

Der Einfluß der Gedanken Augustins über das Verhältniß von ratio und fides im 11. Jahrhundert

von

Lic. W. Schulz in Berlin.

Die glänzende Charakteristik des geistigen Lebens am Beginn des 10. Jahrhunderts, die Hauck im 3. Bande seiner Kirchengeschichte Deutschlands gibt, weist auf das Doppelantlitz hin, das jene unruhvolle Zeit dem Beschauer bietet. Einerseits wandelt man ganz in den alten Bahnen. Die formale Bildung, die der Schüler in den Klosterschulen, die im 10. Jahrhundert zum Teil ihre höchste Blüte erleben, empfängt, unterscheidet sich nicht von der der karolingischen Epoche. Der Inhalt und Umfang der Bildung, die hier vermittelt wird, die Ideale, denen man nachstrebt, haben sich nicht geändert. Ein Mann wie Notker Labeo steht ebenbürtig neben den Theologen der karolingischen Renaissance. Gewiß, das reiche Wissen bleibt mit geringen Ausnahmen ganz unproduktiv, die Leistungen auf theologischem Gebiet sind gering und halten sich gänzlich im Rahmen des Hergebrachten; schädlich ist auch unzweifelhaft das einseitige Hervortreten des Mönchtums in der literarischen Produktion gewesen, das Zurücktreten der Weltgeistlichkeit, die in den schweren Kämpfen des Tages andere Aufgaben zu erfüllen hatte. Aber im ganzen trägt das Jahrhundert den Namen des saeculum obscurum; der ihm anhaftet, mit Unrecht; es ist eine Zeit des Kräftesammelns. An seinem Eingang tritt uns ein Mann wie Ratherius von

Verona entgegen, ein Schriftsteller von einer solchen Lebendigkeit des Miterlebens, wie wohl keiner in der karolingischen Zeit. Auch er hat das Ideal, das zu sagen, was die heiligen Väter gesagt haben ¹, und als Theologe, als Ethiker sagt er auch nichts anderes. Aber wie sagt er es! Hauck nennt ihn das Genie der Reflexion ²; er ist aber auch ein Talent in der Beobachtung des Individuellen, und sei es auch des Kleinsten. Vor dem Auge dessen, der nicht bitten will: miserere nostri!, sondern der da bittet: miserere mei! liegt die ganze Fülle und bunte Mannigfaltigkeit des Lebens ausbreitet. Mit dem an Pseudoisidor genährten Bewußtsein von der absoluten Würde und Bedeutung des priesterlichen, zumal des bischöflichen Amtes tritt er, der in strenger Haft Gehaltene, uns in den Praeloquia entgegen ³. Und doch wird er der Bedeutung der einzelnen Berufe im täglichen Leben gerecht und weiß, Pflichten und Rechte gegeneinander abzuwägen. In seinen Mahnungen ist er niemals abstrakt, ergeht sich selten nur in allgemeinen Betrachtungen. So ermahnt er den Pädagogen, sich nach dem Fassungsvermögen der Schüler und nach den Unterschieden in der Begabung zu richten; die einen lernen schwer und behalten das Gelernte dann auch fest; die anderen fassen leicht und vergessen schnell ⁴. Er wird als erster auf den unüberwindlichen Zwiespalt zwischen dem asketischen Ideal der Kirche und den praktischen Bedürfnissen des Tages wie auch den sittlichen Forderungen des Evangeliums aufmerksam und ringt um einen Ausgleich. Wo fände sich derartiges in der alten Kirche oder bei den Theologen der fränkischen Zeit. Aber er war kein systematischer Arbeiter, kein tiefgehender

1) Ratherii opera (ed. Ballerini, Verona 1765, S. 11 C), Praeloqu. lib. praef.: nil paene meum, quod fastidium gignere debeat, invenies; cuncta ex sanctorum patrum dictis deflorata reperies.

2) Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands III, S. 288.

3) Z. B. Praeloqu. III, 4 (l. c. S. 81 D); III, 9 (l. c. S. 87 E) u. a.

4) Ibid. I, 16 (l. c. S. 38 F): Sunt qui difficulter quidem capientes capta fortiter retineant. Sunt qui facile capiunt, amittunt. — pro captu singulorum et varietate intellectuum moderari debere noveris.

Denker, der für die Entwicklung der hier behandelten Fragen von Bedeutung geworden wäre.

Aber auch die Bedeutung gerühmter Gelehrter wie Gerberts und Fulberts für die Theologie ist verhältnismässig gering. Das von der Mitwelt bewunderte Wissen Gerberts bezog sich auf alle Gebiete des Quadriviums¹, aber seine Kenntnis der Logik und ihre dialektische Verwertung in seiner Schrift *De rationali et ratione uti* erhebt sich in keiner Weise über den Umfang der Kenntnisse seiner Zeitgenossen². „Die Frage nach dem Verhältnis des Wissens zum Glauben wird in dem grossartigen System nicht vorgesehen³.“ „Die Berechtigung einer supranaturalistischen Theologie ist als selbstverständlich vorausgesetzt⁴.“ Dasselbe gilt für seinen Schüler Fulbert, den gefeierten Lehrer einer zahlreichen Schülerschar, die seinen Namen in dankbarer Erinnerung bewahrte und zu Ehren brachte. Seine „Persönlichkeit war ungleich grösser als die wissenschaftliche Leistung, das individuell Anfassende bedeutsamer als die materielle Unterweisung“⁵. Bedeutsamer als das Wirken dieser Männer ist auch für die Geschichte der Theologie der Aufschwung der Frömmigkeit um die Wende des 10. Jahrhunderts durch das langsame Vordringen der Reform von Cluny. Eine neue Frömmigkeit voll glühender Hingabe ergreift die Gemüter, ein Kloster nach dem andern beugt sich den von Cluny ausgehenden Gedanken. Im 11. Jahrhundert werden auch weite Kreise der Laienwelt von dieser Bewegung ergriffen; sie tritt hervor in den immer häufiger werdenden Pilgerfahrten in das heilige Land und in den sich mehrenden Stiftungen neuer Klöster⁶. In der Lehre von der realen

1) Überweg-Heinze, Geschichte der Philosophie II, 176.

2) Prantl, Geschichte der Logik II 53/57.

3) Reuter, Gesch. der relig. Aufklärung I, 81. Über seine Stellung zu der Autorität der Väter s. Hauck III, 322, falls der Traktat *De corpore et sanguine Domini* Gerbert angehört.

4) Reuter I, 82.

5) Reuter I, 89. Über ihn siehe Werner, Gerbert von Aurillac S. 273/286.

6) Vgl. Hauck III, 445 über den Aufschwung der asketischen Frömmigkeit zur Zeit Heinrichs II., über Klosterreformation in Deutsch-

Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in den Elementen der Eucharistie kommt diese neue Frömmigkeit innerhalb des kirchlichen Dogmas zum Ausdruck. Hier tritt das Göttliche der verlangenden Seele faßbar entgegen und geht in die engste geheimnisvolle Verbindung mit dem Gläubigen ein. Nur so ist es zu verstehen, daß die Leugnung dieses Dogmas als Angriff gegen die Wahrheit der christlichen Religion überhaupt bekämpft wird. „Wenn eine solche Verkehrtheit zugelassen wird, daß in den Mysterien des Herrn keine Wahrheit mehr geglaubt wird, sondern eine schattenhafte Lüge behauptet wird, was bleibt weiter übrig, als daß die ganze christliche Lehre zugrunde geht? Wenn hier Lüge ist, wo ist dann Wahrheit¹?“ Christus, der gesagt hat: „Nehmet hin und esset! das ist mein Leib“ — ist dann ein Lügner. Wenn er nicht wahrhaft ist, so ist er auch nicht Gott, und die Verkündigung der Heiligen über den ganzen Erdkreis hin ist nichtig². Es wird entscheidend, daß diese glutvolle Frömmigkeit zusammenstößt mit einem kritisch gestimmten Geiste und mit dem dialektisch geschulten Denken. Man hatte lange mit der Dialektik gespielt³. Jetzt versuchen die *dialectici*, auch auf die Behandlung theologischer Fragen ihre Kunst anzuwenden⁴.

and vgl. II, 499 ff., über neue Klostergründungen III, 366 ff. — Dazu auch Reuter I, S. 93.

1) Durandus (in Lanfranci op. ed. Dacherius, Anhang S. 73 A/B) lib. de corp. et s. dom. I. In qua (in der Lehre der Gegner) nihil sanctum, nullum prorsus reperitur sanctitatis imitandae vestigium. — Quod si aliquatenus admittitur tanta perversitas in dominicis mysteriis, nulla credatur veritas, sed umbratilis dumtaxat astruat falsitas — quid rogo restat, nisi ut tota perierit professionis Christianae disciplina? — si hic aliqua deprehenditur falsitas, ubinam quaeso erit veritas? — Schon Fulbert erklärt in bezug auf das Geheimnis der Wandlung: qui est auctor muneris, testis est veritatis (s. De tribus quaest. Migne 141, S. 203 B).

2) Durandus (l. c. S. 73 C): Si in cibo dominico figura et non substantiva veritas est, Christus, qui dixit: Accipite et comedite, hoc est corpus meum, verax non est. Si verax non est, nec Deus est, si Deus non est, inanis est sanctorum per orbem terrae praedicatio.

3) Prantl II, 57/58.

4) Vgl. die Klagen Otlohs von St. Emmeram und die Forderung

Ganz natürlich richtet sich dieser Versuch in erster Linie¹ auf das Zentraldogma des 11. Jahrhunderts, das ganz besonders die Kritik anders gestimmter Geister hervorrufen mußte. Gläubige Hingabe an das Wunder der Wandlung und dialektische Schulung, die bei Fulbert noch ungeschieden waren,

Damianis (Prantl II, S. 68). — Auch Hildebert v. Tours spricht von solchen Versuchen: *Hortatur nos propheta, ne de articulis fidei impudenter disputemus. Quidam enim in philosophicis facultatibus quandam subtilitatem inutilem vel inutilitatem subtilem quaerentes quibusdam minutis verborum in cavillatione respondentes utuntur, quibus in disputatione uti ossa Christi est incinerare.* — Besonders warnt er, das Geheimnis der Menschwerdung erkennen und durchdringen zu wollen (*opera ed. Beaugendre, Paris 1708, S. 841/2*) *neque per humanam sapientiam profunditatem illius incarnationis penetrare appetat neque in eum tamquam in purum hominem credat; — hoc, quod de mysterio incarnationis ejus intelligere et penetrare non possumus, potestati s. spiritus humiliter reservamus.* — Zu den Dogmen, die durch die philosophische Betrachtung, d. h. durch die dialektische Methode nicht erfaßt werden können, rechnet Hildebert auch die Trinitätslehre. An beiden Stellen steht Hildebert im scharfen Gegensatz zu Anselm; s. *serm. (l. c. S. 491): Tota enim consideratio theologorum in trinitate in his duobus versatur: aperire, in quibus tria sunt unum et in quibus hoc unum tria. Videntes enim philosophicam considerationem non sufficere, qua dicitur: quaecumque sunt idem esse, idem sunt numero aut specie aut genere, altius consideraverunt, dicentes unitatem trium personarum in tribus considerari, scilicet in identitate essentiae, in coequalitate, in coaeternitate.* Dieselbe Stellung nimmt Manegold v. Lautenbach ein; über ihn und seine Schrift *Contra Wolfhelmum Colon.* siehe J. A. Endres, „Manegold von Lautenbach. Ein Beitrag zur Philosophiegeschichte des 11. Jahrhunderts“ — in den *Histor.-polit. Blättern für das kathol. Deutschland* 1901, S. 389/401. 486/495. — Schon Fulbert hatte betont, daß das Geheimnis der Trinitätslehre die menschliche Vernunft übersteigt. Sie gehört mit zu den drei Mysterien der christlichen Religion: Trinitätslehre, Taufe, Abendmahl; siehe *De tribus ... (Migne Bd. 141, S. 196 D).*

1) Bei Berenger allein! trotz der von Guitmund wiederholten Beschuldigung *Deovins* von Lüttich (*ep. de corp. et s. D. — bibl. max. Lugd. XVIII, 531 H*): *fama — omnium nostrum replevit aures, qualiter Bruno Andegavensis episcopus, item Berengarius Turonensis antiquas haereses modernis temporibus introducendo astruant, corpus Domini non tam corpus esse quam umbram et figuram corporis Domini; legitima conjugia destruant et quantum in ipsis est, baptismum parvulorum evertant.*

treten bei seinen Schülern in unversöhnbarem Gegensatze auseinander.

Reuter hat im 2. Buch seiner Geschichte der Aufklärung in einseitiger Weise den wachsenden Zweifel an der kirchlichen Autorität, über den die Schriftsteller in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts in steigendem Maße Klage führen, allein auf die Dialektik und ihre Vertreter zurückgeführt. Mit Unrecht, wie Hauck betont¹. Diese Dialektiker des 11. Jahrhunderts richteten ihre Angriffe, soweit wir mit Sicherheit sehen können, ausschließlich gegen die Lehre von der Wandlung, die der dialektisch geschulten Vernunft das schwerste Ärgernis geben mußte. Wie Berengars Beispiel aber zeigen wird, sind sie im ganzen doch weit davon entfernt, das kirchliche Dogma als solches anzuzweifeln. Sie berufen sich auf die Autorität, wie ihre Gegner, allerdings auf die rechtverstandene Autorität; aber die Autorität der Väter, vor allem die Augustins, steht auch ihnen fest.

Ganz anders begründet ist aber, viel tiefer geht die Stimmung des Zweifels, wie sie uns in den Schriften Otlohs von St. Emmeram entgegentritt und wie sie von ihm als in der ihn umgebenden Welt nicht unbekannt vorausgesetzt wird. Seine literarische Wirksamkeit fällt noch in die Zeit vor dem kecken Hervortreten der dialektischen Richtung in Frankreich im berengarischen Streite. Seine Schriften zeigen aber deutlich, daß die unmittelbare, durch keine Reflexion erschütterte Sicherheit der christlichen Überzeugung, die im 9. Jahrhundert unzweifelhaft feststand, im 11. Jahrhundert, und zwar schon in seinen ersten Dezennien, nicht mehr überall in dieser Weise vorhanden war². Und diese Stimmung des Zweifels ist hier in Deutschland, das von Reuter in seiner Darstellung ganz vernachlässigt ist, religiös begründet. Weder bei Dümmler noch bei J. A. Endres tritt seine eigentliche Bedeutung hervor³. In der Sache ist Endres unzweifelhaft im Recht gegen Dümmler; Otloh war ein ex-

1) Hauck IV, S. 82.

2) Hauck IV, S. 80.

3) Dümmler, Sitzungsberichte der K. Pr. Akademie der Wissenschaften, Berlin 1895. — J. A. Endres, Otlohs Verhältnis zu den

tremer Gegner der Dialektik und der weltlichen Wissenschaft überhaupt, genau so wie Petrus Damiani, bei dem aber das dialektische Element, trotz seines Widerspruches gegen die Anmaßung der Dialektiker, viel stärker hervortritt¹. Otlohs Widerspruch quillt hervor aus einem starken religiösen Erleben, aus einem im Zweifel errungenen Glauben. Ihm war das Spielen mit leeren Hülsen, wie es die Dialektik betrieb, zum Ekel geworden. Aus diesem lebendigen Glauben heraus hat er als erster nach Augustin wieder gewagt, den Angriffen der dialektisch gebildeten Theologen zum Trotz Gott eine Person zu nennen. Ein gesundes religiöses Empfinden spricht aus dieser Tatsache, mag die Begründung für die Erweiterung des Geltungsbereiches des Personbegriffes, die Otloh vornimmt, noch so merkwürdig sein². Dafs Otloh trotz seiner entschiedenen Ablehnung der Dialektik, wie sie in allen seinen Schriften an vielen Stellen hervorbricht³, kein beschränkter Kopf gewesen ist, zeigt allein schon die Tatsache, dafs er in seiner Biographie des Bonifatius, auf den Widerspruch der Quellen untereinander aufmerksam geworden, als erster auf die Briefe seines Helden als auf die authentischen Quellen zurückgeht⁴. Und wie kann dieser Mann, den zweimalige heftige Erkrankung⁵ daran mahnte, das im jugendlichen Alter gegen den Willen seiner Eltern gegebene Gelübde zu halten, von seinen Seelenkämpfen sprechen. Seine Theologie geht auf in verhältnismäfsig selten reproduzierten augustinischen Formeln⁶, seine Trinitätslehre

freien Künsten, insbesondere zur Dialektik, im *Philos. Jahrbuch* 1904, S. 44/52. 173/184.

1) Siehe Werner, Gerbert von Aurillac, S. 155. Seine Schrift *De divina omnipotentia in reparatione corruptae et factis infectis reddendis* zeigt die formale Dialektik im Dienst der absoluten Unvernunft.

2) Siehe *Dialogus de tribus quaest.*, cp. 33 (*Pez, Anecdota III*, S. 203 B).

3) *Ibid.* Prol. (S. 144 B, 145 E, 146 D). cp. 22 (S. 184 A/C). *Epil.* (S. 250 A/D). *De conc. spirit.* cp. 12 (S. 314 C).

4) Hauck III, S. 938.

5) Siehe Dümmler, S. 1076.

6) Otloh, *De tribus quaest.* cp. 34 (S. 204 D). *Ibid.* cp. 35

in Natursymbolik und abstruser Zahlenmystik, seine Anthropologie bietet den naiven Versuch einer Begründung der Erbsündenlehre¹. Aber das ist alles Nebenwerk und bedeutungslos. Otloh hat als erster im Mittelalter religiöse Zweifel erlebt und durchgekämpft, mit einer Leidenschaftlichkeit, die noch nach Jahren in seinen Schriften nachzitterte. Er hat in der Welt voll Unrecht und Gewalt an Gottes Macht gezweifelt; er ist gegenüber der eigenen Schuld, unter dem Sündenbewußtsein zusammenbrechend, an Gottes Barmherzigkeit verzweifelt, ja er hat an Gottes Sein gezweifelt. Es ist alles Traum und Lüge, was von ihm erzählt wird². Wie könnte sonst dieser furchtbare Gegensatz zwischen dem heiligen Willen Gottes und dem tatsächlichen Verhalten der Menschen, die sich um die Forderungen der Schrift gar nicht kümmern, möglich sein, während doch in der Zeit der alten Gottesmänner diese Übereinstimmung zwischen Gottes Willen und ihrem eigenen Leben angeblich vorhanden war. Da kommt ihm der Gedanke: sie haben es in Wahrheit so getrieben, wie die Menschen es stets treiben, und sind nur fromme Heuchler und Betrüger gewesen³. Nur mit Ergriffenheit kann man die Schlufskapitel der Lebensbeichte dieses Mönches lesen, von seinem ohnmächtigen Ringen mit der Verzweiflung⁴, von der trostreichen Gewißheit, die ihm zuteil wird, daß Gottes Barmherzigkeit unendlich ist⁵, daß

(S. 206 C). cp. 36 (S. 209 C. 210 A/C). Erläuterung der Trinitätslehre durch Beispiele aus dem Gebiete des Sinnlichen (Quelle, Fluß, Teich; Sonne = Rad, Glanz, Wärme; das Haus bestehend aus Dach und 2 Wänden) in *De tribus quaest.* cp. 37 (S. 211/212) und *De admonit. cleric.* cp. 2 (S. 408 D), cp. 3 (S. 412 D).

1) *De tribus quaest.* cp. 28 (S. 194 D) der Kampf zwischen Adam und dem Teufel als ein Zweikampf: in omni singulari certamine justum probatur, ut qui fuerit victus, omnes suae partis ostendit simul victos.

2) *De conc. spirit.* cp. 21 (l. c. S. 361 C), *ibid.* S. 363 D. 364 D. cp. 23 (S. 376 C). Otloh beginnt damit, von den Anfechtungen zu erzählen, die ein Bruder erlitten hat. Deutlich handelt es sich um ihn selbst.

3) *Ibid.* cp. 21 (l. c. S. 363 A/D) S. 364 C.

4) *Ibid.* cp. 21 (l. c. S. 365 A).

5) *Ibid.* cp. 23 (S. 372 B).

seine Gnade und seine erziehende Liebe sich gerade in den schweren Versuchungen geoffenbart haben¹. In dem Gedanken der göttlichen Erziehung der Menschen durch Not und Schuld lösen sich ihm die Rätsel und Fragen seines eigenen Lebens, wie des großen, allgemeinen, verworrenen Geschehens. So ist sein *Dialogus de tribus quaestionibus* die erste *Theodice* des Mittelalters geworden, ein bisweilen kleinlicher², im ganzen aber nicht unbedeutender Versuch³. Keiner von den Theologen des berengarischen Abendmahlstreites ist in dieser Beziehung dem deutschen Mönche an die Seite zu stellen. Das Interesse der Gegner wie der Verteidiger der Wandlungslehre konzentriert sich auf diesen einen Punkt des Dogmas. So bleibt der Streit in engen Grenzen und gewinnt dadurch immer mehr einen kleinlichen, unerfreulichen Charakter. Dieselben Fragen werden immer wieder hin und her gewandt, ohne daß es trotz aller Leidenschaftlichkeit des Streites zu einer tieferen Erfassung der religiösen Probleme kommt. Die Frage nach dem Recht und nach der Wahrheit der christlichen Glaubensüberzeugung als eines Ganzen, wie sie bei Otloh angedeutet ist, wird nicht gestellt.

Berengar ist der Überzeugung, in Übereinstimmung mit der Schrift, mit den Lehren der Väter, unter denen Augustin⁴ und Ambrosius ihm zuhöchst stehen, für die Wahrheit, für die Vernunft zu kämpfen⁵. Mit Verachtung spricht er von

1) *Ibid.* cp. 24 (S. 379 A), cp. 25 (S. 388 C).

2) *Z. B.* *De trib. quaest.* cp. 9 (S. 160 D) die Katzen sind zum Mäusefangen da.

3) Ebenso auch *De adm. cler.* cp. 7 (S. 421/2).

4) Über Augustin äußert sich Guitmund mit deutlichem Unbehagen 456 C: *quoniam ex b. Augustino scandali paene totius videtur esse principium* (vgl. Schnitzer, Berengar von Tours, sein Leben und seine Lehre, S. 275/6). Durandus macht die Bosheit und Unwissenheit der Gegner verantwortlich; sie verstehen nicht die subtilia dicta Augustins und suchen in seinen Worten eine Deckung für ihren Irrtum, an dem sie schon längst vorher krankten.

5) Vgl. die bei Reuter S. 288, 4 angeführten Stellen; *summi et probatissimi canonicarum scripturarum intellectores atque retractores*, heißen Augustin und Ambrosius hier. Aufser diesen z. B. noch *Acta*

der Menge der Dummen in der Kirche, die doch nicht die Kirche sind¹, deren Glauben ein Irren², deren Bekennen ein Rasen³ ist, von ihrem lächerlichen Anthropomorphismus, der Gott sich in Menschengestalt vorstellt⁴. Diese Menge, die unfähig ist zur Erforschung und Erfassung der Wahrheit⁵, kann auch nicht über die Wahrheit entscheiden⁶. Sein Spott richtet sich besonders gegen Paschasius, diesen albernen Mönch von Korbie, und gegen Lanfranc, die sich so weit wie nur möglich von der Lehre der Apostel entfernen⁷. In

conc. Rom. (Thes. anecd. IV S. 111 C): *Mea vel potius scripturarum causa ita erat.* Es scheint mir ein Verkennen der geistigen Struktur des Scotus wie auch Berengars vorzuliegen, wenn Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode Bd. I S. 219 behauptet: „Berengar war in seiner Abendmahlslehre sowie auch in seiner Auffassung des Verhältnisses zwischen Glauben und Wissen, auctoritas und ratio, Bibel und Dialektik von Scotus Erigena inspiriert.“ Dieselbe Ansicht bei Endres, Philosoph. Jahrbuch 1906, S. 26.

1) *De sacra coena* adv. Lanfr. (ed. Vischer S. 35): *ineptorum in ecclesia turbas non esse ecclesiam.* S. 44: *nec dubitas ineptorum turbas ecclesiam nominare.* S. 54: *Quod nomen ecclesiae totiens ineptorum multitudini tribuis, facis contra sensa majorum et scripta;* vgl. Reuter S. 290, 9. 11.

2) *De s. coena* S. 54: *dicis omnes tenere hanc fidem, cum hunc verius dixisses errorem.*

3) *De s. coena* S. 115: *Confitetur, inquis tu, ecclesia toto orbe diffusa. Non confitentur, inquit ego, sed insaniunt simili tuae recordiae inepti in ecclesia.* Ad Adelm. cp. (ed. Schmid) S. 39: *Ea est autem vulgi et Paschasii non sententia, sed insania.*

4) *De sacra c. S.* 35: *Quid autem usitatius ineptis quam dicere, hominem factum esse ad imaginem Dei secundum lineamenta corporis, quam Deum tres de se partes fecisse apud vulgus audiri? De s. coena S. 116: (insaniunt), quos tu ecclesiae nomine contra autenticas scripturas palliare non dubitas, hominem secundum lineamenta corporis factum ad imaginem Dei, nec sentiendum est cum eis, quamquam infinitissimos ad eorum comparationem, qui circa hoc recte sentiunt, negare nemo possit.*

5) *De s. coena* S. 59: *Multitudinem non esse idoneam satis ad diligentiore veritatis inquisitionem atque perceptionem.*

6) Berengar stellt als Grundsatz auf (*de s. coena* S. 39): *multitudinem non praedjudicare veritatem.*

7) Berengar ad Euseb. Brun. (Sudendorf XII, S. 219) spricht von der *insania atque ineptia Lanfranci contra evangelicam et apostoli-*

ähnlicher Weise äußert er sich über Synoden; das Konzil von Vercellä ist ihm ein *concilium vanitatis*¹, das römische von 1079 eine *turba ineruditorum*². Die Barbaren, die in Vercellä zusammengekommen waren, hielten sich ja die Ohren zu, wenn man von geistiger Stärkung durch den Leib Christi, überhaupt von Geistigkeit redete³. Ja auch die Päpste, die gegen ihn entschieden, werden von ihm mit hasserfülltem Spotte angegriffen; so der „lächerliche“ Leo und Nikolaus, über dessen Unbildung und Würdelosigkeit er höhnt⁴. Aber leidenschaftlicher Hafs spricht aus seinen Worten, wenn er auf seinen Gegner auf der römischen Synode vom Jahre 1059, den Kardinal Humbert, den Goliath aus Burgund⁵, den Feind der Wahrheit⁶, zu sprechen kommt. Ihnen allen, die seiner Todesfurcht und Leidensscheu das sogleich wieder abgeleugnete Bekenntnis zu der Wandlungs-

cam veritatem. De s. coena S. 33: Sententia, imo vecordia vulgi, Paschasii, Corbejensis monachi, atque Lanfranci. S. 182: Ineptio vulgi, Pascasii tuaque in mutatione panis et vini. S. 227: Maximae autem vecordiae erat, quod scripsisti. — Ad Adelmanum ep. (ed. Schmid S. 38): constat vulgus et Paschasium, ineptum illum monachum Corbiensem, quam longissime dissentire ab apostolo. S. 39: Adversarii ergo, vulgus et cum vulgo insanientes Paschasius Lanfrancus et quicumque alii ita causam intendebant; ebenso in den *Acta Concilii Romani* (Thes. anecdotorum, tom. IV ed. Martène et Durand S. 111 A. C). *Acta concilii Romani* (ibidem), S. 113: Non de auctoritate, sed de insania vulgi, Paschasii atque Lanfranci vestrique cordis stupidissimi opinione proponitis. Vgl. weiter die Sammlung bei Reuter I, 288, 9.

1) De sacra coena S. 43.

2) Vgl. Reuter, S. 288, 17.

3) De s. coena S. 72: Immansueti animi, qui nec audire poterant spiritualement de corpore Christi refectionem et ad vocem spiritualitatis aures potius opturabant. Über Berengars Urteil über die Autorität von Synoden und Konzilien vgl. Reuter I, 100/102.

4) Vgl. Reuter I, 117. 294, 3. 7: sein Spott über den „heiligen“ Leo, sein Urteil über die *levitas*, *ineruditio*, *indignitas* Nikolaus' II. Zu Gregors Verhalten auf den römischen Synoden 1078 und 1079 vgl. Reuter I, 122/23. Schnitzers Rettungsversuch (S. 112/13) ist durchaus mißglückt.

5) Bei Lanfranc, *Liber de corp. et s. D.* (op. ed. Giles) S. 153.

6) De s. coena S. 30: Humbertum dixi inimicum veritatis, quia Christi corpus adhuc corruptibile esse constituit.

lehre abgepreßt haben, die mit roher Gewalt über ihn gekommen sind, wie einst die Kriegsknechte zu dem Herrn mit Schwertern und Stangen¹, stellt er die Wahrheit, die Vernunft, die Dialektik entgegen. Sonnenklar ist seine Lehre²; wer nicht blöden Auges ist, wie das Vieh, sieht die Wahrheit sofort³. Jeder Mensch mit Vernunft, jeder nur einigermaßen Gebildete durchschaut die alberne Torheit der Gegner⁴. Das Mittel, diese sonnenklare Wahrheit gegenüber der Dummheit der großen Menge herauszustellen und zu begründen, ist die Dialektik; die dialektische Bildung gilt als „Gradmesser der Vernünftigkeit“⁵. Den Vorwurf des Lanfranc, daß er zur Dialektik seine Zuflucht nehme, wenn er durch sie die Wahrheit aufzudecken versuche, weist er zurück: er bereut es nicht, zur Dialektik sich geflüchtet zu haben; denn sie ist ja in Übereinstimmung mit Gottes Weisheit und Wesen⁶. Das ist gerade das Zeichen des großen Geistes,

1) De s. coena S. 59: In gladiis et fustibus, in quibus inconsterrita comprehensa est — — Dei virtus et Dei sapientia.

2) Sudendorf XII, 219 (ep. ad Euseb. Brun.): Contra evangelicam et apostolicam veritatem, ita evidentem, ita constantem, si quis non magis quam lucem tenebras diligit. De s. coena S. 165 redet er den Leser an: Ne te Lanfranci vecordia a tanta perspicuitate veritatis revocet.

3) Ep. ad Ansfridum (Sudendorf V, S. 209): Res enim eminet et est in evidenti omnino, si quis oculos habeat, oculos autem non pecudis, sed hominis, oculos patientes lucis, non assuetos tenebris nec caligantes, ut ait b. Augustinus, fumo inanis victoriae.

4) De s. coena S. 235: Certus sum Lanfranci vecordiam isto meo conatu omni cordato homini, omni vel modicum erudito omnino subruisse. — Diese vecordia ist ihm gerade bei Lanfranc bei dessen Bildung unverständlich: Tu ab eruditione tua longe peregrinatus — redet er ihn an (S. 192). Quis ferat maxime in tua eruditione confirmare te — heisst es an anderer Stelle (S. 247). Vgl. die Stellen bei Reuter S. 291, XI 1/13.

5) Reuter I, 105. Ebenso Schnitzer S. 267. Vgl. den Vorwurf Lanfrancs, De corp. et s. D. S. 159: Relictis sacris auctoritatibus ad dialecticam confugium facis — — mallet audire ac respondere sacras auctoritates quam dialecticas rationes.

6) Berengar, De s. coena S. 100: Verbis dialecticis ad manifestationem veritatis agere non erat ad dialecticam confugium facere,

zu ihr in allen Dingen sich zu flüchten; denn zu ihr fliehen, heißt zur Vernunft fliehen, die doch das Ebenbild Gottes ist und die Ehrenstellung des Menschen begründet ¹.

Berengar ist nun weiter durchaus der Überzeugung, daß diese Wahrheit auch die Lehre des Neuen Testaments und der Väter ist. Auf seiten der Berengarianer wie der Gegner geht man auf Schrift und Tradition zurück ². Die Gegner sind es, die die gesunde Lehre verlassen und sich Fabeln zuwenden, wie Berengar ihnen vorwirft ³. Lanfranc widerspricht mit seiner törichten Lehre der evangelischen und apostolischen Wahrheit ⁴, die unbesiegbar besteht ⁵. Die göttliche Vorsehung wird es offenbaren, daß es eine Verleumdung ist, wenn Lanfranc behauptet, er verlasse die heiligen Autoritäten ⁶. So werden Vernunft und Autorität, biblische Wahrheit und Vernunftwahrheit von Berengar oft als übereinstimmende Größen nebeneinander gestellt ⁷, die

quamquam si confugium illud accipitur, non me paeniteat ad dialecticam confugisse, a qua ipsam Dei sapientiam et Dei virtutem video minime abhorrere, sed suos inimicos arte revincere.

1) De s. coena S. 101: Maximi plane cordis est, per omnia ad dialecticam confugere, quia confugere ad eam ad rationem est confugere, quo qui non confugit, cum secundum rationem sit factus ad imaginem Dei, suum honorem reliquit nec potest renovari de die in diem ad imaginem Dei.

2) Reuter I, S. 97—103; ebenso Schnitzer S. 265 und Harnack ⁴ III S. 380, z. B. ad Adelm. epist. S. 39: Mea vel potius scripturarum causa ita erat — (ebenso acta conc. Rom. Thes. anecdot. IV, S. 111 C).

3) De s. coena S. 207: Ista non attendatis, qui sanam doctrinam, ut ait apostolus, secum non sustinent et ad fabulas convertuntur.

4) Siehe S. 20 Anm. 2 und S. 18 Anm. 7.

5) Ad Ansfridum (Sudendorf VI, S. 210): Si enim nihil aliud ex evangelicis dictis, nihil aliud ex apostolicis firmari potest, quod quidem invictissimum constat —

6) De s. coena S. 100: Quod relinquere me, inquit ego, sacras auctoritates non dubitas scribere, manifestum fiet divinitate prospicia, illud de calumnia scribere te, non de veritate, ubi deducendi sacras auctoritates in medium necessitate inde agendi locus occurrerit.

7) Lanfranc behauptet die Wandlung: Contra rationem, contra auctoritatem (de s. coena S. 146). Ad Adelmanum ep. (ed. Schmid)

miteinander gleichberechtigt die Wahrheit seiner Lehre beweisen¹. Aber es fehlt doch nicht an Stellen, an denen sich, vielleicht unbewußt für Berengar selbst, das Verhältnis zwischen Autorität und Vernunft dahin verschiebt, daß Wahrheit und Autorität in einen Gegensatz treten und der Vernunft für diesen Fall der Vorrang zugesprochen wird². So fährt Berengar an der oben angeführten Stelle fort: Obwohl mit Vernunft zu verfahren in der Erfassung der Wahrheit unvergleichlich überlegen ist, wie niemand aufser bei sinnloser Blindheit leugnen wird; so klar ist die Sache³! Jeder Vernünftige will lieber mit der Vernunft sterben, als Autoritäten weichen⁴; denn der Vernunft allein steht der Zugang zur Wahrheit offen⁵. Noch weiter gehen selbstverständlich die Beschuldigungen der Gegner⁶. Guitmund von Aversa wirft den Gegnern vor, daß sie die Bücher, in denen die Wunder der Heiligen berichtet werden, für apokryph erklären⁷, wenn sie auch Wunder an und für sich nicht

S. 39: Hoc ego ratione, hoc secundum scripturas constantissima firmabam auctoritate.

1) Ebenso Schnitzer S. 268: „Die biblische und die Vernunftwahrheit können sich nicht widersprechen, beide sind koordinierte Größen, beide stammen von Gott“; gegen Reuter I, 104.

2) Wenn auch nicht in der von Reuter behaupteten Schärfe. („Überall da, wo diese [Berengars prinzipielle Stellung] in voller Klarheit erkennbar wird, erscheinen Autorität und Wahrheit als unveröhnliche Gegensätze“ S. 104).

3) De s. coena S. 100: Quamquam ratione agere in perceptione veritatis incomparabiliter superius esse, quia in evidenti res est, sine recordiae coecitate nullus negaverit. (Fortsetzung zu 177.) Ad Adelmannum ep. (ed. Schmid) S. 39: Ratio consulta intus veritate, quae menti humanae sola supereminet.

4) De s. coena S. 100: Nec sequendus in eo es ulli cordato homini, ut malit auctoritatibus circa aliqua cedere, quam ratione, si optio sibi detur, perire.

5) Daneben steht aber sogleich die auctoritas: In ea (mensa dominica) nihil esse nisi portiunculam carnis et sanguinis, non de ratione, cui soli ad veritatem ipsa patet accessus, non de auctoritate — proponitis. (Acta concilii Rom. S. 113 A.)

6) Vgl. die Worte Lanfrances in Anm. 5 auf S. 20.

7) Guitmund bemerkt bei einer Wundererzählung: Berengarius vitas sanctorum pro auctoritate non recipit. (Guitm. de corp. et s.

verwerfen¹. Ja noch mehr: die Gegner weisen das Wunder der Wandlung zurück mit der Begründung: „Die Natur läßt es nicht zu!“² und erklären es sogar für ungläubwürdig, daß der Auferstandene bei verschlossenen Türen zu den Jüngern eingetreten sei³. Inwieweit diese Angaben Guitmunds zutreffen, läßt sich nicht entscheiden⁴; vielleicht handelt es sich hier um Schüler Berengars, die über die Kritik des Lehrers noch hinausgingen⁵. Daß Berengar wie keiner vor ihm das Recht der selbstbewußten Vernunft gegenüber der Überlieferung und der Autorität vertreten hat, ist gewiß. Ob man ihn aber einen „scharfsinnigen Theoretiker der Auf-

Christi veritate in Euch., Bibl. max. Lugd. XVIII, S. 448 C. 450 C). 459 H: Sed sunt, qui miracula se non respuere quidem respondeant, libros vero, in quibus ea leguntur, apocryphos assererent.

1) Von andern heißt es jedoch, daß sie Wunder überhaupt verwerfen! Quod si miracula non recipiunt, hostes ecclesiae se declarant. Ecclesia enim miraculis quam maxime et propagata est et adulta. Oder ist dies nur eine Annahme Guitmunds?

2) Guitmund, De corp. et s. Chr. veritate S. 441 G: Natura, inquit, hanc mutationem non patitur. 442 D: Desinant inaniter dicere: natura non patitur! et id tantummodo, an Deus hanc mutationem velit, requiramus. Ähnlich Hugo Lingonensis (de corp. et s., Lanfranci op. ed. Dacherius, Anhang S. 69): Natura enim stabilis per longaevos obtentus libertatem constantiae — — solvit —. Allerdings heißt es auch bei Berengar (de s. coena S. 158): Nemo tibi concedet confingere adesse in altari portiunculam carnis, portiunculam sanguinis Christi; primo quia impassibilis est caro Christi nec ultra per partes desecari poterit, secundo, quia etiam si desecari contingat, impossibile est Christi carnem ante tempora restitutionis omnium demoveri.

3) Guitmund, S. 460 C: Quid mirum si patrum historias Berengarius et sui despiciunt, qui evangelio etiam contradicunt, dicentes nullatenus debere credi, quod ibi legitur, intrasse ad discipulos Dominum Jesum ianuis clausis? — Wenn diese Behauptung Guitmunds von Berengar zutrifft, träge Reuters Behauptung nicht zu: „Alle berührten hierher gehörigen biblischen Erzählungen werden von ihm mit derselben Sicherheit als historisch vorausgesetzt, wie von den Antiberengarianern“ (I, 110).

4) Auch Schnitzer spricht von Guitmunds „Heftigkeit, die ihn nicht immer gerecht sein läßt“ (S. 96).

5) Den Zwiespalt unter den Schülern Berengars, den Guitmund ausführlich erörtert, ist für diesen eine Waffe gegen die Lehre Berengars.

klärung“ nennen darf¹, könnte zweifelhaft erscheinen. Denn nirgends findet sich eine Spur², daß er an irgendeinem andern Dogma Kritik geübt hätte oder auch nur den Versuch gemacht hätte, seine dialektische Schulung an ihm zu erproben. Der Vorwurf Lanfrancs, daß Berengar nach der verabscheuungswerten Verkehrtheit der Häretiker den einfachen Glauben verlache und alles durch Vernunftgründe erfassen wolle³, ist nicht zu beweisen. In Wahrheit ist sein Kampf gegen die Wandlungslehre, diesen Ausdruck der religiösen Stimmung des 11. Jahrhunderts, selbst weniger durch Vernunft als durch Stimmung und Antipathie bedingt. Dieser kommt dann die dialektisch geschulte Vernunft zu Hilfe⁴.

Die rationalistische Kritik Berengars am Dogma von der Wandlung der eucharistischen Elemente wird von seinen Gegnern als unfromm und unreligiös zurückgewiesen. Hierin sind sie sich einig, mögen ihre positiven Aufstellungen über die Art, wie die Wandlung sich vollzieht, noch so verschiedenen sein⁵. Denn das ist der Erfolg des langjährigen Kampfes gewesen: die naive Frömmigkeit wurde gezwungen, sich über das in gläubiger Hingabe angeschaute Mysterium klar zu werden. Dies geschieht mit den Mitteln der Dialektik, die hier zur Dienerin der Wahrheit wird, wie Damiani es

1) Reuter I, 126. Ebenso geht es zu weit, wenn Reuter in Berengars Auftreten den „Konflikt der Tendenz der negativen Aufklärung unmittelbar mit dem damaligen autoritativen Kirchentum, mittelbar mit dem Christentum der positiven Offenbarung“ erblicken will.

2) Vgl. Hauck IV, S. 82.

3) Lanfranc, *Lib. de corp. et s. dom.* S. 175: *Detestabilis pravitatis haereticorum: Quorum officii interest simplicem infantium atque lactentium — — fidem irridere, rationibus omnia velle comprehendere; — ihr sei Berengar gefolgt.*

4) Auch Reuter I, 94: „Der rationelle Instinkt hatte längst entschieden, als die Begründung erst begann. Jener wirkte als das erste, diese war das zweite und doch keineswegs ein Nachträgliches.“ Aus dieser Stimmung heraus wendet sich Berengar mit Heftigkeit gegen Lanfrancs Wort: *quod ad mensam dominicam pertineat, posse utiliter credi, non posse utiliter inquiri* (de s. e. ed. Vischer S. 164).

5) Vgl. Schnitzer S. 318 ff.

gefordert hatte, nicht aber über die Tatsächlichkeit und den Wert des Glaubensinhaltes entscheidet. Besonders Lanfranc, dessen Schrift jedoch nicht die Bedeutung besitzt, die Guitmunds Schrift *De corporis et sanguinis Christi veritate in Eucharistia* zukommt¹, und für die Entwicklung und Begründung der Wandlung von geringer Bedeutung ist, ist eifersüchtig darauf bedacht, zu zeigen, daß er in dialektischer Schulung mit seinem Gegner wetteifern kann². Wenn er diesem auch vorhält, daß er die Gelegenheit sucht, um sich als Kenner der Dialektik zu zeigen³, so will er doch auch auf die dialektischen Gründe des Gegners eingehen, damit dieser nicht glaube, er könne ihm auf dieses Gebiet nicht folgen, wenn auch mancher es für Prahlerei und Ruhmsucht halten wird. Er ruft Gott zum Zeugen an, daß er wohl wünsche, in der Behandlung der göttlichen Schriften nicht dialektische Fragen oder Lösungen aufstellen und auf vom Gegner gestellte Fragen antworten zu müssen. Ja sogar, wenn der betreffende Gegenstand eine solche Behandlung verträgt, so daß er durch die Regeln der Dialektik besser erläutert werden kann, so verbirgt er doch möglichst durch gleichwertige Gründe die (dialektische) Kunstfertigkeit, damit es nicht so scheint, als ob er sich mehr auf sie als auf

1) Ebenso Schnitzer S. 349: „Lanfranc begnügt sich einfach damit, der gegnerischen Lehre die kirchliche klar, präzise und bündig gegenüberzusetzen; eine Förderung derselben hat er nicht herbeigeführt.“ S. 88: „Er vertritt wesentlich den Standpunkt des Paschasius, ohne denselben auch nur irgendwie weiterzuführen; das überschwengliche Lob, das dem Buche vielfach gesendet wurde, ist nicht verdient.“ Über Guitmunds Schrift vgl. Schnitzer S. 350f.

2) Gegen die von Prantl II, 75 gegen Lanfranc erhobene Beschuldigung ist zu vergleichen Endres, „Lanfrancs Verhältnis zur Dialektik“ S. 228/230 (in „Der Katholik“ 3. Folge, 25. Bd. 1902, S. 215/231).

3) Lanfranc, *Lib. de corp. et s. dom.* S. 162 (op. ed. Giles): *Quod vero dialectica verba affirmationem, praedicatum, subjectum caeteraque in hunc modum tractatui tantae rei laboras inserere, propter nihil aliud videris id facere, nisi ut hac occasione peritum te disputandi imperitis valeas suadere. Nam et tu sine his nominibus, quod moliris, non impariter posses asserere et nos, quae ad te dicerentur, sacris solummodo possemus testimoniis abolere.*

die Wahrheit und die Autorität der Väter stützt¹. Diese starke Einschränkung und Entschuldigung der Anwendung der Dialektik beweist, wie verdächtig diese Kunst bei den Gläubigen geworden ist², wenn auch Lanfranc im Kommentar zum Kolosserbrief erklärt: Der Apostel tadelt nicht die Kunst des Disputierens, sondern nur ihre verkehrte Anwendung³, und im Kommentar zum 1. Korintherbrief ausführt, daß die Lehren der Weltweisen in vielen Dingen mit den heiligen Schriften übereinstimmen⁴. Der Gläubige will nicht das Geheimnis der Wandlung durch Argumente erforschen und mit der Vernunft erfassen, betont er gegen den Rationalis-

1) Lanfranc, Lib. de corp. et s. S. 159: Verum contra haec (dial. rationes) quoque nostri erit studii respondere, ne ipsius artis inopia me putes in hac tibi parte deesse; fortasse jactantia quibusdam videbitur et ostentationi magis quam necessitati deputabitur. Sed testis mihi Deus est et conscientia mea, quia in tractatu divinarum litterarum nec proponere nec ad propositas respondere cuperem dialecticas quaestiones vel earum solutiones. Etsi quando materia disputandi talis est, ut hujus artis regulis valeat nucleatius explicari, in quantum possum, per aequipollentias propositionum tego artem, ne videar magis quam veritate sanctorumque patrum auctoritate confidere.

2) Vgl. besonders Comm. ad 1. Cor., wo die tanta locorum disputationum subtilitas des P. gerühmt wird. Dann heißt es: Unde procul dubio credendum est non eum regulas artium saecularium in scribendo vel loquendo cogitasse, sed per doctrinam sancti Spiritus — — et taliter dixisse, quae per singula exponerem, nisi imperitorum talium doctrinarum murmur timeretur.

3) Lanfr. in ep. ad Col. (zu ep. 2 „in sublimitate“) S. 111: Id est in altitudine verborum et syllogismorum et aliorum generum disputationum: non artem disputandi vituperat, sed perversum disputantium usum. — In 1. ep. ad Cor. (zu ep. 1 „Non in sapientia“) S. 42: Sapientiam, ubi dialecticam dicit, per quam crux i. e. mors Christi eam simpliciter intelligentibus evacuari videtur; quia Deus immortalis, Christus autem Deus, Christus igitur immortalis. Si autem immortalis, mori non potuit. Sic de partu virginis et quibusdam aliis sacramentis; perspicaciter tamen intuentibus dialectica sacramenta Dei non impugnat; sed cum res exigit, si rectissime teneatur, astruit et confirmat.

4) Lanfr. in 1. ep. ad Cor. (ep. 1 „sapientes“) S. 43: Hos adhilatos esse perhibet, non quia doctrinas eorum omnifariam improbet; in multis enim sacris litteris concordant.

mus der Gegner¹. Verbiethet doch der Apostel, mit menschlicher Weisheit Gottes Willen durchschauen zu wollen². So müßte auch Berengar Gott bitten, das erkennen zu dürfen, was die menschliche Fassungskraft erkennen kann, das aber geduldig und demüthig tragen und glauben, was in einem so großen Geheimnis die Kräfte des menschlichen Geistes überschreitet und in diesem Leben nicht erkannt werden kann³. Eine große Rolle spielt bei Lanfranc, wie den übrigen Gegnern Berengars, das *meritum fidei*: je unglaubwürdiger das Geglaubte, desto größer das Verdienst des Glaubens⁴. Wenn die sakramentalen Elemente äußerlich zeigten, was sie innerlich sind, wo bliebe dann der Glaube, erklärt Adelman⁵.

1) Lanfr. lib. de corp. et s. Dom. S. 175: Quonam modo panis efficiatur caro vinumque convertatur in sanguinem, utriusque essentialiter mutata natura, justus, qui ex fide vivit, scrutari argumentis et concipere ratione non quaerit. Mavult enim coelestibus mysteriis nunc fidem adhibere, ut ad fidei praemia valeat quandoque pervenire: quam fide omissa in comprehendendis iis, quae comprehendendi non possunt, supervacue laborare. Ebenso zitiert Berengar de s. coena S. 164 als Wort seines Gegners: Quod ad mensam dominicam pertineat, posse utiliter credi, non posse utiliter inquiri.

2) Lanfr. de corp. et s. D. S. 193: Hoc vos colligitis sec. humanam sapientiam, nos secundum divinam. Humana autem sapientia perquiri divina operā prohibet apostolus.

3) Ibid. S. 193: Propterea in tanta rerum profunditate magis oportuit te orare Deum, ut aut intelligeres, quae pro humana capacitate intelligi possunt, aut patienter et humiliter ferres et tamen crederes, quae in tanto arcano humani ingenii vires excedunt et in hac vita intelligi minime possunt.

4) Vgl. Anm. 1. — Algerius Leod. de sacramento corporis et sanguinis Domini (bibl. max. Lugd. XXI S. 258 B): Si pane mutato nihil visibile reservaretur, minueretur fidei meritum. Hildebert von Tours, Tract. de sacramento altaris, S. 1106: Libenter igitur ratio hic succumbat, ut fidei meritum accrescat. Non invidet fidei merito, quia quod fides meretur, non meretur sibi ipsi, sed potius rationi. Pro merito fidei ratio remunerabitur, quia ad meritum quodammodo cooperatur et nonnihil, immo multum meretur. So schon Fulbert: De tribus . . (a. a. O. S. 204 B): fides prae omnibus bonis summum meritum est. Vgl. Reuter I, 93.

5) Adelmanus, De veritate corporis et s. dom. ep. (ed. Schmid) S. 16/17: Quod si quos movet, cur hoc sacramentum non visibiliter

Täuschen sich die leiblichen Sinne schon oft in geringen Dingen, die ihnen doch zugänglich sind, so ist ihnen erst recht nicht zu glauben in großen und verborgenen Dingen. Das wäre sogar gegen die Vernunft¹. So ist dies Mysterium den Gläubigen nützlich zur Übung des wachsenden Glaubens, führt Guitmund aus². Immer wieder betonen die Vertreter der Wandlungslehre die Notwendigkeit des Glaubens, die Unfähigkeit der Vernunft gegenüber diesem Mysterium. So mahnt Hugo von Langres: „Lafs ab, das himmlische Geheimnis zu bekämpfen; bedenke, dafs Gottes Wille alle Natur überragt³.“ Das himmlische Sakrament muß man eher glauben als erörtern, sagt Durandus⁴. Adel-

transmutetur in speciem carnis et sanguinis, attendant hoc, quod apostolus ait: Per fidem, inquit, ambulamus et non per speciem — — Si enim quod intus sunt sacramenta, foris ostenderent, fides, ex qua justus vivit, non solum otiosa, verum nulla omnino esset.

1) Guitmund S. 462 B: Contra divinas auctoritates humana ratione incedere, id quidem insanum; sine ratione autem, id longe insanius. At vero sine ratione et contra rationem adversus Deum semper latrare, id prorsus supra quam dici possit insanissimum. Isti enim nequiores nequissimis fratres suos umbraticos (die verschiedenen Richtungen unter den Schülern Berengars) prae se justificaverunt. Illi quippe iudicium sensuum transcendere non volentes tamquam ex infirmitate errasse videri possunt. Hi vero neque ex sensibus neque ex ulla ratione neque scriptura aliqua causas erroris sui mutuantes sola penitus superbia vesanire videntur.

2) Guitmund S. 445 B/C: Si igitur de fallacia carnalium sensuum, qui nec de rebus parvis et quae ipsis patere sensibus solent, nedum de maximis et occultis contra rationem credendi sunt, evidenter accepisti; si spirituales sensus ad spiritualia sacramenta aperiri, carnales vero claudi oportere didicisti, si denique tibi de mysterio fidei sic infidelibus occultando, fidelibus autem pro exercitio suo merito crescentis fidei plurimum profuturo satisfactum est: nullis ut arbitror hic amplius tenebris improbae tergiversationis se involvi decet.

3) Hugo Lingonensis, Tract. de corp. et s. Christi (Lanfr. op. ed. Dacherius, Anhang 69 D): Desiste impugnare coeleste mysterium, perpende, quod Dei voluntas et verbum omni naturae supereminet. 69 B: Sicut enim non capis, quomodo Verbum caro factum sit, sic non potes capere, quomodo panis iste mutetur in carnem et vinum in sanguinem transformetur, nisi te docuerit omnipotentiae fides.

4) Durandus, Lib. de corp. et s. Dom. (Lanfr. op. S. 95 B): Ita quoque et hoc coeleste sacramentum credendum est potius quam dis-

mann führt aus, daß Gott nicht Sinne und Vernunft, sondern daß seine Gnade den Glauben dem Menschen als kostbarstes Gut schenkt¹. Denn immer ist der menschliche Geist voll von Eitelkeit, und besonders der Geist derer, die durch Philosophie und eiteln Trug etwas Großes zu sein glauben, indem er begehrt, die Gründe und Vernunft aller Dinge bis ins kleinste zu zerpfücken. Wenn dies auch in bezug auf den Stand und das Verhalten der Schöpfung nicht überflüssig ist, so ist es doch allzu verwegen in bezug auf Gottes Sinn und Ratschluß². Nach Guitmund kommt es nur darauf an, zu zeigen, daß Gott die Wandlung will; wenn dies gezeigt ist, so ist mit Vernunftnotwendigkeit³ zu behaupten, daß er es getan hat, ob nun erkannt werden kann, wie es geschah, ob nicht. Denn daß unsere Schwäche und Blindheit den Vorgang nicht in diesem Leben fassen kann, ist kein genügender Beweis, daß man nicht glauben müßte, wenn doch die Notwendigkeit offener Vernunft gezeigt hat, daß die Sache so ist. Christus hat nicht befohlen: Erkenne! sondern: Glaube! Sein ist das Werk, des Menschen Sache ist der demütige Glaube, nicht Gerede. Nicht ist zuerst zu erkennen, um dann zu glauben, sondern zuerst zu glauben, um dann zu erkennen⁴. Mit diesen letzten Worten

cutiendum. — Adelman de veritate corp. et s. Dom. (ed. Schmid) S. 23: Ut sacramenta Christiana non sint humana ratione, cui impossibile est ea comprehendere, discutienda, sed fide, hoc est divino illo munere, immobiliter retinenda —

1) Adelman S. 22: Animadvertite, praeter sensum et rationem tertium quoddam praestantius, quo Deum ipsum attingere possumus, nos habere, non innatum, sed ex gratia Dei collatum, hoc vero esse fidem christianam. Quo bono nihil melius nihilque beatius in hac vita humano generi potuit provenire.

2) Adelman S. 23: Scatet semper humanus animus et eorum maxime, qui per philosophiam et inanem quandam fallaciam magnum aliquid sibi esse videntur, gestiens rerum omnium causas et rationes enucleatim decerpere, quod tamen sicut de creaturae statu atque habitu non est superfluum, ita prorsus de creatoris sensu atque consilio nimis est temerarium.

3) Vgl. S. 28 Anm. 1 u. 2.

4) Diesen Gedanken stellt schon Fulbert in den Vordergrund: De tribus ... (a. a. O. 204 A): Si Deum omnia posse credis, et hoc con-

lehnt sich Guitmund deutlich an Augustin an, über den er sich, wie schon erwähnt, an anderer Stelle mit kaum verhüllter Abneigung äußert¹. Unzweifelhaft geht Berengar

sequitur, ut credas, nec humanis disputationibus discernere curiosus insistes, si creaturas, quas de nihilo potuit creare, has ipsas multo magis valeat in excellentioris naturae dignitatem convertere et in sui corporis substantiam transfundere. — Dann auch Guitmund S. 446 A: Requirendum tantummodo est, an id Deus voluerit. Quod cum voluisse Deum ipso adiuvante oportuno loco monstraverimus, sive possit intelligi, quomodo fiat, sive non possit, obtinebimus tamen necessaria ratione, quoniam fecit. Non enim satis argumento est, si nostrae infirmitatis coecitas id numquam in hac vita capere valet, quominus debeas credere, si manifeste rationis necessitas rem ita ut diximus probaverit esse. Non enim tibi Christus praecepit: intellige, sed crede. Eius est curare, quomodo id, quod fieri vult, fiat: tuum est autem non discutere, sed humiliter credere, quia quicquid omnino fieri vult, fiat. Non enim intelligendum prius est, ut postmodum credas, sed prius credendum est, ut postmodum intelligas. Guitmund (S. 445 F): Non enim ideo magnum hoc atque saluberrimum credere non debemus, si in hac vita, quomodo fiat, capere non valemus; cum necessario multa fide teneamus, quibus nostra caecitas aut multo magis aut certe non minus repugnare videtur? Ähnlich äußert sich Berengars Mitschüler Hildebert v. Tours (tract. de sacram. alt. S. 1105): Non igitur hominis ratio solita solitam sequi naturam circa hoc insolitum atque divinum solitas suas afferat vel recipiat quaestiunculas. Non ergo quicquam hic quaerere, quod alias quaerit, praesumat sensus, cur corpus Domini scilicet sit in altari, vel in illo quae ipsius pars, in quo non sit loco. — Ibid. S. 1106: Via in istis est ignota rationi (Vorgang der Wandlung), sed non penitus ignota fidei. Ratio hic totum ignorat, sed fides praesumit, quod ratio non capit. Ex rationis defectu proficit fides. Novit fides per gratiam, quod ratio per nullam scire potest experientiam. Quo autem hic ratio infirmior, eo fides fortior. Auch er beruft sich auf die Allmacht Gottes (ibid. S. 1106). Ut autem virtus Dei immensa valde transgreditur communem naturae modum, ita et sensum praecipue vero humanum corruptum atque infirmum, nec in ullo quidem effectu virtutis divinae aequae ut in dominici corporis et sanguinis sacramento deficere videtur vis rationis humanae.

1) Vgl. S. 17 Anm. 4. Vielleicht sind Schüler Berengars in der rationalistischen Kritik noch über den Meister hinausgegangen; vgl. den Spott über den gesäten und geernteten Gott (S. 450 E) oder was Guitmund S. 449 H/450 A berichtet: Hoc igitur concedere possumus, posse videlicet aliquem ex virtute Dominici corporis per divinum miraculum longo tempore vivere; secessum autem ei posse fieri exinde

mit der Bestimmung des Verhältnisses von ratio und auctoritas über die Ausführungen Augustins hinaus; seine Gegner können sich mit größerem Rechte auf Augustin berufen. Aber auch Berengar will nichts weiter sein als ein Verkündiger der autoritativen Lehre der alten Väter, insonderheit Augustins.

Das 10. Jahrhundert, der Beginn des 11. Jahrhunderts zeigten uns neue Kräfte im Entstehen. Die Stellung zu dem großen Lehrer der Kirche ist nicht mehr dieselbe wie in der karolingischen Epoche, die inhaltlich und formal in völliger Abhängigkeit von Augustin steht. Eine neue Stimmung erregter Frömmigkeit, glühender Hingabe an die von der Kirche aufgestellten Ideale hat die Gläubigen ergriffen. Man kämpft gegen den kritisch gerichteten, dialektisch geschulten Geist, der das Wunder der christlichen Religion, die Wandlung der Abendmahlelemente, leugnet. Daneben steht ein Zweifeln, das herausgeboren ist aus schweren, inneren Kämpfen, ein Ringen um die Wahrheit der Grundlagen der christlichen Religion, wie es uns Otlohs Bekenntnisse über seine religiöse Entwicklung offenbaren. Für alle drei, für Otloh, für Lanfranc wie für Berengar bedeutet die Autorität selbst eines Mannes wie Augustin nicht mehr das, was sie Alkuin oder Paschasius gewesen war. Otlohs Zweifel hat Gott zur Ruhe gebracht; Lanfranc und die Verteidiger der Wandlungslehre stehen Augustin im Grunde mit Unbehagen gegenüber. Müssen sie ihre und seine Rechtgläubigkeit doch verteidigen gegen die Gegner, die sich auf ihn für ihre spiritualistische Lehre vom Abendmahl berufen! Ihr Beweis ist im Grunde nicht die Berufung auf die Autorität der Väter; sie appellieren an die Allmacht Gottes, die von den Gegnern geleugnet wird. Und Berengar und seine Schüler? Sie berufen sich für ihre Stellungnahme mit

omnino denegamus. Aber es ist bewiesen, sagen die Berengarii. — O haeretica malitia, hoccine experimento ausa es probare? hoc te probasse ausa es dicere? hoc manifeste ausa es propalare? Ähnliche Stimmung verrät der Einwand der Gegner (a. a. O. S. 449 C): Ut si Christi corpus tam magnum ut ingentissimus mons fuisset, jam totum devoratum consumptum fuisset.

Nachdruck auf Augustin; sie wollen Schüler Augustins sein und sind überzeugt, es zu sein. Aber ihre kritische Stimmung gegenüber dem neuen Dogma führt sie doch unmerklich dazu, das Verhältnis zwischen Glauben und Autorität anders zu bestimmen, als es der große Lehrer des Abendlandes getan. Sie gehen am Ausgang des Jahrhunderts dazu über, die dialektische Methode auf das Dogma in immer weiterem Umfange anzuwenden. Mit dieser Methode verbindet sich eine Anschauung, die, auf dem Boden eines sensualistischen Empirismus stehend, allein in dem Individuellen das Wirkliche erkennt. Roscellin ist ihr Vertreter. Hier greift Anselm ein, der diesem rationalistischen Zuge weit entgegenkommt und trotz seiner Berufung auf Augustin im Grunde die Grenzen der augustinischen Verhältnisbestimmung von ratio und auctoritas, fides und intellectus verläßt¹, aber selbst es zu keiner einheitlichen Anschauung bringt. Er, der gefeierte Heilige der Kirche, unterscheidet sich in der Auffassung vom Wesen des Glaubens in nichts von Berengar; in der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Glauben und Vernunft, in der wissenschaftlichen Methode erscheint er nur konservativer als der Gegner seines Lehrers, weil er persönlich konservativer gestimmt ist als jener und die Religion als Erlebnis der Seele ihm nicht unbekannt ist, wie seine Erbauungsschriften zeigen.

† Anselm steht am Anfang, aber auch am Ausgang einer Epoche. Bis an die Wende des Jahrhunderts hatte sich die wissenschaftliche Theologie mit den logischen Hilfsmitteln begnügen müssen, die als Teil der umfangreicheren Übersetzer-

1) Dem widerspricht nicht, daß Anselm selbst nicht mehr und nichts anderes sagen will, als was der Leser bei Augustin findet. — Ich kann Grabmanns Schlusurteil im 1. Band seiner Geschichte der scholastischen Methode nicht zustimmen, wenn er behauptet: „Es ergibt sich ganz klar, daß die Spekulation des hl. Anselm von jeder Form des Rationalismus entfernt ist.“ (S. 283.) Ebenso wenig den Ausführungen Beckers im Philos. Jahrbuch der Görresgesellschaft 1906 S. 115/127. 312/326. Auch er ist übrigens genötigt, „bedenklich lautende Stellen“ bei Anselm zuzugeben, die aber „aus der gesamten Denk- und Redeweise des Heiligen zu erklären sind“ (siehe S. 316), ähnlich S. 320.

arbeit des Boethius dem Abendlande bekannt geworden waren ¹. Dazu kommen als die logica nova im Anfange des 12. Jahrhunderts die Übersetzungen der beiden Analytika, der Logik und der Soph. elenchi des Aristoteles, die in der älteren Übersetzung des Boethius unbekannt geblieben waren und erst jetzt sowohl in dieser Übersetzung wie auch in der neuen des Jacobus a Venetia zur Kenntnis des Abendlandes gelangen ². Wichtiger aber als diese Vermehrung des logischen Materials im Beginn des 12. Jahrhunderts wurden die tiefen Bewegungen, die das Leben der Völker des Abendlandes um die Wende des Jahrhunderts erregten. Der weltbewegende Gegensatz zwischen dem Staat und den aufs äußerste gesteigerten Ansprüchen der Kirche hatte im Wormser Konkordat durch ein Kompromiß einen vorläufigen Abschluß gefunden. Aber die Erschütterungen, die der fünfzigjährige Kampf der Autorität der Kirche unzweifelhaft gebracht hatte, waren nicht so bald überwunden ³. Die Kreuzzugsbegeisterung, von einzelnen schon früh mit Mißtrauen betrachtet, war nach dem niederdrückenden Mißerfolg des zweiten, in Ernüchterung umgeschlagen und hatte einem gewissen Skeptizismus Platz gemacht. Die Stimmungen des Zweifels, hervorgegangen aus tiefreligiösen Kämpfen, wie sie uns Otlohs Entwicklung zeigte, oder aus einer naiven, weltfrohen Aufklärung, wie sie in den Kreisen der jungen Dialektiker vertreten war, hatten sich verstärkt. Andererseits gewinnt die Frömmigkeit immer mehr einen ausgeprägt persönlichen Gehalt. Auch für diese Entwicklung liegen die Anfänge im 11. Jahrhundert; sie kommt aber zu ihrem eigentlichen Höhepunkte erst im 12. Jahrhundert in der Frömmigkeit des heiligen Bernhard.

Die Bedeutung Anselms für die Entwicklung der Theologie des 12. Jahrhunderts ist verhältnismäßig gering ⁴. Sein

1) Siehe Grabmann a. a. O. S. 149.

2) Überweg-Heinze II, 172. 202. Grabmann S. 152/153.

3) Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands IV, 83 ff.

4) Siehe Deutsch, Peter Abälard, ein kritischer Theologe des 12. Jahrhunderts, S. 4.

ontologischer Beweis ist nicht zur Anerkennung gelangt¹. Seine Satisfaktionstheorie hat mehr nach ihrer negativen Seite gewirkt; der Gedanke, daß der Tod Christi die Bedeutung eines dem Teufel gezahlten Lösegeldes habe, ist durch ihn in der mittelalterlichen Theologie überwunden worden². Die positiven Ausführungen Anselms über die Bedeutung des Todes Christi haben sich jedoch nicht, oder doch nur sehr abgeschwächt durchgesetzt³. Es werden hier allein die Punkte wirksam, für die Anselm schon in der älteren Theologie Anknüpfungspunkte fand. So die Wertung des Sterbens Christi unter dem Gesichtspunkte der Gott geleisteten satisfactio, die bei Bernhard von Clairveaux neben andern Gedankenreihen auftritt⁴. Im Vordergrund steht aber im 12. Jahrhundert durchaus die Betrachtung des Werkes Christi als eines meritum, das den Gläubigen zugute kommt, eine Betrachtung, die bei Anselm ganz unvermittelt neben die andere tritt, nach der das Leiden und Sterben Christi die Bedeutung einer der beleidigten Ehre Gottes dargebotenen satisfactio hat⁵. Der Gedanke aber, auf den Anselm allen Nachdruck legt, der Nachweis der Rationalität und Notwendigkeit der Menschwerdung und des Todes des Gottmenschen als des einzigen Mittels zur Wiederherstellung des normalen Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, ist von der späteren Theologie abgelehnt worden⁶. Sein Versuch, das Verhältnis zwischen Glauben und Erkenntnis, Autorität und Vernunft eindeutig zu bestimmen, der ihm selbst nicht gelungen ist, konnte sich nicht durchsetzen, da seine Anschauungen hier der notwendigen Einheitlichkeit ermangeln. Guibert, der Schüler Anselms aus der Klosterschule zu Bec, zeigt z. B. in allen drei Punkten sich in keiner Weise von seinem Lehrer beeinflusst. Aufklärerische Tendenzen liegen

1) Deutsch ebd. S. 7.

2) Loofs, Leitfaden der Dogmengeschichte S. 513.

3) Deutsch a. a. O. S. 8/9. 11.

4) Loofs a. a. O. S. 513.

5) Harnack⁴ III, 404.

6) Loofs a. a. O. S. 512/513.

ihm ganz fern; er ist in Wahrheit viel konservativer als sein Lehrer. Er erklärt, es wäre ein schwerer Irrtum, wenn er von der Autorität der alten Väter abweichen wollte¹. Gewiß finden sich bei ihm einzelne Gedanken, die zu einer rationalistischen Auflösung des Dogmas hätten führen können. So, wenn er betont, der Glaube bewirke, daß die geglaubten Dinge im Herzen des Gläubigen so fest stehen, daß er sie für sicherer hält als alles, was er berühren kann²; oder wenn er hervorhebt, daß der Masse der Wundererzählungen gegenüber Kritik am Platze sei³. Aber das sind Ausführungen, die im Ganzen seiner Gedanken ohne Bedeutung bleiben. Er fordert Unterricht des Volkes, Belehrung über die Grundlagen und Hauptsätze des Glaubens; er kämpft gegen die Mißbräuche der Reliquienverehrung, zum Teil auch mit Vernunftgründen, aber er steht im christlichen Dogma fest, ohne zu zweifeln. Denn auch die spiritua- listische Ausdeutung der realistischen biblischen Anschauungen in seiner Schrift *De interiori mundo* bleibt auf der Linie des in der kirchlichen Theologie Üblichen und Überlieferten.

Den Einfluß auf die Entwicklung der Theologie, der Anselm versagt blieb, erlangte in gewissem Umfange der von der Kirche mit Mißtrauen verfolgte Abälard⁴, dessen Bild von Reuter zu dem eines radikalen Aufklärers und im Grunde irreligiösen Skeptikers verzerrt worden ist⁵. Er hat, wie Hauck hervorhebt, die für die Scholastik charakteristische Methode geschaffen. „Bei Anselm ist die Aufgabe, aus den durch die Sache gegebenen Momenten die Lösung des Problems zu entwickeln. Hier bestand sie darin, aus den ver-

1) Guibert v. Nogent, op. ed. d'Achery, Paris 1651, S. 19 D: Nusquam periculosius erratur, quam si a regulis et sensibus patrum veterum recedatur. Teneatur ergo eorum sententia. Ähnlich Deutsch S. 146 Anm.

2) Guibert v. Nogent, ebd. S. 183 C: Fides — quae scilicet credendas res in corde fidelis tanta faciat soliditate subsistere, ut certius se aestimet eas, quam quaelibet tractabilia et corporea tenere.

3) Reuter I, 147.

4) Harnack⁴ III, 370 ff.

5) Reuter I, 4. Buch.

schiedenen Sätzen den richtigen auszulesen und die Widersprüche zwischen den Autoritäten dialektisch zu entfernen¹.“ In der Anwendung der Dialektik auf theologische Fragen hat er die Theologen des 11. Jahrhunderts zu Vorgängern; aber auch hier wurde sein Beispiel besonders wirksam. Wenn sein Bestreben dahin geht, das Verhältnis zwischen Vernunft und Offenbarung derart zu bestimmen, daß beide nicht mehr wie zwei in sich abgeschlossene Größen nebeneinanderstehen, die nun mühsam ausgesöhnt werden sollen, sondern zu zeigen, daß in der Vernunfttätigkeit sich Kräfte der göttlichen Offenbarung wirksam erweisen, daß Vernunft und Offenbarung deshalb etwas organisch miteinander Verbundenes, aufeinander Abgestimmtes sind², so zeigt sich hier eine Auffassung von auctoritas und ratio und ihrem gegenseitigen Verhältnis, die weit über das bei Anselm Gegebene hinausgeht. Dem entspricht seine Auffassung von der Inspiration der Schrift, die den Gedanken einer innerlichen Wirkung des heiligen Geistes auf den Geist der biblischen Schriftsteller betont und die Selbsttätigkeit des Betreffenden in der Aufnahme und Gestaltung der Einwirkungen des göttlichen Geistes nicht ausschließt, sondern fordert, und deshalb Abstufungen und Unterschiede in der Offenbarung voraussetzt³. Von dieser Grundanschauung aus ist Abälard völlig im Recht, wenn er sich gegen die Art und Weise wendet, in der die Machtsprüche der Autorität⁴ gegen jede Anerkennung des Rechtes der Vernunft geltend gemacht werden. „Seine Stellung zu der Kirchenlehre ist nicht eine negative, sondern eine kritische⁵.“ Er verwirft deshalb die Forderung Anselms, daß die Annahme der von der Autorität überlieferten Inhalte des Glaubens ohne jede Prüfung vorgenommen werden müsse, und sucht zu zeigen, in welcher Weise „Vernunft und Autorität, eigenes Erkennen und Vertrauen auf das von der Schrift und Kirche Dargebotene zusammenwirken, um

1) Hauck IV, 409.

2) Deutsch a. a. O. S. 126/129.

3) Ebd. S. 118.

4) Ebd. S. 154.

5) Ebd. S. 159.

den Glauben zu bewirken“¹. Seine Stellungnahme ist hier nicht immer eine einheitliche; sie ist in der *Theologia christiana* und in der *Introductio* verschieden nach der Position der in beiden Schriften bekämpften Gegner². Eine solche vorsichtig abwägende Stellungnahme in dem Streit der Parteien zwischen Autorität und autonomer Vernunft, die misstrauisch gegen den Anspruch der Vernunft auf Erkenntnis absoluter, letzter Wahrheiten³ ihr doch gegenüber den Machtansprüchen der Autorität Geltung verschaffen will, wurde in seiner Zeit nicht verstanden und erregte nur Anstoß. Seine Gedanken, die fruchtbare und weitreichende Ansätze enthalten, sind deshalb auch ohne Einfluß geblieben; sie scheinen mir vielleicht bedeutungsvoll gewesen zu sein für die Art, wie Leibniz Vernunft und Offenbarung, natürliche Religion und geoffenbarte Religion zueinander in Verbindung setzt⁴. Abälards Ausführungen über *ratio* und *fides*, in denen so entwicklungsfähige Keime verborgen lagen, sind in der Scholastik nicht beachtet worden. Was bei seiner Auffassung in den Bereich der Vernunftkenntnis, was in den Bereich der Offenbarung fällt, liefs sich nicht eindeutig bestimmen und ist von ihm nicht immer einheitlich bestimmt worden⁵. Damit war der Kirche nicht gedient; sie forderte eindeutige Antwort auf diese Frage, eine klare Grenzbestimmung. Diese wurde ihr gegeben in der Scholastik des 13. Jahrhunderts, vor allem in dem großartigen Versuche des heiligen Thomas. Er nahm unter dem Eindruck des streng rationalen Monotheismus, den er bei Aristoteles auf natürliche Vernunftkenntnis begründet vorfand, eine Abgrenzung der philosophischen, natürlichen Theologie gegen die Dogmen der christlichen Offenbarung vor, die als übervernünftig gelten, wenn auch dem Gläubigen, der sie in Unterwerfung

1) Ebd. S. 189.

2) Ebd. S. 179/181.

3) S. 170/182.

4) K. Fischer, *Gesch. der neueren Philosophie*. G. W. Leibniz³, S. 537/547. Siehe auch *Deutsch* S. 221/222 über Berührungspunkte zwischen Abälard und Leibniz.

5) *Deutsch* S. 128.

unter die Autorität der Kirche annimmt, gezeigt werden kann, dafs sie nicht unvernünftig sind. Diese deutliche Scheidung fand in der Hauptsache sowohl in der Theologie wie in der Philosophie Anerkennung, bis Kants Vernunftkritik dieser spekulativen Metaphysik die theoretisch-rationale Begründung entzog¹.

Anhang.

Herr Lic. A. Rosenkranz, Liverpool, hat vorgeschlagen, an jener viel behandelten Stelle der Schrift *De nihilo et tenebris* des Fredegis von Tours, die Heft 3 des vorigen Jahrganges S. 338 erwähnt worden ist, *revelata* zu lesen. Ich bemerke — wonach S. 339 Anm. 3 zu verbessern wäre —, dafs auf eine Anfrage in Paris und Rom mir in freundlicher Weise mitgeteilt worden ist, dafs sowohl der *codex Paris. 5577*, wie seine Abschrift, *codex bibl. Vatic. reg. Christinae 69*, nur die Lesung *ratio*, nicht das erst von Baluzius dafür eingesetzte *ratione* geben und dafs in beiden nur die Lesung *ratio* möglich ist. Dafs die Konjektur des Baluzius *ratione* nicht haltbar ist, zeigt, abgesehen von dem Widerspruch, in dem dann die hier gegebene Charakterisierung der *ratio* als alleiniger Autorität zu den übrigen Ausführungen des Fredegis über das Verhältnis von *ratio* und *auctoritas divina* stehen würde, ein Blick auf den unmöglichen Sinn des so entstandenen Satzes. Der Bestreitung des Satzes: *nihil esse aliquid* (Ahner, S. 16, 22) — soll entgegengetreten werden: *primum ratione*, *in quantum hominis ratio patitur*; dies geschieht S. 16, 27/17, 10; sodann: *deinde auctoritate, non qualibet, sed ratione, quae sola auctoritas est*. Die Ausführung folgt S. 17, 15 mit der Einleitung: *ad divinam auctoritatem recurrere libet, quae est rationis munimen et stabile firmamentum*. Reuters Konjektur: *sed rationali dumtaxat* — beseitigt den Nonsens und könnte möglich erscheinen. Reuter begründet sie mit dem Gedanken, dafs Fredegis nicht „bei einer schroffen Entgegensetzung beider Begriffe“ (*ratio* und *auctoritas*) stehen bleibt (Reuter I, S. 274). Das ist richtig; aber die allgemeine Deutung, die Reuter auf S. 41 gibt, bleibt zu unbestimmt. „Als solche (scil. als echte Autorität) gilt aber nicht jede beliebige schon um ihres Daseins willen, sondern lediglich diejenige, welche von der Vernunft selbst gefordert ist und gerechtfertigt wird, — darum die vernünftige Autorität heissen mag.“ Vielmehr wäre auch die *rationalis auctoritas* eine ganz bestimmte, nämlich die S. 17, 15 eingeführte *divina auctoritas, quae est rationis munimen et stabile firmamen-*

1) Siehe Überweg-Heinze II, 302/303.

tum. Fredegis kommt zwar zu dem Resultat, daß göttliche Autorität, d. h. das Bibelwort, und Vernunft zusammenstimmen (S. 19,15); er schiebt aber beide Begriffe nicht so ineinander, wie der Ausdruck *rationalis auctoritas* voraussetzen würde, — ein Einwand gegen Reuter, den Ahner mit Recht erhebt. Es wäre aber auch sehr auffallend, wenn Fredegis hier in der Einleitung *ratio* und *rationalis auctoritas* ohne nähere Erläuterung dieses Begriffes gegenüberstellte, während der Nachweis der Übereinstimmung von *ratio* und *divina auctoritas* das Ziel der folgenden Ausführungen ist und S. 19,15 erreicht wird in den Worten: *Ecce invicta auctoritas ratione comitata. Ratio quoque auctoritatem confessa, unum idemque praedicant, tenebras scilicet esse.* So besitzt Reuters Konjektur wenig Wahrscheinlichkeit.

Prantls Konjektur *revelatione* trifft den Sinn. Gegen sie ist von Reuter (a. a. O. S. 274) eingewandt worden, daß das Wort sich in der Schrift sonst nicht findet, ein Einwand, der vielleicht nicht allzu beweiskräftig zu sein scheint. Aber nach dem Zusammenhang wird man in der Tat ein die *auctoritas* näher bestimmendes Adjektivum erwarten; nicht um irgendwelche Autorität handelt es sich, sondern um die ganz bestimmte, welche auch sonst an drei Stellen von Fredegis als *divina auctoritas* eingeführt wird. Dadurch scheint mir auch hier die Lesung *divina* gefordert zu sein. Ein Verschreiben des *divina* zu *ratio* ist nicht schwieriger zu erklären, als ein Verschreiben des von Rosenkranz vorgeschlagenen *revelata*; es ist deutlich veranlaßt durch das gerade darüber stehende in *quantum hominis ratio patitur* der vorhergehenden Zeile.
