gnadenlehre fast ohne Abstrich gegen den stark

1) Harnack, Dogmengeschichte ⁴ III, S. 188/9.

2) Siehe besonders die Darstellung bei Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, ⁴ S. 448/9.

zum Pelagianismus zurücklenkenden Faustus von Reji zum Ausdruck. Seine Theologie, seine den Arianismus bekämpfende Trinitätslehre, seine Christologie, die allerdings die durch seinen Aufenthalt im Osten erfahrene Einwirkung cyrillischer Gedanken nicht verleugnet¹, beruhen auf Augustin. Nirgends treten aber bei ihm Erörterungen über das Verhältnis zwischen ratio und fides, Erkenntnis und Autorität auf. Er ist Traditionstheologe; die Antike ist tot. Die Probleme, die aus ihr, aus dem Bestehen einer weltlichen Kultur; dem Theologen immer wieder entgegentraten und ihn zum Versuch einer Lösung zwangen, bestanden nicht mehr. Die Lebensarbeit Augustins war es gewesen, eine Beantwortung jener Fragen zu geben. Seine Schüler stehen nicht mehr unter dem Zwange; eine selbständige heidnisch-weltliche Kultur, die der Kirche ebenbürtig, ja überlegen entgegentrat, gab es nicht mehr. Was an geistiger Kultur noch vorhanden war, fand in der Kirche allein noch Stütze und Halt. In dem Commonitorium des Vincenz von Lerinum, in seiner Bestimmung des Katholischen als das, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est², hatte die altkatholische Kirche ihrem Bewußtsein von dem Inhalt und Umfang des Glaubens Ausdruck gegeben. Auch über die Methode seiner Bewährung gegen Zweifel und Angriffe ist hiermit das entscheidende Wort gesagt. Der Beweis für die Wahrheit des Glaubens ist der Beweis aus der Tradition. Zweifelhafte gibt es nur noch an der Peripherie des theologischen Denkens; so in der Frage, ob Traduzianismus oder Kreatianismus, die Augustin unentschieden gelassen hatte. Um die Wende des 6. Jahrhunderts erstirbt die letzte originale Produktion auf dem Gebiet der abendländischen Kultur: in Italien mit der Schrift des Boethius de consol-

1) Z. B. Fulgentius, Opera ed. Mangeant, Paris 1684, S. 355. Illa trinitas unum habet in se patrem, unum filium, unum spiritum sanctum. Sed unum patrem et unum spiritum s. secundum divinam naturam; unum vero filium secundum divinam humanamque substantiam (siehe Loofs, Leitfaden S. 305, 4).

2) Siehe Vincenz von Lerinum, commonitorium ed. Jülicher S. 3, Z. 20.

tione philosophiae, der durch seine Übersetzungen, Erklärungen und Ergänzungen von Schriften des Aristoteles und Porphyrius dem frühen Mittelalter bis in den Beginn des 12. Jahrhunderts die Kenntnis der aristotelischen Logik vermittelt. In Gallien schon früher mit der bedeutsamen Schrift des Claudianus Mamertus über das Wesen der Seele (*de statu animae*) in 3 Büchern, in der er sich mit den Argumenten der neuplatonisch - augustinischen Psychologie gegen die Lehre des Faustus von Reji von der Körperlichkeit der Seele wendet¹. Am Ausgang des 6. Jahrhunderts schallt uns das ergreifende Bekenntnis Gregors von Tours in der Vorrede seiner Geschichte der Franken entgegen: *Vae diebus nostris, quia periit studium litterarum a nobis!* Isidor und Beda sind Kompilatoren großen Stils ohne Originalität. Jener steht in seiner Zeit und in seiner Umgebung völlig vereinzelt. Dieser, mit seinen Bestrebungen in seinem Heimatlande nicht so isoliert wie Isidor, hat durch seine umfassende literarische Tätigkeit mitgewirkt, die geistigen Grundlagen für die karolingische Renaissance zu schaffen².

Als die politischen Verhältnisse des Abendlandes im Reiche Karls des Großen neu gefestigt worden waren, als nach langer Zeit geistigen Niederganges neue Kräfte sich zu regen begannen, da stand das Studium Augustins im Mittelpunkt der theologischen Arbeit. Er beeinflusst bestimmend die Gedankenentwicklung, die dogmatische Sprache aller der Männer, die im Frankenreiche unter Karl und seinem Enkel, Karl dem Kahlen, an der Überlieferung und Reproduzierung des Dogmas mitgearbeitet haben. Denn um eine Reproduzierung ererbten Gutes handelt es sich allein, nicht um eine Neuschöpfung. Keiner will etwas anderes sein, als ein

1) Siehe *Fausti Rejensis opera* ed. A. Engelbrecht, *epist.* 3 S. 173/5. Die Lehre steht gewiß durch Vermittlung Tertullians im Zusammenhang mit der stoischen Psychologie und verbindet sich mit ähnlichen Einflüssen in der Gnadenlehre des Faustus. Auch Fulgentius wendet sich gegen diese Anschauung des Faustus, *opera* ed. Mangeant S. 496/7. Cassiodor bekämpft Faustus in seiner Schrift *de anima*, siehe Überweg-Heinze, *Geschichte der Philosophie* II, S. 152.

2) Harnack, *Dogmengeschichte* 4, III, 273.

demütiger Schüler des großen Lehrers; keinem gelingt es, auch nur annähernd die Fülle der augustinischen Gedankenwelt sich anzueignen, ihre Tiefe zu erschöpfen. Allen steht aber das gleiche Ziel vor Augen: die Schätze der altkirchlichen Theologie wiederzubeleben und sich anzueignen. Der Gedanke, von den Lehren der Älteren abzuweichen, hätte ebensosehr den wissenschaftlichen Grundsätzen der karolingischen Theologen widersprochen, wie ihren kirchlichen Überzeugungen. Das Überlieferte galt ihnen als das Wahre; die Theologie des 4. und 5. Jahrhunderts war für sie mit dem Schimmer des Klassischen bekleidet und so gegen jeden Tadel gedeckt¹. Daß die Bestrebungen Karls, den Bildungsstand und auch die Sittlichkeit des fränkischen Klerus zu heben, Erfolg hatten, ist unzweifelhaft. In dem Charakter des großen Kaisers selbst tritt gewiß ein praktisch nüchterner, verstandesmäßiger Zug bemerkenswert hervor, der auch in jenen Bestrebungen, den Unterricht und die Bildung des Klerus zu heben, nicht zu verkennen ist². Aber ebenso gewiß ist, daß der Kaiser weit davon entfernt war, in irgend einem Punkte dem christlichen Dogma zweifelnd entgegenzutreten. Wie die Wissenschaft, die weltliche und die kirchliche, die unter seinem Schutze erblüht, in jeder Hinsicht anknüpft an die Überlieferungen der Antike, so betrachtet auch er es als seine Aufgabe und Pflicht, als der berufene Leiter der Kirche in dem wiederhergestellten Imperium über die Reinheit und Einheit der Lehre zu wachen, ihr den Schutz und die Hilfe der weltlichen Gewalt zu gewähren; und diese seine Überzeugung von der inneren Zusammengehörigkeit von Staat und Kirche, die beide in ihm, in der Person des christlichen Kaisers ihr gemeinsames Haupt besitzen, knüpft an die Traditionen der römischen Reichskirche, an das Vorbild römischer Herrscher wie des Theodosius oder Justinian. Auch in diesem Gedanken erweist sich die karolingische Kultur als Renaissancekultur, als „ein Anhang zur Geschichte der alten Welt“³. Hermann Reuter

1) Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands II, S. 282.

2) *ibid.* S. 193.

3) Harnack, III, S. 271.

hat in seinem zweibändigen Werke, das die Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter behandelt, die Anschauung vertreten, daß neben dieser unfreien Bindung an die Tradition, die sogar den Gedanken an das Recht selbständiger Produktion ausschloß, schon in der karolingischen Epoche Kräfte wirksam werden, die „eine zur Abschwächung des Religiös-Christlichen neigende Tendenz“ vorbereiteten¹. Er glaubt, zeigen zu können, daß solche Tendenzen an dem Vorbild und an der Wirksamkeit der Kaisers selbst ihren Anknüpfungspunkt fanden. Nach Reuters Darstellung könnte es so scheinen, als ob besonders das Problem des Verhältnisses zwischen ratio und fides unter dem Eindruck und Einfluß einer weitreichenden religiösen „Aufklärung“ schon in jener Zeit die Gemüter der Gläubigen bewegt habe. Doch lassen sich gegen die Darstellung Reuters begründete Einwände erheben. Der Kampf Karls richtet sich gegen paganistische Elemente der Volksreligion, wie die Bestreitung der Bilderverehrung in den libri Carolini gegen einzelne Bräuche und Formen des Kultus; an dem überlieferten Stande des Dogmas wird von keinem Theologen der karolingischen Zeit Kritik geübt. Die Frage, ob und wie das Dogma vernünftig erfaßt und von der Vernunft gerechtfertigt werden kann, wird nicht erhoben. Mögen die libri Carolini den Bilderdienst noch so leidenschaftlich abweisen, als aniles fabulas bekämpfen, die Beschlüsse der Synode von 787 als materia, ubi stultitia magnitudinem suam exercuit, charakterisieren², von der adoratio frivola, der confessio insolentissimae vanitatis wegwerfend sprechen³, nirgends wird das Dogma als solches unter dem Gegensatz ratio: fides betrachtet⁴. Im Gegenteil: der Verfasser fordert, daß nicht

1) Z. B. Reuter, Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter, I, S. 9.

2) Libri Carolini, ed Heumann S. 122; I, cp 23. — S. 195; II, cp. 23. Imagines, quarum insolentissimae adoratoonis amor.

3) Libri Carol. S. 292; III, cp. 7.

4) Die religiösen Momente in der Bekämpfung des Bilderkultus durch die l. Carol. treten bei Reuter nicht hervor; zu vergleichen ist hierzu die Ausführung S. 502, IV, 16. Ein Künstler fertigt zwei

Träume den Beweis für die Synodalbeschlüsse liefern dürfen, sondern die authentische Autorität der göttlichen Schriften oder der katholischen Väter¹. Es ist schwierig, so wird an anderer Stelle ausgeführt, *generatio* und *processio* in der untrennbaren Trinität zu scheiden; es genügt, den Unterschied zu glauben². Auch die von Reuter herangezogene Stelle, in der die Verehrung und Anbetung des einen Gottes als *arx sive munimentum et gloriosum insigne* des christlichen Glaubens bezeichnet wird, ist nicht in der Art zu pressen, daß „die christliche Religion hier auch unter dem Gesichtspunkte eines aufgeklärten Monotheismus betrachtet wird“, sondern allein von dem Gegensatz gegen den Bilderkult aus zu verstehen³. Läßt doch der Verfasser die Heiligenverehrung und den Reliquienkult unbedenklich gelten⁴.

Über das Verhältnis von Glauben und Wissen äußert sich von den Theologen aus der Zeit Karls des Großen allein Alkuin an wenigen Stellen; und zwar stets im engsten An-

Bilder an, eins der Maria, eins der Venus. *ille huic dat proscriptionem sanctae Mariae, illi vero superscriptionem Veneris; ista, quia superscriptionem Dei genitricis habet, erigitur, honoratur, osculatur; illa, quae inscriptionem Veneris . . . habet, deicitur, exprobat, execratur; pari utraeque sunt figura, paribus coloribus paribusque factae materiis, superscriptione tantum distant.*

1) L. Carol. S. 388. III, cp. 26. — An der Abgaruslegende wird IV, cp. 10 Kritik geübt mit Berufung auf ihr Fehlen in den Evangelien; gegenüber den apokryphen *gesta patrum* und ihren Erzählungen, auf die sich die Synode berufen hat, wollen die *libri Carol.* nur die Viten der Väter, nämlich des Paulus, Antonius und Hilarion gelten lassen; ferner die, die von Hieronymus herausgegeben worden sind oder aus dem Griechischen in das Lateinische übersetzt worden sind, und die, welche im Stil der Väter abgefaßt sind, deren Werke von der Kirche angenommen sind (S. 468. IV, 11. ähnlich IV, 12. S. 471).

2) S. 277 III, cp. 3. Ebenso heißt es bei Augustin, *de f. trin.* XV, 27 *in illa coaeterna et aequali et incorporali et ineffabiliter immutabili atque inseparabili trinitate difficillimum est generationem a processione distinguere.*

3) Ebenso Hauck in *Theol. Encyclop.* X, 96.

4) Zu vergleichen Leist, die literarische Bewegung des Bildersstreits im Abendlande 1871 S. 42.

schluss an die Worte Augustins. Es ist auch hieraus ersichtlich, daß die Frage für ihn und seine Zeit keine größere Bedeutung gehabt hat. Er macht in der Schrift gegen Elipantus seinem Gegner den Vorwurf, er wolle die von Gott geordnete Stufenfolge des religiösen Lebens umkehren und zuerst erkennen, dann glauben¹. Der Glaube an das göttliche Wunder müsse aber vielmehr der Erkenntnis vorangehen; diese sei als Gabe von Gott zu erbitten; nur bei der Beobachtung dieser Regel könne er überhaupt zur Erkenntnis der Wahrheit kommen². Alkuin beruft sich auf das

1) adv. Elip. Tolet. episc. lib. IV (Alcuini opera, ed. Frobenius, Ratisb. 1777, I, 911). *Ordinata caritas est, primum credere de Deo, quae in divinis leguntur libris et post fidem intelligentiae devotionem adhibere. Sed vos ordine praepostero accedere vultis ad Deum, praepponentes humanae conjecturae tribulosas ratiunculas catholicae fidei soliditati, volentes prius intelligere et secundo loco credere. Quod propheta prohibuit, ubi ait: Nisi credideritis, non intellegetis!* significans miraculis divinis primo fidem esse praestandam et postea intelligentiae dona a Deo precanda. Ideo frustra vestra laborat scientia, volentes prius intelligere et postea credere, dum prius est credere et postea intelligere. Quae verba (Petrusbekenntnis) apostolicae confessionis ita S. Augustinus exponens ait: „— — Videte quemadmodum Petrus dante Deo, recreante Spiritu sancto intellexit; unde, nisi quia credidit verba vitae aeternae? — — Non cognovimus et credimus, sed credimus et cognoscimus. Credidimus enim, ut cognosceremus. Nam si prius cognoscere et deinde credere velimus, nec cognoscere nec credere valeremus . . .“ (Tract. XXVII. in Jo. n. 9) hanc regulam sequimini, hunc confessionis ordinem tenete, ut possitis ad agnitionem veritatis pervenire. Ähnlich in Joh. IV, 22 (I 550). Credamus ergo, ut cognoscamus veritatem, quia sine fide ad cognitionem veritatis nullus pervenire poterit.

2) Wie in Anm. 1) die aus dem Glauben hervorgehende Erkenntnis als Gnadengabe Gottes bezeichnet wird, so auch sonst; z. B. spricht Alkuin de fide Trin. II, 6 von einem ascendere per intelligentiae puritatem ad illum secundum suae donum gratiae. — Credere und intelligere wird nebeneinander gestellt im Prolog II de f. Trin. (I. 714) divina votis omnibus postulanda est gratia, ut mundetur oculus cordis ad videndum, quam proprie Trinitas sit unus et solus et verus Deus et quam recte Pater et Filius et Spiritus s. unius ejusdemque substantiae vel essentiae dicatur, credatur, intelligatur. — Denselben Vorwurf wie 1) gegen Elipantus erhebt Alkuin auch gegen Felix: c. Felicem Urgell. VII, 3 (I, 849). Nostrum est credere, illius (Christi) nosse.

Wort Augustins aus dem Tract. XXVII, in Jo. cp. 9. Non cognovimus et credimus, sed credimus et cognoscimus. Mit den Worten Augustins bezeichnet er an anderer Stelle im Joh. Kommentar die Erkenntnis als den Lohn des Glaubens und fährt dann fort: ergo noli quaerere intelligere, ut credas, sed crede, ut intelligas; quoniam nisi credideritis, non intelligitis¹. Augustin betonte überall mit Nachdruck die Notwendigkeit, daß der Glaube sich erhebe zur Erkenntnis. Der Glaube, die fides, quae creditur, ist im letzten Grunde eine, wenn auch notwendige Stütze der Unmündigen im Geist; es löst sich bei ihm das Schauen des Ewigen vollständig von jeder nur historischen Begründung und Vermittlung ab; der vernünftigen Seele, die zum Schauen der Wahrheit durchgedrungen ist, kann keine menschliche Autorität mehr genügen².

Charakteristisch ist nun, eine wie geringe Rolle bei Alkuin die als zweite Stufe des religiösen Lebens geforderte Erkenntnis spielt; eine irgendwie selbständige Bedeutung gewinnt sie nicht. Nur selten stellt Alkuin sie neben den Glauben. Im Anschluß an Augustin führt Alkuin aus: der Glaube muß die Herzen reinigen, damit der Intellekt zur Erkenntnis des Heilsgeheimnisses gelange³. Gewiß betont auch Augustin, daß das Schauen erst im Jenseits seine Vollendung gewinnt; daß deshalb alle Inhalte des Glaubens, die der Intellekt noch nicht erfaßt hat, dennoch nicht aufgegeben werden dürfen, sondern im Glauben festzuhalten sind. Aber das Ziel des religiösen Lebens ist für ihn nicht

Quod tu omnino oblitus conaris illud ratione investigare, quod fide venerari debuisses. Trotz dieses Vorwurfes ist es wohl kaum berechtigt, den Adoptianismus „als einen bequemen Supranaturalismus zu betrachten, durch einen geringen rationalistischen Beisatz abgeschwächt“ (so Reuter I, 10); denn dieser Vorwurf wird vom Gegner erhoben ohne jeden Beweis.

1) Comm. in Joh. III, 16 (I, 532) nach Aug. Tract. XXVII in Joh. n. 9 und Comm. in Joh. IV, 17 (I, 535) nach Aug. Tract. XXIX in Jo. n. 6.

2) Vgl. A. Hähnel, Verhältnis des Glaubens zum Wissen bei Augustin S. 23.

3) Comm. in Jo. 8, lib. IV, 20 (I, 544).

der Glaube an das Historische, sondern die Erkenntnis, die sich vollendet in dem Anschauen der ewigen Wahrheit¹. Alkuin aber spricht nur selten von der Vollendung der Erkenntnis in dem Anschauen des Ewigen. Er betont, daß diese visio, wie auch die Erkenntnis (s. o. S. 331, Anm. 1) eine Gnadengabe des heiligen Geistes ist²; daß sie in diesem Leben unvollkommen bleibt³. Aber auch nach dem Tode ist ein adäquates Schauen der Gottheit dem Menschen nicht gewährt⁴. Wenn Alkuin an andern Stellen von einem Schauen Gottes *facie ad faciem* spricht, so ist auf diese biblische Wendung nicht großer Wert zu legen⁵. Mit jenen anderslautenden Ausführungen steht aber Alkuin im Gegensatz zu Augustin, der ein adäquates Schauen des göttlichen Wesens im Jenseits lehrt⁶.

1) Z. B. de trin. IX, § 1 *Certa fides utcumque inchoat cognitionem, cognitio vero certa non perficietur, nisi post hanc vitam, cum videbimus facie ad faciem.* — cf. Dorner, Augustinus, S. 187.

2) de f. Trin. Prol. II. spricht von der visio purae mentis intuitu, secundum quod sancti Spiritus gratia nostrae mentis aciem illustrare dignabitur.

3) In Canticum cantic. ep. 5 (I, 401) nulli in hac vita plena visio Dei sicut in futura conceditur.

4) de f. Trin. II, 16 (I, 721). — de s. Trin. quaest. 14 (I, 741). Anders Anm. 6).

5) Z. B. de f. Trin. II, 5.

6) Die von dem Jesuiten Chiffletius herausgegebene und mit Bedenken Alkuin zugeschriebene confessio fidei wurde von dem Calvinisten Dallaeus in ihrer Echtheit bestritten. („probare conatus est hanc confessionem non esse Alcuini, sed alterius auctoris sancto Anselmo posterioris“ II, 370). Mabillon glaubte diese Bedenken widerlegen zu können und schrieb die confessio mit Sicherheit Alkuin zu. (cf. II, 371/380). Die Beweisführung Mabilions wurde von dem Calvinisten Basnagius († 1721) widerlegt. Frobens Versuch, die Gründe Basnages zu entkräften, ist mißlungen (II, 381/384). Die entscheidenden Gründe gegen die Echtheit sind: 1) Die conf. nimmt Bezug auf die praedestinatio ad malum und verwirft sie. 2) Sie bekämpft die, qui reale dominici corporis in eucharistia praesentiam negant als haeretici! IV, 3/5 ist die Sprache der Antiberengarianer des 11. Jahrhunderts; ep. 3 (II, 413 a). Hoc corpus et hic sanguis non in spicis et sarmentis colligitur, sed certa consecratione mysticus fit nobis — hat in der Literatur des 11. Jahrhunderts zahlreiche Paral-

Neben der Betrachtung des Glaubens als einer zu überwindenden Vorstufe des Erkennens läuft bei Augustin eine andere, die besonders in den Schriften *de spiritu et littera*, *de praedestinatione sanctorum* und *de dono perseverantiae* Ausdruck findet. Während dort die Gegensätze *fides* und *ratio*, *intellectus* und *auctoritas* sich gegenüberstehen, handelt es sich hier um die Frage: Gnade oder freier Wille, Glaube oder Werke. Hier findet das religiöse Bewußtsein Augustins von der erfahrenen Gnade, die vor allem Glauben und Glaubenwollen im Herzen des Gläubigen das Glaubenkönnen wirkt, ihren reinsten und tiefsten Ausdruck. Augustin hat den Unterschied dieses Glaubens, *qua creditur*, der ein *intus audire a patre* ist¹, von dem Glauben, der Zustimmung zu den von der Autorität der Kirche verbürgten historischen Ereignissen ist, wohl empfunden, wenn er das *credere in eum* von dem bloßen *credere ei* unterscheidet². Wie sich dieser Glaube seinem Inhalte nach zu der *fides historica* verhält, wie überhaupt sein Verhältnis zu der *contemplatio Dei* ist, darüber hat Augustin sich nicht geäußert. Deutlich ist, daß bei ihm jeder Fortschritt zur Erkenntnis ausgeschlossen ist; denn er liegt nicht in der Sphäre des Intellekts, sondern des Willens. Obwohl Alkuin jene Worte

lelen und richtet sich gegen den Spott der Schüler und Anhänger Berengars über den „gesäten Gott“ (cf. Guitmund, 450 e *Christus, inquit, numquam fuit seminatus neque collectus in agris. Sed ista fuerunt seminata in agris et collecta; quomodo ergo possunt esse corpus Christi.*) — Die *confessio* kennt aber und benutzt Alkuin (Mab. — *easdem passim sententias eademque verba reperias in hac confessione, quae in gemino ipsius Alcuini libro de f. s. Trin.*) So ist nicht auffällig, daß sie ebenfalls eine inadäquate *visio* Gottes im Jenseits behauptet (cf. I, 24 = II, 392), während sie sonst in ihren Ausführungen über *ratio* und *fides* sich eng an Augustin anschließt. (cf. III, 27 = II, 406, ebenso IV, 5. III, 5). — Vgl. zu der Frage der Echtheit die Ausführungen bei K. Werner, Gerbert von Aurillac S. 147/150. Wien 1878.

1) Cf. Dorner, S. 189/190.

2) Augustinus *Tract. XXIX* in *ev. Joh. cp. VI. Hoc est opus Dei, ut credatis in eum, quem ille misit. Ut credatis in eum, non credatis ei. Sed si creditis in eum, creditis ei, non autem continuo, qui credit ei, credit in eum.*

Augustins aus dem Johannes Kommentar (S. 334, Anm. 2) zitiert, so fehlt ihm ein wirkliches Verständnis dieses andersartigen Glaubensbegriffes. Wenn er auch an anderer Stelle sich das Wort Augustins: *animae tuae vita fides est!* zu eigen macht, für ihn erschöpft sich dennoch der Begriff des Glaubens in der *fides catholica*, die jede vernünftige Seele im passenden Alter zu lernen hat¹. Ebenso wenig führt der Gedanke, daß der Mensch freiwillig zum Glauben gelangen muß und nicht gezwungen werden darf, zu einer Vertiefung des Glaubensbegriffes; die augustinische *fides, qua creditur*, fehlt bei Alkuin².

Derselbe Einwand, der gegen die einseitige Hervorhebung aufklärerischer Bestrebungen der *libri Carolini* in Reuters Darstellung erhoben werden mußte, gilt für die Behandlung des Wirkens der beiden Männer, die in der Zeit Ludwigs des Frommen als Vertreter augustinischer Gedanken zu nennen sind. Die Darstellung Reuters leidet unter dem Fehler, daß aus einzelnen Worten Folgerungen entwickelt werden³, an die weder Claudius noch Agobard gedacht haben; Reuter selbst sieht sich denn auch genötigt, seine unberechtigten Folgerungen immer wieder zurückzunehmen⁴. In der Bekämpfung der Mißbräuche des Kultus, der heidnischen Bestandteile in den Äußerungen der Volksreligion gehen beide zwar weit über die *libri Carolini* hinaus; aber es darf nicht verkannt werden, daß ihr Kampf gegen Bilderkultus, Heiligen- und Reliquienverehrung, abergläubische Gebräuche jeder Art, wenn auch oft durch Berufung auf die *ratio* begründet⁵, im Grunde getragen ist von positiver

1) de f. Trin. I, 1 (I, 707).

2) Epist. 37 (I, 50) — epist. 31 (I, 42).

3) Vgl. Reuter I, 18, 23 über Claudius; I, 30 über Agobard.

4) Reuter I, 24 über Claudius; I, 35 über Agobards Orthodoxie.

5) Besonders bei Agobard, opera ed. Baluzius, Paris 1666 de grand. 2 (I, 146). Die dementia des Volkes, profunda stultitia. — cp. 3 (I, 147) hic error . . ab omnibus ratione praeditis dijudicandus est — de grand. 16 (I, 163) stultitia — Nec rationabiliter pensabant, unde fieri posset — de imag. 16 (I, 244) insipientes sanctitatem eis, quae sine anima sunt, imaginibus tribuendo. — cp. 33 (I, 265).

Religiosität¹. So wagt Agobard den bemerkenswerten Satz: Wenn die, welche den Kult der Dämonen verlassen haben, angeleitet werden, die Bilder der Heiligen zu verehren, so möchte es ihnen, glaube ich, scheinen, daß sie nicht sowohl die Idole verlassen haben, als die Bilder vertauscht haben². In diesem Sinne wird das bilderlose Christentum als die *sincera religio* gerühmt³. Ihre Stellung zu dem Dogma hingegen ist von ihrem Kampf gegen den Aberglauben der Volksreligion nicht beeinflusst. Es ist deshalb unzweifelhaft zu viel behauptet, wenn Reuter sagt, daß Claudius bei dem biblischen Christentum nicht als dem letzten stehen geblieben sei, daß es ihm „vielmehr das Schema eines abstrakten Religionsbegriffes“ geworden sei, an welchem er jenes zu messen unternahm⁴. Alle Worte, auf die Reuter sich hierfür beruft, sind entweder Worte Augustins⁵ und müssen

Der error des Bilderkultus, wird als *superstitio* bekämpft. Aber ebenso wird auch die Autorität der Schrift und der Väter betont. Z. B. *adv. legem G.* 12 (I, 119) — *melius sit unicuique eorum sequi auctoritatem, quam proprium sensum* — *de grand.* 1 (I, 145) *Quod utrum verum sit, ut vulgo creditur, ex auctoritate divinarum scripturarum probetur necesse est.* cp. 3 (I, 147) *proferamus testimonia scripturarum, per quae dijudicari possit; quibus inspectis non nos ipsi, sed ipsa veritas expugnet stultissimum errorem.* — *Biblische Wunder de grand.* 8 (I, 155) — *adv. Fredeg.* 9 (I, 174) *Exiguitati nostrae videtur, quod neque vos neque nos de hac re aliquid sentire aut dicere debemus, nisi ea, quae orthodoxos magistros sensisse aut dixisse legimus.* — *de dispens.* 6 (I, 273) — *ex auctoritate scripturarum vel canonum nostris oculis consideranda proponamus.* — *de dispens.* 20 (I, 289) — *quicquid consonanter sanctis Scripturis statuunt (die Synoden), nulli procul dubio spernenda, immo veneranda omnibus esse debent.* c. *judicium Dei* 5 (I, 305) *Tota fide credere debemus, quod nihil fiat in mundo, nisi Deo aut dispensante aut permittente.* —

1) Dies tritt trotz des gelegentlichen Hinweises S. 28, 35 in der Darstellung Reuters nicht genügend hervor, ähnlich Hauck in *Th. R. E. I.*, 247 und Marks „Die politisch-kirchliche Wirksamkeit des Erzbischofs Agobard von Lyon“ — *Progr. Viersen*, 1888 S. 12.

2) *de imaginibus* cp. 19 (I, 248).

3) *de imag.* 19 (I, 248) *o sincera religio! Crucis vexillum ubique pingebatur, non aliqua vultus humani similitudo.*

4) Reuter I, 22, ähnlich S. 23.

5) Reuter I, 19. 268 17.

deshalb vorsichtiger zur Feststellung der Gedankenwelt des Turiner Bischofs verwertet werden, oder sie geben doch augustinische Gedanken wieder. Die wenigen Stellen, die so gedeutet werden könnten, als ob bei Claudius wirklich die geschichtliche Religion einem abstrakt-rationalistischen Religionsbegriff untergeordnet wird, zeigen nur die sehr abgeschwächte Nachwirkung augustinischer Gedanken über Ablösung des historischen Glaubens durch die auf die Erkenntnis der ewigen Wahrheit sich richtende Vernunft. Hierher gehört noch nicht einmal, wenn Claudius den Bilderdienst als Abfall von der *veritas* beurteilt¹; — denn die *veritas* ist für ihn das historische Christentum —; wohl aber wenn er erklärt: Es ist der *ordo*, sich über das Fleischliche zu dem Geistigen zu erheben, nicht aber von dem Geistigen zu dem Fleischlichen zu fallen²; oder wenn Claudius auf allegorische Interpretation des alten Testaments dringt³ oder von Christen vor der Erscheinung Christi spricht⁴. Eher

1) Reuter I, 22. 269 11. — Ähnlich heisst es bei Agobard: *ipsum Deum intelligitis veritatem* (c. obiect. Fred. ep. 15, II, 182) — bei Alkuin *veritas quippe ipsa unigenitus est Dei filius* [de f. trin. III, 2] l. c. I, 725 C).

2) Claudius in Migne 104, 866 D. — Ganz ähnlich Agobard de *imag.* 16 (I, 243). *Nemo igitur sapientium ignorat, quod homo fidelis, ut proficiat ab exterioribus introrsus trahendus est, non ab interioribus exterius prociendus, ut deficiat. Transire enim debet de carne ad animam, de corpore ad spiritum, de visibilibus ad invisibilia, de mundo ad Deum.* cf. ep. 25 (I, 256).

3) Reuter I, 21. — Migne 104, 617 B — *sicut novissimis diebus verbum Dei ex Maria carne vestitum processit in mundum et aliud quidem erat, quod videbatur in eo, aliud quod intelligebatur* (carnis namque aspectus in eo patebat omnibus, paucis vero et electis dabatur divinitatis agnitio), *ita et cum per prophetas vel legislatorem verbum Dei profertur ad homines, non absque competentibus profertur indumentis. Nam sicut ibi carnis, ita hic litterae velamine tegitur, ut littera quidem aspiciatur tamquam caro, latens vero spiritalis intrinsecus sensus tamquam divinitas sentitur.* Auch von Augustin wird die Anwendung der allegorischen Methode gerechtfertigt de Gen. ad lit. cp. 1 de trin. XV, 9.

4) Claudius, Migne 104, 694 D. — *eadem, quae nunc praedicatur ecclesiae fides, et ante incarnationis Dominicae tempus florebat in his, qui patriarcharum prophetarumque devotionem sunt secuti.* Ebenso

könnte es scheinen, als ob Agobard bisweilen in der von Reuter angegebenen Richtung weiter geht. Er bezeichnet die Gottesfurcht als Aufgabe des Gläubigen wie jedes Vernunftbegabten¹, und von den Niniviten wird gesagt, daß sie durch die natürliche Vernunft erkannten, daß durch Reue und Buße Gottes Barmherzigkeit zu erlangen ist². Es wäre aber irreführend, aus solchen Äußerungen erkennen zu wollen, wie Agobard *ratio* und *fides* für die Erfassung des Dogmas gewertet hat. Denn, wie auch Reuter hervorhebt, tritt Agobard nirgends in einen Gegensatz zu der überlieferten Lehre. „Wo fände sich bei ihm etwas, was einer rationalisierenden Deutung auch nur ähnlich sähe?“³.

Die Frage, wie bei Fredegis, dem Schüler Alkuins und Gegner Agobards, das Verhältnis von *ratio* und *fides* sich gestaltet, ist von M. Ahner in seiner Schrift „Fredegis von Tours“ 1878 erschöpfend behandelt worden. Die Konjektur Prantls in seiner Geschichte der Logik II, 18, der an der strittigen Stelle in der Schrift des Abtes von Tours „de nihilo et tenebris“ *revelatione* für *ratione* lesen wollte, ist von Reuter mit Recht zurückgewiesen worden⁴. Dadurch würden Offenbarung und Vernunft in einen scharfen Gegensatz gebracht werden; dies widerspricht aber der Bestimmung ihres Verhältnisses, die sich besonders deutlich in den Worten ausspricht: *Ecce invicta auctoritas ratione comitata, ratio quoque auctoritatem confessa unum idemque praedicant*⁵. Aber auch der Einwand Ahners gegen Reuters Konjektur *rationali* für *ratione* ist berechtigt⁶; sein Vorschlag *divina*

Agobard, adv. Fredeg. cp. 16 (I, 183) cum vestris syllogismis affirmare nitimini Christianos non fuisse omnes sanctos patriarchas et prophetas, reges et sacerdotes in veteri testamento. — Der Gedanke ist althristlich; bei Augustin z. B. de civ. D. X, 25 XVIII, 47.

1) Agobard, ad Barthol. episc. cp. 11 (I, 205) *fidelis quisque et ratione praeditus cor ad solius Dei timorem tollit.*

2) Agobard, adv. Amalarium, cp. 2 (II, 103).

3) Reuter I, 24, ähnlich I, 35.

4) Reuter I, 274, 21. — Die strittige Stelle siehe S. 339 Anm. 3.

5) Ahner, Fredegis von Tours, S. 19. Reuter I, 274.

6) Ahner S. 32, wendet gegen Reuters Konjektur *rationali* für *ratione* ein: Fredegis schiebt die beiden Begriffe nicht so in einander;

entspricht unzweifelhaft am besten dem Zusammenhang der Stelle. Dann ist die Anschauung des Fredegis über das Verhältnis von auctoritas und ratio folgende: Die göttliche Autorität, die Worte der heiligen Schrift nehmen den ersten Rang ein; sie gibt den Inhalt des Glaubens¹. Der Glaubensinhalt kann seine Bestätigung finden durch die Vernunft, d. h. durch das „dialektische Beweisverfahren“²; er braucht es aber nicht; denn die Autorität allein besitzt unbewegliche Festigkeit³; sie kann auch durch die Vernunft nicht erschüttert werden, oder durch irgendwelche Argumente widerlegt werden⁴. Fredegis hat allerdings die Zuversicht, daß ratio und auctoritas zu demselben Ziele gelangen⁵. Was zu geschehen hat, wenn dies nicht der Fall ist, sagt Fredegis nicht. Nach seinen Ausführungen über die auctoritas ist aber wohl nicht zu zweifeln, daß in solchem Falle ihr zu folgen

keineswegs gilt für ihn nur die Autorität, die von der Vernunft gefordert wird. — divina, das Ahner einsetzt, findet sich noch dreimal mit auctoritas verbunden. „Unter qualibet auctoritas ist dann irgend eine menschliche zu verstehen.“

1) Vgl. Ahner S. 30. — Wenn Fredegis seine Frage lösen will: *primum ratione, deinde auctoritate* (Ahner S. 16), so handelt es sich hier deutlich nur um die äußere Zeitfolge, nicht um eine innere Wertabstufung, so daß die ratio größere Beweiskraft besäße als die auctoritas. Dasselbe gilt für die Wendungen S. 17: — *paucis actum est ratione . . . , ad divinam auctoritatem recurrere libet*. — S. 24. *haec pauca ratione simul et auctoritate congesta* —; ebenso Ahner S. 30.

2) Ahner S. 28.

3) Ahner S. 16 — *huic responsioni obviandum est primum ratione, in quantum hominis ratio patitur, deinde auctoritate, non qualibet, sed divina* (so Ahner; Hs. *ratione*, Prantl: *revelatione*; Reuter: *rationali*) *dumtaxat, quae sola auctoritas est solaque immobilem obtinet firmitatem*.

4) Ahner S. 18. *Erigenda est igitur ad tanti culminis auctoritatem mentis acies, quae nulla ratione cassari, nullis argumentis refelli, nullis potest viribus impugnari*. — S. 20. — *cassandaque est divina auctoritas? Nullo modo! Nam caelum et terram facilius est transire quam auctoritatem divinam a suo statu permutari*.

5) Ahner S. 19. *Ecce invicta auctoritas ratione comitata, ratio quoque auctoritatem confessa unum idemque praedicant*.

wäre. Trotzdem kann man Ahner zustimmen, wenn er ausführt: „den Worten nach mit dem Kirchenglauben übereinstimmend, liefs er doch der Vernunft praktisch einen gröfseren Spielraum, als er theoretisch zugab“¹.

Die Behandlung der betreffenden Ausführungen dieser Männer aus der Zeit Karls und Ludwigs des Frommen hat, wie ich glaube, gezeigt, dafs von einer rationalisierenden Auflösung des Dogmas, von einer Entwertung des historischen Christentums durch religionsphilosophische Spekulationen, wie Reuter behauptet, keine Rede sein kann. Die Zeit Karls des Kahlen ist dann allerdings von den verschiedensten dogmatischen Kämpfen bewegt. Der prädestinationische Streit hält mehr als ein Jahrzehnt die Gemüter in Spannung und wird von beiden Seiten mit grofser Schärfe ausgefochten, um dann im Sande zu verlaufen, da politische Rücksichten eine Beilegung des Streites wünschenswert erscheinen liefsen². Dazu kommen zahlreiche Streitpunkte von geringerer Bedeutung. Man könnte annehmen, dafs auch das Recht der Autorität und der Überlieferung von irgend einer Seite in Frage gestellt worden wäre. Man kämpft um und für die Überlieferung, nicht aber gegen sie³. Jeder will nichts anderes als die autoritative Lehre der Schrift und der Väter vertreten. Grundlegende Erörterungen über das Verhältnis von Vernunft und Glauben fehlen deshalb auch in dieser Zeit. Am häufigsten kommt Paschasius Radbertus von den Theologen der Zeit Karls des Kahlen auf ratio und fides und ihr gegenseitiges Verhältnis zu sprechen, abgesehen von Scotus Erigena, der auch in diesem Punkte eine Sonderstellung einnimmt.

An den verschiedensten Stellen betont Paschasius immer wieder, dafs der Glaube, der von ihm als ein Bejahen der

1) Ahner S. 48.

2) Reuter I, 48. — Freystedt „Der synodale Kampf im Praedestinationstreite des 9. Jahrhunderts —“ Zs. f. w. Th. n. F. I, 1893. S. 477. Borrasch, der Mönch Gottschalk von Orbais, 1868. S. 93.

3) In demselben Sinne äufsert sich Nägele, Ratramnus und die heilige Eucharistie S. 54.

Autorität Christi bezeichnet wird¹, dem Erkennen vorangehen muß. Die menschliche Vernunft kommt nicht gegen die göttliche Autorität auf²; der ist töricht, der glaubt, alles über Gott mit der Vernunft oder der Erkenntnis erfassen zu können³. Deshalb sollen wir nicht die Tiefen der Gottheit mit der Vernunft zu erforschen suchen; denn, wenn die menschliche Vernunft alles erfassen könnte, wäre der Glaube nicht nötig⁴. Wie unselig und verblendet irrt die menschliche Seele umher, die den vergeblichen Versuch macht, Gott durch die Vernunft zu erkennen⁵. Skepsis und Abfall vom Glauben ist die Folge des Versuches, den Glauben durch die Vernunft auszuschließen⁶; während es vielmehr umgekehrt besser ist, ohne Erkenntnis zu glauben, als durch verkehrte Erkenntnis mancherlei Irrtum zu verfallen⁷. So betont Paschasius stets die Notwendigkeit des Glaubens; aber neben den Glauben tritt bei ihm im weitesten Umfange die Vernunft, die Erkenntnis, die den Glaubensinhalt durchdringen soll. Allerdings betont er wie Augustin, daß der Glaube auch das hinnimmt, was die Erkenntnis noch nicht erfafst⁸. Es wäre Anmaßung, alles allein durch die Ver-

1) Pasch. Radb., de fide, spe et caritate (vet. script. ampl. coll. IX, 516 e). — Ebenso Dorner, Augustinus, S. 184. — „Glauben und Wissen“ bei Paschasius behandelt Sardemann „Der theologische Lehrgehalt des Paschasius Radbertus“, Marburg 1877, S. 60 ff., ohne auf das Verhältnis zu Augustin einzugehen.

2) Pasch. R. in Matth. ev. (Pasch. R. opera, ed. Sirmondi) S. 72 c de f. spe et c. 489 D fides praeminet scientiae vel intellectui nostro.

3) de f. spe et c. 506 D.

4) de f. spe et c. 490 A.

5) de f. spe et c. 488 B. Ecce distendit se aliquis efficax pollens ingenio et vigens ratione, cupit Deum, ut est, intelligere, fingit sibi in animo exempla, format imagines, proponit rationem nec capit tamen ea, quae audit vel legit, et dicit fortassis: aut ita est aut omnino non est! o infelix et caeca mentis pervagatio!

6) de f. spe et c. 506 D.: multi ratione humana vel artis eloquentia fisi et volentes omnia deitatis arcana temere comprehendere longius recesserunt a fide, atque ita, dum fidem conati sunt per rationem excludere, alieni facti sunt a fide et dum altiora se humanis sensibus conantur circumscribere, multa sine fide de fide sunt locuti.

7) de f. spe et c. 490 A.

8) de f. spe et c. 491 A. — cp. de corpore et sanguine D. ad

nunft erfassen zu wollen, was der Glaube enthält¹, aber ebenso gilt auch, daß die Vernunft stets darnach streben wird, in immer weiterem Umfange den Glaubensinhalt in die Sphäre des Erkennens zu erheben². Voraussetzung ist dabei aber, daß dieser Versuch stets aus dem Glauben hervorgeht⁴. Immer tiefere Erkenntnis ist Ziel des Glaubens³, ist Lohn des Glaubens⁵. In diesem augustinischen Gedankengange stellt Paschasius oftmals Glaube und Erkenntnis als die beiden Momente des religiösen Lebens nebeneinander⁶;

Frud. (Sirmondi, 1633a) — discant quæso cum talibus (patribus) credere, si adhuc nequeunt intelligere, quod Deo nihil est impossibile discant. — Expos. in ps. 44 (Sirmondi 1252 C) Quod mysterium (Vereinigung der Naturen) non minus dictu arcanum manet, quam et intellectu ignotum, quod qui non potuerit ad liquidum discernere, credat necesse est.

1) de f. spe et c. 488 C. etsi necdum intelligere omnes, tamen credibilia ex Deo corde credere ad justitiam et ore confiteri ad salutem debemus — in Matth. ev. (Sirmondi 93 A) ideo interdum sola, quæ fidei sunt, ratione comprehendi posse omnia non præsumo. Immo veritatis viam instanter sequendo depono, ne contra fidem umquam de fide sine fide sentiam.

2) de f. spe etc. 480 B. — In Matth. ev. (Sirmondi 691 E) — inde est, quod aliquando primum per fidem, deinde per intelligentiam adhuc in carne invenitur a quaerentibus. —

3) In Matth. ev. (Sirmondi 349 B) — si mentis intentio non est ex fide, nequam est.

4) de f. spe et c. 489 D. — quicquid de illo (Gott) sermo divinus prædicat, hoc totum fide creditur, ut per eam melius intelligatur. Propter quod intelligentia fidem sibi necessariae religionis assumpsit, quia aeternitas et maiestas Deitatis excedit.

5) In Matth. ev. (Sirmondi 406 A). Fructus autem fidei fuit caritas, qua Deum et proximum dilexit, prudentia et intellectus, quibus in homine (Jesu) divinitatem deprehendit — (der Hauptmann von Kapernaum). — de f. spe et c. 491 A. Intelligentia enim est merces fidei et ideo, quæ necdum intelligimus, fide credimus, operibus veneramur, ut intellectu totum, quod in fide est, comprehendamus. — 488 A. illuminatio perfectæ intelligentiæ merces est fidei.

6) In Matth. ev. 666 E. — credere et cognoscere — 667 B credere et intelligere. 349 E intentione mentis et luce fidei cuncta virtutum genera, ut lucidum corpus perficiant, illustrantur. de f. spe et c. 489 B. fides, qua de Christi incarnatione catholice ea, quæ credenda sunt, creduntur; scientia, quæ per Spiritum sanctum est, fulcitur, sicut est

beide gehen auf das Unsichtbare¹. Aber wie sein Lehrer Augustin betont auch Paschasius, daß die Umsetzung des Glaubens in Erkenntnis im Diesseits niemals zur Vollendung kommt²; denn die Vernunft, die durch die Sünde verderbt ist, durch den Glaube gereinigt wird³, wird doch zur völligen Unversehrtheit nicht wieder erhoben und bedarf deshalb ständig der Reinigung durch den Glauben⁴. So bewahrt der Glauben stets den Vorrang gegenüber der Erkenntnis⁵. Augustinische Gedanken entwickelt aber Paschasius auch in der einen längeren Ausführung, in der er die cogitatio, das Denken, dem Glauben vorangehen läßt. Keiner glaubt etwas, so heißt es hier, wenn er nicht zuvor die Notwendigkeit des Glaubens im Denken bejaht hat. Wenn auch nicht alle Denkinhalte Glaubensinhalte sind, so liegt doch in jedem Glaubensakt eine Vereinigung von Glauben und Denken vor⁶. Auf Ausführungen Augustins beruht auch die Stelle, an der Paschasius drei Arten von credibilia unterscheidet⁷. Zu der ersten Art gehören die Berichte über zeitliche Ereignisse, die nur im Glauben erfaßt werden können und nicht intelligibel sind⁸. Zu der zweiten Art

illa, quae de Divinitate totius Trinitatis atque unitatis est, spiritu intelligentiae illustratur.

1) Expos. in Ps. 44 (Sirmondi 1243 B.) — quae non videntur, quia in Deo sunt, credit atque intelligit. —

2) de f. spe et c. 481 B. Haec fides est, per quam, quae Deus de se docuit aut promisit, etiamsi nondum intelligimus, vere credimus et confitemur. Ebenso 491 A (cf. S. 342, Anm. 5).

3) In Matth. ev. (Sirmondi), 259 A heißt es auch: — apostolis, quorum corda mundantur fide et intellectu. —

4) de f. spe et c. 491 A.

5) d. f. spe et c. 506 D. Profecto, quia ratio fide inferius agit, dum ubi ratio succumbit, fides divinitus inspirata succedit.

6) de f. spe et c. 516 E.

7) Vgl. Augustinus, de div. quaest 48 Credibilia sunt tria genera, alia quae semper et numquam intelliguntur: sicut est historia, temporalia et humana gesta percurrens. Alia, quae mox, ut creduntur, intelliguntur, sicut sunt omnes rationes humanae, vel de numeris vel de quibuslibet disciplinis. Tertium, quae primo creduntur et postea intelliguntur; qualia sunt ea, quae de divinis rebus non possunt intelligi, nisi ab his, qui mundi sunt corde.

8) de f. spe et c. 486 D. E.

gehört, was geglaubt und sogleich auch erkannt wird, wie die Gesetze der menschlichen Vernunft (*rationes humanae*), durch die das Vernünftige erfaßt wird¹. Die dritte Art sind die Aussagen über Gott, die niemals durch die Vernunft erfaßt werden, wenn sie nicht zuvor im Glauben angenommen werden². Die Erkenntnis Gottes findet bei Paschasius wie auch bei Augustin ihre Vollendung in der *visio* oder *contemplatio*. Die Erkenntnis gelangt schon im Diesseits zu einem teilweisen Schauen Gottes³. Wenn auch das Schauen hier stets unvollkommen bleibt⁴, so werden wir doch im Jenseits zu einem adäquaten Schauen Gottes gelangen⁵. Dann tritt die *evacuatio* des Glaubens wie der Hoffnung ein, da beide durch das vollkommene Schauen des Ewigen abgelöst werden⁶. In besonderer Weise betont Paschasius die Notwendigkeit des Glaubens in bezug auf das Mysterium der Eucharistie. Aber auch hier wird Glaube und Erkenntnis von ihm gefordert, im Gegensatz zu den Sinnen, die nur Brot und Wein wahrnehmen⁷. Die Er-

1) *Ibidem* 487 A.

2) de f. spe et c. (487, E). *idcirco necesse est credantur ex toto corde et ex tota anima et ex tota virtute, ut Christo illustrante hic ex parte et in futuro ex toto intelligantur. Ex tanto amplius vel perfectius hic aut illuc, quanto mundiores corde mandatorum Dei praeceptorumque observatores erimus.* Die ganze Stelle lehnt sich aufs engste an die Worte Augustins S. 343, Anm. 7 an. Die unter die erste Art gestellten *relationes rerum* sind identisch mit den *historiae temporalium gestorum*.

3) de f. spe et c. 490 B. *Ceterum intelligentia celsior oculus in anima supergreditur universitatis ambitum et ex parte ipsam illam Deitatis naturam interdum cognoscens contemplatur.*

4) in *Matth. ev.* 342 C.

5) in *Matth. ev.* (*Sirmondi* A 343.) — 245 B. *In futuro autem — iam mundicordes Deum sicuti est mentis oculo videbunt.*

6) de f. spe et c. 479 C. *fide evacuata manebit incommutabilis veritas visione fruenda nec alia nisi ad quam per fidem gradiebamur, quamque per fidem credidimus, a qua prius peregrinabamur.* — 479 D. *etsi fides evacuatur, tamen substantia fidei manet.* 480 A. — *tunc fides atque spes rerum necdum apparentium visione evacuabitur, eo quod quisque, quae jam videt, nec credit nec sperat, sed contemplatione fruitur perfecta.*

7) de corpore et s. D. (*Sirmondi* 571 E.) *Alioquin nisi per fidem*

kenntnis wird aber als geistige bezeichnet, weil sie sich auf das Geistige in diesem Sakramente richtet¹. Denn durch göttliche Kraft vollzieht sich das Mysterium, damit die Kraft des Glaubens sich in der Erkenntnis bewähre².

Die seltenen Ausführungen der übrigen Theologen aus dem Zeitalter Karls des Kahlen über das Verhältnis des Glaubens zum Wissen bewegen sich in demselben Gedankenkreise. Florus empfiehlt den *ordo pietatis*, welcher willige Unterordnung unter die Worte der Schrift erfordert³. Scotus wird von ihm vorgeworfen, daß er allein die Vernunft wolle

et intelligentiam, quid praeter panem et vinum in eis gustantibus sapit? — 600 B. — quae non sapore carnis, sed spiritali dulcedine degustantur et fidei ratione intelliguntur.

1) epist. de corp. et s. D. ad Trud. (Sirmondi 624 E.) Non recte sapiunt, quicumque carnaliter de hoc mysterio sapiunt. Sane quia spiritalia sunt in eo sacramenta, a quibus animalis quisque homo jejunit, eo quod intellectu spiritali non capit neque vult credere, quae non intelligit. f

2) de corp. et s. D. (Sirmondi 584 C.)

3) Florus Magister (op. ed. Manguin, vet. auct., qui de praed. et gratia scripserunt, opera et fragm. 2 Bd., Paris 1630) Der *ordo pietatis*: legat propheticas et evangelicas et apostolicas litteras nec contra eas suum sensum defendere audeat, sed earum se auctoritati et veritati humiliter summittat. — I, 717 — omni fideli homini primum vigilantissime discenda est veritas fidei ex auctoritate scripturarum Dei; ut si quid postea de eisdem humanis litteris legere aut scire necesse fuerit, totum ex illa divina auctoritate et fidei veritate dijudicetur, ut si quid ab ejus regula non discordat, absque periculo recipiatur; quicquid autem ab ea dissonare invenitur, quasi mortiferum respuatur. Quisquis autem putat se absque verae fidei cognitione absque scripturae sanctae fidelissima auctoritate absque paternae doctrinae studiosissima institutione solis humanis litteris et disciplinis indagare posse veritatem Dei et fidei integritatem, procul dubio seipsum inludit et decipit. Ebenso empfiehlt Paschasius den *ordo*: de f. spe et c. 488 C. Quaesio talis redeat ad ordinem — Satis est utique nosse vel credere, quod est Pater et Filius et Spiritus s. unus Deus, una majestas et quicquid ipse de se docuit, etiamsi non intelligatur, quomodo est, tantum ut fidei praeceptis oboediamus. Ähnlich Raban, ed Colvener, tom. III, 363 D. qui pie quaerit Dominum, honorat sacram scripturam et non reprehendit, quod nondum intelligit. 363 E periculosum est humana praesumptione Deum tentare —, sed salubre est fide recta illum honorare, quia justus ex fide vivit.

gelten lassen¹; er betont hingegen die Bedeutung des Glaubens und der Autorität². Raban erklärt es für gefährlich, daß menschliche Vernunft sich anmaßt, nach Gotteserkenntnis zu streben im Vertrauen auf ihr eigenes Wissen³. Er ruft deshalb dem Schüler zu: Glaube! Gott befiehlt nicht, die göttlichen Gerichte zu erörtern, sondern zu glauben; nicht nach Vernunftgründen zu verlangen, sondern Glauben zu schenken⁴. Prudentius fordert, daß keiner sich gegen die Autorität der Väter, besonders Augustins erhebe⁵. Seltener erscheinen Glauben und Wissen gleichgeordnet; so stellt Ratramnus die *consequentia rationis* mit dem göttlichen Zeugnis zusammen⁶.

Auch bei Florus findet sich bisweilen diese Gleichordnung von Glaube und Vernunft; so fordert er den Leser auf, nach der Vernunft und der Regel des Glaubens zu urteilen⁷, und führt an anderer Stelle aus, Scotus habe seine

1) Florus M. (Mauguin I, 684) solet iste (Scotus) dicere, sicut audivimus, cum aliquis ei de talibus juxta fidei veritatem obsistere coeperit sermocinando: Quid vis? ratio te vincit! Quae ergo est haec ratio omni ratione vacua, omni veritate aliena? I, 737 in philosophicis regulis et syllogisticis argumentationibus gloriatur (Scotus).

2) Florus M. (Mauguin I, 591). Sed nobis melius et convenientius verae fidei et ecclesiasticae doctrinae videtur, ut licet haec apud nos tria esse videantur, i. e. scientia, praescientia et praedestinatio. — Mauguin I, 643 — fide tenendum omnipotentem Deum omnia futura praescire —.

3) Cf. S. 345 Anm. 3. — ed. Colvener III, S. 408 E. Quam periculosum sit — orthodoxorum doctorum traditiones despiciere, multiplices haereticorum indicant casus.

4) Raban (ed. Colvener t. V, 587 b).

5) ep. ad Hincm. et Pard. (Migne 115, 973 B) — ut doctrinam beatissimi Patris Augustini omnium absque ulla dubietate undecumque doctissimi, sanctorum scripturarum auctoritate in omnibus concordissimam — vestri pontificatus tempore commento quolibet impugnari non permittatis.

6) Ratramnus (Migne 121, 102 D) de eo quod Chr. ex v. natus est, cp. 10. confitemur — verbum carnem factum per ministerium vulvae naturaliter natum et secundum rationis consequentiam et secundum divinarum testimonia scripturarum et secundum doctorum non contemnendam auctoritatem.

7) Florus M. (Mauguin I, 591) utrum vero sicut dicitur Deus

Sätze gegen göttliche und menschliche Vernunft erfunden¹. Auch Prudentius erklärt, den Beweis, daß Wille und Natur nicht identisch sind, mittels der Vernunft und der Autorität geführt zu haben². Wie Paschasius läßt auch Raban die Erkenntnis ihre Vollendung finden in dem Schauen, dem höchsten Lohne³, das hier im Glauben geschieht, in der Zukunft aber in der Erkenntnis⁴. Dann tritt die Ablösung des Glaubens durch die Erkenntnis ein⁵. Das Schauen Gottes ist nach Raban ein adäquates⁶. Auffällig ist, wie oft sich diese Männer gegen „philosophi“ wenden, besonders Paschasius, der außerdem eine aus Augustin stammende Kenntnis einzelner Lehren der antiken Philosophie in gelegentlichen Bemerkungen verrät⁷. Die Häretiker werden nach

substantialiter scientia, ita etiam substantialiter dici possit praescientia, judicet secundum rationem et regulam fidei, qui potest. — Ähnlich Raban (ed. Colvener) tom. II, 331 F. — *cujus (ecclesiae) regulam fidei et intellectus si secuti fuerimus. 331 G — lux scientiae et fidei rectae.*

1) Florus M. (Mauguin I, 634.) isto auctore (Scotus) — contra omnem divinam humanamque rationem . . .

2) Prudentius, de praed. c. J. Sc. (Mauguin I, 452) Caro quidem natura est, animam nullus naturam dubitat, voluntas, quia natura non sit, satis et ratione et auctoritate monstratum est.

3) Raban (Colvener t. II, 65, D). — Dei visio summum erit praemium.

4) ibid. tom. II, 142, F. Deum interim fide cognoscimus, sed plenam ejus cognitionem in futuro speramus.

5) Raban (ed. Colvener t. III, 103 D.) in futura vita, ubi Deum et proximos in luce internae beatitudinis videbimus. — non ibi fides necessaria est, ubi ea, quae nunc credimus ac speramus, omnia manifesta luce videbimus.

6) Raban (ed. Colvener t. II, 416 G.) haec perfectio caritatis in specie decoris est Dei, ubi conditorem nostrum videbimus, sicuti est. — t. III, 100 D. amor, per quem ad plenam Dei cognitionem mereantur attingere. An anderer Stelle heißt es aber tom. II, 415 A. Quod etiam ipsum caute accipiendum est, ne tantam putetur habiturus homo cognitionem Dei, quantam nunc habet hominis Deus, sed pro suo modo ita perfectam, ut ei nihil expectetur addendum. —

7) Paschasius, in Matth. ev. (Sirmondi) wendet sich häufig gegen quidam philosophi z. B. 361 E, 394 D, 401 E, 443 A, 490 D, 495 D, 572 C, 684 E, 812 A; 522 C wird die Lehre von der Seelenwanderung zurückgewiesen; — 1247 D quidam omnia dubia esse dixerunt. —

altchristlicher Geschichtskonstruktion als Nachfolger der Philosophen verurteilt¹; das Wahre, was diese enthalten, ist Entlehnung aus dem alten Testament². Raban spricht davon, daß nicht wenige in „moderner Zeit“ zwar die Alten wegen ihrer Keckheit und wegen ihres Unglaubens tadeln, aber dennoch in allem ihre Nachfolger sind³. Es ist nicht deutlich, ob diese Angriffe bei Paschasius und Rabanus sich gegen Leute richten, die sich selbst den Namen philosophi in der Absicht beilegen, ihren Widerspruch gegen die Autorität der Kirche offen oder verhüllt kundzugeben, oder ob es sich bei diesen Angriffen gegen die „Philosophen“ um eine literarische Entlehnung handelt; dies scheint mir wahrscheinlicher, wenn auch Scotus an verschiedenen Stellen als „anmaßender Philosoph“ bekämpft wird⁴.

610 D zu Matth. 14 (Herodes sagte: „Es ist Johannes —“), Bekämpfung der Sekte, quam Graeci *μετεμψυχώσεως* vocant — *μετεμψυχώσεως* . . . post triginta aut eo amplius post multos circulos annorum in diversa corpora dicit animas hominum insinuari et redire.

1) Raban (ed. Colvener t. III, 363 D.) Huic mundi philosophi et eorum sequaces haeretici excipiuntur, qui ratione humana secreta se aestimant capere posse divina. — III, 363 F. — frustra sibi blandiuntur philosophi gentilium et omnes haeretici nec non et falsi Christiani, qui se arbitrantur sordida mente et conversatione percipere posse sapientiam Dei. —

2) Auch dieser Gedanke entstammt urchristlicher Apologetik. Paschasius, in lament. Jer. (Sirmondi 1451 A). Quod Apollini Phitio gentiles assignant, quasi ipse autor fuerit hujus sententiae, qua dicitur: Nosce teipsum! Cum de nostro, ut credimus, usurpata ad sua translata sit, quoniam longe anterior Moyses, quam hi philosophi, qui ista finxerunt. —

3) Rabanus tom. II, 346, F. Quorum imitatores utinam nostris temporibus non haberemus. Sunt enim non pauci moderno tempore, qui licet veteres de sua protervia redarguant et incredulitatem eorum reprehendant, nihilo minus ipsi in moribus ipsorum sequaces existunt.

4) So bei der Frage nach der Ewigkeit der Höllenstrafen: Paschasius, in Matth. ev. 362 B. Si ad mensuram, inquit philosophi, Deus peccantibus redditurus est poenam et omnis mensura circumscripta est tempore, quid sibi volunt minae infiniti temporis? — 1067 E. Audiant, qui volunt extenuare tormenta inferorum et omnes quandoque redire ad veniam. Nam et ignis aeternus a Domino et in supplicium aeternum isti mittuntur. — und nach der Körperlichkeit der Höllen-

Die Ausführungen aller dieser Männer des 9. Jahrhunderts über das Verhältnis von Glauben und Wissen stehen unter dem bestimmenden Einfluß augustinischer Gedanken; keiner von ihnen gibt diese vollständig wieder; es handelt sich stets nur um wenig zusammenhängende Einzelheiten. Allein Paschasius entwickelt seine Gedanken über *ratio* und *fides* häufiger und in größerem Zusammenhange. Es ist möglich, daß das Vorbild und die Arbeit des Scotus ihn gezwungen hat, mehr als die übrigen auf die Voraussetzungen des kirchlichen Dogmas einzugehen. Aber auch Scotus Erigena, der eine Sonderstellung in der Geschichte des 9. Jahrhunderts einnimmt und allein die Entwicklung eines in sich geschlossenen Gedankensystems versucht hat¹, steht in seinen Ausführungen über das gegenseitige Verhältnis von *ratio* und *fides* unter dem Einfluß Augustins². Doch ist hervorzuheben, daß er in weit höherem Maße als Augustin der Überzeugung ist, Glaubensinhalte und Vernunftinhalte als eine einheitliche Größe erfassen zu können. Dieser Rationalismus ist bedingt durch den beherrschenden Einfluß des Neuplatonismus. Die starken neuplatonischen

strafen: Pasch. 605 A. *Miror temeritatem et insipientiam quorundam, qui dicunt nullas esse poenas neque tormenta suppliciorum, nisi proprias sceleratorum conscientias* — 948 D. *Nec tamen audiendi sunt, qui dicunt nulla loca esse poenarum neque poenis torqueri aliis, quos gehenna pervaserit, nisi propria conscientia* — wie bei der Frage, ob die Hölle als Ort aufzufassen ist. Pasch. 915 C. *Et cum in exteriores tenebras mittuntur, non passim ubique erunt, sicut quidam nuper garrere coeperunt, neque indifferenter reprobi commixti cum bonis localiter erunt. Quia omnino velint nolint, si corpora erunt, vere in loco et non ubique erunt.* — 948 D . . *multis in locis ostenditur et loca esse poenarum et supplicia tormentorum* — 1065 A wird abgewiesen: *nulla alia esse genera poenarum neque loca tormentorum, quam proprias conscientias hominum.*

1) Löwe, *Der Kampf zwischen dem Realismus und Nominalismus*, S. 33 spricht von dem „vollkommen in sich abgeschlossenen spekulativen System des Johannes Scotus Erigena“. In der Tat sind aber die sich kreuzenden Einflüsse des kirchlichen Augustinismus und des reinen Neuplatonismus nirgends bei ihm ausgeglichen.

2) Augustin ist für ihn der *scientissimus divinissimusque Theologus* (de d. n. IV, 14).

Elemente in der Gedankenbildung Augustins wurden in der Geschichte der abendländischen Theologie immer mehr zurückgedrängt zu Gunsten der kirchlich-katholischen Gedanken Augustins, wenn auch die Frömmigkeit Augustins stets den neuplatonischen Einschlag bewahrt hat¹. Ein weit anderes Bild gewährt Scotus Erigena; er nimmt auch die neuplatonischen Elemente in Augustin, und ganz besonders diese, wieder in allem Umfang in sich auf. Ja, diese werden noch verstärkt durch den direkten Einfluß der griechischen Theologie, die Scotus kannte². Von hier entlehnt Scotus die beiden Gedanken, die sein System charakterisieren: den akosmistischen Pantheismus und den mystisch gewandten Rationalismus. Denn wie im Neuplatonismus Mystik und Rationalismus sich zu einer Einheit zusammenschließen, so auch im Denken dieses Mannes. Prudentius hat ein deutliches Empfinden für die Eigentümlichkeit seines Gegners gehabt, als er in seinen Schriften das Gift pelagianischer Ketzerei und origenistischer Torheit zu finden glaubte³.

Der Ausgangspunkt des Denkens des Scotus ist die Überzeugung von der Identität der wahren Philosophie und der wahren Religion⁴. Es ist zu betonen, daß für Erigena

1) Besonders von Scheel „Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk“ betont. Aber auch Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte 4. Aufl. III, 63.

2) Nach Dräseke außer Pseudo-Dionys und Maximus Confessor auch Epiphanius und Gregor von Nyssa. — Gerade wenn Scotus in de praedestinatione noch nicht unter dem direkten griechischen Einfluß steht (so Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode I, S. 204), so beweist diese Tatsache, wie er kongenial an das neuplatonische Element in Augustin sich gehalten hat.

3) Prudentius (Mauguin I, 194) de praed. c. Jo. Sc. cp. 1 reperi in eis Pelagianae venena perfidiae et aliquoties Origenis amentiam. Ebenso scharf urteilen Florus und Remigius über ihren Gegner (cf. Huber, Scotus Erigena, S. 95. 96).

4) cf. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte⁴ III, 270. Scotus „hat die volle Identität von religio vera und philosophia vera behauptet und damit den Grundgedanken der antiken Philosophie wieder in den Mittelpunkt gestellt“. Scotus, de praed. I, 1. quid est aliud de philosophia tractare, nisi verae religionis, qua summa et principalis omnium rerum causa, Deus, et humiliter colitur et ratio-

die vera auctoritas und die vera ratio noch nicht in einen Gegensatz getreten sind. Ja, für sein Bewußtsein ist ein Gegensatz zwischen beiden unmöglich¹; fließen sie beide doch aus einer Quelle, der göttlichen Weisheit². Bei der Feststellung der vera auctoritas gibt Scotus gewiß der kritischen Vernunft den Vorrang, aber Huber scheint im Recht zu sein, wenn er behauptet, daß es die „übernatürliche oder inspirierte Vernunft“ ist, „welcher Erigena diese hohe Stellung einräumt“³. An verschiedenen Stellen seines Hauptwerkes wird von Scotus die Notwendigkeit der Erleuchtung der Vernunft durch Gott oder durch die Gnade betont⁴. An andern Stellen spricht Scotus allerdings von der naturalis ratio, doch handelt es sich dann stets um Sätze, die nicht zum Dogma im eigentlichen Sinne gehören.

Die Herausstellung der vera auctoritas ist nicht Aufgabe

nabiliter investigatur, regulas exponere? Confitetur inde veram esse philosophiam veram religionem conversimque veram religionem esse veram philosophiam. — Ebenso Augustin de vera rel. V. Sic enim creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, i. e. sapientiae studium, et aliam religionem —

1) Vgl. Huber S. 128; auch Christlieb S. 114, anders Ueberg-Heinze II, 164. Harnack⁴ III, 270 führt aus: „alle Übereinstimmungen mit den kirchlichen Lehren beruhen bei Scotus auf Akkomodation, entsprungen aber nicht aus Verlegenheit, sondern aus der klaren Einsicht, daß die Hüllen bestehen müssen“. Es wird schwer sein, zu entscheiden, ob Scotus diese „klare Einsicht“ besessen hat. Ich habe aus de div. nat. nicht diesen Eindruck gewonnen.

2) De div. nat. I, 68 vera auctoritas rectae rationi non obsistit neque recta ratio verae auctoritati. Ambo siquidem ex uno fonte, divina videlicet sapientia manare non dubium est.

3) Z. B. de d. n. IV, 5. Non solum, ut opinor, nil obstat, verum etiam, ut ita intelligamus ea quae scripta sunt, secundum veritatem rerum factarum ratio ipsa intentius considerata nos advocat. Huber, S. 133/4, vgl. die von ihm angeführten Stellen.

4) de div. n. III, 31. Nisi ipsa lux mentium nobis revelaverit, nostrae ratiocinationis studium ad eam revelandam nihil proficiet. de d. n. I, 14. quantum divino spiritu illuminati sunt. — III, 24 quod quisque dicat, sive aliunde accipiens, sive a se ipso, illuminatus tamen a Deo inveniens. V, 24. Hoc incunctanter et credo et quantum illuminor superno lumine intelligo.

der natürlichen Vernunft¹. Diese durch göttliche Erleuchtung aufgeklärte Vernunft wäre darnach die vera (seltener recta) ratio, die so häufig als Maßstab bei Erigena erscheint. Sie beurteilt Glauben und Autorität und stellt den Inhalt der vera religio, der vera autoritas fest². Es handelt sich also darum, den Weg des rechten Vernunftgebrauchs innezuhalten³; dies ist, was Scotus oft ein pie, catholice philosophari nennt⁴. So erkennt die Vernunft, daß über Gott nichts eigentlich ausgesagt werden kann⁵. Der Lehrer wundert sich, daß der Schüler Meinungen zustimmt, die die wahre Vernunft verlacht⁶, und der Schüler ist bereit, den Folgerungen des Vernunftgebrauchs Glauben zu schenken⁷, denn die Schlüsse der wahren Vernunft sind unerschütterlich⁸. Von der vera ratio gilt aber auch, daß sie der vera auctoritas nie widersprechen kann⁹. Die Übereinstimmung

1) Z. B. V, 25. Non enim naturalis ratio sinit superiora in inferiora mutari, inferiora vero superiora naturaliter appetunt eisque adunari. Vgl. auch Huber S. 131, Anm. 1., wo die naturalis ratio visibilis creaturae dem spiritualis intellectus divinae scripturae gegenüber gestellt wird; aber auch II, 31 — tres esse naturalis admonet ratio secundum substantias, dum sint unum secundum essentiam.

2) Vera ratio z. B. I, 13. 16. II, 28. III, 1. 5. 8. 9. 11. 16. 17. 28. IV, 8. 23. V, 8. 10. 13. 17. 24. 35. de praed. VI, 1 — auch vera ratio deridet; vera ratiocinatio.

3) De d. n. IV, 16.

4) Z. B. II, 23 divina philosophia. II, 30 pie philosophantes. III, 1 nullus recte philosophantium. — III, 16. — III, 1 pie ac pure philosophantibus.

5) De d. n. I, 68.

6) De d. n. III, 9.

7) De d. n. III, 1. His altae caetaeque ratiocinationis colloctionibus libenter credo. — V, 27 rectae ratiocinationis virtute superatus cogor fateri. — II, 31 Quicumque huic conclusioni contendit, rationibus philosophiae videtur resistere.

8) III, 1 quaecumque verisimilia nobis visa sunt et ad liquidum, ut arbitror deducta, veraeque rationis conclusionibus inconcusse munita —; ähnlich de praed. V, 6 quae perversa opinio refellitur facile consultata ratione.

9) Vgl. S. 351, Anm. 1, ebenso de d. n. I, 58 utendum esse opinor ratione et auctoritate; his enim duobus tota virtus inveniendae rerum veritatis constituitur.

beider wird von Scotus vorausgesetzt und für gewöhnlich nicht irgendwie erörtert. Die Überzeugung von diesem Zusammenstimmen der wahren Vernunft und der wahren Autorität findet ihren Ausdruck in Formeln wie: *auctoritas veraeque rationis approbatio*¹, *vera ratio divinaeque auctoritas*², *ratio et auctoritas*³, *fides catholica veraeque ratio*⁴, *divina scriptura et ipsa ratio*⁵ — und in der häufigen gleichsetzenden Nebenordnung von *credere* und *intelligere* und *fides* und *intellectus*⁶. Autorität sind die allegorisch zu interpretierende Schrift⁷ und die Schriften der Vä-

1) I, 18 *sancti Gregorii theologi summa venerabilisque auctoritas veraeque rationis approbatio*. — IV, 16 — *quam omni sexu omnino carere et auctoritas incunctanter et vera docet ratio* —.

2) V, 27 — *nonne confestim vera ratio divinaeque simul auctoritas me redarguet? Ratio quippe evidentissime docet* — —. *Quomodo dubitarim, dum talia et ratio et divina auctoritas approbat*.

3) I, 58 *Utendum esse ut opinor ratione et auctoritate, ut haec ad purum dinoscere valeas*. V, 30 — *quod non minus, imo plus rationi et auctoritati contrarium esse vides* —.

4) Z. B. I, 74.

5) IV, 6 *quod nec divina scriptura introducit nec diligens rationis inquisitio in natura rerum reperit*. IV, 8 *Humanam angelicamque naturam aut eandem aut simillimas esse et divina scriptura et ipsa ratio perhibet*. V, 18 *Non enim sola ratio et naturalis necessitas, quod interiturus sit, verum etiam divinarum litterarum verissima auctoritas comprobatur*. V, 32 *Attamen vera ratione divinaeque scripturae auctoritate ita fieri et non aliter probatur* —. V, 36 *et hoc non solum auctoritate sanctorum patrum divinaeque scripturae, verum etiam rectae ratiocinationis investigationibus est firmatum*. III, 8 *vera ratio et sacrae scripturae auctoritas unanimiter consentiunt* —. V, 18 *Nullus pie et catholice philosophantium divinaeque scripturae virtutem considerantium dixerit — loca et tempora ante mundum fuisse*.

6) Z. B. I, 14 *eam (div. nat.) a nullo creari fide atque intellectu percipis*. II, 20 *Non enim alia fidelium animarum salus est, quam de uno omnium principio, quae vere praedicantur, credere et quae vere creduntur, intelligere*. II, 20 — *credere et intelligere* — — *nemo sane credentium recteque intelligentium haesitat affirmare* —. V, 19 *V, 25 Hinc non incassum credimus et intelligimus* —.

7) Die Schrift, allein ihrem Wortsinn nach betrachtet, ist durch menschlichen und teuflischen Aberglauben verderbt, stimmt mit fleischlichen Begierden überein! (de d. n. IV, 21); ähnlich I, 69. Jenes Wort ist nicht augustinisch, sondern gnostisch-neuplatonisch. Beispiele

ter¹. Besonders wichtig ist hier nun, daß Scotus erkannt hat, daß die Theologie der Väter keine einheitliche Größe ist, sondern daß die Väter in den verschiedensten Punkten von einander abweichende Meinungen vertreten; daß es also der Kritik bedarf, um auch hier die vera auctoritas zu ermitteln². Wenn auch Scotus diese wichtige Erkenntnis nur zaghaft zu vertreten wagt³, sie zeichnet ihn doch vor allen

dieser schrankenlosen Exegese sind z. B. V, 2 Quid ita? ad custodiendam viam ligni vitae, hoc est, ne viam ligni vitae oblivioni tradamus, sed semper memoriam ipsius ligni viaeque, qua itur ad illud, ante oculos cordis nostri indesinenter habeamus — de praed. XV, 1. Der modus dicendi a contrario: wenn Judas electus genannt wird, ist darunter non electus zu verstehen.

1) Erigena ist darauf bedacht, auch die Zeugnisse lateinischer Väter für sich anzuführen. — IV, 17 Sed ne videamur Graecorum auctorum solummodo sententias de paradiso sequi, Latinorum vero auctoritatem in talibus aut praetermissis aut in eis talem sensum de paradiso invenire non potuisse, ac per hoc temere affirmasse, quod in magistris utriusque linguae non valuimus invenire, sancti Ambrosii sententias de paradiso huic nostrae disputationi inserere congruum mihi videtur ac necessarium, si tibi placet. D. Placet sane; magni siquidem et sapientissimi viri sententiis resistere quis nisi amens audebit? Er ist aber doch stolz auf die ihn auszeichnende Kenntnis der griechischen Väter: de praed. XVIII, 1 Grund der verkehrten Lehre der Gegner ist Graecorum litterarum inscitia.

2) de dn. II, 16. Non enim nostrum est de intellectibus sanctorum patrum judicare, sed eos pie ac venerabiliter suscipere; non tamen prohibemur eligere, quod magis videtur divinis eloquiis rationis consideratione convenire. IV, 16. Sanctorum autem patrum solummodo sententias interim inter nos conferimus, qui autem magis sequendi sunt, non est nostrum judicare; unusquisque suo sensu abundet et quos sequatur, eligat, litigationibus relictis. — — — eligat ex praedictis sanctorum Patrum sententiis, quod sibi sequendum videtur, videatque, ne incaute nos laceret, aestimans ea, quae a nobis dicta, sanctorum nullius auctoritatis auxilio esse munita ac veluti praesumptive contra sanctorum patrum traditiones machinata. — V, 17. In qua quaestione multorum non solum catholice, verum etiam seculariter de mundo disputantium sententia variatur. — — Eodem modo catholicorum doctorum traditio dissimiliter sentit. — — Non enim debemus de sententiis magnorum et venerabilium virorum temere judicare. Nam si unum dixerimus rectius sensisse, videbimur alterum refellere; quae maxima et promptissima causa litigandi solet evenire.

3) Z. B. sagt er III, 24 — nullius expositoris sensus sensum al-

Theologen seiner Zeit aus, von denen die patristische Theologie als einheitliche Gröfse behandelt wird.

Bis hierher liefs sich im ganzen lückenlos ein systematischer Aufbau der Gedanken Erigenas über das Verhältnis von ratio und auctoritas, fides und intellectus geben. Daneben treten nun allerdings im weitesten Umfange Ausführungen, die sich diesem Zusammenhange nicht einfügen. Hierher gehört, dafs bisweilen Glauben und Erkennen nicht als identische Vorgänge des religiösen Lebens betrachtet werden, sondern in Anlehnung an den augustinischen Gedanken vom ordo der Glauben vorangestellt wird und eine nie sich vollendende Umsetzung des Glaubens in Erkennen vorausgesetzt ist¹, oder wenn die Forderung des Glaubens

terius aufert, dummodo, ut sanae fidei catholicaeque professioni conveniat. — Für die Frage nach der Partikularität oder Universalität der Heilsbedeutung des Todes Christi hat auch Remigius dies anerkannt (im lib. de tenenda script. ver. 11 (Migne 121, 1117 B).

1) De d. n. III, 5. nos autem sacrae scripturae veritatem inspicientes divinorumque ipsius interpretum vestigia sequentes — — ab una omnium causa condita esse et per fidem credimus et quantum datur per intellectum consideramus. II, 20 non alia fidelium animarum salus est, quam de uno omnium principio, quae vere praedicantur credere et quae vere creduntur, intelligere. — vgl. Huber S. 128 Anm. 1 — S. 129 Anm. 1. So ist es nicht richtig, wenn Christlieb S. 118 von Scotus sagt, „dafs er die von Augustin gesetzten Grenzen der Vernunftkenntnis nicht anerkennt und nichts durch die auctoritas allein gegebenes gelten lassen will. Von der ratio nicht ergründbare Mysterien des Glaubens mußte also der Standpunkt des Erigena ausschließen“. Vgl. besonders auch die Ausführungen III, 16 über die Frage: quomodo omnia in verbo patri coaeterno aeterna sunt simul et facta. Dieselbe Wertung von ratio und fides liegt vor in den von E. K. Rand herausgegebenen Glossen zu den opuscula sacra des Boethius; hier heifst es: S. 33 intelligatur a credentibus. S. 49, 27f. Fidem multi habent, rationem admodum pauci, i. e. soli sapientes. Sed per fidem venit ad rationem, unde et evangelium dicit: Nisi credideritis, non intelligetis. Ergo melior est fides, quam ratio. — Pauci enim sunt, qui ratione possint confirmare id quod credunt. Was den Verfasser betrifft, so sind die beiden von Rand S. 13/14 angeführten Stellen nicht entscheidend für Scotus, denn 49, 33 stammt aus Augustin de doctr. christ. ep. 40, n. 61 und 73, 22 lehnt sich deutlich an Beda an (cf. Alcuin, Comm. in Jo. ep. V (I, S. 492). Viel wichtiger und wohl für Scotus entscheidend sind die

stark betont wird¹. Ebenso wird zuweilen die Autorität auf Kosten der Vernunft hervorgehoben und die Unterordnung unter sie gefordert². Die Unterwerfung unter die unerschütterliche Autorität wird mit einem augustinischen Gedanken als Forderung der Vernunft selbst bezeichnet³. Dem stehen andere Stellen in nicht geringerer Anzahl gegenüber, an denen umgekehrt die Vernunft und das Recht der Vernunft gegenüber jeder Autorität in den Vordergrund gestellt ist. Die wichtigste Stelle für diese Überordnung der Vernunft über jede Autorität ist die Ausführung, die in

Stellen 51 22f. und 417; hiermit sind zu vergleichen die Ausführungen über den tertius modus (in de div. n. I, 5) und secundus modus (de div. n. I, 4) *essendi et non essendi*.

1) II, 30. *Jam inter nos non temere — ad purum est deductum omne, quod de Deo catholica fide approbante datur intelligi, de causa omnium similiter pie philosophantes oportere fateri.* — IV, 16. *Recte quippe ratiocinandi via tenenda est, ut neque in dexteram neque in sinistram deviare videamur, hoc est neque his, quos summae ac sanctae auctoritatis esse catholica sanxit ecclesia, detrahimus neque eos, quos simpliciter intellexisse cognovimus, quoniam intra catholicae fidei sinceritatem continentur, spernamus.*

2) De d. n. I, 64. *Haec postrema conclusio non parvae indiget considerationis. Nam huic, ut opinor, totius sanctae scripturae sanctorumque patrum reluctari videtur auctoritas. I, 67 Haec de sequenda auctoritate solummodo sanctae scripturae in divinis maxime disputationibus sufficiunt. I, 66. Sanctae scripturae in omnibus sequenda est auctoritas. — Siquidem de Deo nihil aliud caste pieque viventibus studioseque veritatem quaerentibus dicendum vel cogitandum, nisi quae in sancta scriptura reperiuntur —. I, 67. Videsne, quemadmodum universaliter prohibet, ne quis de occulta divinitate, praeter quae in sanctis eloquiis dicta sunt, dicere audeat. II, 16. Non enim nostrum est de intellectibus sanctorum patrum judicare, sed eos pie ac venerabiliter suscipere. II, 36. Nihil aptius, nil veris rationibus convenientius jungitur, quam sanctorum patrum inconcussa probabilisque auctoritas. V, 24. Hinc dubitare et impium et stultissimum est, cum omnis divinae historiae auctoritas, omnes Theologi perhibeant omnem creaturam in verbo aeternaliter esse. V, 28. In vanum laboravimus, si ita fuerit, sententiaeque sanctorum patrum, quas introduximus, redigentur in risum, quod absit. — Ferner die Stellen Huber, S. 129.*

3) Vgl. II, 15 I, 64.

Anlehnung an Augustin¹ prinzipiell den Vorrang der Vernunft rechtfertigt. Die Vernunft ist früher der Natur nach, die Autorität der Zeit nach, heisst es hier. Die Natur ist mit der Zeit geschaffen, aber nicht hat die Autorität begonnen, von Anfang der Zeit und der Natur an zu sein. Die Vernunft ist mit der Natur und Zeit aus dem Prinzip der Dinge entstanden. Der Schüler stimmt dem zu: Die Autorität ist aus der wahren Vernunft hervorgegangen, die Vernunft aber nicht aus der Autorität. Alle Autorität, die nicht durch die wahre Vernunft gebilligt wird, ist kraftlos. Die wahre Vernunft aber bedarf nicht, durch irgendwelcher Autorität Beistimmung gekräftigt zu werden; denn die wahre Autorität ist nichts anderes als die durch die Kraft der Vernunft entdeckte Wahrheit, die von den heiligen Vätern zum Nutzen der Nachwelt den Schriften anvertraut worden ist. Daraus ergibt sich die Folgerung, daß man zuerst die Vernunft anwenden muß, dann erst Autoritäten anführen darf². In diesem Zusammenhange erscheint die Autorität als ein Schreckmittel für die Unvernünftigen, durch das aber nicht der beunruhigt werden darf, der der wahren Vernunftkenntnis fähig ist und vielmehr selbst den Inhalt der wahren Autorität nach der ewigen Vernunft begrenzt und bestimmt³. Aussprüche der Väter sind demnach nur anzuführen, wenn es gilt, den Vernunftbeweis zu verstärken, und zwar nur

1) Vgl. mit dieser Ausführung Augustin, de ordine II, 9. Tempore auctoritas, re autem ratio prior est. — de moribus eccl. I, 2. Unde igitur exordiar? Ab auctoritate an a ratione? Naturae quidem ordo ita se habet, ut cum aliquid discimus, rationem praecedat auctoritas. Nam infirma ratio videri potest, quae cum reddita fuerit, auctoritatem postea per quam firmetur, assumit.

2) de d. n. I, 71.

3) de d. n. I, 69. — I, 68. Nulla itaque auctoritas te terreat ab his, quae rectae contemplationis rationabilis suasio edocet. — I, 65. Nec te latet, ut opinor, quam arduum difficileque simplicibus animis talia suadere, quandoquidem eorum, qui videntur esse sapientes, dum haec audiunt, aures horrescunt. M) Noli nunc expavescere. Nunc nobis ratio sequenda est, quae etsi rerum veritatem investigat nullaque auctoritate opprimitur, nullo tamen modo impeditur, ne ea, quae et studiose ratiocinantium ambitus inquirat et laboriose invenit, publice aperiat atque pronuntiet.

um deren willen, die mit dem Vernunftgebrauch unbekannt, eher der Autorität als der Vernunft sich unterwerfen¹. So unterstützt die Schrift die wahre Vernunft, sie stimmt ihr bei, mehr aber kann sie nicht leisten². Daneben stehen aber auch wieder Stellen, nach denen umgekehrt der Glaube nachträglich durch das Zeugnis der Vernunft gefestigt wird oder der Vernunftgebrauch auszugehen hat von den Aussprüchen der Väter³. Es ist zuzugestehen, daß die Ausführungen des Scotus Erigena über das Verhältnis von Glauben und Wissen innerlich nicht ausgeglichen sind⁴. Der Grund scheint mir in den sich kreuzenden Einflüssen Augustins und des Neuplatonismus zu liegen. Es läßt sich auch sonst zeigen, daß diese beiden das Denken des Scotus bestimmenden Mächte bei ihm nicht zu einer Einheit zusammengeschlossen worden sind, sondern fast unverbunden nebeneinanderstehen.

Blicken wir zurück auf die Reihe der Männer, die im 8. und 9. Jahrhundert in der Geschichte der Theologie eine größere Bedeutung gewonnen haben, so zeigt sich, daß alle

1) de d. n. IV, 9.

2) de d. n. IV, 18. *Consequens quidem et rationis plenum et veritati simillimum. Sed ut hoc profati patris, Ambrosii dico, inconcusso testimonio roboretur. — V, 37. Contra quos vera ratio ait divinis adjuta scripturis manifeste docens. — I, 70 D. Admodum urges me talia rationabiliter fateri, sed auctoritate sanctorum patrum alii quid munimen — ad haec roboranda velim inseras.*

3) V, 30. *Haec omnia probabili auctoritate et ratione subnixa esse arbitror. — de d. n. II, 15. Ratiocinationis exordium de divinis eloquiis assumendum esse puto. D) Nil convenientius; ex ea enim omnem veritatis inquisitionem initium sumere necessarium. Ähnlich V, 31. quoniam neque divinae historiae neque sanctorum Patrum, qui eam exposuere, certam de hoc (endgültige Errettung der Dämonen) auctoritatem habemus; atque ideo illam obscuritatem silentio honorificamus, ne forte, quae extra nos sunt, quaerere conantes, plus cadere in errorem, quam ascendere in veritatem nobis contingat. — de praed. XIV, 5. Durch die Worte Augustins wird erwiesen, quod vera ratio commendat. — de d. n. V, 25. In hoc incunctanter catholica fides consentit. — de d. n. III, 17. Fidem tuam stabilitam esse veraque ratione munitam esse videor saltem in hoc extra dominum nihil esse credens.*

4) Vgl. Reuters Urteil I, 64.

ihre Ausführungen über das Verhältnis von Vernunft und Autorität, Erkenntnis und Glauben beherrscht sind durch den augustinischen Gedanken, daß der Fortschritt des religiösen Lebens vom Glauben zu der Erkenntnis der von Gott geordnete Weg ist. Der Glaube ist die Annahme der von der Autorität der Kirche vermittelten Summe von Lehren. Wenn betont wird, daß der Glaube eine Erneuerung des Willens bewirkt, so bleibt diese Anschauung im Grunde völlig unwirksam und wird nur — z. B. bei Paschasius — polemisch gegen eine unfrohm erscheinende Betonung des Rechtes der Vernunft verwandt. Diese soll durch die Erinnerung an die mit dem Sündenfall eingetretene Trübung der Vernunft, des Ebenbildes Gottes, in ihre Schranken zurückgewiesen werden. Die meisten bleiben nun bei der Forderung des Glaubens stehen und zeigen hierdurch, daß das Problem des Verhältnisses zwischen Vernunft und Glauben für sie nicht von Bedeutung ist, ja überhaupt nicht existiert. Der erste, der in engster Anlehnung an Augustin ausführlicher die zweite Stufe des religiösen Lebens, die Erkenntnis, behandelt, ist Paschasius, vielleicht durch die Berührung mit Scotus dazu veranlaßt. Dieser selbst trägt nicht eine in sich abgeschlossene, einheitliche Theorie über das Verhältnis von ratio und auctoritas, fides und intellectus vor, sondern schwankt zwischen einer unter neuplatonischem Einfluß stehenden Identifizierung von Philosophie und Religion, Glauben und Erkennen und einer Unterordnung des Erkennens unter die Autorität des Glaubens, die unter dem Einfluß Augustins steht