Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 25 (1911)

Artikel: Cassiodors Schrift "Über die Seele"
Autor: Zimmermann, Franz
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761947

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: 13.07.2025

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

CASSIODORS SCHRIFT „ÜBER DIE SEELE“.

Von Fr. FRANZ ZIMMERMANN
aus der Kongregation der frommen Arbeiter in Wien.

Wie ein Doppelgestirn am nächtlichen Himmel, der den Abend mit dem Morgen verbindet, strahlen die Dioskuren des scheidenden Altertums und des anbrechenden Mittelalters durch die Nacht jener gärenden Epoche, die wir als die Zeit der Völkerwanderung bezeichnen. Boethius und Cassiodorus[1] verbinden, jeder auf seine Art, die sinkende Kultur der Römer mit dem jugendlich frisch emporstrebenden Schaffen der Germanen. Sie legten den Grund zu der neuen Kultur im Zeichen des Kreuzes. Jener vermittelte den Ideenschatz der Vorzeit, dieser brachte das belebende Prinzip der Wissenschaft, durch welches der überkommene Ideenschatz erweitert und vertieft wird, Methode und Interesse, welche auf der von ihm angestrebten allgemeinen Bildung fußen, aus alter Zeit herüber. Boethius, der Theoretiker und Idealist, trug den Titel des letzten römischen Philosophen davon, Cassiodor, der Praktiker und Realist, gewann seine Lorbeeren im Dienste des Gemeinwohles; er ist der letzte römische Staatsmann.

Cassiodorus oder Cassiodorius, mit vollem Namen Magnus Aurelius Cassiodorus Senator, wurde um 480 zu Scyllanum in Bruttien, dem heutigen Squillace in Calabrien, aus einem angesehenen Geschlechte geboren, das schon in den letzten drei Generationen im Staatsdienste sich verdient gemacht hatte; sein Urgroßvater hatte Scyllanum gegen die Vandalen Geiserichs verteidigt; sein Vater, der anfangs in Odoakers Diensten stand, wußte sich

[1] Zur Biographie Cassiodors vgl. O. Bardenhewer, Patrologie², Freiburg 1901, S. 559 ff. A. Ebert, Geschichte der christlichen Literatur des Abendlandes I², Leipzig 1889, S. 490 ff. Anton Thorbecke, Cassiodorus Senator, Heidelberg 1867. Adolf Franz, M. Aurelius Cassiodorius Senator, ein Beitrag zur Geschichte der theologischen Literatur, Breslau 1872. Artikel „Cassiodor“ in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon II², Sp. 2026—2030 (Wandinger), und in der Enzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche II³, S. 749 (Ebert). Anecdoton Holderi ed. Usener, Bonn 1877. Migne, Patrologia latina tom. LXIX (als Einleitung zur Ausgabe der Schriften Cassiodors). Weitere Literatur bei A. Potthast, Bibl. hist. med. aevi I², S. 197 ff.

nach dessen Sturze Theodorich zu nähern und dessen Gunst zu gewinnen. Von Rang zu Rang stieg er bis zu dem einflußreichen Posten eines praefectus praetorio. Die Stellung des Vaters eröffnete dem talentvollen Sohne die herrlichsten Aussichten auf eine hervorragende Lebensstellung, zu der ihn auch seine vorzüglichen geistigen Anlagen befähigten und empfahlen. Schon früh hatte er König Theodorichs Aufmerksamkeit auf sich gelenkt und durch einen schwungvollen Panegyrikus auf seinen Herrn und König dessen vollste Gunst sich erworben. Als junger Mann von noch nicht 20 Jahren bekleidete er die Quästur und arbeitete sich bis zum Geheimsekretär, ja bis zum Minister Theodorichs empor. Durch beharrliche Treue lohnte er das ihm vom Könige entgegengebrachte Vertrauen und bewahrte seinem hohen Gönner und dessen ganzem Hause stets die Anhänglichkeit und Liebe. Aufs kräftigste förderte er die germanisch-römische Politik Theodorichs, da ihm die Vermählung germanischer und römischer Elemente mehr als ein bloß politisches Interesse bedeutete; sie erschien ihm als eine kulturelle Tat. Das Christentum sollte bei dieser Verbindung das Bindemittel sein. Darum widmete Cassiodor der Ausbreitung und Festigung des Christentums seine besondere Aufmerksamkeit. Er stiftete auf seinen Besitzungen in Bruttien zu Vivarium ein Kloster, das er mit reichlichen Behelfen zu wissenschaftlicher Tätigkeit ausstattete. Er machte den Mönchen die geistige Arbeit, insbesondere auch das Abschreiben von Büchern zur Pflicht und Regel. Damit hatte er dem eben damals entstandenen Benediktinerorden neue Wege gewiesen und er hat sonach an dem kulturellen Wirken der Klöster des Mittelalters einen nicht unbedeutenden Anteil.[1]

Nach dem Tode Theodorichs, dem er auch in seinen bösen Tagen, welche Boethius und Symmachus das Leben kosteten, treu zur Seite stand, führte er sein Amt noch unter der vormundschaftlichen Regierung der Amalasuntha für ihren unmündigen Sohn Athalarich fort. Erst nach dem Tode des Prinzen, als Amalasuntha mit ihrem Vetter Theodat die Herrschaft teilte und hiermit die verhängnisvollen Thronstreitigkeiten begannen, welche das Ostgotenreich den Byzantinern in die Hände lieferten und durch

[1] Die Regel des hl. Benediktus, Freiburg 1907, S. 348.

die dadurch heraufbeschworenen blutigen Kriege die ganze ostgotische Nation aufrieben, trat Cassiodor in den Schatten, bis er unter Vitiges die prätorische Quästur, welche er bis dahin versehen hatte, niederlegte und sich in die Stille des bereits genannten Klosters Vivarium zurückzog, wo er, entfernt von den Stürmen und Sorgen des öffentlichen Lebens, dem Heile seiner Seele und wissenschaftlicher Tätigkeit lebte. Hier beendete er auch seinen irdischen Lebenslauf in einem hohen Alter von über 90 Jahren um 570.

Cassiodors zahlreiche Schriften gewähren uns einen Einblick in die wissenschaftliche Regsamkeit seiner Zeit, zeigen uns Umfang und Methode ihres geistigen Schaffens. Wie er in seinen „Institutionen“ Weltweisheit und Gottesgelehrsamkeit kompendiös zusammengefaßt hat, so bietet seine „Historia ecclesiastica“ ein Handbuch der Kirchengeschichte, welches fast das ganze Mittelalter hindurch in den Schulen gebräuchlich war.

Über die Wogen der Völkerwanderung hinweg hat er die Kontinuität des geistigen Entwicklungsprozesses erhalten und bildet so den einzigen Pfad, der zurückführt in die Zeit der großen Kirchenväter des Abendlandes, ins christliche Altertum.

Aber nicht bloß die kulturhistorische Bedeutung seiner Schriften war für jenes Interesse ausschlaggebend, mit dem man sie in neuer und neuester Zeit studierte, herausgab und kommentierte, sondern die Wichtigkeit seiner Aufzeichnungen für die pragmatische Geschichte; er war ja Minister und Vertrauter jenes Königs, der mit Byzanz im Verkehre stand, selbst am dortigen Hofe erzogen worden war, der nicht nur Italien, das Zentrum der damaligen Welt, beherrschte, sondern auch, mit verschiedenen germanischen Fürsten verschwägert, die Geschichte der Reiche in Gallien, Spanien und Germanien überschaute und bisweilen in deren Geschicke eingriff. So konnte Cassiodor noch am ehesten historischer Zeuge sein für jene wichtige und pragmatisch nicht leicht zu übersehende Epoche, in der die Reiche wie Pilze aus dem blutgetränkten Boden wuchsen und ebenso schnell verschwanden, wie sie entstanden. Sein „Chronicon“ und die „12 Bücher gotischer Geschichte“ haben besonders von Mommsen eingehende Würdigung und Behandlung erfahren.[1]

[1] Chronicon ab Adamo usque ad annum 519, dem Eidam Theodorichs,

Von Cassiodors Schriften soll uns im folgenden die kleine philosophische Abhandlung „De anima“ beschäftigen, welche wohl von allen Arbeiten Cassiodors die wenigste Beachtung gefunden hat und darum auch keine besondere Literatur aufweisen kann. Die einzige Monographie, welche Potthast darüber verzeichnet, ist das 44 Seiten starke Buch von Victor Durand in Oktavformat: Quid scripserit M. A. Cassiodorus de anima, Montpellier 1851.

Das Werk Cassiodors selbst, dessen praefatio Veranlassung und Motive der Abfassung enthält, ist in 12 Kapitel geteilt und schließt mit einem erhabenen Gebete. Über den Anlaß, der die Schrift entstehen ließ, äußert sich Cassiodor selbst in der Vorrede, daß das „suave collegium amicorum“ ihn angegangen habe „mit der Bitte, einiges, was er sowohl in heiligen wie profanen Büchern Verborgenes erfahren habe über die Substanz der Seele und ihre Kräfte, zu offenbaren“.[1]

„Gewiß wäre es ja sehr verfehlt, wenn wir in Unkenntnis blieben über die Seele, durch welche wir so vieles erkennen, gleichsam als sei sie uns fremd.“[2] Zu diesen Motiven weist Cassiodor noch auf ein anregendes Moment hin: „Es ist nichts Absonderliches, vom eigenen Empfinden zu sprechen; es gibt da die Natur befragt sich selber Antwort, sie braucht nicht weit herum zu suchen, um sich finden zu

---

Euthalarich, gewidmet, der damals Konsul für den Okzident war, herausgegeben von Th. Mommsen in den Abhandlungen der philol.-histor. Klasse der k. sächs. Gesellschaft der Wissenschaften. III. Leipzig 1861 S. 547—696 und in den Chronica minora saec. IV. V. VI. VII. Vol. II. (Monum. Germ. hist. Auct. antiquiss. XI. Berol. 1894) S. 109—161.

De Getarum sive Gothorum rebus gestis, die nur im Auszuge von Jordanes erhalten sind, herausgegeben von Th. Mommsen in Monum. Germ. hist. Auct. antiquiss. V. 1 Berol, 1882.

Variae (sc. epistolae), um 538 verfaßt und Reskripte, Formularien und Ernennungsdekrete enthaltend, wie er sie als Quästor, Magister officiorum und Praefectus praetorio erlassen, herausgegeben von Th. Mommsen in Monum. Germ. hist. Auct. antiquiss. XII. Berol. 1894.

Cassiodors gesamte Werke wurden zuerst 1583 von Fornerius herausgegeben (Opp. ed. Fornerius, Parisiis 1583); später besorgte der Mauriner Garet eine Gesamtausgabe, welche 1679 in Rouen und 1729 in Venedig erschien. Garets Text vermehrt um die durch Sc. Maffei und A. Mai aufgefundenen Texte ist in Migne, Patrologia latina LXIX und LXX abgedruckt worden. Besprechungen der einzelnen Werke finden sich in den zur Biographie angezogenen Schriften.

[1] postulans, ut aliqua quae tam in libris sacris quam in saecularibus abstrusa compereram de animae substantia vel de eius virtutibus, aperirem.

[2] nimis ineptum esse, si eam, per quam plura cognoscimus, quasi a nobis alienam ignorare patiamur.

können; sie gerade, die wir suchen, ist immer mit uns, sie ist da, sie verhandelt, sie spricht, und indessen kennt man sie vielleicht nicht.“[1] Außer der Leichtigkeit der Forschung wegen der Nähe des Objektes ist die beständige Aufforderung der Weisen, uns selbst zu erkennen, und der natürliche Erkenntnisdrang zu berücksichtigen, in dem wir den Lauf der Gestirne erforschen, „welche in entzückender Harmonie mit köstlichem Rhythmus kreisen, deren Getön und einheitlicher Zusammenklang das zauberhafte Melos erzeugt“,[2] in dem wir zu durchdringen suchen „die Höhe des Äthers, der Erde Maß, der Wolken Regengüsse, des Hagelwetters Stürme, das Beben festgefügter Ländermassen, die Natur der rasenden Winde und die Tiefe des unbeständigen Meeres, die Kräfte der grünenden Kräuter und der vier Elemente Verknüpfungen in den verschiedenen Körpern — und man könnte es ertragen, sie selber (sc. die Seele) nicht zu kennen, der es von oben gegeben ist, solches zu durchforschen“?[3] Nicht contentiose, aus eitler Disputiersucht, sed modestissime, von natürlicher Wissensbegierde getrieben suchen wir das kennen zu lernen, was unser Ich ausmacht.

Nun gibt er eine kurze Übersicht über den Gang der Untersuchung, indem er die Titel der einzelnen Abschnitte anführt, und hebt den Unterschied hervor zwischen einer bloß historischen Darstellung und jener, welche von einer solchen Materie, die er zu behandeln hat, gefordert wird; denn ein solches Thema „ist tiefen und abseitsgelegenen Untersuchungen vorbehalten, weil sie erfahrungsgemäß nicht so sehr diese körperlichen Ohren, sondern des innersten Menschen Aufmerksamkeit und zartestes Horchen verlangen“.[4]

---

[1] Nulla enim peregrina res est de sensu proprio loqui, quando sibi natura interrogata respondet, nec longe tendit ut se invenire praevaleat, nobiscum semper est ipsa, quam quaerimus, adest, tractat, loquitur et (si fas est) inter ista nescitur.

[2] quae harmonicis delectationibus inaestimabili modulatione volvuntur, quorum tinnitus atque concentus adunatus efficit dulcisonum melos.

[3] altitudinem aetheris, mensuram telluris, nubigeras pluvias, grandinis procellas, tremorem stabilium terrarum, naturam vagantium ventorum, profunditatem inconstantis maris, potestates virentium herbarum, quattuor elementorum per omne corpus dissociatas complexiones — et ferendum est ipsam se scire non posse, cui superne datum est tanta discutere?

[4] profundis et remotis dialogis convenire, quia non tam istas aures corporeas, sed interioris hominis intentum atque purissimum quaerere probantur auditum.

Zum Schlusse der Vorrede betont er noch, daß es sehr viele Probleme über den zu behandelnden Gegenstand gibt, welche einer Lösung harren, und wendet sich daher an die Freunde mit den Worten: „Endlich, geliebteste Freunde, macht es euch zur Aufgabe immer wieder nachzudenken, zumal, da dieses Thema von vielen bearbeitet, aber fast unentwirrbar zurückgelassen schien.“[1] Mit einem gelungenen Bilde, in welchem er die Homonymien als Gestrüpp bezeichnet, durch das man sich zuerst einen freien Weg zur Untersuchung hauen müsse, lenkt er zum ersten Kapitel ein, das zum Gegenstand hat: Quare anima dicatur.

In diesem Abschnitte untersucht Cassiodor die den einzelnen Termini zukommenden Begriffe und deren Verwendung zur Definition der menschlichen Seele: Anima hominis proprie dicitur, „eine Seele im eigentlichen Sinne wird nur dem Menschen zugesprochen“, und zwar wegen einer eigentümlichen Etymologie, der gemäß „anima“ mit „ἄναιμα“ zusammenhängen soll. Die Tierseele, die mit und in dem Blute dahinfließt, ist also keine wahre „anima“. Doch wird das Wort „anima“ auch so erklärt, daß die Seele „die Substanz ihres Körpers beseelt (animat) und belebt“.[2]

„Animus“ bringt Cassiodor mit ἄνεμος in Zusammenhang „weil überaus rasch sein Gedanke dem Winde gleich in schneller Bewegung dahinschweift“.[3]

„Mens“ wird ἀπὸ τῆς μήνης abgeleitet, da der Geist, „wenn er auch in mannigfachem Wechsel sich verändert, sich doch in gewisser Hinsicht in das, was er war, mit vollendeter Neuheit wiederherstellt“.[4]

Nun wendet sich Cassiodor zur Unterscheidung der drei Begriffe, welche durch den Terminus „spiritus“ ausgedrückt werden. Zuerst kommt diese Bezeichnung Gott zu und zwar in ganz einziger Weise. Zweitens sprechen wir als „spiritus“ eine feine, uns unsichtbare Substanz, geschaffen, unsterblich und, soweit es ihr zum Nutzen ist, mit Kraft begabt,“ an; also was wir Geist zu nennen

[1] Postremo tam suaves amici imponitis iterum cogitare, praesertim dum haec res a multis disputata, sed pene inexplicabilis videbatur esse derelicta.

[2] quod animet substantiam corporis sui atque vivificet.

[3] quod velocissime cogitatio eius ad similitudinem venti motu celeri pervagatur.

[4] quae licet varia vicissitudine commutetur, quadam se tamen in id quod fuit, perfecta novitate restituit.

pflegen.[1] Die dritte Bedeutung von „spiritus“ ist „Lebenshauch“ schlechthin.[2] Bei Verwendung dieser Ausdrücke können also leicht Mißverständnisse vorkommen; „daher ist wohl zu merken, daß ‚animus‘ und ‚mens‘ eigentlich nicht ‚anima‘ bedeuten, sondern weil diese Dinge in der Seele hervorstechen, werden sie bisweilen mit ihr identifiziert.“[3] Aber auch „spiritus“ muß unterschieden werden; „einerseits wird für ‚anima‘ nicht unterschiedslos ‚spiritus‘ gesetzt, weil diese Bezeichnung ihr gemein ist mit anderen Wesen,“ den Engeln und den Dämonen (potestates aeris Eph. 2, 2).[4] Dieser Begriff wäre zu weit. „Anderseits kann ‚anima‘ nicht als solcher ‚spiritus‘ bezeichnet werden, der unter dem Einflusse der Luft sich auflöst“,[5] denn dieser Begriff paßt überhaupt nicht auf die Seele. Mit Berücksichtigung dieser Gründe faßt Cassiodor zum Schlusse das Resultat in seiner Definition der Seele zusammen: „es erübrigt noch die Seele des Menschen besonders und ausdrücklich zu bestimmen als eine geistige Substanz, welche auf keine Weise mit der Vergießung des Blutes vernichtet wird.“[6]

Diese Begriffsbestimmung bildet den Übergang zum zweiten Kapitel, das über die Definition der Seele ex professo handelt. „Die Seele des Menschen, wie wahrhafter Lehrer Autorität einstimmig bezeugt, ist von Gott geschaffen, geistig, eine eigene Substanz, das belebende Prinzip ihres Körpers, vernünftig zwar und unsterblich, aber zum Guten und Bösen bestimmbar.“[7] Diese Definition, welche quasi parturiale ovum alle Merkmale enthält, wird nun im folgenden entfaltet und entwickelt.

Aus der Disjunktion von Schöpfer und Geschöpf beweist Cassiodor, daß die Seele geschaffen sei, weil sie

---

[1] substantiam tenuem nobisque invisibilem creatam, immortalem, quantum illi utiliter datum est valentem.

[2] per totum corpus emissum atque receptum, per quem vita mortalium flatu necessario continetur.

[3] ideo sciendum est animum et mentem proprie animam non vocari, sed quia res istae in anima excellunt, interdum per licentiam sic dicuntur.

[4] nec pro anima spiritus distincte ponitur, quia hoc illi nomen est commune cum caeteris.

[5] nec iste spiritus veraciter potest dici anima, qui aeris alternatione resolvitur.

[6] Restat ut segregatim atque significanter anima hominis dicatur spiritalis substantia, quae nullatenus sanguinis effusione consumitur.

[7] Anima hominis, ut veracium doctorum consentit auctoritas, est a Deo creata, spiritalis propriaque substantia, sui corporis vivificatrix, rationabilis quidem et immortalis, sed in bonum malumque convertibilis.

nicht Schöpfer sein könne. Eccl. 12, 7 und Is. 57,16 bestätigen diese Wahrheit.

Die Geistigkeit der Seele wird durch zwei Argumente sichergestellt: erstens, „weil in der Seele, während wir von allen körperlichen Dingen wissen, daß sie von drei Grenzen umschlossen sind, der Länge, Breite und Tiefe, bekanntermaßen nichts derartiges gefunden wird“,[1] zweitens: „weil sie mit dem Körper vereint, wie sehr sie auch von dessen Last beschwert wird, die Ansichten von den Dingen mit rastloser Neugierde genau untersucht, das Himmlische tief durchdenkt, das Natürliche mit genauer Erforschung durchspürt und selbst über ihren Schöpfer erhabenes Wissen ersehnt“.[2] Zuletzt faßt Cassiodor die beiden Gründe zusammen: „Sie ist in jeder Hinsicht verschieden vom Körper und forscht nach solchen Gründen, zu denen allein der emporstrebende Geist zu gelangen strebt.“[3] Aus dieser geistigen Natur der Menschenseele und dem ihr damit verliehenen Vorzug vor allem Körperlichen ist auch die wiederholte Mahnung der Hl. Schrift begreiflich: omnia mundi istius visualia contemnere. Hierbei macht er zugleich auch auf ein Moment in der Auffassung der Geistigkeit der Seele aufmerksam, indem er die Hinordnung zum Organismus hervorhebt: „Sicherlich kommt jener (der Seele) eine eigene Substanz zu, weil kein anderer Geist Fleisch annimmt, um bei dessen Zuständen Schmerz oder Lust zu empfinden.“[4] Damit wollte er zugleich auch den dritten Punkt der Definition, die Substanzialität der Seele, erledigen.

Das vierte der in der Begriffsbestimmung angeführten Momente ist die Seele als Lebensprinzip des Körpers, dessen Erörterung dem Autor Gelegenheit bietet, die psychophysischen Wechselbeziehungen, soweit man sie zu seiner Zeit beobachtet hatte, durch Beispiele zu belegen und zu erklären. In einer eigentümlichen Liebe der Seele zum

---

[1] quia dum omnia corporalia tribus noverimus lineis contineri, longitudine, latitudine et profundidate, nihil tale probatur in anima reperiri.

[2] quod corpori sociata, quamvis ipsius mole praegravetur, opiniones rerum sollicita curiositate perpendit, coelestia profunde cogitat, naturalia subtili indagatione investigat et de ipso quoque conditore suo ardua nosse desiderat.

[3] definitionem corporis a se omnibus modis alienam reddit et tales causas exquirit, ad quas solus sublimis spiritus pervenire contendit.

[4] propria est utique illi substantia, quando nullus spiritus alter carnem suscipit, ut eius passionibus aut condoleat aut laetetur.

Leibe,[1] welche der Scholastiker als appetitus naturalis bezeichnen würde, findet Cassiodor den Grund des Wechselverhältnisses zwischen Psyche und Physis. Die Seele leidet Schmerzen, fürchtet den Tod und wehrt sich gegen den Untergang, sie, die doch unsterblich ist, sie läßt eher alles Unangenehme über sich ergehen aus Furcht zu sterben, obgleich sie nicht sterben kann. Die handgreiflichsten Beispiele für die Wechselbeziehung von Psychischem und Physischem bieten die Sinnesfunktionen, welche Cassiodor aufzählt:[2] „Auch das zuträgliche Befinden des Fleisches kommt ihr zugute, sie weidet sich an dem Ausblick der Augen, ergötzt sich an klangvollen Gehörswahrnehmungen, erfreut sich an den lieblichsten Gerüchen, bei der notwendigen, geschmackreizenden Mahlzeit wird ihr geschmeichelt, . . . und wenn sie auch selber keineswegs diese Dinge genießt, wird sie doch, solcher beraubt, von drückendster Traurigkeit heimgesucht.“[2] Aber leider ist diese innige Verbindung, die Liebe der Seele zum Leibe, auch die Quelle der größten Übel, der Sünden; „denn daher reißen manchmal vernunftwidrige Laster ein“.[3] Aus dieser Beobachtung leitet nun Cassiodor die Definition des Lebens ab: „Das Leben des Körpers ist also die Gegenwart der in denselben aufgenommenen Seele, Tod aber, anerkanntermaßen deren Weggang.“[4] Aber noch ist eine Schwierigkeit zu lösen, wie die Seele Empfindungen so rasch wahrnehmen, d. h. perzipieren und lokalisieren kann: „Man muß ja wissen, daß wenn sich jene feurige Lebenskraft in die Körperteile ergossen hat und der Lebenshauch die Fleischmasse durchwaltet, sie sogleich mitleidet, wenn zufällig ein Körperteil eine Wunde empfangen hat, weil sie überall substantiell eingewoben ist.“[5] Die Seele ist also substantiell in jedem Teile des Körpers gegenwärtig;

---

[1] quia mox ut data fuerit (sc. anima), ineffabili conditione diligit carnem suam.

[2] Saluberrima quoque carnis temperatione perfruitur, oculorum speculatione depascitur, sonoris delectatur auditibus, suavissimis iucundatur odoribus, necessaria gustus epulatione delinitur, et licet his rebus nullatenus ipsa vescatur, subductis tamen talibus gravissimo moerore conficitur.

[3] hinc nonnunquam subrepunt vitia contraria rationi.

[4] Vita igitur corporis susceptae animae praesentia est, mors autem eius probatur abscessus.

[5] Sed sciendum est, cum se partibus corporis ille vigor ignitus infuderit materiamque carnalem spiritus vitalis afflaverit, si quod fortasse vulnus acceperit, statim condolet, quia ubique substantialiter inserta est.

„denn falls nur eine Kraft (die Wärme), den Körper belebte, könnte sie einen Schnitt am Finger nicht mitempfinden“,[1] wie auch die Sonne es nicht spüren wird, wenn jemand ihre Strahlen durchschneidet. „Ganz ist sie also in ihren Teilen und nicht hier größer, dort kleiner, sondern hier kräftiger, dort schwächer; sie läßt ihre Glieder nicht sich ablösen oder hinschwinden, verteilt die Nahrungssäfte überall entsprechend, die richtige Mischung unter ihnen und das Maß bewahrend.“[2] Mit diesen Worten sind zugleich die wichtigsten vegetativen Funktionen, die der Ernährung, angedeutet. Die Vereinigung zweier so verschiedener Naturen, wie Seele und Leib, ist dennoch so fest, daß sie sich nicht trennen können. Dies kann nur auf Befehl des Schöpfers geschehen. Darin sieht Cassiodor auch den Grund für jene Tatsache, „daß wir oft schwer Verwundete davonkommen und wieder andere bei leichteren Verletzungen zugrunde gehen sehen“.[3]

Daß die Menschenseele Vernunft besitzt, ist schon daraus evident: „weil sie Göttliches erfaßt, Menschliches versteht, in Künsten und Wissenschaften sich ausbilden kann“.[4] Was aber Cassiodor unter ratio versteht, erklärt er mit folgenden Worten: „Vernunft nenne ich aber eine geistige Bewegung, welche durch das, was zugestanden wird und bekannt ist, hindurch zu etwas Unbekanntem führt und bis ins Geheimnis der Wahrheit gelangt.“[5] Sie ist also jenes Tätigkeitsprinzip der Seele, welches beim Schließen zur Anwendung kommt, aber noch mehr; denn sie ist auch darauf gerichtet, quod in rerum natura esse cognoscit, also auf metaphysisches Wissen. Von der Phantasie, der Quelle von Irrtümern, ist sie ganz und gar verschieden: „Jene nämlich ist wahre, reine und

[1] Nam si virtus calor corpus vegetaret, incisum digitum non poterat condolere.

[2] Tota igitur est in partibus suis nec alibi maior nec alibi minor sed alicubi intensius alicubi remissius, membra sua non sinit defluere vel tabescere, alimenta competenter ubique dispergit congruentiam in eis modumque conservans.

[3] Hinc est quod frequenter graviter vulneratos videmus evadere, et rursus levibus occasionibus interire.

[4] quando divina tractat, humana sapit, artibus docetur egregiis, disciplinis eruditur eximiis.

[5] Rationem vero dico animi probabilem motum, qui per ea, quae conceduntur atque nota sunt, ad aliquod ignotum ducitur perveniens ad veritatis arcanum.

sichere Vernunft zu nennen, welche fern ist von jedem Bildertrug.“[1] Voll Staunen über Umfang und Schnelligkeit der Denkvorgänge schreibt Cassiodor: „Die im Körper wohnende Seele, wieviel sieht sie, ohne aus sich heraus zu treten, in sich selber gleichsam wie in einem weiten Raume umherschweifend“,[2] hebt die Eigenart des menschlichen Denkens hervor: „sie denkt durchaus gesondert, wie sie auch spricht“[3] und preist die Vernunft als Ordnerin des Wissens, worin zugleich ein ebenbildliches Moment mit der Gottheit liegt: „Der Gottheit ist es eigen, vieles zu ordnen und alles zugleich in den entsprechenden Maßen zu entfalten.“[4] Triumphierend führt er sodann zur Bestätigung des über die Vernünftigkeit Gesagten die Errungenschaften menschlicher Kultur an, als wollte er durch die Fülle der Argumente die Freunde zum Zugeständnisse zwingen: „Der Buchstaben Formen hat er (der Mensch) erfunden, verschiedener Fertigkeiten Nutzen und Unterricht hervorgebracht, Städte mit Verteidigungsmauern umgeben, Kleider verschiedener Art hergestellt, künstlich bessere Früchte erzielt, er durcheilt Länder, Abgründe mit dem geflügelten Fahrzeug, er hat mächtige Berge durchbohrt zum Vorteile der Reisenden, Häfen zum Nutzen der Schiffer in halbmondförmiger Krümmung geschlossen und die Erde durch Aufführung der herrlichsten Bauten geschmückt.“[5]

Nun folgt eine Reihe von Beweisen für die Unsterblichkeit der Menschenseele. Der erste ist folgender: „Wenn alles, was ein anderes belebt, in sich selber lebt und also unsterblich ist,“[6] so muß auch die Seele des

---

[1] Ipsa enim vera et pura et certa ratio dicenda est, quae ab omni imagine falsitatis redditur aliena.

[2] In corpore posita anima quam multa videt non a se egrediens, in se ipsa tanquam in magno currens spatio pervagatur.

[3] cogitat plane singillatim sicut et loquitur.

[4] per ordinem sensus nihil perficit, cum se diversitate confundit, quia Divinitatis proprium est multa disponere et omnia simul modulis competentibus explicare.

[5] Litterarum formas reperit, diversarum artium utilitates disciplinasque protulit, civitates defensibili muro cinxit, varii generis amictus eiecit, meliores fructus per industriam exegit, terras transcurrit, abyssos alato navigio, vastosque montes in usum viantium perforavit, portus ad utilitatem navigantium lunari dispositione conclusit, ornavit pulcherrima fabricarum dispositione tellurem . . .

[6] Si omne quod vivificat aliud, in semetipso vivit et utique immortale est, . . .

Menschen, welche den Körper belebt, in sich selber Leben haben, und daher unsterblich sein. Der zweite: „Alles Unsterbliche ist einfach, die Seele aber ist nicht zusammengefügt und besteht nicht aus einer Mehrheit, sondern ist eine einfache Natur;“[1] sie muß daher unsterblich sein. Der dritte Beweis lautet: „Was immer durch ursprüngliche Gegensätzlichkeit nicht zerstört wird, beharrt immerdar unsterblich; die Seele also, weil sie einfach und lauter ist, bleibt immer unsterblich.“[2] Der vierte: „Alles Vernunftbegabte, das sich selbst bewegt, ist unsterblich;“[3] die vernünftige Seele bewegt sich selbst, darum ist sie unsterblich. Der fünfte Beweis stützt sich auf die Hl. Schrift, in der erzählt wird, daß die Menschenseele nach Gottes Ebenbild und Gleichnis geschaffen ist, woraus dann Cassiodor die Unsterblichkeit der Seele erschließt. „Denn wie könnte sie ein Ebenbild und Gleichnis Gottes sein, wenn die Seelen der Menschen durch die Todesschranke eingeschlossen würden“,[4] da doch Gott ein Wesen ist ineffabiliter semper vivens. Dieses Argument könnte durch den Einwand fallen, daß das Unsterbliche nach derselben Schlußfolge auch Unsterbliches müsse schaffen können, was aber der Erfahrung widerspricht. Diesen Einwurf sucht nun Cassiodor durch den Hinweis auf ein Gemälde zu entkräften, das eine Ähnlichkeit mit dem auf ihm Dargestellten hat, das in der Wirklichkeit existiert, aber doch von dieser Wirklichkeit noch lange nichts besitzt: „Ein Bild nämlich kann irgendeine Ähnlichkeit haben. Sonst kann es nicht das bieten, was die Wirklichkeit ist.“[5] Ein weiteres Argument, das er auf der psychologischen Tatsache eines Strebens nach Unvergänglichem aufbaut: „Es strebt der Mensch nach dem Tode seines Körpers seines Namens Ruf zu hinterlassen, er wünscht, ohne Ende gelobt zu werden“,[6] führt gleichfalls auf ein ewiges Fortleben nach

[1] Omnia immortalia simplicia sunt, anima autem non est harmonica neque constat ex pluribus, sed simplex natura est.

[2] Quidquid a contrarietate originali non corrumpitur, immortale iugiter perseverat; anima igitur, quoniam simplex atque pura est, immortalis iugiter perseverat.

[3] Omne rationale, quod se ipsum movet, immortale est.

[4] Nam quemadmodum poterat esse imago aut similitudo Dei, si animae hominum mortis termino clauderentur.

[5] imago enim potest aliquam habere similitudinem. Caeterum hoc non potest implere quod veritas.

[6] desiderat enim post mortem corporis sui, nominis famam relinquere, cupit sine fine laudari.

dem Tode. Seine Beweiskraft wird auch durch die Redensart befestigt: quidquid dignitate rationis erigitur, mortis iniuria non premitur, was durch die Würde der Vernunft errichtet wird, wird nicht vom Zahn der Zeit benagt. Der letzte Beweis ist wieder der Offenbarung entnommen, welche von einem iuge supplicium und von perpetua gaudia spricht. Bei der Unsterblichkeit, welche von der Menschenseele ausgesagt wird, ist aber zu beachten, daß durch sie die Seele nicht so beschaffen ist, daß sie für jedes Erleiden unempfänglich wäre (quae nullam excipiat passionem), was nur in der Gottheit Geltung hat. „Denn alle erhabenen Tugenden sind auf jenem Gipfel in ihrer ganzen Fülle und Vollendung, welche allen Geschöpfen von ihrer Freigebigkeit, jedem nach seiner Art, mitgeteilt werden.“[1] Hier ist es auch am Platze, einige Worte über das Leben der Seele nach dem Tode zu sagen: „Sie lebt in sich nach dieser Welt Verlust, nicht durch den wiederwehenden Hauch, wie der Körper, aber in gleicher Beweglichkeit, welche ihr zugeteilt ist, lauter, fein, schnell, ewig, sie sieht, hört, tastet und wirkt kräftiger auf den Gebieten der übrigen Sinne, die Dinge nicht mehr stückweise erkennend, sondern alles geistig aus dem Ganzen erfassend.“[2] Daß eine solche Erkenntnis ohne Sinnesorgane möglich ist, kann nicht bezweifelt werden, da erstens die Seele vom Körper nicht mehr beschwert ist, und zweitens auch die Engel und Luftmächte sich einer solchen Erkenntnisweise erfreuen. Weitere Ausführungen über diesen Gegenstand bietet Cassiodor im XII. Kapitel.

Als letzter Punkt kommt die Convertibilitas, der Stimmungsumschlag zur Sprache, welche jeder aus eigener Erfahrung kennt; wir wissen nur zu gut: „daß wir bald von Freude gehoben, bald von Trauer gebeugt sind; bald wohlwollend sanft, bald zornentbrannt, was jetzt gefällt, mißfällt uns später; je mehr wir voranschreiten an der Seite der Rechtlichen, um so schlechter werden wir, wie

---

[1] Omnes enim arduae virtutes in summitate illa plenissimae atque perfectissimae sunt, quae creaturis universis ipsius largitate pro suo modulo conceduntur.

[2] Vivit in se post huius saeculi amissionem non reflante spiritu sicut corpus, sed aequali mobilitate quae illi attributa est, pura, subtilis, cita, aeterna, videt, audit, tangit ac reliquis sensibus efficacius valet, non iam ex partibus suis haec intelligens, sed omnia spiritualiter ex toto cognoscens.

wir wissen, im Verkehr mit Verkommenen.“[1] Sie erstreckt sich nicht bloß auf das Gemütsleben, wo sie als Launenhaftigkeit den stärksten Ausdruck findet, sondern beeinflußt auch unser Urteilen und Wollen und das daraus resultierende Handeln. Als Ursache dieser Eigenart der menschlichen Seele bezeichnet Cassiodor den Umstand, daß wir die Klugheit nicht zu unserer ständigen Begleiterin haben. „Aber damit der Grund hiervon klarer erkannt werden könne, erinnern wir uns, daß die Klugheit nicht unsere immerwährende Begleiterin ist, und darum sind wir weiser, wenn wir göttlicher Erleuchtung uns erfreuen, und sind wieder töricht, wenn verfinsternde Fehler uns umnachten.“[2] Wer sich hingegen nicht von der Klugheit, sondern von der Leidenschaft führen läßt, wird immer hin- und herirren; affectio enim, quae venit et recedit, semper incerta est.

Die Definition der Seele aus negativen und positiven Merkmalen wiederholend, weist Cassiodor den Emanationismus und Materialismus zurück, betont die Einfachheit und Substantialität der Seele und vergleicht sie mit einem eigentümlichen Feuer, zugleich aber an ihrer Unsterblichkeit festhaltend: „Nicht als ein Teil Gottes ist sie aufzufassen, wie gewisse Toren mit gottloser Tendenz meinen, weil sie veränderlich ist, noch auch der Engel, weil sie mit dem Fleische verbunden werden kann, auch nicht aus Luft oder Feuer oder Wasser oder Erde, nicht aus solchen Dingen, welche durch gegenseitige Verknüpfung verbunden sind, sondern als eine einfache, eigene Natur und von anderen Geistern verschiedene Substanz, welche wir uns weit feiner als Luft und durchsichtiger vorstellen müssen, als wir diese gewöhnlich betrachten, jene aber können wir nicht sehen auf körperliche Art.“[3] Auch die beständige

---

[1] modo nos esse gaudio sublevatos, modo moerore deiectos; modo pietate mites, modo indignatione terribiles, quod nunc placet, post displicet et quantum proficimus cum rectis, tantum deteriores esse novimus cum pessimis.

[2] Sed ut causa huius evidentius possit agnosci, recordemur prudentiam non esse nobis immutabilem et ideo sapimus, cum divina illuminatione bene gerimus, atque iterum desipimus, cum delictis caligantibus obscuramur.

[3] non intelligenda est pars Dei, ut quidam dementium irreligiosa voluntate putaverunt, quia convertibilis est, neque angelorum, quia carni sociabilis est, neque ex aere neque ex igne neque ex aqua neque ex terra neque ex eis, quae mutua complexione iunguntur, sed simplex et propria quaedam natura et ab aliis spiritibus discreta, quam longe subtiliorem aere

Tätigkeit der Seele, wie wir sie in den unwillkürlichen Assoziationsreihen kennen, war Cassiodor bekannt: „Dieses Wesen wird durch die natürliche Beweglichkeit immer angeregt, seine Gedanken in einem Zusammenhang zu entfalten“,[1] und er führt als Beispiele hierfür die ruhig abfließenden Gedankengänge an, wie sie sich beim Fehlen aktiv apperzipierter Vorstellungen, bei alltäglichen, mechanischen Verrichtungen, beim sanften Hinträumen und im Traume einstellen, in dem wir volatica imaginatione deludimur. Selbst beim Gebete verlieren wir uns oft in ganz fremde Gedanken: „Denn oft, wenn wir in tiefer Betrachtung unsere Aufmerksamkeit anspannen, werden wir plötzlich durch ein Gaukelspiel unverhoffter Gedanken abgelenkt.“[2] Endlich lehnt er noch Platons Erkenntnistheorie ab, der zufolge alles Lernen nur Erinnern sei, da wir ja „Neues so hören, als hätten wir nie etwas davon gelernt“.[3]

Was alles in der gravida definitio enthalten war, ist glücklich ans Licht gebracht.

Im dritten Kapitel handelt die Schrift über die Qualität der Seele. Hier bringt Cassiodor zwei Ansichten mit ihren Gründen vor, von welchen ihm die zweite am besten zuzusagen scheint. „Die Beschaffenheit also dieser Substanz ist, wie die Schriftsteller sagten, feurig.“[4] Die Feuernatur der Seele scheint daraus hervorzugehen, erstens: „weil sie mit einer immer beweglichen Glut lebt“[5] und, mit dem Körper verbunden, ihn mit wohltuender Wärme belebt; zweitens, „weil, wie man berichtet, alles Himmlische aus flammender Lebenskraft besteht“.[6] Zum Unterschied von jenem Feuer, das wir aus dem täglichen Leben kennen, fügt er noch hinzu: „nicht aus diesem flackernden (russenden), verzehrenden (erlöschenden) und

---

et lucidiorem debemus advertere, quando istum vulgariter intuemur, illam vero conditione carnis aspicere non valemus.

[1] Hanc speciem naturalis mobilitas semper exagitat ad cogitationes communiter explicandas.

[2] Saepe enim, cum nos in oratione magna intentione dirigimus, ludo nescio, quo insperatis subito cogitationibus amovemur.

[3] nec de illis sumus, qui dicunt recordari magis animas quam discere usuales artes, cum et ad interrogata sint parati, ubi potuerint intellectu proveniente contingere, et nova sic audiant, quasi nihil ex eis didicissent.

[4] Qualitatem itaque substantiae huius auctores igneam esse dixerunt.

[5] quod mobili semper ardore vegetetur.

[6] quod cuncta coelestia flammeo referunt vigore constare.

zeitlichen, sondern aus jenem ruhigen, nährenden und immerwährenden; es nimmt weder ab noch zu, weil es nicht aus der Verschiedenheit etlicher Elemente zusammengewachsen ist, weil es in seiner Wesenheit keinen Zwiespalt hat“.[1] Daher ist denn auch alles, was geistiger Natur ist, unsterblich, wie er im vorigen Kapitel ausgeführt hat.

Wahrscheinlicher ist ihm jedoch die zweite Hypothese, daß die Seele nicht so sehr Feuer als Licht sei, Leuchte: „Wir aber würden eher sagen, sie sei Licht, wegen der Ebenbildlichkeit mit Gott, welche sie bei der Erschaffung der Dinge zur Zierde empfangen hat.“[2] Da jedoch Gott nach I. Tim. 6, 16 lucem inhabitat inaccesabilem, so folgt daraus ohne weiteres die Richtigkeit dieser Ansicht. Freilich ist die Leuchtkraft unserer Seele unendlich geringer und schwächer als die des dreieinigen Gottes, dem ein splendor super omnes fulgures zukommt. Daher schärft Cassiodor seinen Lesern wohl ein: „Im übrigen kann diese (die Seele) kein solches Licht haben, wie die Wahrheit.“[3] Denn jenes wirkliche Licht, von dem die Menschenseele gleichsam nur ein schwacher Abglanz ist, strahlt in solcher Fülle und so blendendem Glanze, daß nur besonders reine und auserwählte Seelen es einigermaßen ahnen, nie aber aussprechen können.[4] Mögen wir darum auch durch innigstes Versenken (nimia pietate) die Grenzen unserer Seele (modum animae nostrae) erweitern „und in grenzenloser Hingebung über uns selber hinaus in tieferem Betrachten verstummen — jener Lichtglanz übersteigt all unsere Bewunderung“.[5] Auch Ioan. 1, 9 tritt für die Wahrheit dieser zweiten Ansicht ein, wenn er das „Wort“ vera lux nennt, das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt. Selbst aus der Erfahrung bringt Cassiodor ein Argument dafür herbei: „Denn, wenn wir im Denken begriffen sind, fühlen wir, ich weiß nicht, was Zartes,

[1] non isto fumeo, consumptibili et temporali, sed ex tranquillo, nutritore atque immortali, neque minuitur neque crescit, quod nulla aliquot elementorum diversitate concretum est, quoniam in essentia non habet litem.

[2] Nos autem lumen esse potius non improbe dixerimus propter imaginem Dei, quam inter conditiones rerum decenter accepisse memoratur.

[3] Caeterum haec lumen habere non potest, quod veritas.

[4] quod mundissima mens et Deo dedita potest quidem ex aliqua parte sentire, sed idoneo non valet explicare.

[5] et immensa religione supra nosmetipsos alta cogitatione sileamus — tamen quidquid miramur amplius est, quidquid sentimus excelsius.

Leichtes, Klares in uns existieren“,[1] das ohne Sonne, überhaupt ohne äußeres Licht sieht; es muß also selber Licht sein: „Denn wenn es in sich selbst nicht leuchtend wäre, hätte es keinen solchen Einblick in Dinge . . . so gewaltig sind jene Leuchten, daß sie selbst Abwesendes anschauen.“[2] Dieses Licht kann aber noch klarer werden, wenn nämlich Gott mit seiner Gnade es steigert, wie aus dem Leben hinreichend bekannt ist.

Das nächste Kapitel, das vierte, stellt sich zur Aufgabe, die Frage zu lösen, ob die Seele eine Form habe. Cassiodor schreibt: „Form nenne ich aber, was irgendeinen Raum durch eine Linie oder Linien umschließt.“[3] Eine solche Form hat die Seele allerdings nicht. „Denn da jede Form entweder an einer Fläche oder einem Körper ist, eine Fläche aber nur an einem Körper, der Körper wieder fest und greifbar ist, von diesen Dingen jedoch die Seele offenbar eine Ausnahme macht“,[4] so kann sie keine Form besitzen. Gegen diese Behauptung werden verschiedene Stellen der Hl. Schrift aufgeboten, in der es eine Menge von Anthropomorphismen und Anthropopathismen gibt, mit denen Gott umkleidet wird und welche gegen obigen Satz angeführt werden, weil die Seele wie Gott geistiger Natur und dessen Ebenbild ist. Diese Stellen werden jedoch als lectiones similes ihrer Gültigkeit für diesen Fall entkleidet, da sie nur zu dem Zwecke gebraucht werden, „damit einzelne Dinge aus der menschlichen Gewohnheit leichter und prägnanter erkannt werden“.[5] Dasselbe gilt auch für die Geschichte vom armen Lazarus und reichen Prasser bei Luk. 16, 23 ff. An der Stelle Phil. 2, 6, wo von einer forma Dei gesprochen wird, meint der hl. Paulus die Natur Gottes.

Eine weitere Frage, welche hierher gehört, ist die, ob die Seele eine Quantität habe, „da es ja feststeht, daß

---

[1] deinde, quando in cogitatione positi, nescio quid tenue, volubile, clarum in nobis esse sentimus.

[2] Nam si ipsum in se non esset lucidum, rerum tantam conspicientiam non haberet . . . tam violenta sunt lumina, ut etiam intueantur absentia.

[3] formam vero dico, quae aliquod spatium linea lineisve concludit.

[4] Nam cum omnis forma aut in superficie sit aut in corpore, superficies nonnisi in corpore, corpus vero solidum atque palpabile, ab his autem rebus animam constet manifeste exceptam.

[5] ut res aliquae ex humana consuetudine facilius compendiosiusque noscantur.

sie innerhalb des Körpers eingeschlossen ist“.[1] Dieser Schwierigkeit rückt Cassiodor mit der Definition der Quantität zu Leibe: „Jede Quantität besteht entweder aus Kontinuierlichem, wie der Baum, der Mensch und der Berg, oder aus Geschiedenem, wie der Chor, das Volk oder der Haufe und diesen Ähnliches.“[2] Weil aber keiner dieser beiden Fälle bei der Seele statt hat: „weil sie kein Körper ist, so ist es klar, daß sie überhaupt keine Quantität hat“.[3] Mit diesem Satze kommt er jedoch wieder mit der Heiligen Schrift in einen scheinbaren Widerspruch, wo es (Sap. 11, 21) von Gott heißt: sed omnia in mensura et numero et pondere disposuisti, zu dessen Beseitigung er die Klausel hinzufügt: „Daß dennoch dem Schöpfer ihre (der Seelen) näheren Bestimmungen und Quantitäten offenbar sein können, ist gläubig hinzunehmen.“[4]

Während der Autor in den bisher vorgeführten Kapiteln eminent psychologische Gegenstände behandelt, wendet er sich im fünften Abschnitte einem Thema zu, das weniger psychologisches Interesse beansprucht. Er ist betitelt: De moralibus virtutibus animae. Die vier Kardinaltugenden werden erörtert und ihr Wirkungskreis festgelegt. Daran schließt sich die Aufzählung der geistigen Fähigkeiten, mittelst derer die Seele jene Tugenden erwerben kann. Endlich werden ohne ersichtlichen Zusammenhang mit dem Früheren Geisteskrankheiten besprochen. Gegen Schlechtigkeit (prava) und Böswilligkeit (iniqua) ist die Gerechtigkeit wirksam; „die Gerechtigkeit ist die Geneigtheit der Seele des Allgemeinwohles zugunsten, jedem seine Ehre zu geben“.[5] Gegen Verwirrtheit (confusa) und Unsicherheit (incerta) nützt die Klugheit. „Klugheit aber ist der guten und bösen Dinge wahrhafte Erkenntnis.“[6] Gegen Unglück (adversa) und Glück (prospera) ist die Stärke von Vorteil; „Stärke jedoch ist die überlegte Übernahme von Gefahren und feste Ausdauer

[1] dum eam constet intra corpus hominis contineri.

[2] Sic arithmetici eam compendiosa veritate describunt: Omnis quantitas aut de continuatis constat ut arbor, homo et mons aut de disiunctis, ut chorus, populus vel acervus et his similia.

[3] quia corpus non est, clarum est eam quantitatem penitus non habere.

[4] Creatori tamen circumstantias earum et quantitates patere posse credendum est.

[5] Iustitia est habitus animi pro communi utilitate servatus suam cuique tribuens dignitatem.

[6] prudentia vero est rerum bonarum et malarum verax scientia.

in Mühseligkeiten“.[1] Gegen unerlaubte und zündende Vergnügungen (illicitas et voluptates fervidas) ist die Mäßigkeit ein kräftiges Mittel. „Denn die Mäßigkeit ist gegen die Leidenschaft und andere nicht rechte Aufwallungen der Seele die feste und geregelte Herrschaft.“[2] Diese Tugenden bezeichnet Cassiodor als munitiones und quadruplex thorax.

„Aber diese vierfache Tugendzierde wird von drei Seiten aus vollendet.“[3] Sie werden der Reihe nach aufgezählt: erstens „die Betrachtung, welche die Schärfe des Geistes zum Anblick der zartesten Dinge erhöht“;[4] zweitens „die Urteilskraft, welche die Unterscheidung von gut und bös nach vernünftiger Schätzung vollführt“;[5] drittens „das Gedächtnis, wenn die beobachteten und überlegten Dinge nach treuer Übergabe im Innern der Seele hinterlegt werden, so daß wir sie gleichsam in ein Behältnis aufnehmen“.[6] Während unsere Kleiderbehälter, wenn sie gefüllt sind, nichts mehr fassen können, „wird diese Schatztruhe nicht beschwert, wenn sie belastet wird, sondern wenn sie vieles geborgen hat, strebt sie in Wißbegierde nach mehr“.[7] Diese Fähigkeiten oder Betätigungen der Seele schließt er zusammen zur harmonia trichordis und preist sie als Vorzüge der Menschenseele: „tali enim munere delectatur anima“.

Darauf folgen, wie hereingeschneit, infantes positi sensu und iuvenes excordes, welch letztere er als Typus der Geisteskranken anführt. Es scheint, als ständen diese Erscheinungen im Gegensatze zu Gottes Weisheit und dem Wesen der Seele. Eine Erklärung sucht Cassiodor in der imbecillitas corporis, welche er durch eine Analogie plausibel zu machen sucht: „Wie wenn man Feuer in engem

[1] fortitudo autem est considerata periculorum susceptio et laborum firma perpessio.

[2] Temperantia quippe est adversus libidinem et alios non rectos impetus animi firma et moderata dominatio.

[3] Sed hoc virtutum quadripartitum decus trina parte completur.

[4] Contemplatio, quae aciem nostrae mentis extendit ad res subtilissimas intuendas.

[5] iudicialis, quae discretionem boni malique rationabili aestimatione pertractat.

[6] memoria, cum res inspectae atque deliberatae in animi penetralibus fida commendatione reponuntur, ut quasi in quodam conceptaculo suscipiamus.

[7] hoc thesaurarium non gravatur oneratum, sed cum multa condiderit, sciendi desiderio plus requirit.

Gefäße verschließt, es nicht in die Höhe flackern kann, weil es durch ein sehr engendes Hindernis bedeckt ist.“[1] Dasselbe gilt auch für die Kretinen: „So trifft es auch bei Schwachsinnigen zu, weil die Seele entweder infolge der Improportion der Körperteile oder der Dichtigkeit der Säfte vom Mutterleibe her durch die allzu ungünstige Wohnung herabgestimmt wird.“[2] Außerdem gibt es auch noch andere Gründe für Geistesstörungen: „Wie viele verloren durch zufällige Krankheiten, entweder durch Beschwernis des Gehirns oder Brustbeklemmung verwirrt, die gewöhnliche Schärfe ihres Geistes! Wie viele sind auch durch momentane Verletzung verwandelt!“[3] Auch Katzenjammer und Alkoholismus erwähnt Cassiodor, wenn er spricht von einem prandio refertus oder von der crapula, in der sich der Unglückliche nicht einmal bewegen kann. Glücklich darum alle die, welche von solchen Krankheiten frei sind! Im Vorbeigehen stellt er auch fest, daß die Seele des Kindes nicht wächst: „Denn den Kleinen wächst die Vernunft durch andauerndes Betrachten, nicht die Seele.“[4]

Das sechste Kapitel trägt die Aufschrift: De naturalibus virtutibus animae und behandelt eine Reihe von Seelenfunktionen: Wahrnehmung, Bewegung der Glieder, Denken, Atmung und Begehrungen. Wie schon daraus erhellt, geht es in diesem Abschnitte bunt her, indem vegetative, animalische und intellektuelle Vorgänge durcheinander geworfen werden. Alle Seelentätigkeiten teilt Cassiodor in fünf Klassen, deren letzte noch in vier Unterabteilungen zerfällt. Die erste ist in jeder Hinsicht sensibel, die uns den Sinn des Verstehens verleiht;[5] „sie setzt auch die körperlichen Sinne in Kraft“,[6] etwa dem inneren oder Gemeinsinn der Scholastiker entsprechend. Die zweite nennt er imperativa, „welche den körperlichen

[1] Ut ignem angusto vase concludas, altum nequit appetere, quia eum arctissimum obstaculum constat operire.

[2] Sic et stultis iuvenibus obviat, quod aut imparilitate partium aut crassitudine humorum materni uteri vitio suscepto anima inepta nimis habitatione deprimitur.

[3] Quam multi morbis accedentibus aut onerato cerebro aut praecordiarum stupore confusi, acumen solitae sapientiae perdiderunt! Quanti etiam momentanea laesione mutati sunt!

[4] Parvulis enim ratio crescit longa meditatione, non anima.

[5] utraque parte sensibilis, quae nobis tribuit intelligentiae sensum.

[6] facit etiam corporales vigere sensus.

Organen die verschiedenen Bewegungen befiehlt, welche auszuführen sie beschlossen hat“,[1] und führt zur Illustration die Körperbewegungen überhaupt und die komplizierteste, die Sprache, an. Die dritte heißt principalis; „wenn wir ohne jede Tätigkeit uns der Muße hingeben und, nachdem die körperlichen Sinne in Ruhe gebracht sind, etwas tiefer und aufmerksamer betrachten“,[2] besteht also in der Reflexion. Aus dieser Bestimmung klärt sich auch die Tatsache, daß bei fortschreitendem Alter, wenn die äußeren Tätigkeiten der Seele infolge der Schwächung und Erschöpfung der Glieder und Sinne sich verlieren, die Wirksamkeit der Seele sich mit größerer Intensität auf das Innere konzentriert: Hinc est quod aetate maturi melius sapere iudicantur. Die vierte ist die vitalis, „das ist die natürliche Wärme der Seele, welche uns dadurch Leben und Gesundheit bringt, daß wir um ihre Glut zu mäßigen, die ätherischen Lüfte schöpfen und wiedergeben“.[3] Die fünfte, welche als delectiva auftritt, „das ist die Neigung zum Guten und Schlechten, welcher die Seele sich mit Lust hingibt“,[4] zerfällt nach ihren spezifischen Erscheinungen in attractiva, rapiens de naturali, was der Mensch notwendig hat; retentoria, assumpta retinens, das sie verkocht; translativa, quae accepta in aliud convertit et transponit; expulsiva, welche das Schädliche ausstößt. Aus der Zusammenstellung zu schließen, sind alle diese Unterarten im Gebiete des vegetativen Lebens heimisch.

Nachdem nun schon sechs Knoten gelöst, sechs Hügel überschritten sind, kommt Cassiodor im siebenten Kapitel auf eine Frage, von der er selbst gesteht, daß sie difficultatibus plena ist: De origine animae. Um am sichersten zu gehen, beginnt er mit dem Berichte der Bibel über die Erschaffung des Menschen. Dort heißt es: et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae; auf die Exegese des insufflavit kommt alles an. Dieser Ausdruck wird von Hagiographen nicht im wörtlichen, eigentlichen

---

[1] quae iubet organis corporalibus diversos (actus) motus, quos implere decreverit.

[2] cum ab omni actu remoti in otium reponimur et corporalibus sensibus quietis profundius aliquid firmiusque tractemus.

[3] id est calor animi naturalis, qui nobis propter suum fervorem moderandum auras aethereas hauriendo et reddendo vitam tribuit et salutem.

[4] hoc est appetitus boni malique, quem sub iucunditate animus concupiscit.

Sinne gebraucht, sondern „um des Werkes Würde auszudrücken“,[1] um anzudeuten das Ausgezeichnete, das aus seinem Munde hervorkam.[2] Es bedeutet darum insufflatio soviel wie mandatum, denn von einem Anblasen im eigentlichen Sinne kann keine Rede sein bei Gott, der weder atmet, noch Backen hat.[3] Diesem Vorgange bei der Erschaffung des ersten Menschen analog soll auch die Seele jedes einzelnen Menschen ins Dasein treten. „Diesem folgend haben einige gesagt, sobald der menschliche Same sich zur lebensfähigen Substanz entwickelt hat, dann werden die geschaffenen Seelen, einzeln und vollkommen, den Körpern mitgeteilt.“[4] Über die Zeit aber, wann diese Vereinigung der geschaffenen Seele mit dem gezeugten Leibe stattfindet, gibt es verschiedene Meinungen; die medendi artifices glauben, daß es am 40. Tage geschehe, wenn sich das Kind im Mutterleibe zu bewegen beginnt. Doch ist es auch nicht ausgeschlossen bei Gottes Allmacht, daß „wie er aus unserem Körper den Samen des Fleisches entstehen läßt, so auch aus der Beschaffenheit der Seele eine neue Seele erzeugt werden könne.“[5] Nach dieser letzten Art der Seelenschöpfung würde auch das Wesen der Erbsünde einleuchtender sein. Doch will Cassiodor in dieser schwierigen Frage nichts entscheiden und zieht es vor, sich an das Beispiel des hl. Augustinus zu halten, der sagt, man dürfe nichts voreilig behaupten,[6] sondern müsse festhalten an der unmittelbaren Schöpfung der Seele durch Gott und an der Existenz der Erbsünde, ohne sich in nutzlose Diskussionen zu verlieren. Quis enim cognovit sensum Domini? aut quis consiliarius eius fuit? Rom 11, 34. Er läßt den hl. Paulus recht haben, der im ersten Brief an die Korinther schreibt: ex parte enim cognoscimus et ex parte prophetamus. Zum Schlusse holt er zu einem begeisterten Lobpreis der Geburt des Herrn aus, der als Erlöser und heiligster Gott, ohne Erbsünde Mensch geworden ist.

---

[1] ad exprimendum operis dignitatem.

[2] eximium, quod eius ore prolatum est.

[3] qui neque spiritus resolvit neque buccas habet.

[4] Hoc nonnulli secuti dixerunt mox, ut semen humanum coagulatum fuerit in vitalem substantiam, illico creatas animas corporibus dari discretas atque perfectas.

[5] sicut de corpore nostro semen carnis educit, ita et de animae qualitate animam novam posse generari.

[6] nihil temere dicit esse firmandum.

Ein interessantes Kapitel ist das achte, wo er den Sitz der Seele ausfindig zu machen sucht. Wie fast bei jedem der behandelten Gegenstände referiert er zuerst die verschiedenen Meinungen und deren Gründe: Einige meinen, daß der Sitz der Seele, obgleich sie im ganzen Körper zerstreut ist, im Herzen sei, weil dort das reinste Blut und der Lebenshauch enthalten ist, so daß sie der Überzeugung sind, daß von dort auch die guten oder bösen Gedanken ausgehen.[1] Andere wieder und zwar die Mehrzahl ist anderer Ansicht: Die meisten aber gestehen, daß sie im Haupte wohne.[2] Zur Begründung müssen wieder Analogiebeweise herhalten: erstens müsse die Seele im Kopfe sitzen zu einer gewissen Ähnlichkeit mit der Gottheit, welche, mag sie auch alles mit ihrer unaussprechlichen Substanz erfüllen, doch nach dem Zeugnisse der Schrift im Himmel throne.[3] Zweitens muß die Seele die oberste Stelle im Körper inne haben, da sie etwas Erhabenes ist.[4] Drittens ist nur das Haupt das entsprechende Zentrum, von wo aus die Seelen die übrigen Glieder mit geziemender Herrschaft leiten können.[5] Viertens ist die kugelförmige Gestalt des Hauptes die schönste[6] und kann darum allein der unsterblichen Seele eine würdige Wohnung bieten. Fünftens strebt dieses sterbliche Feuer immer zur Höhe,[7] darum muß auch die Feuerseele aufwärts flammen. Aber auch aus der Erfahrung weiß Cassiodor Gründe zu bringen und zwar aus der Neuropathologie. Denn bei Beschädigungen der Schädelkapsel (testam capitis gravissima percussione confractam), wenn zum Zwecke der Heilung die äußere Hirnmembran a sanguinea faece gereinigt und dabei berührt wird, „verfällt der Mensch in eine solche Anästhesie, daß er auch irgendwo verwundet, es nicht spüren kann“; sobald aber die Berührung aufgehoben ist, kehrt er zum gewöhnlichen Verstande zurück (ad intellectum consue-

[1] Quidam sedem animae, quamvis sit in corpore toto diffusa, in corde esse voluerunt dicentes, quod ibi purissimus sanguis et vitalis spiritus continetur, ut inde etiam cogitationes sive bonas sive malas exire confirment.

[2] Plurimi autem in capite insidere manifestant.

[3] ad similitudinem aliquam Divinitatis, quae licet omnia ineffabili substantia sua replet, Scriptura tamen coelo insidere confirmat.

[4] quae se noverat coelesti operatione sublimem.

[5] unde reliqua membra debuissent competenti regimine gubernare.

[6] figura capitis sphaera pulcherrima est.

[7] Ignis iste mortalis semper tendit ad summum.

tudinarium redit). Solche psychische Veränderungen können bei Verletzung anderer Körperteile nicht beobachtet werden. Das siebente Argument ist der Psychopathologie entnommen. Allzugroße Aufregung, heiße Denkarbeit ruft Kopfschmerz hervor.[1] Der letzte Grund beruht auf einer falsch gedeuteten psychologischen Tatsache: wir fühlen gewisse Bewegungen in unserer Seele, gewisse heftigere Aufwallungen, sodaß uns vor Augen tritt, was niemand als abwesend verkennt.[2] Solches trifft sich bei lebhaften Erinnerungen, Halluzinationen und Illusionen. Auch der Umstand, daß die Sinne, welche fast sämtlich am Kopfe ihre Organe haben, schweigen, wenn die Seele in die Reflexion sich zurückgezogen hat,[3] spricht für die Lokalisierung der Seele im Gehirn. Plötzlich nun den Faden verlierend, bedauert Cassiodor, daß die Seele in ihrer Wirksamkeit durch die Erbsünde beschränkt und ihre Erkenntniskraft gelähmt ist: denn nur aus Zeichen und Schlüssen erkennt sie einiges, während sie doch ohne Mühe alles wissen könnte. Doch durch Gottes Barmherzigkeit gereinigt und geheiligt, kann sie diesen Verlust in etwas wieder begleichen.

Voll von symbolischen Anspielungen ist das neunte Kapitel: De positione corporis, das an Laktantius' de opificio Dei erinnert, enthält aber auch manches Psychologische besonders über die Sinnesfunktionen. Schon die aufrechte Stellung des Körpers ist nicht ohne tiefere Bedeutung.[4] Die Sechszahl der Schädelknochen deuten die Vollkommenheit dessen, was darin seinen Sitz hat; die Kugelform der Schädelkapsel ist ein Bild des Himmels, die Zweizahl der Augen ein Sinnbild der beiden Testamente, ebenso wie alle übrigen paarweise und symmetrisch auftretenden Körperteile, welche in der Funktionseinheit sich harmonisch ergänzen. Des ästhetischen Gleichgewichts halber sind eine Anzahl Organe in der Mittellinie gelagert wie nasus, os, guttur, pectus, umbelicus u. s. w. quae laudabilia et honoranda monstrantur. Das Haupt, das die meisten Sinne trägt, dem „richtig der Nacken

[1] nimia indignatio, aestus cogitationis non fluctu viscerum, non pectoris commotione vexatur, sed statim capitis dolore percutitur.

[2] sentimus animae nostrae quosdam fluctus, quosdam impetus grandiores, ut ante oculos veniant, quae absentia nullus ignorat.

[3] in suis quodammodo cubiculis occupata.

[4] Praecerum animal et in effigiem pulcherrimae speculationis erectum ad res supernas et rationabiles intuendas, cuius harmonica dispositio ingentia nobis sacramenta declarat.

gleichsam wie eine Säule unterstellt ist,“[1] gilt als Zeichen, daß all unsere Frömmigkeit auf der festen Säule des Glaubens ruhen muß. Die Zunge, das schicklichste Plektrum unserer Stimme, ist uns gegeben, die Zweckmäßigkeit unserer Laute zu lenken.[2] Der erste Sinn, der bei der nun folgenden Theorie der Sinneswahrnehmungen zur Sprache kommt, ist das Gesicht, welches bei beleuchteter Luft die Körperfarben aufnimmt. Denn das Schauen ist, wie die Alten zu definieren beliebten, eine geistige Kraft der Seele, ausgehend von der Pupille des Auges, Dinge, die nicht zu weit entfernt sind, berührend, diejenigen aber, welche sie erreicht, unterscheidend. Der zweite ist das Gehör, das mit den ausgehöhlten und löffelähnlichen Ohren die Schälle auffängt, welche durch Luftschläge entstehen, vernünftig entscheidend, was das Gehörte sei. Der dritte ist der Geruchsinn, der die verschiedenen Gerüche aufnimmt und die Kraft der riechenden Körper, gleichsam einen unsichtbaren Dampf in die Nase ziehend, untersucht. Der vierte ist der Geschmack, durch den wir den Geschmack vieler Dinge nach der Unterscheidung des Gaumens erkennen. Der fünfte ist das Getast, das auch allen Gliedern zugeteilt ist, wie man gemeiniglich erkennt,[3] es ist besonders in den Händen, in den Fingern lokalisiert, mit denen wir die Gesten ausführen, schreiben und verschiedene Künste betreiben. Die Zehnzahl der Finger gemahnt an den Dekalog, ne praeter legem Domini aut cogitare aliquid aut agere debeamus. Auch die Physiognomie vergißt der Verfasser nicht: Denn unsere Miene (vultus), welche von voluntas benannt wird, ist gewissermaßen ein Spiegel der Seele.[4] Vieles ließe sich

[1] recte cervix quasi quaedam columna supponitur.

[2] Vocis nostrae decentissimum plectrum data est ad sermonum nostrorum convenientiam temperandam.

[3] Visus, qui aere illuminato colores recipit corporales. Aspectus enim est (ut veteres definire maluerunt) vis animae spiritualis egrediens per oculi pupillam, res non adeo longinquas attingens, sed ad quas poterit pervenire diiudicans. Secundus auditus, qui concavis et cochleatis auribus sonos accipit aeris verberationibus concrepantes, ratione diiudicans, quid sit auditum. Tertius odoratus est, qui diversos odores assumens vim redolentium corporum, quasi quodam invisibili fumo naribus suscepto, competenti vspiramine perpendit. Quartus est gustus, quo multarum rerum saporem palati diiudicatione cognoscimus. Quintus est tactus, qui etiam cunctis membris communiter noscitur attributus.

[4] Vultus siquidem noster, qui a voluntate nominatur, speculum quoddam est animae suae.

noch sagen über die Nervenausbreitung und den Blutkreislauf, der nutribili sanguine den ganzen Körper durchzieht. Auch warum Haare und Nägel immer wieder wachsen und die Haut den ganzen Körper bedeckt, wüßte er zu erzählen. Dabei waltet im ganzen Organismus eine solche Harmonie, daß ein Teil aller und alle eines zu ihrer Tätigkeit und Existenz bedürfen, wie schon der hl. Paulus (I. Kor. 12, 21 ff.) geschrieben hat. Aus allem dem folgt, daß zu einem solchen Ausdruck von Geheimnissen[1] kein anderes Lebewesen gebildet ist. Wir wollen uns sparen alles anzuführen, was Cassiodor noch über die Rolle sagt, welche der Körper bei der äußeren Gottesverehrung, der Übung guter Werke und der Sorge für das Seelenheil spielt.

In den beiden folgenden (10. und 11.) Kapiteln gibt Cassiodor verschiedene Merkmale an, an welchen man gute und schlechte Menschen unterscheiden könne. Sie sind für die Psychologie von wenig Bedeutung, so daß eine kurze Skizzierung für unseren Zweck genügt. Die bösen Menschen scheidet er in zwei Klassen: Die Nichtchristen und die lasterhaften Christen. Kurz schildert er der ersteren eitles Tun und Treiben;[2] wer fern vom christlichen Glauben lebt, geht ohne Weg, blickt umher ohne Licht, denkt ohne Weisheit. Er kann für die Gegenwart blühen, aber Früchte bringt er sicherlich nicht ein. Die schlechten Christen dagegen, geistig gestorben, finden keine Ruhe vor ihren Gewissensbissen, bis Reue und Buße den Frieden wiederbringt. Die Bösen haben eine umwölkte Miene trotz körperlichen Wohlbefindens, sie sind traurig, auch wenn sie sich freudig stellen, weil sie kurz darauf die Reue empfinden; sie bewegen bisweilen die Augen mehr als notwendig ist, und immer wieder sind sie in Gedanken vertieft, unsicher, zerstreut, schwankend, bei allem hastig, von Sorgen geängstigt, voll Unruhe.[3]

---

[1] in tantam mysteriorum significationem.

[2] graditur sine via, respicit sine lumine, cogitat sine sapientia . . . Hi possunt ad praesens florere, sed fructum non probantur inferre, quia gratia eorum non in radice viguit, sed in filiorum se tantum ostentatione iactavit.

[3] Malis nubilus vultus est in qualibet gratia corporali, moesti etiam, cum laetanter agunt, cum paulo post poeniteant, deserti impetu voluptatis suae, subito in tristitiam redeunt, oculi interdum supra quam necesse est, commoventur, iterumque cogitantes infixi sunt, incerti, vagi, fluctuantes, ad omnia trepidi, de cunctorum voluntate suspensi, curis anxii, suspicionibus

Die Guten hingegen zeichnen sich aus durch Abtötung und Demut. Gott selbst zeigt oft ihre Heiligkeit durch auf ihre Fürbitte eintretende Wunder, oder durch eine außergewöhnliche Gewalt über die Geister der Natur. Moses, Elias und Elisäus sind Beispiele dafür. Und so groß ist die von den Heiligen ausgehende Kraft, daß nicht nur das Wort, sondern sogar der Schatten ihres Körpers oder ihre Kleider wunderbare Wirkungen tun. Das Bild des Guten: Immer heiter ist seine Miene und ruhig, kraftvoll wirkend durch die Schmächtigkeit, mit Blässe geziert, bei beständigem Weinen freudig, ehrwürdig durch den herabhängenden Bart, ohne Pflege rein. Die Augen freudig und sittsam freundlich, die Rede wahrhaft, aller Guten Brust durchdringend, begierig, allen Gottesliebe einzureden, von der sie voll ist. Die Stimme selbst mäßig, weder zu schwach noch zu laut, durch Unglück wird sie nicht gebrochen, von zufälligen Freuden nicht bewegt. Auch sein Schritt erscheint weder lässig noch behend.[1] Auch der Tugend der Jungfrauen und Witwen gedenkt der Autor.

Im inneren Zusammenhange mit diesen beiden Kapiteln steht das letzte (12): Die Seele im Jenseits. Strafe und Lohn ohne Ende, entsprechend dem Leben im Diesseits, ist der Grundgedanke dieses Abschnittes, der allmählich in rednerisches Pathos aufgeht. Eine ewige Seligkeit ist nichts Unmögliches, ebensowenig wie eine endlose Feuerqual. Auch einige Berge werden von heftigem Brande ausgedorrt und doch bleiben sie bestehen mitten in ihren Flammen! Der Salamander nährt sich von Feuer und wird durch die Wärme des Feuers wiederhergestellt. Gewisse Würmer nähren sich von heißem Wasser.[2] Das Los der Bösen ist conflagratio inextricabilis et aeterna combustio. Mit den lebendigsten Farben malt er sodann

inquieti; aliena de se iudicia sollicite perscrutantur, quia dementer propria perdiderunt.

[1] Hilaris illi semper vultus est et quietus, macie validus, pallore decoratus, lacrimis assiduis laetus, promissa barba reverendus, nullo cultu mundissimus. Oculi laeti et honeste blandi, sermo veriloquus, bonorum pectorum penetrabilis, cupiens amorem Dei omnibus suadere, quo plenus est. Vox ipsa mediocris nec debilis vicino silentio nec robusto clamore dilatata, asperitate non frangitur, accidentibus gaudiis non movetur. Gradus quoque ipsius nec tardus conspicitur nec velox.

[2] Montes quoque nonnulli quam nimio torrentur incendio et tamen inter flammas suas stabiles perseverant! Salamandra incendio reficitur et ignis calore reparatur. Vermiculi quidam aquis aestuantibus nutriuntur.

die Seligkeit der Auserwählten, Freude, Friede, Schauen und Erkennen ohne Ende: Omnia blanda, omnia suavia, cuncta tranquilla.

Ein Gebet vermischten Inhalts: Preis der Menschwerdung und Erlösung, Dank, Bitte um Beharrlichkeit und Kraft in der Übung des Guten, beendet das Werk.

Aus dem Gedankengange, den wir geboten haben, läßt sich schon entnehmen, daß die Schrift nicht aus eigenem Forschen und Nachdenken entsprungen ist, sondern sich als Produkt einer allerdings für die damalige Zeit großen Belesenheit darstellt, wenn man noch bedenkt, daß der Verfasser sich nicht bloß mit philosophischen Gegenständen befaßt, sondern auf allen Gebieten des wissenschaftlichen Lebens seiner Zeit betätigte, wie seine historischen und exegetischen Schriften, seine Institutionen und rhetorischen Sammlungen beweisen. Daneben muß man freilich seine Kunst und Geschicklichkeit, etwas nachzudenken, sein reproduktives Talent, hervorheben, das ihn befähigte, das Gelesene nicht nur mit erstaunlicher Frische zu erfassen, sondern auch mit einer überraschenden Klarheit und Übersichtlichkeit darzustellen; er war wohl ein systematischer Kopf, aber kein Gelehrter. Gewandt und geschmeidig im Ausdruck versteht es Cassiodor, den Leser durch faßliche Bilder über Schwierigkeiten hinwegzutäuschen. Es sind die genannten Momente charakteristische Eigenheiten populärer, praktische Zwecke verfolgender Schriftsteller aller Völker und aller Zeiten. Damit hängt auch die Schwierigkeit zusammen, die etwa originellen Teile des Inhalts auszusondern.

Außer diesen enzyklopädischen und anschaulichen Symptomen fällt auch die zarte Rücksichtnahme auf die Offenbarung, auf die religiösen Wahrheiten überhaupt, auch an solchen Stellen, welche nur eine entfernte Beziehung zur Bibel oder christlichen Moral und Dogmatik haben, auf. Dieser Zug zum Religiösen mag in jener Zeit gelegen sein, welche die aus Urtraditionen entwickelte Philosophie der heidnischen Antike mit dem neuen Lichte des Christentums zu durchdringen, zu klären und zu entfalten suchte. Er dürfte auch damit zusammenhängen, daß Cassiodor die Schrift „Über die Seele“ im späteren Alter, wahrscheinlich als Mönch, abgefaßt hat; so floß das religiöse Element, in dem er lebte, unbemerkt auch in seine Arbeit hinüber.

Auch eine gewisse Neigung zum Symbolisieren offenbart sich besonders in dem Abschnitte, wo er die Formen und Funktionen des Körpers in Allegoremen deutet, welche gleichfalls eine Eigenheit seiner Zeit zu sein scheint.

Diese soeben angeführten Merkmale tun dem Werte der Schrift nicht den mindesten Eintrag, im Gegenteile, sie entsprechen recht gut dem Zwecke des ganzen Werkes, der ein didaktischer ist. Systematische Zusammenfassung des Wissenwertesten ohne Erörterung von nutzlosen Kontroversen und Spitzfindigkeiten, Anschaulichkeit der Darstellung mit liebevoller Rücksichtnahme auf Religion und lehrreichen Analogien zur Bildung des Herzens sind nur Vorzüge einer lehrhaften Schrift.

Wohltuend wirkt auch die Benützung der Erfahrung zur Begründung von a priori aufgestellten Sätzen, wenngleich die Spekulation im Vordergrunde steht, wie es für seine Zeit nicht anders zu erwarten ist. Es ist dies bei Cassiodor, einem Manne der Praxis, der während seines langen Hof- und Staatslebens Gelegenheit hatte, andere kennen zu lernen und in spätem Alter, von klösterlicher Ruhe und Stille begünstigt, noch lichtvolle Blicke in sein Inneres tun konnte, schon von vornherein begreiflich, während das spekulative Element wohl aus dem überlieferten Stoffe herrühren mag.

Die streng syllogistische Form einzelner Beweisführungen, wie für die Unsterblichkeit der Seele, verraten, daß Cassiodor ein geschulter Dialektiker war, der ja auch in den Institutionen diesen Wissenszweig behandelt hat, aber noch kein trockener, wie die theologischen Partien fast durchweg zeigen.

Überwiegt in profanwissenschaftlichen Abschnitten das Dialektische, so durchdringt die theologischen Stellen rhetorisches Feuer. Dieser Umstand verhindert auch eine reine Systematik, weil die rhetorischen Partieen den dialektischen Gang und systematischen Aufbau naturgemäß zerreißen müssen; der inhaltlich lose Zusammenhang wird durch den stilistischen Wechsel völlig unterbrochen. Eben darum ist auch die Darstellung keine aphoristische und keine systematische zu nennen, weil einerseits inhaltliche Beziehungen und ein gewisses Voranschreiten vorhanden ist, andererseits aber schwungvolle Seitensprünge den einheitlichen Gedankengang unterbrechen. Wir kommen

also wieder darauf hinaus, was wir schon früher erschlossen, daß die Schrift didaktisch ist, Verstandes- und Herzensbildung in gleicher Weise beabsichtigt wird.

Wenn wir uns die Frage nach dem systematischen Zusammenhang der psychologischen Anschauungen Cassiodors vorlegen, so ist große Vorsicht geraten, wenn wir nicht manches Subjektive in des Autors Gedankenfolge hineintragen wollen. Man muß sich hier vor Augen halten, daß der Autor Erkenntnisse mitteilt nicht kunterbunt durcheinander, sondern in einer gewissen Ordnung, sie zueinander in Beziehung setzend. Diese Beziehungen bilden die Grundlinien des Systems; wo diese zusammentreffen, sei es direkt oder indirekt durch Verlängerung, sitzt der Hauptgegenstand. Faßt man die stärksten Knotenpunkte ins Auge und ihre wichtigste oder einzige Verknüpfung miteinander, so läßt sich bald der Grundriß des Systems zeichnen. Schwieriger wird die Aufsuchung der untergeordneten Zusammenhänge einerseits wegen des oftmaligen Mangels einer Einheitlichkeit, Lückenlosigkeit, andererseits infolge zuwenig präziser Ausdrucksweise oder einer uns völlig fremden Darstellung.

Wenn auch die Disposition den Gegenstand des Themas nur von einer Seite auffassen lehrt, so zeigt sie dennoch das System an, das allerdings nur im Profil erscheint. Die Bezeichnung des Hauptgegenstandes trägt die Schrift Cassiodors an der Stirne: De anima. In ihrem Hauptteil schreitet die Abhandlung nach der Diskussion der Termini von der Definition der Seele über die Erörterung spezieller Punkte der Begriffsbestimmung zur Untersuchung des Ursprungs der Seele und zum Verhältnis zwischen Seele und Leib, das im achten Kapitel von der Seele aus (de sede animae), im neunten vom Körper aus behandelt wird (de positione corporis).

Das wichtigste Glied im System ist die Definition des Hauptgegenstandes, wo alle Fäden zusammenlaufen. Wenn Cassiodor die Seele bestimmt als eine von Gott geschaffene, geistige Substanz, die Lebensprinzip und vernunftbegabt, unsterblich aber dennoch veränderlich ist, so ist dies freilich keine metaphysische Definition, sondern mehr beschreibend und für die Erkenntnis des Systems gerade deshalb wichtig, weil sie nicht bloß die konstitutiven Merkmale des Begriffs, sondern überdies auch die bedeutendsten konsekutiven Bestimmungen explizite gibt.

Infolge der didaktischen und darum in Thesen formulierten Darstellung geht die Untersuchung vom Zentrum aus: der zu beweisende Satz wird aufgestellt und daran die Argumente für dessen Richtigkeit geknüpft. Von einem lückenlosen System kann keine Rede sein. Der Begriff der Seele ist die Dominante, welche die Erklärung der psychischen Phänomene beherrscht, weil er zum größten Teile aus ihnen ermittelt ist. Bei der Begründung der einzelnen Punkte der Definition, welche der Grundgedanke des Systems ist, werden darum meist psychologische Erfahrungen oder aus ihnen abgeleitete Wahrheiten herangezogen. Die Seele ist von Gott geschaffen, wie die Offenbarung bezeugt; sie ist geistig, weil erfahrungsgemäß vom Körper verschieden und zu Akten fähig, welche das Vermögen der Materie übertrifft. Lebenspendend wirkt sie im Körper, den sie liebt. Es gibt eine Neigung der Seele zum Leibe, die sich in der Furcht vor der Trennung und der lustvollen Anteilnahme am Wohle des Körpers verrät. Ist die Seele das Lebensprinzip des Leibes, dann ist das Leben nichts anderes als deren Gegenwart im Körper und der Tod deren Weggang. Die das Leben bedingende Gegenwart der Seele ist substantiell in jedem Teile des Körpers. Die Seele erhält den Organismus in seiner Einheit und Vollständigkeit, steht den assimilierenden Vorgängen im Kreislauf der Nahrungssäfte und deren Herstellung bei der Verdauung vor. Es ist von Bedeutung, daß Cassiodor in diesem Passus seiner Darlegung nur vegetative und sensitive Vorgänge anführt.

Nach der im 1. Kapitel gegebenen Begriffsbestimmung von spiritus ist zwischen Vernünftigkeit und Geistigkeit keine Beziehung zu erkennen. Wo aber die Vernünftigkeit der Menschenseele besprochen wird, setzt Cassiodor dieselbe Tatsache als Prämisse voraus, wie zum Beweis ihrer Geistigkeit, aber in verschiedener Rücksicht. Während es für die Geistigkeit auf den Gegensatz zur Materie und ihr Vermögen ankommt, sieht er das Hauptmerkmal der Vernünftigkeit in der Ermittlung von etwas Unbekanntem aus Bekanntem, also im Vermögen zu schließen. Zum besseren Verständnis dürfte eine Vergleichung mit der bezüglichen Auffassung der Scholastiker vorteilhaft sein: ratio bedeutet dort das übersinnliche Erkenntnisvermögen, dessen wesentliche Unabhängigkeit von der

Materie zum Beweis für die Geistigkeit der Seele angezogen wird. Infolge der eigentümlichen Fassung des Begriffes ratio läßt Cassiodor Geistigkeit und Vernünftigkeit in der Definition der Seele unvermittelt nebeneinander stehen, während sie doch in konsekutivem Verhältnis sich aufeinander beziehen. Wenn er auch nebenbei von einer Erkenntnis des Wesens der Dinge spricht und sie der Vernunft zuschreibt, so bleibt immer noch die Schwierigkeit, ob nicht auch bei dieser Wesenserfassung das Schließen als Mittel vorliegt. Da er jedoch bei der Argumentation für die Geistigkeit den Ausdruck perpondere anwendet, der dem „schließen“ in der Bedeutung sehr nahe kommt, ist es wahrscheinlich, daß die Begriffe ratio und spiritus auch bei Cassiodor in einer inneren Beziehung zueinander stehen, ohne daß sich aber über den Umfang des Begriffes ratio Näheres bestimmen ließe.

Wenn Cassiodor die Wahrheit, Reinheit und Sicherheit der Vernunfttätigkeit abhängig erklärt von der Phantasie, so ist allerdings noch nicht erwiesen, ob diese Abhängigkeit wesentlich oder akzidentell ist und welcher Art, aber es gewährt uns für seine Erkenntnistheorie wichtige Anhaltspunkte. Wichtig für die Beurteilung von Cassiodors psychologischem System ist die Hervorhebung der Immanenz der Denkvorgänge und deren zeitlichen Beschränkung und ordnenden Tendenz. Er begnügt sich mit einfacher Konstatierung, ohne eine Erklärung zu versuchen.

Die Seele ist auch unsterblich, wie Cassiodor erdrückend beweist. Eine Untersuchung dieser Syllogismen in Bezug auf ihre Konsequenz würde manche ontologische Ansichten des Autors aufhellen, für die Psychologie hingegen haben sie keine Bedeutung, wenn nicht die etwas extreme Auffassung von der Ebenbildlichkeit der Seele mit Gott. Was Cassiodor im Anschluß an die Begründung der Unsterblichkeit der Seele über ihr Leben nach der Trennung vom Körper berichtet, daß sie sieht, hört und dazu sogar noch fähiger ist als im irdischen Leben, ist nicht uninteressant.

Der letzte Punkt der Definition, die Bestimmbarkeit, will jene Besonderheit der menschlichen Seele im Gegensatze zum göttlichen Geiste hervorheben, daß sie veränderlich ist. Und zwar legt Cassiodor das Gewicht auf den Willen, wie seine Erklärung ja ausschließlich auf das der Klugheit entzogene Handeln hinweist.

Hat der Autor in der Begriffsbestimmung jene Momente zusammengestellt, von denen das Licht der Klarheit über eine Menge von Vorgängen, sowohl psychischen wie physischen Erscheinungen, sich ergießt und welche wieder untergeordnete sog. konsekutive Merkmale enthalten, so behandelt er Qualität, Form und Quantität der Seele mehr beschreibend als metaphysisch bestimmend als Betrachtungsgegenstände, welche nicht so sehr zum Wesen der Seele als zu ihrer spezifischen Daseinsweise gehören. Die Seele ist nach den einen feurig, nach anderen leuchtend, zwei Ansichten, welche sich für die Alten nicht weit voneinander entfernen. Dieses Feuer ist natürlich ein ganz anderes als wir gewöhnlich darunter verstehen und zeigt gerade die entgegengesetzten Eigenschaften. Die Gründe dafür sind der Offenbarung und der besonderen Anschauung Cassiodors über das Wesen des Lebens und der Erkenntnis entliehen. Eine Form nach Cassiodors Definition hat die Seele nicht, weil sie kein Körper ist, und aus demselben Grunde finden wir in der Seele auch keine Quantität.

Unter den Kräften der Seele unterscheidet er zwischen natürlichen und moralischen. Letztere sind die Kardinaltugenden, welche von ihm als munitiones und quadruplex thorax bezeichnet beherrschende, vor den niederen schützende höhere Kräfte sind. Sie werden ergänzt von drei anderen Fähigkeiten der Auffassungskraft, der Urteilskraft und des Gedächtnisses. Die moralischen Kräfte sind des Menschen spezifische Fähigkeiten, durch welche er die Tiere überragt. Die Ausführungen über diese Gegenstände sind ziemlich lose angefügt. Eine Definition nach der anderen ohne eigentlich leitende Sätze bilden den ganzen Inhalt des vierten Kapitels. Die anschließende Erörterung von Geisteskrankheiten dürfte nur insofern mit dem Vorigen in Verbindung stehen, als man annimmt, daß die virtutes morales die höhere Lebensbetätigung, welche dem Menschen eigen ist, darstellen.

In dem Bilde von einem in engem zugedeckten Gefäße verschlossenen Feuer liegt Cassiodors Erklärung der Psychosen einer Feuerseele.

Unter den moralischen Kräften, welche eben als Tugenden erworben werden müssen, stehen die natürlichen Kräfte, welche mit der Natur verliehen sind. Der sinnlichen Tätigkeit dienen die Vermögen der Empfindung

und Bewegung: virtus sensibilis und imperativa; der geistigen die virtus principalis; das übersinnliche Denkvermögen, deren verschiedene Äußerungen im vorhergehenden Abschnitte als Mittel zur Erwerbung der Kardinaltugenden angeführt sein dürften: contemplatio als Auffassungskraft, iudicialis als Urteilskraft und memoria als Gedächtnis, welches die Ergebnisse der beiden Erkenntniskräfte festhält. Dem vegetativen Leben dienen die virtus vitalis, welche Organismus und Seele mittelst der Atmung zusammenhält, und die virtus naturalis, welche die Erhaltung des Organismus besorgt, den vegetativen Funktionen der Ernährung vorsteht.

Sie entfaltet sich in den vier untergeordneten Fähigkeiten, welche lediglich den Funktionen des Verdauungssystems entsprechen, nach einem allerdings etwas mechanischen Schema eingeteilt. Sie ist auch die Quelle der Lust, des Wohlseins.

Fassen wir noch einmal die von Cassiodor der Seele zugeschriebenen Akte ins Auge, so vermissen wir vorerst jede Angabe des Einteilungsgrundes und weiter eine nähere Umgrenzung des Wirkungsbereiches der einzelnen Seelenkräfte und eine Entwicklung der spezifischen Wirkungsart.

Nachdem Cassiodor das esse und agere der Seele erschöpft hat, ist die Frage nach ihrem Ursprunge zu behandeln. Der Kreatianismus ist die eine Ansicht, aber auch der Traduzianismus ist a priori nicht zurückzuweisen mit Rücksicht auf Gottes Allmacht. Die definitive Entscheidung ist vermieden, die Berechtigung beider Ansichten in Schwebe gelassen.

Auf die Frage: woher? folgt die andere, wie das Dasein der Seele aufzufassen sei: ihre Verbindung mit dem Leibe. Der Sitz der Seele ist die nächste Untersuchung in dieser Richtung. Das Herz, das Haupt und das Gehirn kommen bei der Frage in Betracht, unter welchen sich Cassiodor für das Gehirn entscheidet und auch eingehend begründet. Von einer anderen Seite wird die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele in dem Kapitel: De positione corporis aufgenommen, wo auch die Sinnestheorie eingefügt ist. Die Gesichtswahrnehmung ist die Betätigung einer aus der Augenpupille heraustretenden, die Dinge berührenden Kraft. Die Unsichtbarkeit allzu entfernter Gegenstände findet nach ihm in der

beschränkten Intensität dieser Kraft, sich in größere Entfernungen auszustrecken, ihren Grund. Das innerlichste Moment des Sehaktes ist ein diiudicare. Das Hören ist weiter nichts als die Aufnahme der durch Luftbewegungen fortgepflanzten Schälle in den Ohren und wieder ein Unterscheiden. Auch der Geruchsinn wird vom bedingenden Reize aus betrachtet. Die Kraft der riechenden Körper wird nach einem unsichtbaren fumus, den man in die Nase aufgenommen, beurteilt. Noch einfacher wird Geschmack- und Tastsinn abgetan. Die Lokalisation des Sinnes, der spezifische Reiz und ein nicht weiter bestimmtes diiudicare oder perpendere erschöpfen die ganze Sinnestheorie. Eine Ergänzung bietet die im sechsten Kapitel besprochene virtus sensibilis mit ihrer zweifachen Tätigkeit, indem sie einerseits das Organ in Wirksamkeit versetzt und andererseits entweder uns Kunde von den Resultaten der Sinne bringt, oder die Ergebnisse der verschiedenen Sinnestätigkeiten zur Anschauung vereinigt. Welche Rolle die Organe bei der Wahrnehmung spielen, ist schwer zu entscheiden. Nach Kap. II sieht, hört die Seele nach der Trennung vom Leibe noch vollkommener als in Verbindung mit ihm; nach Kap. IX haben die Organe zum mindesten instrumentelle Bedeutung, wenn nicht sogar eine psychische, entscheidende, wie der Gaumen (palati diiudicatione). Auch die Unterscheidung der Sinnesqualitäten wird beim Gehör ausdrücklich der Vernunft, beim Geschmack jedoch dem Organ (palati) zugeschrieben.

Die Terminologie Cassiodors ist noch sehr schwankend; bei dem kompilatorischen Verfahren und der Behandlung eines Gegenstandes, der, wie der Autor selbst gesteht, von vielen schon bearbeitet aber fast unentwirrbar zurückgelassen schien, ist dieser Mangel einer Terminologie, welche krystallisierte Erkenntnisse zur Voraussetzung hat, erklärlich.

Wir finden nicht einmal die Grundbetätigungen der menschlichen Psyche, Erkennen und Streben, und noch weniger die beiden Hauptgruppen der Erkenntnisgebilde, Phantasma und Begriff deutlich unterschieden und fest bezeichnet, geschweige denn eine eingehende Unterscheidung und Spezifizierung der seelischen Erscheinungen. Allerdings kannte Cassiodor z. B. Halluzinationen, Assoziationsreihen usw., aber er spricht von ihnen wie von besonderen Zuständen, führt sie als Einzelfall zur

Begründung seiner Thesen an, nicht als Typen für eine abgegrenzte Reihe von psychischen Phänomenen. Wo er aber Bezeichnungen für Seelentätigkeiten einsetzt, sind diese weniger Termini als Namen. Die einzelnen seelischen Betätigungen benennt er nach einem bestimmten Gesichtspunkte, bald aus der Eigenart des Vorganges, bald nach dem Effekt der Tätigkeit, bald nach der Bedeutung der einen unter den anderen, wobei die eigene Auffassung entscheidet und den Namen verstehen lehrt. Man erinnere sich nur an seine eben darum beschreibenden Definitionen der virtutes morales und naturales. Es fehlt eben der bei solchen Einteilungen und Fixierungen notwendige induktive Überblick und spekulative Tiefblick.

Die vorkommenden wirklichen Termini sind durchwegs ausdrücklich bestimmt, wenn auch nicht mit der Präzision der später folgenden Scholastik. Das erste Kapitel liefert für die Behauptung genug Belege. Anima, animus, mens, spiritus werden definiert und distinguiert. Ihnen stellen sich im Laufe der Untersuchung die Erklärungen über ratio, forma, quantitas usw. an die Seite, worüber teils in der Inhaltsangabe, teils in der Darlegung des Systems gehandelt worden ist.

ZWEI BEURTEILUNGEN DES MONISMUS.

(J. Engert, Der naturalistische Monismus Häckels auf seine wissenschaftliche Haltbarkeit geprüft; O. Flügel, Monismus und Theologie.)

Von P. REGINALD M. SCHULTES O. P.

Fr. Klimke S. I. hat in diesem Jahrbuche Bd. XXI eine vortreffliche Kritik des Monismus vom Standpunkte der Philosophia perennis geboten. Wir wollen im folgenden die Beurteilung des Monismus von zwei anderen, auch unter sich verschiedenen, Gesichtspunkten einer Würdigung unterziehen.

J. Engert untersucht den „naturalistischen Monismus“ Häckels im Geiste Schells, „der in liebevollem Eingehen auf die Fragen des modernen Geistes auch diesem