

Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 16 (1938)

Artikel: Erkennen und Sprechen bei Thomas von Aquin : ein Deutungsversuch seiner Lehre auf ihrem geistesgeschichtlichen Hintergrund [Fortsetzung]
Autor: Warnach, Viktor
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-762322>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 05.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Erkennen und Sprechen bei Thomas von Aquin.

Ein Deutungsversuch seiner Lehre auf
ihrem geistesgeschichtlichen Hintergrund.

Von P. Viktor WARNACH O. S. B., Maria Laach.

(*Fortsetzung.*)

3. Die Bemühungen um eine Synthese in der vorthomistischen Scholastik.

Das mittelalterliche Denken kann nur aus seiner zweifachen Quelle, dem antiken und dem frühchristlichen Geistesleben, verstanden werden; will es doch vorerst nichts weiter als die überlieferte Glaubenslehre lebendig bewahren und durch den « intellectus fidei » vertiefen. Was aber diese spekulative Vertiefung betrifft, so macht sich trotz des Festhaltens am bisherigen Lehrbestand ein gewisser Unterschied zur Vätertheologie bemerkbar, insofern als nun die profane Philosophie, namentlich die aristotelische, einen immer stärkeren Einfluß auf die Ausgestaltung des theologischen Systems gewinnt.

Richtunggebend wurde in dieser Hinsicht *A. M. Severinus Boëthius* (480-525), « der letzte Römer und der erste Scholastiker », wie M. Grabmann ihn nennt¹. Ohne große Bedenken wandte er logische Begriffe und Methoden auf Fragen der Gotteswissenschaft an². Wenn er auch durch eigene Untersuchungen der Folgezeit manche Anregung und Klärung geboten hat, so besteht doch sein eigentliches Verdienst in der Übertragung und Auslegung von Schriften aus dem aristotelischen *Organon*, wie auch der *Isagoge* des Porphyrius. Hierdurch ist er neben *Martianus Capella* (um 430) und *Cassiodor* († nach 562) der einflußreichste Vermittler der klassischen Schullogik an das abendländische Mittelalter geworden³.

¹ Die Geschichte der scholastischen Methode I, Freiburg 1909, 148.

² Ebd. 163 ff.; *B. Geyer*, Die patristische und scholastische Philosophie, in: *F. Überweg*, Grundriß der Geschichte der Philosophie II, Berlin 1928¹¹ (= *Überweg-Geyer*), 137 f.

³ *E. Bickel*, Lehrbuch der Geschichte der römischen Literatur (Bibliothek d. klass. Altertumswissenschaften 8), Heidelberg 1937, 415; vgl. *C. Prantl*,

Um die aristotelischen, stoischen oder neuplatonischen Gedanken im Lateinischen prägnant wiedergeben zu können, prägte Boëthius zahlreiche termini technici, die dann während des Mittelalters und weit darüber hinaus in der « *Philosophia perennis* » ihre Geltung bewahrten. Das vieldeutige Wort $\lambdaόγος$ übersetzte er bald mit « *oratio* », bald mit « *ratio* », was dem nüchternen Sprachgeist des Lateiners entspricht, der zu einer schärferen Trennung von Sprechen und Denken neigt. Zwar ist gerade der lateinischen Sprache ein ausgesprochen logischer Zug eigen ; doch ist die Logik in der lateinischen Grammatik, um mit E. Bickel zu sprechen, « kein Ergebnis abstrakter Besinnlichkeit, sondern ein natürliches Erlebnis des Volkstums »¹.

Im eigentlichen Sprachgeschehen (« *locutio* » für das aristotelische $\lambdaέξις$ gegenüber der mehr grammatischen $\varphiάσις$ = « *dictio* », *De interpret. mai. comm. I P. L. 64, 393*) unterscheidet Boëthius vier Momente : die Sache (*res*), die vom Intellekt begriffen wird (*concipitur*), den Begriff im Intellekt selbst (*conceptio animi vel intellectus*), ferner den Laut, der diesen Begriff bezeichnet (*significat*) und schließlich den geschriebenen Buchstaben (*littera*), wodurch der flüchtige Laut selbst wiederum bezeichnet und festgehalten wird (*ib. col. 402* ; *De interpret. min. comm. I P. L. 64, 297*). Während nun die Begriffe bei allen Völkern die gleichen sind, treffen wir bezüglich der Laute und Buchstaben eine gewisse Verschiedenheit an, weil sie nicht von Natur aus (*naturaliter*), sondern auf Grund menschlicher Einsetzung (*positione*) bezeichneten (*De interpret. mai. comm. I col. 403*). Das begriffliche Denken muß also vom äußeren Sprechen geschieden werden ; aber zwischen diesen beiden Sphären bildet das bedeutsame Wort gleichsam die Brücke, da es als « *interpretatio* » eine Einheit von artikuliertem Laut und begrifflicher Bedeutung und somit eine Darstellung des inneren Begriffes im sinnlichen Laut ist (*ib. col. 394 ss. ; 402 ss.*)².

Durch diese grundlegenden Bestimmungen hat Boëthius einen starken Einfluß auf die Logik und Sprachlehre des frühen Mittelalters

Geschichte der Logik im Abendlande I, Leipzig 1855, 679 ff. ; 722 ff., mit dessen abfälligen Urteilen wir uns freilich nicht identifizieren können, wenn er z. B. Boëthius « als die hauptsächliche Brücke zu dem Unverstande der mittelalterlichen Logik » bezeichnet (681).

¹ A. a. O. 416.

² Vgl. zum Ganzen *C. Prantl*, a. a. O. 690 f. ; *C. Thurot*, Notices et extraits de divers manuscrits latins pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales du moyen âge (Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque impériale ... XXII, 2), Paris 1868, 160 ff. ; *H. Siebeck*, Zur Psychologie der Scholastik, Archiv f. Gesch. d. Philos. I (1888) 378.

ausgeübt, zumal seine Schriften diesem als unmittelbare Quellen des Wissens dienten. Eine ähnliche Bedeutung hat für die weitere Lehr-entwicklung *Cassiodorus Senator*. Im Gegensatz aber zu dem mehr aristotelisch eingestellten Boëthius trägt Cassiodors Erkenntnislehre einen wesentlich augustinischen Charakter. Sprechen und Erkennen werden hier als einander verschwisterte Vorgänge betrachtet. Beim diskursiven Denken der *Ratio* übernimmt die sprachliche Formulierung eine ordnende Funktion (De anima 2 P. L. 70, 1285 A/B), wogegen die höhere Wahrheitserkenntnis durch das erleuchtende Einsprechen Gottes als des «inneren Lehrers» zustande kommt: «ipse enim magister potens atque perfectus est, qui et vera dicit animae nostrae, et quae dixerit, eam facit illuminata mente conspicere» (ib. 12 col. 1306 B)¹.

Dementsprechend wird die Grammatik als «origo et fundamentum liberalium litterarum» betrachtet (De artibus ac disciplinis lib. litterarum, Praef. P. L. 70, 1151 B). Mit ihr stehen Rhetorik und Logik, die vornehmlich «Dialektik» genannt wird, in innigstem Zusammenhang (ib. col. 1151 B/C; cf. ib. c. 3 col. 1168 A) und werden fürderhin als «artes sermocinales» im sog. «Trivium» getrennt von den «artes reales» des «Quadriviums» schulmäßig behandelt².

In dieser engen Verbindung mit der Grammatik, die selbst lediglich in einer Kommentierung der Schriften des Donatus und Priscian bestand, darf man wohl ein bezeichnendes Merkmal der frühmittelalterlichen Schullogik erblicken. Wenn man auch im allgemeinen, Boëthius folgend, Sprechen und Denken theoretisch trennte, so verquickte man diese Phänomene im praktischen Lehrbetrieb doch allzu-sehr.

Nicht weniger charakteristisch ist für die Logik und Grammatik, wie sie in der *karolingischen Renaissance* gepflegt wurden, der nahe Zusammenhang mit der Theologie, die ja damals im Vordergrund des Geisteslebens stand, zumal da die gesamte Bildung in Händen der Kirche lag. Glaube und Wissen bilden für das Bewußtsein jener Zeit des Überganges und des Lernens eine lebendige Einheit. Nach dem Vorbild des Boëthius sucht man auch die Profanwissenschaften, ins-

¹ A. Schneider, Die Erkenntnislehre bei Beginn der Scholastik, Philos. Jb. XXXIV (1921) 237, 245.

² Vgl. C. Prantl, a. a. O. 722 ff.; M. Grabmann, Scholast. Methode I, 176 f.; M. Manitius, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters (Handbuch d. Altertumswiss., hrg. von Iwan v. Müller, IX, 2) I, München 1911, 45 ff.; Überweg-Geyer, 138 f.

besondere die Philosophie, für die Vertiefung der Glaubenslehre fruchtbar zu machen. So bezeichnet *Alkuin* († 804) die «artes liberales» als die sieben Säulen, auf denen der Bau der Gottesweisheit ruht (Gramm. P. L. 101, 853 C). Vor allem dienen Dialektik und Grammatik als unentbehrliche Propädeutik der Theologie, die hauptsächlich in der Exegese der Heiligen Schrift und der Väter bestand¹.

Ihrerseits gab aber auch die Theologie zur Behandlung sprachlicher Probleme reichlich Anlaß. Der Bericht über die Namengebung durch Adam in Gen. 2, 19 f. stellte die Exegeten vor die Frage, inwieweit die Namen den Dingen entsprechen. Im Anschluß an die Väter lehnten sie fast einstimmig die «aristotelische» Lehre von der rein willkürlichen Einsetzung der Namen ab; wenigstens die ursprünglichen Worte würden das Wesen oder eine Wesenseigenschaft der Dinge wiedergeben², welcher Meinung z. B. der Mönch *Angelomus von Luxeuil* (Comm. in Gen. P. L. 115, 134) ist. Zahlreiche Erklärer jener Schriftstelle betonten im Zusammenhang damit die hohe Würde des Menschen, der gerade durch das Sprachvermögen vor den unvernünftigen Tieren ausgezeichnet sei, so nach Beda Venerabilis (Hexaëmeron P. L. 91, 51 s.) Alkuin (Interrog. et resp. in Gen. 55 P. L. 100, 522) und Angelomus (l. c.). Auf Grund der Erzählung von der babylonischen Sprachverwirrung (Gen. 11, 1-9) nahm man eine gemeinsame Ursprache, etwa das Hebräische, an, die dann vornehmlich durch die Bedeutungsveränderung der von Gott ursprünglich geschaffenen Lautzeichen in eine Vielheit von Volkssprachen aufgelöst wurde, was außer Beda (l. c. col. 127 s.), Alkuin (l. c. interr. 147; 150 s. col. 533 s.) und Hrabanus Maurus (Comm. in Gen. P. L. 107, 529 s.) insbesondere der schon öfters genannte Angelomus (l. c. col. 166 ss.) und Remigius von Auxerre (Comm. in Gen. P. L. 131, 62 s.) lehrten.

In ihren psychologischen Anschauungen erwiesen sich die Vertreter der karolingischen Reform allgemein als getreue Schüler des hl. Augustinus. *Alkuin* macht hierin keine Ausnahme³, obwohl er das Verhältnis von Denken und Sprache mit Boëthius im aristotelischen

¹ Vgl. O. Willmann, Geschichte des Idealismus II, Braunschweig 1907², 327 f.; M. Grabmann, Scholast. Methode I, 189 ff.; J. A. Endres, Forschungen zur Geschichte der frühmittelalterlichen Philosophie (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M. A. XVII, 2/3), Münster 1915, 1 ff.

² P. Rotta, La filosofia del linguaggio nella Patristica e nella Scolastica, Torino 1909, 86; vgl. 82 ff.; 87 ff.

³ E. Seydl, Alkuins Psychologie, Jb. f. spek. Philos. u. Theol. XXV (1911) 48 ff.; A. Schneider, a. a. O. 359 ff.

Sinne auffaßt¹. Während er in bezug auf das Problem des Nichts das « nomine esse » vom « re esse » unterscheidet (Disput. Pippini cum Albino P. L. 101, 980 A), neigt schon sein Schüler *Fredegisus* († 838) zu einem übertriebenen Realismus, bzw. Rationalismus, indem er aus der Wortbedeutung auf das Dasein des bezeichneten Sachverhaltes schließt und deshalb das Nichts, da es ja einen Namen hat, als eine « res existens » ansieht (Epist. de nihilo et tenebris P. L. 105, 752 B/C)². So sieht auch *Hrabanus Maurus* († 856) in den Namen, soweit sie « signa propria » im Gegensatz zu den « signa translata » sind, eine « radix » und ein « initium discendi » (Instit. cler. 3, 8 P. L. 107, 384 s.) und begründet auf diesem Prinzip seine etymologische oder mystische Deutung der Dinge (De rerum nat. praef. P. L. 111, 10; praef. alt. col. 12 s.; c. 93 col. 435)³. Gegenüber der bei Hrabanus und den meisten seiner Zeitgenossen vorherrschenden enzyklopädischen Tendenz strebt der gelehrte Abt *Servatus Lupus* († 862), der als begeisteter Humanist auch kritische Philologie betrieb, nach einer Förderung der Wissenschaft durch selbständiges Schaffen⁴.

Als den größten Denker des frühen Mittelalters muß man wohl *Johannes Scottus* (Eriugena, † nach 877) bezeichnen. Wenngleich auch er von seiner Vorzeit, insbesondere von Origenes und Ps. Dionysius beeinflußt ist, so ist er im Grunde doch ein höchst eigenschöpferischer Geist. In erster Linie tritt er uns als Metaphysiker und zwar neu-platonischer Richtung entgegen; aber das Grundprinzip seines metaphysischen Systems ist ein dialektisches. Die Kunst der Dialektik ist nach seiner Meinung kein willkürliches Menschenwerk, sondern in der Natur der Dinge durch den Schöpfer aller Künste grundgelegt. Das Schöpfungsgeschehen versteht er nämlich als ein dialektisches Verfahren: durch Teilung (divisio) gliedert sich die ursprüngliche Einheit der höchsten Gattungen stufenweise in die Vielheit der individuellen Dinge aus, und diese kehren durch die Aufhebung (resolutio) wieder zur Einheit in Gott zurück (De divis. nat. IV, 4 P. L. 122,

¹ C. Prantl, Geschichte der Logik II, Leipzig 1861, 13; 16 f.; C. Thurot, Notices et extraits, 117.

² C. Prantl, a. a. O. II, 17 f.; A. Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters I, Mainz 1864, 20 ff.; J. A. Endres, a. a. O. 4 f.; 8 ff.; A. Schneider, a. a. O. 367.

³ E. Gilson - P. Böhner, Geschichte der christlichen Philosophie, Paderborn 1937, 247 f.

⁴ M. Grabmann, Scholast. Methode, 197 f.; M. Manitius, Lat. Liter. des Mittelalters I, 483 ff., bes. 489 f.; Überweg-Geyer, 163.

748 D s.). Eine besondere Rolle spielen in diesem Weltprozeß die göttlichen Ideen, die als die allgemeinen Urbilder der Dinge im Logos geschaffen sind (ib. III, 9 col. 642 A ss.). So tritt der Logos als Vermittler zwischen die göttliche Ureinheit und die Vielfalt der Einzelwesen, wie sich auch in der Sprache, die eine Ausformung jener metaphysischen Dialektik ist, das Allgemeine mit dem Individuellen verbindet. Die Worte sind gleich den Dingen der im körperlichen Stoff sinnlich gestaltete Ausdruck der obersten Gattungen oder Ideen, weshalb zwischen ihnen und den durch sie bezeichneten Sachverhalten eine gewisse Entsprechung besteht¹. Daher führt die Erkenntnis der Namen zu einem Wissen um die Dinge: «quod in nominibus cognoscimus, necessarium, ut in his rebus, quae ab eis significantur, cognoscamus» (ib. I, 14 col. 459 C). Gleichwohl werden Grammatik und Rhetorik der Dialektik nur als völlig untergeordnete Glieder beigesellt, weil sie nicht wie diese von der Natur der Dinge, sondern von den Sprachregeln handeln, die auf menschliche Setzung zurückzuführen sind (ib. V, 4 col. 869 D ss.). Die vernünftige Seele (rationalis anima) ist in ihrem Tun von der Sprache unabhängig (ib. col. 870 B/C)².

Wohl mit Unrecht sieht Prantl in der dargelegten Lehre des Johannes Scottus den Ansatzpunkt des Nominalismus³; eher könnte man sie als einen extremen Realismus platonisierender Richtung bezeichnen, für den die allgemeinen Ideen wahrer als die an ihnen teilnehmenden Dinge sind (cf. l. c. IV, 9 col. 775 C ss.)⁴, was bei den meisten Denkern jener Zeit, wie z. B. bei dem als Grammatiker angesehenen *Remigius von Auxerre* († um 908), zutrifft. Auch *Eric von Auxerre* († 876) kann man hiervon nicht ausnehmen, obgleich er mit Boëthius die Gattungen und Arten hauptsächlich als Worte (praedicabilia) behandelt⁵. Es wäre daher verfehlt, wollte man mit Prantl

¹ *J. J. Baebler*, Beiträge zu einer Geschichte der lateinischen Grammatik im Mittelalter, Halle 1885, 77 f.; *A. Stöckl*, a. a. O. I, 54 ff.; 72 ff.; *A. Aall*, Der Logos II, Geschichte der Logosidee in der christl. Literatur, Leipzig 1899, 479; *Gilson-Böhner*, 252; 254 ff.

² *C. Prantl*, Geschichte der Logik II, 24 ff.

³ Ebd. 31; 34 ff.; vgl. 27 ff.; 76 f. Eine ähnliche Ansicht vertritt *B. Hauréau*, De la philosophie scolastique, Paris 1850, 172 ff.; *ders.*, Histoire de la philosophie scolastique I, Paris 1872, 244 ff.

⁴ Vgl. *Gilson-Böhner*, 263.

⁵ *A. Stöckl*, a. a. O. I, 129 f.; *J. Reiners*, Der Nominalismus in der Frühscholastik (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M. A. VIII, 5), Münster 1910, 6 ff.; 21 ff.; *Überweg-Geyer*, 177 f.

von einer « Parteispaltung » zwischen Nominalisten und Realisten schon im IX. Jahrhundert sprechen¹.

Vielmehr sollte zuerst ein anderer Gegensatz hervortreten, der für uns insofern von Belang ist, als er wenigstens indirekt die Entwicklung unserer Frage beeinflußt hat. Im Zusammenhang mit der Laisierung des Wissens zeigte sich während des XI. Jahrhunderts bei manchen eine starke Überschätzung der Dialektik und Rhetorik. Wie noch *Fulbert*, der lehrte Begründer der Schule von Chartres († 1028), der Dialektik eine zwar positive, aber doch untergeordnete Aufgabe bezüglich der Theologie zu, so kehrte *Anselm von Besate* (um 1050) ihren Wert einseitig hervor, und die sog. « *Sophistae* » oder « *Peripatetici* » gingen sogar so weit, daß sie die dialektischen Gesetze zu Normen der Offenbarungslehre erhoben. Durch einen solchen Rationalismus wurde *Berengar von Tours* († 1088), der im « *ratione agere* » oder « *ad dialecticam configere* » die Entscheidung theologischer Probleme suchte, zu seinen irrgen Anschauungen in der Eucharistielehre verleitet. Den Grund dieser Überbetonung der Vernunft gegenüber der Autorität darf man wohl in einem naiven Realismus sehen, der dem Denken wie dem sprachlichen Ausdruck einen absoluten Wert zuschreibt, und deshalb eine vollkommene Übereinstimmung zwischen Wort, Begriff und Sache annimmt².

Eine starke Gegenbewegung konnte damals nicht ausbleiben. Sie ging hauptsächlich von kirchlich gesinnten Kreisen aus. Jedoch fiel man auch hier bald ins andere Extrem. So kamen Männer, wie *Petrus Damianus* († 1072), *Otloh von St. Emmeran* († 1070) und *Manegold von Lautenbach* († nach 1103) in der Unterwertung des menschlichen Wissens einem gewissen Skeptizismus nahe. Petrus Damianus scheute sich nicht, die absolute Geltung des Widerspruchsgesetzes gegenüber der göttlichen Allmacht in Frage zu stellen (De div. omnipot. c. 5 P. L. 145, 603 B; c. 11 col. 612 A/B)³. Zwar haben die Antidialektiker relativ selten die Kontingenz der Sprache gegen die Überschätzung der natürlichen Wissenschaft ins Feld geführt; doch zeigen sich bei

¹ Geschichte der Logik II, 46; auch *J. J. Baebler*, a. a. O. 78 f. Dagegen *J. Reiners*, a. a. O. 10 ff.; *Überweg-Geyer*, 179.

² *M. Grabmann*, Scholast. Methode I, 215-224; *J. Endres*, Forsch. z. Gesch. d. frühmitt. Philos. 28-49; *Überweg-Geyer*, 181 f.; 185 f.; vgl. auch *J. de Ghellinck* S. J., Le mouvement théologique du XII^{me} siècle, Paris 1914, 38-41; 54 ff.

³ *J. A. Endres*, a. a. O. 63 ff., bes. 73-77; 98-110; *Überweg-Geyer*, 187-190.

ihnen schon Ansätze zu einer Kritik der Verquickung von Denken und Sprechen.

Zwischen den beiden Parteien suchte *Lanfrank* († 1089) zu vermitteln, indem er den hohen Wert der Dialektik für die Entfaltung der Glaubenswahrheit anerkannte, aber zugleich jeden Mißbrauch derselben im Sinne eines theologischen Rationalismus ausgeschlossen wissen wollte¹. Noch entschiedener vertritt diesen Standpunkt *Anselm von Canterbury*, Lanfranks größerer Schüler († 1109), der den Vernunftgründen neben der Autorität einen weiteren Geltungsbereich anwies und hierdurch zum «Vater der Scholastik» wurde.

Im Gebiet der äußereren Sprache beschäftigt den hl. Anselm am meisten das Bedeutungsproblem (cf. *Dial. de grammat.* c. 12 ss. P. L. 158, 570 ss.). Klar stellt er den Unterschied zwischen dem bedeutsamen Laut (*vox significans, nomen*) und der bezeichneten Sache (*res*) heraus (ib. c. 19 col. 578 A ss. ; cf. *Proslog.* c. 4 p. 12, 26 s., ed. *F. S. Schmitt*)². Wie Augustinus, kennt auch er ein dreifaches Sprechen :

« Aut enim res loquimur signis sensibilibus, id est, quae sensibus corporeis sentiri possunt sensibiliter utendo; aut eadem signa, quae foris sensibilia sunt, intra nos insensibiliter cogitando; aut nec sensibiliter nec insensibiliter his signis utendo, sed res ipsas vel corporum imaginatione vel rationis intellectu pro rerum ipsarum diversitate intus in nostra mente dicendo. Aliter namque dico hominem, cum eum hoc nomine, quod est homo, significo; aliter, cum idem nomen tacens cogito; aliter, cum eum ipsum hominem mens aut per corporis imaginem aut per rationem intuetur. Per corporis quidem imaginem, ut cum eius sensibilem figuram imaginatur; per rationem vero, ut cum eius universalem essentiam, quae est animal rationale mortale, cogitat » (*Monolog.* c. 10 p. 16, 37; 17, 9, ed. *F. S. Schmitt*).

Es gibt demnach neben dem lauthaften Wortzeichen und der Wortvorstellung in der Seele des Sprechenden noch ein «Wort der Sache» (*verbum rei*, ib. p. 17, 23), das im Innern der Mens ausgesprochen wird. Jedoch macht sich in dieser Einteilung der Sprachphänomene eine für die frühmittelalterliche Geisteshaltung ganz bezeichnende Umbildung der augustinischen Lehre bemerkbar, insfern als Anselm das innere Sprechen nicht in ein vorgestelltes und ein rein geistiges einteilt, sondern von der bloßen Vorstellung des Wortlautes ein Sagen der Sachen selbst unterscheidet, das entweder durch

¹ *J. A. Endres*, a. a. O. 118-129.

² Vgl. *C. Prantl*, a. a. O. II, 86 f. ; 96.

die konkreten *Sachvorstellungen* oder durch die allgemeinen *Sachbegriffe* geschieht. Das « *mente* » oder « *corde dicere* » ist nämlich mit dem « *cogitare rem* » identisch (cf. ib. c. 48 p. 47, 28 ss. ; *Proslog.* c. 4 p. 12, 22 ss.), das sowohl die anschauliche Vorstellung als auch das abstrakte Begreifen, also jedwedes Gegenstandsbewußtsein bedeutet, soweit es nicht unmittelbar auf sinnlicher Wahrnehmung beruht¹. Hier zeigt sich die große Bedeutung der « *imaginatio* » und überhaupt der « *imago* » oder « *similitudo* » für die Erkenntnis- bzw. Sprachlehre des Mittelalters. Das Denken besteht für Anselm wesentlich in der aktiven Hervorbringung eines Gleichbildes vom Gegenstand (= « *similitudo rei* » oder « *species expressa* » der späteren Scholastik) : « *quamcumque enim rem mens seu per corporis imaginationem seu per rationem cupit veraciter cogitare, eius utique similitudinem, quantum valet, in ipsa sua cogitatione conatur exprimere* » (*Monolog.* c. 33 p. 39, 7 ss.)². Daher ist auch jedes innerlich gesprochene Wort ein derartiges Gleichbild der erkannten Sache (ib. c. 32 p. 37, 28 s.), zumal es immer einen sachlichen Inhalt haben muß (ib. p. 37, 31 : « *omne verbum alicuius rei verbum est* »). Ja, es besteht zwischen ihm und dem bezeichneten Gegenstand die größte Ähnlichkeit, weshalb es auch als das « *maxime proprium et principale rei verbum* » im Gegensatz zu dem lautlichen und vorgestellten Wort anzusehen ist (ib. c. 10 p. 17, 20 ss.).

Aus dem Gesagten dürfte erhellten, wie sehr gerade die anselmianische Sprachlehre objektiv-sachlich orientiert ist; doch zeigen sich hier ebensogut ihre Mängel, die später ein Thomas von Aquin zum Ansatzpunkt seiner Kritik machen sollte. Obwohl nämlich Anselm zugibt, daß die Wortvorstellung als solche noch kein echtes Sinnverstehen einschließt (*Proslog.* c. 4 p. 12, 25-30), so wird bei ihm doch das Phänomen der « inneren Sprache » durch die Verbindung des begrifflichen Denkens mit der Sachvorstellung in ein unklares Licht gerückt³.

Andererseits hat aber Anselm nicht Geringes zur Vertiefung der Sprachphilosophie beigetragen, indem er den Aktaufbau des inneren

¹ R. Allers, Anselm von Canterbury, Wien 1936, 617; vgl. J. Fischer, Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M. A. X, 3), Münster 1911, 24 f.

² R. Allers, a. a. O. 613; J. Fischer, a. a. O. 25 f. Allers betont mit vollem Recht den Unterschied der anselmianischen Gnoseologie von der sog. « Abbildtheorie » (a. a. O.).

³ Vgl. R. Allers, a. a. O. 86 ff.; 617 f.

Sprechens eingehender beschreibt und hierzu vor allem den wichtigen Begriff des « exprimere » verwendet. Schon durch den Gebrauch des Terminus « locutio » für das augustinische « dicere » deutet Anselm auf den dynamischen Charakter der Sprache hin (Monol. c. 10 p. 16, 31 et passim ; locutio = facere ib. c. 29 p. 35, 6), der noch stärker durch das Wort « exprimere » hervorgehoben wird. Freilich kommt « exprimere » nicht selten in dem allgemeinen Sinn von « significare » vor ; aber auch dann besitzt es meist schon eine erfülltere Bedeutung, wenn es z. B. heißt « verbum *rem* exprimit » (ib. c. 10 p. 17, 21 ; cf. c. 38 ; c. 65). Vor allem ist das innere Wort selbst eine « similitudo, quae in acie mentis *rem* ipsam cogitantis exprimitur » (ib. c. 10 p. 17, 21 s.). Gewiß handelt es sich hier nicht um eine Gestaltung nach außen hin, da das geistige Sprechen im Innern der Mens geschieht, und doch liegt hier ein echtes Ausdrucksphänomen vor, weil der Geist auf einen von der zu erkennenden Sache empfangenen Eindruck (impressio) hin deren Gleichbild (imago, similitudo) in sich formt und sich so jenen Eindruck objektiv, d. h. als ein « anderes » gegenüberstellt (ib. c. 33 p. 39, 4 ss.)¹. Deshalb besteht das Denken als ein « inneres Sprechen » in der ausdruckshaften Gestaltung eines Gleichbildes, die gleichsam die spontane Antwort, eben das « Wort » des Erkennenden auf die im Eindrucksbild (similitudo impressa) zu ihm « sprechende » Sache darstellt. In jenem Ausdrucksbild schaut (intuitur, conspicit) er dann die Sache selbst (l. c. c. 63 p. 55, 6 s. : « dicere, id est, semper

¹ R. Allers übersetzt den Terminus « exprimere » des zitierten Textes mit « herstellen » (a. a. O. 307) und macht in der diesbezüglichen Anmerkung darauf aufmerksam, daß man hier nur in einem uneigentlichen Sinn von « Ausdruck » reden kann, « sofern dies eine Tätigkeit des Geistes ist, der gewissermaßen seine Erkenntnis vor sich hinstellt » (eb. 617). Unter Berufung auf E. Husserl (Logische Untersuchungen II, 1, Halle 1928⁴, 32 ff.) meint Allers: « Ausdruck ist unserm Empfinden nach immer schon auf Mitteilung — vollzogene oder mögliche — hingeordnet » (eb.). Wir können uns an dieser Stelle unmöglich eingehender mit Husserls Auffassung des Ausdrucksphänomens auseinandersetzen, möchten aber doch Bedenken gegen die von ihm befürwortete Subsumierung des Ausdrucks unter den Begriff des « Zeichens » (a. a. O. 23 f. ; 30 f.) anmelden, da Ausdruck und Zeichen zwei grundverschiedene Arten der « Darstellung » sind. Überdies scheint Allers das für den echten Ausdruck charakteristische Moment der Spontaneität zu übersehen. Freilich bezeichnet auch Anselm das Ausdrücken des Gleichbildes als ein « facere » (l. c. c. 33 p. 39, 1) ; aber ganz unzweideutig weist er auf den spontanen Hervorgang des Verbum als eines Bildes der Sache hin, wenn er von dem « imaginem nasci » (ib. 39, 5) oder von der « imago nata » (ib. p. 39, 17 ; cf. c. 39-42) spricht. Zudem werden die innerlich gezeugten Verba als « naturalia » gekennzeichnet im Unterschied von den « erfundenen » äußeren Worten (ib. c. 10 p. 17, 12 ss.).

praesens intueri, quod scit et intelligit »; cf. ib. c. 10 p. 16, 35; p. 17, 6 s.)¹.

Den metaphysischen Hintergrund dieser an sich psychologischen Erörterungen bildet eine groß angelegte Sprachtheologie, in der das Schöpfungsgeschehen durch den Akt des geistigen Sprechens verdeutlicht wird (Monol. c. 10-12; c. 29-33); denn in dem gleichwesentlichen « Wort » hat Gott nicht nur sich selbst, sondern auch alle Geschöpfe ausgesprochen (ib. c. 33). Indessen unterläßt es Anselm nicht, die Unfaßbarkeit dieses Vorganges eigens zu unterstreichen (ib. c. 36)².

Man hat den hl. Anselm des öfteren als einen einseitigen « Realisten » hingestellt. Daß diese Meinung unzutreffend ist, dürfte schon im Vorhergehenden wenigstens indirekt dargetan worden sein, zumal nach Anselm unser Begriff nur annäherungsweise (« quantum valet ») den Gegenstand wiedergibt (Monol. c. 33 p. 39, 7 ss.). Gewiß steht Anselm noch ganz auf dem Boden der traditionellen realistischen Anschauungen; so spricht auch er von den Ideen (Gottes) als den « universales substantiae » und wendet sich entschieden gegen die

¹ Die Anklänge an die augustinische Erleuchtungslehre sind unverkennbar, vgl. J. Fischer, a. a. O. 27 ff.; 47-49.

² Von diesem sprachpsychologischen bzw. -metaphysischen Gesichtspunkt aus dürfte auch einiges Licht auf den vielumstrittenen anselmianischen « Gottesbeweis » im *Proslogion* (c. 2-4) fallen. Wie immer es auch um den Charakter dieses « intellectus fidei » bestellt sein mag (vgl. hierzu K. Barth, *Fides quaerens intellectum*, Anselms Beweis der Existenz Gottes, München 1931, bes. 63-75; A. Stolz O. S. B., Zur Theologie Anselms im *Proslogion*, *Catholica* II [1933] 1-24, bes. 23 f.; E. Gilson, *Sens et nature de l'argument de saint Anselme*, *Archives d'histoire doctr. et littér. du moyen âge* IX [1934] 5-51), so wird man von einem « ontologischen Sprung » im kantischen Sinne kaum sprechen können, sobald man diese Ausführungen vom Standpunkt der augustinisch-anselmianischen Erkenntnismetaphysik her betrachtet, worauf Anselm (ib. c. 4 p. 12, 21 ss.; 33 s.) selbst hinweist. Hiernach setzt nämlich die im geoffenbarten Begriff des « id, quo maius cogitari nequit » liegende Denknotwendigkeit des Daseins — falls es sich um ein echtes « cogitare » oder « intelligere » der Sache (= « dicere in corde ») handelt (cf. c. 4 p. 12, 22-33) — eine (exemplarische) Seinsnotwendigkeit (Wahrheit) voraus, sodaß Anselm sehr wohl von der begrifflichen Gegebenheit des « id, quo maius cogitari nequit » auf dessen reales (c. 2 p. 11, 28-34), ja sogar notwendiges Sein (« vere esse », ib. c. 3 p. 12, 3-10) schließen konnte; vgl. A. Daniels O. S. B., *Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im dreizehnten Jh.* mit bes. Berücksichtigung des Arguments im *Proslogion* des hl. Anselm (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M. A. VIII, 1-2), Münster 1909, 154-156; K. Heim, *Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher*, Leipzig 1911, 77-85; Gilson-Böhner, 279-284; dagegen Überweg-Geyer, 198-202; R. Allers, a. a. O. 166-205; bes. 598.

« dialectici, immo dialectice haeretici », womit er Roscelin und seine Gesinnungsgenossen meint, die jene Ideen als « flatus vocis » bezeichnen (Epist. de incarn. Verbi 1 p. 9, 28 ss., ed. F. S. Schmitt). Aber er teilt keineswegs die extremen Meinungen eines *Wilhelm von Champeaux* († 1121), demzufolge die universale Substanz als « essentialiter » gleiche in den individuellen Dingen wäre¹.

Es war nämlich inzwischen im Anschluß an die Erklärung einiger Stellen des Boëthius, bzw. Porphyrius, die Frage wach geworden, ob die allgemeinen Arten und Gattungen « res » oder « voces » seien. Daraus entstand der berühmt gewordene Universalienstreit, der die Geister jahrhundertelang aufs heftigste erregte. *Roscelin* († zwischen 1123 und 1125) war jedoch nicht der erste Vertreter der nominalistischen Richtung gewesen. Schon sein Lehrer, ein gewisser *Johannes Sophista*, hatte mit anderen « moderni » die Dialektik als eine « ars vocalis » betrieben. Hier scheint die Logik (= Dialektik) in vollkommene Abhängigkeit von der Sprache geraten zu sein, und so kam Roscelin zu der Behauptung, daß die Universalien bloße Wortgebilde (voces, *praedicata*) seien, die einzige realen Individuen würden nur unter einem gemeinsamen « Namen » zusammengefaßt werden². Deshalb hat der hl. Anselm nicht ganz unrecht, wenn er diese Anschauung auf einen gewissen Sensualismus zurückführt (Epist. de incarn. Verbi 1 p. 9, 32-36).

Während die Realisten im allgemeinen die augustinische Tradition aufrechthielten, tritt bei den Nominalisten eine völlig neuartige Geisteshaltung in Erscheinung. Erstere verstanden das Denken als ein inneres Sprechen, das auf göttlicher Erleuchtung beruhe und wegen dieses immanent objektiven Grundes den Gegenständen entsprechen muß. Daher schieden sie das Denken scharf von der kontingenten Lautsprache. Hingegen finden wir bei den Nominalisten eine stärkere Trennung der intentionalen (subjektiven) Denk- oder Sprachsphäre von der realen Dingwelt vor, weil sie das Denken sehr eng mit der äußeren Sprache verknüpften. War die Gnoseologie vordem immer metaphysisch unterbaut, indem sich die subjektive Innenwelt des

¹ J. Fischer, a. a. O. 72 ff., 75 ff.; F. Brunstädt, Logik, in: Handbuch d. Philos. I A, München-Berlin 1934, 38 f.; Überweg-Geyer, 196; 201 f.; 210 f.; R. Allers, a. a. O. 143 ff.; 151 f.

² C. Prantl, Gesch. d. Logik II, 77-83; 118-124; J. Reiners, Der Nominalismus in der Frühscholastik, 25-33; J. A. Endres, Forsch. z. Gesch. d. frühmittelalterl. Philos. 130-149; Überweg-Geyer, 205-209.

Geistes ins objektiv Göttliche ausweitete und von daher ihre Formung (Wahrheit) erhielt, so wurden jetzt die allgemeinen Begriffe als rein subjektive Gebilde unseres Verstandes aufgefaßt und aus dem objektiven Seinszusammenhang der Wirklichkeit herausgelöst, welche als solche stets einzelhaft sei und deshalb nur durch die Sinne wahrgenommen werden könne. Nachdem man das Phänomen des inneren Sprechens immer mehr aus dem Blickfeld verloren hatte, sank das auf die äußere Sprache angewiesene Denken zu einem bloß klassifizierenden Benennen (designare) der sinnlich erfahrbaren Einzeldinge herab¹.

Diese Momente zeigen sich deutlich in der Philosophie eines *Petrus Abaelardus* († 1142), der zwar manches alte Erbgut bewahrt hat, sich aber schon ganz in den Bahnen des neuen Denkens bewegt. Seine Logik ist wesentlich von der Sprache abhängig, insofern als sie auf der kritischen Analyse des Sprachausdrucks beruht². Das sein Denken grundlegend bestimmende Prinzip lautet: « *Sermo generatur ab intellectu et generat intellectum* » (Theol. Christ. I, 5 P. L. 178, 1161 D s.).

Dieses Verhaftetsein im Sprachlichen macht sich auch in Abaelards Stellung zum Universalienproblem geltend. Er geht nämlich von der aristotelischen Bestimmung aus, daß jedes Universale etwas von mehreren Aussagbaren ist (*Logica « Ingredientibus* » p. 9, 18 s., ed. *B. Geyer*: « *quod de pluribus natum est aptum praedicari* »). Nun kann aber keine Sache (res), sondern nur der Name (nomen, vox) von etwas anderem ausgesagt werden (ib. p. 16, 19 ss.). Also ist das Universale ein « *vocabulum quod de pluribus singillatim habile est ex inventione sua praedicari* » (ib. p. 16, 25 s.). Da die zuerst aufgestellte und von Roscelin übernommene Formel: « *Universale est vox* » mißverständlich ist, weil unter « vox » auch der äußerlich gesprochene Laut, also doch eine « res » verstanden werden kann, definiert er später in den Luneler Glossen *Nostrorum petitioni sociorum* das Universale als « *sermo* », welcher Terminus im Gegensatz zur materiellen « vox » das Wort als Bedeutungsträger bezeichnet, der seinen Sinn mensch-

¹ Vgl. *C. Prantl*, a. a. O. 122 f.; 211; *H. Siebeck*, Psychologie der Scholast. I, 386; *J. Reiners*, a. a. O. 20 ff.; *Überweg-Geyer*, 208 f.; *F. Brunstäd*, Logik, 39.

² *H. Siebeck*, a. a. O. 387 f.; *Überweg-Geyer*, 216; *B. Geyer* kennzeichnet daher die abaelardische Logik als « *Sprachlogik* » (ebd. 216); zu Abaelards Rationalismus vgl. *M. Grabmann*, Scholast. Methode II, Freiburg 1911, 177-199.

licher Festlegung (institutio) verdankt (Nostr. pet. p. 522, 10-32, ed. B. Geyer; p. 523, 5-8) ¹. Durch seine Bedeutung (significatio) wird also das Wort (vox) zum Universale.

Was ist nun eine « significatio » ? Im frühmittelalterlichen Sprachgebrauch muß man « significatio » meist mit « Bezeichnung » im Sinne einer Funktion, nicht aber mit « Bedeutung » als Inhalt wiedergeben ². Dies vorausgesetzt, haben die Worte eine zweifache « significatio » : sie bezeichnen 1. die Sachen (res) und 2. die Begriffe (intellectus, conceptus), und zwar liegt die « prima et principalis significatio » in den Begriffen, wenngleich sie in der natürlichen Ordnung (naturaliter) später als die Dinge sind (Ingred. p. 112, 29-113, 3 ; cf. 307, 26-308, 1). Während nämlich die Bezeichnung der Dinge vergänglich ist, bleibt die Bedeutung der Begriffe immer, da sie ja von den kontingenten Dingen unabhängig ist (ib. p. 309, 4 ss.). Diese Begriffe kommen aber erst durch die Wortbildung zustande : « (inventio vocis) ad nil aliud facta est, nisi propter intellectum constituendum » (ib. p. 309, 18 s. ; cf. 136, 31 s. ; 307, 33 ss.) ³. Das begriffliche Denken ist also auf die Sprache angewiesen, die Begriffsbildung hängt von der Wortbildung ab.

Das Wesen der Bedeutung eines allgemeinen Namens besteht demnach in der durch den allgemeinen (abstrakten) Begriff vermittelten Beziehung auf die Dinge, genauerhin auf deren « status ». Durch die Bedeutung wird die « vox » zum « sermo universalis », und diese Bedeutung ist selbst wesenhaft eine begriffliche Beziehung auf die dargestellten Dinge ⁴. Es geht also die abaelardische Kritik im Grunde doch auf eine realistische Lösung hinaus. Überdies bildet die plato-

¹ B. Geyer, Peter Abaelards philosophische Schriften (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M. A. XXI), München 1919-1933, 599 f.; 627; 628 f.; vgl. Th. Ziehen, Lehrbuch der Logik, Bonn 1920, 65. J. J. Baebler, Geschichte der lat. Grammatik, 79 f., hält « sermo » für das Urteil; vgl. Prantl, a. a. O. 184 f. Wohl ist in « sermo » die Beziehung der Prädikabilität enthalten, aber von Abaelard nicht in erster Linie gemeint worden. Übrigens ist beachtenswert, daß der Terminus « sermo » schon vor Abaelard, z. B. in der Schrift *De syllogismis* aus St. Gallen (1. Hälfte des XI. Jh.), eine spezifisch philosophische Bedeutung gegenüber dem rhetorisch-grammatischen Terminus « dictio » erhalten hat; siehe C. Prantl, ebd. 66 f. Vgl. zum Ganzen J. Reiners, Der Nominalismus in der Früh-scholastik, 41-59; F. Brunstäd, Logik, 39 f.

² L. Weisgerber, Sprachwissenschaft und Philosophie zum Bedeutungsproblem, Blätter für Deutsche Philosophie IV (1930/31) 30 f.

³ Vgl. C. Prantl, a. a. O. II, 187 f.; 204; 207 f.; Überweg-Geyer, 218; H. Siebeck, a. a. O. I, 387.

⁴ Vgl. J. Reiners, a. a. O. 49 ff.; L. Weisgerber, a. a. O. 31.

nische Ideenlehre auch für Abaelard die metaphysische Begründung seiner Anschauung über die Universalien¹.

So hat Abaelard bezüglich des Universalproblems Einsichten gewonnen, die in der Folgezeit, so besonders vom hl. Thomas, fruchtbar verwandt wurden. Hierdurch, wie namentlich durch die Wiedereinführung der peripatetischen Abstraktionslehre, ist er der einflußreichste Wegbereiter des Aristotelismus geworden, der freilich erst im XIII. Jahrhundert zur Vorherrschaft kommen sollte. Noch in anderer Hinsicht hat Abaelard einen großen Einfluß auf die Entwicklung des mittelalterlichen Denkens ausgeübt, indem er nämlich durch seine meisterhaften Analysen der sprachlichen Gebilde und Funktionen, insbesondere der significatio, einer der Begründer der damals aufkommenden Sprachphilosophie geworden ist, wovon weiter unten die Rede sein wird.

Eine wichtige Stellung nahm in den Bestrebungen jener Zeit die *Schule von Chartres* ein. Während in Paris unter dem Einfluß der Streitigkeiten um Abaelard die Grammatik und Rhetorik durch die Dialektik unterdrückt wurden, betrieb man in Chartres alle drei Teile des Triviums gleicherweise nebeneinander². Jedoch schon bei *Bernhard von Chartres* zeigen sich Tendenzen zu einer stärkeren Betonung des Sprachlichen. So soll er behauptet haben, daß eine Aussage (ennuntiabile), wenn sie einmal wahr ist, immer wahr bleibt, daß also ihr Wahrheitswert absolut sei, eine Theorie, mit der sich noch Thomas (Quodl. 4 a. 17) auseinandersetzen mußte³. Im Hintergrund dieser Anschauungen scheint ein platonischer Realismus zu stehen, der die Universalien mit den Ideen im Geiste Gottes gleichsetzt⁴. Einen solchen vertritt auch *Gilbert de la Porrée* († 1154), wenngleich er sich bemüht, seine Anschauungen mit den Lehren des Aristoteles in Einklang zu bringen. Die allgemeinen Begriffe leitet er, wie Abaelard, von der Abstraktion (colligere, abstractim, attendere) her, die das gemeinsame «Eidos» aus den materiellen Dingen heraushebt. Den Begriffen entspricht nämlich in den Dingen eine «conformatas», die

¹ A. Aall, Logos II, 478; Überweg-Geyer, 219. Ein nominalistischer Einschlag ist indessen deutlich verspürbar, weil für Abaelard nur die Erkenntnis der Einzeldinge als eigentliches Wissen gilt, wogegen die allgemeine Erkenntnis lediglich in einem Meinen (opinio, existimatio) besteht, vgl. Gilson-Böhner, 317 f.

² M. De Wulf, Geschichte der mittelalterlichen Philosophie, übersetzt von R. Eisler, Tübingen 1913, 110 f.

³ M.-D. Chenu O. P., Grammaire et Théologie aux XII^{me} et XIII^{me} siècles. Archives d'histoire doctr. et littér. du moyen âge X/XI (1935/36) 15 f.; 12 ff.

⁴ Joh. v. Salisbury, Metalog. II, 17 P. L. 199, 875 A; Überweg-Geyer, 233.

durch die Nachahmung der universalen Ideen zustande kommt¹. Nicht geringe Verdienste hat sich Gilbert um die Logik erworben, in der sein Traktat *De sex principiis* ein volles Jahrhundert hindurch eine beherrschende Autorität genießen sollte.

Abgesehen von den fruchtbaren naturphilosophischen und metaphysischen Forschungen, zeichnet sich diese Schule vor allem durch einen fein gebildeten Humanismus aus, als dessen hervorragendsten Vertreter wir *Johannes von Salisbury* († 1180) ansehen dürfen². Diese humanistische Tendenz hatte allen Mitgliedern der Schule eine hohe Wertschätzung der Grammatik eingegeben. Bei Johannes aber erscheint diese sogar als «totius philosophiae cunabulum, et, ut ita dixerim, totius litteratorii studii altrix prima» (*Metalogicus* I, 13 P. L. 199, 840 A); denn Sprechen und Denken schaut er in einem sehr engen Verhältnis: «Dulcis et fructuosa conjugatio rationis et verbi» (ib. I, 1 col. 827 B). Daher definiert er die Logik als «loquendi vel disserendi ratio» und übergibt ihr das «magisterium sermonum» (ib. I, 10 col. 837 B/C)³. Obwohl seiner Meinung nach die Sprache durch willkürliche Nachbildung der Dinge im Laut zustande kommt und deshalb contingent ist (ib. I, 14 col. 840 C s.), so gilt ihm doch die «philologia» als ein Hauptmittel der wissenschaftlichen Forschung (ib. IV, 14 col. 924 B-C)⁴. Gerade hierin kommt ihm sein scharfer Sinn für sprachlich-historische Kritik sehr zustatten. Eine kritische, aber zugleich unentschiedene Haltung macht sich auch in seiner Stellung zur Universalienfrage bemerkbar, wenngleich er mehr als Gilbert dem Aristoteles zuneigt⁵. Auch ihm ist das Erkennen (*opinio*) zunächst ein Leiden⁶, und, wie der Stagyrite, bemüht er sich um eine empirisch begründete Psychologie⁷. Dennoch faßt er die Abstraktion als einen komplexen Akt auf, der sich aus der «collatio» des Allgemeinen durch die *Ratio* und aus der Schlußfolgerung durch

¹ Ebd. 239; *Gilson-Böhner*, 334-336.

² Vgl. *K. Norden*, Die antike Kunstsprosa II, Leipzig 1898, 712 ff.

³ *C. Prantl*, a. a. O. II, 235-241; *M. Grabmann*, Mittelalterliches Geistesleben I, München 1926, 114 f.

⁴ *H. Siebeck*, a. a. O. I, 520 f.; *M. Grabmann*, Scholast. Methode II, 441-443.

⁵ Siehe *H. Siebeck*, a. a. O. I, 518 f.; *Überweg-Geyer*, 243; *Gilson-Böhner*, 345-348.

⁶ *A. Schneider*, Die Erkenntnispsychologie des Johann von Salisbury, in: Abhandlungen aus dem Gebiete der Philosophie und ihrer Geschichte (Festgabe für G. v. Hertling), Freiburg 1913, 315; vgl. 324 f.

⁷ *H. Siebeck*, a. a. O. I, 520.

den Intellekt zusammensetzt (ib. II, 20 col. 878 A/B; *Policrat.* II, 18 P. L. 199, 436 C ss.), und durch die Erleuchtung von seiten Gottes ergänzt werden muß¹. Wichtig ist für unseren Gesichtspunkt auch die Lehre, daß die Universalien bezeichnet (significare = praedicare) und die Einzeldinge benannt (nominare) werden (*Metalog.* II, 20 col. 880 D s.)².

Noch maßgebender als bei Johannes ist der Einfluß der Seelenmetaphysik Augustins bei den Viktorinern gewesen. Allerdings verlegt *Hugo von St. Viktor* († 1141) den Ausgangspunkt des Denkens mit Aristoteles in die sinnliche Vorstellung; daraus abstrahiert (attendere, considerare) die «ratio agens in imaginationem», die übrigens nicht mit dem *Intellectus agens* der Aristoteliker zu verwechseln ist³, den Begriff, der das Wesen der Dinge wiedergibt⁴. Das augustinische Moment tritt dagegen sehr stark in der Betonung der Innerlichkeit des geistigen Erkennens zutage, das in einer Berührung mit dem aufgenommenen Bilde und dessen Erleuchtung durch das Licht der Ratio besteht⁵. Den Erkenntnisakt selbst faßt Hugo nicht nur nach Analogie der Sprache auf; sondern er erklärt ihn auch als ein Begreifen (concipere) der Bedeutung (ratio, significatio) des wahrgenommenen Dinges, die, obwohl sie als solche naturhaft ist, doch erlernt werden muß (*Didasc.* VII, 4 P. L. 176, 814 B/C; cf. *Sacram.* I, 6, 5 P. L. 176, 266 D s.)⁶. Das sichtbare Universum ist ihm gleichsam ein von Gottes Finger geschriebenes Buch, in dem der Weise den inneren Sinn der Dinge zu lesen vermag (l. c.). Vor allem die übersinnliche und näherhin die Gotteserkenntnis ist eng mit der Sprache verknüpft (*Didasc.* I, 4 col. 744 A/B)⁷.

Wohl noch stärkeren augustinischen Einschlag verrät die Erkenntnislehre *Richards von St. Viktor* († 1173), insofern als er den Ursprung aller geistigen Erkenntnis in der Vernunft selbst sucht und die Begriffe von dem Licht der ewigen Wahrheit ableitet⁸. Ihm liegt viel daran,

¹ A. Schneider, a. a. O. 324 f.

² Ebd. 327 f.

³ H. Ostler, Die Psychologie des Hugo von St. Viktor (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M. A. VI, 1), Münster 1906, 128-130; vgl. 125 ff.

⁴ H. Ostler, a. a. O. 124 ff.; Überweg-Geyer, 264.

⁵ H. Ostler, a. a. O. 132 ff.; vgl. 128 f.; Gilson-Böhner, 352 f.

⁶ Vgl. H. Ostler, a. a. O. 134.

⁷ Gilson-Böhner, 352.

⁸ J. Ebner, Die Erkenntnislehre Richards von St. Viktor (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M. A. XIX, 4), Münster 1917, 48-50; 52 f.

mit den Platonikern die geistige Spontanität des Erkennens im Gegensatz zur aristotelischen Auffassung von dessen Rezeptivität klar herauszustellen, wobei er auf das ihm von Augustinus her bekannte Phänomen des inneren Sprechens zurückgreift. Daher erscheint ihm der Begriff als ein « *verbum cordis* » (De Trinitate VI, 12 P. L. 196, 976 C/D), das die « *intentio* » des Erkennenden in einem geistigen Ausdruck darstellt und offenbart. Diese Intentio tritt durch die Vermittlung des lautlichen Wortes nach außen in Erscheinung, sodaß sie von anderen erkannt und verstanden werden kann. Dieses äußere Wort ist nur ein « *vehiculum verbi* » oder dessen « *indumentum* »; das eigentliche Wort ist der Begriff, der als die Bedeutung im äußeren Worte enthalten ist, und deshalb gilt: « *idem verbum est oris quod cordis, sed in corde est sine voce, in ore vero cum voce* » (ib. col. 977 A; cf. ib. col. 976 D - 977 C)¹.

Betrachtet Richard die Funktion des Begriffes bzw. Wortes mit einer gewissen Einseitigkeit vom Subjekt aus, so finden wir diese Ansicht bei *Alanus von Lille* († um 1203) durch den Bezug auf den Gegenstand ergänzt, weil dieser den Begriff als ein innerlich geistiges Ergreifen der substantiellen und akzidentiellen Formen an den Dingen auffaßt. Der geistige Begriff ist das eigentliche Wort, das seinen Ausdruck im äußeren Laut findet: « *verbum dicitur proprie interior mentis conceptus, exteriore voce expressus* » (Sententiae 26 P. L. 210, 243 B). Wenn auch Alanus den aktiven Charakter des Erkennens als eines Ergreifens der dinglichen Formen betont, so übersieht er doch keinesfalls das passive Moment (ib. col. 243 B/C)². Wir sehen also, wie noch gegen Ende des XII. Jahrhunderts augustinische und aristotelische Ansichten ziemlich unvermittelt nebeneinander stehen.

Der mystische Zug, der bei den Viktorinern eine bedeutsame Rolle gespielt hat, gibt sich besonders in der Lehre *Achards von St. Viktor* († 1171) über die « *locutio spiritualis* » kund, die durch der Engel Dienst im Geiste (spiritus) gebildet (formata) und vernommen wird (De discret. animae, spiritus et mentis, p. 259, ed. *G. Morin*)³. Wie konkret gerade in den Kreisen der Mystiker die Sprache aufgefaßt wird, zeigt uns

¹ *J. Ebner*, a. a. O. 58 f.

² *M. Baumgartner*, Die Philosophie des Alanus de Insulis (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M. A. II, 4), Münster 1896, 20-22.

³ *G. Morin* O. S. B., Un traité inédit d'Achard de Saint-Victor, in: Aus der Geisteswelt des M. A. (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M. A. Suppl. III), Münster 1935, 251 f.

die Seherin *Hildegard von Bingen*, die das *Verbum* in drei Elemente aufgliedert: *sonus*, *virtus* und *flatus*, und diese mit den Personen der Trinität in Parallele setzt (Scivias II, 2 P. L. 197, 451 D).

Der mittelalterliche Denker wollte die Dinge und Geschehnisse nicht nur von außen her beschreiben oder erklären, sondern vor allem in ihrem inneren Sinngehalt verstehen. Die Dinge sind ihm, wie die Worte, Zeichen einer höheren, geistig-idealen Wirklichkeit, die eben ihren «Sinn» ausmacht. Da aber «die Sprachkunde die naturgemäße Propädeutik der auf den Sinn der Dinge ausgehenden Forschung» ist¹, war es für das frühe Mittelalter fast selbstverständlich, daß die Grammatik nicht nur für die philosophische (logische), sondern auch für die theologische Wissenschaft den Ausgangspunkt der Spekulation bildete. So galt insbesondere die Etymologie als «veriloquium, quoniam qui ethimologizat veram, id est primam vocabuli originem assignat»². Die kritische Reflexion setzte vornehmlich bei den Sprachgebilden ein, und so entwickelte sich «un premier type de spéculation scolastique à base de la grammaire»³.

Andererseits lieferte gerade die traditionsbewußte Theologie jener Zeit zahlreiche Anknüpfungspunkte zu Betrachtungen über das Wesen der Sprache. Abgesehen von den Genesiskommentaren, wie sie z. B. durch *Rupert von Deutz* († 1135), *Honorius von Autun* († nach 1130), *Petrus Abaelard*, *Hugo von St. Viktor* und vor allem von *Thierry von Chartres* († um 1150) verfaßt wurden, gab die Exegese dunkler Bibel- oder Väterstellen häufig Gelegenheit sprachphilosophische Kenntnisse anzuwenden, was wir bei *Odo von Ourscamp* († um 1150) und dem Magister *Martin von Paris* († um 1200) feststellen können⁴. Der seit dem XII. Jahrhundert immer dringlicher geforderte Ausbau einer festen theologischen Terminologie warf im Zusammenhang mit der aufkommenden Disputationstechnik zahlreiche Fragen sprachlogischen Charakters auf, wofür wir Beispiele in den Sentenzen des *Petrus von Poitiers* (vor 1175 geschrieben) besitzen, der auf Grund semantischer «distinctiones» Schwierigkeiten zu lösen versucht⁵.

¹ *O. Willmann*, Gesch. d. Idealismus II, 328.

² *Petrus Heliae*, zit. bei *C. Thurot*, Notices et extraits, 146 f.

³ *M.-D. Chenu*, Grammaire et théologie, 28; vgl. *O. Willmann*, a. a. O. II, 402 f.; 411 f.; *G. Robert*, Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XII^{me} siècle, Paris 1909, 44-46.

⁴ *M. Grabmann*, Scholast. Methode II, 27 f.; vgl. 339 f.; 529.

⁵ Ebd. II, 517 f. Vgl. zum Ganzen auch *F. Manthey*, Die Sprachphilosophie des hl. Thomas von Aquin, Paderborn 1937, 46-53.

Mit besonderem Eifer wurde die Grammatik von den italienischen Juristen des ausgehenden XI. und beginnenden XII. Jahrhunderts nach dem Vorbild des *Papias* († um 1060) gepflegt. Bei ihnen sind zwar auch Logik und Rhetorik unter der Herrschaft der Grammatik als «ars dictandi» eng verflochten; aber es machen sich schon gewisse sprachphilosophische Gesichtspunkte in ihren Darlegungen bemerkbar, wie bei *Boncampagnus von Bologna*, *Huguccio* († 1210) und *Johannes de Pigna*¹.

So finden sich schon früh Ansätze zu einer Sprachphilosophie bei Anselm von Canterbury, der bei Besprechung der «veritas enuntiationis» zwischen dem «ad quod significandum facta est» («secundum usum») und «quod accepit significare» (= «significatio naturalis et immutabilis») unterscheidet (Dialog. de Verit. 2 P. L. 158, 470 C ss.), während er die «significatio nominis» oder «veritas significationis» mit den Kategorien in Zusammenhang bringt (Dialog. de Grammat. 12 ss. P. L. 158, 570 ss.). Ebenso forscht *Adelhard von Bath* († um 1100) nach dem Sprachursprung (p. 18, 7 ss.), nach der «impositio nominum» (p. 18, 11 ss.) und nach der Bedeutungserfüllung der Worte im Satz («in conjunctione» p. 18, 14)². Auch die damals häufigen Kommentare zur aristotelischen *Perihermenias* regten zu ähnlichen Fragen an³:

Vor allem gaben die Auseinandersetzungen über das Universalienproblem manche Gelegenheit hierzu. Durch sie sah sich schon Abaelard zur Trennung von «vox» und «sermo» veranlaßt. Bezuglich des mit dem letzteren zusammenhängenden Bedeutungsproblems trat immer klarer die Unterscheidung der «significatio» des Wortes (dictio) von den «modi significandi» (dieser Terminus von Boëthius; bei Priscian = «proprietas significationis») hervor. Hier darf man mit C. Baeumker die Anfänge der terministischen Logik des XIII. Jahrhunderts erblicken⁴. Keimhaft findet sich diese Lehre auch bei Abaelard, der die «principalis significatio» (10 Prädikamente) von den «accidentia» der Redeteile trennt⁵. In ähnlicher Weise stellt *Petrus*

¹ M. Grabmann, Mittelalterl. Geistesleben I, 109 ff.; vgl. C. Prantl, Gesch. d. Logik II, 69 f.; M. Manitius, Lat. Literatur d. M. A. II, 717-724; III, München 1931, 191-193.

² H. Willner, Des Adelhard von Bath Traktat De eodem et diverso (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M. A. IV, 1), Münster 1903, 90-93.

³ C. Prantl, a. a. O. II, 62 f.; 204 f.

⁴ Die europ. Philosophie des Mittelalters, in: Kultur der Gegenwart I, 5, Berlin 1915, 416 f.; Überweg-Geyer, 445 ff.

⁵ C. Thurot, a. a. O. 154; vgl. 150 ff.

Heliae die « significatio principalis » (des Verbums: agere) der « significatio secundaria » (tempus) gegenüber¹. Sein Kommentar zu *Priscian major* und *minor*, der eine « spekulatieve Grammatik » darstellt, zeigt schon ganz deutlich sprachlogische Tendenzen und die Einflüsse der immer mehr an Übergewicht gewinnenden aristotelischen Logik².

Inzwischen war nämlich ein grundlegender Wandel in den Anschauungen über das Verhältnis von Logik und Grammatik eingetreten. Befand sich vordem das Denken in Abhängigkeit von der Sprache, so neigte man jetzt dazu, umgekehrt die Sprache von den logischen Gesetzen des Denkens her zu bestimmen, was zu einer immer stärkeren Logifizierung der Sprachlehre im Sinne des aristotelischen Intellektualismus führte, der gerade damals größeres Ansehen gewann. Dieser Wandel, den M.-D. Chenu treffend als « critique dialectique » bezeichnet³, wird durch den Gegensatz zwischen der « logica vetus » und der « logica nova » bedingt, welch letztere auf dem Bekanntwerden weiterer logischer Schriften des Aristoteles (der beiden Analytiken, der Topik und Elenchi sophistici) seit Thierry von Chartres (um 1140) beruht. So hatte das Studium der Logik einen neuen Antrieb erhalten und wollte nun in aristotelischem Gewande, insbesondere an der Pariser Artisten-Fakultät, zu absoluter Herrschaft gelangen. In ihr war der humanistisch-augustinischen Richtung ein immer mächtiger werdender Gegner erwachsen, dem sie schließlich im Laufe des XIII. Jahrhunderts den Vorrang abtreten mußte⁴.

An dieser Umstellung des Denkens waren nicht zuletzt die Araber beteiligt, die einen mit neuplatonischen Elementen durchsetzten Aristotelismus pflegten⁵. Zwar hatte *Alfarabi* († 950) die Logik, weil

¹ Ebd. 155.

² Ebd. 117; *M. Manitius*, Lat. Literatur d. M. A. III, München 1931, 184 f.; *M. Grabmann*, Mittelalterl. Geistesleben I, 114.

³ M.-D. Chenu O. P., a. a. O. 23; vgl. hierzu *G. Robert*, Les écoles et l'enseignement de la théologie, 71 ff.; *M. De Wulf*, Gesch. d. mittelalterl. Philos. 111.

⁴ Vgl. *P. Rotta*, La filosofia del linguaggio, 247 f.; *A. Schneider*, Die abendländische Spekulation des zwölften Jahrhunderts in ihrem Verhältnis zur aristotelischen und jüdisch-arabischen Philosophie (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M. A. XVII, 4), Münster 1915, 11 ff.; *M. Grabmann*, Mittelalterl. Geistesleben, 115 f.; *Ders.*, Gesch. d. kath. Theol. seit dem Ausgang der Väterzeit, Freiburg 1933, 49 ff.

⁵ Was den Einfluß der byzantinischen Philosophie betrifft, so ist er von *C. Prantl* (Gesch. d. Logik II, 261 ff.) unstreitig zu hoch eingeschätzt worden, weil er die Σύνοψις εἰς τὴν Ἀριστοτέλους λογικὴν ἐπιστήμην fälschlicherweise als ein von den mittelalterlichen Logikern benutztes Werk des *Psellus* hielt, während sie in Wirklichkeit eine Übersetzung der *Summulae logicales* des *Petrus Hispanus* darstellt, die *Georgios Scholarios* im XV. Jahrh. angefertigt hat (siehe Überweg-

sie vom «inneren Logos» handle, zur «scientia de lingua» gerechnet (De ortu scient. p. 22, 6 ss., ed. C. Baeumker); aber schon bei *Avicenna* († 1037) macht sich die Neigung bemerkbar, die sprachlichen Erscheinungen, die freilich noch den Ausgangspunkt des Forschens bilden, unter die Herrschaft der logischen Normen zu zwingen¹. Ähnlich betrachtet *Algazel* († 1111) die «significatio dictionum» als die «materia prima» der Logik². Stehen noch bei Alfarabi und Avicenna aristotelische Abstraktionslehre und neuplatonische Erleuchtungstheorie unversöhnt nebeneinander³, so wendet sich *Averroës* († 1198) mit größerer Unterschiedenheit der reinen Lehre des Stagyriten zu. Scharf trennt er den logischen vom grammatischen Bereich⁴. Vor allem aber gewann er durch seine Lehre vom gemeinsamen *Intellectus agens*, der als Ausfluß der Gottheit von den individuellen Erkenntnisvermögen getrennt sei, auf die abendländische Philosophie einen tiefgehenden Einfluß⁵. Eine eigenartig voluntaristische Prägung zeigt die jüdische Sprachphilosophie etwa bei *Avencebrol* (Gebirol † um 1069), der den Logos als Gottes Kraft und Weisheit ansieht und die Schöpfung als ein Hineinsprechen der Formen in die Materie versteht, gleichwie die Bedeutung dem Laute eingedrückt wird (Fons vitae V, 43 p. 336, 4, ed. C. Baeumker)⁶.

Das Eindringen der arabischen und jüdischen Lehren in die christliche Geisteswelt machte sich zuerst auf dem Gebiete der Psychologie bemerkbar. So war es zunächst das von Averroës aufgeworfene Problem, ob das Erkennen eine Tätigkeit der Seele selbst oder eines getrennten, überindividuellen Intellektes sei, das damals die Geister

Geyer, 284; 456; *M. Grabmann*, Handschriftl. Forschungen und Funde zu den philosophischen Schriften des Petrus Hispanus, des späteren Papstes Johannes XXI. [Sitzungsber. d. Bayer. Akad. d. Wiss., Philos.-hist. Abtlg. Jahrg. 1936], München 1936, 8-14).

¹ Vgl. C. Prantl, a. a. O. II, 302 f.; 322; 324 ff.; 330; 338 ff.

² Ebd. 363.

³ Überweg-Geyer, 305; 309; J. Geßner, Die Abstraktionslehre in der Scholastik bis Thomas von Aquin, Philos. Jb. XLIV (1931) 458 f.; 459 f.

⁴ C. Prantl, a. a. O. II, 375-378.

⁵ H. Siebeck, a. a. O. II, 521 f.; Überweg-Geyer, 317-319; J. Geßner, a. a. O. 426 f.; P. Wilpert, Die Ausgestaltung der aristotelischen Lehre vom *Intellectus agens* bei den griechischen Kommentatoren und in der Scholastik des XIII. Jahrhunderts, in: Aus der Geisteswelt des Mittelalters (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M. A. Suppl. III), Münster 1935, 451 f.

⁶ M. Wittmann, Zur Stellung Avencebrols (Ibn Gebirol's) im Entwicklungsgange der arabischen Philosophie (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M. A. V, 1), Münster 1905, 29 ff.

beunruhigte. Kennzeichnend ist für die erste Hälfte des XIII. Jahrhunderts insbesondere das Ringen zwischen der augustinischen Auffassung des intellektuellen Erkennens als einer spontanen Aktivität und der aristotelischen Lehre von der Rezeptivität desselben¹. Trotz eines starken arabisch-aristotelischen Einschlags ist z. B. die Erkenntnislehre des *Wilhelm von Auvergne* († 1249) im wesentlichen von platonisch-augustinischen Denkmotiven beherrscht. Mit Augustinus betont er den aktiven Charakter der Intellektualerkenntnis, die in einer Angleichung (*assimilare*) an die Dinge und in einer Erzeugung (*formare, generare*) der ihnen entsprechenden Gleichbilder (*similitudines, species, signa*) besteht (De univ. II, 3, 3 p. 1018, ed. *B. Leféron*; De an. VII, 9 p. 215 s.) und einen inneren «sermo» darstellt (De univ. II, 2, 65 p. 914)².

Auch *Robert Grosseteste* († 1253) aus der Oxfordner Schule bewegte sich, soweit er auf gnoseologische Fragen einging, noch in augustinischen Bahnen, wiewohl er sich um die Übersetzung und Auslegung des Aristoteles sehr verdient gemacht hat. Er definiert die «veritas orationis enuntiativae» als «adaequatio sermonis interioris et rei» (De verit. p. 134, ed. *L. Baur*) und verschiebt so die Wahrheitsdefinition aus der formal-logischen in die sprachpsychologische Sphäre, weil der «sermo interior» als das innerlich bewußte Denken zu fassen ist. Noch stärker tritt das sprachphilosophische Moment in der Definition der ontischen Wahrheit hervor, die er im Anschluß an St. Anselm als eine «rectitudo et conformitas Verbo, quo (res) aeternaliter dicuntur» auffaßt (ib. p. 133, 4). Der Logos ist demnach der Urquell aller Wahrheit in den Dingen, die dann wahr sind, wenn sie den Ideen im schöpferischen Worte Gottes entsprechen. Während Robert die Erkenntnis der Wahrheit durch die augustinische Erleuchtungslehre zu erklären sucht (ib. p. 138, 11-23)³, bemüht er sich in *De generatione sonorum* (p. 7 ss., ed. *Baur*) um eine an Aristoteles anknüpfende Phonetik oder Sprachphysiologie⁴.

¹ *C. Baeumker*, Witelo (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M. A. III, 2), Münster 1908, 471-474; 482-490; 492 f.; *F. Ehrle* S. J., L'Agostinismo e l'Aristotelismo nella Scolastica del secolo XIII, in: *Xenia thomistica* III, Roma 1925, 517-588; *P. Wilpert*, a. a. O. 452-458.

² *M. Baumgartner*, Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M. A. II, 1), Münster 1893, 54-57; vgl. 42 ff.; *Überweg-Geyer*, 364 f.

³ *L. Baur*, Die Philosophie des Robert Grosseteste (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M. A. XVIII, 4-6), Münster 1917, 203-206.

⁴ *L. Baur*, a. a. O. 168 f.

Ebenso hält sein Schüler *Roger Bacon* († nach 1292) an der augustinischen Tradition fest, obgleich auch er Aristoteles in vielem bejahend gegenüber steht. In diesem genialen Engländer lernen wir schon einen freilich ganz anders gearteten Zeitgenossen des hl. Thomas kennen; vertritt er doch am klarsten das mathematisch-naturwissenschaftliche Ideal einer «scientia experimentalis», die sich in entschiedenem Gegensatz zur philosophisch-theologischen Spekulation der Pariser Schule weiß. Eine hohe Bedeutung legte er vor allem der Sprachenkunde (philologia) als Grundlage des historischen Forschens bei, da sie uns über den Ursprung und die Entwicklung des menschlichen Denkens aufklären kann (Opus maius III p. 66 ss., ed. *G. Bridges*). Nach ihm schließt die Logik die Grammatik als Wesensbestandteil in sich und ist selbst eine «sermocinalis scientia» (Opus tert. 28 p. 104, ed. *J. S. Brewer*)¹. Bacon war auch einer der ersten, die eine *Summa de grammatica* geschrieben haben. Diese zeigt eine große Verwandtschaft mit den weiter unten zu besprechenden *Tractatus de modis significandi*².

Auch die mit der älteren Franziskanerschule wieder stark auflebende augustinisch-viktorinische Richtung konnte sich dem Einfluß des Aristotelismus nicht verschließen³. Der Begründer dieser Schule *Alexander Halensis* († 1245) nimmt zwar einen *Intellectus possibilis* und *Intellectus agens* als zwei «differentiae in anima rationali» an (Sum. theor. P. II n. 372 p. 452, ed. *Quar.*), fordert aber bei der höheren Erkenntnis ein erleuchtendes «agens separatum»⁴. Sein Schüler *Johannes von Rupella* († 1245) steht ebenfalls auf dem Boden der augustinischen Gnoseologie, in die er wenigstens für den Bereich der Sinnendinge die Abstraktionslehre des Stagyriten einzubauen versucht (Sum. de anima II, 37 p. 292 s., ed. *Domenichelli*)⁵.

¹ *K. Werner*, Die Psychologie, Erkenntnis- und Wissenschaftslehre des Roger Baco, Wien 1879, 74; vgl. 50 ff.; 73 ff.; 110 f.; *C. Prantl*, Gesch. d. Logik III, Leipzig 1867, 122-124; *H. Siebeck*, Psychol. d. Scholastik III (1890) 180; 185 f.; *Gilson-Böhner*, 406 f.

² *M. Grabmann*, Mittelalterl. Geistesleben I, 118.

³ *F. Ehrle* S. J., a. a. O. 574 ff.

⁴ *O. Keicher* O. F. M., Zur Lehre der ältesten Franziskanertheologen vom «intellectus agens», in: Abhandl. aus dem Gebiete d. Philos. u. ihrer Gesch. (Festgabe für *G. v. Hertling*), Freiburg i. Br. 1913, 175-177; *Überweg-Geyer*, 384; *J. Geßner*, a. a. O. 463-470.

⁵ *G. M. Manser* O. P., Johann von Rupella, Jb. f. Philos. u. spek. Theol. XXVI (1912) 301 ff.; 309-315; 316-324; *J. Geßner*, a. a. O. 470-473; *P. Wilpert*, a. a. O. 455.

Der bedeutendste und zugleich markanteste Vertreter des mittelalterlichen Augustinismus ist der hl. *Bonaventura* (Johannes Fidanza † 1274). Auch er spricht vom *Intellectus agens* und *possibilis* als zwei Differenzen in der Seele oder genauer als zwei verschiedenen Funktionen einer und derselben Erkenntnistätigkeit (II Sent. d. 24 P. 1 a. 2 q. 4 p. 571, ed. *Quar.*)¹. Indessen nimmt er eine nicht unwesentliche Modifikation der aristotelischen Lehre vor, indem er den *Intellectus possibilis* nicht als rein passives Vermögen auffaßt, vielmehr ihm eine dreifache Tätigkeit zuschreibt: 1. die Hinwendung auf die «species»; 2. deren Aufnahme und 3. das Urteilen über sie (ib. p. 569, ed. *Quar.*)².

In ihrer Gegenständlichkeit kommt die niedere Verstandeserkenntnis (*ratio inferior*) durch Abstraktion (*dijudicatio*) der «species intelligibilis» aus dem *Phantasma* zustande und ist somit von der Sinneswahrnehmung abhängig³. Die höhere Erkenntnis (*ratio superior*) erklärt Bonaventura hingegen durch die Einkehr der Seele in sich selbst (*Reflexion*), wodurch diese sich unmittelbar erfährt (III Sent. d. 23 dub. 4 p. 503 s., ed. *Quar.*; cf. II Sent. d. 39 a. 1 q. 2 p. 903 s., ed. *Quar.*) und in sich die anderen geistigen Wirklichkeiten erfaßt⁴. Was aber die Gewißheit sowohl der niederen als auch der höheren Vernunftserkenntnis betrifft, so schließt diese die Erfassung einer unveränderlichen Wahrheit ein, die nur im unwandelbaren Lichte der ewigen Wahrheit selbst («in arte divina») geschaut werden kann⁵. So leitet Bonaventura die inhaltliche Bestimmtheit der Erkenntnis aus der Abstraktion, bzw. *Reflexion*, ihren Gewißheitscharakter aber aus der göttlichen Erleuchtung ab.

Die Eigenart der hier nur kurz skizzierten Gnoseologie des *Doctor seraphicus* wird erst auf ihrem metaphysischen Untergrund deutlich,

¹ O. Keicher O. F. M., a. a. O. 180-182; Gilson-Böhner, 460 f.

² O. Keicher, O. F. M., a. a. O. 181; vgl. B. A. Luyckx O. P., Die Erkenntnislehre Bonaventuras (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M. A. XXIII, 3-4), Münster 1923, 79.

³ B. A. Luyckx O. P., ebd. 125-131.

⁴ B. A. Luyckx O. P., a. a. O. 171-179; 193-196; 197-200; vgl. 179 ff.; E. Gilson, La philosophie de saint Bonaventure, Paris 1924, 346-362.

⁵ B. A. Luyckx O. P., a. a. O. 205-226; E. Gilson, a. a. O. 362-387; M. Grabmann, Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin (Veröff. d. kath. Institutes f. Philos. Albertus-Magnus-Akademie zu Köln, I, 4), Münster 1924, 31-33; Überweg-Geyer, 390-393; Gilson-Böhner, 460-465; vgl. B. Rosenmüller, Religiöse Erkenntnis nach Bonaventura (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M. A. XXV, 3-4), Münster 1925, 24-32.

dessen Kern ein ausdruckshafter Exemplarismus bildet: « haec est tota nostra metaphysica: de emanatione, de exemplaritate, de consummatione » (Hexaëmer. III, 2 p. 343, ed. *Quar.*)¹. Als christlicher Denker glaubt Bonaventura den Zugang zu den Urgründen der Welt und der Dinge nur durch den « intellectus Verbi incarnati, qui est radix intelligentiae omnium » zu finden (ib. 4 p. 343). Darum steht im Mittelpunkt seiner Spekulation das « Wort », das der Vater, sich selbst erkennend, von Ewigkeit her gezeugt hat (concepit), und in dem er sich selbst, sowie alles, was er weiß und vermag, ausdrückt (ib. I, 13-17 p. 331 s.; ib. III, 4 et 8 p. 343 s.; cf. Brev. I, 3 p. 212, ed. *Quar.*). Dieses göttliche Wort ist als « ratio cognoscendi in Deo » vollkommenster Ausdruck Gottes (summe expressiva) und enthält zugleich alle Ideen in sich, die selbst wiederum « similitudines expressivae » sind (I Sent. d. 35 a. un. q. 1 concl. 2 p. 601, ed. *Quar.*)². Der metaphysische Charakter der Ausdrucksfunktion liegt eben in der Verähnlichung (assimilatio) mit der göttlichen Wahrheit (= Licht) (De scientia Christi q. 2 concl. p. 9, ed. *Quar.*), und somit sind auch die geschaffenen Dinge in ihrem innersten Wesen nichts anderes als ausdruckshafte Abbilder (similitudines imitativae et exprimentes) jener ewigen Ideen (ib.) und zwar in dreifacher Stufung: als Schatten (umbra), als Spur (vestigium) und als (geistiges) Bild (imago) (I Sent. d. 3 P. 1 a. un. q. 2 ad 4 p. 73)³.

Den metaphysischen Grund der Dinge und ihrer Erkennbarkeit bildet demnach die « similitudo exemplativa et expressiva » oder die Idee im schöpferischen Denken Gottes, und dieser entspricht in unserm Erkennen eine « similitudo exprimens », die das Ding adäquat darstellt (De scientia Christi q. 2 concl. p. 9; cf. I Sent. d. 35 a. un. q. 1 ad 2 p. 601). Da aber Bonaventura die Sicherheit der Erkenntnis von dem göttlichen Lichte der Wahrheit, genauerhin von einer unmittelbaren Berührung mit den « rationes aeternae » herleitet, und diese « rationes », wie wir schon sahen, im Verbum sind, so ist dieses zugleich der « Magister interius », ohne dessen Licht wir nichts mit Gewißheit zu erkennen vermögen (Sermo 4, 2-10 p. 568-570, ed. *Quar.*; cf. Itinerarium c. 3, 3 p. 304, ed. *Quar.*)⁴.

¹ Vgl. E. Gilson, a. a. O. 141 ff.

² E. Gilson, a. a. O. 144-159.

³ Ebd. 151 ff.; 203-206; 217; vgl. B. A. Luyckx O. P., a. a. O. 125 f.; 211 f.; 269-274; B. Rosenmüller, a. a. O. 2 ff.

⁴ B. A. Luyckx O. P., a. a. O. 210 f.; 217 f.

Hier offenbart sich uns der innere Wesenszusammenhang zwischen Erkenntnis bzw. Erleuchtung und Sprache, auf Grund dessen der menschliche Geist eine tiefe Analogie mit dem sich selbst und die Dinge ausdrückenden Sprechen Gottes in sich birgt, zumal das Denken auf seiner höchsten Stufe als « concipere » selbst zu einem echten, wenn auch innerlichen Sprechen wird. Das Wort ist nämlich etwas « quo res manifestatur et exprimitur » (I Sent. d. 27 P. 2 a. un. q. 1 arg. 1 p. 481). Mit Augustinus glaubt Bonaventura aber ein dreifaches Wort unterscheiden zu müssen: das äußere oder sinnliche (sensible), das geistige (intelligibile) und das vorgestellte (medium in cogitatione vocis) Wort (ib. q. 4 concl. p. 489). Das äußere Wort ist kein eigentliches « verbum, sed verbi signum » (ib. q. 4 ad obi. p. 490), weil es nur eine Kundgabe des inneren Wortes ist, indem allein das Wesen des Wortes vollkommen gewahrt bleibt (ib. q. 4 concl. p. 490). Denn dazu gehört nicht nur die einfache Erkenntnis (notitia) und deren Kundgabe, sondern notwendig eine « notitia concepta et manifestatio per conceptum » (ib. q. 1 ad 1 et 2 p. 483; cf. ib. concl. p. 482). Somit besteht zwischen der inneren und äußeren Sprache folgender Unterschied: « Dicere enim apud se est cogitando sive intelligendo se conceptum gignere ... Dicere exterius est se vel conceptum declarando aliquid extra formare » (ib. q. 1 ad 5 p. 483). Das Wort ist also wesensgemäß eine « similitudo expressa et expressiva, concepta vi spiritus intelligentis, secundum quod se vel aliud intuetur » (ib. q. 3 concl. p. 488). Drei Momente machen daher das Wesen des Wortes aus: « intelligentis cognitio, similitudinis conceptio [generatio imaginis] et alicuius expressio » (ib. p. 487).

Indessen ist das Sprechen als « actus ad alterum » im menschlichen Bereich nicht einfach mit dem Denken (cogitatio) identisch, sondern fügt diesem außer dem « effectus » der Kundgabe (revelatio) den Akt der « conversio ad alterum » hinzu, sowie das sinnliche Zeichen (vox), da unsere Erkenntnis durch die Sinne vermittelt wird (II Sent. d. 10 a. 3 q. 1 concl. p. 269). Das Sprechen kommt nämlich dadurch zustande, daß der Begriff mit dem durch die Organe gebildeten sinnlichen Laut unter Vermittlung der Einbildungskraft verbunden wird, « et sic similitudo intelligibilis sive signatum intelligibile per illud suum sensible, mediantibus virtutibus sensitivis, ad intellectum alterius animae ascendat » (ib.). Diese meisterhafte Beschreibung des Sprachgeschehens schließt der hl. Bonaventura mit dem Hinweis auf die leib-seelische Doppelnatur des Menschen, deretwegen es angemessen

(conveniens) ist, daß auch die Sprache zugleich geistig und körperlich sei (ib.).

Ein stärkerer Zug zur peripatetischen Philosophie macht sich bei den Dominikanern geltend. Nach dem Vorgang *Rolands von Cremona* († um 1259) war es namentlich der hl. *Albertus Magnus* († 1280), der sich zu einem entschiedenen Aristotelismus bekannte und diesen mit den überkommenen augustinischen Lehren zu einer Synthese zu vereinigen suchte¹. Den Ausgangspunkt der intellektuellen Erkenntnis bildet nach Albert die Sinneserfahrung, die sog. « *cognitio experimentalis* ». Zunächst stellt die folgernde *Ratio* auf induktivem Wege (*collatio*)² das Allgemeine in den Dingen fest. Dann abstrahiert der *Intellectus agens* die « *species intelligibilis* » aus den Phantasmen, indem er die intelligible Form von den materiellen Anhängseln (*appendices materiae*) befreit und zugleich erleuchtet, damit sie den *Intellectus possibilis* bewegen kann, was jedoch nicht ohne den Einfluß der transzendenten « *prima intelligentia* » (Gott) geschieht. Der *Intellectus possibilis* nimmt nun seinerseits mit den erleuchteten « *species* » auch das Licht des *Intellectus agens* in sich auf und wird so zum « *intellectus speculativus* » oder « *formalis* » (Sum. de hom. q. 55 a. 6 p. 258, ed. S. *Borgnet*)³. Sind aber die allgemeinen Begriffe gewonnen, so folgt als Akt des formalen Intellekts das eigentliche « *intelligere* » und « *discernere* » des begrifflichen Gehaltes oder das aktuelle Betrachten (*considerare*) desselben, worin sich der Verstand auf die empfangene « *species* » hinwendet, um in ihr den « *gemeinten* » (*intentum*) Gegenstand zu erfassen (Sum. de creat. II tr. 1 q. 57 a. 5 p. 496-498, ed. S. *Borgnet*). Dieses gegenstandsbezogene oder « *intentionale* » Denken, das sich im Urteil vollendet⁴, schließt aber noch eine andere wichtige Funktion, nämlich die « *significatio* », ein, da der Intellekt den Begriffsgehalt nicht betrachten kann, wenn er ihn nicht in einem « *Zeichen* » festhält, das zwar zunächst die « *species intelligibilis* » dar-

¹ Vgl. hierzu *A. Schneider*, Die Psychologie Alberts des Großen (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M. A. IV, 5-6), Münster 1903 u. 1906, 532-548.

² Diese « *collatio* » ist als Folgerung durch Vergleich verwandt mit der « *collectio* », d. h. dem Sammeln des Allgemeinen aus den konkreten Vorstellungen; siehe *U. Dähnert*, Die Erkenntnislehre des Albertus Magnus (Stud. u. Bibliogr. z. Gegenwartspolos. 4), Leipzig 1934, 174; vgl. *M.-D. Chenu* O. P., Notes de lexicographie philosophique médiévale, Rev. sc. ph. th. XVI (1927) 444-446.

³ *A. Schneider*, a. a. O. 187; 341 ff.; 351 f.; *P. Wilpert*, a. a. O. 456-459; *Gilson-Böhner*, 435 f.

⁴ *U. Dähnert*, a. a. O. 190 f.; vgl. 87-89.

stellt, aber doch einen Wesensbezug auf die Sache besitzt. Daher ist der Intellekt in jedem aktuellen Erkennen « considerans per modum loquendi » (ib. a. 1 p. 489; cf. q. 25 a. 2 p. 246; *Periherm.* I tr. 2 c. 1 p. 1380, ed. S. *Borgnet*), und das Denken selbst wird zu einem « Deuten » (interpretari) des begrifflichen Zeichens, wodurch der Gegenstand erst tatsächlich erfaßt wird (*Periherm.* I tr. 1 c. 1 p. 375)¹.

Aus dieser kurzen Analyse des Erkenntnisvorganges ersehen wir, in welch nahe Verbindung Albert das Denken mit dem Sprechen bringt. Ohne die gestaltende Mitwirkung der Sprache würde das Denken nicht zu einer klaren Gegenstandserfassung gelangen². Ja, in gewisser Hinsicht ist es selbst ein innerliches Sprechen, was Albert vornehmlich in seinen Trinitätsspekulationen ausführt. Hier unterscheidet er vom äußeren Wort das innere, das aus dem *Intellectus agens* geformt, gleichsam gezeugt wird (*Sum. theol.* I tr. 7 q. 30 m. 1 p. 308, ed. S. *Borgnet*). Es ist jedoch nur « quasi conceptus cordis sive scientia » (ib. tr. 8 q. 35 m. 3 a. 1 p. 365). Das Denken scheint hier nicht, wie bei Augustinus, von Natur aus ein inneres Sprechen zu sein (vgl. *Log.* I tr. 1 c. 4 p. 7, ed. S. *Borgnet*). In drei Stufen entwickelt sich nun das « Aussprechen des Wortes ». Zuerst muß es durch den Intellekt begriffen werden (*concipi*); dann müssen die Töne, durch die es ausdrückbar (*exprimi*) ist, bzw. die Tonbilder in der Vorstellung « cogitando quasi coagitando » zurechtgelegt werden, damit es endlich, mit dem Ton bekleidet, ausgesprochen und von den Hörern vernommen werden kann (*Sum. theol.* I tr. 8 q. 35 m. 3 a. 1 p. 365). Zwischen dem äußeren und dem inneren Wort besteht aber eine inhaltliche Übereinstimmung, da der Ton die « intentio » des Wortes, d. h. den Sachbegriff nicht verändert, sondern nur an andere vermittelt (ib.). Näherhin wird dieser eine Wesenheit (*quidditas*) darstellende Begriff (*ratio*) « implicite » durch das « *nomen* », « *explicite* », aber durch die « *diffinitio* » ausgedrückt (ib.). Trotz jener Entsprechung bzgl. des Darstellungsgehaltes trennt Albert das Wort als Lautgebilde oder Lautvorstellung scharf vom Begriff, wie er auch an der Definition die logische von der sprachlichen Seite scheidet, weil die logische Einheit des Begriffes durch eine Mehrzahl von Worten wiedergegeben wird³.

War der hl. Albert bestrebt einen christlichen Aristotelismus zu pflegen und diesen, soweit als möglich, mit der augustinischen Tradition

¹ Ebd. 86 ff.; 175; 189 f.

² Vgl. auch *H. Wilms*, Albert der Große, München 1930, 116.

³ Vgl. *U. Dähnert*, a. a. O. 14 f.; 108; 112; 133-135; 211.

in Einklang zu bringen, so gingen einige Vertreter der Pariser Artistenfakultät in der Bejahung des Stagyriten viel weiter und suchten ihn, losgelöst von der kirchlichen Lehre, ganz im Sinne seiner arabischen Kommentatoren, vor allem des Averroës, zu verstehen, weshalb diese Richtung auch als *lateinischer Averroismus* gekennzeichnet wird. So behauptet *Siger von Brabant*, der Gegner des Aquinaten im sog. «Averroismusstreit» (1266-1270), die Einheit des allgemeinen Intellekts, mit dem die Einzelseele nur durch die Tätigkeit verbunden sei¹. Ihm schloß sich hierin *Boëtius von Daciens* an, der mit Roger Bacon einer der bedeutendsten Sprachlogiker des XIII. Jahrhunderts ist und eine Schrift «de modis significandi» verfaßt hat². Überhaupt liegen die Verdienste der Pariser Artisten gerade auf dem Gebiete der Logik, wo sich damals ein tiefgehender Wandel vollzogen hatte.

Zwei verschiedene Richtungen lassen sich in der Logik jener Epoche feststellen. Als erste trat die «terministische Logik» in Erscheinung, die neben stoischen Elementen einen starken arabischen Einschlag aufweist. Ihr begegnen wir hauptsächlich in den Kompendien des *Wilhelm Shyreswood* († 1249) und *Lambert von Auxerre* (um 1250), sowie in den *Summulae logicales* des *Petrus Hispanus* († 1277 als Papst Johannes XXI.), die für die spätere Schullogik bis auf unsere Gegenwart (Neuscholastik) großenteils maßgebend blieben³. Der enge Zusammenhang mit dem Sprachlichen zeigt sich schon in der Zuordnung der Logik zur «scientia sermocinalis», da sie nach Wilhelm von Shyreswood über das wahre Sprechen handelt («quae docet vere loqui»)⁴ ja, von Lambert wird sie sogar einfachhin als «scientia de sermone» bezeichnet, die «circa sermonem considerat verum et falsum»⁵. Daher

¹ *M. Grabmann*, Der göttliche Grund menschl. Wahrheitserkenntnis, 71-74; vgl. *Überweg-Geyer*, 452-454.

² *Überweg-Geyer*, 454.

³ Über die geschichtliche Stellung der *Summulae logicales* des Petrus Hispanus unterrichtet uns *M. Grabmann*, Handschriftl. Forschungen, 26 ff.; 59 ff.; 81-85. *Grabmann* ist der Ansicht, daß die *Summulae* nicht, wie man bisher vielfach annahm, eine Abhängigkeit von Lambert aufweisen; vielmehr habe Lambert die *Summulae* des Petrus benutzt (ebd. 41 f.). Auch andere logische bzw. sprachlogische Schriften sind neuerdings durch *Grabmann* entdeckt oder als authentisch erkannt worden, wie der *Tractatus maiorem fallaciarum* (ebd. 86 ff.) und die *Syncategoremata* (ebd. 127-130).

⁴ *C. Prantl*, Geschichte der Logik III, 11 Anm. 32.

⁵ Ebd. 26 Anm. 100; vgl. 25 Anm. 99. Daß jene Auffassung der Logik die damals herrschende war, dafür zeugt auch Nikolaus von Paris; s. *M. Grabmann*, Mittelalterl. Geistesleben I, 247; vgl. *M. De Wulf*, Geschichte der mittelalterl. Philosophie, 338.

bildet, wie bei Aristoteles und Boëthius, das sprachliche Lautzeichen den Ausgangspunkt der Erörterungen, und die Denkformeln werden nach dem Schema der Grammatik dargelegt¹. Wegen dieser Verquickung von Wort und Begriff wurde die Frage dringlich: wie verhält sich das Begriffswort als vieldeutiges «Zeichen» zu den gemeinten Gegenständen, zumal wenn seine Bedeutungsfunktionen von der Satzganzheit abhängig ist? Daraus erwuchsen die Abhandlungen über die «proprietates terminorum», von denen neben der «significatio», welche z. B. Lambert in boëthianischer Weise als «intellectus rei, ad quem vox imponitur» definiert², insbesondere die «suppositio» behandelt wurde³. Diese Bemühungen beweisen zur Genüge, daß die scholastische Sprachlehre das Wort nicht als «starres Zeichen» betrachtet⁴, vielmehr den mannigfachen Beziehungsmöglichkeiten zwischen Wort und Sache gerecht zu werden versucht. Andererseits läßt sich eine immer mehr fortschreitende Logisierung der Grammatik nicht in Abrede stellen; man will das Leben der Sprache möglichst lückenlos in die Gesetze der Logik einfangen⁵.

Diese sprachlogische Tendenz wurde in der zweiten Hälfte des XIII. Jahrhunderts namentlich von der sog. «spekulativen» oder «philosophischen Grammatik» aufgenommen, als deren ältestes Beispiel wir die *Summa de grammatica* des Roger Bacon erwähnten. Nicht zuletzt gibt sie sich in den *Tractatus de modis significandi* kund, wie sie außer Boëthius von Daciens auch Robert Kilwardby und Johannes von Daciens zu Verfassern haben⁶. Stand schon bei Bacon das Bedeutungsproblem im Mittelpunkt des grammatischen Studiums (Opus tert. 27 p. 100), so gilt dies in noch ausgezeichneterem Maße von jenen Traktaten. Man verglich jedoch nicht nur die Bedeutungsformen (modi significandi) mit den Denkformen (modi intelligendi), sondern bezog auch die Seinweisen (modi essendi) als deren Normen in die Betrachtung ein, woraus sich dann eine Metaphysik der «allgemeinen Grammatik» entwickelte⁷. Auf Einzelheiten brauchen wir hier nicht

¹ C. Prantl, a. a. O. 11 f.; 25 ff.; 41 f.

² Ebd. 31 Anm. 125.

³ Ebd. 17-24; 31; 50-74.

⁴ Diese bei den Historikern des XIX. Jahrhunderts weit verbreitete Ansicht wird noch von P. Rotta, *La filosofia del linguaggio*, 245, geteilt.

⁵ Vgl. C. Thurot, *Notices et extraits*, 120 ff.; M.-D. Chenu O. P., *Grammaire et Théologie*, 10 ff.; O. Willmann, *Gesch. d. Idealismus* II, 414 f.

⁶ C. Prantl, a. a. O. III, 185-188; C. Thurot, a. a. O. 148 f.; vgl. 95; 127 f.; Überweg-Geyer, 456.

⁷ C. Thurot, 123 ff.; O. Willmann, a. a. O. 415 f.; M. Grabmann, *Mittelalterl. Geistesleben* I, 117 f.; 136 f.

näher einzugehen, da diese Richtung erst nach dem Tode des hl. Thomas ihren literarischen Niederschlag fand. Dennoch müssen wir annehmen, daß derartige Anschauungen schon zu Lebzeiten des Aquinaten verbreitet waren, weshalb wir sie nicht unbeachtet lassen dürfen¹.

Eine nicht unbedeutende Gegenbewegung erwuchs dieser logisierenden Sprachphilosophie von der Theologie her. Allerdings war auch diese im frühen Mittelalter einen engen Bund mit der Grammatik eingegangen, was sich noch bei den « *Nominales* » (Bernhard von Chartres) und bei den Sententiariern auswirkt. Vielfach wurden die Regeln des Donatus und Priscian ohne weiteres auf die Heilige Schrift und auf theologische Fragen angewandt². Doch zu Beginn des XIII. Jahrhunderts traten namhafte Theologen, wie *Alanus von Lille*, *Radulfus de Longo Campo*, *Nikolaus von Amiens* und *Wilhelm von Auxerre* für eine deduktive Methode gegenüber der grammatisch-etymologischen mit der Begründung ein, daß die Regeln der Grammatik « *in sola hominum positione* » ihren Ursprung hätten (Alanus, *Reg. de s. theol. prol. P. L. 210*, 621; cf. *ib. reg. 12 col. 629*; *reg. 26 col. 638*)³. Insbesondere waren es St. Albert und Bonaventura, die als Theologen eine entschiedene Kritik an der Sprache übten und eine schärfere Trennung von Logik und Grammatik befürworteten (*Log. I tr. 1 c. 4 p. 7*; cf. Bonaventura, *Itinerarium c. 3*, 6 p. 305). Aufmerksame Pflege fand auch hier die Bedeutungslehre, die trotz der Übernahme metaphysischer Unterscheidungen einen viel nüchterneren Charakter als bei den zeitgenössigen Grammatikern trägt und eher eine Neigung zum Relativismus verrät, da man den « *modus significandi* » von den subjektiven Bedingungen des Erkennens (*modus intelligendi*) bestimmt sein ließ. Indessen blieb auch bei den Theologen die Grammatik ein wichtiges Hilfsmittel des Forschens (Terminologie), und die von ihnen gepflegten Spekulationen über das Geheimnis des « *Verbum* » in der Trinität trugen viel zur Vertiefung der Sprachlehre bei. Sie verliehen

¹ *M. Grabmann* macht zudem darauf aufmerksam, daß *Martinus Dacus*, der Verfasser eines *Tractatus de modis significandi*, wahrscheinlich mit Magister *Martinus* identisch ist, welcher zu den Lehrern des Aquinaten in Neapel gehört (Handschriftl. Forschungen, 4; vgl. Mittelalterl. Geistesleben I, 127-132; ebd. II, 198 f.). In jüngster Zeit hat *Grabmann* diese Fragen in einer Abhandlung über « *Die geschichtlichen Quellen der Logik des hl. Thomas von Aquin* » (Sitzung der Bayer. Akad. der Wiss., philos.-hist. Abtlg. am 2. Febr. 1938) berührt, worüber in der Deutschen Literaturzeitung LIX (1938) 541 berichtet wird.

² *M.-D. Chenu* O. P., *Grammaire et Théologie*, 5-8; 19 ff.

³ *Überweg-Geyer*, 245-248; *M.-D. Chenu*, a. a. O. 7 f.; 26 f.; *ders.*, *Essai de méthode théologique au XII^{me} siècle*, Rev. sc. ph. th. XXIV (1935) 258-267.

ihr gewissermaßen den metaphysisch-theologischen Hintergrund und regten zugleich zu psychologischen Betrachtungen über das innere Sprechen als Analogie zur Zeugung des göttlichen Wortes an. Während sich aber Alexander Halensis (S. theol. I n. 419-423 p. 610 ss., ed. Quar.) und Bonaventura (s. oben S. 187) hierin enger an Augustinus anschließen, schwächt Albert, wie wir sahen, diese Lehre zu Gunsten einer mehr empirisch-aristotelischen Auffassung ab, lässt sie aber nicht unbeachtet beiseite, wie das in der damaligen Sprachlogik der Fall war.

Verschiedenartig sind also die Geistesströmungen, denen sich Thomas von Aquin zu Anfang seiner wissenschaftlichen Tätigkeit gegenübergestellt sah. Zusammenfassend können wir im Hinblick auf unseren Fragepunkt drei Denkrichtungen als die wichtigsten herausstellen. In erster Linie ist der *Augustinismus* zu nennen, der sich aber auch dem arabisch-peripatetischen Einfluß weithin geöffnet hatte und durch die Pariser Franziskanertheologen in spekulativer Weise ausgebaut wurde, wogegen die Oxforderschule mehr um seine empirische Grundlegung bemüht war. Dieser Richtung stand diametral der «reine» Aristotelismus oder «lateinische Averroismus» entgegen, dem auch zahlreiche Sprachlogiker anhingen. Eine Mittelstellung nahm Albertus Magnus mit den meisten Dominikanern ein, indem er einen reiferen «christlichen Aristotelismus» anstrebte, der auch platonisch-augustinischen Denkmotiven gerecht zu werden versuchte. Gerade in diese Zeit höchster Spannung zwischen dem Augustinismus und Aristotelismus fällt nun das Wirken des Aquinaten, welcher Umstand für sein geistiges Schaffen von entscheidender Bedeutung geworden ist.

Wie stellt sich der hl. Thomas selbst zu diesen verschiedenen Richtungen im Denken seiner Zeit und überhaupt zur philosophischen Überlieferung? Von Natur aus auf klares, systematisches Denken angelegt, neigte der Aquinate mehr dem Aristotelismus zu, wie er ihn schon bei seinem Jugendlehrer Petrus von Hibernia und vor allem bei Albertus Magnus kennen lernte. Durch beide Lehrer wurde er aber nicht nur mit dem «christlichen» Aristoteles bekannt, sondern auch mit der arabisch-jüdischen Auffassung der peripatetischen Lehre¹. So treffen wir unter den «Autoritäten» in einer seiner frühesten Schriften *De ente et essentia* (um 1252/53) neben dem «Philosophus» vor allem den «Commentator» (Averroës) und Avicenna an, während

¹ M. Grabmann, Mittelalterl. Geistesleben I, 249-265, bes. 258 ff.; vgl. zur neueren Literatur Bull. thom. XIV (1937) 125-132.

Boëthius und Porphyrius nur selten zitiert werden. Im Verlaufe seiner weiteren Geistesentwicklung sucht jedoch Thomas zu einem von arabisch-neuplatonischen Elementen gereinigten Aristotelismus vorzudringen¹, und in der Tat hat kein mittelalterlicher Denker Aristoteles so gut wie er verstanden. Das beweisen genugsam seine kongenialen Kommentare zu den aristotelischen Schriften. Die Treffsicherheit seiner Aristotelesdeutung führt F. Brentano wohl nicht mit Unrecht auf « die innige Geistesverwandtschaft » der beiden Männer zurück².

Andererseits war Thomas weit davon entfernt, mit dem lateinischen Averroismus den Wert der aristotelischen Philosophie zu verabsolutieren und ihr zuliebe die Einheit des christlichen Geisteslebens in Gefahr zu bringen. Mit größter Schärfe wendet er sich vornehmlich in seiner Schrift *De unitate intellectus contra Averroistas* (1270) gegen diese Richtung und führt ihr gegenüber sogar die Autorität des Aristoteles selbst, sowie seiner Kommentatoren (Themistios) ins Feld³. Wie sehr er auch die Lehren des « großen Heiden » für das christliche Denken fruchtbar machen wollte, so bewahrte er sich doch ihm gegenüber die Eigenständigkeit des Urteils, und von daher sind nicht unwesentliche Divergenzen zwischen seiner und der aristotelischen Lehre zu erklären⁴.

Es wäre deshalb vollkommen verfehlt, wollte man in Thomas einen einseitigen Aristoteliker erblicken. Im Gegenteil fühlt sich gerade sein weiter und synthetischer Geist angetrieben, auch aus anderen Schulen Gedanken zu entlehnen, ohne dabei einem Ekklektizismus zu huldigen. Man braucht bloß das für ihn so wichtige Motiv der « *participatio* » anzuführen, um den platonischen Einfluß zu kennzeichnen⁵. Von Platon selbst hat er wohl nur wenige Schriften gelesen, lernte aber seine Kerngedanken durch die Vermittlung des hl. Augustinus und der Väter kennen. Neuplatonische Anschauungen begegneten ihm zudem

¹ Vgl. M. *De Wulf*, Courants doctrinaux dans la philosophie européenne du XIII^{me} siècle, Rev. néoscol. XXXIV (1932) 11 ff.

² Die Psychologie des Aristoteles, Mainz 1867, 228; vgl. M. Grabmann, a. a. O. 306 ff.; ders., Einführung in die Summa theologiae des hl. Thomas von Aquin, Freiburg 1928², 208 f.; E. Gilson, Le Thomisme, Paris 1922², 14 ff.

³ Vgl. P. Wilpert, a. a. O. 459 ff.; auch E. Gilson, Saint Bonaventure, 29-34.

⁴ Darauf haben vornehmlich neuere Forscher aufmerksam gemacht, wie Th. Philippe O. P., in: Bull. thom. XI (1934) 181-184; vgl. auch H. Meyer, Thomas von Aquin als Interpret der aristotelischen Gotteslehre, in: Aus der Geisteswelt des Mittelalters (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M. A. Suppl. III), 682-687.

⁵ R. Arnou, Platonisme des Pères, in: Dict. théol. cath. XII, Paris 1935, Sp. 2287-2293; 2337 f.; E. Gilson, Thomisme, 212 ff.

vor allem in dem *Liber de causis* und in *De divinis nominibus* des Ps. Dionysius, wozu er selbst einen ausführlichen Kommentar schrieb¹. Die Kenntnis stoischer Lehren wurde ihm durch die Klassiker und « Grammatici » ermöglicht. Daß diese vornehmlich in unserer Materie bedeutsam wurden, braucht kaum erwähnt zu werden. Ebenso empfing er von Boëthius als Logiker manche Anregung. Eine in unserer Frage besonders wichtige Quelle stellt die Bibel und die kirchliche Tradition dar, zumal, wie schon eingangs erwähnt wurde, gerade theologische Erörterungen dem hl. Thomas Anlaß zu linguistischen Betrachtungen gaben. Überhaupt muß man sich bei der Deutung der thomistischen Lehre stets bewußt bleiben, daß der Aquinate selten als reiner Philosoph an die Probleme herantritt, obwohl er methodisch das philosophische und theologische Gebiet trennt. Neben den « Philosophi » werden daher die « Sancti », d. h. die Kirchenväter, zur Bekräftigung der eigenen Thesen häufig zitiert². Insbesondere mußte er sich mit Augustinus und seiner Schule, die zu seiner Zeit in hoher Blüte stand, auseinandersetzen. Die Autorität des Bischofs von Hippo durfte er namentlich auf theologischem Gebiete nicht vernachlässigen, wenn er sich nicht den größten Schwierigkeiten aussetzen wollte. Macht sich der augustinische Einfluß in den frühen Schriften des Aquinaten stärker geltend, so zeigt sich doch schon hier seine aristotelische Grundeinstellung, weil er die Worte des hl. Augustinus um jeden Preis mit den Prinzipien des Stagyriten in Einklang bringen will, sei es auch durch stillschweigende oder gar gewaltmäßige Umdeutung³. Eine ähnliche Haltung nahm Thomas gegenüber den übrigen Vätern⁴ und den Schriftstellern des frühen Mittelalters ein. Trotz tiefgehender Lehrunterschiede verbindet ihn eine persönliche Freundschaft

¹ M. Grabmann, Gesch. d. kath. Theologie, 52; A. Feder, Des Aquinaten Kommentar zu Pseudo-Dionysius' « De Divinis Nominibus », Scholastik I (1926) 321-351.

² M.-D. Chenu O. P., Les « Philosophes » dans la philosophie chrétienne médiévale, Rev. sc. ph. th. XXVI (1937) 28 ff.

³ G. v. Herling, Augustinus-Zitate bei Thomas von Aquin, München 1904, 541 ff.; 557 f.; 563 ff.; vgl. W. Schneider, Die Quaestiones disputatae de Veritate des Thomas von Aquin in ihrer philosophiegeschichtl. Beziehung zu Augustinus (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M. A. XXVII, 3), Münster 1930, bes. 93 f., auch 44 ff.

⁴ Bzgl. der Beziehungen zu den griechischen Vätern vgl. I. Backes, Die Christologie des hl. Thomas von Aquin und die griechischen Kirchenväter (Forsch. z. christl. Literatur- und Dogmengesch. XVII 3/4), Paderborn 1931, 11 ff.; 55 ff.; 123.

mit dem hl. Bonaventura. Das Verhältnis beider Anschauungen hat E. Gilson folgendermaßen bestimmt: « La philosophie de saint Thomas et celle de saint Bonaventure se complètent comme les deux interprétations les plus universelles du christianisme, et c'est parce qu'elles se complètent qu'elles ne peuvent ni s'exclure ni coïncider »¹.

Im ganzen gesehen steht also die überragende Bedeutung des Aristoteles für die thomistische Philosophie außer jedem Zweifel. Noch entschiedener als sein Lehrer Albert hat Thomas die aristotelische Lehre zur tragenden Grundlage seines kühnen Geistesbaues gemacht, dessen innere Struktur gerade dadurch gekennzeichnet ist, daß ihm das geschlossnere System des Stagyriten gleichsam als Gerüst dient, in das eingefügt wird, was eben mit den peripetetischen Prinzipien vereinbar ist. So hat der Aquinate den in sich schon großen, damals aber besonders dringlich geforderten Versuch unternommen, eine Synthese zwischen augustinischem und aristotelischem Denken herzustellen. Er wollte die christliche Lehre im Geiste des Aristoteles erneuern, um sie so zum Siege über den mächtig andringenden arabischen Einfluß zu führen.

Was näherhin unser Thema betrifft, so hielt der hl. Thomas unbedingt an dem christlichen Lehrgut fest. Der Logos konnte ihm deshalb keine unpersönliche oder rein « logische » Gegebenheit sein; vielmehr bedeutete er für ihn die lebendig-konkrete Existenz der zweiten göttlichen Person. Darum sah er sich vor die gewiß nicht leichte Aufgabe gestellt, die im Sinne des hl. Augustinus entwickelte theologische Analogielehre nach den Grundsätzen der aristotelischen Psychologie und Metaphysik weiter auszubauen. Wie sich diese Synthese im einzelnen gestaltet, sollen die folgenden mehr systematischen Darlegungen zeigen. Von hier aus wird vielleicht auch einiges Licht auf die geistesgeschichtliche Stellung des hl. Thomas als eines christlichen Denkers zwischen dem Gegensatz von Aristotelismus und Augustinismus fallen.

(*Fortsetzung folgt.*)

¹ Saint Bonaventure, 473.