

# Zum Verhältnis von Exegese und Philosophie im Zeitalter der Frühscholastik

(Anmerkungen zu Guibert von Nogent, *Vita* I, 17)

« L'enseignement de la théologie, au XII<sup>e</sup> siècle, est un enseignement scripturaire. Très simple observation, mais observation capitale, pour comprendre dans son institution, dans sa doctrine, la théologie médiévale... »<sup>1</sup>

Guibert von Nogent (1053-1124) ist dafür ein typisches Beispiel. Als junger Mönch nahm er unter Anleitung des Anselm von Bec, dem späteren Anselm von Canterbury, das Studium der Hl. Schriften auf und erfuhr durch ihn seine Schulung in der Dialektik. Kommentare zur Genesis, zu den Propheten Osee, Amos und Jeremias, zu den zwölf Kleinen Propheten und andere verlorengegangene exegetische Werke waren die Früchte solchen Bemühens und machten Guibert als theologischen Schriftsteller bekannt<sup>2</sup>. Selbst in seinen historisch-kritischen Werken wirkt die exegetische Methode noch nach. So prägt seine *Vita*<sup>3</sup> wie die berühmten "Gesta Dei per Francos" bei aller Kritik gegenüber den historischen Quellen und seiner Freude, die Ereignisse z. T. als Augenzeuge anschaulich erzählen zu können, eine moralische Absicht: Leser und Zuhörer durch positive und negative Beispiele aus seiner Zeit zu einem vertieften geistlichen Leben anzuregen. Die Geschichtsschreibung hat nach Guibert auch die Aufgabe, den Zustand des "homo interior" zu verändern<sup>4</sup>.

---

1. G. PARÉ, A. BRUNET, P. TREMBLAY, *La Renaissance du XII<sup>e</sup> siècle. Les écoles et l'enseignement*, Paris 1933, 213.

2. *Vita* I, 17.

3. Eine der seltenen Autobiographien des frühen Hochmittelalters.

4. z.B. *Praef. ad Gesta Dei per Francos* (PL 156, 681): "Ad praesentis opusculi executionem multum mihi praebuit usum, non scientiae litteralis... ulla securitas, sed historiae spiritualis auctoritas." — Vgl. auch K. GUTH, *Guibert von Nogent und die hochmittelalterliche Kritik an der Reliquienverehrung*, Ottobeuren 1970, 54-71 passim, bes. 67-69.

Den Grund für eine solche Geschichtsbetrachtung legte Anselm von Bec. Er führte ihn als Prior und Abt von Bec in die Methoden der Schriftexegese ein und lehrte ihn in Anlehnung an Gregor d. Gr. die Hl. Schriften hauptsächlich im tropologischen (= moralischen) Sinn durchzugehen. Guibert berichtete in seiner *Vita*<sup>5</sup> selbst einmal darüber: "Ich fing an die Bibelkommentare zu studieren, die Schriften Gregors, in denen die Schlüssel zu dieser Kunst hauptsächlich zu finden sind, recht häufig zu wälzen und nach den Regeln der alten Autoren die Worte der Propheten und Evangelien auf ihren allegorischen, moralischen, ja auch mystischen Sinn hin durchzunehmen. Hierbei war mein vornehmlicher Anreger Anselm, der Abt von Bec, später Erzbischof von Canterbury"<sup>6</sup>. Anselm stand zwar in augustianischer Lehrtradition<sup>7</sup>, hatte aber diese Tradition in seinen berühmten Werken *Monologion*, *Proslogion*, *Cur Deus homo* u. a. eigenständig erweitert und neue Gedankengänge entwickelt. In ihm erreichte die Frühscholastik ihren einsamen Höhepunkt. Von Anselm wurde der Mönch aus St. Germer de Fly zu den Autoritäten geführt, vorab Augustinus und Gregor d. Gr., von ihm wurde er in der Dialektik geschult. Er deckte ihm die Geheimnisse der menschlichen Seele<sup>8</sup> auf und erklärte ihm die Hl. Schrift nach dem vierfachen Sinn, nach der *Historia*, *Allegoria*, *Tropologia* und *Anagogia*<sup>9</sup>. In Anselms Werken erfahren wir an keiner Stelle etwas über die Methoden fröhscholastischer Exegese. Umso mehr berichtete Guibert darüber, besonders in seiner *Vita* I, 17. Dort lesen wir auch von der merkwürdigen Einteilung der menschlichen Seele in 4 Seelenvermögen, in *affectus*, *voluntas*, *ratio* und *intellectus*. Der Mönch verließ dabei die ihm bekannte herkömmliche Trichotomie der menschlichen Seele und entschied sich für die Möglichkeit der Vierteilung. Warum Guibert von Nogent diese Alternative aufgriff, sollen folgende Überlegungen verdeutlichen. Seine Seelenpsychologie wird erst auf dem Hintergrund der antiken und christlichen Auffassung von den menschlichen Seelenkräften verständlich. Eine Konfrontation mit der Exegese seiner Zeit kann nach meiner Meinung Guiberts Versuch, die Kräfte der Seele vierfach zu differenzieren, erklären<sup>10</sup>.

5. Zitat nach der Ausgabe von G. BOURGIN, *De vita sua*, Paris 1907, S. 66-67 (= PL 156, 874).

6. Ebda 67 (*Vita* I, 17).

7. Vgl. *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. I<sup>2</sup>, Sp. 593.

8. Vgl. bes. *Monologion*, *De libertate arbitrii*, *De concordia praescientiae, praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio*.

9. *Vita* I, 17; *Liber quo ordine sermo fieri* 21 f.).

10. Hier beeinflußt die exegetische Methode die Lehre von den Seelenkräften.

## I

Durch Anselm von Canterbury wurde Guibert mit der herkömmlichen Anatomie der menschlichen Seele bekannt. "Anselm lehrte mich, die Seele in 3 oder 4 Teile einzuteilen, nämlich unter dem Aspekt des *affectus*, der *voluntas*, der *ratio* und des *intellectus*..."<sup>11</sup>. Die Dreiteilung der Seelenkräfte in Gefühl, Wille und Verstand war bereits in der Antike selbstverständlich, wenn auch unter anderen Namen. Antike und frühes Christentum hatten bereits Modellvorstellungen über Aufbau und Funktion der menschlichen Seele entwickelt.

Plato erörterte als erster in der Geschichte des abendländischen Denkens das Verhältnis zwischen Seele und Leib. Nach ihm macht die Seele den Menschen erst zum Menschen, der Leib bleibt als bloßes Fahrzeug nur Akzidenz, Schatten der Seele (*tò soma sáma*). In drei Elemente gliederte er dabei die Seele :

- 1) in die Vernunft- oder Geistseele (*logistikón*). Ihre Tätigkeit besteht in reinem Denken und unsinnlichem Schauen.
- 2) in die muthafte Seele (*thymoeidés*). Zu ihr gehören die edleren Regungen, wie Zorn, Ehrgeiz, Mut und Hoffnung.
- 3) in die triebhafte Begierdeseele (*epithymätikón*). In ihr sind Nahrungs- und Geschlechtstrieb, Lust, Unlust und Ruhebedürfnis, um nur einige Regungen zu nennen, verankert.

Dieses Einteilungsschema für die Aufgliederung der Seelenkräfte, über das der Philosoph besonders im *Timaios* und im *Phaidros* handelte, kam bei Guibert offensichtlich nicht zum Tragen<sup>12</sup>.

Ähnlich verhält es sich mit der aristotelischen Auffassung. Für Aristoteles wie später für Thomas von Aquin war die Seele die Entelechie, das Individuationsprinzip, des Leibes. Die Seele existiert als Leib in der "unio substantialis", wie es die Hochscholastik formulierte. Sie ist die "forma" (*morphä*) des Leibes (*hylä*). Durch die Seele wird der Leib informiert.

Nach Aristoteles gab es 2 Arten von Seelenkräften : das Erkenntnisvermögen und das Begehungsvermögen. Das Gefühlsleben ordnete

11. *Vita* I, 17 (BOURGIN, 67). Die Übersetzung der gesamten Textstelle erfolgt später im Zusammenhang.

12. Vgl. zum Ganzen : J. HIRSCHBERGER, *Geschichte der Philosophie*, Bd. I, Freiburg 1953, 102-109. H. MEYER, *Geschichte der abendländischen Weltanschauung*, 3. Aufl., Würzburg 1967, 142-147. W. WINDELBAND, *Geschichte der abendländischen Philosophie im Altertum*, Bd. I, 4. Aufl., München 1963, 128-129. R. EISLER, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Bd. II, Berlin 1904, 323-329 ("Seelenvermögen").

er dem Begehungsvermögen ein. Der Logos teilt sich wiederum auf in den "Nous poietikós" — die Scholastik wird ihn später "intellectus agens" nennen — als schöpferischen Geist und in den "Nous pathetikós". Letzterer nimmt die Sinneswahrnehmungen auf und verarbeitet sie. Die Grundtätigkeit des Geistes (Logos) ist das Denken, sei es ein diskursives Denken und Urteilen mit dem Verstand (Diánoia) oder ein Schauen der Begriffe und Grundsätze in der Vernunft (Nous)<sup>13</sup>. Zusammen mit dem höheren Begehungsvermögen (Órexis) bilden diese Kräfte die Geistseele des Menschen, seine rationale Seite. Das Wollen (Boulásis) wird dabei von der Vernunft erleuchtet. Im sensitiven und vegetativen Seelenbereich<sup>14</sup> ist das niedere Begehungsvermögen verankert: der naturhafte Instinkt (Physis), die Begierde (Epithymía) nach Nahrungsaufnahme und Geschlechtsbetätigung und schließlich die Gemütsaufwallungen, die sich im Ehrgeiz, beim Mut, bei Kampfbegierde, Rachsucht, Empörung und Verachtung, beim Freiheitsdrang, bei der Selbstbehauptung und Herrschsucht zeigen<sup>15</sup>. Schematisch vereinfacht kannte also Aristoteles die Zweiteilung der menschlichen Seele in die Kräfte des Verstandes und des Willens. Das Gefühlsleben ordnete er dem Begehungsvermögen unter.

Augustinus<sup>16</sup> baute die aristotelische « Schichtenlehre » von Geist-, Tier- und Pflanzenseele im Menschen nicht weiter aus, seine Untersuchungen gipfeln in der grundlegenden Feststellung: Die menschliche Geistseele ist ein Bild des trinitarischen Gottes<sup>17</sup>. In Anlehnung an seine Trinitätslehre entwickelte er im Wechsel eine großartige Seelenpsychologie<sup>18</sup>. So fand er die 3 Seelenkräfte im Gedächtnis (*memoria*), in der Einsicht (*intelligentia* oder *intellectus*) und im Willen (*voluntas*)<sup>19</sup>. Gedächtnis, Einsicht und Wille bilden ein Leben, eine

13. Vgl. dazu HIRSCHBERGER, a.a.O., Bd. I, 184-185; WINDELBAND, a.a.O., 195.

14. WINDELBAND, a.a.O., 191-192.

15. Vgl. zum Ganzen: WINDELBAND, a.a.O., 191-197; HIRSCHBERGER, a.a.O., Bd. I, 183-187; MEYER, a.a.O., 244-258.

16. C. ANDRESEN (Hg.), *Zum Augustinus-Gespräch der Gegenwart*, Darmstadt 1962.

17. Vgl. MEYER, a.a.O., Bd. II/III, Würzburg 1965<sup>2</sup>, 78.

18. M. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Münster 1927.

19. AUGUSTINUS, *De Trin.* X, II, 17. Über die verschiedenen Einteilungsternare vgl. SCHMAUS, ebda 230-399, bes. 264-291: Zsf.: Die Ternare haben ihre Grundlage in der Natur des Menschen. Von da erfolgt in Analogie eine Übertragung auf die Trinität:

1. Die ontologische Grundlage im Menschen:

Ternar:        *esse*                    *nosse*                                    *velle* (AUG., *Conf.* XIII, II).



Seele, eine Substanz <sup>20</sup>. Bisweilen ergänzte er das Wort "intelligentia" durch den Begriff "ratio" <sup>21</sup>, die Trichotomie aber blieb gewahrt. Dabei siedelte Augustinus die 3 Seelenkräfte teils im Bereich des Unterbewußten, teils im bewußten Seelenablauf an. Sie bildeten zusammen eine ineinandergehende Einheit <sup>22</sup>, dem dreifaltigen Gott ähnlich <sup>23</sup>.

Ob Anselm von Canterbury Scotus Eriugena <sup>24</sup> in unserem Zusammenhang kannte, ist nicht mehr zu erweisen. Sicher aber ist, daß beide unter dem Einfluß neuplatonisch-augustinischen Gedankenguts standen. Anselm berief sich in seiner Lehre vom menschlichen Willen, die er im *Monologion* und anderswo <sup>25</sup> darstellte, ausdrücklich auf Augustinus. Im Prolog zum *Monologion* schreibt er: "Quapropter si cui videbitur, quod in eodem opusculo aliquid protulerim, quod aut nimis novum sit, aut a veritate dissentiat: rogo ne statim me aut praesumptorem novitatum aut falsitatis assertorem exclamet, sed prius libros praefati doctoris Augustini de trinitate diligenter perspiciat, deinde secundum eos opusculum meum diiudi-

2. Der Geist mit der durch Verstand und Willen produzierten Selbsterkenntnis und Selbstliebe:

Ternar:            *mens*            *notitia*            *amor*

3. Die Tätigkeitsmodi des einen Seelenwesens:

Ternar:            *memoria*    *intelligentia*            *voluntas (dilectio)* •

4. Die analoge Theologie (Ternare 1-3 eingeschlossen!):

|                          |      |                  |
|--------------------------|------|------------------|
| Vater                    | Sohn | Hl. Geist        |
| ( <i>Verbum, imago</i> ) |      | ( <i>donum</i> ) |

20. *De Trin.* X, II, 18.

21. *De spiritu et anima* 13 (vgl. EISLER, a.a.O., Bd. II, 324):

|                            |                         |
|----------------------------|-------------------------|
| ... anima dum vegetat,     | dum intellegit mens,    |
| spiritus dum contemplatur, | dum discernit ratio,    |
| sensus dum sentit,         | dum recordatur memoria, |
| animus dum sapit:          | dum vult voluntas.      |

Vgl. SCHMAUS, ebda 266-267.

22. MEYER, a.a.O., Bd. II/III, 78-79.

Vgl. auch: E. GILSON, *Der hl. Augustinus*, Hellerau 1930, bes. S. 57-190. PH. BÖHNER, E. GILSON, *Christliche Philosophie. Von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues*, Paderborn 1954<sup>3</sup>, S. 180-215, bes. 206-212. M. GRABMANN, *Die Grundgedanken des hl. Augustinus über Seele und Gott*, Köln 1916.

23. Die einzelnen Seelenkräfte werden in *De spiritu et anima* II (EISLER, Bd. II, 324) beschrieben: "Quidquid sensus percipit, imaginatione repraesentat, cogitatio format, ingenium investigat, ratio iudicat, memoria servat, intellectus parat, intelligentia comprehendit et ad meditationem sive contemplationem adducit."

24. *De div. naturae* (PL 122, 569B-C): "Est enim intellectus et ratio et sensus, qui dicitur interior et essentialis..." Vgl. zum Ganzen: ebda, Sp. 569-606.

25. *De libertate arbitrii, De concordia praescientiae...* E. GILSON, *Der Geist der mittelalterlichen Philosophie*, Wien 1950, 337-338.

cet... " 26 Anselms *Monologion* war um 1077 abgeschlossen, er selbst starb 1109 27. Da Guibert " der einzige und vorzügliche Grund seiner häufigen Besuche " 28 im Kloster St. Geremar de Fly zu sein schien, mußte Anselm von Bec sie dem genannten Kloster vor 1093 abgestattet haben ; denn in diesem Jahr wurde Anselm auf den erzbischöflichen Stuhl von Canterbury erhoben.

Der Abt von Bec bezog sich in seinen Schriften wiederholt auf Augustinus 29. Die angegebenen Stellen sind als Zitate dem augustini- schen Werk *De Trinitate* entnommen 30. In seinem Brief *De incarnatione* 31 hat Anselm aus Augustins Werk *Tractatus in Joannem* zitiert. Wenn seine Willenslehre auch nachweislich auf Augustinus fußt — verschiedene Forscher haben das einsichtig gemacht 32 — die Frage nach den Seelenkräften interessierte ihn bei seinen ver- schiedenen Ausführungen über den Willen 33, die menschliche Frei- heit 34, über das Vorherwissen 35 nicht ausdrücklich. Nur an 2 Stellen in seinen Werken verwandte er das Wort " affectus " ; doch der Zusammenhang ist ein ganz anderer 36 ! Für den Abt aus Bec war aber ein weiteres Wort geläufig und wurde immer wieder verwandt — *affectio*. Dieser Terminus bedeutet einmal aktiv die Einwirkung von außen auf den menschlichen Willen, zum anderen den gemüthhaften

26. ANSELM *Opera omnia*, ed. F. S. SCHMITT, Bd. I, 8.

27. *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. I<sup>2</sup>, Sp. 532 ; *Encycl. Britannica*, Bd. I (1967) 1023.

28. *Vita I*, 17 (BOURGIN 67).

29. Vgl. F. S. SCHMITT, ebda, *Register*, Bd. V (Stichwort : *Augustinus*). *Lexikon f. Theol. u. Kirche*, Bd. I<sup>2</sup>, Sp. 1100 (*Augustinus*). Falsch bei LOHMEYER, a.a.O. 62.

30. So *Monol.* 8, 12, 5 ; *Ep. de incarnatione* 35, 10-13 ; *Ep.* 77, 24-26 ; 204, 45-47.

31. Nr. 16 ; ähnlich *Ep.* 126, 18-21.

32. E. LOHMEYER, *Die Lehre von Willen bei Anselm*, Leipzig 1914. F. BAEUMKER, *Die Lehre Anselms von Canterbury über den Willen und seine Wahlfreiheit*, Münster 1912. O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Bd. I, Gembloux 1957, 12-14. Zum Ganzen : Anselm führte jedoch die augustini- schen Gedanken weiter (vgl. LOHMEYER, ebda 64-70 ; BAEUMKER, a.a.O. 68-75, bes. 68f.).

33. Vgl. *Monologion* ; *De concordia praescientiae*..., gegen 1107/8 geschrieben (LOHMEYER, ebda 11).

34. *De libertate arbitrii*.

35. *De concordia praescientiae*.

36. Vgl. *Cur Deus homo* (*Opera omnia*, ed. SCHMITT, Bd. II, 132) : " Requiritur debitus affectus, ut a Deo obtineatur remissio debiti. " — In einem Gebet zum hl. Paulus heißt es : " Sic veritas ostendit, et affectus non sentit " (SCHMITT, a.a.O., Bd. III, 34). Anselm verwendet " affectus " zuerst wohl im Sinne von Gemütsbewegung, im Gebet dann eher als Organ der Gemütsbewegung, als Gemüt.

Zustand, den diese Einwirkung im Menschen hervorruft. Anselm hatte die affective Schicht der menschlichen Seele in seine Willenslehre einbezogen. "Die Affektion — so behauptet Anselm — gibt dem Willen den Inhalt wie den äußeren Anstoß seiner Tätigkeit" <sup>37</sup>. In seinem Werk *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio* <sup>38</sup> spricht er von den 5 Sinnen als Instrumente des Körpers. In ähnlicher Weise besitzt die Seele Kräfte, um sie wie Instrumente für bestimmte Zwecke zu verwenden: die "ratio ... ad ratiocinandum", die "voluntas ... ad volendum". Der Wille besitzt dazu noch eine Reihe von "aptitudines", Brauchbarkeiten <sup>39</sup>. Daher unterscheidet Anselm im Willen drei Momente: Einmal das "instrumentum volendi", dann die "affectio instrumenti" und schließlich den "usus eiusdem instrumenti" <sup>40</sup>.

Selbstverständlich mußte Anselm von Canterbury in seiner Willenslehre wie bei der Darlegung seines Hauptanliegens, den Zuhörer von der Vernunftgemäßheit der Glaubenswahrheiten zu überzeugen, immer wieder auf die Begriffe "voluntas" und "ratio" zurückkommen. Dafür gibt es eine Fülle von Belegstellen <sup>41</sup>. Wille und Vernunft sind für ihn Teile der Seele: "Non est enim ratio vel voluntas tota anima, sed est unaquaeque aliquid in anima" <sup>42</sup>, wengleich auch die Tätigkeit des Verstandes der des Willens vorausgeht: "(ratio) et princeps et iudex debet omnium esse, quae sunt in homine" <sup>43</sup>. Für ihn waren "ratio" und "intellectus" fast dasselbe: "Ratio" meint mehr den Verstand und sein vernünftiges Urteilen, also die Tätigkeit des Denkens. "Intellectus" im Sinne von vernunftgemäßer Einsicht weist stärker auf den späteren Zustand hin, der durch das vernünftige Beurteilen eines Sachverhaltes erreicht wird. In dem genannten Zusammenhang ist auch Anselms berühmt gewordenes Wort von der "fides quaerens intellectum" <sup>44</sup> zu sehen. Ähnlich

37. LOHMEYER, ebda 14.

38. SCHMITT, a.a.O., Bd. II, 278-279.

39. "Affectum quippe est instrumentum volendi suis aptitudinibus" (SCHMITT, ebda 279).

40. SCHMITT, ebda 279. Vgl. dazu: LOHMEYER, ebda 10-18; BAEUMKER, a.a.O. 5; 10.

41. SCHMITT, a.a.O., Bd. V (Registerband): vgl. die gen. Begriffe!

42. *De concordia praescientiae* (SCHMITT, a.a.O., Bd. II, 279,5 ff.).

43. *Ep. de incarnatione Verbi, prior recensio* (ebda, Bd. I, 285, 8). Vgl. auch: *Cur Deus homo* (SCHMITT, a.a.O., Bd. II, 49, 17-19). LOHMEYER, ebda 30; BAEUMKER, a.a.O. 3.

44. Einleitung zum *Proslogion* (SCHMITT, a.a.O., Bd. I, 94). Augustinus formulierte es so: "fides quaerit, intellectus invenit" (*De Trin.* XV, 2,2). — Ein andermal heißt es: "intellectus est merces fidei" (*In Joan. Ev. tract.* XXIX, 6).

äußerte er sich in einem Brief: "Nam Christianus per fidem ad intellectum proficere debet, non per intellectum ad fidem accedere, aut, si intelligere non valet, a fide recedere" <sup>45</sup>. Er wollte nicht "wissen, um glauben, sondern glauben, um wissen zu können" <sup>46</sup>. Unter dieser Voraussetzung bemühte sich Anselm als originärer Denker um die Glaubenswahrheiten. Durch die Einsicht des Verstandes, "rationis intellectu" <sup>47</sup>, versuchte er in die göttlichen Wahrheiten einzudringen. Diese Einsicht ist aber nur dort in der Seele vorhanden, wo Vernünftigkeit als Voraussetzung herrscht <sup>48</sup>. Ebenso wie Augustinus in seinem Werk "De trinitate" verwandte Anselm den Terminus "intelligentia" fast nur von Gott als der 2. Person, dem Logos: "Verbum est intelligentia creatoris" <sup>49</sup>. Daraus folgt, daß der Sohn "sicut est intelligentia paternae substantiae, ita est intelligentia intelligentiae" <sup>50</sup>. Die menschliche Seele war für Anselm, ähnlich wie es bereits Augustinus ausdrückte, ein Abbild des dreifaltigen Gottes: "In mente humana est vera imago illius essentiae, quae per sui memoriam et intelligentiam et amorem in trinitate ineffabili consistit" <sup>51</sup>.

## II

Ein Rückblick auf die Gedanken Anselms in unserem Zusammenhang zeigt <sup>52</sup>, daß er, wenn er auch die Lehre von den menschlichen Seelenvermögen nicht ausdrücklich aufgriff und zusammenhängend darstellte, so doch die Einteilung der Seele in "affectio, voluntas, ratio (intellectus)" kannte und sie bei seinen Erörterungen über Gott, den Willen und die Freiheit des Menschen, über das Verhältnis von Vorauswissen, Vorherbestimmung, Gnade und freien Willen

---

Vgl. dazu E. GILSON, *Der Heilige Augustinus. Eine Einführung in seine Lehre*, Hellerau 1930, 67; G. SOEHNGEN, *Die Einheit der Theologie in Anselms Proslogion*, Braunsberg 1938.

45. *Ep.* 136, 38-41 (SCHMITT, a.a.O., Bd. III, 281).

46. HIRSCHBERGER, a.a.O., Bd. I, 353.

47. *Monologion* (ed. SCHMITT, Bd. I, 24,30-25, 9). Ähnlich: *De concordia* (PL 156, 516-517).

48. "Velut si dicam ibi esse intellectum in anima, ubi est rationalitas" (*Monologion*, ebda 41, 28). — Oder: "Intellectus — sentire per rationem constringitur" (*Monologion*, ebda 30, 33-31, 1).

49. *Monologion* 55, 5.

50. *Monol.* 63, 4-7: "Si ipsa substantia patris est intelligentia, sequitur quia, sicut filius est..." (s.o.).

51. *Monol.* 78, 1-4. "Amor" kann bei Augustinus für "voluntas" stehen.

52. In der Hochscholastik werden die Einheit der Seele und ihre Seelenkräfte lebhaft diskutiert (vgl. LOTTIN, a.a.O., Bd. I, 463-519).

voraussetzte. Guibert von Nogent lernte, wie er ja selbst in seiner *Vita*<sup>53</sup> berichtet hat, von seinem Lehrer Anselm, die menschliche Seele in 3 oder 4 Seelenvermögen aufzufächern. Anselm stützte sich dabei in der Trichotomie auf Augustinus, auch wenn jener z. T. für einzelne Seelenkräfte geläufigere Bezeichnungen einsetzte, wie ich im Vorausgehenden zu zeigen versuchte<sup>54</sup>. Gleichzeitig unterrichtete Anselm aber auch seinen Schüler, die Hl. Schrift im verschiedenen Sinn auszulegen<sup>55</sup>. Wenn Guibert sich für die Einteilung der menschlichen Seele in 4 Seelenkräfte im 1. Buch seiner *Vita* entschied, so deshalb, weil er die Auslegung der Hl. Schrift nach dem vierfachen Sinn von Anselm gelernt hatte, obgleich er sich in seinen späteren Kommentaren aus verschiedenen Gründen hauptsächlich auf die moralische Auslegungsart beschränkte. In ihrer Sorge um den Menschen auf seinem Weg zum Heil erhoffte sich die fröhscholastische Exegese umso mehr Erfolg, je schärfer sie seine Seele und sein Leben in den einzelnen Seelenkräften ansprach. Wenn die Methoden der Exegese im Zeitalter der Fröhscholastik dem Dienst am Menschen verpflichtet waren, und daran ist nicht zu zweifeln, so war ihre Wirkung umso größer, je genauer Methode und der "innere Mensch" korrespondierten. Im Streben nach Harmonisierung von Wissenschaft und Menschenbild entschieden sich Anselm bzw. Guibert wohl dafür, die menschliche Seele und damit den Menschen nach 4 Grundkräften aufzuteilen. So erst können sich fröhscholastische Exegese und Philosophie begegnen und gegenseitig befruchten. Das soll im Folgenden noch gezeigt werden.

Die Auslegung der Hl. Schriften im dreifachen Sinn war bereits in der Kirche des Altertums bekannt. Gelehrte der Ostkirche wie Origenes oder Gregor von Nyssa betrieben Exegese im anagogischen Sinn<sup>56</sup>. In seinem Werk *Peri archôn* stellte Origenes als erster christlicher Exeget die verschiedenen Schriftsinne systematisch dar. Die

53. *Vita* I, 17. Die *Vita* ist gegen 1114-1117 entstanden, Anselm im Jahre 1109 gestorben (vgl. GUTH, a.a.O. 40).

54. Anselm setzte nirgends die "affectio" der august. "memoria" gleich (vgl. SCHMAUS, a.a.O. 207). Doch auch Augustinus kannte bereits die 3 oder 4 Seelenkräfte, auch wenn er sich dazu nicht zusammenhängend äußerte: vgl. z.B. *Confessiones* X, bes. X, 14-15: *affectus, memoria* (J. BERNHART, *Confessiones*, München 1955, 517; 929). Ebenso *De Trin.* XI, 9, 16; 10, 17 (*ratio, voluntas*). Vgl. zum Ganzen: D. LENFANT, *Concordantiae Augustinae*, 2 Bde, Nachdruck Brüssel 1963 (unter den gen. Seelenkräften).

55. *Vita* I, 17 (BOURGIN 67).

56. ORIGENES, *Peri archôn*, I, III, c. 6: "allegoria katà anagogän". Vgl. dazu H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 4 Bde, Paris 1959-1964. In unserem Zusammenhang: Bd. I, 2, S. 418. Gregor von Nyssa kannte eine "theoria katà anagogän" (DE LUBAC, a.a.O., Bd. I, 2, S. 418 und 419).

einfachen Gläubigen erbaue der körperliche oder geschichtliche Sinn, die Fortgeschrittenen der seelische (psychische), die Vollkommenen der geistige (pneumatische). Grundlegend für die Schrift-erklärer des Mittelalters blieb die Gegenüberstellung von buch-stäblichem (historischem) Sinn und höherem (mystischen) Ver-ständnis. Dafür ist der geschichtliche Sinn das Fundament<sup>57</sup>. In Anlehnung an Origenes vertraten u. a. folgende Gelehrte den drei-fachen Schriftsinn: Rufinus, Hieronymus, Gregor d. Gr., Isidor, Abaelard, Hugo und Richard von St. Viktor<sup>58</sup>.

Im Unterschied zu dieser Dreiteilung fand die Auslegung der Hl. Schriften nach dem vierfachen Sinn im Mittelalter stärkere Verbreitung. Cassian<sup>59</sup> vermittelte die Auslegungsmethoden des ägyptischen Abtes Nesteros in das Abendland: "historica interpre-tatio et intelligentia spiritalis" ("allegoria, tropologia, anagogä"). In seinem Gefolge stehen Beda (672/73-735)<sup>60</sup>, Hrabanus Maurus, Honorius von Autun und die großen Scholastiker des 13. Jahrhunderts, wie Alexander von Hales, Bonaventura, Albertus Magnus, Ulrich von Straßburg und Thomas von Aquin.

Guibert von Nogent war auch als Exeget ein Kind seiner Zeit. Er kannte die Auslegung der Hl. Schriften "secundum veterum auctorum regulas"<sup>61</sup>. Anselm von Canterbury hatte ihm den Zugang zu den Hauptwerken Augustins und Gregors d. Gr. eröffnet. Bei Augustinus lernte er die Exegese "ad litteram"<sup>62</sup>. In Gregors *Moralia* fand er sein für die Zukunft bestimmendes Vorbild. Die Auslegung der Hl. Schriften im moralischen Sinn beschäftigte ihn ein Leben lang. Selbst seine historischen Werke weisen in Einleitungs- und Schlußbemerkungen zu einzelnen Kapiteln immer wieder auf die moralische Grundtendenz hin.

"Quatuor sunt regulae Scripturarum"<sup>63</sup>, er kannte sie genau. Die wörtliche Auslegung, die er bei der Aufzählung der exegetischen Methoden in seiner *Vita* I, 17 wegließ, bedeutete für ihn grundsätzlich

57. Nach Petrus Comestor ist für die Allegorie die *Historia* das Fundament (DE LUBAC, a.a.O., Bd. I, 2, 437).

58. *Lexikon für Theol. u. Kirche*, Bd. IX<sup>3</sup>, Sp. 491. Beda kannte im Gegensatz zu dieser Angabe bereits den vierfachen Schriftsinn (DE LUBAC, a.a.O., Bd. I, 2, S. 421).

59. CASSIAN, *Coll.* 14, 8 (CSEL 13, 404 f.).

60. PL 91, 410. Beda bringt zum 1. Mal im Abendland eine vollständige Tabelle des vierfachen Schriftsinnes (vgl. DE LUBAC, a.a.O., Bd. I, 2, 421).

61. *Vita* I, 17. Vgl. auch *Liber quo ordine sermo fieri debeat* (PL 156, 21-32).

62. AUGUSTINUS, *De Genesi ad litteram libri XII*. Guibert exegetisiert, trotz Nachahmung des Genesiskommentars von Augustin, bereits im moralischen Sinn, wie er selbst berichtet (*Vita* I, 17, 6). Vgl. DE LUBAC, a.a.O., Bd. I, 2, 480.

63. GUIBERT, *Liber quo ordine* (PL 156, 25D).

keine unkritische: "Scias vero, quod in Scripturis multa non ut sunt in se, sed uti sunt in opinione ponantur" <sup>64</sup>. In der Praxis aber wandte er sie nicht an <sup>65</sup>. Das hätte auch der Gesamthaltung des Mittelalters der Bibel gegenüber widersprochen. Umso mehr wurde die kritische Methode das Rüstzeug für seine Geschichtsschreibung. Die Kenntnis des wörtlichen Sinnes jedoch war für die weitere Auslegung der Hl. Schrift unumgänglich: "Nisi enim litteram patienter agnoscas, frustra te in studio allegoriae exquirendae vel moralitatis exerceris" <sup>66</sup>. Ähnlich drückte es Hugo von St. Viktor in seinem *Didascalion* aus: "Fundamentum autem et principium doctrinae sacrae historia est, de qua quasi mel de favo veritas allegoriae exprimitur" <sup>67</sup>.

Auf der Grundlage der wörtlichen Schriftauslegung ließ sich erst der innere Sinn <sup>68</sup> der Hl. Schrift erschließen: der allegorische, der tropologische und der anagogische. Nach Gregor d. Gr. hat die allegorische Exegese die Aufgabe, den Glauben aufzubauen <sup>69</sup>. Sie handelt vom Geheimnis Christi und der Kirche <sup>70</sup>. Sie ist eine "allegoria facti", oder genauer formuliert, eine "allegoria facti et dicti" <sup>71</sup>. So bestimmend wurde der Einfluß Gregors auf die mittelalterliche Exegese, daß man von dem "Moyen Age grégorien" <sup>72</sup> spricht.

Unter tropologischer Auslegung verstand Guibert in Anlehnung an Gregor d. Gr. die moralische: "Tropologia, id est moralis locutio, in qua de moribus componendis ordinandisque tractatur" <sup>73</sup>. Diese Auslegungsart wandte er fast immer an, nicht, weil er die allegorische Methode weniger gut beherrschte, sondern, "quod iudicio meo allegoricis moralia satis hoc tempore utiliora putarem..." <sup>74</sup> Seine Zeit war, wie er feststellte, moralisch verwildert, das 3. Buch der *Vita*

64. GUIBERT, *Trop. in Amos* V, 22 (PL 156, 435 A).

65. "Caeterum, ad litteram nihil me dixisse nolo mireris, quia quod beatus Hieronymus satis superque elucidasse in promptu est, id ipsum repetendo schedulas implere supervacaneum procul dubio mihi est" (*Trop. in Jer., Epil. ad S. Norbertum*; PL 156, 488).

66. *Ad trop. prooemium* (PL 156, 339 C). DE LUBAC, a.a.O., Bd. II, 1, 295.

67. *Didasc.* I, 6, c.3 (PL 176, 801 C).

68. In der mittelalterlichen Exegese wird die wörtliche Auslegung durch "littera" oder "historia" synonym bezeichnet (vgl. DE LUBAC, a.a.O., Bd. I, 2, 425, 426. Zum Ganzen: ebda 425-439). Nach Bonaventura heißt der "triplex sensus" auch "sensus spiritualis" oder "sensus mysticus" (vgl. DE LUBAC, a.a.O., Bd. I, 2, 405-406).

69. DE LUBAC, a.a.O., Bd. I, 2, 525; vgl. auch ebda 413-414.

70. PL 156, 339 C (Guibert).

71. DE LUBAC, a.a.O., Bd. I, 2, 497.

72. DE LUBAC, ebda 537-548.

73. PL 156, 25 D.

74. GUIBERT, *Vita* I, 17.

ist ein beredtes Zeugnis dafür. Außerdem wollte er seine exegetische Schriftstellerei nicht ins Uferlose<sup>75</sup> ausweiten. Der Vorteil der tropologischen Auslegung besteht darin, daß sie die Herzen der Leser mehr verändert (bewegt) als die Allegoria — “tropologia magis movet quam allegoria”<sup>76</sup>, wie es Peter Comestor<sup>77</sup> formulierte.

Zum Höhepunkt in der Auslegung der Hl. Schrift führt die Anagogä. Mit ihrer Hilfe kann der Exeget die “spiritalis intelligentiae culmina”<sup>78</sup> erreichen. Sie wird die Gedanken des Exegeten in geheimnisvolle, mystische Höhen führen, von den sichtbaren zu den unsichtbaren Dingen. Wie die Allegorie im Zuhörer den Glauben aufbaut, die Tropologie die Liebe, so die Anagogia die Hoffnung<sup>79</sup>. Nach Guibert besteht das Ziel der Anagogä in der “Schau Gottes”<sup>80</sup>, eine Schau, der sich der Denker spekulativ in der Theologie annähern kann, subjektiv aber erst in der Kontemplation erreicht<sup>81</sup>. So wird die Lehre von den Letzten Dingen bereits hier auf Erden in der geheimnisvollen Schau der Anagogia Wirklichkeit und bringt Gegenwart und Zukunft zur mystischen Einheit.

In den Höhen begnadeter Kontemplation können aber nur religiöse Hochbegabungen leben. Die Namen eines Anselm von Canterbury, Hugo von St. Viktor, Bernhard von Clairvaux oder Richard von St. Viktor seien stellvertretend für manch anderen aus der Zeit der Frühscholastik genannt. An ihnen wird dem modernen Menschen erst klar, welche hohen Anforderungen letztlich die mittelalterliche Exegese an den Theologen stellte. Sein Berufsbild deckt sich mit dem des Exegeten. Richard, Prior von St. Viktor († 1173), zeichnete es in einem “sermo” in folgender Weise :

Si ... videremus istum taliter scientia saeculari doctum, sapientia divinae Scripturae peritissimum, doctum sc. in Veteri et Novo Testamento, historia, allegoria, tropologia, anagoge; litteratum triplici sermone sicut Hieronymum; in ratiocinatione disertum sicut Augustinum; in moralitate sicut Gregorium; sapientem denique sicut Salomonem: omnibus modis procleremus: Magnus iste<sup>82</sup>.

75. Vgl. zur Tropologie insgesamt: DE LUBAC, a.a.O., Bd. I, 2, 549-620.

76. PETRUS MANDUCATOR, *Hist. schol.* (PL 198, 1055-1056); DE LUBAC, a.a.O., Bd. I, 2, 620.

77. *Lexikon für Theol. u. Kirche*, Bd. VIII<sup>2</sup>, Sp. 357-358.

78. HIERONYMUS, *In Is.* (PL 24, 153 C), DE LUBAC, a.a.O., Bd. I, 2, 621.

79. DE LUBAC, ebda I, 2, 623.

80. “Anagogen, quae ad Dei contemplationem pertinet” (*Trop. in Os.*; PL 156, 384 B).

81. Vgl. dazu DE LUBAC, a.a.O., Bd. I, 2, 621-681; bes. 622-623.

82. *Sermo cent.* 10 (PL 177, 920 C). Vgl. DE LUBAC, a.a.O., Bd. I, 1, 114.



## III

Selbstverständlich konnte Guibert von Nogent solch hohen Berufsanforderungen nicht entsprechen, es fehlte ihm jede geniale Begabung dazu. Bewußt beschränkte er sich in den exegetischen Werken vor allem auf die Auslegung im moralischen Schriftsinn. Das erschien ihm für seine Zeit erforderlich und nützlich. Sollten andere exegetisieren, wie es ein berühmtes mittelalterliches Distichon zusammenfaßt<sup>83</sup>:

Littera gesta docet,  
quid credas allegoria.  
Moralis quid agas ;  
quo tendas anagogia.

Anselm von Canterbury hatte ihn als jungen Mönch in die Methoden der Schriftauslegung eingeführt und ihn die Geheimnisse der menschlichen Seele zu verstehen gelehrt. Darüber berichtet der Abt von Nogent in merkwürdigen und schwer verständlichen Worten. Nachdem er von seinem Lehrer die Grundregeln der Exegese gelernt hatte, wie er im 17. Kapitel des 1. Buches seiner Autobiographie erzählt, fährt er fort :

Daher lehrte mich Anselm die Seele in 3 oder 4 Teile einzuteilen, nämlich unter dem Aspekt des Gefühls, des Willens, des Verstandes und der Einsicht den Austausch des inneren Mysteriums zu behandeln, und was als Eines (Einheit) von den meisten und von mir selbst angesehen wurde, zeigte er, nachdem er es (sie) durch bestimmte Einteilungen aufgefächert hatte, daß die beiden ersten (Seelenvermögen) nicht das gleiche wären, die dennoch nach Hinzukommen des vierten oder dritten (Seelenvermögens) für schnelle Behauptungen bekanntlich die gleichen sind. Als Anselm mit mir einige Evangelienkapitel in diesem Sinn erörtert und sobald er mir den Unterschied zwischen Wollen und Fühlen ganz einleuchtend klar gemacht hatte, was er aber nicht, wie bekannt, aus sich, sondern aus bestimmten zusammenhängenden Büchern hatte, wenn sie es auch weniger klar darstellten, begann auch ich nach dieser Weise seinen Worten<sup>84</sup>, so gut ich konnte, mit ähnlichen Kommentaren nachzueifern und überall in den Schriften zu forschen, ob für die genannten Sinne etwas Moralisches auftauche<sup>85</sup>.

---

83. Der Merkvers stammt in der Form von Augustinus von Dacia († 1285). Guibert kannte die Schriftauslegung im vierfachen Sinn, wie im Vorhergehenden gezeigt wurde.

84. Vgl. *Lexicon Latinum*, nov. ed. durch P. Aug. BORGNET, Brüssel 1878 (Nachdruck 1965) : *sensa, -orum*.

85. *Vita I*, 17 (PL 874-875). Dazu bemerkt DE LUBAC, a.a.O., Bd. I, 1, 140, Fußnote 1 zu den Worten Guiberts über den drei- oder vierfachen Schriftsinn : " Nous avouons ne pas comprendre parfaitement les explications qu'il ajoute. "

Anselm von Canterbury kannte die Einteilung der menschlichen Seele in drei oder vier Kräfte. Die Autobiographie spricht deutlich davon. Er hatte sie zwar innerhalb seiner Werke in einer ähnlichen Kurzform nirgends zusammengefaßt, doch es fanden sich die einzelnen Begriffe in seinen Überlegungen immer wieder und waren Guibert mündlich oder schriftlich bekannt<sup>86</sup>. Daß Guibert an der genannten Stelle die Einteilung der menschlichen Seele in 3 Seelenvermögen aufgab und sich für die merkwürdige Vierteilung in Gemüt, Wille, Verstand und Einsicht entschied, geschah in Analogie zur früh-scholastischen Exegese nach dem vierfachen Schriftsinn. Er ordnete jedes Seelenteil, und das ist meine These, hauptsächlich einem der vier Schriftsinne zu; denn die Exegese ist ja nicht für sich, sondern um der Menschen willen da. Nur so wird die für die Frühscholastik ungewöhnliche Unterscheidung zwischen "ratio" und "intellectus" verständlich, die weder Boethius<sup>87</sup> noch Cassiodor<sup>88</sup> kennen, wenn sie auch bei Augustinus<sup>89</sup> vereinzelt auftaucht. Schematisch vereinfacht können zwischen den Seelenkräften und den Formen der Schriftauslegung folgende Beziehungen hergestellt werden:

1) Die wörtliche (historische) Auslegung kann das Gemüt des Menschen bewegen, Regungen des Herzens hervorrufen. Doch auch sie wird bereits "secundum fidem rerum gestarum"<sup>90</sup> verfahren, wie Augustinus am Anfang seines Kommentars *De Genesi ad litteram* erklärt<sup>91</sup>.

2) In der Allegorie wendet sich die Exegese von dem Faktum ab und dem Geheimnis zu: "Factum audivimus, mysterium requiramus"<sup>92</sup>. Für die Beschäftigung mit den Glaubensgeheimnissen

LOHMEYER, a.a.O. 10 mißversteht die angezogene Stelle (*Vita* I, 17). Er übersetzt "commercia" mit "Geschäfte"!

Anstoß für meine Überlegungen gab mir das Oberseminar bei Prof. Otto Meyer im WS 1970/71 über "Westeurop. Geschichtsschreibung im Hochmittelalter". Ich durfte sie dem Oberseminar vortragen und danke besonders Herrn Dr. Thurn für sachliche Kritik in manchen Punkten.

86. Vgl. Teil I, gegen Ende.

87. Vgl. L. COOPER, *A Concordance of Boethius*, 1928. Stichworte: Die gen. 4 Begriffe.

88. CASSIODOR, *Variae*, Liber 13: De anima (PL 70, 1279-1308).

89. Vgl. die gen. Literatur unter "Augustinus" in Teil I; ebenso: D. LENFANT, *Concordantiae Augustiniana*, 2 Bde, Nachdruck Brüssel 1963: z.B. "mente vel intellectu colligimus ad quae sensus nostri penetrare non possunt" (*Lib. de 10 categ.*, c. 5). SCHMAUS, a.a.O. 267.

90. PL 34, 247.

91. DE LUBAC, a.a.O., Bd. I, 2, 480.

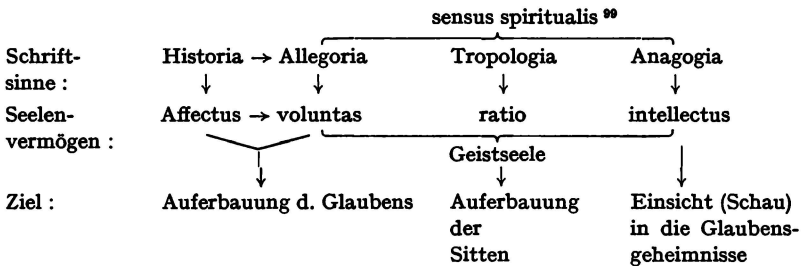
92. AUGUSTINUS, *In Joan.* (PL 35, 1760).

ist die Entscheidung des menschlichen Willens unabdingbare Voraussetzung. Die allegorische Auslegung wird die Glaubensgeheimnisse in ihrer anziehenden Schönheit darstellen. Sie zeigt den Glaubenssinn im Hinblick auf den gegenwärtigen und zukünftigen Christus und seine Kirche <sup>93</sup>. Zuerst braucht es den grundlegenden Glaubensakt als Entscheidung des Willens, dann folgt die Einsicht <sup>94</sup>.

3) Wie die Historia und die Allegoria der "édification de la foi" dienen, so dient die Tropologia der "édification des mœurs" <sup>95</sup>. Sie wird dem Verstand einleuchtend zeigen, daß unser Leben sich zum Guten ändern soll <sup>96</sup>. Die "ratio" prüft diese Anstöße, beurteilt sie <sup>97</sup> und trifft dann ihre Entscheidung.

4) Erst in der Anagogia gelangt der Mensch spekulativ zu einer vernünftigen Einsicht <sup>98</sup> in die Glaubensgeheimnisse. Sie werden für ihn bereits Wirklichkeit in der mystischen Versenkung als Vorwegnahme der himmlischen Schau. Organ dafür ist ihm nach anselmischer Vorstellung der intellectus.

Zur Verdeutlichung ein Schema :



93. DE LUBAC, a.a.O., Bd. I, 2, 498-511, bes. 500.

94. Anselms Grundthese : " fides quaerens intellectum ".

95. DE LUBAC I, 2, 548 (Belegstellen bei Abaelard, Richard v. St. Viktor, Johannes von Salisbury).

" Tropologia est, quando per factum ostenditur aliud faciendum " (*Spec. de myst. Eccl.*, c. 8 ; PL 177, 375 A). Dieser Satz stammt aus der Schule von St. Viktor. Vgl. auch : DE LUBAC, a.a.O., Bd. I, 2, 552-553.

96. DE LUBAC, ebda 552.

97. Vgl. Wilhelm von Conches : " diiudicare " (EISLER, a.a.O., Bd. II, 632 ; 643).

98. Vgl. Anselm von Canterbury und seine Verwendung des Wortes " intellectus " (vgl. Teil I gegen Ende). Ebenso : DE LUBAC I, 2, 624 ; 633-643.

99. DE LUBAC, a.a.O., I, 2, 403 : Richard v. St. Viktor ; es findet sich auch eine Umstellung der Reihenfolge : *historia, tropologia, allegoria, anagogia*. Sie erfolgt aber erst nach Guiberts Tod (vgl. DE LUBAC I, 2, 413).

Diese Wechselbeziehung zwischen der Auslegung der Hl. Schriften im vierfachen Schriftsinn und ihrer Bedeutung für die Menschen der Frühscholastik hatte wohl den Ausschlag gegeben, daß Guibert sich für vier Kräfte in der Seele des Menschen entschied. Die Unterscheidung zwischen "ratio" und "intellectus" liegt in der Logik anselmischen Denkens und charakterisiert ihr Grundanliegen: "fides quaerens intellectum"<sup>100</sup>. Beide Wissenschaften, Exegese und Philosophie, dienen dem "inneren Menschen" und können ihm sein "geistliches Leben", seinen Weg zu Heil, erleichtern.

Die kritische Einstellung im Bereich der Geschichtsschreibung ist eines der Kennzeichen des 12. Jahrhunderts. Sie hat jedoch in der mittelalterlichen Exegese, wie H. de Lubac feststellte<sup>101</sup>, keinen Eingang gefunden. Bis in die Zeit der Aufklärung hinein blieb die "Sacra pagina" von jeglicher Kritik verschont. Anselm bzw. Guibert entschieden sich in der Vita I, 17 auf Grund der in der Frühscholastik geübten Schriftauslegung für eine Differenzierung der Seele nach vier Kräften und verließen deshalb die herkömmliche Dreiheit. Die Abgrenzung des "intellectus" gegenüber der "ratio" und die Aufgliederung der menschlichen Seele, und damit des Menschen, in vier Grundbereiche, scheint hier zum ersten Mal für das Zeitalter der Frühscholastik wie in einer Kurzfassung überliefert worden zu sein. Erst Thomas von Aquin wird mit Aristoteles und Avicenna 5 Seelenpotenzen unterscheiden<sup>102</sup>. Die Diskussion über die Lehre von den Seelenvermögen hat seitdem ihren festen Platz im Wissenschaftssystem der Scholastik. In Kants Reduktion auf die ursprüngliche Dreiheit schien die endgültige Lösung gefunden<sup>103</sup>. Als Verstand, Wille und Gemüt leben die Seelenkräfte auch heute im Volksdenken weiter.

Bamberg, Greiffenbergstrasse, 35.

Klaus GUTH.

---

100. Oder: "Credo, ut intelligam".

101. DE LUBAC I, 2, 472. Vgl. zum Ganzen: "Conception de l'histoire", ebda 467-478.

102. Vgl. HIRSCHBERGER, a.a.O., Bd. I, 416-424, bes. 420-423; MEYER, a.a.O., Bd. III, 202-215, bes. 202/203. HIRSCHBERGER, a.a.O., Bd. I, 420 (zu den 5 Seelenpotenzen).

103. Das Erkenntnisvermögen, das Gefühl der Lust und Unlust, und das Begehrungsvermögen (Kritik des Urteils). Vgl. EISLER, a.a.O., Bd. II, 326.

104. Vgl. z. B. AUGUSTINUS, *Conf.* X, 6, 8 (J. BERNHART, *Confessiones* 498).