

Öffentliche Sitzung
der
K. Akademie der Wissenschaften.

Zur Feier ihres 157. Stiftungsfestes

wird die K. Akademie der Wissenschaften **Samstag den 18. März** vormittags 11 Uhr eine öffentliche Sitzung halten.

Nach einleitenden Worten des Präsidenten der Akademie, Geheimen Hofrates Dr. Crusius, wird das ordentliche Mitglied der philosophisch-philologischen Klasse, Geheimer Hofrat Dr. Clemens Baeumker, die Festrede halten über das Thema

„Der Platonismus im Mittelalter“.

Der Zutritt zu dieser öffentlichen Sitzung steht jedermann frei.

München, im März 1916.

1. Jahrbuch 1916 Nr. 66 3.

K. B. Akademie der Wissenschaften.

Öffentliche Sitzung

zur Feier des 157. Stiftungstages

am 18. März 1916.

Die Sitzung eröffnete der Präsident der Kgl. Akademie der Wissenschaften Herr Crusius mit folgender Ansprache:

Ew. Majestät!

Königliche Hoheit! Exzellenzen!

Hochverehrte Anwesende!

Im Beginn des Jahres 1915 beschloß die Akademie, von der Feier ihres Stiftungsfestes abzusehen.

Der Sturm der ersten Kriegsmonate war über uns dahin gebraust; man hatte die Empfindung, der einmal von diesem Tisch aus mit dem Worte Ausdruck gegeben wurde: inter arma silent Musae.

Inzwischen hat sich das äußere und innere Leben unsres Volkes mehr und mehr den unerhörten Bedingungen der Kriegszeit angepaßt, und wenn Anpassungsfähigkeit ein Zeichen von Gesundheit und Lebenskraft ist, kann der Deutsche getrost in die Zukunft schauen. Aus den Schützengräben haben uns unsre Genossen, unsre Schüler und Kameraden, die im Felde stehen durften, die rechte Stimmung heimgebracht: Zuversicht und Geduld.

Nicht jeder deutsche Mann, auch nicht jeder Wehrfähige, ist in der Lage, dem Vaterlande vor dem Feinde mit der Waffe zu dienen. Dienen kann und soll ihm jeder an seiner Stelle, indem er die Pflicht tut, zu der er berufen ist. Die

Wissenschaft bleibt übernational: aber auch der deutsche Gelehrte, der seine schlichte Arbeit verrichtet, dient dem Vaterlande, dessen führende Stellung im Reich des Geistes es zu wahren gilt.

Den Tag eines Regimentsjubiläums wird man auch im Kriege nicht unbeachtet lassen. So meinten wir doch nach alter Weise unser Stiftungsfest feiern zu sollen. Und wie Seine Majestät der König, unser allernädigster Protektor, seine Truppen im Felde inspiziert, so ist er heute, trotz so vieler dringender Pflichten, in unsrer Mitte erschienen.

Wir huldigen ihm in Dankbarkeit und Treue.

Mit Genugtuung kann ich feststellen, daß nach den inzwischen eingelaufenen Berichten die Arbeiten der Akademie, vor allem in den Kommissionen, ihren stetigen Fortgang genommen haben. Auch die Beziehungen zum neutralen und befreundeten Ausland sind fruchtbar geblieben. Die geistige Einkreisungspolitik hat uns gegenüber keine Aussicht auf Erfolg.

Das große Unternehmen des thesaurus linguae Latinae kettet die romanischen Völker fest an das wissenschaftliche Schaffen der 'Barbaren'. Von den 18 Mitgliedern unseres Büros sind 11 zu den Fahnen gerufen, 4 gefallen. Arbeitshilfe kam nicht nur aus Deutschland und Österreich, auch aus der Schweiz und Amerika. Der Druck konnte gefördert werden, wie in Friedenszeiten.

Die Arbeit an den mittelalterlichen Bibliothekskatalogen ruhte fast ausschließlich auf den Schultern des bewährten Redaktors Dr. Lehmann.

Die Kommission für Erforschung der bayerischen Mundarten war so glücklich über eine reiche Ernte zu berichten; auch in Feldbatterien, Schützengräben und Lazaretten haben einberufene Mitarbeiter ihre Tätigkeit fortgesetzt, briefliche Mitteilungen gemacht, Fragebogen beantwortet. Neue Aufgaben zeigen sich am Horizont: die Beschreibung der lebendig sich umbildenden Standessprache unsrer Soldaten, die Auf-

nahme der bei unseren Truppen gesungenen Lieder; eben wurde ein Fragebogen dieses Inhalts an etwa 600 Feldadressen versendet.

Die Kommission für Höhlenforschung hatte bei ihren Grabungen schwer mit Arbeitermangel zu kämpfen. Aber es kam Hilfe von den K. Forstämtern in Kelheim und der K. Regierung von Niederbayern. So wurde es Professor Birkner ermöglicht, im Schulerloch bei Oberau schöne Fundergebnisse zu gewinnen. Professor Schlosser unterstützte ihn bei ihrer wissenschaftlichen Einschätzung.

Für das griechische Urkundencorpus konnte der Hauptarbeiter, Dr. Marc, z. Z. als Leutnant im Felde, während seiner Urlaubszeit tätig sein; auch wurde die Verzettelung des sprachlichen Materials, z. T. mit weiblichen Hilfskräften, weiter geführt.

Die Samsonstiftung zur wissenschaftlichen Erforschung und Begründung der Moral wird Vertreter aller drei Klassen bei ihren Arbeiten vereinigen. Ich hoffe im nächsten Herbst über ihre Tätigkeit berichten zu können.

Die Akademie war in der erfreulichen Lage, eine Reihe von Preisen, Unterstützungen, Anerkennungen zu erteilen. Die Frist für die Preisaufgabe der Zographos-Stiftung mußte allerdings verlängert werden; die griechische Landschaft, deren Durchforschung gewünscht wurde, liegt innerhalb der Kriegssphäre. Erwähnt sei, daß der Stifter des Preises, Herr Christakis Zographos, der Vater jenes griechischen Politikers ist, der in schwerer Zeit eine so segensreiche — auch für uns segensreiche — Tätigkeit entfaltet hat.

Bewilligt wurde:

A. Aus der Thereianos-Stiftung:

1. je einen Preis von 800 M:

dem Kustos am K. Gipsmuseum hier, Dr. Ernst Buschor, z. Z. im Felde, für seine „Griechische Vasenmalerei“;

dem Privatdozenten Dr. Friedrich Zucker hier, z. Z. Leutnant im Felde, für seine Veröffentlichung griechischer Inschriften „Von Debod bis Bab Kalabsche“, Kairo 1912;

dem ord. Professor der Theologie an der Universität Athen, Georgios Derbós, für seine Christliche Naturgeschichte;

2. 1500 *M* an Professor Dr. Leopold Wenger hier, zur Fortsetzung des Index zu den griechischen Novellen des Justinian;

3. 500 *M* an Dr. A. S. Arbanitopulos in Nauplia, zur Bearbeitung seiner Thessalischen Inschriften;

4. 800 *M* an Dr. Nikos A. Beés, z. Z. in Berlin, zur Bearbeitung der Historischen Geographie des Peloponnes im Mittelalter.

B. Aus der Krönerschen Stiftung:

5000 *M* an Professor Dr. Ernst Rüdin, K. Oberarzt an der Psychiatrischen Klinik hier, für Studien über Vererbung beim Menschen.

C. Aus der Münchener Bürger- und Cramer-Klett-Stiftung:

1000 *M* zur Bestreitung der Instruktionsreisen des Assistenten an der Mineralogischen Sammlung, Dr. Karl Meitner;

800 *M* an das Konservatorium der Geologisch-paläontologischen Sammlung für wissenschaftliche Aufsammlungen.

Verliehen wurde ferner die große silberne Medaille 'Bene merenti' Herrn Fritz Weiß, deutschem Konsul in Chengtu (China), sowie Herrn Leo Frobenius in Berlin, Leiter einer innerafrikanischen Forschungsexpedition.

Wir haben die Freude, Herrn Frobenius, der während der ersten Kriegszeit in gefahrvoller und verantwortungsreicher Stellung für Deutschland im Orient tätig war, hier zu begrüßen und wünschen seinen Entdeckerfahrten in hoffentlich naher Zukunft den besten Erfolg.

Die Tagesordnung gestattet nicht, den wertvollen Zuwachs, den unsre Sammlungen auch im letzten Semester gewonnen haben, im Einzelnen zu besprechen.

Nur noch ein Wort über die Expedition der zoologischen Staatssammlung nach dem Urwald von Bialowiec, über die ich schon in der Herbstsitzung eine kurze Mitteilung machen konnte.

Das Gouvernement Grodno liegt jetzt im Bereich der deutschen Waffen und Verwaltung. Seine Wälder sind der einzige Fleck in Europa, in dem noch der mächtige Bruder des Auerochsen, der Wisent, seine Heimat hat; der Siegfried des Niebelungenliedes konnte ihn noch im Wasgenwalde jagen:

si wolten jagen swin,
beren unde wisente: was möhte küeners gesin?

Nach dem Urteil der Fachleute gehören die Wisente zu den Tiergattungen, die, wie gewisse Naturvölker, dem Untergange geweiht sind. Der Krieg hat seine verheerenden Wirkungen auch in die Stille des Urwaldes getragen; so galt es für die Wissenschaft zu retten, was zu retten war. Die Expedition, als deren wissenschaftlicher Führer Dr. Eberhard Stechow wirkte, war an Ort und Stelle von Ende Oktober 1915 bis Januar 1916 tätig. Den bedeutsamsten Teil der vorläufig magazinierten Sammlungen bilden die bei den Verfolgungskämpfen im August 1915 zu Grunde gegangenen Wisente und sonstige Tiere, deren Überreste meist frei oder nur von Schnee bedeckt im Walde lagen.

Die Expedition verdankt ihre Erfolge in erster Linie dem regen Interesse und der steten Förderung von seiten S. K. H. des Prinzen Leopold von Bayern, der auch die erste Anregung zu ihr gegeben hat. Ihm vor allen sei an dieser Stelle der ehrerbietigste Dank ausgesprochen.

Auch der Leiter der Kaiserlichen Forstverwaltung in Bialowiec, Forstrat Escherich (aus Forstamt Isen bei München), der stellvertretende Ortskommandant Hauptmann v. Carnap, die Offiziere der Etappe, sowie S. Exzellenz Feldmarschall

von Hindenburg haben unser Unternehmen mit Rat und Tat unterstützt.

Wir sind stolz darauf, den Namen siegreicher Feldherrn mit den Arbeiten unsrer Akademie und der Geschichte unsrer Sammlungen verbunden zu sehn.

Πόλεμος πατήρ πάντων: Der Krieg ist der Vater der Dinge — möge sich dies alte Kernwort aus jener hellenischen Gedankenwelt, in die uns der Redner des Tages führen wird, bald weiter bewähren in einem gesicherten, werktätigen Frieden.

Ich erteile nunmehr den Klassensekretären das Wort.

Nekrologe
s. Jahrbücher 1916 Seite 73 ff

Der
Platonismus im Mittelalter.

Festrede

gehalten in der öffentlichen Sitzung
der K. Akademie der Wissenschaften

am 18. März 1916

von

Clemens Baeumker

o. Mitglied der philosophisch-philologischen Klasse.

München 1916.

Verlag der K. B. Akademie der Wissenschaften.
in Kommission des G. Franz'schen Verlags (J. Roth).

I.

Wo Leben, da ist Fülle, Bewegung, Spannung. Das gilt auch von der Wissenschaft, nicht zuletzt von der Philosophie. Wo Philosophieren nicht ein bloß äußerliches, didaktisches Weitergeben ist, sondern inneres Leben, das aus der Tiefe des Geistes hervorgeht, da ist darum auch das philosophische Leben voll Bewegung und wechselvoller Eigenart.

Da ist es darum auch nicht möglich, die Vielheit dieses Lebens in eine einzige, allumfassende Formel zu fassen. Wohl mag auf dem Gebiete allgemeingesetzlichen Naturgeschehens, wo alles, was geschieht, eine Ursache voraussetzt, auf die es nach einer allgemeinen Regel folgt, wo wenigstens nur unter dieser Voraussetzung eine Wissenschaft von der Natur möglich ist, der abstrakteste, allgemeinste Ausdruck in die tiefsten Zusammenhänge der Wissenschaft führen. Dem geistigen Leben gegenüber versagt die Formel.

Und doch ist auch hier nichts beliebter, als solche formelhafte Etikettierung. Nicht am wenigsten gegenüber dem geistigen Leben des Mittelalters.

Wenn ich hier vom »Mittelalter« spreche, so nehme ich freilich das Wort hier nicht in seiner allgemeinsten, nur durch die Chronologie abgegrenzten Bedeutung. Ich denke dabei vielmehr nur an die Kultur des lateinischen Abendlandes, die allein in der direkten Entwicklung unserer abendländischen, westeuropäischen Völker liegt. Vom islamischen Orient und der jüdischen Philosophie dagegen sehe ich ab, ebenso wie von dem in vielem doch eigenartigen byzantinischen Kulturkreis. So lehrreich auch eine vergleichende Behandlung all dieser, oft voneinander abhängigen, oft auch nur analogen Entwicklungsreihen wäre,¹⁾ so würde sie hier doch ins Uferlose führen.

Für jene abendländische, mittelalterliche Spekulation nun entspricht die Aufstellung einer solchen allgemeinen Formel weitverbreiteten Auffassungen. Indem man von dem Rechte und der Pflicht auch der historischen Forschung, aus der unermeßlichen Mannigfaltigkeit des Stoffes eine Auswahl zu treffen, eine weitgehende Anwendung macht, betrachtet man bei der Prägung dieser Formel die Fülle der Erscheinungen mittelalterlichen Denkens ausschließlich nach seiner theologisch bedingten Seite hin und faßt auch hier wieder ein allerdings besonders hervorstechendes Moment ins Auge, das Schülerverhältnis zu Aristoteles. Die üblicherweise unter dem Namen der »Scholastik« zusammengefaßte Denkarbeit des Mittelalters ist nach dieser Formel Bearbeitung gegebener Dogmen vermittelt der aristotelischen Philosophie. Aristoteles erscheint so als die alles beherrschende Autorität für das mittelalterliche Denken, die ihm ebenso in formeller Beziehung durchgehends den Stempel aufdrückt, wie die aus dem Zusammenhange mit der Glaubenslehre sich ergebende theologische Bedingtheit in den sachlichen Weltanschauungsfragen. Lange auch in der Wissenschaft herrschend,²⁾ hält diese Formel wenigstens in der populären Vorstellung sich hartnäckig und stellt namentlich stets da aufs neue sich ein, wo außerhalb der speziell philosophiegeschichtlichen Forschung eine Bezugnahme auf das Mittelalter sich ergibt. Gern setzt man dann der aristotelischen Schulwissenschaft des Mittelalters den Platonismus der Renaissance gegenüber und erblickt auch in diesem schönheitsverklärten, den Sinn der Welt intuitiv erschauenden, von Begeisterung getragenen, humanistischen Platonismus, im Gegensatz zur Begriffe spaltenden Scholastik, wohl auch eine erste Regung des neuen Geistes, der die moderne Kultur schuf.

Wenn ich dieser formelhaften Charakterisierung gegenüber auch für das abendländische Mittelalter das Recht des Lebens auf Eigenart, Mannigfaltigkeit und Bewegung wahren möchte,³⁾ so will ich damit jene Wesensbezeichnung keineswegs als völlig falsch, jene Entgegensetzung keineswegs als gänzlich unzutreffend bezeichnen. Zu laut schallen uns aus dem Mittelalter die Zeugnisse höchster Verehrung für Aristo-

teles entgegen.⁴⁾ Allbekannt sind die Verse aus Dantes »Komödie«, in denen er den Stagiriten als »Meister jener, die da wissen«, feiert, »ihn, die Bewunderung, die Verehrung aller«, zu dem er auch Sokrates und Plato anschauen läßt⁵⁾ und dessen »fast göttlichen Geist« er auch im Convito rühmt.⁶⁾ Tausendfach hören wir bei Albert und Thomas und bis zum Ausgang des Mittelalters den formelhaft wiederkehrenden Satz: »wie der Philosoph sagt«, als ob es nur einen Philosophen im Vollsinn gäbe, Aristoteles. »Archiphilosoph« ist Aristoteles für Richard von Bury;⁷⁾ und was im 14. Jahrhundert Aristoteles dem lerneifrigen Studenten bedeutet, das schildert uns humorvoll Chaucer im köstlichen Prolog seiner Canterbury-Geschichten. Da stellen im Gasthaus »zum Heroldsrock« Pilger aller Art sich ein, die vom Dichter nach ihrer besonderen Haltung und Geistesart geschildert werden.

»Dann kam von Oxford ein Scholar,
Der Logik schon studiert manch liebes Jahr.
Sein Klepper war so dürr wie eine Leiter
Und traun, nicht eben fett war auch der Reiter;
Hohläugig kam er mir und nüchtern vor,
Und fadenscheinig war sein Rockelor.
Noch ward ihm keine Pfründe zum Gewinn
Und für ein weltlich Amt fehlt ihm der Sinn,
Denn lieber hatt' er, wenn am Bett ihm stand
Ein Bücherhauf in rot und schwarzem Band
Von Aristoteles Metaphysik,
Als reiche Kleider, Kurzweil und Musik.«⁸⁾

Wie sticht davon die Zeit der Renaissance ab, wo Petrarca, obwohl des Griechischen nur wenig kundig, seine griechischen Plato-Handschriften mit fast religiöser Ehrfurcht behütet und in den »Trionfi« unter der Schar derer, die der Fahne des Ruhmes folgen, Plato vor Aristoteles voranschreiten und ihn dem vom Himmel gesteckten Ziele am nächsten kommen läßt,⁹⁾ wo Dürer in seiner Darstellung der »Philosophia« dem Deutschen Albertus Magnus den Griechen Plato als den ehrwürdigsten Vertreter der Antike gegenüberstellt!¹⁰⁾

Zutreffend im ganzen auch ist es, daß die mittelalterliche Wissen-

schaft des christlichen Abendlandes durchwegs irgendwelche theologische Beziehungen erkennen läßt. Das ergab sich ganz von selbst daraus, daß, zwar nicht für die feine höfische Weltsitte und ihren ritterlichen Tugend- und Ehrenkodex, wohl aber in allen Dingen der literarischen Bildung von Anfang an der klerikale Stand der Träger aller höheren geistigen Kultur war, die er durch die Stürme dunkelster Jahrhunderte gerettet und treu gehegt hatte und deren fast einziger Pfleger er auf lange Zeit hinaus blieb. Die Gemeinsamkeit der Interessen und der Erziehung mußte da notwendig der Wissenschaftspflege, ja selbst der Pflege der Kunst, soweit auch diese in geistlichen Händen lag, eine übereinstimmende Färbung, oder doch Überfärbung, mitteilen. Die gesamte gelehrte Kultur war eine kirchlich gestimmte Einheitskultur.¹¹⁾ Nicht nur da, wo es sich um die Theologie selbst oder um eine an theologischen Gesichtspunkten innerlich orientierte Vernunftspekulation handelt, stellt diese Beziehung sich ein; auch außerhalb dessen begegnet sie uns auf Schritt und Tritt. Im lateinischen Heldenliede voll urgermanischer Kampfesfreude schildert der Mönch Eckehart, wie Walthari im Wasgenwald mit tapferem Streiche Feind auf Feind dahinstreckt; dann aber läßt er den sieghaften Recken sich kniend zur Erde neigen und zu Gott das Sühngebet sprechen.¹²⁾ Wie auch die weltgeschichtliche historische Literatur des Mittelalters mit ihrem vielfachen Vorwiegen religiöser und moralischer Gesichtspunkte bei den geistlichen Verfassern die tatsächlich wirksamen politischen Kräfte oft leicht überdeckt und die weltlichen Bewegungen wie durch ein brechendes Prisma hindurch sehen läßt, das ist von den mittelalterlichen Historikern oft und nachdrücklich hervorgehoben.¹³⁾

So ist auch nach der Seite des Inhalts hin jene Formel keineswegs völlig unzutreffend. Und doch ist sie viel zu eng. Schon längst wurde erkannt, wie auch im geistigen Leben des Mittelalters, in seiner Wissenschaft, sehr verschiedene Strömungen einhergehen, die in mannigfachem Wechsel teils sich bekämpfen, teils in gemeinsamem Zuge sich verbinden, oder auch unter der Oberfläche als Unterströmungen

weiterziehen. Von der Vielheit dieser »wissenschaftlichen Richtungen und der wissenschaftlichen Probleme im 13. Jahrhundert«, in der Zeit der Hochscholastik,¹⁴⁾ gab vor wenigen Jahren unser Mitglied Graf von Hertling an dieser Stelle ein fesselndes Bild.¹⁵⁾ Und dieses Bild wird, wenn auch vielleicht nicht reicher, so doch noch mannigfaltiger, wenn wir seinen Rahmen zeitlich erweitern und inhaltlich auch über den Kreis der theologisch orientierten Wissenschaft hinausgehen. Denn in der Tat ist diese theologisch orientierte Wissenschaft, die Scholastik im üblichen Sinne, zwar einerseits die hervorstechendste und wohl auch sachlich bedeutsamste wissenschaftliche Leistung jener Jahrhunderte, die in ihren Höhepunkten hellglänzend auch in unsere Zeit hinüberleuchtet. Aber keineswegs ist in ihr die Gesamtheit des mittelalterlichen Forschens, auch nicht der mittelalterlichen Philosophie, beschlossen. Gerade das, was außer ihr liegt, soll hier als das weniger Bekannte, vielfach erst in neuester Zeit Erschlossene, besondere Berücksichtigung finden. Auf die weit bekanntere theologische Scholastik sollen dagegen nur Streiflichter geworfen werden.

II.

Zwei Ströme der Bildung und der wissenschaftlichen Interessen vor allem sind es, die neben der spezifisch theologischen Bewegung einhergehen und die vielfach auch in diese hineinschlagen, so daß sie auch hier zu mancherlei Nuancierungen führen. Der erste ist der humanistische Bildungsstrom — wir könnten ihn auch den philologischen, oder, wie man damals sagte, den grammatischen nennen —, bei dem die gelehrte Beschäftigung mit den alten Autoren zugleich mit ästhetischen Motiven sich paarte. Der zweite ist die naturwissenschaftliche Bewegung, die gern im Zusammenhang mit medizinischen Studien auftritt, aber auch aus der literarischen Beschäftigung mit alten Autoren gespeist wird, so daß humanistische und naturwissenschaftliche Bildung in steter Verbindung bleiben.

Jene humanistische Bewegung innerhalb der mittelalterlichen Philosophie aber, die im 12. Jahrhundert ihre höchste Blüte erlebte

und noch in das 13. hineinreicht, wächst heran an Plato.¹⁶⁾ Der werdenden Scholastik ist Aristoteles nur der Logiker. In der Theologie und dem Philosophieren der theologischen Denker herrschte ja damals Augustinus. Wo aber die Anfänge einer reinen Philosophie sich finden, da schließt man in den sachlichen Problemen nicht an Aristoteles sich an, dessen Realphilosophie man nur indirekt, namentlich durch Boethius, und nur in Bruchstücken kennt, sondern an Plato und die Platoniker. Wohl ciceronianischer und augustinischer Wertschätzung folgt im 11. Jahrhundert Fulbert von Chartres, wenn er Plato für größer als die anderen Denker des Altertums erklärt.¹⁷⁾ Als »Fürst der Philosophen« wird zu Anfang des 12. Jahrhunderts Plato durch Adelhard von Bath gefeiert,¹⁸⁾ als »größter der Philosophen« und »erster Führer« derselben bald darauf von Abälard¹⁹⁾; und noch am Ende des Jahrhunderts ist bei Alanus von Lille der »Philosophus« schlechtweg nicht der Logiker Aristoteles, sondern Plato.²⁰⁾ Ja noch aus dem beginnenden 13. Jahrhundert tritt uns diese Hochschätzung Platos entgegen, wenn in der »Schlacht der sieben Künste« des französischen Dichters Henri d'Andéli die philosophischen Scholaren von Paris schlechtweg als die »Plato-Studenten« bezeichnet werden, welche die bloß der Grammatik beflissenen Studenten von Orléans keines Pfifferlings wert halten.²¹⁾ Noch ein Nachklang aus wieder etwas späterer Zeit ist es, wenn der humanistisch gebildete Engländer Johann von Garlandia, jetzt freilich schon unter Voranstellung des Aristoteles, Paris als das Paradies rühmt, wo man lese:

Quicquid Aristoteles, quicquid Plato vel Galienus
Ediderat.²²⁾

Petrarkas, des Renaissance-Humanisten, instinktiver Zug zu Plato hat sein Vorbild im philosophischen Humanismus des 11. und 12. Jahrhunderts, in Chartres, Tours, Paris und anderswo.

Was diesem humanistischen Philosophenkreis des früheren Mittelalters, der seit etwa achtzig Jahren, seit Victor Cousins »Ouvrages inédits d'Abélard« (1836), mehr und mehr bekannt geworden ist, vor allem die Anregung bot, waren der platonische Timaeus in der Über-

setzung und mit den Erläuterungen des Chalcidius, des Makrobius neuplatonischer Kommentar zu Ciceros »Somnium Scipionis« und die Werke des letzten römischen Platonikers Boethius.²³⁾ Hier schöpfte man jene Beweglichkeit des Geistes und der Phantasie, durch die jener Kreis so lebensvoll absticht von der trockenen Scholien- und Kompendienliteratur, die aus einem anderen Zweige frühmittelalterlicher, rein philosophischer Wissenschaftspflege, aus der an das aristotelische Organon anknüpfenden propädeutischen Dialektik, hervorwuchs. Hier freilich entwickelten sich auch jene Kämpfe mit den Vertretern der traditionellen theologischen Denkweise und einer mehr aszetischen Stellungnahme zur profanen Literatur, die dann mit dem Kampfe der Antidialektiker gegen die Übertragung der Dialektik auf die Theologie zusammenkamen.²⁴⁾

Da finden wir schon im 11. Jahrhundert mit dem humanistisch gebildeten Kölner Domherrn Wolfhelm den vom Lehrer der freien Künste zum Antidialektiker gewordenen elsässischen Mönch Manegold in heftigem Streit, nicht nur über Papst und Kaiser, sondern auch über Fragen der Wissenschaft. Aus Makrobius hat Wolfhelm die beiden Elemente des Selbigen und des Verschiedenen entnommen, die nach Plato alles durchziehen und auch in der Seele sich finden sollen; aus ihm die pythagoreisch-platonische Lehre vom Leib als Gefängnis und Grabmal der Seele; aus ihm die plotinische Einteilung der Tugenden in solche des bürgerlichen Lebens, solche der Reinigung und solche der schon gereinigten Seele, eine Einteilung, die übrigens das ganze Mittelalter durchzieht und noch bei Bonaventura, ja selbst bei Thomas wiederkehrt. Wolfhelm findet in alle dem nichts, was ihm mißfällt, während Manegold die Bücher der Philosophen von schädlichen Irrtümern erfüllt sieht.²⁵⁾

Zur Blüte gelangt dieser humanistische Platonismus in der Schule von Chartres,²⁶⁾ wo Bernhard von Chartres die platonische Ideenlehre in freier Form erneuert, Bernhard Sylvester²⁷⁾ in Vers und Prosa im Anschluß an den Timaeus und Makrobius die Bildung der Welt und des Menschen schildert, Thierry von Chartres im Geiste des

Timaeus das mosaische Sechstageswerk erläutert und die pythagoreisch-neuplatonische Zahlenmetaphysik pflegt. Da steigt vor uns auf das poetisch verklärte Bild des gottentstammten, von Geistesgewalt durchfluteten Universums, wie die Renaissance es erneute und wie Goethes »Faust« es nachschaffend vor uns stellt. Vor uns tritt die zum göttlichen Noys aufschauende Natur, die nach dem Vorbild der göttlichen Ideen mit sinnvoller Gestaltungskraft das Große und das Kleine bildet. Wir sehen die in Einheit und Mannigfaltigkeit zur Schönheit sich entfaltende Welt, in der nichts Abgerissenes sich findet, sondern alles wie durch eine goldene Kette verbunden ist,²⁸⁾ wo das Höhere im Niederen widerstrahlt und wirkt, und wo Eine Sympathie alles miteinander verbindet. Da ist der Mensch ein Spiegel des Universums. Von oben stammt sein Geist, der von oben auch des Wissens schlummernden Keim mit sich bringt²⁹⁾ und dem Lernen und sittliches Streben Befreiung aus den Banden der Sinnenwelt bringen sollen. Aber auch der Erforschung dieser Sinnenwelt ist, wie der zweite Teil des platonischen Timaeus, die Schule von Chartres zugewandt. Mit Plato sucht sie den Aufbau der Elementarwelt und deren mathematische Verhältnisse zu bestimmen, und ebenso des Leibes Gefüge und Funktion. Damit kommt sie denn auch der naturwissenschaftlichen Bewegung, die inzwischen im Zusammenhang mit der arabischen Wissenschaft ihren ersten Aufschwung zu nehmen begann, mit eigenen Antrieben entgegen. Bei dem naturkundigen Adelhard von Bath, der auch Euklids Elemente der Geometrie aus dem Arabischen ins Lateinische übertrug, bei dem Platoerklärer Wilhelm von Conches, dem Erzieher des späteren englischen Königs Heinrich Plantagenet, finden wir diesen Zug der platonischen Schule zur arabischen Naturwissenschaft.

Der sittliche Ernst des Platonismus dagegen entfaltet sich in Alanus von Lille, der in seinem in Versen abgefaßten »Anticlaudian« der Versammlung der Laster, die bei dem römischen Dichter in seinem Zeitgedicht gegen den Rufinus sich zu der Menschheit Verderben bereiten, eine Versammlung der Tugenden gegenüberstellt und der in dem, Poesie und wohlabgezirkelte Kunstprosa verbindenden »Klageruf der Natur«,

dem »Planctus Naturae«, das Laster als Unnatur geißelt. Auch als Alanus später aus dieser spiritualistisch ernsten Stimmung des Tugend- und Bußpredigers heraus das Mönchsgewand des Zisterziensers nahm, in dem er den Kampf gegen das weltfrohe Albingensertum der Provence führte, blieb der gefühls- und phantasiemäßige, intuitive Zug des Platonismus in ihm noch mächtig. Namentlich in seinen »Grundsätzen der Theologie« bricht durch die begriffsmäßige, mehr dialektische Erörterung immer wieder das platonisierende mystische Element hindurch. Wie groß aber der Einfluß dieses Vertreters des frühmittelalterlichen Platonismus, namentlich der poetischen und halbpoetischen Werke seiner Frühzeit, war, das sehen wir auch aus den Spuren, die er selbst in den verschiedensten nationalen Literaturen hinterließ. Des Alanus gedenkt ebenso der Franzose Jehan de Meung, der Fortsetzer des Rosenromans,³⁰⁾ wie der Engländer Chaucer³¹⁾ und der gelehrte deutsche Meister Frauenlob von Mainz in seinem »Marienleich«.³²⁾

Wie aber in Abälards Kreis jener platonische Humanismus in der mehr naturalistischen Gestalt, die er in Chartres gewonnen hatte und im Gegensatz zu Alanus bei Wilhelm von Conches festhielt, auch in die theologische Bewegung hineinschlug und dort zu stürmischen Auseinandersetzungen führte, darüber wird in anderem Zusammenhange noch zu sprechen sein.

III.

Die zweite selbständige Bewegung innerhalb der philosophisch denkenden Welt, die naturwissenschaftliche, regt sich nach den Anfängen, deren wir soeben im Zusammenhange mit dem Platonismus des zwölften Jahrhunderts gedachten, mächtig zur Zeit der Hochscholastik, um, rasch anwachsend, in mancherlei Gestalt durch das spätere Mittelalter hindurchzugehen, bis sie in Nikolaus von Kues mit der Renaissance zusammenfließt. Gerade diese Bewegung, in ihrem eigenen Verlauf und in ihrer Verbindung mit der Philosophie, ist in vielen ihrer bedeutendsten Vertreter und ihrer wichtigsten Werke erst durch

die Arbeit der jüngsten Zeit teils überhaupt bekannt geworden, teils in das rechte Licht und den rechten Zusammenhang gebracht.

Bei den philosophisch interessierten Naturforschern — und nur von diesen kann hier gesprochen werden — sind es zuerst vor allem anatomisch-physiologische Fragen, namentlich solche der Sinnesphysiologie, auf die sie im Wettstreit mit den Medizinern von Montpellier und Salerno eingehen. So schon um die zwölfte Jahrhundertwende bei den Engländern Alfred von Sareshel und Daniel von Morlai;³³⁾ aber auch später bei Albertus Magnus, bei Roger Bacon, bei Witelo und vielen anderen. Fragen der mathematischen Physik, besonders der Optik, folgen, wie bei den Oxfordern Grosseteste und Roger Bacon, bei dem Schlesier Witelo, dem Süddeutschen Dietrich von Freiberg, bei Berthold von Mosburg und vielen anderen. Zoologische und botanische Forschung pflegte Albert der Große. Mathematische und physikalische Probleme beschäftigten auch jenen Kreis von Philosophen des späteren Mittelalters an der Pariser Universität, den jüngst Pierre Duhem³⁴⁾ in helles Licht, wenn auch nicht stets in die richtige nationale Beleuchtung gesetzt hat: Albert von Sachsen,³⁵⁾ Temo, den Sohn des Juden aus Münster in Westfalen, den auch als Nationalökonom berühmten Nikolaus von Oresme, Heinrich von Langenstein und andere. Es waren die Männer, welche die anthropomorphistische Vorstellung des Aristoteles und der Araber von höheren Geistwesen oder »Intelligenzen« als Beweger der himmlischen Sphären durch eine physikalische Theorie des Kraftantriebes (impetus) zu ersetzen suchten und auch sonst viele neue Gedanken brachten, in denen ein Physiker wie Duhem den Weg zu Lionardo da Vinci und zu Galilei nachzuweisen suchte. Wie nahe anderseits Nikolaus von Kues schon dem Kopernikus stand, hat ein schon vor Jahren gemachter handschriftlicher Fund gezeigt.³⁶⁾

Diese naturwissenschaftliche Bewegung aber steht, wenn wir von jener spätmittelalterlichen nominalistischen Gruppe an der Pariser Universität absehen, durchweg in engerer oder entfernterer Beziehung zum Platonismus. Aristoteles ist der überaus verdienstvolle Führer in

der Biologie, der hier bleibende Werte schuf. Hier haben Alfred von Sareshel, Roger Bacon, Albertus Magnus vor allem, und sonst noch viele von Aristoteles gelernt. Aber der Mann der mathematisch-physikalischen Forschung war nicht er. Dafür war unter den Philosophen Plato der Vorkämpfer, der keinen der Mathematik Unkundigen in seine Akademie eingehen lassen wollte, und dessen mathematischer Richtung auch der spätere Platonismus folgte. Wie noch in der Renaissance die platonische Erkenntnistheorie und die pythagoreisch-platonische »*Harmonice mundi*« einem Galilei und Kepler Richtung geben, ist bekannt.³⁷⁾ Nicht anders im Mittelalter. Ebenso wie auf den Platonismus von Chartres die neue, durch die Araber übermittelte und gepflegte Naturwissenschaft eine mächtige Anziehung ausgeübt hatte, ebenso zog es jetzt umgekehrt die Naturwissenschaft mit Macht zum Platonismus hin. Das ist schon in der Frühzeit der Fall, wo Alfredus Anglicus von Sareshel, der erste noch lange nachwirkende Vertreter der neuen naturwissenschaftlichen Richtung, nicht nur den Arabern, sondern auch dem Makrobius seine Vorstellungen vom Aufbau des Seienden entlehnt, wo Daniel von Morlai, der Freund des Erschließers arabisch-griechischer Naturwissenschaft, des Übersetzers Gerhard von Cremona, zugleich den platonischen Timaeus in sich aufnahm,³⁸⁾ jenes naturphilosophische Grundwerk, dessen Einfluß durch das ganze Mittelalter hindurchgeht und dessen Kenntnis auch in der Naturwissenschaft des 14. Jahrhunderts noch nicht erloschen ist.³⁹⁾

Mächtig an schwillt dieser platonische Strom, als im Zusammenhange mit einer neuen aristotelischen Bewegung, derer wir noch gedenken werden, auch die spätplatonische Gedankenwelt des Plotin und Proklus in Fülle auf das Abendland eindrang. Sah doch auch sonst die lebendige philosophische Entwicklung Plato überall im Lichte dieser neuplatonischen Weiterbildung, wie im lateinischen Mittelalter, so nicht weniger in Byzanz und in der Zeit der Renaissance. Nicht Gemistos Plethon, nicht Ficino und Reuchlin, sondern erst der Neuhumanismus Wilhelm von Humboldts und Schleiermachers haben den echten Platonismus der Perikleischen Zeit wieder erstehen lassen, über

dessen Sinn, wenn auch nicht für die Welt- und Lebensanschauung, so doch für die Wissenschaft übrigens ja noch jetzt die Gelehrten streiten. Jener Neuplatonismus aber bot, trotz aller Transzendenz seiner verstiegenen Metaphysik und trotz seiner mystisch-religiösen Grundstimmung, gerade der Naturforschung jener Zeit gar vieles, was mit ihrem inneren Geisteszuge sich berührte, in der arabisch redenden Wissenschaft des Orients, wie in der lateinisch schreibenden des Abendlandes. Durch die Aufnahme der stoischen Naturphilosophie hatte ja dieser Neuplatonismus zu dem metaphysisch-religiösen Transzendenzgedanken ein naturalistisches Gebiet hinzugefügt und hatte mit seiner Emanationstheorie auch die intelligibele Welt in einen Fluß naturhaften, wenn auch ewigen Werdens verwandelt.

Den Wegen, auf denen jener Neuplatonismus seit dem ausgehenden 12. Jahrhundert dem Abendlande so machtvoll aufs neue zuströmte, kann ich hier nicht näher nachgehen. Auf das Ideengeschichtliche kommt es mir an; das rein Literargeschichtliche kann nur flüchtig berührt werden.⁴⁰⁾ Allbekannt ist, wie der Hauptweg durch die arabische Philosophie ging, deren Erzeugnisse im 12. und 13. Jahrhundert von zahlreichen Übersetzern in das Lateinische übertragen wurden. Darunter waren rein neuplatonische Werke, wie die »Lebensquelle« des jüdischen Philosophen Ibn Gebirol — Avicebrol nannten ihn die Lateiner —. Aber auch die Schriften der Aristoteliker, wie Alfarabi und Avicenna, waren, dem Entwicklungsgange der islamischen Philosophie entsprechend, ganz durchzogen von jenem Neuplatonismus, von dem selbst der Verkünder eines reinen Aristotelismus, Averroes, sich vergeblich freizumachen suchte.⁴¹⁾ Und auch Werke der antiken Neuplatoniker selbst lernte man jetzt neu kennen. Gewiß waren auch der früheren Zeit solche nicht völlig fremd gewesen. Lagen doch, wie wir schon sahen, von Anfang an die Schriften des Boethius und des für den frühmittelalterlichen Platonismus so wichtigen Makrobius vor, der seinerseits insbesondere von Porphyry abhängig war, und waren doch schon im 9. Jahrhundert die ganz von neuplatonischer Metaphysik und neuplatonischer Erkenntnismystik erfüllten Schriften des Pseudo-Areopagiten

Dionysius durch den des Griechischen kundigen Iren Eriugena in das Lateinische übersetzt und ausgenutzt. Aber das waren doch nur Denker zweiten, zum Teil sogar dritten Ranges, keine Neubegründer, sondern Übermittler. Jetzt dagegen traten auch die führenden Autoren des antiken Neuplatonismus, Plotin und Proklus, hinzu. Freilich erschienen auch sie nicht, wenigstens zunächst nicht, in ihrer originalen Gestalt, sondern nach dem Vorgange der Araber lange unter der Schutzmaske des zum »Philosophen« schlechtweg gewordenen Aristoteles.

Aus einer Schrift des schulmäßigsten unter den Neuplatonikern — »als Scholastiker« des Neuplatonismus hat man ihn oft bezeichnet —, des Proklus, hatte bekanntlich schon ein Araber eine dem Aristoteles beigelegte Abhandlung »Über das reine Gute« zusammengestellt. Als aristotelischer »Liber de causis« wurde das Werk auch dem lateinischen Abendlande zugeführt,⁴²⁾ wo es eine Hauptquelle neuplatonischer Anschauungen wurde. Sogar von solchen, die, wie Thomas von Aquino, die eigentlichen Grundlagen des Neuplatonismus entschieden ablehnen und — wir kommen noch darauf — ihm nur einzelne in fremden Zusammenhang eingebettete Gedanken entnehmen, machen doch von den tiefsinnig klingenden Sätzen des Liber de causis und seiner Quelle Proklus gern in schmückenden Zitaten einen wenigstens dekorativen Gebrauch. Wie weit die Einwirkung jenes Buches auch über die eigentliche Fachphilosophie hinausging, kann uns Dante bezeugen, bei dem es in der Schrift über die Monarchie und im »Convito« des öfteren bedeutungsvolle Verwendung findet,⁴³⁾ sowie jener Schüler Meister Eckharts, der in einer deutschen Predigt neben Worten des Apostels Paulus, Augustins und des angeblichen Areopagiten auch einen längeren Satz aus dem Liber de causis anführt.⁴⁴⁾

Weniger deutlich zutage tritt der Einfluß einer anderen pseudo-aristotelischen Schrift, der — ursprünglich syrischen — »Theologie des Aristoteles«,⁴⁵⁾ die zwar auch schon am Ende des 12. Jahrhunderts aus dem Arabischen in das Lateinische übersetzt worden ist, aber auf die Lateiner doch nur vereinzelt und zum Teil wohl mehr indirekt einwirkte. Dieselbe ist bekanntlich eine freie Bearbeitung von

Abhandlungen des eigentlichen Begründers des systematischen Neuplatonismus, des Plotin.

So waren nicht nur die Gedanken, sondern zum Teil selbst die Worte der beiden Schulhäupter des Neuplatonismus, Plotin und Proklus, seit dem Beginn der neuen Bewegung im ausgehenden 12. Jahrhundert bekannt, wenn auch nur in umgestalteter Form und veränderter Ordnung. Das letzte Drittel des 13. Jahrhunderts brachte denn auch direkte Übertragungen wenigstens einiger Schriften des Proklus aus dem Griechischen durch Wilhelm von Moerbeke, insbesondere derjenigen Schrift, welche dem arabischen Redaktor des pseudo-aristotelischen *Liber de causis* als Quelle gedient hatte.⁴⁶⁾ Doch konnten diese griechisch-lateinischen Übertragungen wohl über die literarischen Verhältnisse aufklären und schon Vorhandenes reicher gestalten; Neues dagegen hat jene von Byzanz ausgehende Vermittlung für die neuplatonische Gedankenwelt des lateinischen Mittelalters kaum gebracht. Sie setzt erst wieder mit bedeutungsvollen Gaben ein, als in der Renaissance auch der Zugang zu den Enneaden Plotins selbst durch sie eröffnet wurde.

Von diesem griechisch-arabischen Neuplatonismus nun, der auch den Aristotelismus der islamischen Peripatetiker mehr oder minder durchsetzt hat, ist die naturwissenschaftliche Bewegung des Abendlandes seit dem Beginn der Hochscholastik ganz und gar durchtränkt. Selbst ein Albert der Große, obwohl Herold der aristotelischen Richtung, nimmt ihn in sich auf, wenn er auch innerlich und äußerlich mit ihm im Kampfe liegt. »Aristoteles und Plato« ist nach Alfarabis Vorgang daher seine Forderung,⁴⁷⁾ wie die des Neuplatonismus umgekehrt: »Plato und Aristoteles« gewesen war. Auch bei Grosseteste und Roger Bacon begegnen wir den Spuren jenes Neuplatonismus. Witelo und Dietrich von Freiberg sind von ihm erfüllt. Berthold von Mosburg, in der Naturwissenschaft wie in der Philosophie wahrscheinlich Dietrichs Schüler, schreibt sogar zu einer Schrift des Proklus einen ausführlichen Kommentar.⁴⁸⁾

Was jene der Naturerforschung zugewandten philosophischen

Denker dem Neuplatonismus entnehmen, sind, von einer Fülle von Einzelbeziehungen abgesehen, auf die hier nicht eingegangen werden kann, vor allem drei Grundgedanken: die Emanationslehre, die Licht-metaphysik, und die stoisch-neuplatonische Vorstellung von einem den Kosmos durchwaltenden Zusammenklang. Die religiöse Seite des Neuplatonismus dagegen spricht hier nicht mit; wir werden ihr bei der Mystik begegnen.

Daß das unerfaßbare, unnennbare erste Prinzip alles Seins und aller Wirklichkeit aus seiner überquellenden Fülle eine Kraft ausgehen lasse, nicht durch substantiale Entfaltung seines Wesens, sondern durch dynamische Ausstrahlung, daß diese Kraft, in sich und nach unten hin betrachtet, selbständigen Bestand gewinne und so zum Weltgeist werde, daß dieser Geist aus sich die Weltseele, und wieder die Seele aus sich die bildende und schaffende Natur hervorgehen lasse, daß darum Ein Strom des Lebens von der unfäßbaren ersten Quelle durch die erhabenen Intelligenzen der Hochwelt, durch die Sphärengeister und den die Menschheit erleuchtenden Intellekt, hinabsteige zur einzelnen Menschenseele einerseits, zum sichtbaren Kosmos anderseits: diese uns seltsam anmutenden, insbesondere durch die Araber vermittelten neuplatonischen Anschauungen berauschten damals viele unter den der Naturerforschung zugewandten Denkern. Für das ineinandergreifende, fließende Leben der Natur mochten sie in einer solchen emanatistischen Theorie der Geistwelt den metaphysischen Unterbau sehen, im Grunde nicht viel anders, als wie zu Beginn des 19. Jahrhunderts Schelling und Hegel in der Struktur des subjektiven Geistes und seiner Entwicklung zum Bewußtsein den Schlüssel auch zum Verständnis der Natur zu erblicken glaubten. Ganz zwar hat keiner jener mittelalterlichen Denker des christlichen Abendlandes diese neuplatonische Emanationslehre und die mit ihr in Verbindung stehende Lehre von den Intelligenzen übernommen. Aber Anklänge daran finden sich doch mehrfach, insbesondere bei dem Optiker Witelo und bei Dietrich von Freiberg, während Albert der Große hier bloß referiert und nicht nur in theologischen Schriften sondern auch in

seiner »Physik«⁴⁹⁾ ausdrücklich erklärt, daß die Stufen des Seins nicht Stufen der Emanation, sondern der göttlichen Willenssetzung seien.

Findet hinsichtlich der metaphysischen Emanationslehre auch bei den Denkern dieses Kreises starke Zurückhaltung statt, so handelt es sich bei der Auffassung der sichtbaren Welt als eines von Sympathie durchwalteten Kosmos um ein schon längst rezipiertes Erbgut vom humanistischen Platonismus her. Aber gestärkt wird jetzt diese Auffassung aus mancher neuen Quelle, insbesondere durch arabische Vermittlung. Freilich kommt jetzt auch manches Abergläubische aus Astrologie und okkulten Pseudo-Wissenschaft hinzu, wie später bei Giordano Bruno, was im antiken Neuplatonismus, wenigstens dem Plotins, doch nur erst leicht angelegt war und erst dem späteren, Griechisches und Orientalisches mischenden Synkretismus angehört. Der sonst so verständige und klar sehende Roger Bacon steckt tief in dieser Kehrseite jener poesievollen Naturauffassung.⁵⁰⁾

Was aber in jenem Kreis am meisten hervorsteht und am weitesten auch in die theologisch-religiöse Bewegung, in Scholastik und Mystik, einschlägt, das ist jene eigentümliche, reich durchgebildete Anschauung vom Lichte, die ich im Gegensatz zur physikalischen Theorie als Lichtmetaphysik bezeichnen möchte.⁵¹⁾

Uralte Vorstellungen treten in dieser Lichtmetaphysik uns entgegen, die jene, tiefen Sinnes volle Dreiheit des weltdurchstrahlenden Lichtes, des gestaltenden und bildenden Lebens, der unserer Vernunft entgegenleuchtenden Wahrheit in das Metaphysische hinausprojiziert. In Indien und dem semitischen Orient treffen wir ihre Spuren, wir finden sie bei Philo, in den sogenannten hermetischen Schriften, in der gnostischen »Pistis Sophia«;⁵²⁾ voll ausgebildet ist sie bei Plotin und im späteren Neuplatonismus. Von da kommt sie zu den Arabern und zur jüdischen Kabbala,⁵³⁾ und gibt auch der byzantinischen Mystik⁵⁴⁾ zum Teil ihr charakteristisches Gepräge. Wieweit auch im lateinischen Abendlande die Verbreitung dieser Lichtmetaphysik war, wo Augustin das Vorspiel zu ihrer mittelalterlichen Blüte gab,⁵⁵⁾ das hat die Forschung der letzten Jahre gezeigt. Die anonyme

Schrift »Über die Intelligenzen« zeigt sie schon in voller Durchbildung. Der Engländer Grosseteste⁵⁶⁾ und Witelos »Perspektive« vertreten sie; bei Roger Bacon klingt manches deutlich an sie an. Bei Albertus Magnus und bei Bonaventura begegnet sie uns an zahlreichen Stellen; und wenn der erstere mehr berichtend von ihr spricht, so hat sie Bonaventura, mit Ausnahme der in das Pantheistische hinüber spielenden Anwendungen, fast ganz sich zu eigen gemacht und in der Gleichsetzung von Licht, Form und Schönheit auch ästhetisch verwertet.⁵⁷⁾ Ganz steht Dante unter ihrem Einfluß. Wenn er, von Beatrice geführt, aus der sichtbaren Körperwelt eintritt in den Himmel des Empyreums,

der reines Licht ist,
Intellektuelles Licht, erfüllt mit Liebe,
Liebe des ew'gen Guts, erfüllt mit Wonne,⁵⁸⁾

wenn er, um das Geheimnis der Einen göttlichen Natur in der Dreiheit der Personen zu veranschaulichen, zur Lichtsymbolik greift und in

der unergründlich klaren
Substanz des ew'gen Lichts

drei Kreise uns schauen läßt,

dreifach an Farbe und von Einem Umfang,⁵⁹⁾

wenn er bei der Schilderung des verklärten Leibes das geistige und das körperliche Licht ineinander übergehen läßt,⁶⁰⁾ so ist das alles so gar nicht aristotelisch-thomistisch; denn Thomas bekämpft als Aristoteliker jene Lichtmetaphysik scharf und sucht sie sogar aus Augustin hinwegzudeuten.⁶¹⁾ Wohl aber führt es uns zu jenem platonischen Flügel der Scholastik und läßt sich aus Plotin und Proklus, aus dem Traktat »Über die Intelligenzen« durch mancherlei Analogien erläutern.⁶²⁾ Noch auf lange Zeit hinaus läßt diese Lichtmetaphysik sich verfolgen. Nikolaus von Kues hat sie in die Renaissance geführt,⁶³⁾ wo Giordano Bruno ihr begeisterter Verkünder wird und der Kardinal Patrizzi sie fast zur Monomanie werden läßt,⁶⁴⁾ und auch

bei unserem deutschen Dichter, der in seiner Naturerforschung ja ganz ähnlich gestimmt ist, bei Goethe, klingt sie uns noch entgegen:

So im Kleinen ewig wie im Großen
Wirkt Natur, wirkt Menscheng Geist, und beide
Sind ein Abbild jenes Urlichts droben,
Das unsichtbar alle Welt erleuchtet.⁶⁵⁾

So sind gar mannigfach die platonischen Motive, die in der naturwissenschaftlichen Bewegung der Zeit sich regen und von hier aus auch in andere Kreise übergreifen. Nicht alle sind von gleichem Wert. Gar manches ist Phantastik, wie vieles in jener Lichtmetaphysik; anderes ist gar Verirrung und Abweg von der Wissenschaft. Aber bedeutungsvoll bleiben doch zwei Grundmotive: der ästhetische Sinn für die Natur und die Vorstellung von einem die ganze Natur durchziehenden Zusammenhang. Jener ästhetische Sinn war es, der immer wieder das Interesse auch für die streng wissenschaftliche Erforschung der Natur belebte. Das andere Motiv aber, die Vorstellung von einem allgemeinen Weltzusammenhang, nahm in phantasievoll metaphysischer Form vorahnend den Gedanken voraus, der seit Galilei die moderne Naturforschung begründete, den Gedanken einer alle Erscheinungen des Naturverlaufs beherrschenden Naturgesetzlichkeit. Dazu freilich mußte er zuvor noch eine nüchtern wissenschaftliche Umgestaltung erfahren. Nicht mehr metaphysische Wesensflüsse und metaphysische Seinsentwicklungen galt es zu erklären, sondern den Fluß der Erscheinungen in mathematisch bestimmbare Regeln zu fassen und für die Phänomene der Natur das allgemeine Gesetz induktiv und analytisch festzustellen. Wie diese Umgestaltung im Kampfe gegen den hier versagenden Aristotelismus zum Teil wieder mit Denkmitteln platonischen Gehaltes durchgeführt wurde, freilich nicht ohne daß in der Hitze des Kampfes auch wertvolle Gedanken des Aristoteles zunächst verloren gingen, das näher zu verfolgen wäre eine nicht unwichtige Aufgabe, auf die ich aber an dieser Stelle verzichten muß.

IV.

Schon mehrfach sahen wir, wie der Platonismus auch in die theologischen Kreise überschlug und auch auf die theologisch orientierte philosophische Bewegung bestimmenden Einfluß ausübte.

Der Hauptweg des Platonismus in die theologische und theologisch-philosophische Spekulation des Mittelalters, neben dem alle anderen Bahnen zurücktreten, führt bekanntlich durch Augustin. Augustin aber, der wenigstens im früheren Mittelalter, in einer Zeit, wo man den Aristoteles nur als Logiker kannte, wie in der Theologie, so auch in allen sachlichen Fragen der Philosophie der Hauptlehrer für den theologischen Kreis ist, hinsichtlich der Fragen der Erkenntnislehre und des Seelenlebens so gut, wie hinsichtlich der Grundlagen der Sitten- und Gesellschaftslehre; Augustin, der auch dann, als in der Zeit der Hochscholastik die aristotelische Metaphysik, Psychologie und Erkenntnistheorie, vor allem durch Thomas von Aquino, zur Herrschaft gebracht war, noch immer, ja in manchem selbst bei Thomas, auch für die Philosophie starke Nachwirkungen ausübt: dieser Augustin ist in seinen Grundgedanken bekanntlich durchaus Platoniker. Nicht der Plato des »Symposion« und des »Phaidros« freilich ist es, der in Augustinus lebt. Ist es doch zweifelhaft, ob er überhaupt je einen der Platonischen Dialoge gelesen hat. Was Augustin in sich aufnimmt und mit der kraftvollen Energie eigensten persönlichen Lebens erfaßt, umschmilzt und weiterbildet, ist der Platonismus des späteren Altertums mit seinem religiös transzendenten, weltfernen Geiste, der sich zwar durch die Aufnahme der stoischen Naturphilosophie und der logischen Kategorien des Aristoteles auch für die Diesseitsarbeit bereichert hat, der aber zugleich die Jenseitsbetrachtung, die bei Plato selbst im eschatologischen Mythos des Georgias, im Phaedon, Theaetet und in den späteren Bestandteilen der Politeia und auch sonst schon deutlich durchklingt, weit über Plato hinaus in den Vordergrund gestellt und auch die stoische Lehre vom Weltgesetz religiös gewendet

hat. Aber wenn auch spätantiker Platonismus: Platonismus bleibt nichtsdestoweniger Augustins Philosophie.⁶⁶⁾

Wie nun auf jener augustinischen Grundlage innerhalb der theologischen Bildung eine immer mehr sich ausgestaltende platonisierende Philosophie erwuchs, von dem Angelsachsen Alchvine an Karls des Großen Hof über Anselm von Canterbury bis zu dem großen deutschen Augustinianer Hugo von St. Viktor, wie dann auch innerhalb der Hochscholastik diese platonisch-augustinische Psychologie und Erkenntnislehre neben der neuen aristotelischen Richtung und vielfach mit ihr sich durchflechtend bei einem Teil der theologischen Schulen sich fortsetzt, das ist oft dargelegt und braucht hier nur gestreift zu werden. Da ist, wie bei Plato, die Seele der wahre Mensch. Da finden wir theologisch umgeformt die platonische Ideenlehre, wenn mit Augustin von einem Erkennen im Lichte der ewigen Gottesgedanken, der *rationes aeternae*, gesprochen wird. Da kommt auch die sinnliche Wahrnehmung nicht, wie später in der aristotelischen Scholastik, als psychophysischer Vorgang dem ganzen Menschen zu, sondern, wie bei Plato und Augustin, durch das Organ hindurch der aufmerkenden Seele. Da sind die Seelenkräfte, deren Einteilung vorwiegend in platonisch-augustinischer Systematik gegeben wird, nicht, wie bei den Aristotelikern, akzidentelle Vermögen, sondern in den Tätigkeiten entfaltet sich nach verschiedenen Richtungen hin das einheitliche Wesen der Seele. Da ist die Seele — was später auch die Aristoteliker, wie Thomas von Aquino, festhielten — nach der plotinischen Formel ganz in jedem Teile des Körpers.

Diese Allherrschaft Augustins aber wird bekanntlich auch im theologischen Kreis mit dem Beginn des 13. Jahrhunderts beeinträchtigt durch die mächtig vordringende neue aristotelische Bewegung. Plato wird abgelöst von Aristoteles. Wie dieses Eindringen des ganzen Aristoteles und die Rezeption des Aristotelismus im einzelnen sich vollzog, das näher zu erörtern, ist wieder nicht dieses Ortes. Nur das sei im Vorübergehen bemerkt, daß auch hier die neuesten Forschungen gezeigt haben, wie die Beziehungen zu Byzanz, die vor

allem in Unteritalien und Sizilien lebendig geblieben waren, für die Wissenschaft des lateinischen Abendlandes auch in dieser Sache doch größere Bedeutung hatten, als man lange gelten lassen wollte, eine weit größere noch, als hinsichtlich des Neuplatonismus. Auch für die realphilosophischen Schriften des Aristoteles haben keineswegs, wie man bis vor kurzem meinte, durchwegs arabisch-lateinische Übersetzungen die erste Bekanntschaft vermittelt, sondern es gingen diesen wenigstens zum Teil, griechisch-lateinische Übertragungen voraus.⁶⁷⁾ Die vollständige griechisch-lateinische Wiedergabe des aristotelischen Schriftenkomplexes freilich erfolgte erst, nachdem die arabische Hochflut jene Werke und ihre arabischen Erklärer zu allen interessierten Kreisen des lateinischen Westens getragen und dort heimisch gemacht hatte.

Ebensowenig kann ich hier genauer darauf eingehen, wie im Anschluß an die neu bekannt gewordenen aristotelischen Schriften und deren neuplatonisierende arabische Erklärer in der Philosophie und auch in der Naturwissenschaft, insbesondere in der Biologie, eine lebensfrische, gewaltig vorstürmende aristotelische Bewegung entstand. Auch darüber kann ich nicht reden, wie jener Aristotelismus nun allmählich auch in die Theologie eindrang, wie er jetzt hier, ungleich der früheren Periode, wo man nur die aristotelische Logik kannte, nicht mehr bloß in der formalen Methode, in der Übertragung der dialektischen Beweisformen und des dialektischen Begriffsausgleichs auf die Theologie, sich äußerte, sondern überall da, wo die theologische Erörterung zu erkenntnistheoretischen, psychologischen, metaphysischen oder ethischen Fragen führte, sich geltend machte. All das gehört der Geschichte des Aristotelismus im Mittelalter an. Aber das muß doch auch hier als Beitrag zur Charakteristik des Platonismus im Mittelalter hervorgehoben werden, daß jener Übergang von Plato zu Aristoteles innerhalb der theologischen Entwicklung nicht nur von außen her bedingt war, nicht nur durch eine Veränderung im Entwicklungsgange der Philosophie, noch weniger etwa, wie Prantl meinte, bloß durch die neue Stoffzufuhr. Vielmehr geht jener Wechsel mit

einer stark veränderten Stellungnahme in der religiös-theologischen Entwicklung selbst zusammen.⁶⁸⁾

Im früheren Mittelalter nämlich war die theologische Spekulation beseelt von dem Bestreben, nicht nur metaphysische Wahrheiten, wie Gottes Existenz und Einheit, durch Vernunftschlüsse zu erweisen. Sie suchte vielmehr auch die besonderen religiösen Dogmen, wie Trinität und Menschwerdung, mehr oder minder als vernunftgemäß, ja als von der Vernunft gefordert, darzutun. Wie einst Klemens von Alexandrien und Origenes, wollen auch führende Geister jener Zeit die Pistis zur Gnosis, freilich nicht zu einer die traditionellen Grundlagen völlig umformenden Gnosis, erheben. »Credo ut intellegam«, ist die Devise, die Anselm von Canterbury im Anschluß an Augustin prägt. In diesem Sinne schreibt er sein »Monologium« und »Cur Deus homo«. Fest an Augustin sich haltend und innerhalb der geläufigen lateinischen Tradition verbleibend, konnte Anselm den Einklang mit der kirchlichen Lehranschauung wahren und selbst zum gefeierten kirchlichen Lehrer werden. Aber bereits der einsam stehende, des Griechischen kundige Johannes Scottus Ériugena, der über Augustin hinaus an griechischen Platonismus und griechischen Neuplatonismus sich anschloß, war bei diesem Versuche zu einer rationalistischen Umdeutung von Glaubenslehren geführt worden. Der für die Weiterentwicklung entscheidende Zusammenstoß aber erfolgte bei Abälard. Schon seine Anwendung der Dialektik auf die Theologie hatte bei den Vertretern der traditionellen Theologie lebhaftesten Anstoß erregt. Indes darin ist er auf die Dauer doch Sieger geblieben. Hier wurde er, wie schon Denifle⁶⁹⁾ zeigte, Mitbegründer jener formalen Methode des dialektischen Ausgleichs, die für die Scholastik bleibende Bedeutung gewann. Anders ging es dagegen mit seinem Versuch, auch in den Inhalt des Dogmas die Zeitphilosophie einzuführen. Als zu jenen formalen Anstößen noch der weitere hinzukam, daß, wie der Philosoph Wilhelm von Conches, so auch der Theologe Abälard, dem Platonismus seiner Zeit folgend, aus dem platonischen Timaeus den Demiurgen und die Weltseele als Gegenstück zu der von ihm rationalisierten christlichen

Trinität entnahm, und auch in theologischen Dingen auf Makrobius und den Hermes bei Apulejus sich berief,⁷⁰⁾ da kam es zu jenen Konflikten, die Abälards Leben so tragisch gestalteten und in denen er nicht Sieger blieb. Was aus diesen Konflikten allmählich hervorging, war die scharfe Unterscheidung von Glaubensmysterien und Vernunftwahrheiten, deren für die Hochscholastik typische Form wir bei Thomas von Aquino durchgeführt finden. Jetzt bedurfte man nicht mehr hochfliegender Intuitionen zur freien Nachkonstruktion christlicher Dogmen, wie Plato sie geboten hatte, sondern verlangte nach klaren Ordnungsbegriffen, um Gegebenes in widerspruchsfreier Weise zu entwickeln und das die Vernunft Übersteigende gegen den Vorwurf der Vernunftwidrigkeit zu verteidigen.

Diese klaren Ordnungsbegriffe aber fand man bei Aristoteles. Und er bot noch ein Zweites. Mit dem Erweis eines ersten unbewegten Bewegers, in den seine »Physik« ausmündete, mit den so scharf und klar gefaßten Sätzen seiner »Metaphysik« von der lauterer Aktualität, Immaterialität und denkenden Geistnatur dieses ersten Bewegers bot Aristoteles sich zugleich als eine Stütze der theistischen Weltanschauung dar. So erschien seine Philosophie, wenn nur dieses ausgeschieden, jenes umgebogen wurde, mit anderen Worten, wenn Aristoteles, wie Albert und Thomas es erstrebten, »christianisiert« war, wie geschaffen dazu, für die christliche Welt- und Lebensanschauung den natürlichen Unterbau zu geben, der nach der Idee der Zeit dem übernatürlichen Glaubens- und Tugendleben vorausgehen, von ihm durchdrungen und von ihm erhoben werden sollte.

So wurde Thomas der Aristoteliker, in der reinen Philosophie wie in dem Philosophischen seiner spekulativen Theologie.

Allein Thomas ist auch in der Hochscholastik nicht alles. Er bezeichnet nur in einer bestimmten Entwicklungsreihe den Höhepunkt. Andere Denkweisen stehen ihm gegenüber, retardierende unter den theologischen Denkern, kühner voranstürmende unter den reinen Philosophen; und auch Seitenwege mancher Art gibt es da. In muster-gültiger Weise hat schon vor Jahren Franz Ehrle gezeigt,⁷¹⁾ wie der

ganze Entwicklungsgang der theologischen Scholastik und der theologisch orientierten Philosophie seit dem beginnenden 13. Jahrhundert zu begreifen ist als Ausgleichsprozeß zwischen der platonisierenden augustinischen Tradition und dem neuen Aristotelismus, ein Ausgleichsprozeß, in dem freilich zugleich auch originale Energie der Synthese und manch bedeutsamer neuer Gedanke hervortritt. Thomas von Aquino vor allem hat jene Synthese kraftvoll durchgeführt. Er steht dabei, was zugleich den Gang dieser ganzen Entwicklungsreihe charakterisiert, im Kampfe nach zwei Fronten. Der Theologe und empirisch besonnene Metaphysiker in ihm richtet sich gegen die dem Avicenna und zum Teil dem Averroes sich anschließenden antitheologischen Aristoteliker unter den Philosophen und ihre phantastische Lehre von der Einheit des Intellekts für die gesamte Menschheit, vor allem im Streit mit dem von Dante gefeierten, bis vor kurzem so rätselhaften Siger von Brabant. Gegen ihn selbst kämpfen anderseits die Freunde der Tradition unter den Theologen, wie der Kanzler der Pariser Universität, Stephan Tempier, und Männer wie Kilwardby und Peckham, die den Aristoteliker Thomas der Neuerung beschuldigten. Doch ich muß es mir versagen, die Geschichte dieser Zeit weiter zu verfolgen und das Gewebe ihrer Richtungen zu schildern, dessen Fäden Graf von Hertlings schon angezogener Vortrag⁷²⁾ an dieser Stelle klarlegte. Denn was an neuen Forschungsaufgaben für diese Zeit seitdem hervorgetreten ist, insbesondere die ersten Kämpfe um den Thomismus nach Thomas Tode und die Entwicklungsreihe, die zu Duns Scotus führte, liegt außerhalb des Rahmens unserer besonderen Fragestellung.

V.

Wurde durch jenen neuen Aristotelismus innerhalb der theologisch orientierten Scholastik Plato nun definitiv zurückgedrängt? Längst weiß die Forschung, daß dieses keineswegs der Fall war. So wenig wie bei den Theologen und Philosophen von Byzanz, wo die von Michael Psellus im 11. Jahrhundert begründete platonische Richtung nicht ausstarb, erlischt auch in der theologisch-philosophischen

Bewegung des lateinischen Abendlandes der Einfluß des Platonismus. Nicht einmal bei Thomas von Aquino.

Auch in Thomas lebt der augustinische Platonismus fort, wenn auch stark in den Hintergrund gerückt und in den besonderen psychologischen und erkenntnistheoretischen Fragen fast überall durch den Aristotelismus ersetzt oder doch umgedeutet. Und nicht nur solche hergebrachte platonische Elemente, die aus Augustin längst allgemein übernommen waren, sind in ihm lebendig, sondern auch manches platonische und neuplatonische Gut, das ihm auf anderen Wegen zugekommen war. Wenige Beispiele schon, wie sie hier allein gegeben werden können, werden hinreichen, dies zu beweisen und zugleich zu zeigen, daß es bei diesem Platonischen und Neuplatonischen bei Thomas keineswegs nur um Nebensächliches sich handelt, sondern zum Teil um solche Dinge, die tief in seine ganze Weltanschauung eingreifen, freilich vorwiegend in seine theoretisch-metaphysische, nicht in seine ethisch-religiöse, praktische Weltanschauung.

Daß z. B. alle Mitteilung Gottes ein Werk seiner Güte sei, ja daß die charakteristische Eigenschaft der Güte darin bestehe, sich mitzuteilen, dieser bei Thomas so oft wiederkehrende Gedanke, für den er sich gern auf den Pseudo-Areopagiten Dionysius beruft, ist gänzlich unaristotelisch; wohl aber tritt er schon im platonischen Timaeus bedeutsam hervor, um dann im Neuplatonismus Plotins zu einem Grundelement der metaphysischen Weltanschauung zu werden.⁷³⁾ Wenn ferner Thomas den seinem Meister Aristoteles völlig fremden christlichen Schöpfungsgedanken philosophisch auf der Erwägung aufbauen will, daß die am weitesten verbreitete Wirkung, also hier das allen Dingen Innerlichste, das Sein, von der obersten Ursache, also von Gott, herkommen müsse, so liegt dem die neuplatonische Lehre vom System und der Verkettung der Ursachen zu Grunde. Der Liber de causis und seine Quelle Proklus spricht hier zu uns.⁷⁴⁾ Derselben Quelle entstammt die für Thomas so charakteristische Anschauung, daß die niedere Ursache nur in der Kraft und unter dem bewegenden Antriebe der höheren wirke,⁷⁵⁾ eine Anschauung, die in

der Gnadenlehre der thomistischen Schule ihre theologische Anwendung erhielt. Neuplatonisch — wenn auch nicht ausschließlich neuplatonisch — ist es, wenn Thomas überall die Mittelglieder nachzuweisen sucht, welche das obere Reich dadurch mit dem niederen verbinden, daß sie an den Eigentümlichkeiten beider teilhaben,⁷⁶⁾ wie der aus Seele und Leib bestehende Mensch an denen der Geist- und der Körperwelt, die Menschenseele an denen der für sich bestehenden Intelligenzen und der in die Materie ganz versenkten Formen. Ist es hier auch nicht so sehr der einzelne Gedanke an sich, welcher den neuplatonischen Ursprung verrät, so doch das darin lebhaft hervortretende Streben nach stufenförmig geordneter und in sich gebundener Systematisierung.

Auch auf die mannigfache Anwendung des platonischen Prinzips, daß überall die Einheit vor der Vielheit stehe,⁷⁷⁾ könnte hingewiesen werden. Auf dieses Prinzip stützt Thomas z. B. in seinem Sentenzenkommentar den Beweis für die Einheit Gottes; und wenn er in seiner Gesellschaftsphilosophie die aristotelische Organisationseinheit des Einen in dem Vielen in gewisser Weise durch die Autorität, d. h. die Einheit vor dem Vielen, ersetzt, so liegt dem gewiß auch das kirchliche Fühlen zu Grunde;⁷⁸⁾ aber ebenso sehr spielt dabei wohl auch jenes platonische Prinzip mit,⁷⁹⁾ wie dieses sicher auch bei Dante mitwirkt, wenn er in ähnlicher Weise aus dem aristotelischen Organisationsgedanken seine Forderung einer Weltmonarchie des Kaisers ableitete.⁸⁰⁾

Ähnlich wie hier steht es wohl auch mit jener festen Überzeugung von einer objektiven Gemeinschaft an absoluten Wahrheiten und absoluten Werten, an welchen der einzelne nur Teil hat, die bei Thomas zwar nicht ausdrücklich formuliert wird, aber überall eine erkenntnistheoretische und metaphysische Grundvoraussetzung bildet. So sehr Thomas die subjektive, psychologische Einheit des Intellekts für alle Menschen, wie Averroes sie lehrte, bekämpft, so entschieden hat er jene objektive Gemeinschaft der Inhalte festgehalten. Diese objektive Einheit des Geisteslebens aber, was ist sie im Grunde anders, als Platos Welt der idealen Wahrheit und der

idealen Güte in der Form, die Augustin dem platonischen Ideenreiche gegeben hatte?⁸¹⁾

Ist so selbst die thomistische Philosophie viel stärker von platonischen Elementen durchdrungen, als man bei dem Führer der aristotelischen Bewegung erwarten möchte, so ist es natürlich, daß dort, wo der traditionelle Augustinismus stärkere Macht behält, auch Platos Einfluß noch weit mehr sich geltend macht.

Stellen wir uns an dieser Stelle einmal zusammenfassend die Frage, was es denn eigentlich war, was das Mittelalter am Platonismus so anzog, so hat sich uns schon oft gezeigt, daß dies nicht so sehr Platos ethischer Schwung war — denn die ethische Lebensanschauung des Mittelalters war ja im wesentlichen schon durch die kirchliche Religiosität festgestellt —, sondern die ästhetische Stellungnahme zur Welt, die lebendige spiritualistische Metaphysik und der leicht in das Religiöse zu wendende objektive Idealismus der platonischen Erkenntnislehre. All das finden wir bei Bonaventura. Führt diesen die platonisch-augustinische Lehre von einem Erkennen des Geistes im Lichte der ewigen göttlichen Urwahrheit zur Mystik des »Itinerarium mentis in Deum« hin, so sieht zugleich sein sinnendes Auge und sein poetisch fühlendes Gemüt in der Welt und dem zeitlichen Verlauf ihrer Entwicklung ein herrliches Gedicht, dem die göttliche Fürsorge seinen Schmuck gab.⁸²⁾ Sein Bild vom »Weltgedicht« erinnert uns vorwärts an den Romantiker Schelling, der den Ausdruck wiederholt,⁸³⁾ rückwärts an den gleichfalls von platonischem Geiste erfüllten Honorius Augustodunensis, dem die Welt als die gewaltige Zither erscheint, deren Saiten der Schöpfer vielstimmige Töne entlockt.⁸⁴⁾ So hatte ja auch schon Augustin im Anschluß an ein Psalmenwort von der »Stimme« der Erde gesprochen, die einen Lobeshymnus auf den Schöpfer singt.⁸⁵⁾ Da begreifen wir, daß Bonaventura auch mit der Kritik nicht einverstanden ist, mit der Aristoteles die platonische Ideenlehre zu vernichten sucht. Wenigstens von den in der Nikomachischen Ethik dagegen angeführten Gründen behauptet er, daß sie nichts beweisen, und schließt sich der Widerlegung an, die

der — kurz vorher in das Lateinische übersetzte — byzantinische Kommentator der Ethik, Eustratius, davon gegeben hatte.⁸⁶⁾ Wie aber auch die spezifisch neuplatonische Lichtmetaphysik nicht nur im Kreise der mathematischen Naturforschung, sondern auch bei dem Theologen Bonaventura Pflege findet, wie auch bei Dante diese Lichtmetaphysik, von der Thomas von Aquino sich völlig abwendet, eine bedeutsame Rolle spielt, das ist schon früher hervorgehoben worden.

Und nicht nur auf die Theologen der Franziskanerschule, wie Bonaventura, ist dieser Platonismus beschränkt. Auch im Predigerorden hat er neben dem thomistischen Aristotelismus wenigstens zeitweise besondere Pflege gefunden. Dabei geht man im Anschluß an den Neuplatonismus noch weit über Bonaventura hinaus. War doch, wie in Byzanz, so auch in den theologischen Bahnen des Abendlandes seit Eriugenas Zeit die neuplatonische Strömung nicht vertrocknet, die aus den Schriften des Pseudo-Areopagiten Dionysius darein geflossen war und aus der mystisch gerichtete Gemüter für ihre religiöse Kontemplation schon lange den geheimnisvoll erregenden Trank geschöpft hatten. Das kam nun mit jenem Neuplatonismus der naturwissenschaftlichen Richtung zusammen, vor allem mit jener Lichtmetaphysik, die ja im letzten Grunde der gleichen Quelle entstammte. So entstand auch in der theologischen Bewegung innerhalb des Predigerordens eine ganze Schule des Neuplatonismus, die man nach der Heimat oder doch der Wirkungsstätte ihrer Hauptvertreter als die südwestdeutsche Schule des späteren Mittelalters bezeichnen könnte.

Ihr Begründer ist in gewisser Weise Albertus Magnus.⁸⁷⁾ Denn Albert ist ja keineswegs bloß Aristoteliker. Er ist ein überaus vielseitiger Denker, ein grundgelehrter Kenner der ganzen damals zugänglichen theologischen, philosophischen und naturwissenschaftlichen Literatur, aber weniger ein energischer, als ein anpassungsfähiger Geist. Für seine schmiegsame Art möge ein kleines, aber charakteristisches Zeugnis angeführt werden. Als Albert nach Köln übersiedelt, da nimmt er, der Schwabe vom Donaustrand, auch den Kölner Dialekt an, wie die niederrheinischen Formen der Tiernamen beweisen, die er

in dem noch erhaltenen Autograph seines Tierbuches mit eigener Hand aufgezeichnet hat.⁸⁸⁾ Wie dieser Albert, der in anschmiegsamer Biogsamkeit so vieles erfaßt und hegt, die traditionelle Theologie im Stile der herkömmlichen Sentenzen- und Summenliteratur an Heinrich Ripelin⁸⁹⁾ von Straßburg weitergab, wie er den Aristotelismus seinem großen Schüler Thomas von Aquino, dem Vollender dieser Richtung, übergibt, so übermittle er den Neuplatonismus an den tiefsinnigen Ulrich Engelberti von Straßburg, dessen gewaltige Summa freilich noch der Auferstehung harret.⁹⁰⁾ Auch der vor kurzem aus der Verborgenheit der Handschriften auferweckte Dietrich von Freiberg, der, wie Albert, scholastischer Theolog, Naturforscher und Mystiker in Einer Person ist, schließt sich ihm im Neuplatonismus an.⁹¹⁾ Bei dem in Köln gebildeten Karthäuser Dionysius Ryckel klingt diese Weise, insbesondere im Anschluß an Ulrich von Straßburg, noch am Ende des Mittelalters nach.⁹²⁾

In diesem Kreise hat auch die deutsche Mystik, hat vor allem der geistesgewaltige Meister Eckhart, die intellektualistischen Grundlagen seiner Gottes- und Weltbetrachtung gewonnen.⁹³⁾ Längst war bekannt, wie diese deutsche Mystik, deren Erforschung unser Mitglied Wilhelm Preger seine Lebensarbeit schenkte,⁹⁴⁾ gleich der jüdischen und islamischen Mystik, gleich der christlichen Mystik der Syrer und Byzantiner, ganz vom Neuplatonismus durchtränkt ist. Die besonderen Formen und theoretischen Grundlagen jener deutschen Mystik aber verstehen wir erst voll, seitdem Denifle Eckharts scholastische lateinische Werke auffand und seitdem die Bekanntschaft mit Ulrich von Straßburg und Dietrich von Freiberg es ermöglichte, den früher einzig Dastehenden in den Zusammenhang seines Werdens zu bringen.

Doch all diese Lebensgestaltungen des Platonismus innerhalb der deutschen Mystik näher zu verfolgen, würde zu weit führen. Nur einer Episode sei noch gedacht, weil sie erst ganz kürzlich bekannt wurde, und weil sie das bayerische Land berührt. In Tegernsee, an der ehrwürdigen altbayerischen Bildungsstätte, spielte sie sich ab, wo noch im 15. Jahrhundert unter dem Abt Kaspar Ayndorffer aus

München und dem Prior Bernhard von Waging reges geistiges Leben blühte,⁹⁵⁾ wo der große Platokenner Nikolaus von Kues ein freudig begrüßter Gast und Berater war und dessen »Docta ignorantia« ein reges Interesse und verständnisvolle Schüler fand. Ob in der mystischen Erhebung des Geistes zu Gott die Erkenntnis vorangehe oder die Liebe, das war die vom Karthäuser Vinzenz von Aggsbach angeregte Frage. Daß die Liebe der Erkenntnis Wurzel sei, daß so auch der Areopagite lehre, hatte Vinzenz geschrieben. Der platonische Eros, der als dunkles Sehnen der Erkenntnis voraufgeht und in der Erkenntnis der Idealwelt sich vollendet, regte in dieser Mystik wieder die Schwingen.⁹⁶⁾ Bernhard, dem scholastischen Intellektualismus getreu, bekämpfte diesen erneuerten Platonismus; der Kusaner sucht zu vermitteln.⁹⁷⁾ Der Kampf um den Primat des Willens oder des Intellekts, den man so gern, wenn auch mit zweifelhaftem Rechte, als einen Kampf des Platonismus und des Aristotelismus bezeichnet, spiegelt sich in diesem kleinen Bild vom Tegernsee.

Mit dieser Episode möge unser rascher Gang durch den mittelalterlichen Platonismus beschlossen sein. Gewiß war nicht alles, was er zeigte, von bleibender Bedeutung und von gleichem sachlichen Wert. Die wertvollsten Erzeugnisse der mittelalterlichen Spekulation liegen überhaupt in der aristotelischen Entwicklungsreihe. Aber nicht nur die weiten Fruchtebenen, von denen die Garben zu dauerhafter Nahrung eingeheimst wurden, gilt es zu erforschen. Auch manch verschüttete Gärten gibt es, deren Blumenflor mit seinem Duft ihre Zeit erfüllte, und in denen wohl auch manches heranwuchs, dessen Wert erst unter veränderten Zeitverhältnissen voll zur Geltung kommen konnte. Und auch das dürfte ein der Bedeutung nicht entbehrendes Ergebnis unserer Untersuchung sein: Mittelalter und Renaissance, das Zeitalter Dantes und das Zeitalter Michelangelos, stehen auch im philosophischen Denken nicht wie zwei durch einen unüberbrückbaren Abgrund getrennte Welten gegeneinander. Ein Strom des Geistes, der aus

dem Born in Platos Akademie entsprang, aus Plotins und Augustins Schacht Zufluß erhielt, der im Hochmittelalter zwar mehr von der Oberfläche verschwindet, aber als kräftige Unterströmung fortzieht, um in der künstlerisch gestimmten Renaissance mit Macht wieder hervorzubrechen, verbindet sie miteinander und geht auch weiter, unversiegend, durch die Zeiten.

Anmerkungen.

¹⁾ Fr. Picavet in seiner »Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales«, 2^e éd., Paris 1907, hat diese vergleichende Betrachtung zum Prinzip seiner Darstellung gemacht, zu deren Würdigung ich auf meine Darlegungen in der Deutschen Literaturzeitung 1907, 2757—2764 verweise. Ähnliches versucht Paul Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen. II, 2: Die Philosophie des Mittelalters, Leipzig 1915, S. 367 ff.

²⁾ So ist z. B. die Darstellung bei Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie I, 4. Aufl., Heidelberg 1897, S. 72 ff., 85 ff. ganz auf diesen Ton gestimmt.

³⁾ Schon in einer früheren Arbeit: Die Stellung des Alfred von Sareshel (Alfredus Anglicus) und seiner Schrift *De motu cordis* in der Wissenschaft des beginnenden 13. Jahrhunderts (Sitzungsberichte der K. Bayer. Akad. der Wissensch., Philos.-philol. und histor. Kl., 1913, 9. Abh.), München 1913, S. 1—17, habe ich an konkreten Beispielen zu zeigen versucht, wie es der mittelalterlichen philosophischen Entwicklung gegenüber überall ein Doppeltes zu beachten gilt: einerseits ihrer weitgreifenden Gleichförmigkeit, anderseits der in diesem übereinstimmenden Milieu nichtsdestoweniger sich findenden Mannigfaltigkeit und Differenzierung gerecht zu werden.

⁴⁾ Vgl. meine Darstellung der »christlichen Philosophie des Mittelalters« in: Kultur der Gegenwart, herausg. von Paul Hinneberg I, 5, 2. Aufl. Berlin und Leipzig 1913, S. 362 f.

⁵⁾ Dante, Inf. IV, 131—135:

Vidi il maestro di color che sanno
Seder tra filosofica famiglia.
Tutti lo miran, tutti onor gli fanno.
Quivi vid' io e Socrate e Platone
Che innanzi agli altri più presso gli stanno.

»Il mio maestro« und: »il maestro della umana ragione« nennt Dante auch im *Convito* (I 9; IV, 2 und 6) den Aristoteles (*Opere minori*, ed. Fraticelli III, ed. 7, p. 88, 253, 266).

⁶⁾ Dante, *Convito* IV, 6 (p. 268): »per lo 'ngegno quasi divino, che la natura in Aristotile messo avea«. Schon vorher (p. 265) will Dante beweisen: »che Aristotile sia degnissimo di fede e d'obbedienza«.

⁷⁾ Richard von Bury, *Philobiblion* c. 3 (*The Philobiblion of Richard de Bury*, edited and translated by Ernest Thomas, London 1888, p. 21): Archiphiolosophus Aristoteles, quem Averroes datum putat quasi regulam in natura . . . Plato, prior tempore, sed doctrinis posterior (das letztere ist Aristoteles *Metaph.* I, 3, p. 984 a 11—13 nachgebildet, wo es nach der alten lateinischen Übersetzung heißt: Anaxagoras vero Clazomenius illo [Empedocle] quidem aetate prior, factis vero posterior).

⁸⁾ Chaucer, *Canterbury Tales*, Prologue v. 285 ff. (ed. Skeat, p. 9):

A Clerk ther was of Oxenford also,
That un-to logik hadde longe ly-go.
As lene was his hors as is a rake,
And he nas nat right fat, I undertake;
But loked holwe, and ther-to soberly.
Ful thredbar was his overest courtepy;
For he had geten him yet no benefyce,
Ne was so worldly for to have offyce.
For him was lever have at his beddes heed
Twenty bokes, clad in blak or reed,
Of Aristotle and his philosophye,
Than robes riche, or fithele, or gay sautrye.

⁹⁾ Petrarca, *Trionfo della fama*, c. 3, v. 4 ff.:

Volsimi da man manca, e vidi Plato,
Che'n quella schiera andò più presso al segno,
Al qual aggiunge, cui dal Cielo è dato.
Aristotele poi, pien d'alto ingegno.

(Ein gewiß zufälliger und doch charakteristischer Zug ist es, daß aus dem »ingegno quasi divino«, das Dante dem Aristoteles zuschreibt, bei Petrarca ein blasses »alto ingegno« geworden ist.) — Vgl. Georg Voigt, *Die Wiederbelebung des griechischen Altertums oder das erste Jahrhundert des Humanismus*, 3. Aufl., besorgt von Max Lehnerdt. Berlin 1893, I, S. 81 ff. Das Plato gewidmete Kapitel in Petrarkas *Rerum memorabilium libri* (I, 3) ist quellenanalytisch untersucht in Cl. Baeumker, *Quibus antiquis auctoribus Petrarca in conscribendis Rerum memorabilium libris usus sit* (Progr.), Münster 1882, S. 2—8.

¹⁰⁾ Bartsch 130 (aus Conrad Celtis, *Quatuor libri amorum*, Nürnberg 1502) Eine Abbildung der Skizze des Konrad Celtis, die dem Dürerschen Blatt zu Grunde lag (auf der aber die Namen der Personen und natürlich auch die Bilder noch fehlen), bei A. Ruland, *Die Entwürfe zu den Holzschnitten der Werke des Con-*

radus Celtis (Archiv für die zeichnenden Künste, herausg. von Naumann und Weigel II, Leipzig 1856, S. 254—260), S. 258. — Herr Dr. Georg Schwaiger in München hatte die Güte, mich auf diesen auch inhaltlich sehr interessanten Holzschnitt Dürers aufmerksam zu machen.

¹¹⁾ Über diese »Einheitskultur« bietet vortreffliche Ausführungen Ernst Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (Gesammelte Schriften I). Tübingen 1912, S. 357.

¹²⁾ Ekkehardus Waltharius, herausg. von Karl Strecker (Berlin 1907), v. 1161—1167. Daß es bei Walthers Bitte um Erfüllung einer christlichen Pflicht sich handle, begründet Hermann Althof, Waltharii Poesis, II. Teil, Kommentar (Leipzig 1905), S. 310 zu v. 1167.

¹³⁾ Harry Bresslau, Aufgaben mittelalterlicher Quellenforschung. Rede zum Stiftungsfest der Kaiser-Wilhelms-Universität Straßburg 1904 (Straßburg 1904), S. 38 ff.

¹⁴⁾ Den Ausdruck »Hochscholastik« zur kurzen Bezeichnung der Blütezeit vom 13. bis in die ersten Dezennien des 14. Jahrhunderts (im Gegensatz zur »Frühscholastik« und zur »Spätscholastik«) habe ich schon vor längeren Jahren zum Zwecke einer chronologischen Übersicht gebildet: Archiv für Geschichte der Philosophie V (1892), S. 113. Er war damals meines Wissens neu, ist aber seitdem bei deutschen Forschern ziemlich allgemein üblich geworden.

¹⁵⁾ Georg Freiherr v. Hertling, Wissenschaftliche Richtungen und philosophische Probleme im dreizehnten Jahrhundert. Festrede, gehalten in der öffentlichen Sitzung der K. Akad. d. Wissenschaften am 12. Nov. 1910. München 1910. Wiederabgedruckt in: Georg Freiherr v. Hertling, Historische Beiträge zur Philosophie, herausg. von J. A. Endres. Kempten und München 1914, S. 152—180.

¹⁶⁾ Eine zusammenfassende Darstellung der Geschichte des Platonismus im Mittelalter ist noch nicht geschrieben. Geistvolle Reflexionen über die Stellung des Mittelalters zu Plato bietet Charles Huit in einer Artikelreihe (Le Platonisme au moyen âge, Le Platonisme au XII^e siècle, Le Platonisme au XIII^e siècle, Le Platonisme à la fin du moyen âge) in den Annales de philosophie chrétienne, Nouv. sér. XX—XXII, Paris 1889—1890. Daß Plotin der eigentliche Lehrer des Mittelalters war, sucht Fr. Picavet a. a. O., p. 85—116 darzutun: eine freilich stark übertreibende These, hinsichtlich derer ich auf meine schon oben Anm. 1 angeführten Darlegungen verweise. Den Einfluß des Makrobius auf das Mittelalter untersucht Phil. M. Schedler, Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluß auf die Wissenschaft des christlichen Mittelalters (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, herausg. von Clemens Baeumker, XIII 1, Münster 1916), wo zugleich die Quellen des Makrobius selbst im einzelnen untersucht werden. Die Stellung Alberts des Großen zu Plato behandelt eingehend Leopold Gaul, Alberts des Großen Verhältnis zu Plato. Eine literarische und philosophiegeschichtliche Untersuchung (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A.s, XII, 1, Münster 1913), wo gezeigt wird, daß Albert vom Timaeus in der Übersetzung des Chalcidius einen überaus häufigen Gebrauch macht, die beiden im 12. Jahrhundert in das Lateinische übertragenen Dialoge Phaedo und Meno dagegen zwar kannte, aber schwerlich selbst gelesen hat, und vom Gorgias und dem Staat nur aus Aristoteles, vom Phaedrus aus Makrobius

und vom Laches aus Eustratius weiß. Cl. Baeumker, Witelo, Ein Philosoph und Naturforscher des 13. Jahrhunderts (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A.s, III, 2, Münster 1908) gibt eine Geschichte der neuplatonischen Lichtmetaphysik im Altertum und Mittelalter (S. 358—467) und der platonisierenden Erkenntnistheorie der mittelalterlichen Zeit (S. 467—503). Nachträge und Ergänzungen zu meiner Schrift bringen insbesondere Martin Grabmann, Der Neuplatonismus in der deutschen Hochscholastik (Philosophisches Jahrbuch, herausg. von Gutberlet XXIII, Fulda 1910, S. 38—54; darin besonders dankenswert die Mitteilungen über eine mystisch gehaltene Abhandlung über das Licht von dem Magister Erasmus Monachus, einem mutmaßlichen Lehrer des Thomas von Aquino, und über den Kommentar Bertholds von Mosburg zur Elementatio theologica, d. i. *Στοιχείωσις θεολογική*, des Proklus) und Ludwig Baur, Das Licht in der Naturphilosophie des Robert Grosseteste (Abhandlungen aus dem Gebiete der Philosophie und ihrer Geschichte. Eine Festgabe zum 70. Geburtstag Georg Freiherrn von Hertling gewidmet. Freiburg i. Br. 1913, S. 41—55), sowie mein Aufsatz: Das pseudo-hermetische »Buch der vierundzwanzig Meister« (Liber XXIV philosophorum). Ein Beitrag zur Geschichte des Neupythagoreismus und Neuplatonismus im Mittelalter (ebd. S. 17—40). Die nähere Kenntnis der südwestdeutschen neuplatonisch gefärbten Scholastik des späteren Mittelalters, insbesondere Ulrichs von Straßburg und Dietrichs von Freiberg, haben namentlich Grabmann, Krebs und Würschmidt gefördert; vgl. Martin Grabmann, Studien über Ulrich von Straßburg (Zeitschrift für katholische Theologie XXIX, Innsbruck 1905, S. 82—107, 315—330, 482—499); Engelbert Krebs, Meister Dietrich (Theodoricus Teutonicus de Vriberg). Sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A.s, V, 5—6, München 1906); Joseph Würschmidt, Dietrich von Freiberg Über den Regenbogen und die durch Strahlen erzeugten Eindrücke (ebd. XII, 5—6, Münster 1914). Eine allgemeine Charakteristik dieser südwestdeutschen Schule ist versucht von Cl. Baeumker, Der Anteil des Elsaß an den geistigen Bewegungen des Mittelalters (Rede). Straßburg 1912, S. 23—27, 44—50 (darin S. 48 ff. ein größeres Stück aus der noch unedierten Summa de bono Ulrichs von Straßburg). Seitdem hat Matthias Baumgartner in seiner ausgezeichneten Neubearbeitung von Friedrich Überwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit (10. Aufl., Berlin 1915) auch die Resultate dieser Arbeiten der notwendigen neuen Synthese im vollen Umfange einverleibt, nachdem kurz vorher bereits Reinhold Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte III, 2. Aufl., Leipzig 1913, S. 594—599 jenem Neuplatonismus in der deutschen Theologie für die theologische Entwicklungsreihe den rechten Platz angewiesen hatte. Hingewiesen sei noch auf Const. Sauter, Der Neuplatonismus, seine Bedeutung für die antike und mittelalterliche Philosophie (Philos. Jahrb., herausg. von Gutberlet XXIII, 1910, S. 183—195, 367—380, 469—486) und: Dante und der liber de causis (Historisch-politische Blätter, Bd. 147, München 1911, S. 81—91, 161—169), sowie auf Engelbert Krebs, Scholastisches zur Lösung von Danteproblemen in: Fünf Vorträge von der Generalversammlung zu Aschaffenburg (3. Vereinsgabe der Görresgesellschaft für 1913), Köln 1913, S. 35—55 (insbes. 36—39: Dantes Kosmologie). Eine Analyse der charakteristischen Eigenart des Platonismus einerseits, des Aristotelismus anderseits innerhalb der theologischen Spekulation des Mittelalters gibt Adolf Harnack, Lehrbuch der

Dogmengeschichte, 4. Aufl., III, (Tübingen 1910), S. 354—378. Einiges andere bei Überweg-Baumgartner, S. 92*.

¹⁷⁾ Fulbert, *Rythmus de sententiis philosophorum de summo bono* (bei Ch. Pfister, *De Fulberti Carnotensis episcopi vita et operibus*. Nancy 1885, p. 33 f.):

Fuit illis et de deo tandem magna quaestio
Et sententiarum quidem non parva dissensio:
Nullum hic et ille plures deos esse autumat,
Sed utroque Plato maior unum tantum approbat.

¹⁸⁾ Adelardus Bathensis, *De eodem et diverso*, p. 4, 2, ed. Willner: a principe philosophorum (sc. Platone). Vgl. Hans Willner, *Des Adelard von Bath Traktat De eodem et diverso* (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A.s, IV, 1), Münster 1893, S. 42, Anm. 1, wo die sonstigen Prädikate Platos bei Adelhard gesammelt sind.

¹⁹⁾ Abaelard, *Theol. Christ. I*, Migne PL 178, p. 1144 A: ille maximus philosophorum Plato (ebenso 1159 C); 1155 A: summum philosophorum Platonem; *Dialect. I*, 2 (Cousin, *Ouvrages inédits d'Abélard*, Paris 1836, p. 205): primum totius philosophiae ducem (von Plato im Gegensatz zu Aristoteles ist die Rede). — »Philosophantium de mundo maximus« heißt Plato schon bei Eriugena, *De divis. nat. I*, 31, PL 122, p. 476 C an einer Stelle, wo der Timaeus zitiert wird; »philosophorum summus« ebd. III, 36, p. 728 A.

²⁰⁾ Die Nachweise bei M. Baumgartner, *Die Philosophie des Alanus de Insulis*, im Zusammenhange mit den Anschauungen des 12. Jahrhunderts dargestellt (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A.s, II, 4, Münster 1896), S. 9 ff.

²¹⁾ Henri d'Andéli, *La bataille des sept arts*, v. 17—18:

Cil de Paris, li clerc Platon,
Ni les present pas un bouton.

Die letzteren sind die »clers d'Orliens«, die von jenen als bloße »glomerians« (glomerelli, »Grammatikbuben«) bezeichnet werden (v. 8). Vgl. Louis John Paetow, *The Battle of the Seven Arts, a french poem by Henri d'Andeli, trouvère of the Thirteenth Century* (Memoirs of the University of California IV, 1). Berkeley 1914, p. 38. — Zur Würdigung der »Schlacht der sieben Künste« für die Philosophiegeschichte vgl. R. Freiherr von Liliencron, *Über den Inhalt der allgemeinen Bildung in der Zeit der Scholastik*. (Festrede gehalten in der öffentlichen Sitzung der K. B. Akademie der Wissensch. zu München.) München 1876, S. 47.

²²⁾ Paetow a. a. O., S. 38 teilt aus dem *Accentarius* (Ars lectoria ecclesiae) des Johann von Garlandia nach der Handschrift Brügge Ms. 546 (geschrieben 1234) die Verse mit:

Parisiis superis gaudens tanquam paradisus
Philosophos alit egregios, ubi quicquid Athenae,
Quicquid Aristoteles, quicquid Plato vel Galienus
Ediderat, legitur; ubi pascit pagina sacra
Subtiles animas caelesti pane refectas.

Über Johann von Garlandia siehe Martin Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode II* (Freiburg i. Br. 1911), S. 116 f. und die dort angeführten Autoren.

²³⁾ Was C. Schaarschmidt, *Johannes Saresberiensis nach Leben und Studien, Schriften und Philosophie* (Leipzig 1862), S. 114 ff. über eine im 12. Jahrhundert vorhandene Übersetzung des platonischen *Phaedon* bemerkt, ist zwar richtig (vgl. L. Gaul a. a. O. S. 22, woselbst auch Proben aus dieser Übersetzung des *Henricus Aristippus* von San Severino in Calabrien); aber Schaarschmidt zeigt selbst, daß Johann von Salisbury (wie die ganze Schule von Chartres) nur den *Timaeus* las. Was das Mittelalter vom *Phaedon* kennt, stammt fast durchweg aus *Claudianus Mamertus*, *De statu animae* II, 7, wo auch ein längeres Stück des *Phaedo* (66 B — 67 A) lateinisch wiedergegeben ist. Gleiches gilt von der wenig benutzten *Meno*-Übersetzung des *Aristipp*, die Schaarschmidt noch nicht kannte. — Wilhelm von Conches verfaßte sogar einen Kommentar zum *Timaeus*. Mit Unrecht bezweifelt *Prantl* a. a. O., S. 128, Anm. 94, daß der von *Cousin* als eine Schrift des *Honorius* von Autun auszugsweise mitgeteilte Kommentar zum *Timaeus* Wilhelm von Conches zuzuschreiben sei. Auf diesen seinen Kommentar weist Wilhelm in seiner »*Philosophia*« (s. meinen Artikel über Wilhelm von Conches, *Wetzer und Weltes Kirchenlexikon*, 2. Aufl., XII, S. 1600) ausdrücklich hin: *Cuius expositionem si quis quaerat, in Glossulis nostris super Platonem inveniet* (PL 172, p. 47 A). — Für die starke Benutzung des *Makrobios* in der Schule von Chartres vgl. die Nachweise bei *Schedler* a. a. O., S. 125—140.

²⁴⁾ Über den damaligen Kampf der Antidialektiker gegen die Philosophie, der freilich nicht nur in der rein asketischen Richtung dieser Männer, sondern auch in den Übertreibungen der Gegner seine psychologische Erklärung findet, vgl. *Joseph Anton Endres*, *Forschungen zur Geschichte der frühmittelalterlichen Philosophie* (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A.s. XVII, 2—3), Münster 1915, S. 26—49 (Einseitige Dialektiker); 50—113 (Antidialektiker); 114—129 (Lanfranks Verhältnis zur Dialektik). Ders., *Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft* (Beitr. VIII, 3), Münster 1910, S. 7 f., 10 ff.

²⁵⁾ Über *Manegolds* Streit mit *Wolfhelm* vgl. *Baeumker*, *Der Anteil des Elsaß usw.*, S. 12—15 und die Anmerkungen S. 38—42 (zu Anm. 22 ist jetzt nachzutragen *Paul Lehmann*, *Neue Textzeugen des Prüfeninger Liber de viris illustribus* [Anonymus Mellicensis]. *Neues Archiv d. Ges. f. alt. deutsche Geschichtskunde* XXXVIII, 1913, S. 550—558). Die Beziehungen zu *Makrobios* in *Manegolds* *Opusculum contra Wolfelmum Coloniensem* (Migne PL 155, p. 149 ff.) ebd. S. 42, Anm. 16 und bei *Endres*, *Forsch. z. Gesch. d. frühmittelalterl. Philos.*, S. 100, 103—106. *Schedler* a. a. O. in seiner fleißigen Zusammenstellung frühmittelalterlicher Zitate aus *Makrobios* hat die große Zahl der von *Endres* und mir hier nachgewiesenen Stellen ganz übersehen. Auch die plotinische Einteilung der Tugenden in bürgerliche, reinigende und solche der schon gereinigten Seele, die später *Abälard*, die dem *Grosseteste* zugeschriebene *Summa philosophiae*, *Albert*, *Bonaventura*, ja gelegentlich auch noch *Thomas von Aquino* übernehmen (*Schedler*, S. 88 ff., 118, 147, 148, 155, 156 f.), hat bereits *Wolfhelm* aus *Makrobios* sich angeeignet.

²⁶⁾ Die genauere Bekanntschaft mit diesem frühmittelalterlichen Platonismus der Schule von Chartres datiert erst seit etwa achtzig Jahren, wo *V. Cousin* in den *Ouvrages inédits d'Abélard* (Paris 1836), p. CXXV—CXXVII und 627—644 (wieder abgedruckt in *Cousins Fragments de philosophie du moyen-âge*, p. 265 ff.)

insbesondere über Bernard Sylvester aus den Handschriften die ersten näheren Mitteilungen machte. Dieselben wurden ergänzt durch Barach und Wrobel, welche vierzig Jahre später Bernards Schrift, *De mundi universitate*, vollständig herausgaben (C. S. Barach, *Bibliotheca Philosophorum mediae aetatis* I, Innsbruck 1876). Barthélemi Hauréau machte uns dann mit dem so eigenartigen Thierry (Theodoricus, Terricus) von Chartres und seinem Werke über das Sechstageswerk bekannt (B. Hauréau, *Notices et Extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque nationale* I, Paris 1890, p. 40–70), wobei es freilich, wie ich im Archiv für Geschichte der Philosophie X, 1897, S. 137 f. gezeigt habe, auch hier nicht ohne die bei Hauréau so häufigen argen Mißverständnisse abging, die nur zu sehr geeignet waren, den Neuentdeckten in eine ganz falsche Beleuchtung zu setzen. Eine Klärung der persönlichen und literarischen Verhältnisse, insbesondere auch die Unterscheidung der früher in eins zusammengeworfenen zwei Lehrer: Bernhard von Chartres und Bernhard Sylvester von Tours, sowie Auskunft über die Verdienste des Thierry von Chartres für die Rezeption fast des ganzen aristotelischen Organons gab 1895 A. Clerval, *Les écoles de Chartres au moyen-âge du V^e au XVI^e siècle* (*Mémoires de la Société archéologique d'Eure-et-Loir* XI), Chartres 1895, wozu ich kritische Ausführungen im Archiv f. Gesch. d. Philos. X, (1897), S. 276–283 gegeben habe. Über die Lehren dieser Platoniker handeln außer Clerval a. a. O. ausführlich: Albert Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters* I (Mainz 1864), S. 215 ff. (veraltet); C. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande* II, 2. Aufl. (Leipzig 1885), S. 126 ff.; B. Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique* I (Paris 1872), p. 345 ff., 390 ff.; Überweg-Baumgartner, S. 305–327; M. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, 4^e éd. (Louvain und Paris 1912), p. 210 ff. Reginald Lane Poole, *Illustrations of the History of Medieval Thought in the departments of Theology and Ecclesiastical Politics* (London 1884), p. 109 ff.; Martin Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode* II (Freiburg i. Br. 1911), S. 407–476. In literarischer Beziehung: Eduard Norden, *Die antike Kunstprosa* II, 2. Aufl. (Leipzig und Berlin 1909), S. 712–719. — Über die Verdienste des aus der Schule von Chartres hervorgegangenen Adelhard von Bath für die Verbreitung der arabischen Naturwissenschaft handelte jüngst Charles Homer Haskins in seiner beachtenswerten und viel Neues bringenden Abhandlung: *The Reception of Arabic Science in England*, in: *The English Historical Review* XXX (London 1915), p. 56–69.

²⁷⁾ Bernhard Sylvester (nicht Sylvestris) schreibe ich aus den schon von Poole a. a. O., p. 116, 11 entwickelten Gründen.

²⁸⁾ Bernhard Sylvester, *De mundi universitate* I, 4, p. 31, 79 ed. Barach: *Mundus enim quiddam continuum et in ea catena nihil vel dissipabile vel abruptum*. — Die goldene Kette Homers konnte man aus Makrobius, *Comment. in somn. Srip.* I, 14, 15 entnehmen.

²⁹⁾ Die platonische Lehre vom Ursprung des Wissens z. B. bei Bernhard Sylvester, p. 40, 37 ff. Barach; Adelhard von Bath, *De eodem et diverso*, p. 10, 2 ff. Willner.

³⁰⁾ E. Langlois, *Origines du Roman de la Rose*, Paris 1891 (*Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome*, fasc. 51), p. 95–96, 148–150.

³¹⁾ E. Koeppel, Chaucer und Alanus de Insulis, in: Herrigs Archiv, Bd. 90 (1893), S. 149—151.

³²⁾ Ludwig Pfannmüller, Frauenlobs Marienleich (Straßburg 1913), S. 95 f.

³³⁾ Über Alfred von Sareshel vgl. meine Anm. 3 erwähnte Schrift und danach Überweg-Baumgartner 422—424. Über den zum Kreise des Übersetzers Gerhard von Cremona gehörigen, gleichfalls noch dem 12. Jahrhundert angehörigen Engländer Daniel von Morlai (oder Morley) gab nach cod. Arundel 377, s. XIII im Britischen Museum nähere Nachricht Val. Rose in seiner Abhandlung: Ptolemaeus und die Schule von Toledo (Hermes VIII, 1874, S. 327—349); vgl. auch A. Jourdain, Recherches critiques sur les anciennes traductions d'Aristote, 2. éd., Paris 1843, p. 106—107, A. F. P[ollard] in: Dictionary of National Biography XXXIX, London 1894, p. 74 und Haskins a. a. O. 67 f.

³⁴⁾ Pierre Duhem, Études sur Léonard de Vinci, 1^e—3^e sér. (Paris 1906—1913).

³⁵⁾ Zu Albert von Sachsen vgl. Adolf Dyroff, Über Albert von Sachsen, in: Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A.s, Supplementband (Münster 1913), S. 319—346. Inzwischen sind neue handschriftliche Funde hinzugetreten, die gegen Duhems Ansicht über die Person und die Nationalität Alberts entscheidend sein dürften, die aber zur Zeit noch nicht veröffentlicht werden können.

³⁶⁾ F. J. Clemens, Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa (Bonn 1847) S. 97—99. Zur Würdigung vgl. Schanz, Die astronomischen Anschauungen des Nicolaus von Cusa und seiner Zeit, Rottweil 1873; Sigm. Günther, Die Lehre von der Erdrundung und Erdbewegung im Mittelalter bei den Occidentalen (Studien zur Geschichte der mathematischen und physikalischen Geographie, Heft I), Halle 1877, S. 23 f., 27—34; Ders., Nicolaus von Cusa und seine Beziehungen zur mathematischen und physikalischen Geographie, in: Abhandlungen zur Geschichte der Mathematik IX. Festschrift für Moritz Cantor, herausg. von M. Curtze und S. Günther (Suppl. zur Zeitschr. f. Math. und Phys., herausg. von R. Mehmke und M. Cantor, Jahrg. 44), Leipzig 1899, S. 123—152, insbes. 128, 139—141; Deichmüller, Die astronomische Bewegungslehre und Weltanschauung des Kardinals Nikolaus von Cusa, S.-A. aus: Sitzungsberichte der Niederrheinischen Gesellschaft für Natur- und Heilkunde zu Bonn, 1901, insbes. S. 9—14; Max Simon, Cusanus als Mathematiker (in der Festschrift für Heinrich Weber, Leipzig und Berlin 1912, S. 298 bis 337), S. 310 f.

³⁷⁾ Ernst Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, 2. Aufl. (Berlin 1911), I, S. 79, 330 ff., 367 ff., 418 ff.

³⁸⁾ Val. Rose, Hermes VIII (1874), S. 331.

³⁹⁾ So beruft sich der zuerst von K. Sudhoff (Archiv für Geschichte der Medizin IX (1915), S. 31—52 veröffentlichte und jetzt in verbesserter Form von H. Diels (Sitzungsber. d. K. Preuß. Ak. d. Wiss. zu Berlin, 1916, S. 376 ff.) herausgegebene »Antipocras« (d. h. Anti-Hippocrates) des Magisters Nikolaus von Polen, eines Predigermönchs des 14. Jahrhunderts in Montpellier, v. 34, freilich in recht merkwürdiger Weise, auf den Timaeus Platons.

⁴⁰⁾ Vgl. z. B. Überweg-Baumgartner, S. 369 ff., 405 ff.

⁴¹⁾ Wie die byzantinischen Aristotelesklärer des Mittelalters, ein Psellos, Johannes Italos, Eustratios von Nikaea u. a. (über die Karl Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches, 2. Aufl., München 1897, S. 433) sich in ihren platonisierenden Auffassungen an die spätgriechischen neuplatonischen Aristoteles-Kommentatoren, einen Themistios, Simplikios, Ammonios, Philoponos, Olympiodoros, David den Armenier u. a., unmittelbar anschließen, so ist das gleiche bei den Syrern und Arabern der Fall. Für Avicenna kommt insbesondere eine starke Beeinflussung durch Themistios in Betracht; vgl. Benzion Kellermann, Die Kämpfe Gottes von Lewi ben Gerson. Übersetzung und Erklärung des handschriftlich revidierten Textes I (Berlin 1914), S. 232 ff. — Über den Weg, auf dem Plotin zu den christlichen, arabischen und jüdischen Philosophen kam, handelt Fr. Picavet a. a. O., S. 110—116.

⁴²⁾ Otto Bardenhewer, Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen *liber de causis*, Freiburg i. Br., 1882, und dazu: [Georg Freiherr] v. H[ertling] in: *Histor.-pol. Blätter*, Bd. 90 (1882), S. 717—735.

⁴³⁾ Const. Sauter, Dante und der *liber de causis* (s. oben Anm. 16).

⁴⁴⁾ Predigt über Psalm. 2, 7: »Filius meus es tu, ego hodie genui te« aus einem anonymen Predigtzyklus, Schule Meister Eckeharts, bei Adolf Spamer, *Texte aus der deutschen Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts* (Jena 1912), S. 68—77. Die Predigt beginnt: »Da die haidenischen maister da redent von der natur, da sprechen si: prima causa plus est influens super suum causatum quam causa secunda vniuersalis. Cum ergo remouet causa secunda vniuersalis virtutem suam a re causata vniuersali, primaria non auffert virtutem suam ab ea. Dew erst sach in allen den dingen ist merer vnd näherer ein fliezzen dem, des sach si da ist, denn die ander sach, die doch auch ein sach ist des selben.« Das ist wörtlich der Anfang des *liber de causis* (nur daß es dort heißt: »Omnis causa primaria etc.«); vgl. Bardenhewer a. a. O., S. 163.

⁴⁵⁾ Fr. Dieterici gab 1882 den arabischen Text heraus und zugleich eine deutsche Übersetzung (Die sogenannte Theologie des Aristoteles, aus dem Arabischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen. Leipzig 1883). Die Zurückführung auf Plotin gab Valentin Rose, *Deutsche Literaturzeitung* IV (1883), S. 843—846; eine sorgfältige Behandlung aller einschlägigen Fragen bietet Moritz Steinschneider, *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher* (Berlin 1893), S. 241—245. Über die syrische Zwischenstufe: A. Baumstark, *Zur Vorgeschichte der arabischen Theologie des Aristoteles*, in: *Oriens christianus* II (1902), S. 187—191. — Wo man Plotin ausdrücklich erwähnt, geht die Bekanntschaft mit ihm auf Macrobius, *Comment. in somnium Scipionis* zurück; vgl. z. B. Bonaventura, *Coll. in Hexaem.* VI, 25, 27, Bd. V, p. 764 a ed. Quaracchi.

^{45a)} (zu S. 16 Z. 2.) Im Text sind von den unter des Aristoteles Namen gehenden neuplatonischen Werken nur die beiden erwähnt, deren Quellen, Proklus und Plotin, völlig klar vorliegen: der »*liber de causis*« und die »*Theologie des Aristoteles*«. Bekanntlich waren aber bei den Lateinern des Mittelalters noch verschiedene andere aus dem Arabischen übersetzte pseudo-aristotelische Werke

neuplatonischen Charakters verbreitet, die indes von minderer Bedeutung waren, als namentlich der so einflußreiche Liber de causis. Dahin gehört das »Buch vom Apfel« (»Aristoteles de pomo« oder »de morte«) — seine lateinische Übersetzung entstand im Kreise König Manfreds —, in dem der sterbende Aristoteles über die Unsterblichkeit der Seele redet, bis der belebende Apfel seiner Hand entfällt. Viel gelesen war auch die Pseudo-Politik des Aristoteles an Alexander, bekannt unter dem irreführenden Namen »Secretum secretorum«, welche Philippus Clericus gegen 1200 in das Lateinische übersetzte, nachdem wenigstens ein Teil schon vorher durch den zum Christentum übergetretenen Juden Johannes Hispanus (Avendeth), den Gefährten des Dominicus Gundissalinus, in das Lateinische übertragen war. Auch in das Spanische, Französische, Italienische, Englische und Deutsche ist das Werk übertragen. Roger Bacon erwähnt es öfter, und von seiner andauernden Beliebtheit noch am Ende des Mittelalters und zu Beginn der Neuzeit zeugen die wiederholten Drucke (außer mehreren undatierten Inkunabeln Bologna 1501; Paris 1520. Das physiognomonische Kapitel ist neuerdings kritisch herausgegeben von Rich. Foerster, *Scriptores physiognomonici graeci et latini*, II, Lipsiae 1893, p. 181—222). Ganz neuplatonisch ist in diesem »Secretum secretorum« z. B. die Rangordnung: Gott, Intellekt, Seele, Materie (in dem Abschnitt: De exitu rerum in esse); ebenso die Darlegungen über den Ursprung der Seele. Das Weitere über die Schrift bei Hermann Knust, Ein Beitrag zur Kenntnis der Escorialbibliothek. Jahrb. für romanische und englische Literatur, herausg. von L. Lemcke X (1869), insbes. S. 153—172, 272—303. M. Steinschneider, Spanische Bearbeitungen arabischer Werke, ebend. XII (1871), S. 353—376, insbes. 366 ff.; Ders., Die hebr. Übers. des Mittelalters, S. 245—259; Rich. Foerster, De Aristotelis quae feruntur secretis secretorum commentatio, Univ.-Progr. Kiel 1880 (kleine Berichtigungen dazu über Lesungen der Münchener Handschrift habe ich im Archiv f. Gesch. d. Philos. V, 1892, S. 116 gegeben).

⁴⁶⁾ Bardenhewer a. a. O. 271 f. Über die Übersetzertätigkeit des Wilhelm von Moerbeke: Amable Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*, 2^e éd. (Paris 1843), p. 67 ff.; Cl. Baeumker, *Witelo*, S. 201 ff.; M. de Wulf, *Histoire de la philosophie en Belgique* (Bruxelles-Paris) 1910, p. 47 ff.; M. Grabmann, Über eine ungedruckte Verteidigungsschrift von Wilhelms von Moerbeke Übersetzung der Nikomachischen Ethik gegenüber dem Humanisten Lionardo Bruni, in: Festgabe für G. v. Hertling (Freiburg 1913), S. 133—142; Ders., Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des XIII. Jahrhunderts (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A.s, XVII, 5—6), Münster 1916, S. 146—163; Leon. Dittmeyer, *Guilelmi Moerbekensis translatio commentationis Aristotelicae De generatione animalium* (G.-Progr., Dillingen 1914/15), 4 f.

⁴⁷⁾ Albertus Metaph. I, tr. 5, c. 15, Bd. VI, 113 a Borgnet: Scias quod non perficitur homo in philosophia nisi ex scientia duarum philosophiarum, Aristotelis et Platonis. Natürlich ist — worauf schon G. v. Hertling, Albertus Magnus, Beiträge zu seiner Würdigung, 2. Aufl. (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A.s, XIV, 5—6, Münster 1914), S. 34, Anm. 1 und G. Endriss, Albertus Magnus als Interpret der aristotelischen Metaphysik, München 1886, S. 55 f. aufmerksam machen — hier zu beachten, daß Albert in seinen Paraphrasen vielfach fremde Quellen, Alfarabi,

Avicenna usw., sich einverleibt. Hier dürfte Alfarabi die Quelle sein, der ja zur Durchführung jenes Gedankens eine eigene »Harmonie zwischen Plato und Aristoteles« verfaßte, mit der Fr. Dieterici seine Ausgabe der philosophischen Abhandlungen Alfarabis (arabisch Leiden 1890; deutsche Übersetzung ebd. 1892) beginnt. Mit Recht macht Gaul a. a. O., S. 157, Anm. 2 darauf aufmerksam, daß angesichts der nicht geringen Zahl ähnlicher Aussprüche Alberts das Gewicht dieser Stelle aber auch nicht allzusehr herabgesetzt werden darf. So meint Albert ganz neuplatonisch *De nat. et orig. animae* I, 2 (Bd. IX, p. 378 b Borgnet), daß zwischen Plato und Aristoteles nur in der Weise der Darstellung, nicht in der Sache, ein Unterschied bestehe, und *Summa theol.* II, tr. 12, q. 69, m. 2, a. 2 (XXXIII, 16 b Borgnet) will er für die Betrachtung der Seele in sich dem Plato, für ihre Betrachtung als Form des Körpers dem Aristoteles folgen. Vgl. auch *De an.* II, tr. 3, c. 6 (V, p. 243 b); *Analyt. post.* I, tr. 1, c. 5 (II, p. 18 a) und dazu Artur Schneider, *Die Psychologie Alberts des Großen*. Nach den Quellen dargestellt (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A.s, IV, 5–6, Münster 1903–1906), S. 14–18, 366. Als »inter philosophantes praecipuus« erscheint Plato auch in der sonst schon ganz aristotelisch gehaltenen theologischen Summe Alberts: *S. theol.* II, 1, q. 4, a. 5, part 1 (XXXII, p. 96 b). — Über Alberts Stellung zum Neuplatonismus: v. Hertling, *Albertus Magnus* S. 44 ff.; A. Schneider a. a. O., S. 2 ff., 295 ff.

⁴⁸⁾ Über ihn M. Grabmann, *Zeitschr. f. kath. Theologie*, Bd. 29 (1905), S. 626; *Philos. Jahrbuch*, herausg. v. Gutberlet XXIII (1910), S. 53 f.; *Gesch. d. scholast. Methode* II (1911), S. 470; E. Krebs, *Dietrich von Freiberg* (Münster 1906), S. 50, Anm. 2; J. Würschmidt, *Dietrich von Freiberg Über den Regenbogen* (Münster 1914), S. XIV, Anm. 1; Überweg-Baumgartner, S. 562 f.

⁴⁹⁾ *Albertus Phys.* VIII, tr. 1, c. 15 (III, 555 ff. Borgnet), wo der Hauptunterschied der Ansicht der Peripatetiker und der eigenen Alberts kurz und prägnant darin erblickt wird, daß nach den ersteren zwar »mundus procedit a prima causa per intellectum et voluntatem«, aber »per modum necessitatis«, während nach Albert dieser Hervorgang erfolgt »a prima causa secundum electionem suae voluntatis« (556 b).

⁵⁰⁾ Vgl. P. Mandonnet, *Roger Bacon et le Speculum astronomiae* (1277), *Revue néo-scholastique* XVII (1910), p. 313–335; Ders., *Siger de Brabant et l'averroïsme latin du XIII^e siècle*, 2^e éd. (Les Philosophes belges VI–VII, Louvain 1908–1911), I, p. 244–248; Hugo Höver, *Roger Bacons Hylomorphismus als Grundlage seiner philosophischen Anschauungen* (Limburg 1912), S. 318–320 (in betreff mancher nicht unwichtiger Punkte, hinsichtlich derer ich mit dieser sorgfältigen und gründlichen Schrift Hövers nicht übereinstimmen kann, verweise ich auf die Darlegungen in: Cl. Baeumker, *Roger Bacons Naturphilosophie*, insbesondere seine Lehre von Materie und Form, Individuation und Universalität. Münster 1916). — Was an solchem astrologischen und verwandten Aberglauben damals alles als Lehre der »Platonici« im Schwange war, zeigt besonders kraß eine Stelle in Alberts *Tierbuch*, *Albertus De animalibus* III, tr. 2, c. 8 (III, § 153, p. 344, 37 f., ed. Stadler, Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. M.-A.s, XV, Münster 1916): Hoc autem antiqui Platonici mirabili confirmabant signo, quod videlicet aliquando sine masculino confortatur virtus formativa seminis feminae et impraegnatur ex se ipsa et concipit et parit. Confor-

tationem autem hanc dicunt fieri per stellas, praecipue in primo et quarto climate, in quibus virtus stellarum est magis certa et magis efficax etc. Albert wendet im Namen der »Peripatetiker« sich dagegen (§ 154).

⁵¹⁾ Der von mir Witelo 379 u. ö. verwendete und damals (dieser Teil des Buches lag schon 1905 gedruckt vor) neu geprägte Ausdruck »Lichtmetaphysik« hat sich seitdem in der einschlägigen Literatur eingebürgert.

⁵²⁾ Jos. Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A.s, XII, 2—4), Münster 1914, S. 21 ff.

⁵³⁾ S. Munk, Mélanges de Philosophie juive et arabe (Paris 1859), p. 492 f.

⁵⁴⁾ Insbesondere bei den Mystikern Symeon dem Jüngeren und Niketas Stethatos, in der mystischen Lehre der Hesychasten vom unerschaffenen göttlichen Licht und bei deren Verteidiger Gregorios Palamas. Vgl. A. Ehrhard in Krumbachers Gesch. der byzant. Literatur, 2. Aufl. (München 1897), S. 103 f., 152 ff.

⁵⁵⁾ Baeumker, Witelo 372—377. Wie durch diese Lichtmetaphysik viele Schwierigkeiten in Augustins Theorie des Erkennens erklärlich werden, zeigt Joh. Hessen, Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A.s, XIX, 1), Münster 1916, S. 65 ff.

⁵⁶⁾ Ludwig Baur, Das Licht in der Naturphilosophie des Robert Grosseteste (s. Anm. 16) und darnach Überweg-Baumgartner S. 427 f.

⁵⁷⁾ Cl. Baeumker, Witelo 394—407, 425—440, 450 f., 454 f.; — E. Lutz, Die Ästhetik Bonaventuras (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A.s, Supplementband, Münster 1913), S. 200 f., 209 f.

⁵⁸⁾ Dante, Paradiso XXX, 37 ff.:

Con atto e voce di spedito duce
Ricominciò: »Noi semo usciti fuore
Del maggior corpo al ciel ch'è pura luce;
Luce intellettual piena d'amore,
Amor di vero ben pien di letizia,
Letizia che trascende ogni dolzore.«

⁵⁹⁾ Paradiso XXXIII, 115 ff.:

Nella profonda e chiara sussistenza
Dell' alto Lume parvemi tre giri
Di tre colori et d'una continenza;
E l' un dall' altro, come Iri da Iri,
Parea riflesso, e il terzo parea fuoco
Che quinci e quindi egualmente si spiri.

⁶⁰⁾ Parad. XIV, 37—60.

⁶¹⁾ Baeumker, Witelo 415—419; Bruno Nardi, Sigieri di Brabante nella Divina Comedia e le fonti della filosofia di Dante. Estratto dalla »Rivista di filosofia neo-scolastica« (aprile e ottobre 1911, febbraio e aprile 1912). Spianate (Pescia) 1912, 35—37; Ders., Intorno al tomismo di Dante e alla quistione di Sigieri, in: Giornale Dantesco XXII, Firenze 1914, Heft 5.

⁶²⁾ So vergleiche man mit der Anm. 59 angeführten Stelle etwa Plotin Enn. IV 3, 17, p. 26, 10 Müller: *ἔστι γὰρ τι οἷον κέντρον, ἐπὶ δὲ τούτῳ κύκλος ἀπ' αὐτοῦ ἐκλάμπων, ἐπὶ δὲ τούτοις ἄλλος, φῶς ἐκ φωτός*. Natürlich walten zwischen Plotin und Dante die Unterschiede ob, die aus der Nachordnung von Urwesen, Nus, Weltseele bei Plotin gegenüber der Gleichordnung der drei Personen in der Trinität bei Dante sich ergeben müssen.

⁶³⁾ Nikolaus von Kues, *De docta ignorantia* II, 14.

⁶⁴⁾ Baeumker, Witelö S. 414 f.

⁶⁵⁾ Goethe, Vorspiel zur Eröffnung des Weimarischen Theaters am 19. Sept. 1807 (Großherzogin Sophien-Ausgabe, Weimar, I. Abt., Bd. 13, S. 30).

⁶⁶⁾ Überhaupt ist zu beachten, daß in der Patristik nicht der »Buchplatonismus« wirksam ist, an den historische Quellenuntersuchungen öfters zu ausschließlich denken, sondern der lebendige zeitgenössische Platonismus in seiner wechselnden Entwicklung, wie ich das in meiner Darstellung der patristischen Philosophie, Kultur der Gegenwart, herausg. von Paul Hinneberg I, V, 2. Aufl. (Leipzig und Berlin 1913), S. 278 f. auszuführen versucht habe. — Über Augustins Stellung zum Platonismus und Neuplatonismus handeln u. a. G. Freih. von Hertling, Augustin (Mainz 1902), S. 38 ff.; Wilh. Thimme, Augustins geistige Entwicklung in den ersten Jahren nach seiner »Bekehrung«, 386—391 (Berlin 1908), S. 28—38; Jos. Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus (Freiburg i. Br. 1909) I, S. 84 ff., II 278 ff.; Ernst Troeltsch, Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter. Im Anschluß an die Schrift »De Civitate Dei« (München und Berlin 1915), S. 51 ff., 75 ff.

⁶⁷⁾ Für *De anima* (und die *Parva Naturalia*) konnte ich dies, entgegen der üblichen Ansicht von der Priorität der arabisch-lateinischen Übersetzung, beweisen aus der Benutzung einer griechisch-lateinischen Übersetzung in der (von Barach viel zu spät angesetzten) Schrift *De motu cordis* des Alfredus Anglicus und den Nachweis der von diesem benutzten Übersetzung in einer Nürnberger Handschrift, womit die herrschende Auffassung in einem wesentlichen Punkte als unrichtig erwiesen war (Baeumker, Die Stellung des Alfred von Sareshel usw., S. 35—41). Ergänzungen dazu — im Anschluß an Forschungen von Charles Homer Haskins — bei Cl. Baeumker, Zur Rezeption des Aristoteles im lateinischen Mittelalter, *Philos. Jahrb.*, herausg. v. Gutberlet XXVII, 1914, S. 478—487, und: Lateinische Übersetzungen der aristotelischen *Analytica posteriora*, ebd. XXVIII, 1915, S. 320—326). Neuere Untersuchungen bietet auch Artur Schneider, Die abendländische Spekulation des zwölften Jahrhunderts in ihrem Verhältnis zur aristotelischen und jüdisch-arabischen Philosophie. Eine Untersuchung über die historischen Voraussetzungen des Eindringens des Aristotelismus in die christliche Philosophie des Mittelalters (*Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A.s*, XVII, 4), Münster 1915. In umfassendster Weise auf Grund ausgedehntester handschriftlicher Forschungen behandelt jetzt M. Grabmann in seiner Anm. 46 erwähnten neuen Schrift die Frage.

⁶⁸⁾ Sehr nachdrücklich betont diese innern Gründe des Übergangs von Plato zu Aristoteles auch Ad. Harnack a. a. O., S. 365 ff., 370 ff., 496 f.; ebenso Reinh. Seeberg a. a. O., S. 313 ff.

⁶⁹⁾ H. Denifle, Die Sentenzen Abaelards und die Bearbeitungen seiner Theologia vor Mitte des 12. Jahrhunderts, in: *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte*

des Mittelalters, herausg. von Denifle und Ehrle I, 1885, 584—624 (insbes. S. 618—620); vgl. auch Fr. Picavet, Abélard et Alexandre de Hales créateurs de la méthode scolastique, Paris 1896; G. Robert, Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XII^e siècle, Paris 1909, p. 149—178. Freilich können wir jetzt Abaelard nur mehr als Mitbegründer dieser Methode des dialektischen Ausgleichs zwischen Autoritäten, die wie ein Ja und Nein sich gegenüberstehen, bezeichnen, seitdem sich mehr und mehr gezeigt hat, welcher Anteil auch der Kanonistik an der Ausbildung dieser Sic-et-Non-Methode, die Abaelard in die Theologie einführte, zukam; vgl. Mart. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode I, Freiburg i. Br. 1909), S. 234—246, II (1911), S. 199—221; J. de Ghellinck, Le mouvement théologique du XII^e siècle, Paris 1914, p. 311—338.

⁷⁰⁾ Carl Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande II, 2. Aufl. (Leipzig 1885), S. 168; R. L. Poole a. a. O., S. 170—175; S. M. Deutsch, Peter Abälard. Ein kritischer Theologe des 12. Jahrhunderts (Leipzig 1883), S. 284—288; M. Schedler a. a. O., 115—118; R. Seeberg a. a. O., S. 166 f.

⁷¹⁾ Die beiden grundlegenden Arbeiten waren: Franz Ehrle, Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des 13. Jahrhunderts, in: Arch. f. Literatur- und Kirchengesch. d. Mittelalters V (1889), S. 603—635, und: John Peckham über den Kampf des Augustinismus und Aristotelismus in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts, in: Zeitschr. f. kath. Theol. XIII (1889), S. 172—193.

⁷²⁾ G. von Hertling, Wissensch. Richtungen usw. (s. Anm. 15).

⁷³⁾ Thomas, IV. Sent. d. 46, q. 1, a. 1, quaest. 2 und dazu Plato, Tim. 29 E. Gegenüber dem Neuplatonismus liegt freilich auch hier insofern eine Umbiegung vor, herbeigeführt durch die Ablehnung der neuplatonischen Form der Emanationslehre, daß Thomas den Satz des Pseudo-Areopagiten Dionysius von dem bonum ex quo omnia subsistunt et sunt und dem bonum als esse diffusivum nicht im Sinne der bewirkenden Ursache, sondern nur im Sinne der Zweckursache gelten lassen will: ebd. ad 2^{am} quaest. und Summa theol. I, q. 5, a. 4 ad 2.

⁷⁴⁾ Thomas, Summa philos. II, c. 15 (dritter Beweis), womit vgl. Summa theol. I, q. 8, a. 1.

⁷⁵⁾ Summa theol. I, q. 82, a. 2; I. 2^{ae}, q. 1, a. 6; ebd. q. 109, a. 1; Quaest. disp. q. 3 de pot. a. 7; q. 6 de malo, a. 1, c. und ad 3, u. ö.

⁷⁶⁾ Quaest. disp. q. 16 de ver. a. 1: Sicut dixit Dionysius 7. cap. De divinis nominibus, divina sapientia coniungit fines primorum principiis secundorum; naturae enim ordinatae ad invicem se habent sicut corpora contiguata, quorum inferius in sui supremo tangit superius in sui infimo, unde et inferior natura attingit in sui supremo aliquid quod est proprium superioris naturae, imperfecte illud participans.

⁷⁷⁾ Summa theol. I, q. 44, a. 1: Unde et Plato dixit quod necesse est ante omnem multitudinem ponere unitatem. — Man sieht aus dieser Stelle, daß Thomas des platonischen Ursprungs jenes Prinzips sich sehr wohl bewußt ist. Wenn ähnlich auch Aristoteles De coelo II 4, p. 286 b 16 sagt: *πρότερον τῇ φύσει ἐν ἑκάστῳ γένηι τὸ ἐν τῶν πολλῶν καὶ τὸ ἀπλοῦν τῶν συνθέτων*, so hat bei diesem der Gedanke keineswegs die gleiche prinzipielle Bedeutung; vgl. Cl. Baumecker, Witelo, S. 344.

⁷⁸⁾ E. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (Gesammelte Schriften I), Tübingen 1912, S. 318 ff. sucht geistvoll den Zusammenhang dieser Modifikation des aristotelischen Gedankens mit der kirchlichen organischen Idee darzutun.

⁷⁹⁾ Auf dieses Prinzip stützt Thomas auch — wenigstens in seinem Frühwerk, dem Sentenzenkommentar —, und zwar wieder unter Berufung auf den christlichen Neuplatoniker Dionysius, seinen Beweis für die Einheit Gottes; vgl. I. Sent. d. 2, q. 1, a. 1.

⁸⁰⁾ Vgl. Otto Gierke, Das deutsche Genossenschaftsrecht III (Berlin 1881), S. 515 ff. — Dante, De monarchia I, c. 7 (Opere minori, ed. Fraticelli, Bd. II, p. 286 f.; cap. 5 bei Witte, Dantis Alighieri de monarchia libri III, 2. Aufl., Wien 1874) beruft sich zwar bei der Begründung der Weltmonarchie des einen Kaisers auf die auch von Thomas so oft zitierte Stelle der Aristotelischen Politik I, 5, p. 1254 a 28 f.: *ὅσα γὰρ ἐκ πλειόνων συνέστηκε καὶ γίγνεται ἐν τῇ κοινῇ . . . ἐν ᾧ πάντων ἐμφαίνεται τὸ ἀρχόν καὶ τὸ ἀρχόμενον*. Aber dort wird nur die Notwendigkeit einer regierenden und leitenden Gewalt überhaupt begründet, nicht die Einheit derselben. Dante hat hier im Banne des geläufigen platonischen Gedankens unwillkürlich dieselbe Umbiegung des aristotelischen Prinzips vorgenommen wie Thomas.

⁸¹⁾ Über die Stellung von Thomas zur platonischen Ideenlehre selbst vgl. Victor Lipperheide, Thomas von Aquino und die platonische Ideenlehre. München 1890 (mit meinen Ergänzungen, Archiv f. Gesch. d. Philos. V, 1892, S. 571—573); über die von Albert d. Gr.: G. v. Hertling, Albertus Magnus, 2. Aufl., S. 109 ff.; L. Gaul a. a. O., S. 51 ff.

⁸²⁾ Bonaventura, II. Sent. d. 13, a. 2, q. 2 ad 2 (p. 316 a ed. Quaracchi): *Divinae autem dispositioni placuit, mundum quasi carmen pulcherrimum quodam discursu temporum venustare*.

⁸³⁾ Schelling, Philosophie der Kunst (Vorlesungen von 1802/3), Werke Abt. I Bd. V S. 631: »Die Natur ist an sich betrachtet wieder das Ursprünglichste, das erste Gedicht der göttlichen Imagination.«

⁸⁴⁾ Honorius Augustodunensis, Liber XII quaestionum c. 2 (PL 172, p. 1197 B): *Summus opifex universum quasi magnam citharam condidit, in qua veluti varias chordas ad multiplices sonos reddendas posuit*.

⁸⁵⁾ Augustin. Ennar. in Ps. 144, n. 13 (PL 37, p. 1878): *Vox quaedam est mutae terrae, species terrae etc.*

⁸⁶⁾ Bonavent. Collat. in Hexaemeron VI, n. 2 (Bd. V, p. 361 a ed. Quaracchi). Über die den Herausgebern Bonaventuras unbekannte lateinische Übersetzung des Eustratius vgl. Heylbut in der Vorrede zu seiner Ausgabe des griechischen Textes (Comment. in Arist. Graeca XX, Berlin 1892), S. IX; auch Albert benutzt dieselbe des öftern; vgl. De intellectu et intelligibili I, tr. 1, c. 2 (Bd. IX, p. 479 b Borgnet): »Eustratius super sexto Ethicae Aristotelis« u. ö.

⁸⁷⁾ Näher ausgeführt ist dies: Cl. Baeumker, Der Anteil des Elsaß an den geistigen Bewegungen des Mittelalters (Straßburg 1912), S. 24 ff., worauf ich auch für die Literatur verweise. Seitdem haben Reinhold Seeberg a. a. O., S. 313 ff. und Baumgartner a. a. O., S. 547 ff. diese neuplatonische Richtung innerhalb der deutschen theologischen Spekulation in die allgemeine Geschichtsdarstellung eingeführt.

⁸⁸⁾ So heißt bei Albert die Grasmücke *grasemusche* (De animal. VI, § 52, p. 462, 37 Stadler; VIII, § 91, p. 610, 4. Noch jetzt heißt am Rhein der Sperling *Mösch*); vgl. Hugo Suolahti, Die deutschen Vogelnamen. Eine wortgeschichtliche Untersuchung, Straßburg 1909, S. 69 f., 128 f. Ein gewisser Vogel mit langem, sehr beweglichem Schwanz (gemeint ist die Bachstelze) heißt sehr anschaulich niederdeutsch *vegesterd* (VIII, § 91, p. 610, 8; vgl. Suolahti a. a. O. 90). Die Schnepfe wird II, § 74, p. 255, 16 *snepen* (Suolahti 274) genannt, der Pirol VII, 36, p. 511, 7 *wydewal* (Suolahti 169 f.), der Kormoran VII, 40, p. 512, 34 *scholveren*; vgl. Suolahti 394. (Mehrere dieser Hinweise verdanke ich der Güte von Herrn Gymnasialrektor Dr. H. Stadler in Burghausen.)

⁸⁹⁾ Die Literatur zu Heinrich Ripelin von Straßburg bei Baeumker a. a. O., S. 45, Anm. 38.

⁹⁰⁾ Baeumker a. a. O. 25–26. — Die Literatur zu Ulrich Engelberti von Straßburg ebd. S. 44, Anm. 35; Handschriften seines Werkes ebd. Anm. 36; eine charakteristische Probe daraus S. 48–50, Anm. 54; zu Ulrichs Leben S. 47, Anm. 48.

⁹¹⁾ Über Dietrich die beiden schon Anm. 16 genannten Werke von Krebs und Würschmidt.

⁹²⁾ Über Dionysios den Karthäuser aus Ryckel s. Überweg-Baumgartner, 632 f. Von der starken Benutzung Ulrichs bei ihm geben die Indices der gewaltigen neuen Gesamtausgabe, Tournai 1896 ff., ein anschauliches Bild. Vgl. auch M. Grabmann in: Philos. Jahrb. hrsg. von Gutberlet XXIII (1910), S. 53.

⁹³⁾ Baeumker, Der Anteil des Elsaß, S. 28 ff., wo in den Anmerkungen auch die Literatur zu den hier gegebenen Ausführungen verzeichnet ist. Dazu vgl. jetzt noch Adolf Spamer, Texte aus der deutschen Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts (Jena 1912), insbesondere die lateinischen und lateinisch-deutschen Sermonen S. 5–60; Ernst Diederichs, Meister Eckharts Reden der Unterscheidung (Bonn 1913), und besonders Philipp Strauch, Meister Eckhart-Probleme (Halle 1912).

⁹⁴⁾ Wilhelm Preger, Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter. Nach den Quellen untersucht und dargestellt. I–III, Leipzig 1874–1893.

⁹⁵⁾ Vgl. Pirmin Lindner, Familia S. Quirini in Tegernsee, in: Oberbayerisches Archiv L (München 1897), S. 18–130 (mit Fortsetzung: Ergänzungsheft 1898, S. 1–318), insbes. S. 62–66 (Caspar Ayndorffer), S. 76–79 (Conrad von Geisenfeld), S. 80–81 (Conrad Ayrinschmalz), S. 82–90 (Bernhard von Waging). — A. Wessinger, Kaspar Aindorffer, Abt in Tegernsee 1426–1461. Ebd. XLII (1885), S. 196–260.

⁹⁶⁾ E. Vansteenberghe, Un écrit de Vincent d'Aggsbach contre Gerson (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A.s, Supplementband, Münster 1913, S. 357–364); Ders., Autour de la Docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XV^e siècle (ebd. XIV, 2–4, Münster 1915).

⁹⁷⁾ Eine auffallende Verwandtschaft mit dieser Lehre des Vincenz von Aggsbach vom Primat des Strebens vor der Erkenntnis im mystischen religiösen Leben zeigt die eigentümliche voluntaristische Theorie des Lebens, welche in dem anonymen Traktat De intelligentiis entwickelt wird. Nach diesem (Prop. XIX,

p. 24—25 ed. Baeumker) geht alles Leben — auch das vernünftige Geistesleben — hervor aus einem triebhaften Verlangen. Dieses Verlangen richtet sich auf die Vereinigung des Passenden mit dem Passenden. Das erfüllte Streben macht die Befriedigung oder Lust (*delectatio*, die natürlich keineswegs bloß im sinnlichen Sinne gemeint ist) aus, und in dieser Lust besteht das Leben. Auch in dem erkennenden Subjekt ist nicht die Erkenntnis die erste Tätigkeit, sondern die Lusterregung (*delectatio*). Diese macht auch die einfache geistige Substanz erst lebensfähig (*vigere facit*, p. 25, 3) und regt zur Erkenntnis an. Die Liebe geht daher der Erkenntnis voraus und vollendet sich in dieser (*Prop. XVIII, 2, p. 23, 7: Amor in eodem naturaliter antecedit cognitionem; perficitur tamen per cognitionem et deliberationem*. Vgl. Baeumker, *Witelo*, S. 503—516, wo auch der Zusammenhang entwickelt wird, in den diese Theorie bei ihrer weiteren Durchführung mit der Lichtmetaphysik tritt.

⁹⁸⁾ (zu S. 32 Z. 14.) Daß die üblichen Vorstellungen vom »Primat« des Willens bei Duns Scotus gegenüber dem »Intellectualismus« bei Thomas von Aquin, wie diese namentlich Kahl und Windelband verbreitet haben, in vielem höchst schief sind, habe ich in: »Die christliche Philosophie des Mittelalters« (Kultur d. Gegenw. I, V), 2. Aufl., S. 413—416 ausgeführt. Vgl. auch Parthenius Minges, Ist Duns Scotus Indeterminist? (*Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A.s*, V, 4), Münster 1905.

⁹⁹⁾ (zu S. 33 Z. 1). Der Vergleich der platonischen Philosophie mit einem mächtigen Strome reinen und klaren Wassers findet sich bei Maximus dem Tyrer, *Dissert. XVII, 1*.

Berichtigung. S. 35 Z. 12 v. u. streiche: Phil.