

erhielt die Freude gerade weil sie von dem Boden einer ernsten Weltauffassung aufstieg, eine elastische Kraft, welche sie bis zum Uebermuth steigerte; statt jenes Mittelmaasses antiker Heiterkeit bewegte man sich in den Extremen des Trüben und des Grelen. Allein auch hier berührten sich die Gegensätze; die Lust wurde zur Schuld, die Schuld zur Reue, der Sündige musste die Stille der Kirche und das Bussgewand des Klosters von Neuem suchen, und die Festlust selbst führte zur Kirche zurück. Die Kirche war der grosse Grundaccord, in den alle Dissonanzen sich auflösen. Vor ihr verschwindet der Unterschied der Stände, vor ihr der Gegensatz von Tugend und Sünde, und die ganze bunte, wechselvolle Mannigfaltigkeit des Lebens dient nur dazu, ihre allgegenwärtige Einheit in ihrer Machtvollkommenheit zu zeigen.

Drittes Kapitel.

Wissenschaft und Volks Glaube.

Wenn wir das äussere Leben des Mittelalters in allen Beziehungen überblicken, wie ich es in flüchtigen Umrissen geschildert habe, vermissen wir noch immer die Spuren des Geistes, den wir in der Kunst erkennen. Ueberall sehen wir es unruhig bewegt, unbefriedigt, nach grossen Dingen strebend, aber weit vom Ziele bleibend; überall kämpfend und mit sich uneins. Nichts scheint festzustehen. Der Staat ist weit entfernt von jener polizeilichen Allgewalt, welche den Schwachen gegen Unbill und Verbrechen zu schützen vermag, die Kenntniss der Natur zu schwach, um Unglücksfällen vorzubeugen. Daher beständig drohende oder wirklich hereinbrechende Uebel von einer Verderblichkeit, wie wir sie kaum ahnen. Und neben diesem Schwanken des irdischen Glückes steht auch die Kirche nicht fest; auch sie, trotz ihrer Segenspendungen und Verheissungen, bleibt eine unvollkommene Erscheinung, gerade bei ihr tritt das Missverhältniss der Leistungen mit den Anforderungen schreiend zu Tage. Woher also, dürfen wir fragen, diese innere Einheit, diese Ruhe und Freudigkeit, die uns in den künstlerischen Erzeugnissen anspricht?

Sie floss aus einer tieferliegenden Quelle, aus einem innerlichen Leben, das von den Kämpfen der äusseren Welt nicht berührt wurde, und sich in Ahnungen und Anschauungen, in Wissenschaft und Dichtung entwickelte. Man kann diese Gesinnung Glauben nennen, dann aber in einem Sinne, der weder mit der Bedeutung dieses Wortes seit der Reformation, noch mit den Anforderungen der damaligen Kirche zusammenfällt. Es war allerdings eine gläubige Ueberzeugung von der Wahrheit der christlichen

Offenbarung, die aber nicht bloss auf der eigenen Deutung der Schriftworte, auch nicht allein auf der Autorität der Kirche, sondern auf der Voraussetzung eines objectiven, von der Wissenschaft geführten, durch alle Erscheinungen der Natur und durch die Aussprüche der Weisesten aller Zeiten bestätigten, unumstösslichen Beweises beruhete. Es handelte sich dabei auch nicht bloss um das eigene Seelenheil, nicht bloss um ein Jenseits, sondern um die von Gott gewollte und geleitete Ordnung der christlichen Welt; man glaubte an ein voraussetzlich bis in das Einzelne bestimmtes System, dessen vollkommene Durchführung nur theils durch noch mangelnde, aber zu erreichende Kenntniss, theils durch den Widerstand und die Sünde einzelner Individuen oder ganzer Stände aufgehalten werde. Dieser Glaube, anfangs nur in dunkler Ahnung vorhanden, bildete sich mehr und mehr aus, und gestaltete sich aus widerstrebenden Elementen zu einer vollen, umfassenden Weltanschauung. Um ihn zu verstehen, müssen wir aber zunächst die Gegensätze kennen lernen, welche er überwand, und dürfen nicht scheuen, uns mit den trockenen Gedanken der Schule und den dunkeln Meinungen des Volkes zu beschäftigen, denn diese beiden waren es, welche in ihrer Verschmelzung und gegenseitigen Ergänzung jener Weltansicht ihre Eigenthümlichkeit gaben.

Die Wissenschaft, um mit ihr zu beginnen, nahm im Mittelalter eine ganz andere Stelle ein, als in der alten Welt. Dort erschöpfte sich der Geist zunächst im äussern Leben, in Religion, Verfassung, Sitte, und schickte sich erst spät, als diese völlig gestaltet waren, zur wissenschaftlichen Betrachtung seines Wesens an. Hier finden wir gleich am Anfange der Entwicklung eine Wissenschaft, wenigstens der Form nach, die nicht aus der vielseitigen Erfahrung eines nationalen Lebens hervorgegangen, sondern von aussen, aus einer früheren Zeit her überliefert ist, und sich mit den Ansichten des Volkes nicht mischt. Diese Wissenschaft war nun freilich eine sehr trockene, höheren Bedürfnissen wenig entsprechende. Es war die der Römer, aber nicht in der lebendigen Gestalt ihrer Blüthezeit, sondern so wie sie in den letzten Jahrhunderten, nachdem die Quelle des Schaffens längst versiegt, von Grammatikern zum Schulgebrauche zubereitet war. Nach Anleitung der von diesen verfassten Lehrbücher bestand denn auch im Mittelalter jeder gelehrte Unterricht in den s. g. sieben freien Künsten; dem Trivium, Grammatik, Dialektik und Rhetorik und dem Quadrivium, Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie. Diese an sich dürftigen Lehren wurden natürlich unter den Händen unwissender Mönche noch leerer und trockener. Bei jener Eintheilung war auf das Bedürfniss der christlichen Theologie keine Rücksicht genommen, dennoch behielt man sie jetzt als Vorbereitung für dieselbe bei, und fuhr fort Alles, was man in jenen römischen Handbüchern fand, vorzutragen, weil man

das Nützliche von dem Ueberflüssigen zu unterscheiden nicht vermochte. Um sie aber ihrem Zwecke wenigstens scheinbar anzupassen, suchte man in jeder dieser Wissenschaften theologische Beziehungen aufzufinden. Die Arithmetik wurde erlernt wegen der in der heiligen Schrift vorkommenden bedeutungsvollen Zahlen, die Geometrie wegen der Maasse, etwa der Arche Noah und des Salomonischen Tempels, in der Musik sprach man von der Weltharmonie und in der Astronomie von wunderbaren Einflüssen der Gestirne ¹⁾. Der Schüler überkam dadurch allerlei unverstandene Vorschriften, die er, weil er keine Bestimmung für sie wusste, nur gelegentlich in pedantischem Selbstgefühl anbrachte. An diese Schulstudien reiheten sich dann die römischen Historiker und andere Schriftsteller, die man theils zur Uebung im Lateinischen, als der Kirchensprache, theils um daraus nützliche Kenntnisse zu schöpfen, fortwährend las. Alle diese Kenntnisse wurden aber, weil man sie als Einleitung zur Theologie oder als Vorübung zum Kirchendienste betrachtete, von dem Heiligenscheine der Kirche umfasst. Man verzichtete auch hier, wie bei den Glaubenslehren, auf eigenes Urtheil und hielt sich an das geschriebene Wort.

Indessen blieb es dabei nicht; bei Einzelnen regte sich doch immer der Trieb nach tieferer Erkenntniss. Sie begannen damit, es sich als eine strafbare Vernachlässigung vorzuwerfen, dass sie sich nicht bemüheten, die Glaubenslehren, so weit als möglich, zu begreifen ²⁾; sie suchten daher sie zu erklären, zu beweisen, ihre scheinbaren Widersprüche aufzulösen, und wurden dadurch genöthiget, die in ihnen liegenden Begriffe näher festzustellen, von anderen ähnlichen zu unterscheiden, und endlich den ganzen Inhalt der Glaubenslehren in ein vollständiges Lehrgebäude zu bringen. Dies gab die eigentliche Wissenschaft des Mittelalters, die s. g. scholastische Philosophie. Eine Philosophie im neuern Sinne des Wortes, eine völlig freie Forschung, die sich von allen Voraussetzungen lossagt, war es nun freilich nicht, sondern nur ein Erkennen und Begreifen gegebener Wahrheiten. Es konnte nicht fehlen, dass die Kirche zuweilen mit der Wissenschaft in Conflict gerieth, aber im Ganzen war sie mit ihr einig, und fand bald in ihr eine kräftige Stütze. Denn der Glaube wurde um so fester und inniger, wenn man ihn durch Denken erprobt, durch all-

¹⁾ Eine nicht werthlose poetische Aufzählung der Aufgaben der sieben Künste enthält der Anticlaudianus des Alanus de Insulis vom Ende des 12. Jahrh. (Lib. II. c. 27. in Opp. ed. de Visch. Antw. 1654. p. 354 ff.).

²⁾ Anselm von Canterbury: *Negligentia mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus, quod credimus, intelligere.* Dennoch hält er auch diesen Gedanken noch für eine Versuchung des Teufels; er kämpft damit Tag und Nacht, bis ihn Gott im Traume die Gründe für den Beweis seines Daseins giebt. Tennemann *Gesch. d. Phil.* VIII. 117.

gemeine, erweisliche Gründe festgestellt hatte. Die Unterscheidung zwischen Glauben und Wissen, die man später aufgestellt hat, war noch unbekannt, es gab nur eine Wahrheit, wenn man sie glaubte, wusste man sie auch ¹⁾; der Beweis war eine nützliche, wenn auch nicht nothwendige Zugabe zum Glauben. Indem man nun aber die Schrift erklären und zerlegen wollte, konnte man über die daraus hergeleiteten Begriffe nicht einig werden, und wurde bei deren Erörterung wieder auf andere Begriffe geleitet, die neuen Streit erzeugten. Das Bewusstsein, dass die Wahrheit nur eine, dass sie uns gegeben sei, und man also gleichsam nur danach zu greifen habe, spornte den Eifer dieses Streites, die dem Zeitalter eigene Kampfbegierde mischte sich hinein, und die Schule ertönte von endlosen Disputationen, in denen, wie in den Turnieren und Fehden der Ritter, die edelsten Kräfte verschwendet wurden ²⁾. Aber bei alledem dienten doch diese Disputationen dazu, die Waffen des Verstandes mehr und mehr zu schärfen. Auch die Ritter der Wissenschaft behaupteten, wie jene der Kreuzzüge, das gelobte Land nicht, aber auch ihre Thaten waren nicht ohne bleibenden Gewinn.

Zunächst freilich müssen wir, um diesen Gewinn zu verstehen, uns die Schranken vergegenwärtigen, in denen sich diese Wissenschaftlichkeit bewegte. Ihre Richtung war von der unserer Tage weit entfernt, fast eine entgegengesetzte. Während die heutige Wissenschaft überwiegend kritisch, stets darauf bedacht ist, nur den erwiesenen Thatsachen zu glauben, die überlieferten Lehren und die gemeine Meinung strenger Prüfung zu unterziehen, beruhete die damalige ganz auf Autorität und Tradition. Der Trieb sich durch Anschauen zu belehren, Thatsachen zu beobachten, ihre Ursachen zu erforschen, fehlte in solchem Grade, dass es uns schwer wird, uns hineinzudenken. Die Ehrfurcht vor den Aussprüchen nicht bloss der heiligen Schriften und der Kirchenväter, sondern auch der heidnischen Schriftsteller des Alterthums, die Ueberzeugung von der tieferen Einsicht derselben war so stark, dass man ihnen mehr vertraute als dem eigenen Urtheil und sich an ein passives, gläubig empfangendes Verhalten gewöhnte. Die Aufgabe der Wissenschaft bestand daher zunächst und vorzugsweise darin,

¹⁾ Im 13. Jahrh. fing man zwar an zu unterscheiden: *ea esse vera secundum philosophiam, sed non secundum fidem*. Aber es war dies damals noch etwas Neues und Unerhörtes. *Quasi sint duae contrariae veritates!* ruft der Bischof aus, der diese Distinction anführt. Tennemann a. a. O. S. 460.

²⁾ Johannes Sarisberiensis im *Metalogicus* II, c. 6. 7. bei Tennemann VIII. 55 klagt, *ut clament in compitis et in trivis doceant. Omnem dictorum aut scriptorum excutere syllabam, immo et literam, dubitantes ad omnia, quaerentes semper, sed nunquam ad scientiam pervenientes, et tandem converti ad vaniloquiam ac nescientes quid loquantur aut de quibus asserant.* —

diese Ueberlieferungen zu sammeln, auszugleichen, zu ordnen, aus ihnen durch logische Schlüsse weitere Folgerungen zu ziehen, und diese Aufgabe war so gross und so schwierig, dass sie die ganze Kraft in Anspruch nahm und den Gedanken an selbstständige neue Forschungen ausschloss. Die Gelehrten des karolingischen Zeitalters waren noch weniger gebunden gewesen; erst die Verwilderung nach dem Sturze des karolingischen Reiches und die dadurch entstandene Sehnsucht nach einer von aussen kommenden Hilfe, hatte diese Scheu, sich von dem Boden der Autorität zu entfernen, erzeugt.

Vor Allem litt dadurch die Erkenntniss der Natur; nicht bloss das Volk, sondern auch die Gelehrten hatten die mangelhaftesten und verkehrtesten Vorstellungen von ihren Erscheinungen und waren den lächerlichsten Fabeln und Vorurtheilen preisgegeben. Man hat dies oft der Einwirkung der Kirche zugeschrieben, welche von einer richtigen Auffassung der Natur Gefahr für ihre Herrschaft befürchtet und daher das Studium derselben verboten und verfolgt habe. Allein diese Behauptung, so häufig sie wiederholt ist ¹⁾, ist für das Mittelalter ganz unbegründet und beruht auf groben Missverständnissen. Die spätere katholische Reaction konnte auf den Gedanken kommen, Galilei zum Widerruf zu zwingen und der Wissenschaft Schranken zu setzen; so lange die Kirche selbst die Pflegerin der Wissenschaft war, konnte ihr dies nicht einfallen. Die Naturkunde bildete einen regelmässigen Bestandtheil der höheren Studien, wurde überall öffentlich gelehrt und von der Kirche beschützt. Der Pöbel war allerdings geneigt, auffallende Resultate physikalischer Experimente für Zauberei zu halten und zu verschreien; allein die Kirche liess sich dadurch nicht bestimmen. Albertus magnus würde ungeachtet solcher Nachreden und seiner tiefen physikalischen Studien durch päpstlichen Befehl zum Bischofe befördert und demnächst, da er sich nach der Einsamkeit seines Klosters zurücksehnte, wieder dahin versetzt, wo er dann noch lange hochverehrt und von vielen Schülern umgeben lehrte ²⁾. Als einen Beweis des Hasses der Kirche gegen die Naturwissenschaft hat man die Thatsache angeführt, dass den Geistlichen und Mönchen das Studium der Chirurgie verboten war. Allein dies Verbot beruhete nur darauf, dass man es unpassend fand, dass die

¹⁾ So z. B. Wachsmuth Sittengeschichte. Bd. III. Abth. 1. S. 306: „Indessen verkehrte die Naturforschung schein in geheimen Bergstätten, belauert und verschrien von der Kirche und den Herolden des Aberglaubens.“

²⁾ Roger Baco, bekanntlich nächst Albertus magnus der bedeutendste Kenner der Naturwissenschaft im 13. Jahrh., wurde zwar eingekerkert, aber nicht wegen seiner physikalischen Lehren und Experimente, sondern wegen gewisser theologischer Sätze, die man für ketzerisch hielt. Neander, Kirchengesch. IV. 2. S. 561. 565.

Hände, welche den Leib des Herrn darreichten, sich mit Blut befleckten ¹⁾. Es war eine sehr begreifliche Rücksicht auf die Stellung des geistlichen Amtes, nicht eine Feindschaft gegen die unentbehrliche Wissenschaft. Ein Verbot der Anatomie an sich und für die Laien bestand niemals; sie wurde allerdings in den früheren Jahrhunderten des Mittelalters nicht geübt, allein nicht weil die römische Kirche sie untersagte, sondern weil der Koran sie missbilligte und mithin die arabische Heilkunde, aus der die christlichen Aerzte ihre Weisheit schöpften, sie nicht kannte. Sobald die Wissenschaft sich freier bewegte, wandte sie sich auch diesem Zweige zu, ohne dass die Kirche sie daran hinderte. Friedrich II. verordnete, dass Jeder, der Chirurgie ausüben wollte, einen Cursus der Anatomie an seiner Universität zu Neapel durchgemacht haben müsse, und keiner seiner zahlreichen kirchlichen Gegner machte ihm daraus einen Vorwurf. Auch wurden nun das ganze vierzehnte und die folgenden Jahrhunderte hindurch in den italienischen Hörsälen Leichen secirt ²⁾.

Nicht also ein Verbot der Kirche war es, was die Entwicklung der Naturwissenschaft zurückhielt, wohl aber die ganze Richtung der Zeit, die allgemeine Leichtgläubigkeit, der Mangel an Kritik, Eigenschaften, welche dann freilich andererseits der Kirchenherrschaft günstig waren. So lange man das Bedürfniss eigener Erfahrung nicht hatte und alle Kenntniss aus der Ueberlieferung schöpfen zu müssen glaubte, konnte die Naturkunde nicht gedeihen. Selbst die griechischen Schriftsteller, so geniale Blicke sie auch in dieser Beziehung haben, sind hier nicht zuverlässige Führer. Ihre bewegliche Einbildungskraft eignete sich nicht zu kritischer Beobachtung und sie überlieferten neben wohlbegründeten Thatsachen ohne Bedenken eine Menge von Fabeln, welche aus dem Natureultus der früheren

¹⁾ Die Chirurgie wird, so lautet die Vorschrift, verboten, weil sie „ad ustionem vel incisionem“ menschlicher Körper führe. Mansi, Conc. Lat. III. can. 18.

²⁾ Dennoch sagt Wachsmuth IV. 227: „Gegen Anatomie war die Kirche.“ Häufig hat man aus der Geschichte des berühmten Arztes Vesalius (1514 † 1564) auf ein Verbot oder eine Hinderung anatomischer Studien durch die Kirche schliessen wollen. Allein auch dies beruht auf einer oberflächlichen Betrachtung der Verhältnisse. Vesalius wurde allerdings in Folge einer Section eingekerkert und zur Todesstrafe verurtheilt, die nur im Wege der Gnade in eine Wallfahrt verwandelt wurde. Die dieser Verfolgung zum Grunde liegende Anklage bestand aber nicht darin, dass er eine Leiche, sondern dass er einen nur scheinotdten, noch lebenden Patienten secirt habe; es war also einfach die Beschuldigung des Mordes. Diese mag eine Verleumdung, eine Intrigue gegen den einflussreichen und freisinnigen Leibarzt des Königs gewesen sein, aber sie steht in keinem Zusammenhange mit einem Verbote der Anatomie an sich, die er bereits zwanzig Jahre lang auf mehreren Universitäten öffentlich und unangefochten gelehrt hatte. Endlich ist auch hier daran zu erinnern, dass der Vorgang nicht dem Mittelalter, sondern der Blüthezeit der Inquisition und der katholischen Reaction angehört.

oder dem Aberglauben der späteren Zeit stammten oder von Reisenden in Umlauf gesetzt waren. Dazu kam denn, dass die Gelehrten des Mittelalters in ihrer Ehrfurcht vor den alten Schriftstellern gelegentlichen Aeusserungen der Dichter oder auch der heiligen Schrift und der Kirchenväter dieselbe Autorität beilegte wie den Berichten der strengeren Forscher, und dass sie, da sie nicht leicht auf die Quellen zurückgingen und zurückgehen konnten, sich mit Citaten und Sammelwerken begnügten, in welche auch Volkssagen, abergläubische Meinungen und unbegründete oder entstellte Berichte aus fernen Ländern Aufnahme gefunden hatten. Die phantastische Richtung der germanischen Stämme, die Neigung für das Wunderbare, Räthselhafte, Schauerliche und Schreckenenerregende war auch einer grossen Zahl der Gelehrten oder Halbgelehrten nicht fremd und verschaffte den abenteuerlichsten Fabeln eine so weitverbreitete Anerkennung, dass selbst die Tieferblickenden ihnen nicht zu widersprechen wagten. Wie weit dies ging, beweisen besonders die s. g. Bestiarien, Berichte über die Thierwelt, also über einen Theil der Naturkunde, der das Interesse der damaligen Zeit im höchsten Grade in Anspruch nahm, welche daher in vielen verschiedenen Bearbeitungen vorgefunden sind, denen jedoch eine gemeinsame Quelle unbekanntem Ursprungs zum Grunde zu liegen scheint. Hier sind nicht bloss zahlreiche gar nicht existirende Thiere beschrieben, sondern auch den bekannten Thieren selbst unserer eigenen Zone eine Menge von fabelhaften Eigenschaften und Wirkungen beigelegt, welche, wie man meinen sollte, den Zweifel oder doch das Bedürfniss näherer Prüfung und Erfahrung erregt haben müssten. Allein wir finden keine Spur davon und jene Fabeln, die sich freilich meistens durch symbolische oder erbauliche Beziehungen empfahlen, sind in die meisten wissenschaftlich gehaltenen Lehrbücher aufgenommen, wobei denn der unter dem Namen Physiologus gewissermaassen personificirte Autor als Gewährsmann citirt ist¹⁾.

Allerdings gab es dann einzelne tieferblickende Forscher, welche sich bei der blossen Tradition nicht beruhigen wollten und durch schärfere Gründe oder durch eigene physikalische und chemische Experimente zu festeren Resultaten zu gelangen suchten. Aber dies waren vereinzelte Versuche oder Theorien, die keine durchgreifende Anwendung erhielten. Roger Baco, der bereits den Unterschied zwischen dem auf Erfahrung und dem auf logischen Schlüssen beruhenden Wissen erkannte und dem letzten die überzeugende Kraft absprach, liess sich dadurch nicht abhalten, an anderen Stellen sich in den kühnsten phantastischen Behauptungen zu ergehen²⁾.

¹⁾ Vgl. Martin in den *Mélanges d'Archéologie* Vol. II. — Dr. Heider, *Physiologus* im *Archiv zur Kunde österreichischer Geschichtsquellen*. Bd. II. Heft 3 u. 4. 1850.

²⁾ Humboldt, *Kosmos* II. 284 ff. 464. Roger Baco, der theoretisch den Vorzug der

Trotz einzelner Geistesblitze vermochten auch diese Männer nicht sich ihrer Zeit zu entziehen. Es fehlte ihnen der nöthige Vorrath bereits festgestellter Wahrheiten, an die sie anknüpfen konnten, die Uebung und Kraft, um auf diesem neuen Wege weiter fortzuschreiten und besonders endlich die Theilnahme und das Verständniss, um eine bleibende Schule zu begründen, welche ihre vereinzelt Resultate weiter ausbilden konnte. Schon ihre nächsten Schüler gaben sich wieder ganz der gewohnten Autoritätswissenschaft hin.

Ebenso wenig wie die Naturkunde gedieh das Verständniss der Geschichte. Da die antiken Schriftsteller nur antike Geschichte berichten konnten, so schien nur diese wissenschaftlichen Werth zu haben; nur sie wurde daher in den Lehrbüchern einigermaassen ausführlich und eingehend vorgetragen, nur sie diente zu Beispielen und Belägen für politische oder psychologische Betrachtungen. Von den näherstehenden Jahrhunderten hatte man nur durch trockene Chroniken oberflächliche Nachrichten. Andererseits aber hatte in der Betrachtung der Geschichte die jedesmalige Gegenwart einen vorwaltenden Einfluss. Da man nicht verglich, wurde man sich der Verschiedenheit der Zeiten nicht bewusst und stellte sich die Ereignisse der Vergangenheit ganz in den Lebensformen vor, mit denen man vertraut war. Maler und Dichter kleideten die antiken Helden ganz in ritterliches Kostüm.

Ebenso wenig wie Naturkunde und Geschichte gediehen dann alle anderen, mit ihnen zusammenhängenden, auf Erfahrung, Beobachtung, Kritik beruhenden Wissenschaften. Politik, Statistik, Finanzkunde, Psychologie waren kaum dem Namen nach bekannt; die Jurisprudenz beruhete mit Vernachlässigung der germanischen Tradition ganz auf dem römischen Recht, die Medicin auf griechischen und arabischen Ueberlieferungen, die in der Praxis mit zahlreichen abergläubischen Meinungen gemischt wurden.

Die einzige Wissenschaft, welche die Gemüther wahrhaft beschäftigte, war eben jene scholastische Theologie oder Philosophie, welche ihre Systeme aus logischen Schlüssen überlieferter Sätze bildete. Sie war der Gegenstand zahlloser Disputationen, die Aufgabe berühmter Lehrer, deren uns erhaltene Schriften eine Bibliothek von gewaltigen Folianten bilden. So unfruchtbar uns aber dies von unsicheren Prämissen ausgehende Denken erscheinen mag, so wichtig und folgenreich war es dennoch. Ohne sich dessen bewusst zu sein, förderte die Scholastik eine neue und tiefe Wahrheit ans Licht; sie gab zuerst dem denkenden Subjecte die richtige Stellung

Erfahrungswissenschaft so klar aussprach, ergeht sich in dunklen Beschreibungen künftiger wunderbarer Erfindungen, glaubt an Astrologie und stellt ein Lebenselixir in Aussicht. Ritter, Gesch. der christl. Philosophie. I. 662

zu dem Inhalte des Gedankens. Dass die Wahrheit ein einiges, in sich verbundenes Ganzes ist, dass sie dem einzelnen Denker als ein Festes und Vollendetes gegenüber steht, das er nicht erfindet, sondern nur entdeckt, dies war selbst den Griechen nicht völlig klar geworden; sie stürzten sich gleichsam in die Welt des Gedankens und können ihr eigenes Thun von seinem Gegenstande nicht unterscheiden. Ihre Systeme, von den ersten kosmogonischen Lehren bis zu Plato's begeisterter und scharfer Dialektik, gaben daher immer nur phantastische Resultate und entbehren der letzten und vollsten Bestimmtheit. Diese Bestimmtheit hatten nun die Scholastiker im Uebermaasse. Denn da ihnen die Wahrheit in einzelnen Sätzen und Wörtern vorgelegt war, hatten auch alle ihre Folgerungen auf diese Sätze und Wörter Beziehung, mussten sich innerhalb der dadurch gesteckten Grenzen halten, und gaben also abgerissene, aus der Flüssigkeit des Denkens herausgerissene Begriffe. Dazu kam der Gebrauch des Lateinischen, einer todten Sprache, deren Worte der Vieldeutigkeit und Veränderlichkeit des Lebens entzogen sind, und daher fest und abgeschlossen, aber auch kalt und trocken dastehen. Der Einfluss des Gefühls und der natürlichen Anschauung war daher abgeschnitten, der Behauptung kam keine Ueberzeugung entgegen, und jeder Satz musste mit äusseren, bestimmt formulirten Gründen erwiesen werden. Dadurch wurden die Scholastiker genöthigt, die Gesetze des abstracten Denkens zu untersuchen, mit höchster Schärfe zu definiren und zu distinguiren und ihre Behauptungen stets in regelrechten logischen Schlüssen vorzutragen. Dieser pedantische Formalismus hinderte sie an freier Entwicklung und gestattete ihnen nicht, zu neuen, überzeugenden Resultaten zu gelangen, aber er bildete das reflectirende Denken zu einer Genauigkeit und Präcision aus, welche der modernen Welt zu Statten kam, und durch welche es das Werkzeug kritischer Beobachtung und das unentbehrliche Mittel aller wissenschaftlichen und praktischen Leistungen, deren wir uns rühmen, geworden ist. Jedemfalls war diese Schule für das Mittelalter höchst wichtig und erfolgreich, sie brachte Ordnung und Festigkeit in die Verhältnisse. Alle Bestrebungen des Mittelalters in politischer und kirchlicher Beziehung gingen darauf hin, die Anforderungen der Freiheit und Einheit auszugleichen, den Einzelnen Unabhängigkeit und Selbstständigkeit zu gewähren, und die Einheit des Ganzen dadurch herzustellen, dass man kleinere und grössere Gruppen bildete und in Verbindung brachte. Dasselbe Verfahren, das hier thatsächlich eintrat, wandte die Scholastik auf dem Gebiete des Gedankens an, indem sie distinguirte, definirte, Prämissen feststellte, sie im logischen Schlusse verband und aus den Resultaten des Schlusses in gleicher Weise zu neuen Combinationen fortschritt. Sie that also mit Bewusstsein dasselbe, was man dort aus Instinct und in schwankenden Versuchen erstrebte,

sie zeigte die Regel, deren man dort entbehrte. Die Verhältnisse waren in der That auf dem geistigen Boden wesentlich dieselben wie im Leben. Hier wie dort hatte man eine Fülle verschiedenartiger, aus mannigfachen Quellen stammender Ueberlieferungen, römische, germanische, christliche, welche verarbeitet und in einen anschaulichen oder doch erträglichen Zusammenhang gebracht werden mussten. Dies konnte aber in der Wissenschaft leichter und bestimmter geschehen, wie in der Praxis; es war daher unvermeidlich, dass diese sich jener anzuschliessen suchte, dass man also alle Lebensverhältnisse in scholastischer Weise behandelte und construirte, bis diese endlich so weit herrschte, dass sich Alles nach dem Takte des logischen Syllogismus zu bewegen schien. Nicht der Einfluss der Geistlichkeit oder eine Nachgiebigkeit gegen die anmaassende Sprache der Schule, sondern das innere Bedürfniss verschaffte also der Scholastik die Herrschaft über das Zeitalter, die uns in der Geschichte so augenscheinlich entgegentritt. Auch wirkte sie in vieler Beziehung vortheilhaft; sie gab eine wohlbekannte, ausgebildete Form, welche den Mangel sittlicher Haltung ersetzte, ein Mittel auch die schwierigsten Verhältnisse wenigstens äusserlich zu ordnen, und eine Gleichförmigkeit der Erscheinungen, welche es möglich machte, sie zu überblicken.

Indessen herrschte die Scholastik nur auf den Höhen des Lebens, in den rechtlichen und kirchlichen Verhältnissen; es gab grosse Regionen, die ihr verschlossen blieben, ja sie vollendete erst recht die Scheidung der gelehrten und geregelten Welt von dem Gefühlsleben des Volkes. Es gab fast zwei Völker in demselben Lande, ein lateinisches, von der Autorität ausgehendes und im Verstande lebendes, und ein anderes, das seine Wurzeln im natürlichen Gefühle hatte. Die logischen Begriffe der Schule fanden in den Nationalsprachen, und die Vorstellungen und Gefühle des Volks in der Latinität der Gelehrten keinen genügenden Ausdruck. Diese Trennung gewährte indessen, so nachtheilig sie in anderer Beziehung sein mochte, einen wesentlichen Vortheil, den nämlich, dass sich die dem germanischen Stamme eigenthümliche Gefühlsweise unverkümmert von dem Einflusse antiker Bildung und von der ertödtenden Einwirkung der Abstraction so lange erhielt, bis sie mit christlichen Elementen gemischt in das sich bildende Nationalleben übergehen konnte.

In der antiken Literatur, aus der die Schule Nahrung sog, war ein Element verborgen, das, obgleich scheinbar harmlos, dennoch dem Christenthume entgegenstand, die antike Auffassung der Natur und ihres Verhältnisses zum Menschen. Den Griechen und Römern in dem glücklichen Klima einer milden Zone hatte sich die Natur wie eine zuvorkommende Dienerin gezeigt, die sich wenig bemerkbar macht. Sie beobachteten sie daher nicht im Ganzen, schrieben ihre einzelnen Gaben einzelnen Kräften

und einzelnen wohlthätigen Wesen zu, und wurden so zum Polytheismus geleitet. Ihre Naturauffassung war also dem Christenthum innerlich widersprechend, sie wäre aber dennoch durch den Einfluss der alten Schriftsteller in die christliche Welt übergegangen, wenn nicht die entgegengesetzte Anschauung der germanischen Völker sie verdrängt hätte¹⁾. Allerdings war auch diese noch mit heidnischen Elementen vermischt, aber doch dem Christenthume verwandter als jene. Das nordische Klima, rau und wechselnd, mit seiner schwachen Production und seinem langen Winterschlaf, nöthigt den Menschen zur Gegenwehr, macht ihn rüstig und arbeitssam, lehrt ihn seine Freiheit, aber auch seine Schwäche und Isolirung, und ihr gegenüber die Natur als ein grosses Ganzes, eine gewaltige, einheitliche, bald wohlthätige, bald verderbliche, immer aber geheimnissvolle Macht kennen, zu der er im Gefühle seiner Bedürftigkeit mit einem Blicke der Ehrfurcht hinaufsiehet. Daher sind dem Nordländer die Erscheinungen der Natur am anziehendsten, wo sie sich im Ganzen zeigt, oder wo doch das Einzelne deutlich vom Ganzen abhängig und von seinem einheitlichen Leben durchdrungen ist. Das Gesamtbild von Himmel und Erde, der Zug der Wolken, und das stumme Leben der Pflanzen, die Seite der Natur, welche dem antiken Auge fast entging, beschäftigte ihn daher am meisten. Die Edda wagt es, die ganze Natur in einer Riesengestalt zusammenzufassen, in der Gestalt des Riesen Ymir, den die Söhne Börs erschlugen, um aus seinen Knochen die Berge, aus seinem Fleische die Erde, aus seinem Schädel den Himmel zu bilden. Statt die Natur zu personificiren, zerstört sie die riesige Menschengestalt, um das Weltganze aus ihr zu bilden. Sie erzählt ferner von der Esche Yggdrasil, in deren Wurzeln Schlangen nagen, in deren Zweigen der Adler haust; vier Hirsche umkreisen sie, ihr Laub abnagend, ein Eichhörnchen läuft am Stamme auf und ab. Es ist offenbar ein Symbol für die im Jahreswechsel hinwelkende, unsterbliche und doch an den Schmerzen des Todes leidende Natur, wie in den alten Mythen Osiris, Adonis und der Mithrasstier, aber hier ist nicht eine einzelne menschliche oder thierische Gestalt, sondern ein Gesamtbild von Pflanzen und Thieren, die nach einer geheimen Regel zusammenwirken. Selbst auf dem prosaischen Gebiete des Rechts finden wir in den herkömmlichen feierlichen Worten der Gelöbnisse eine Fülle von Bildern dieser Art. Wenn es sich bloss von der Unverbrüchlichkeit eines Vertrages handelt, verbreitet sich die Phantasie über die weite Natur. Das Versprechen soll gelten, so heisst es wohl in diesen Formeln, so lange die Sonne

¹⁾ Wie nahe in der That diese Gefahr lag, zeigen die s. g. *Carmine burana* (Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart, Band XVI) und in gewissem Sinne die ganze Geschichte des italienischen Mittelalters.

scheint und die Ströme fliessen, so lange der Wind weht und die Vögel singen, so weit die Erde grünt und die Föhre wächst, so weit der Himmel sich wölbet. Durch raschen Ueberblick über Himmel und Erde und durch feine Charakteristik geben diese Formeln oft in kurzen Worten eine volle Landschaftsdichtung ¹⁾. Es sind zwar scandinavische Beispiele, die ich anführe, weil die Ueberreste des deutschen Heidenthums durch die Einwirkung des Christenthums gründlicher zerstört sind, aber dass die deutsche Auffassung keine andere war, als die des verwandten nordischen Stammes, können wir noch in den spätern deutschen Lokalsagen, Mährchen und Volksliedern sehen. Auch hier finden wir stets den Hinblick auf das Ganze der Natur, das Mitgefühl mit dem stummen Leben der Pflanzenwelt, das geheimnissvolle Spiel mit Bäumen, Blumen, Steinen, die Voraussetzung verborgener Kräfte, die sich in ihnen offenbaren.

Es leuchtet ein, dass diese Auffassung der Natur dem Christenthume mehr zusagte, als die antike. Sie nähert sich in der That derjenigen, die wir schon im alten Testament finden. Wenn der Psalmist Gottes Grösse in der Schöpfung preist, hält er sich auch nicht bei Einzelnem auf, betrachtet nicht den Menschen oder den Bau des Thieres als grösstes Wunder, sondern blickt im weiten Raume umher und verbindet Alles zu einem Ganzen. Aber ganz gleich stehen beide Auffassungen doch nicht; der Blick des hebräischen Dichters ist flüchtig, die Natur geht ihm völlig in dem Schöpfer auf, ihre Erscheinungen kommen und verschwinden, wie die Töne des Lobgesanges. Hier wird sie mehr um ihrer selbst willen mit Liebe betrachtet, es besteht eine directe Verbindung zwischen ihr und dem menschlichen Gefühle.

Allein auch diese grössere Vorliebe für die Natur war dem Christenthume nicht feindlich, sie wurde daher durch dasselbe nicht verdrängt, sondern nur geläutert. Die Natur verlor den falschen Schimmer heidnischer Vergötterung, aber sie wurde dadurch nur um so näher gebracht, der Verkehr mit ihr inniger und vertraulicher. Dies äusserte sich denn in verschiedener Weise. In der ritterlichen Welt ward ein heiterer Ton angeschlagen. Die Lieder, mit welchen die Minnesänger nicht müde wurden, den Frühling zu feiern, sind anmuthig, weil sie freudige Empfindungen, denen auch wir alljährlich uns hingeben, frisch und jugendlich vortragen. Aber eine hohe Begeisterung, ein Gefühl für das Erhabene in der Natur verrathen sie nicht. Der Ritter ist mit der Aussenwelt kaum anders beschäftigt, als um sie zu bekämpfen oder zu geniessen. Er besingt weniger die Natur als sich in ihr. Er schwelgt in dem allgemeinen Erwachen, wetteifert mit den Nachtigallen und betrachtet Himmel und Erde als ob

¹⁾ Grimm, deutsche Rechtsalterth. S. 36, 39.

sie nur da wären, um seine Liebe zu verherrlichen; es ist eine Spur von aristokratischem Leichtsinne oder Uebermuth in seiner Freude, aber sie ist liebenswürdig und zeigt doch Theilnahme und Mitempfinden mit der grossen Schöpfung¹⁾. Beim Volke war es anders. Hier trat das Ernste, Wehmüthige, Schauerliche, die Nachtseite der Natur mehr in den Vordergrund. Hirten, Jäger, wandernde Handwerker und wehrlose Bauern machten ganz andere Erfahrungen als der Ritter von seinem Rosse. Sie blickten aus der Nähe und in müssiger Ruhe auf das Einzelleben, auf das Wunder des Werdens und Wachsens in Pflanzen und Thieren, beobachteten den Himmel und forschten nach den Kräften der Kräuter und Steine. Die alte heidnische Heiligkeit der Berge, Bäume, Quellen war unter ihnen nicht ganz vergessen, sie musste sich nur dem Christlichen unterordnen und anfügen; was einst göttlich war, wurde jetzt dämonisch, und die Natur erschien noch immer von unzähligen, bald freundlichen und hilfreichen, bald schreckenden Wesen belebt.

Die Geistlichen und Mönche gehörten mehr dem Volke an als den Rittern. Ihr Auge, an das Dämmerlicht der Kirchen und an die kahlen Wände der Klosterzellen gewöhnt, musste doppelt empfänglich sein für das heitere Blau des Himmels und das lachende Leben in Feld und Wald; allein der stete Kampf mit der Sinnlichkeit machte sie befangen, sie sahen in der Natur mehr die Gefahr der Verlockung als die Werke Gottes, sie durchwanderten sie in scheuer Besorgniss und die geängstete Phantasie malte ihnen Schreckgestalten oder wunderbare Befreiungen vor. Ihre Seele konnte sich nicht erheben, den Herrn in seiner Schöpfung mit so hoher Begeisterung zu preisen wie der Psalmist, sie hatten kein Auge für die das Ganze durchziehende Kraft, sondern nur für einzelne Wunder. Für diese brachten sie aber auch ihre volle Gläubigkeit mit; man war begierig eine neue Bestätigung für die Herrschaft Gottes in der Welt zu finden, man sah daher leicht in dem Gewöhnlichen Bedeutsames, enthielt sich aus Pietät jedes Zweifels und überbot sich im Nacherzählen und Steigern wunderbarer Erscheinungen. Auch die Schulbildung schützte dagegen nicht, sie lehrte vielmehr Wendungen und Ausdrücke der antiken Dichter, welche, da sie ebenfalls die Vorstellung einer belebten Natur voraussetzten, dem angestammten, germanischen Volksglauben Nahrung gaben. Selbst die Gelehrten standen nicht ausserhalb des Volks, sie nahmen an seinen Gefühlen Theil. Der Gegensatz bestand mehr in der Sache als in den Personen; es war der Gegensatz zwischen der auf abstracten Schlüssen beruhenden

¹⁾ Vergl. die im Wesentlichen hiemit übereinstimmenden Betrachtungen Willh. Grimm's über das Naturgefühl in den Dichtungen des Mittelalters in Humboldt's Kosmos. II S. 33 ff.

kalten und trockenen Lehre und zwischen dem inconsequenten, ahnenden und deutenden, aber innigen und sehnächtigen Gefühle. Eine Vermischung beider konnte bei der abgeschlossenen, logischen Haltung der wissenschaftlichen Doctrin nicht entstehen, eine bleibende Trennung widersprach aber der Einheit des menschlichen Geistes. Es musste sich daher, selbst ungesucht und unbewusst, eine Vermittelung zwischen beiden bilden. Die Phantasie hatte und übte den Beruf sie herzustellen.

Die Elemente dazu waren schon vorhanden. Das Volk verhielt sich gegen die Natur eben so gläubig und hingebend, wie die Kirche gegen die Schrift, und Gottes Schöpfung konnte mit Gottes Wort nicht im Widerspruche stehen. Daher bildete sich denn bald eine Sprache, in welcher die Kirchenlehre und die Naturliebe verschmolzen waren, eine Symbolik, welche durch Zeichen und Bilder redete. Die Phantasie wurde die Mittlerin zwischen dem Verstande der Schule und dem Gefühle des Volks. Die Anlage zu einer solchen Symbolik lag sowohl im Christenthume als im germanischen Volksgeiste und war in beiden auf ähnliche Weise ausgebildet. Beide sind sich auch hier verwandt und stehen im gleichen Gegensatze gegen die griechisch-römische Anschauung. Diese ist mit der unmittelbaren Erscheinung befriedigt, sucht nichts hinter ihr; sie kann wohl vergleichen, im Gleichnisse sich die Beruhigung geben, denselben Hergang noch ein Mal, an anderer Stelle anzuschauen, aber sie liebt nicht die Metapher, nicht das flüchtige Bild, das nur andeutet, ohne sich plastisch zu entwickeln, sie will Alles klar sehen und flieht das Dunkle und Räthselhafte. Dagegen finden wir einerseits in der Edda wie andererseits in den hebräischen Dichtungen die bewegliche Phantasie, welche die Bilder wie im raschen Vorübereilen auffasst und wieder verlässt, in der Edda nicht ganz so leicht und flüchtig, aber dafür anregender, gedankenvoller. In unsern Mährchen und Volkssagen, wie in der Edda und im Orient ist das Räthsel, die geheimnissvolle Frage, eine beliebte Form, ein Naturbild wird genannt, eine tiefe Bedeutung vorausgesetzt. Noch reicher an Zeichen und Bildern war die kirchliche Tradition. Das Christenthum hatte gleichsam die Symbolik geheiligt, denn selbst Taufe und Abendmahl beruhten auf einer Darstellung des Unsichtbaren durch Sichtbares; auch die Kirche hatte daher ihren Ceremonien grossentheils symbolische Bedeutung gegeben. Wir erinnern uns ferner der Sinnbilder der ersten christlichen Gemeinden, von denen noch manche sich erhalten hatten, der Vergleichen, in welchen die Hymnendichter die Natur erschöpften, um in Allem das Bild des Erlösers zu finden. Viel wichtiger aber noch war der prophetische Zusammenhang zwischen dem alten Testamente und den Heilswahrheiten, welchen das Evangelium andeutet. Christus selbst nennt den Propheten Jonas ein Zeichen seiner Auferstehung, die ganze heilige Geschichte setzt eine

Verbindung zwischen der Vorbereitungszeit im jüdischen Volke und dem Erscheinen des Erlösers voraus; schon die älteste christliche Kunst hatte eine Reihe von alttestamentarischen Ereignissen als Symbole der Heilslehren betrachtet, und die Gelehrten des karolingischen Zeitalters hatten die Zahl dieser typischen, vorbildlichen Beziehungen des alten auf das neue Testament noch vermehrt.

Dies ganze Material nahm das Mittelalter auf und bildete daraus ein umfassendes System. Zunächst wurde jener Gedanke der vorbildlichen Beziehung des alten auf das neue Testament fixirt; man fand eine Reihenfolge solcher entsprechenden Hergänge heraus, welche man gern parallelisirte, und die sich in zahlreichen Denkmälern mit geringen Abweichungen wiederholen¹⁾. Bald aber ging man weiter und bestärkte sich in dem Gedanken einer durchgreifenden symbolischen Beziehung aller Erscheinungen auf einander. Vor Allem galt dies von der heiligen Schrift. Wenn man bisher nur einzelne alttestamentarische Hergänge als vorbildliche Erscheinungen angesehen hatte, bearbeitete man jetzt die ganze Bibel in diesem Sinne und distinguirte mit scholastischer Schärfe mehrere Arten bildlicher Bedeutung. Man setzte voraus, dass jede Stelle einen mehrfachen, wie man gewöhnlich annahm, einen vierfachen Sinn habe; neben der bloss buchstäblichen oder historischen Bedeutung eine allegorische, welche auf natürliche Erscheinungen, eine anagogische, welche auf unsichtbare göttliche Dinge, eine tropologische, welche auf moralische Lehren hinweise²⁾. Ein berühmter Meister dieser Symbolik, der Papst Innocenz III.,

¹⁾ Vgl. besonders Dr. Gustav Heider, Beiträge zur christlichen Typologie aus Bilderhandschriften des Mittelalters, in dem Jahrbuche der k. k. Centralcommission. Bd. V. 1861. Derselbe, die romanische Kirche zu Schöngrabern, Wien 1855. S. 140. Endlich den, freilich ohne Kenntniss dieser bedeutenden Vorarbeiten geschriebenen Bericht über eine in der Lyceumbibliothek zu Constanz befindliche Handschrift von Laib und Schwarz (Biblia pauperum, Zürich 1867).

²⁾ Schon Boethius sprach es aus, dass die Schrift oft neben dem historischen einen allegorischen Sinn habe, und eigentlich war diese Unterscheidung genügend. Rabanus Maurus im 9. Jahrhundert gab zuerst jene vierfache Eintheilung, welche nun die Meisten beibehielten, obgleich man zuweilen auch eine geringere oder grössere Zahl annahm. Durch Hugo von S. Victor (c. 8. des ihm zugeschriebenen Liber eruditionis theologiae) und Innocenz III. (Hurter II., 782) bekam diese Viertheilung allgemeine Geltung. Sie wurde unter Andern auch von dem Bischof Wilh. Durandus in seinem vielgelesenen Werke: Rationale divinarum officiorum (im Prolog) und von Dante (im amoroso convivio) adoptirt. Durandus giebt die einfachste Erklärung: Allegoria est quando aliud sonat in litera aliud in spiritu, ut quando per unum factum alterum intelligitur. Quod si illud sit visibile, est allegoria simpliciter, si invisibile et coeleste tunc dicitur anagoge. Tropologia est conversio ad mores. — Ein einfaches Beispiel solcher vierfachen Deutung ist das Wort Jerusalem, indem es historisch die Stadt in Palästina, allegorisch die streitende Kirche, tropologisch die fromme Seele, anagogisch das himm-

rechtfertigt dieses Vierfache selbst durch symbolische Auslegung einer kirchlichen Tradition; er findet es in den vier Paradiesesströmen vorbildlich angedeutet, indem er nach der Etymologie ihrer Namen jedem derselben eine jener vier Verständnissformen zuweist¹⁾. Diese Interpretation richtete man dann auch auf alle heiligen Handlungen. Die Gebräuche des Cultus, die Formen des Kirchengeräthes waren ursprünglich keinesweges alle bedeutsam; man hatte Manches aus dem Alterthum übernommen Anderes bloss der äusseren Regelmässigkeit wegen angeordnet. Jetzt aber behandelte man die Kirche wie die heilige Schrift, man nahm an, dass in ihr nichts zufällig, nichts bloss äusserlich sei; man sprach es geradehin aus, dass alle Handlungen und Geräte der Kirche eine tiefe, den innersten Sinn des Christenthums bildlich darstellende Bedeutung hätten; der scholastische Scharfsinn gefiel sich darin, diese Beziehungen bis auf das Kleinste durchzuführen und zu vermehren²⁾.

Die symbolische Bedeutsamkeit der heiligen Schrift in jenem ausgedehnten Sinne führte aber bald noch weiter. Denn die Schrift erzählte historische und natürliche Ereignisse; das Sinnbildliche lag daher nothwendig schon in diesen, und es stand mithin fest, dass Geschichte und Natur selbst eine symbolische Bedeutung hatten. Diese liess sich zwar nicht überall nachweisen, auf manchen Punkten indessen glaubte man sie zu entdecken. Dahin gehörte zunächst die alte, griechische und römische, Geschichte. Die moderne, besonders die protestantische Frömmigkeit hat oft gegen die Antike eine feindliche Stellung angenommen, indem sie aus der ganzen vorchristlichen Aera nur das jüdische Volk gelten liess und Griechen und Römer verwarf. Nicht so das Mittelalter. Einzelne strenge Lehrer missbilligten zwar das Lesen heidnischer Autoren und wollten ihre Codices vertilgen, aber sie drangen nicht durch, man kehrte immer wieder zu den Quellen antiker Weisheit zurück. Schon die Kirchenväter hatten ja nicht selten heidnische Aussprüche als Ahnungen der Wahrheit citirt, spätere Lehrer fanden darin Vieles, das auch auf christlichem Boden Geltung hatte. Man konnte nicht glauben, dass Griechen und Römer, deren

lische Jerusalem, das Himmelreich bedeutet. Vgl. *Annal. archéol.* tom. 5. S. 217. und Schmid, *Mysticismus des Mittelalters.* Jena 1824. S. 75.

¹⁾ S. d. Stelle bei Hurter. *Gesch. Innoc. III.* II. S. 732.

²⁾ Hurter. *Inn. III.* III., 41. So erklärt Innocenz das Pallium. Die Wolle bedeute den Ernst, die weisse Farbe die Milde; der Ring um die Schultern die Furcht des Herrn, welche den Werken Schranken und Richtung verleihen solle; die vier Purpurkreuze sind die vier weltlichen Tugenden, aber geröthet vom Blute Christi. Die beiden Streifen bedeuten das werththätige und das beschauliche Leben, welche ein Kirchenoberer vereinigen muss. Doppelt ist das Pallium auf der linken, einfach auf der rechten Seite, dort an die mannigfachen Mühen des irdischen Daseins, hier an die Ruhe des künftigen mahnend u. s. f. (dasselbst S. 43).

Sprachen gewürdigt waren zur Verbreitung der heiligen Urkunden und fortdauernd als Kirchensprache zu dienen¹⁾, bei denen man die höchste Thatkraft und die tiefsten Gedanken fand, ganz von Gott verlassen gewesen; man meinte, dass er sich auch unter ihnen nicht unbezeugt gelassen, und nahm keinen Anstand, heidnische Helden als Vorbilder christlicher Tugenden zu benutzen.

Dazu kam noch ein besonderer Umstand. Bei den alten Schriftstellern fand man Nachrichten von weissagenden Frauen, deren eine bekanntlich in der früheren, sagenhaften römischen Geschichte eine Rolle spielte, der man aber auch andere, in unsicherer Zahl, zugesellte. Auch die Kirchenväter sprachen bald von einer, bald von mehreren Sibyllen, welche in heidnischer Zeit den Einen Gott und die Zukunft Christi verkündigt hätten. In Rom kannte man sogar den Altar, welchen Kaiser Augustus in Folge solcher sibyllinischen Prophezeiung dem „Erstgeborenen Gottes“ errichtet haben sollte. Diese Sagen nahm das Mittelalter begierig auf, es fand darin den Beweis einer fortlaufenden Offenbarung unter den Heiden, es stellte die Sibyllen in Parallele mit den jüdischen Propheten²⁾. Dies kam denn auch der alten Literatur zu statten, zunächst und vor Allem dem hochgefeierten Dichter Virgil, der selbst eine solche Sibylle auftreten lässt, und bei dem man in einer berühmten Stelle die unzweideutige begeisterte Verkündigung des kommenden Heils zu entdecken glaubte. Man hielt ihn daher für einen Schüler jener Seherin³⁾. Da er aber dennoch die falschen Götter feierte, so nahm man das nur als eine Allegorie, indem man einen tieferen, christlichen Sinn als süßen Kern unter der Schale täuschender Bilder verborgen glaubte⁴⁾, und hatte nun ein Mittel gefunden, die alte Literatur, auf der ohnehin alle Hoffnung der Bildung ruhte, zu retten.

Aehnlich wie mit der Geschichte verhielt es sich mit der Natur;

¹⁾ Früher hatte man sogar die Meinung gehabt, dass man zu Gott nur in einer der drei Sprachen beten könne, in welchen die Inschrift am Kreuze Christi verfasst war. Das Frankfurter Concil v. J. 794 eifert gegen diesen Irrthum, (Pertz Mon. III. p. 75). Es war begreiflich, dass man daher auch die Völker dieser Sprachen für vornehmer hielt, als die Neuern..

²⁾ Näheres über die Sibyllen bei Piper, Mythologie und Symbolik d. christl. Kunst I. S. 472. ff.

³⁾ Wenigstens war dies ziemlich allgemeine Lehre. Hieronymus hielt die Ekloge zwar für eine Prophezeiung, die aber aus Virgils-Lumpen künstlich Christo angepasst sei (esse prophetiam, sed a Virgilio-centonibus artificiose Christo coaptatam esse). Vincent. Bellov. spec. hist. VIII. 62.

⁴⁾ Alauus de Insulis, de planctu naturae (Opp. p. 296) sagt von den antiken Dichtern: In superficiali litterae cortice falsum resonat lyra poetica, sed interius secretum intelligentiae altioris eloquitur; ut exteriore falsitatis abjecto putamine dulciorem nucleum veritatis secrete intus lector inveniet.

auch in ihr mussten sich Spuren des göttlichen Wesens finden lassen. Zwar war die Natur durch die Sünde entstellt, feindlichen Mächten preisgegeben und das Feld der Versuchung; wenn man daher in einzelnen Erscheinungen Wunderbares und Bedeutsames wahrnahm, so blieb es dahingestellt, ob dies ein Ausfluss göttlicher Kraft sei. Aber in der grossen Gestaltung der Schöpfung, in der Sonderung von Himmel und Erde, in der Scheidung der Elemente, im Wandel der leitenden Gestirne und in der Folge der Jahreszeiten, in den allgemeinern, geistigern Eigenschaften der Natur durfte man reine, unmittelbare Aeusserungen der Schöpferkraft und mithin eine nähere Uebereinstimmung mit der geoffenbarten Wahrheit annehmen, und dies um so mehr, weil diese grossen Erscheinungen zu ihrem Verständnisse unentbehrlich schienen und dazu von Alters her benutzt waren.

Vor allen galt dies von den Erscheinungen des Lichtes und der Wärme. Die tiefsten, wichtigsten Kirchenlehren von der Dreieinigkeit, von Gottes Wesen und Allgegenwart, von seinen Gnadenwirkungen auf den Menschen, von der Geburt des Heilandes u. a., die dem gemeinen Verstande unbegreiflich erscheinen und über die alltägliche Erfahrung hinausgehen, werden glaubhaft, wenn man in der Natur selbst ähnliche Erscheinungen aufzeigt. Daher hatte man schon frühe gesucht, sie durch Gleichnisse anschaulicher zu machen. Der Strahl des Lichtes, der mit geistiger Schnelle sich durch das Weltall verbreitet, durchsichtige Körper, ohne Verlust der Substanz und ohne Verletzung der Körperlichkeit, durchschiebt, versinnlicht die Allgegenwart und Allmacht Gottes; das Spiegelbild erklärt die geistige Einwirkung auf die Gemüther, ja sogar die Erschaffung der Welt aus dem Nichts; in der Einwirkung der Sonnenstrahlen auf das Reifen der Traube und die Erzeugung des Weins haben wir ein Gleichniss für die göttliche Gnade und die dadurch bewirkte Umwandlung des menschlichen Herzens. Und so lassen sich für andere Mysterien andere Analogien in der Natur finden¹⁾. Wenn nun auch diese Gleichnisse zunächst von Menschen gesucht und gefunden waren, so hinderte dies nicht eine innere

¹⁾ Eine sehr reiche Sammlung solcher Gleichnisse zur Bezeichnung der Dreieinigkeit, der Jungfrau und Christus, gibt Wilh. Grimm in der Vorrede zu Konrads v. Würzburg goldener Schmiede (Berlin 1840) S. XXVI. g. Einige auch bei Rosenkranz Gesch. d. d. Poesie im M.-A. S. 168. Am häufigsten ist die Anwendung auf die Jungfrau Maria; so Walther v. d. Vogelweide: Also die Sunne schinet durch ganz gewohrtez glas, also gebar die Reine Krist, die magd und muoter was. Wackernagel (das deutsche Kirchenlied, S. XVI) hält dies für das älteste Beispiel dieses Gleichnisses in Gedichten, und lässt einen lat. Hymnus aus dem 14. Jahrh. darauf folgen: *Ut vitrum non laeditur sole penetrante, sic illaesa creditur post partum et ante.* Die schönsten, oft wahrhaft tief sinnigen optischen Gleichnisse enthält Dante's divina Comedia.

nothwendige Beziehung der verglichenen Gegenstände zu einander anzunehmen.

Eine wichtige Rolle in dieser Symbolik spielen ferner die Zahlenverhältnisse. Insofern sie mit den Maassen des Raums und der Zeit, namentlich in der Astronomie, zusammenhängen, gehören auch sie zu jenen unmittelbar aus der ersten Schöpfung stammenden Gesetzen der Natur; insofern sie in der historischen Chronologie bedeutsam erscheinen, konnte man eine göttliche Anordnung annehmen. Ueberhaupt aber haben die Zahlen einen geheimnissvollen Charakter, der die Mystiker aller Zeiten beschäftigt und sie verleitet hat, die Bedeutsamkeit, welche den ersten, einfachsten Zahlen wirklich beiwohnt, auch auf die übrigen auszudehnen. Ihre Unkörperlichkeit, die Festigkeit ihrer Gesetze, der spröde Ernst ihres Wesens imponiren dem sinnlichen Menschen, während sie andererseits durch die unbegrenzte Mannigfaltigkeit ihrer Combinationen sich gefällig jeder Deutung fügen. Das Mittelalter behandelte die Zahlen mit einer ehrfurchtsvollen Scheu. Wenn die Chronisten Heere, Geldsummen, Schiffe einer Flotte oder dergleichen zu schätzen haben, so begnügen sie sich gewöhnlich, sie als unzählbar, unschätzbar, unaussprechlich (*innumerables, inaestimables, ineffabiles*) zu bezeichnen; Alles was über das gewöhnliche Maass hinausgeht, hat einen Schein des Wunderbaren. Alle Traditionen von der Bedeutsamkeit gewisser Zahlenverhältnisse, die pythagoräische Lehre von der Harmonie der Sphären und ähnliche Philosopheme oder mystische Spiele fanden daher einen fruchtbaren Boden; die heilige Schrift, besonders die Apokalypse und das Buch Daniel wurden vielfach in diesem Sinne ausgebeutet, man vermuthete sogar bei den unschuldigsten Zahlenangaben symbolische Andeutungen, und glaubte in der Zahlenlehre die Grundlage göttlicher Gedanken, den ersten vorzeitlichen Schöpfungsplan zu erkennen¹⁾. Eins und Zwei, *Monas* und *Dyas*, waren mehr Principien als Zahlen. Die Einheit erschien als die Mutter aller Dinge, und zwar — mit einem Seitenblick auf die Jungfrau Maria — als eine jungfräuliche Mutter, die durch Vermehrung nicht verändert wird. Die gerade Zahl wurde dann weiter als das Sinnbild des weiblichen Geschlechts, der Körperlichkeit, der Erde; die ungerade als das der Seele und des Lebens betrachtet²⁾. Demnächst war die Drei, als die erste aus der Verbindung jener principiellen Formen entstandene wirkliche Zahl, besonders heilig, in ihr lag

¹⁾ Vincentius Bellov. *Spec. doct. lib. XVII. Arithmetica eunctis prior est. Hujus mundanae molis conditor Deus primum suae habuit ratiocinationis exemplar et ad hanc cuncta constituit.* — Und ferner: *Ratio numerorum non contemnenda est. In multis enim s. scripturarum locis quantum habet misterium elucet. Non enim frustra dictum est: Deum omnia in mensura et numero et pondere fecisse.*

²⁾ Alanus de Insulis *Anticlaad. lib. III. cap. 4.* Die Arithmetik lehre:

der schöpferische Anfang alles Lebens, die Zahl der göttlichen Personen. Vier dagegen, als die erste wirkliche gerade Zahl, war die Grundlage der grossen weltlichen Verhältnisse, in ihr erschienen die Himmelsgegenden, die Jahreszeiten, die Elemente, die Paradiesesflüsse. In ihr eröffnet sich das Heilige und regelt sich die Welt zur Heiligung, wie sich an den Evangelisten, den grossen Propheten, den Kirchenvätern, den weltlichen Tugenden zeigt. Aus diesen beiden Grundzahlen ergaben sich dann in verschiedener Weise zwei andere, Sieben und Zwölf. Jene, als ungerade Zahl lebensschaffend und heilig, hatte durch die sieben Tage der Schöpfung und durch die sieben damals bekannten Planeten gleichsam die Würde göttlicher Einsetzung. Ihre bedeutsame Anwendung im jüdischen Alterthume und in der Apokalypse gab ihr überdies einen hellen Nimbus. Man bemerkte daher gern die Siebenzahl, wo sie sich fand, oder fixirte willkürlich die Dinge in dieser Zahl, so dass sie in religiösen und sittlichen Beziehungen oft wiederkehrt. Aber weil durch bloss äusserliche Addition der heiligen Drei und der weltlichen Vier entstanden, ist sie unentschieden, gleichsam die Erkenntniss des Guten und Bösen. Neben den sieben Tugenden erwachsen daher auch sieben Todsünden, und die sieben freien Künste sind zweideutiger Natur, zu hochmüthigem Irrthume wie zu tiefer Einsicht der Schrift führend. Aber dennoch ist sie vorherrschend heilig und wiederholt sich in den Bitten des Vaterunsers, den Sacramenten, den Worten des Erlösers am Kreuze, den Gaben des heiligen Geistes, den Werken der Barmherzigkeit, den Leiden und Freuden der Jungfrau¹⁾.

Quomodo principium numeri, fons, mater, origo
 Est Monas et numeri de se parit unica turbam,
 Quomodo virgo parit, gignens manet integra, simplex. —
 Femina par numerus, impar mas, virgo Minerva.
 Cur animam, coelum, rationem, gaudia, vitam
 Impare sub numero prudentum dogma figuret;
 Cur corpus, terram, sensum, lacrymabile, mortem,
 Par numerus signet etc.

¹⁾ Die Werke der Barmherzigkeit: Hungrige speisen, Durstige tränken, Nackte kleiden, Kranke pflegen, Gefangene besuchen, Fremde beherbergen, Todte begraben. Durch Hinzufügung des letzten hatte man die andern sechs, welche man in Math. 25, 35. 36 fand, auf 7 vermehrt. In der bildenden Kunst hat man sich der Symmetrie halber häufig (z. B. am Baptisterium zu Parma und am Münster zu Basel) auf 6 beschränkt. Auch 7 Worte der Jungfrau wurden aus den Evangelien zusammengezählt (Luc. 1, 34. 38. 40. 46; 2, 48; Joh. 2, 3. 5). Die Leiden (die Beschneidung Christi, die Flucht, die Sorge um den im Tempel zurückgebliebenen Knaben, die Kreuztragung, Kreuzigung, Kreuzesabnahme und Grablegung), und die Freuden (Verkündigung, Heimsuchung, Geburt Christi, Anbetung der Könige, Auferstehung Christi, Ausgiessung des h. G., ihre Krönung im Himmel) sollten ihr Leben umfassen, und waren ohne Zweifel der heiligen Zahl zu Ehren so zusammengestellt.

Gleichbleibender ist die Zahl zwölf als irdische Ausbreitung des Heiligen aufgefasst¹⁾, wie sie in den Söhnen Jakobs und den Stämmen Israels, in den Aposteln und kleinen Propheten und endlich in den Monaten und den Himmelszeichen des Thierkreises erscheint. Nach diesen Hauptzahlen konnte man denn andere Zusammensetzungen bilden, denen durch das Herausheben bald dieser bald jener Grundzahl, durch das Schwankende, was dieser Symbolik anhaftete, verschiedene Bedeutungen beigelegt werden konnten. Aber gerade das Ungewisse und Räthselhafte gab diesem Spiele immer neuen Reiz.

Diese Neigung, den Erscheinungen eine geheime Bedeutung unterzulegen, hätte unter anderen Umständen dahin führen können, sie als einen blossen Schein zu betrachten und Gott und die Welt in pantheistischem Sinne zu verschmelzen. Allein dagegen war ein kräftiges Gegengewicht gegeben; die Scheidung des göttlichen Geistes im Worte von der Natur war schärfer als je empfunden. Man wusste, dass die Wahrheiten der Offenbarung übernatürliche und folglich in der Natur nicht anzutreffen waren, und dass die symbolischen Andeutungen in dieser, wenn auch von Gott ihr eingepflanzt, doch nicht die reine Wahrheit, sondern nur ein Bild derselben gaben, das durch die Eigenthümlichkeit ihres Stoffes bedingt war²⁾. Vor Allem enthielt aber die Schrift eine historische Wahrheit, und man wagte es so wenig sie als blosses Sinnbild zu betrachten, dass man selbst die Figuren der Gleichnissreden, Abraham, in dessen Schooss die Seligen ruhen, die thörichten und klugen Jungfrauen und den verlorenen Sohn wie historische Figuren behandelte. Die Gelehrten wussten das nun freilich besser, aber sie nahmen keinen Anstoss an dieser unbefangenen Thätigkeit der gestaltenden Phantasie, sie gestatteten sie sich selbst.

Geschah dies schon bei diesen Figuren des Gleichnisses, so galt es noch vielmehr da, wo das Wesen gewiss und nur die Gestalt unsicher war. Ein Jeder wusste, dass Gott allgegenwärtig, nicht in bestimmter Körperlichkeit begrenzt sei, dass kein Wort sein Wesen aussprechen, also auch kein Bild es würdig versinnlichen könne³⁾. Aber doch hatte Er sich den

¹⁾ Guil. Durandi Rationale Lib. I. cap. 3. . . doctores veteris et novae legis, qui sunt duodecim propter fidem trinitatis, quam annunciant per quatuor climata mundi.

²⁾ Durandus im Prolog seines Rationale divinorum officiorum, obgleich ein eifriger Symboliker, bemerkt doch, die Zeit des Vorbildlichen sei vorüber, die Zeit der Wahrheit da, wir dürfen nicht jüdeln (non judaizare, nicht die Wahrheit in Gleichnissen verschliessen). Aber obgleich die Wahrheit erschienen, sei doch noch manche Wahrheit verborgen (adhuc multiplex veritas latet quam non videmus); deshalb gestatte die Kirche den Gebrauch der Bilder.

³⁾ Vincentius Bellovacensis sagt sehr schön (Spec. historiale II. 1), ohne Zweifel aber nach einer älteren Quelle: Nihil de Deo digne dici potest, sed eo ipso jam indignum

ersten Aeltern, dem Moses gezeigt, Christus war sein Ebenbild gewesen, wer den Sohn sah, sah auch den Vater, und Christus sollte zu seiner Rechten erhöht werden. Man konnte daher nicht umhin und musste sich gestatten, ihm in menschlicher Gestalt zu denken.

Ein noch freieres Feld hatte die Phantasie bei den Engeln. Bekanntlich giebt die heilige Schrift selbst über ihre Natur und Beschaffenheit keine deutliche Kunde; aber sie erscheinen den Menschen in menschlicher Gestalt, und selbst die dunkeln Beschreibungen in den Visionen des Ezechiel und des Johannes, so wie die Bilder der Cherubim im Tempel zu Jerusalem lassen menschliche Formen durchblicken. Die ersten Christen hatten sie sich ungefähr wie die Genien auf heidnischen Bildwerken gedacht ¹⁾, ohne nähere Prüfung. Das Mittelalter war besser unterrichtet. Eine Schrift unter dem Namen des Dionysius vom Areopag gab über die himmlischen Heerschaaren ausführliche Auskunft. Diesen Dionys hielt man für denselben, welchen, zufolge der Apostelgeschichte, Paulus in Athen bekehrte, man durfte ihn als den Schüler des Apostels von dem unterrichtet glauben, was dieser bei seiner Verzückerung in den dritten Himmel (2. Kor. 12, 1—4) erfahren hatte, was er jedoch in seinem Briefe an die Gemeinde verschweigt. Seine Eröffnungen hatten daher eine grosse Glaubwürdigkeit, wenn auch nicht die der heiligen Schrift selbst. Auch wurden sie von anderen Kirchenlehrern theils bestätigt, theils im Einzelnen berichtigt, deren Angaben man ebenso gelten liess. Man zweifelte nicht, dass Gott so heiligen Männern seine Geheimnisse offenbart hatte, man grübelte nicht, warum es nicht schon durch Christus geschehen sei. Die Kunde war erwünscht und das Bedürfniss nimmt, was ihm geboten wird. Auch schadete diese Unsicherheit dem Bilde nicht; sie umgab es vielmehr wie ein zarter, beweglicher Duft, der den Körper leichter, eines überirdischen Wesens würdiger machte.

Man war einig darüber, dass die unzählbaren Schaaren der Engel in drei Ordnungen, jede von drei Chören, mithin im Ganzen in neun Chöre oder Classen abgetheilt waren ²⁾, dass ferner diese drei Ordnungen in ihrem

est, quod dici potest. Verius cogitatur Deus quam dicitur, et verius est quam cogitatur. Im 10. Jahrhundert in Italien gab es indessen sogar Geistliche, welche sich Gott nur körperlich denken konnten, so dass RATHERIUS, Bischof von Verona († 974), gegen sie eifern musste. (Gieseler K. G. II. 1. §. 27. note g).

¹⁾ Piper, Mythologie und Symbolik der christl. Kunst. Weimar 1847, S. 344 ff.

²⁾ Dionysius selbst (de coelesti hierarchia, cap. 6) beruft sich nicht auf das Zeugnis des Apostels Paulus, sondern bloss auf Visionen heiliger Theologen im Allgemeinen. Die 9 Engelschöre in ihren 3 Ordnungen heissen bei ihm: 1) Seraphim, Cherubim, Throni; 2) Dominationes, Virtutes, Potestates; 3) Principatus, Archangeli und Angeli. Seine Erklärungen über die verschiedenen Functionen dieser Chöre sind freilich sehr

Verhältnisse zu einander, und wiederum in jeder Ordnung die drei Chöre, mehr oder weniger die drei Personen der Gottheit repräsentirten. Die erste Ordnung, Seraphim, Cherubim und Throni, gab die höchste ruhige Eröffnung des göttlichen Wesens in Liebe, Weisheit und Gerechtigkeit. Die zweite ist schon thätig und gebietend, indem sie, in Herrlichkeiten, Fürstenthümer und Mächte getheilt, den Dienst der Engel selbst und die irdischen Oberhäupter der Völker leitet, ja sogar die Teufel bändiget. In der dritten Ordnung endlich sind die unmittelbaren Vollbringer der göttlichen Befehle, die Tugenden, Erzengel und Engel. Aus ihr steigen die Sendboten Gottes zu den Menschen herab, welche Geheimnisse offenbaren, Gebote des Herrn verkünden, den Frommen Beistand leisten. Verschiedene Bezirke und Aufgaben waren ihnen zugetheilt, sie hatten Provinzen zu überwachen oder einzelnen Menschen beizustehen. Ihre Aeusserungen sind zwar höchst geistig, der menschlichen Seele eröffnen sie sich ohne körperliches Mittel, unter sich und mit den Heiligen sprechen sie durch den blossen Gedanken oder schauen den Willen des Herrn Einer im Andern wie in einem Spiegel. Aber da sie auch in der Körperwelt und auf sinnliche Menschen wirken sollen, so mussten sie doch auch, wenigstens für Menschen, in menschlicher Gestalt gedacht werden ¹⁾.

In nothwendigem Gegensatze zu den Engeln standen die Teufel; die Schrift erwähnt ihrer oder setzt sie voraus, freilich ebenso und noch mehr

dunkel, hergeleitet aus dem Bezeichnungsworte, und lassen kaum mehr errathen, als dass die Engel entsprechende menschliche Eigenschaften in höchster Vollkommenheit und Reinheit darstellen. Papst Gregor d. Gr. gab (lib. 2. Moral.) ein etwas abweichendes System, indem er die Ordnung jener 9 Chöre etwas veränderte und ihre Bedeutung consequenter feststellte, weshalb ich im Texte ihm gefolgt bin. Die erste Ordnung (Epiphania) enthält die Seraphim, qui caritate prae aliis ardent, Cherubim, qui scientia prae aliis eminent, Throni, in quibus sedens Deus iudicia sua decernit; die zweite Ordnung (Hyperphania) giebt die Anwendung des göttlichen Wesens, die rechte Ordnung der Dinge, durch die *Dominationes, quae officia regunt Angelorum, Principatus, qui capitibus praesunt populorum, Potestates, quae daemonum coercent potestatem*; die dritte Ordnung (Hypophania) leitet die Ausführung dieser göttlichen Lehren (*Virtutes per quos signa et miracula fiunt, Archangeli, qui majora, Angeli qui minora nunciant*). Allen Engeln sind übrigens dieselben Gaben gemein, nur in verschiedenem Grade. Sie spiegeln die Dreieinigkeit, das Wesen des Vaters (*ordinata potestas*), des Sohnes (*scientia*), des Geistes (*actio*), sowohl in ihren drei Ordnungen, als in der Abstufung derselben ab. Diesem Systeme des Gregor folgen die Schriftsteller des Mittelalters gewöhnlich. So S. Bernhard, Alanus a. a. O. lib. 5. c. 7 und Vincentius Bellocensis. Dante dagegen (Parad. 28) hält sich entschieden an Dionys und lässt Beatrice berichten, Gregor habe, sobald er im Himmel angelangt, über seine Irrthümer gelächelt. Jacobus a Voragine (Legenda aurea im Kap. 140 de sancto Michael Arch.) begnügt sich beide Meinungen anzuführen.

¹⁾ Ein vereinzelt Beispiel, wo die *Legiones angelorum* durch zwölf Löwen repräsentirt sind, wird unten erwähnt werden.

wie bei den Engeln ohne nähere Nachricht von ihrem Wesen zu geben. Da man sie als abtrünnige Engel ansah, so mussten sie diesen gleichen, aber mit kennbarer Entstellung. Wenn diese als reinere Wesen schöner wie Menschen gedacht wurden, so mussten der Satan und seine Genossen, als absolut böse, hässlicher sein. Die Kirche verschmähete es, sich mit dem Bilde des Feindes zu beflecken, sie deutete ihn höchstens sinnbildlich an, nach Anleitung der Schrift, als die Schlange, welche die ersten Aeltern verführte, als den alten Drachen, der uns zu verschlingen droht, als den Löwen, der brüllend und drohend umhergeht. Dem Volke, das sich gegen seine Versuchungen zu wahren hatte, genügte dies nicht, seine Furcht malte ihm ein Bild vor, das allmählig durch vermeintliche Erscheinungen und deren Mittheilung sich in der Phantasie mehr und mehr feststellte. Als ein Gegenstand des Schreckens wurde Satan unnatürlich und wild, als der Meister sinnlicher Versuchung halbthierisch gedacht; man setzte seine Erscheinung daher aus Thier- und Menschenformen mannigfaltig zusammen, so dass sie etwa den Satyrn der römischen Mythologie glich ¹⁾. Da aber der Geist der Lüge sich niemals in wahrer Gestalt, da er sich meistens nur im nächtlichen Dunkel zeigte, so behielt auch diese Vorstellung etwas Schwankendes.

An die Engel und Teufel reihte sich eine grosse Schaar anderer Mittelwesen, die man sich weniger mächtig als jene, aber doch, wenigstens in einzelnen Kräften, mächtiger wie Menschen vorstellte. Ohne Zweifel stammten sie grossentheils aus heidnischer Zeit. Es ist natürlich, dass der Glaube an fabelhafte Wesen, welcher durch viele Generationen geheiligt ist, nicht sogleich mit der Bekehrung schwindet. Man wagt es nicht, die Berichte der Vorfahren als blosser Einbildungen zu verwerfen, man fasst sie nur anders auf, man leugnet die Göttlichkeit, nicht die Existenz jener Phantome. So hatten selbst die Kirchenväter sich gegen die antiken Götter verhalten, sie sprachen von ihnen als von feindlichen Dämonen und gestanden ihnen daher sogar ein übermenschliches Wesen zu ²⁾. Ebenso verfuhrten die Apostel der germanischen Heiden, sie liessen die Bekehrten die Götter abschwören, und erhielten diese dadurch in der Erinnerung des Volkes, das dann in der Lehre von Engeln und Teufeln einen Anhalts-

¹⁾ Die Erzählung des Eremiten Paulus im 4. Jahrh., dem in der Wüste ein satyrartiger Mensch erschien, konnte wohl schwerlich auf die Bildung dieser Vorstellung führen, da Hieronymus selbst die Möglichkeit missgestalteter Menschen dieser Art aus der Erfahrung nachzuweisen und so die Erscheinung wahrscheinlicher zu machen versucht (Piper a. a. O. S. 405). Die spätere Kunst des Mittelalters bediente sich geradezu der antiken Satyrgestalt zur Darstellung des Teufels (Nicolo Pisano), sie hätte dies aber nicht thun können, wenn die Vorstellung des Volks nicht schon vorher festgestellt gewesen wäre.

²⁾ Eine Reihe von Beispielen bei Piper a. a. O. S. 118.

punkt fand, um diese hergebrachten Gestalten mit seinen christlichen Begriffen in Verbindung zu bringen. In diesen aus dem Naturcultus der heidnischen Zeit herstammenden Sagen war die Eigenthümlichkeit der Gegenden ausgeprägt; was sich in Berg und Thal, an Strömen und in Sümpfen nächtlich regte, was in Heerden und Häusern Räthselhaftes vorfiel, war hier gestaltet und poetisch ausgeprägt und mit den Gefühlen heimathlicher Anhänglichkeit verwachsen. Der schroffe Gegensatz von Engeln und Teufeln fand daher auf die Wesen dieser Fabelwelt nicht unbedingte Anwendung, sie waren weder ganz gut, noch ganz böse, dem Menschen näher und ähnlicher, in manchen Stücken mächtiger, in manchen schwächer als er, und der einsame Hirt und Wanderer stand mit ihnen in einer Art Vertraulichkeit. Es war ungefähr dasselbe Gefühl des Unheimlichen und doch Anziehenden, wie für die Natur selbst, die hier nur in ihren einzelnen Erscheinungen personificirt, und dadurch weniger fremdartig erschien. Man stellte sich die Bedeutung dieser fabelhaften Wesen einigermaassen ähnlich vor, wie die der Thiere, welche ebenfalls den Menschen nicht bloss in körperlicher Kraft und Schärfe der Sinne, sondern durch ihren Instinct selbst in Kenntnissen, und, wenn man so sagen darf, in Lebensweisheit übertreffen. Die Phantasie legte jenen Dämonen eine Steigerung und Verbindung menschlicher und thierischer Vorzüge bei, sie vergegenwärtigte sich dadurch die vielfachen Uebergänge von Kraft und Gebundenheit, Empfindung und Seelenlosigkeit, Einsicht und Thorheit, welche im eigenen Leben vorkamen.

An diese Kobolde und Nixen, Riesen und Zwerge, und wie alle die unzählbaren Wesen der Volksmärchen heissen, schlossen sich ähnliche Gestalten der Ritterwelt an. Auch sie waren heidnischen Ursprungs, aber weiter hergeholt, grossentheils aus orientalischen Sagen, wie sie den Rittern während der Kreuzzüge oder den Gelehrten durch die Vermittelung der Araber zugekommen waren, besonders aus persischen Quellen. Hier war viel Verwandtes; die schroffen Gegensätze des altpersischen Dualismus waren durch griechischen Einfluss gemildert und ungefähr auf das christliche Maass des Gegensatzes von Engeln und Teufeln zurückgebracht. Dabei aber herrschte in diesen Sagen ein abenteuerlicher, ritterlicher Geist. Diese Feen, Zauberer, Genien traten vornehmer und eleganter auf; sie hingen nicht so enge mit der gemeinen Natur zusammen, die Quelle ihrer Macht war ungewiss, sie schien auf persönlichem Erwerb oder auf besonderer Gunst zu beruhen, und stimmte auch dadurch mehr zu aristokratischen Begriffen. Dafür aber waren sie weniger bedeutsam und lebenskräftig, ohne charakteristische Eigenthümlichkeit, und der Glaube an sie viel schwankender, als der an jene Wesen des Volksmärchens.

Auch die Gelehrten hatten endlich, wie Volk und Ritter, eine eigene

Art mythologischer Wesen in ihrem Kreise erzeugt, die allegorischen Personificationen, die Tugenden und Laster, die sieben freien Künste und manche andere. Man darf nicht glauben, dass das Mittelalter diese Gestalten so ansah wie wir, als willkürliche Einkleidung eines Begriffs; sie hatten eine viel kräftigere Bedeutung, sie waren nicht bloss erdsonnen, sondern auch überliefert. Um dies zu erklären, müssen wir auch hier wieder auf heidnische Zeiten zurückgehen. Die römische Religiosität hatte bekanntlich die Götter nicht in dem Grade wie die griechische individualisirt; sie betrachtete sie mehr als Repräsentanten physischer und geistiger Kräfte und nahm keinen Anstand auch abstracte Begriffe, wie die Virtus, Fortuna, Abundantia, Roma persönlich zu gestalten und auf die Altäre zu erheben. Diese Auffassung war in der späteren Zeit des römischen Reichs, als der Glaube an die Volksgötter wankte und selbst die Vertheidiger des Heidenthums sie nur durch symbolische Deutung zu halten suchten, die allgemein verbreitete geworden. Sie war auch den römischen Christen weniger feindlich; es liessen sich selbst Argumente für das Christenthum daran knüpfen, und manche dieser Gestalten blieben als hergebrachte Bilder für den Ausdruck gewisser Verhältnisse und Eigenschaften im Gebrauch. Besonders die christlichen Dichter und Schriftsteller adoptirten diese allegorischen Persönlichkeiten gern, weil sie ihnen einen leicht zu handhabenden poetischen Apparat boten und ihrer lehrhaften Absicht dienten. Mehrere dieser Schriften erlangten nun in den Studien des Mittelalters eine grosse Wichtigkeit. Dahin gehörten besonders die Psychomachia des Hymnedichters Prudentius († 405), und das s. g. Satyrikon des Marcianus Capella (461), die beide als Schulbücher gebraucht wurden und in hohem Ansehen standen. Hier treten nun die Tugenden und Laster, die sieben freien Künste und eine Menge anderer allegorischer Personificationen handelnd auf. Diese Gestalten hatten daher einen historischen Boden, sie beruheten auf einer ehrwürdigen Tradition, und wenn man auch wusste, dass die Werke, in denen sie vorkamen, nur Dichtung, nicht wirkliche Geschichte enthielten, so war man doch zu sehr gewöhnt, der schriftlichen Ueberlieferung zu glauben, um ihnen jede Realität abzuspochen. In der That reihete sich die Vorstellung solcher Wesen sehr leicht an die der Engel an. Man wusste, dass die Engel unzählbar, dass sie in viele Ordnungen getheilt und ihnen verschiedene Geschäfte überwiesen seien, dass einige von ihnen Einzelnes, andere Allgemeines zu leiten hatten. Man fand sogar, dass einer ihrer Chöre den Namen Virtutes führte. War es da nicht höchst wahrscheinlich, dass jede Tugend ihren himmlischen Vorstand und Leiter hatte? Wenn auch dieser Zusammenhang der allegorischen Personificationen mit den Engeln nicht bestimmt ausgesprochen wurde¹⁾, so lag er doch unbewusst

¹⁾ Dante Inf. VII. 77. Par. VIII. 109 setzt ihn offenbar voraus, denn die Fortuna

im Gefühle und gab diesen Gestalten eine relative Wahrheit. Ihre Existenz war, wenn auch nicht erwiesen, doch nicht unwahrscheinlich; sie beruhete auf Vermuthungen weiser und frommer Männer, denen man auch sonst unbedingt zu folgen gewohnt war, man durfte sie daher ohne Gefahr voraussetzen. Aber dennoch waren ihre Namen nicht durch eine heilige Offenbarung mitgetheilt, sie galten daher nicht für völlig sicher, an jene Vermuthungen durften sich andere anreihen. Man konnte ihre Zahl erweitern, die Grenzen ihrer Aufgaben und die Attribute ihrer Thätigkeit abweichend bestimmen oder näher feststellen. Es war eine dichterische Freiheit gestattet. Selbst bei der Gruppe dieser Gestalten, die am häufigsten vorkommt, bei den Tugenden, bildete sich keine unabänderliche Tradition. Gewöhnlich nahm man sieben Tugenden und ebenso viele Laster an. Jene bestanden meistens aus den vier weltlichen: Gerechtigkeit, Mässigkeit, Klugheit und Stärke (welche aus Plato's Republik herkommen und durch Marcius Capella in das Mittelalter eingeführt waren) und aus den drei christlichen Tugenden, Glaube, Liebe und Hoffnung. Die Laster wurden meistens als die Todsünden: Stolz, Neid, Zorn, Lässigkeit, Geiz, Völlerei, Wollust, bezeichnet. Indessen banden sich die Dichter und die Verfasser der Lehrbücher nicht strenge an Zahl und Namen, sie vermehrten sie, theilten sie anders ein, und selbst in der bildenden Kunst finden sie sich durch andere ergänzt oder ersetzt¹⁾. An diese aus der

und die Intelligenzen, welche durch die Gestirne auf den Gang der menschlichen Schicksale Einfluss haben, sind selige Geister, von Gott unmittelbar diesen Gebieten vorgesetzt, und haben also Eigenschaften und Geschäfte der Engel.

¹⁾ Dass man bei den Tugenden sehr frei verfahren konnte, spricht Theophilus Lib. III. c. 60. (in der Ausgabe von de l'Escalopier p. 213) deutlich aus, indem er bei einem nach dem Bilde des himmlischen Jerusalem gestalteten Weihrauchgefässe den Künstler anweist, unten in Medaillons so viel Tugenden anzubringen, als er könne und wolle (quot potueris, vel volueris). Daher weichen denn auch die Künstler oft ganz von dem gewöhnlichen Herkommen ab. Auf einem Taufsteine normannischen Stils in der Kirche von Stanton-Fitzwarren in Wiltshire in England, finden sich acht Tugenden, worunter nur die Temperantia dem gewöhnlichen Kreise angehört, nämlich ausser dieser Largitas, Humilitas, Pietas, Misericordia, Modestia, Paciencia und Pudicitia (Paley, Baptismal Fonts, bei Didron Annal. arch. XI. p. 310). An dem Dom zu Chartres sind 14 Tugenden oder virtutes (in einem allgemeinen Sinne, als gute Eigenschaften) aufgestellt, unter denen Libertas, Honor, Velocitas, Concordia, Amicitia, Majestas, Sanitas und Securitas durch Inschriften bezeichnet sind [Didron in den Annal. arch. VI. p. 48 ff.]. Auf einem Glasgemälde vom Anfange des XV. Jahrh. in der Katharinenkirche zu Hall (Schwaben) kämpfen sechs Tugenden, nämlich Sobrietas, Pietas, Castitas, Patientia, Bonitas, Humilitas mit ebenso viel Lastern (Dr. Merz im christlichen Kunstblatte. 1858. S. 44). Statt der gewöhnlichen 7 Laster oder Todsünden: Superbia, invidia, ira, acedia, avaritia, gula, luxuria, giebt Giotto in der Arena zu Padua die Negationen der 7 Tugenden: Injustitia, Ira, Stultitia, Inconstantia, Infidelitas, Invidia, Desperantia. Dante im Purgatorio

Vorzeit überlieferten reiheten sich dann andere, im Mittelalter erfundene Personificationen, die aber allgemein adoptirt wurden und daher auch einen historischen Charakter erhielten. So die Gestalten des Christenthums oder Glaubens und des Judenthums oder Gesetzes, die wir oft an den Kirchenthüren oder neben dem Gekreuzigten finden; jene mit dem Kreuze oder Kelche, diese mit dem gebrochenen Stabe des Gerichts und mit verbundenen Augen. So ferner die Gestalt der Welt, welche bei deutschen Dichtern mehrmals vorkommt und als eine Frau geschildert wird, die vorne schön und geschmückt, hinten aber verwest und von Würmern zernagt ist. Die Gewohnheit der Personification gestattete es aber auch, dass man nicht bloss Begriffe und Eigenschaften, sondern auch natürliche Dinge in menschlicher Gestalt darstellte; die heidnischen Flussgötter, die Gestalten des Helios und der Luna, der Erde, des Meeres, des Himmels und ähnliche mythologische Figuren des Alterthums wurden bis in das dreizehnte Jahrhundert in gewissen Darstellungen beibehalten. Diese betrachtete man natürlich nur als Zeichen, ohne Glauben an ihre Realität, aber dennoch erscheinen sie weniger matt und erzwungen wie ähnliche dichterische Figuren in späteren Werken. Sie reihen sich jenen anderen Personificationen an und werden mit ihnen von der gläubigen Stimmung des Zeitalters getragen. Daher nahm man denn auch keinen Anstand, allegorische Gestalten mit völlig historischen oder wahren, z. B. die Natur, die Vernunft, die Tugenden und Laster, die sieben Künste, die Theologie und andere Personificationen mit dem Schöpfer und Christus redend und handelnd in unmittelbare Beziehung zu bringen¹⁾.

In der That war die Kluft zwischen jenen erdachten und diesen historischen Gestalten nicht so gross; der Dämmerchein des Ungewissen umgab mehr oder weniger die einen wie die anderen. Gott, Engel, Teufel und Dämonen, so fest man an ihre Realität glaubte, waren wenigstens nicht in gemeiner grober Körperlichkeit zu denken. Christus, die Jungfrau, die Apostel und Evangelisten, die Propheten und Könige des alten Testaments, die Heiligen wurden zwar in der Hülle ihres irdischen Leibes, die sie einst getragen, gedacht und dargestellt, aber doch mit dem Gefühle, dass sie jetzt selige Himmelsbewohner, in dem Zustande der Verklärung und Unverweslichkeit, geistige Wesen, wie die Engel, seien. Dies litt auch keine Beschränkung, wenn diese Heiligen der nächst vorhergegangenen Zeit

bringt die Todsünden in gegensätzliche Verbindung mit den in der Bergpredigt verkündigten Seligkeiten, die er zu diesem Zwecke auf 7 reducirt, und in eine entsprechende Ordnung stellt.

¹⁾ In dem berühmten unter dem Namen Anticlaudianus bekannten allegorischen Gedichte des Alanus ab Insulis (1114—1202). In der prosaischen Vision desselben Verfassers: *De planctu naturae* kommen ähnliche Allegorien vor (Opp. ed. de Visch. 1654).

angehörten. Denn auch in den Begebenheiten des Tages ahnete man ein beständiges Eingreifen höherer Mächte, ein Geheimniss, das wichtiger und interessanter war als die gemeine Erscheinung an sich selbst. Auch sie umgab ein poetischer Duft, welcher die Härte der Wirklichkeit milderte und dem Gewöhnlichen einen Schein des Wunderbaren lieh. Alle die Umstände, welche das praktische Leben unsicher und mangelhaft machten, die Haltungslosigkeit der Charaktere und die Zufälligkeit der Ereignisse, waren dieser poetischen Stimmung förderlich, und selbst die geringe Kenntniss der Natur, indem sie eine scharfe Auffassung des wirklichen Hergangs erschwerte, gestattete der Phantasie eine grössere Einwirkung. Wenn hierdurch die historischen Gestalten an der idealen Freiheit der überirdischen Wesen Theil nahmen, so hatten andererseits diese ein historisches Element. Denn vermöge des überall vorherrschenden traditionellen Charakters dachte man sich auch die Engel und selbst die allegorischen Personificationen nur in herkömmlicher, überlieferter Form. Es gab keine Scheidewand; Idee und Wirklichkeit gingen beständig in einander über, und die Erscheinungen, welche sich nicht in solcher Weise auffassen liessen, also namentlich die der unmittelbaren Gegenwart, wurden in höherer ideeller Beziehung so gut wie gar nicht berücksichtigt¹⁾.

Wie tief diese Mischung des Idealen und Realen in der Auffassung des Mittelalters begründet war, erkennt man am deutlichsten auf einem Gebiete, das ziemlich entfernt von der Kunst zu liegen scheint, im Innern der scholastischen Philosophie. So lange die Scholastik herrschte, bestanden in ihr zwei Parteien, die sich heftig bekämpften, die Realisten und die Nominalisten. Es handelte sich um das Wesen der Universalien, der allgemeinen Begriffe, z. B. der Gattungen, Eigenschaften u. s. f., und um das Verhältniss dieser Abstractionen zu den wirklichen, individuellen Dingen. Da diese Begriffe ewig sind, die einzelnen Dinge aber vergänglich, so glaubte man jenen ein selbstständiges höheres Dasein beilegen zu müssen. Es knüpfte sich daran der Gedanke von der Herleitung aller Dinge aus Gott, wo man denn geneigt war, die Universalien als unmittelbarere, geistigere Schöpfungen ihm näher zu stellen, als die ihnen untergeordneten einzelnen Dinge. In diesem Sinne behauptete man, dass die Universalien eine reale Existenz in der Natur der Dinge hätten. Andere fanden dies widersinnig und nahmen an, dass sie blosser Namen seien, die nur im denkenden Geiste existirten. Die Anhänger dieser letzten Meinung hiess man deshalb Nominalisten, jene ersten aber, weil sie den

¹⁾ So sind in den Gedichten des Alanus und in den Triumphen des Petrarca eine Menge historischer Gestalten, aber fast alle sind aus der antiken Geschichte genommen. Nur Dante macht bekanntlich eine Ausnahme von dieser Regel.

Universalien Realität beilegte, Realisten¹⁾. Nichts ist geeigneter, den gewaltigen Unterschied der modernen Weltauffassung von der des Mittelalters aufzudecken, als eben dieser Streit. Wir begreifen kaum, wie es möglich ist, über Existenz oder Nichtexistenz dieser Gemeinbegriffe zu zweifeln; wir wissen, dass sie eine relative Wahrheit haben, und daher nicht leere Namen sind, dass sie aber aus dem einheitlichen Wesen des Gedankens nicht heraustreten, und nicht selbstständig existieren, sondern nur als Wellen des grossen Geistesstromes vorübergehend auftauchen und wieder darin verfließen. Nicht so das Mittelalter; ihm war dieser Zweifel eine Lebensfrage. Die Lehre der Nominalisten schien den Theologen bedenklich, man befürchtete, dass durch dieselbe das geistige Wesen sich als eine unterschiedslose Substanz gestalten würde, man argwöhnte sogleich eine schädliche Anwendung auf die Lehre von der Trinität; der Nominalismus wurde daher auf Synoden geprüft und der Ketzerei beschuldigt²⁾. Allein ebenso konnte der Realismus auf widersinnige und unchristliche Konsequenzen getrieben werden³⁾. Andere stellten daher vermittelnde Formeln auf, welche die Schroffheit beider Doctrinen mildern und sie mit den Wahrheiten der Religion und der Natur in Einklang bringen sollten⁴⁾. Allein ihr Bemühen war vergeblich, der Streit wiederholte sich stets unter anderen Formen, er hörte nicht eher auf, als bis der Geist des Mittelalters selbst unterging⁵⁾.

¹⁾ Vinc. Bellov. fasst die Streitfrage dahin: *Utrum habeant universalia esse in rerum natura an non (s. solum in intellectu)*. Tennemann VIII. 477, 478. Eine deutlichere Anschauung giebt die Art wie Occam (daselbst S. 846) den Realismus definiert, als die „*opinio, quod quodlibet universale univocum est quaedam res existens extra animam realiter, distincta realiter a quolibet singulari et a quolibet alio universali. — Et ita quot sunt universalia praedicabilia, tot sunt res realiter distinctae, quarum quaelibet realiter distinguitur ab alia.*“ — Man kann beide Parteien auf Plato (als den Urheber des Realismus) und Aristoteles (als Nominalisten) zurückführen, und man that dies schon im Mittelalter (Joh. v. Salisbury bei Brucker hist. crit. III. 904), aber man muss dann nicht vergessen, dass die feinen geistigen Ideen der Griechen bei den Scholastikern zu festen Gestalten erstarrten.

²⁾ Tennemann a. a. O. S. 174. — Weltkluge Männer betrachteten daher diese Lehren als eine Unvorsichtigkeit. So Otto von Freisingen (die gest. Frid. I. c. 47) von Abälard (der doch selbst als Gegner des äussersten Nominalismus auftrat): *Sententiam ergo vocum s. nominum in naturali tenens facultate non caute Theologiae admiscuit.*

³⁾ So erfahren wir von Johann von Salisbury, dass es Realisten gab, welche annahmen: *rem universalem aut unam numero esse aut omnino non esse.* Tennemann a. a. O. S. 340. Sie neigten mithin zum Pantheismus.

⁴⁾ So milderte Thomas von Aquin die Behauptung der Realität dadurch, dass er den Universalien nur ein esse immateriale zuschrieb. Tennemann a. a. O. S. 560.

⁵⁾ So erklärten noch auf dem Ketzergericht über Johann von Wesel im J. 1479 die theologischen Beisitzer: *Si universalia quisquam realia negaverit, existimatur in*

Im Ganzen war indessen der Realismus vorherrschend, er sagte der religiösen Richtung des Mittelalters mehr zu. Die fromme Phantasie hatte alle Räume des Weltalls mit geistigen Mittelwesen bevölkert; sie dachte sich überall Gott nicht unmittelbar, sondern durch seine Diener wirkend. Wie sollte gerade das grosse Reich des Gedankens, also das höchste oder eines der Gott näheren, leer geblieben sein? Die Universalien erschienen als Vorstände ganzer Klassen von untergeordneten Abstractionen und wirklichen Dingen, sie waren also in der That ähnliche Begriffe, wie die Tugenden und wie die Intelligenzen, denen bei Dante die Leitung gewisser Sphären anvertraut ist, und liessen sich ebenso gut wie diese den Engeln anreihen. Aber auch abgesehen von der religiösen Beziehung führte schon die Form des scholastischen Denkens auf dasselbe Resultat. Wenn man den Sätzen in ihrer festgestellten Form eine unbedingte, nicht von der Subjectivität abhängige Wahrheit zuschreibt, wie historischen Nachrichten, so erhalten auch die Begriffe, welche als Subjecte in diesen Sätzen figuriren, ganz von selbst den Schein selbstständiger Existenz und geistiger Individualität. Dies lag so sehr im Wesen des scholastischen Denkens, dass auch die entschiedensten Nominalisten in ein ähnliches realistisches Verfahren verfielen. Indem sie die feinsten Abstractionen, z. B. Wesenheit, Qualität, Verhältniss, Handlung, Leiden u. s. f. aus dem flüssigen Zusammenhange herausrissen und zum Gegenstande ihrer Betrachtungen machten¹⁾, indem sie dieselben mit neuerfundenen, volltönenden lateinischen Kunstwörtern belegten, gleichsam taufeten, mit Kunstwörtern, die wegen des mangelnden Artikels dem an die Nationalsprachen gewöhnten Ohre völlig wie Eigennamen klingen mussten, hatten sie dieselben schon zu dem Range selbstständiger Gedankenwesen erhoben. Wenn man ihnen dann auch hinterher das Prädicat der Realität oder Existenz absprach, so behielten sie doch als Subjecte dieses Urtheils einen Schein von Wesenheit. Der Sprachgebrauch der Wissenschaft gestand dies gewissermaassen zu, indem er sie als Nomina, gleichsam als Namen bezeichnete, deren Träger verschollen war.

Beide Parteien standen also auf gleichem Boden; die mangelhafte philosophische Methode und die Einmischung der gestaltenbildenden Phantasie

spiritum sanctum peccavisse, immo contra Deum, contra religionem christianam deliquisse. Ullmann Joh. Wessel. S. 119.

¹⁾ Qualitas, Quantitas, Quidditas, Haecceitas, relatio, actio, passio u. s. f. Nach Duns Scotus (Tennemann a. a. O. S. 741) besteht jedes Ding aus der Quidditas und Haecceitas, d. i. aus der Gattung und Singularität, z. B. Petrus aus der Humanitas und der Petreitas. Die höchste Spitze der Erstarrung der Begriffe war die s. g. Kunst des Raymond Lullus der sie auf bestimmte Zahlen und Ordnungen reduciren, und durch ein mechanisches Verfahren die grössten Probleme lösen zu können glaubte.

in die Arbeit des Verstandes brachte bei beiden formell dieselbe realistische Tendenz hervor, und sie unterschieden sich nur dadurch, dass die Realisten dieser Neigung folgten, die Anderen sich ihr aus wissenschaftlichen Gründen entzogen. Der Gegensatz dieser Parteien und ihre Benennung zeigt recht anschaulich, wie sehr die damalige Denkweise von der heutigen abweicht; wir würden gerade die Nominalisten, weil mehr an der gemeinen Wirklichkeit festhaltend, Realisten, diese aber, weil blossen Gedanken Existenz verleihend, Idealisten genannt haben. Wir gehen von den wirklichen Dingen und der Gewissheit aus, welche sie gewähren; das Mittelalter kümmerte sich bloss um die Realität der Begriffe. Für uns bildet der Gegensatz des Geistigen und Sinnlichen eine Kluft, die wir nicht leicht überschreiten. In der damaligen Vorstellungsweise rückten beide nahe aneinander; die wirklichen Dinge verflüchtigten sich zu blossen Erscheinungen, die Gedanken verkörperten sich zu festen Gestalten, und der ganze Weltverlauf erschien, wenn auch in einem dämmernden und unklaren Bilde, doch als ein einiger und ungebrochener. Freilich hing dies zusammen mit der mangelhaften Methode des Denkens, welche die Gedanken ihrer Flüssigkeit beraubte und sie isolirt, wie sinnliche Dinge, erscheinen liess, und mit einer dadurch producirten Thätigkeit der Phantasie, welche diesen Gedankendingen Leben und Persönlichkeit verlieh. Aber diese Mängel gewährten auch Vortheile. Durch die Beimischung des phantastischen oder poetischen Elementes hatte die Wissenschaft etwas Kindliches und Naives, wodurch sie trotz ihrer Latinität und ihrer pedantischen Form der Vorstellungsweise des Volkes sich näherte. Gefühl und Verstand, Glauben und Wissen waren noch nicht so getrennt wie später. Die Gelehrten fühlten sich im Zusammenhange mit dem Volke und dieses sah vertrauend zu ihnen hinauf. Der Begriff des Glaubens war noch nicht der, wie man ihn seit der Reformation aufzufassen pflegt; man dachte noch nicht sowohl an jene tief innerliche, durch göttliche Gnade und eigene Hingabe erzeugte, subjective Gewissheit, von der die Seligkeit des Einzelnen abhängt, als an eine objectiv begründete, auf guter Autorität beruhende Ueberzeugung. Man setzte voraus, dass Gott eine, wenn auch nicht jedem Laien, so doch der Kirche und den Gelehrten verständliche vollkommene Offenbarung aller Wahrheit gegeben habe, dass Schrift und Natur vollkommen übereinstimmten, und dass es nur darauf ankomme, alle diese Eröffnungen zu sammeln, um volle Gewissheit zu erlangen. Man nahm sogar an, dass diese Arbeit, wenn auch mit menschlicher Beschränkung, doch im Wesentlichen schon vollbracht, und dass dieser Schatz allgemeinen Wissens im Besitze der Kirche und der Gelehrten sei. Der Volksglaube war sich daher bewusst, dass er auf der breiten Basis von Natur und Geschichte, auf Offenbarungen und Ueberlieferungen ruhte, dass er nicht eine bloss subjective

Meinung, sondern in den umfassenden lateinischen Folianten der Gelehrten vollständig nachgewiesen sei. Er fühlte sich dabei um so ruhiger, als der Umfang dieser Schriften und ihre Latinität den Gedanken eigener Prüfung ganz ausschloss. Ein Zweifel an der Wahrheit dieses so begründeten Glaubens war daher nicht wohl denkbar; er hätte dem Verstande und aller Erfahrung Hohn gesprochen, und konnte nur durch ketzerischen Hochmuth oder Einflüsterungen des Teufels entstehen. Und diese Meinung war im Wesentlichen auch die der Gelehrten. Jeder Einzelne mochte wohl die Lücken seiner Kenntnisse empfinden, aber er zweifelte nicht an der objectiven Totalität des Wissens und an der Uebereinstimmung desselben mit seinen Anschauungen. Er fühlte sich auf der Grundlage zahlloser Autoritäten, auf dem Boden der Tradition vollkommen gesichert und in seinen Behauptungen gerechtfertigt.

Mehr als auf irgend einem anderen Grunde beruhete hierauf die innere Ruhe der Gemüther, die Freudigkeit und Festigkeit, das Wohlbehagen, das sich in allen höheren Erzeugnissen des Mittelalters in Schriften, Dichtungen, in der Kunst, im religiösen Leben ausspricht. So leidenschaftlich und wild der äussere Kampf um die weltlichen Interessen, so unsicher die Grenzen des Rechts, so hart auch der innere Streit der aufgeregten Begierden mit den ascetischen Anforderungen, so peinigend das Schwanken zwischen Sünde und Busse sein mochte; sobald sich der Geist zu allgemeiner, theoretischer Aeusserung erhob, trat er in ein Gebiet des Friedens, fester, ungetrübter Anschauung, wo ihn keine Zweifel beirrten, keine Gegenreden zu kritischer Abwehr, zu scheuem Auftreten bewogen. Jeder Einzelne wusste sich da in Uebereinstimmung mit Allen, mit der Meinung aller Stände und Geschlechter, ja noch mehr, in voller, ungebrochener Einheit mit sich selbst, im vollen Genusse aller Theile seines Wesens. Die Seelenkräfte, so gesteigert und gesondert sie sich äusserten, hingen doch noch innig zusammen; die vermittelnde Phantasie theilte dem Verstande etwas von der Frische und Kraft des Gefühls, dem Gefühle etwas von der Feinheit des Verstandes mit. Die Gedanken verkörperten sich zu erscheinenden Gestalten, die wirklichen Dinge verflüchtigten sich zu idealen Erscheinungen. Die Gegensätze des Geistigen und Sinnlichen, die im Leben weit auseinander gingen, liefen im tiefsten Grunde der Seele zusammen, sie gaben für die Anschauung nicht parallele Reihen, die sich unberührt lassen, sondern divergirende Linien, die während sie im äussern Leben durch einen weiten Raum getrennt schienen, in ihren tiefsten Wurzeln zusammenhingen. Daher war denn innerlich Frieden, während äusserlich der Kampf tobte; das Auge des Geistes sah jenseits der Nebel sündlicher Verwirrung die Welt als das Werk Gottes ruhig vor sich ausgebreitet, Erde und Himmel als das Spiegelbild göttlicher Eigenschaften, und die Engel

des Herrn niedersteigen, um seine Beschlüsse auszuführen und selbst die Sünde seinem Willen dienstbar zu machen. Aus diesem Glauben und aus der geistigen Anlage, auf welcher er beruhte, ergab sich die Freudigkeit und Sicherheit, das Wohlgefühl, das wir an den höheren Erzeugnissen des Mittelalters wahrnehmen.

Die Aufgabe, diese innere Anschauung nachzuweisen und objectiv zu machen, fiel zunächst der Wissenschaft zu. Sie bemühte sich daher den grossen Zusammenhang vollständig zu übersehen, ihn in der Natur und Geschichte so wie im menschlichen Geiste aufzuzeigen, den Organismus der Welt im Ganzen zu überblicken. Auch hier kam eine aus der Vorzeit überlieferte Form dem Bedürfnisse entgegen. Schon jene Werke der römischen Grammatiker, auf welchen im Anfange des Mittelalters aller Unterricht beruhte, waren Encyklopädien, welche das Gesamtergebnis der früheren Studien zusammenstellten. Dieser, aus äusseren Rücksichten entstandenen Form legte der gläubige Sinn des Mittelalters eine tiefere Bedeutung unter, er gewöhnte sich an sie, weil er in ihr wenigstens einen Anklang an das fand, wonach er sich sehnte, an die Auffassung der Welt in ihrer Beziehung zu Gott. Man suchte daher überall, wenigstens der Form nach, ein Ganzes zu geben, man hielt es für unmöglich oder unstatthaft, die Dinge vereinzelt zu betrachten, man deutete, wenn man sich des Zusammenhangs nicht völlig bewusst werden konnte, die Endpunkte der Kette, durch welche jeder Gegenstand mit den höchsten Dingen verbunden ist, mit Weglassung der Mittelglieder an, und begnügte sich so einen Auszug oder ein Abbild des grossen Ganzen darzustellen. Jeder Chronist begann mit der Schöpfung und schloss mit dem jüngsten Gerichte, jeder wissenschaftliche Vortrag stellte seine Beziehung zu den höchsten Wahrheiten fest, man kannte den Begriff der Fachwissenschaften nicht, erwartete von dem Gelehrten, dass er Alles wisse¹⁾. In der höchsten Blüthe des Mittelalters, als die Kenntnisse schon zu einer gewaltigen Masse angeschwollen waren, gingen dann endlich mehrere Männer mit bewundernswerther Belesenheit und Ausdauer an die Riesenarbeit wirklicher Encyklopädien, welche den Anspruch machten, alle naturwissenschaftlichen, historischen und doctrinellen Kenntnisse nach einem auf symbolischen Rücksichten beruhenden Systeme zusammenzustellen. Es scheint meiner Aufgabe förderlich, ein Beispiel solcher Behandlung zu geben, um daran den Umfang dieser Weltanschauung zu zeigen.

¹⁾ In der Grabschrift des Alanus de Insulis heisst es:

Quem brevis hora brevi tumulo sepelivit,

Qui duo, qui septem, qui totum scibile scivit.

Septem ohne Zweifel die 7 freien Künste, duo wahrscheinlich (Brucker Hist. crit. phil. III. 780.) Theologie und Philosophie.

Ich wähle dazu das *Speculum majus* des Vincentius von Beauvais aus dem 13. Jahrhundert, der obgleich Mönch, dennoch nicht ganz in klösterlicher Einsamkeit, sondern als Erzieher der Kinder Ludwig's IX. in der Nähe des Hofes lebte.

Er nennt sein Werk *Speculum*, einen Spiegel, weil es gleichsam ein Bild der Welt gebe, oder weil er darin Alles, was der Spiegelung oder der Erforschung (denn das Wort giebt diesen Doppelsinn) würdig sei, zu vereinigen gesucht habe ¹⁾. Bei der Ordnung, sagt er in der Vorrede, habe er sich an die der heiligen Schrift gehalten, welche erst vom Schöpfer, dann von den Geschöpfen, dann vom Falle und der Erlösung der Menschen handele. Er sei auch dem Plato gefolgt, der (wie man sage) die Philosophie in die der Natur, des Geistes und der Sittlichkeit (*naturalis, rationalis, moralis*) eingetheilt habe. Wer recht nachdenke, könne dies auch auf Gott beziehen, welcher die Ursache aller Natur, das Licht aller Einsicht, das Ziel aller Handlungen sei. Daher theilt er denn sein grosses Werk in drei Theile, in das *Speculum naturale, doctrinale* und *historiale* ²⁾.

Den „*Naturspiegel*“ beginnt er mit der Kenntniss des Schöpfers, der Dreieinigkeit, der Engel. Auch das Uebersinnliche gehört ihm zur Natur. Dann geht er sofort zur sinnlichen Welt über, indem er sie nach den Schöpfungstagen abhandelt. Zuerst also: Es werde Licht, wobei denn von Lucifer und Dämonen berichtet wird. Bei dem zweiten Schöpfungstage findet Alles, was zum Himmel gehört, seine Stelle; die Zeit, der Ton, Farbe, Geruch, die Lufterscheinungen aller Art. Der dritte Tag breitet sich weiter aus; die Wasser, die Erde mit Metallen und Steinen, die Pflanzen aller Art werden in mehreren Büchern erörtert. Der vierte Tag bringt die Lehre von den Gestirnen, der fünfte und sechste die Thiere und zuletzt den Menschen, der nach den Eigenschaften seiner Seele und seines Körpers betrachtet wird. Am siebenten überschauen wir das All, wobei denn der Verfasser die Beziehung auf Gott, wie Alles in ihm und er in Allem sei, nebst vielen schwierigen Fragen erörtert. Da aber alle Dinge für den Menschen geschaffen sind, so führt dies auf ihn zurück; die natürlichen und sittlichen Verhältnisse von Mann und Weib, die Fortpflanzung des menschlichen Geschlechtes und endlich ein rascher Ueberblick über die bewohnte Erde machen daher den Beschluss.

¹⁾ Vinc. Bellov. Spec. maj. im Prolog: *Speculum quidem eo, quod quidquid fere speculatione i. e. admiratione dignum in mundo visibili et invisibili — colligere potui, in uno loco breviter continetur. — Speculum vel imago mundi. —*

²⁾ Die vierte Abtheilung, welche spätere Manuscripte und die gedruckten Ausgaben enthalten, das *Speculum morale* ist als ein untergeschobener, im 14. Jahrh. verfasster Zusatz anerkannt.

Die zweite grosse Abtheilung, wieder wie die erste aus mehreren kolossalen Folianten bestehend, der „Lehrspiegel“ (*Speculum doctrinale*) geht von dem Falle des Menschen aus und hat die Aufgabe, die Wissenschaften kennen zu lehren, welche ihm als Heilmittel mitgegeben sind, um zur Weisheit und Tugend zu kommen. Er beginnt mit den vorbereitenden Lehren, dem Trivium, geht dann zu den praktischen Wissenschaften über, wohin er die Ethik, die Oekonomie, die von der Landwirthschaft und den Hausthieren handelt, die Politik, mit Einschluss des Rechts, endlich die Mechanik rechnet, wo allerlei Nachrichten von Kleidern, Bauten, Kriegführung aus antiken Schriftstellern beigebracht werden. Die Medicin macht den Uebergang zu den theoretischen Doctrinen, weil sie Beiden angehört. Ihr folgt die Physik, die Mathematik, die Musik und endlich, als das Ziel aller Weisheit, die Theologie.

Die Historie (die dritte grosse Abtheilung) beginnt mit einem Auszuge aus der Schöpfungs- und Naturlehre, geht dann zu den Patriarchen über und findet bei den Söhnen Noah die Gelegenheit zu einem geographischen Ueberblicke. In der ferneren Erzählung der alttestamentarischen Geschichte werden die wichtigsten Thatsachen der heidnischen Welt eingeschaltet. Namentlich sind ihre Dichter und Philosophen mit Blumenlesen aus ihren Werken und Uebersicht ihrer Systeme aufgeführt. Diese Auszüge werden bei den Lateinern umfassender und schliessen sich so unbefangen an die heiligen Hergänge an, dass die Legende der Jungfrau Maria zwischen Virgil und Horaz zu stehen kommt. Fortan giebt denn die Geschichte der römischen Kaiser den chronologischen Faden, an den sich die christlichen Apostel und Märtyrer, die Kirchenväter und ihre Lehren, aber auch Excerpte aus profanen Schriftstellern anreihen. So geht der Verfasser in das Mittelalter über, wo dann die Heldensage, Utherpendragon und Artus, Ganelon und die Schlacht von Roncevalles, andererseits aber auch manche Wundergeschichten ihre Stelle erhalten. Die Kreuzzüge erscheinen merkwürdigerweise keinesweges als ein sehr bedeutendes Ereigniss, der Autor weiss viel von unreinen Beweggründen zu sagen, auch ist er bei den Kämpfen der deutschen Kaiser mit den Päpsten ziemlich unparteiisch. So endlich in seine Gegenwart gelangt, bemerkt er, dass viele Zeichen der nahen Ankunft des Antichrists vorhanden seien, zählt diese ausführlich auf und schliesst mit der Beschreibung des jüngsten Gerichtes.

Für eine Zeit, die das Bedürfniss kritischer Sichtung und Feststellung noch nicht hatte, war diese Arbeit in der That von grossem Werthe. Sie gewährte einen Ueberblick, hob die Beziehungen der Dinge untereinander und zum Ganzen heraus, und erleichterte es bei späterer Entdeckung neuer Einzelheiten, den Gesichtspunkt zu finden, unter welchem sie zu betrachten waren. Auch giebt der Verfasser, obgleich er oft sein System nur wie ein

Fachwerk behandelt, in dem alles Material untergebracht werden müsse, doch in Uebergängen und Zusammenstellungen manche Andeutung, die von Künstlern und symbolischen Schriftstellern nicht unbenutzt blieb. Endlich diene es zur Bestärkung im Glauben, dass man auf so umfassende Werke, als auf begründete Zeugnisse von der Einheit des Alls, hinweisen konnte. Allein diese Zeugnisse waren doch nur menschliche, unzuverlässige, und genügten um so weniger, als die wichtigsten Fragen dabei unbeantwortet blieben. Ihre Zusammenstellung war überdies eine mehr oder weniger willkürliche und gezwungene; man fühlte leicht, dass sie nicht alle auf demselben Boden gewachsen, nicht aus denselben Grundanschauungen hergeleitet waren. Alle Mängel der scholastischen Wissenschaftlichkeit traten gerade hier, wo sie nicht einzelne Sätze beweisen, sondern ein Ganzes im höchsten Sinne des Wortes geben wollte, am Stärksten hervor. Die grosse Menge blieb zwar auf dem eingeschlagenen Wege, aber einzelne tiefere Geister widersprachen und suchten nach tieferer Erkenntniss.

Diese Gegner der hergebrachten Scholastik, die Mystiker, behaupteten nicht etwa im Besitze einer Geheimlehre oder neuer Eingebungen zu sein, sie gingen vielmehr ebenfalls von der allgemeinen, durch Christus und die Kirche gegebenen Offenbarung aus und versuchten aus derselben durch Anwendung menschlicher Geisteskräfte weitere Anschauungen zu gewinnen. Aber sie glaubten dabei eine andere Methode anwenden zu müssen. Sie behaupteten nämlich, dass es ausser der sinnlichen und der bloss verständigen Betrachtung eine dritte, höhere gäbe, welche, indem sie sich sammle und von allem Menschlichen losreise, mit unmittelbarer göttlicher Hilfe zum Anschauen Gottes sich aufschwinde¹⁾. Sie forderten also eine tiefere, innigere Erkenntniss, eine grössere Lebendigkeit, welche alle Dinge zusammen in deutlicher Anschauung sich vergegenwärtige²⁾, und nahmen dabei ausdrücklich alle Seelenkräfte in Anspruch, besonders auch die Einbildungskraft, indem sie durch die sinnlichen Dinge, vermöge ihrer Aehnlichkeit mit den übersinnlichen, eine Anschauung der letzten erhalte³⁾. Die Natur war ihnen ein Spiegel, in welchem wir Gottes Sein und Wesen anschauen können, oder ein Wachs, in welchem die göttlichen Ideen abgedruckt seien⁴⁾. Sie lehrten, dass die Dinge nur Zeichen seien, die Gottes

¹⁾ So der h. Bernhard v. Clairveaux (bei Schmid *Mysticismus des Mittelalters*. Jena 1824. S. 196.) *Speculativa est consideratio se in se colligens et, quantum divinitus adjuvatur, rebus humanis eximens ad contemplandum Deum.*

²⁾ Richard v. S. Victor (bei Schmid a. a. O. S. 292.) *Contemplatio est vivacitas illa intelligentiae, quae cuncta in palam habens manifesta visione comprehendit.* Der h. Bernhard bezeichnet sogar diese lebendige Anschauung als einen Rausch: *ut divino ebriatus amore animus, oblitus sui, totus pergat in Deum.* S. 271.

³⁾ Richard v. S. Victor bei Schmid a. a. O. S. 356.

⁴⁾ Bonaventura bei Tennemann. *Gesch. d. Philos.* Th. 9. S. 543, 537.

Wesen andeuteten, sie erklärten Jeden, der sie anders betrachte, für einen stumpfsinnigen Träumer¹⁾. Sie versuchten also die symbolische Anschauung zum Princip eines wissenschaftlichen Systems zu erheben, sie versuchten zu schauen, wo das Volk nur ahnete und glaubte. Die Reihe dieser Mystiker beginnt im Anfange des Mittelalters und zieht sich durch alle Jahrhunderte hindurch, aber sie bildeten keine bleibende Schule, sondern stehen vereinzelt²⁾. Um zu der vollen Einheit nach der sie strebten zu gelangen, mussten sie der Erfahrung und dem Verstande Gewalt anthun; sie gaben daher nur geistreiche Sätze von bedingter Wahrheit und waren in Gefahr, die nothwendige Scheidung der Dinge aufzuheben, Gott und die Welt, Gutes und Böses in wüster Mischung zu verwirren und die Natur als ein wesenloses Spiel andeutender Erscheinungen zu behandeln. Daher begünstigte die Kirche die Mystik nicht und warf ihr eine pantheistische Tendenz vor, während der grosse Haufe sich auf ihre Gedankentiefe nicht einlassen konnte. Allein dennoch sprach sie den Grundgedanken der gläubigen Anschauung mit solcher Innigkeit aus, war der christlichen Sehnsucht nach der Einheit mit Gott so natürlich, dass ihr Bestreben nicht ohne Frucht blieb. Wenn sie auch keine allgemein gültige Begründung des Glaubens gewährte, so gab sie doch Anschauungen, welche Einzelne benutzten, und es strömte aus den verborgenen Kreisen der Mystiker beständig eine wohlthätige Wärme in das Leben über, die es vor der Erstarrung in scholastischer Form bewahrte.

Scholastik und Mystik waren in der That Gegensätze, aber polarische, welche sich anzogen und hervorriefen. Jene, indem sie das einige Wesen des Gedankens zersplitterte, hatte die Voraussetzung einer höheren Einheit und konnte nicht umhin auf dieselbe hinzuweisen; diese, indem sie die Gefahr fühlte, die nothwendigen Begrenzungen der Begriffe zu verwischen, suchte ihre kühnen Anschauungen durch scholastische Distinctionen festzu-

¹⁾ Gerson, tom. 4 p. 816 bei Rixner, Handbuch der Gesch. d. Phil. II. 182. *Quicumque non accipit res, prout sunt signa Deum significantia, is merito dicitur non intelligens et hebes, imo quasi somniator phantasticus, utpote qui in vigilia inepte signa phantasmatum pro rebus ipsis suscipit et habet.*

²⁾ Der tief sinnige Johannes Scotus Erigena, mit dem Schmid die Reihe der Mystiker eröffnet, ist auch der erste bedeutende Philosoph, und ebenso tritt am Schlusse des Abschnitts, im Anfange des 15. Jahrhunderts, wieder bei Gerson ein bedeutendes mystisches System auf. Zwischen beiden zieht sich die mystische Tradition ununterbrochen fort, aber ohne wesentlichen Einfluss auf die Entwicklung der Wissenschaft, indem sie entweder wie bei Wilhelm von Champeaux und Amalrich von Chartres als Pantheismus verrufen wird, oder wie bei Hugo und Richard von S. Victor, und noch mehr bei dem heil. Bernhard von Clairveaux, ganz auf das religiöse Gebiet übertritt. Vergl. Tennemann a. a. O. S. 168 und 316, Rixner a. a. O. S. 67, Ritter, Christliche Philosophie. I. 506.

stellen. Daher nicht bloss die vielfachen Versuche der Vereinigung beider Gegensätze, sondern auch die unwillkürliche Vermischung mystischer und scholastischer Elemente. Ein merkwürdiges Beispiel davon finden wir bei Roger Baco, der, übrigens einer der nüchternsten Denker, durch die Betrachtung der Natur zu tieferen Anschauungen gelangte. Indem er nämlich die Optik, die er mit dem Namen Perspective bezeichnet, neu begründen und einführen will, schildert er sie als das allgemeine Bild göttlicher Wirksamkeit. Denn alle Dinge, lehrt er, entstünden durch die Einwirkung der thätigen Kräfte auf die leidende Materie und durch die weitere Wechselwirkung, welche von diesen ersten Erzeugnissen ausgehend die Arten und Eigenschaften der Dinge hervorbringe. Die Gesetze dieser Wechselwirkung könne man am Lichte erkennen, während sie doch im ganzen Weltgebäude dieselben sein müssten, so dass die Perspective das Mittel zur Erkenntniss von allem Uebrigen werde ¹⁾.

Das wurde sie in ihrer wissenschaftlichen Gestalt nun freilich nicht; die mathematischen Studien gediehen nicht, so lange die Scholastik blühte. Beide waren der Methode nach völlig übereinstimmend, atomistisch, verständig, strenge beweisend und in Schlüssen fortschreitend; sie unterschieden sich nur durch die Axiome, von denen sie ausgingen. So lange man aber jene Methode auf die inhaltsschweren Lehren der Schrift anwendete, konnte man sich nicht entschliessen, sich mit den stoffarmen Grundsätzen, in denen die Mathematik ihren festen Boden hat, bleibend zu beschäftigen. Aber der Gedanke, den Roger hier mit mystischer Tiefe und scholastischer Schärfe aussprach, war für die populäre Symbolik ein naheliegender und fruchtbarer. Indem sie in der Beschaffenheit des Lichts das beste Gleichniss für Gottes Wirken erkannte, indem sie sich Gott als den strahlenden Mittelpunkt des Universums dachte und die grössere oder geringere Bedeutsamkeit der Dinge wie die abnehmende Kraft gebrochener und reflectirter Lichtstrahlen auffasste, lag ihr eine jenem Gedanken sehr ähnliche Vorstellung zum Grunde. Daher trat auch, je mehr diese Symbolik ausgebildet wurde, die perspectivische Beziehung immer deutlicher hervor, wie sie denn in Dante's Paradies fast unverhüllt ausgesprochen ist.

Ueberhaupt vermochten jene wissenschaftlichen Gegensätze ebenso wenig wie der politisch-kirchliche Zwiespalt die Ruhe der Gemüther bleibend zu trüben. Jede dieser wissenschaftlichen Bestrebungen enthielt doch eines

¹⁾ Nach dem Manuscripte mitgetheilt von Wood *Histor. Univers. Oxon.* I, 122: *Omnia universim sciri per perspectivam. Quoniam omnes actiones rerum fiunt secundum specierum et virtutum multiplicationem ab agentibus hujus mundi in materias patientes, et leges hujusmodi multiplicationum non sciuntur nisi a perspectiva, nec alibi sunt traditae adhuc, cum tamen non solum sint communes actioni in visum, sed in omnem sensum et in totam mundi machinam et in coelestibus et in inferioribus.*

der Elemente, deren die herrschende Weltauffassung bedurfte und in denen sie ihre Gewähr fand; die Encyklopädie die Fülle des irdischen Stoffes, die Mystik den Gedanken der vollen, ungetrübten Einheit, die Scholastik das Gesetz der Form, unter welcher die Mannigfaltigkeit auf eine Einheit zurückgeführt werden konnte. Alle zusammen gaben daher eine Anregung, sich das Ganze vorzustellen, und wenn dies der Wissenschaft nicht gelingen wollte, wandten sich Gefühl und Phantasie um so mehr der Kunst zu, um in ihr die ersehnte Anschauung zu gewinnen.