

Rezensionen und Referate.

Logik und Psychologie.

Leitfaden der philosophischen Propädeutik. Für den Schulgebrauch. Von Prof. Peter Vogt. Zwei Teile. gr. 8°. Freiburg u. Wien 1911, Herder. Erster Teil: **Logik.** IV u. 72 S. *M* 1,20. Zweiter (Schluss-)Teil: **Psychologie.** IV u. 78 S. *M* 1,20.

Aus den in dieser Zeitschrift XXIV 1 (1911) 115—118 besprochenen „Stundenbildern der Philosophischen Propädeutik“ bietet Prof. Vogt hiermit einen Auszug in zwei Bändchen dar, als „Leitfaden für den Schulgebrauch“. Bei Abfassung dieses Leitfadens schwebten dem Vf. folgende Zwecke vor: „im Schüler die besonnene Kraft selbständigen Denkens und Urteilens zu wecken“ sowie „das gemeinsame Arbeiten von Lehrer und Schüler“ anzuregen. Der Natur eines „Leitfadens“ entsprechend, werden gleichsam nur die Richtlinien des philosophischen Denkens vorgezeichnet und die Fundstätten angedeutet, aus denen das philosophische Denken zu schöpfen hat. Dem Charakter des Schulbuches ist Rechnung getragen durch Uebersichtlichkeit der Darstellung, durch scharfe Definitionen, klare Einteilungen, ausgiebige Erklärungen, auch durch zweckentsprechende Hervorhebung mittels Fett- und Sperrdruck. Zahlreiche praktische Uebungsbeispiele am Schlusse der einzelnen Abschnitte sollen eine leichte Erprobung der gewonnenen Einsicht in den vorgelegten Stoff anbahnen. Die ausführliche Erläuterung zu diesen kurzgefassten Ausführungen liegt in den „Stundenbildern“ desselben Verfassers vor.

Der vorliegende Leitfaden atmet den Geist der „Stundenbilder“, denen wir im ersten Heft (Jahrgang 1911) des „Philos. Jahrbuches“ grosse Anerkennung zollen konnten und mussten. Eine Anregung möchten wir bezüglich des Leitfadens noch hinzufügen:

Manchem Schüler wird der „Leitfaden“ ohne Zweifel viel trocken vorkommen. In der Tat wäre es nicht unangebracht, die Darstellung etwas anziehender und abwechslungsreicher zu gestalten durch Anwendung der mannigfachen Darstellungsmittel, die unsere Zeit nun einmal ungern vermisst, und die auch unabhängig vom Zeitgeschmack ohne Zweifel der Darstellung einen grösseren Wert verleihen.

Fulda.

Dr. Chr. Schreiber.

Psychologie und Pädagogik.

Quellen-Lesebuch zur neueren Psychologie und Pädagogik.

Für den Schulgebrauch herausgegeben von J. Barucha und A. Clausen, Seminarlehrern in Rosenberg i. O/S. Mit 3 Figuren und einer Tabelle. Paderborn 1910, F. Schöningh. XII u. 564 S. geh. *M* 5,—.

Das vorliegende Quellen-Lesebuch ist für Lehrerseminarien bestimmt und soll dem Bedürfnis nach einer Ergänzung der pädagogischen Lernbücher dieser Anstalten abhelfen. In den dort eingeführten Lehr- und Lernbüchern herrscht, so erklären die Verfasser im Vorwort (III), „in der Regel eine prinzipielle (so besonders von religiösen Rücksichten diktierte) Stellung zu bestimmten pädagogischen Grundlagen vor. Das Quellen-Lesebuch will versuchen, zwischen verschiedenen Standpunkten zu vermitteln. Es bietet Proben aus Werken oft entgegengesetzter Geistesrichtung — man vergleiche z. B. einzelne Artikel von Wundt, Ziehen einerseits und Gutberlet anderseits — und ermöglicht dem Lehrer, gegenüberzustellen, zu beurteilen, zu vergleichen“. Wir können dieses Programm für ein Buch, das dem Schulgebrauch dienen soll, nicht gänzlich billigen, zumal deswegen nicht, weil es sich um pädagogische und psychologische Fragen handelt. Denn hier ist es für Schüler, die man doch in jedem Falle als unreife Geister ansprechen darf, von grösster Wichtigkeit, in eine bestimmte Geistesrichtung eingeführt zu werden; sonst können sie weder als spätere Lehrer mit der notwendigen Konsequenz und Festigkeit der Erziehung obliegen, noch auch während der Studienzeit aus der vermittelnden, ausgleichenden Tätigkeit ihrer Lehrer Nutzen ziehen. Und lässt sich denn so einfach „zwischen verschiedenen Standpunkten“ vermitteln? Man mag hier einwenden, dass gerade auf dem pädagogischen Gebiet das Wort von einer praxis multiplex Geltung habe. Gewiss, aber es kommen doch auch, wie schon die Gegenübersetzung von Wundt und Gutberlet verrät, genug rein wissenschaftliche, grundsätzliche Fragen in Betracht. Und da ist, wenn man nicht den Relativismus predigen will, eine Vermittlung ausgeschlossen.

Referent kann diese Bedenken nicht unterdrücken; er will damit aber den Psychologie- und Pädagogikunterricht an den Lehrerseminarien keineswegs zum einseitigen Festhalten an einem bestimmten Lernbuch verurteilen, sondern möchte durchaus einer dem Bildungsstande des Schülers angemessenen Berücksichtigung und Würdigung fremder Ansichten das Wort reden; er hält freilich daran fest, dass für künftige Lehrer eine auf alle möglichen wissenschaftlichen Schwierigkeiten eingehende Theorie minder wichtig ist, wie die Grundlegung einer einheitlichen Lebensanschauung und die Einführung in eine vernünftige Erziehungs- und Unterrichtspraxis. Ist

einmal hiermit ein fester Boden während der Seminarstudienzeit geschaffen, so wird sich als Aufgabe der Fortbildung ohne weiteres der Ausbau und die Ausgestaltung des psychologischen und pädagogischen Wissens nahelegen. Und dazu möchten wir das Quellenlesebuch angelegentlich empfehlen.

Der Inhalt des umfangreichen Werkes gliedert sich in drei Teile: die Psychologie wird in 77 Nummern behandelt und zwar nach ihrer rein empirischen und ihrer metaphysischen Seite. Die Auswahl der Lesestücke ist im allgemeinen nicht bloss sorgfältig, sondern auch zweckentsprechend. Auffällig ist uns nur, dass Josef Geysers Name nicht vertreten ist, dass Gutberlet nicht in dem Abschnitt über „Seele und Leib“ (27 ff.) zu Wort kommt, und dass Wasmann nicht wenigstens einmal über die Frage des Verhältnisses von Instinkt und Intelligenz zitiert wird. Im Kapitel über die Apperzeption hätte unseres Erachtens auch die mehr erkenntnistheoretische Deutung etwa von Theodor Lipps (Leitfaden zur Psychologie² [1906] 111 ff.) Platz finden dürfen. Auch die Probleme der Einfühlung, des Interesses hätten wenigstens je eine eigene Nummer verdient.

Der zweite Teil bietet in 20 Nummern Aufsätze zur Erziehungs- und Unterrichtslehre. Dabei ist F. W. Förster erfreulicherweise mit vier charakteristischen Beiträgen vertreten: Religion und Sexualpädagogik (389), Angriffe gegen die Pädagogik des Gehorsams (416), Erziehung zur Selbstbeherrschung (440), Christentum oder Herrenmoral (446). Willmann erhält das Wort über die Vorbereitung des Lehrers für den Unterricht (450) und über die Bildungsarbeit nach Altersstufen (455). Vielleicht wäre es von grossem Vorteil gewesen, den ausgezeichneten Didaktiker neben W. Rein (472) auch zur Theorie der Formalstufen sprechen zu lassen (vgl. O. Willmann, Didaktik als Bildungslehre⁴ [1909] 442 ff.).

Der Anhang enthält in vier Abteilungen gruppiert (Haus und Heimat; Kindesauffassung, Kindessprache, Kindesspiel; Kind und Schule; Kindesvorzüge und Kindesschwächen) 44 Szenen aus dem Kindesleben. Die bedeutendsten Kinderschriftsteller, namentlich Bogumil Goltz und Otto Ernst, eröffnen hier die tiefsten Einblicke in das kindliche Herz und bahnen dem Erzieher — jenseits von aller rein abstrakten Theorie — den Weg in das konkrete Leben des Kindes mit seinen zahllosen unverstandenen, verkannten Leiden und Freuden. Die Verfasser verdienen für diese Auswahl den besonderen Dank aller, denen die Pädagogik mehr als blosses Kinderpsychologie ist.

Alles in allem begrüssen wir das Quellen-Lesebuch als eine wahre *lanx satura*, zu der wir vornehmlich die reiferen und urteilsfähigen Pädagogen einladen möchten. Geistliche und Lehrer, die auf ihre psychologische und pädagogische Fortbildung bedacht sind, können daraus reiche Belehrung und wertvolle Anregung zu weiteren Studien schöpfen.

L'éducation du Coeur. Par P. Gillet O. P. Paris 1911, Desclée, De Brouwer et Cie. 8^o. 368 p. *Fr.* 3,50.

Unter den Schriften, die in den letzten Jahren zur Charakterbildung erschienen sind, werden diejenigen von P. Gillet immer einen Ehrenplatz einnehmen. Ihrer sind hier drei zu nennen: *L'éducation du Caractère*, 1910 das 5. Tausend erschienen, wovon ich eine Uebersetzung ins Deutsche angefertigt habe (Regensburg 1911, Fr. Pustet), *La Virilité chrétienne* (Paris 1909, im gleichen Verlage, 442 p., *Fr.* 3,50) und die obige über Herzensbildung. Mit dieser schliesst der Cyklus der Vorträge, die der Verfasser über die Charakterbildung an der Universität Löwen gehalten hat. P. Gillet gehört zu den französischen Dominikanern, die sich in Saulchoir bei Kain (Belgien) niedergelassen haben, und nach dem Stande seines Alters und seiner Gesundheit ist zu erwarten, dass er noch so manchesmal in die Geistesbewegung der Neuzeit eingreift und nicht nur warnt vor deren abschüssigen Bahnen, sondern auch die Richtlinien angibt zum Ausbau und zur Förderung unserer Sache.

Treten wir der „Herzensbildung“ näher, so ist zu bemerken, dass der Vf. sich nicht nur als ein gewiegter Vertreter der spekulativen Philosophie und Theologie erweist, sondern sich auch als ein Mann bewährt, der tiefen Einblick in das Denken, Tun und Treiben des modernen Menschen hat. Die Schrift gliedert sich in drei Teile: Herzensschwächen, ihre Ursachen und die Mittel zur Heilung der ersteren.

Was die Stellung und Bedeutung des Herzens in organischer und geistiger Hinsicht betrifft, so erklärt sich der Vf. dahin, dass es lediglich ein Symbol aller unserer Gefühle ist, also das Organ, das den Rückschlag der Vorgänge im Gehirn und den Nerven erfährt. Sehr gut werden die *émotions* erklärt, die das Kreuz der Liebhaber französischer Schriften bilden (10). Nach Feststellung der Möglichkeit der Herzensbildung behandelt der Vf.: Die Nächstenliebe; Liebe und Freundschaft; Allgemeinheit der Liebe; heidnische Selbstsucht; ideale Beziehungen des Herzens; christliche und patriotische Solidarität; reale Beziehungen des Herzens; die Selbstsucht des Weltlebens; die Gefahren der Liebschaften, des Weltlebens; Vernunft- und Geldheirat; Sozialegoismus. Die Ursachen der Herzensschwächen sind: Physiologische Triebe; Furcht vor Anstrengung; geistige Trägheit; verkehrte Erziehung; Weltleben. Heilmittel: Physiologische Anstrengung; ästhetische Bestrebungen; geistige Arbeit; Bekämpfung der Vorurteile; Frauenbildung; Gehorsam und Freiheit; das individuelle Vorgehen und Autorität.

Aus diesen Ueberschriften ersieht man am besten, was der Verfasser in seinem Buche bietet. Es kommt hinzu die Klarheit der Sprache und

die Entschiedenheit der Ueberzeugung, sodass das Werk bestens zu empfehlen ist.

E u p e n.

Franz Muszynski.

Ethik.

Die Ethik des heiligen Augustinus. Von Dr. theol. Joseph Mausbach, Professor an der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster. Zwei Bände. gr. 8° (XX und 844). M 15,—. Erster Band: Die sittliche Ordnung und ihre Grundlagen (XII und 442). Zweiter Band: Die sittliche Befähigung des Menschen und ihre Verwirklichung (VIII und 402). Freiburg i. Br. 1909, Herder.

Die hohe Bedeutung des grossen Denkers von Hippo für die Moralwissenschaft ist bekannt. Es gibt wohl kaum ein ethisches Problem, zu dem Augustin nicht irgendwie Stellung genommen hätte. Mit Freuden ist es zu begrüßen, dass Augustins Ethik nunmehr durch Mausbach eine umfassende Darstellung gefunden hat. Die Sittenlehre Augustins beansprucht ein besonderes Interesse. Ihre Fragen und Probleme stehen mit der einzigartigen Persönlichkeit Augustins in innigster Berührung. Dazu kommt die Ehrlichkeit und Offenheit, mit der Augustin seine Meinungen, verbunden mit Erfahrungen aus dem eigenen Seelenleben, seinen Lesern mitteilt; reizvoll wird endlich Augustins Ethik durch die Vielseitigkeit seiner Beziehungen zum Heidentum und Pseudochristentum, zu weltlichen und geistlichen Ständen, zu begeisterten Anhängern wie zu ausgesprochenen Gegnern der christlichen Moral. Dasselbe Problem, dasselbe Prinzip der Moralphilosophie erhält von Augustin eine hundertfarbige Beleuchtung.

M. stellt sich die Aufgabe, die Grundgedanken der Augustinischen Ethik in ihrem Zusammenhange und ihrer bis heute fortwirkenden Bedeutung darzulegen. Die Fragen der speziellen Moral werden deshalb nur zur Erhellung der Grundlinien herangezogen.

1. Im ersten Band behandelt M. die sittliche Ordnung und ihre Grundlagen, im einzelnen: Die Glückseligkeit als Ziel und Vollendung des menschlichen Lebens, die sittliche Ordnung als Hinordnung zum absoluten Gute und Ziele, Gott und Welt, die Gottesliebe als Mittelpunkt der Sittlichkeit, die Weltlust als Wesen und Quelle der Sünde, die weltliche Arbeit und Kultur, Religiöse Weltflucht und Beschaulichkeit, Zusammenhang und Ausgleich zwischen Weltflucht und Weltarbeit. Wir geben zunächst einige Kerngedanken der Ethik Augustins nach der Darstellung von Mausbach wieder.

Die Frage nach dem Wesen des Sittlichen ist bei Augustin wie bei den zeitgenössischen Philosophen identisch mit der Frage nach der Selig-

keit. Die Frage nach der Seligkeit führt bei ihm wiederholt zu ethischen Untersuchungen. Mittels der christlichen Philosophie gelangt Augustin dabei zu einer Höhe, die den Seligkeits- und Sittlichkeitsbegriff der herrschenden Popularphilosophie weit überragt. Das Seligkeitsverlangen äussert sich zunächst als Wahrheitsverlangen. Den unverlierbaren Besitz der Wahrheit findet die Seele nur in Gott, in ihm auch deshalb nur die Seligkeit. Angebahnt wird der Besitz Gottes durch die Tugend, den Willen, durch die Erfüllung des Willens Gottes. Diese Postulate werden späterhin immer mehr erfüllt von dem Gebote der Liebe Gottes, der *charitas*. Sie ist der grosse Strom, der alles Liebenswerte mit sich fortreisst und zu Gott hinführt. Die Seligkeit im Besitze Gottes wird die Seele ganz und gar dem Willen Gottes, der höchsten Sittennorm, gleichförmig gestalten. Dem Grad der Liebe des höchsten Gutes entspricht in der Seele der Grad der Sittlichkeit.

Wie die absolute Gültigkeit der Denkgesetze zur Erkenntnis Gottes als der ewigen Wahrheit führt, so auch lassen uns die unabänderlichen Normen des Sittlichen Gott als höchste Ursache und Vollendung des Sittlich-Guten erkennen. Das Sittengesetz ist für Augustin nicht etwas Abstraktes, nicht nur ein Komplex von einleuchtenden Normen, sondern eine fühlbare Hinordnung des Willens auf das höchste Gut und letzte Ziel. Diese Gesetze werden wie die Massstäbe und Gesetze des Schönen von unserer Vernunft mehr wahrgenommen als geschaffen. Dies Gesetz macht sich in der Seele mächtiger als jedes andere Gesetz geltend. Letztlich ist es nichts anderes, als „die göttliche Vernunft oder der Wille Gottes, der die natürliche Ordnung zu achten befiehlt und zu stören verbietet“ (*C. Faust. Manich*, 22, 27).

In dem jedem Menschen sich aufrängenden Pflichtgedanken sieht Augustin eine Ahnung des unendlichen Gutes. Charakteristisch hierfür ist seine tief sinnige Definition des Gewissens: „Die Seele gibt sich selbst die Mahnung aus dem Lichte Gottes heraus durch das vernünftige Denken, so empfängt sie die Mahnung als eine solche, die fest gegründet ist in der Ewigkeit ihres Urhebers. Sie liest dort etwas Ehrfurchtgebietendes, Lobwürdiges, Liebenswertes, Sehnsucht und Streben Weckendes. Sie besitzt es noch nicht; wie ein Leuchten geht es über sie; sie hat nicht die Kraft, darin zu verweilen“ (*In Ps.* 145, 5).

Zur häufigen Charakterisierung und Betonung der Sünde wie des Uebels als etwas Negatives, Privatives, Defektives gab der Manichäismus mit seiner Lehre von einer in sich schlechten und bösen Substanz Anlass. Das Böse wirkt aus sich heraus auch zugleich seine Bestrafung und stört so keineswegs die Harmonie des Gotteswerkes. Die Freiheit Gottes und der Geschöpfe ist ein Vorzug, der diese Bedeutung des Bösen im Weltall nicht

als eine Beeinträchtigung der ethischen Persönlichkeit Gottes und des Menschen erscheinen lässt.

Wie in der Kosmologie, so macht sich auch in der Ethik Augustins ein idealistischer Zug zum Ewigen und Absoluten bemerkbar; wenigstens finden wir dort Wendungen, welche der guten Menschennatur als nächster Norm des sittlichen Handelns und der Bedeutung des Geschöpflichen kaum gerecht werden.

Massstab vorhandener Sittlichkeit ist die Willensrichtung. Der entschiedene Wille zur Sittlichkeit bewirkt zugleich die Sittlichkeit. Der Grundaffekt des Willens, die eigentliche Triebkraft alles guten und bösen Handelns, ist die Liebe. Alle Tugenden sind nur Erscheinungsformen dieser einen Grundtugend. Der Inhalt der Liebe bestimmt die Moralität des Liebenden. Die Liebe zu Gott, die *charitas*, ist das über den sittlichen Charakter einer Handlung Entscheidende. Wer diese Liebe hat, darf tun, was er will: „Dilige et quod vis fac.“ (*In Jo. Ep. tr. 7, 8*). Diese Liebe läuft bei Augustin keineswegs auf ein quietistisches Meditieren über Gottes Sein und Tun hinaus, sondern begreift in sich die produktivste Spannkraft, äussert sich im Werke als sittliche Tatkraft. „Das Loblied auf Gott muss begleitet sein von der Harfe der guten Werke“ (*In Ps. 146, 2*). Die Liebe Gottes ist zugleich Liebe zu jeglicher Gerechtigkeit und die vollkommenste Selbstliebe.

Im Gegensatz zur *charitas* steht die *cupiditas*, die Liebe zum Geschöpflichen, welche gottfeindlich wird, sobald sie beim Genusse des Geschaffenen stehen bleibt. Wenngleich Augustin wiederholt Bedenken äussert gegen weltliche Lust und Liebe, so steht er doch dem Irdischen nicht fremd und scheu gegenüber; späterhin hat er die Reste eines extrem weltflüchtigen Platonismus überwunden und die Berechtigung des sinnlichen Affektlebens anerkannt. Seine Lebensgeschichte und sein aufflammendes Temperament machen es begreiflich, dass ihm der erlaubte Lebensgenuss als ein Vorwurf, als ein Abfall vom christlichen Lebensideal erscheinen will.

Wie sehr auch Augustins Ethik jenseitig orientiert und gestimmt ist, so anerkennt sie doch auch vollauf alle zeitlichen Absichten und Rücksichten, die vor der Vernunft und dem sozialen Empfinden zurecht bestehen. Ziel und Wertmesser aller irdischer Kultur ist das Geistige. Alle Kulturarbeit muss auf den Erwerb bleibender, göttlicher Wahrheit abzielen.

Der Vorwurf Sommerlads, Augustin lehre den praktischen Kommunismus, ist völlig unbegründet; er beruht auf gänzlich missverstandenen und einseitig gedeuteten Aussprüchen Augustins wie *In Jo. tr. 6, 25* und *Ep. 185, 35*, und war nur möglich bei Ignorierung klarer gegenteiliger Stellen wie *Ep. 130* und *Ep. 157, 25—29*. Die Wendung Augustins, die überflüssigen Güter der Reichen seien Fremdgut, seien Armengut, ist nur als ein geistreiches Paradoxon aufzufassen und findet in seiner Vorliebe für Schlagwörter ihre Erklärung.

Die Geistesschätze des Heidentums weiss Augustin zu würdigen. Er weist gelegentlich hin auf die reiche Geistesbeute, welche Männer wie Cyprian, Laktantius, Optatus, Hilarius und unzählige Griechen aus der antiken Weisheit ins Christentum hinübergetragen haben.

Die Ausfälle Augustins gegen den Staat sind von dem Gott feindlichen, dem damaligen römischen Staate zu verstehen. Ein Staat wie der römische oder babylonische, meint Augustin, in dem nur die Weltliebe und Selbstliebe regiert, der auf die Vergötterung des Kreatürlichen abzielt, der sich von Gott losgesagt hat und damit von dem Prinzip alles Rechts abgefallen ist, kann streng genommen auf den Titel einer Rechtsgemeinschaft keinen Anspruch machen. Wiederholt begründet Augustin die naturrechtliche Notwendigkeit des Staates. Die volle Klärung, Festigung und Veredlung des Staatsgedankens erblickt er in der christlichen Religion, welche die staatliche Treue und die soziale Gesinnung auf das Gewissen gründet, die irdischen Regenten und Machthaber als Stellvertreter Gottes erscheinen lässt und dem Staatswesen als höchsten Zweck die Erreichung des Gottesreiches anweist.

Das Ideal, das Augustin für Welt- und Klosterleute aufstellt, ist ohne jeden Widerspruch. Es erwächst eben der einen und einheitsvollen christlichen Sittenlehre. Gegenüber der doppelten Moral der Manichäer verteidigt er des öfteren die Einheit, Geschlossenheit und strenge Konsequenz des christlichen Sittengesetzes. Gegenüber der pelagianischen Forderung der völligen Weltflucht hat er festgehalten an der Berechtigung der weltlichen Stände und Berufe.

2. Der zweite Band hat „die sittliche Befähigung des Menschen und ihre Verwirklichung“ zum Gegenstand, im einzelnen den Kampf Augustins mit dem Pelagianismus, die Bedeutung der göttlichen Gnade, die Erbsünde, die sittliche Unfreiheit des gefallen Menschen, das sittliche Handeln ausserhalb des Christentums und der Kirche, den Kampf und Sieg des Guten in der Entwicklung des Getauften.

Augustins Lehre von der Freiheit ist vor allem aus der Polemik gegen Manichäismus und Pelagianismus zu verstehen, wofern man Augustin nicht zum Leugner der Willensfreiheit, zum Deterministen oder Indeterministen stempeln will. Die Schwierigkeiten, die sich aus manchen seiner Aeusserungen über Gnade und Freiheit ergeben, lassen sich nur aus den Grundgedanken seiner Spekulation erklären. Augustin hat auch bei der intensivsten Bekämpfung des Pelagianismus an der vollen Freiheit des Willens festgehalten. Er betrachtet dieselbe auch als eine geoffenbarte Wahrheit. Augustin, so hebt Mausbach unseres Erachtens sehr richtig gegen O. Rottmanner hervor, kennt keine Gnade, die in sich widerstandslos wäre. Die Gnade ist ihm nur eine geschaffene Kraft, die, in den Willen aufgenommen, den Willen gegen das Böse unbesiegbar, uneinnehmbar macht. Augustin überträgt keineswegs die Souveränität Gottes auf die ge-

schaffene Gnadenkraft. Rottmanner hat, wenn er Augustin sagen lässt, Gott wirke alles, das Ganze im Heilsgeschäft falle Gott zu, nicht genügend den antipelagianischen Standpunkt Augustins berücksichtigt. Das „totum Deo“ richtet sich gegen die Anschauung der Pelagianer, der Mensch gelange aus sich zum Glauben und könne aus eigener Kraft darin beharren.

Die Frage, ob Augustin am Schlusse seines Lebens eine aus sich wirksame Gnade gelehrt, oder ob er die unfehlbare Wirksamkeit des Heilswillens aus der vollkommenen Weise, wie Gott die menschliche Seele durchschaut und die passende Gnade für sie auswählt, hergeleitet hat, ist nach M. nicht lösbar. Indes geht die Richtung Augustins in den letzten Schriften dahin, die Unfehlbarkeit des Geschehens immer mehr in die Gnade zu verlegen. Immerhin wird man auch hier trachten müssen, dass die von Augustin so sehr betonte allseitige Wirksamkeit der Gnade die Lehre der Pelagianer von der extremen Indifferenz des Willens gegen das Gute niederschlagen soll.

Ein weiteres für Augustins Gnaden- und Willenslehre wichtiges Moment ist seine Auffassung der Gnade als eines im gewissen Sinne geforderten, sehr angemessenen, weil ursprünglichen Komplements der Menschennatur. Als ideale Menschennatur schwebt Augustin immer die des gnaden- und gabenvollen Urzustandes vor Augen. Daher seine nachdrückliche Gnadenforderung.

Die Lehre Augustins von der Erbsünde befindet sich mit dem katholischen Dogma nicht in Widerspruch, verlegt nicht, wie Espenberger will, das Wesentliche in die Begierlichkeit. Erbsünde und Begierlichkeit sind für Augustin keine Wechselbegriffe, wie sehr auch die Begierlichkeit als Begleiterscheinung in den Vordergrund tritt. Espenberger hat den allgemeinen Begriff des reatus, der fortwirkenden und fortlastenden Sünde, nicht untersucht. „Augustin versteht unter Konkupiszenz die ungebundene, sittlich nicht geordnete Lust und Begier zum Geschöpflichen, die eben wegen dieser Regellosigkeit zum Bösen reizt, er sieht sie nicht ausschliesslich, aber vorwiegend im sinnlichen Teile der Seele, am speziellsten in der Geschlechtssphäre“ (174). „Die Konkupiszenz in dem beschriebenen Sinne ist ein Uebel (malum), ein Fehler (vitium), und zwar vom Standpunkt der sittlichen Idee und der ursprünglichen sittlichen Ausstattung des Menschen; sie ist aber an sich, d. h. ohne eine Schuld persönlicher oder ererbter Art, nicht eigentliche Sünde“ (178). „Im natürlichen, von Adam stammenden Menschen haftet an der Konkupiszenz eine Schuld (reatus); dieselbe wird in der Taufe und Rechtfertigung völlig erlassen und getilgt, mit ihr die eigentliche Erbsünde“ (185). Die formelle Schuld der Erbsünde liegt im Geiste, nicht in einer positiven Neigung zum Bösen oder Sinnlichen, sondern in dem Abfall Adams, des Stammvaters der Menschheit, und dem dadurch verschuldeten Verluste der übernatürlichen Lebensverbindung mit Gott (190).

Die Folgen der Erbsünde für das sittliche Handeln werden von Augustin fast bis zur Bedrohung der Freiheit geschildert, so insbesondere die Macht der bösen Lust. Wir finden bei ihm Stellen, an denen er dem gefallen Menschen sogar die Potenz zum sittlichen Guten abzusprechen scheint, wie „durch das Wollen des Bösen hat der Mensch das Können des Guten verloren“, und „der freie Wille hat in seiner Knechtschaft nur Kraft zur Sünde“. Auch diese Aeusserungen sind als Antworten auf die von den Pelagianern überspannte Selbstherrlichkeit und Befähigung des menschlichen Willens zu jeglichem Guten aufzufassen. Augustin will an diesen Stellen nicht mehr sagen wie der Apostel: „Quod nolo facio“. An unzähligen anderen Stellen unterscheidet er zwischen der auftauchenden bösen Begierde und der freien Zustimmung. Er beschreibt vielmals nur die Wirklichkeit, die da besagt, dass der sündige Mensch in vielen Fällen das Gute will, es aber in der Tat nicht vollbringt. Augustin hat seine früher gehegte Meinung, dass auch der Sünder aus sich das Gute wollen könne, nie ganz zurückgenommen. Er hält sie später nur für weniger wahrscheinlich. Das Wollen und Nichtkönnen des Guten war für ihn wie für uns zeit lebens ein Problem. Wenn er hier und da von einer gewissen „Notwendigkeit der Sünde“ redet, so denkt er dabei an den physischen, oft sehr starken, elementaren Einfluss des Begehrlichen auf den freien Willen und die starken Bande, welche sich der Sünder durch langjährige Gewohnheiten selbst geschmiedet hat.

Ob Augustin eine allgemeine *gratia sufficiens* angenommen, erscheint den meisten neueren Forschern zweifelhaft. Man muss sich hier wohl mit einem *non liquet* bescheiden.

Den Tugenden der Heiden erkennt Augustin trotz seines scharfen Unterschiedes zwischen heidnischer und christlicher Tugendhaftigkeit einen moralischen Wert zu. Die christliche Moral ist ihm die Reinigung und Vervollkommnung der natürlichen. Die an sich guten Werke werden durch ihre verkehrte Zielstrebigkeit, durch ihre alleinige Beziehung auf den Menschen und rein menschliche natürliche Zwecke fehlerhaft und ihrer gottgewollten Fruchtbarkeit beraubt. Das Gute ist nur Gott selbst und der Glaube und die Liebe, die uns mit Gott, unserem höchsten und einzigen Ziele, verbinden. Alles sittliche Leben muss, wenn es den Menschen zu seinem einzigen Ziele führen soll, dem Glauben aus der Liebe entwachsen. Der Mangel der religiösen Zielbestimmung macht die an sich guten Handlungen böse. *Fides* ist an den einschlägigen Stellen gleich *pietas*, Gottesglauben. Wer diesen Glauben nicht hat, dessen ganzes Tun und Lassen trägt den Stempel der Untreue gegen Gott. Die Polemik gegen die Stoiker und Julian macht diese Gedankengänge noch verständlicher.

3. Als Vorzüge der vorliegenden mühevollen, aber fruchtbaren Studie heben wir hervor: reichliches Stellenmaterial, das uns einen unmittelbaren

Einblick in die Gedankenwelt Augustins gewährt, tiefgehende, lichtvolle Spekulation, scheulose Hervorhebung des Gegensätzlichen, das sich hier und da in den augustinischen Ideengängen findet und einer Ausgleichung noch harrt, wie auch der Schwierigkeiten, die sich bei Weiterspinnung der Gedanken für das katholische Dogma ergeben, weiterhin ein feines Verständnis für Augustins Persönlichkeit und eigenartige Denkweise. Nicht unerwähnt darf bleiben die formvollendete Sprache, in der M. die einschlägigen Texte wiedergibt.

Den Wert des wissenschaftlichen Werkes müssen wir beurteilen nach dem Zweck, den der Verfasser seiner Arbeit gegeben. Als solchen nennt er im Vorwort: Darstellung der Grundgedanken Augustins in ihrem Zusammenhange und ihrer bis heute fortwirkenden Bedeutung. Das Studium des christlichen Vollkommenheitsgedankens speziell in seiner Beziehung zur Weltflucht und Weltarbeit hat dem Verfasser den Plan zur Ausarbeitung des gross angelegten Werkes gegeben. „Dieser Ausgangspunkt, der von selbst zur tieferen Erforschung der sittlichen Grundbegriffe drängte, ist in der Gestaltung und Disposition des ersten Bandes deutlich erkennbar geblieben“. Diesen rein äusseren Umstand muss man stark berücksichtigen, um zu verstehen, wie die drei Kapitel: Die weltliche Arbeit und Kultur, Religiöse Weltflucht und Beschaulichkeit, Der Zusammenhang und Ausgleich zwischen Weltflucht und Weltarbeit, die doch wohl im Verhältnis zum Ganzen als Detailfragen aufgefasst werden müssen, eine so breite und ausführliche Behandlung erhalten haben. Wenn man auch die Eingliederung dieser Einzelfragen als eine gelungene bezeichnen kann, so konnte doch dadurch eine wesentliche Beeinträchtigung des Zusammenhanges zwischen der ersten Hälfte des ersten Bandes und dem Inhalt des zweiten Bandes nicht vermieden werden. Das streng durchgeführte vielgliedrige Schema, in dem Augustins Lehrgedanken zur Darstellung gelangen, bringt es überhaupt mit sich, dass organisch zusammenhängende Gedankenreihen unterbrochen werden und eine stückweise, getrennte Behandlung erhalten. Der Gefahr, dass bei einer derartigen Rekonstruktion eines fremden Lehrgebäudes die eigene Gedankenwelt den Aufriss liefert, die Fächer stellt für das zu ordnende gedankliche Material, ist M. nicht ganz aus dem Wege gegangen. Insbesondere scheint uns dies auf die drei letzten Kapitel des ersten Bandes Anwendung zu finden.

Da es M. hauptsächlich auf die Wiedergabe und Darstellung der Gedanken Augustins abgesehen hat, nicht so sehr auf eine geschichtskritische Ableitung und Beurteilung derselben, so ist es einigermaßen gerechtfertigt, dass nur hier und da die Probleme präzisiert werden und eine zielbewusste Erörterung erhalten. Durchgängig verschafft sich eben das oratorische Element neben dem philosophischen eine nicht geringe Bedeutung. Immerhin wird es der Philosoph bedauern, dass die ethischen Anschauungen Augustins nicht durch ein noch häufigeres Eingehen auf die

zeitgenössische und vorgängige Philosophie, von der Augustin sich abhängig erweist, eine allseitigere Beleuchtung erhalten haben.

Ebenso ungern vermisst man im Hinblick auf die ausführliche Besprechung einzelner sekundärer Fragen eine eingehendere Darlegung der Lehre Augustins über das natürliche Sittengesetz, die Sittennorm, das Wesen der Sittlichkeit, das positive Gesetz und dessen Verpflichtung, Sanktion und Erfüllung, über das Gewissen, die Sünde und deren Psychologie. Augustin selber hat sich über diese Grundfragen der Ethik mit wünschenswerter Ausführlichkeit geäußert. Wir wollen jedoch über die Grenzen, die der Verfasser seiner Aufgabe gezogen hat, nicht rechten. Das hier Gebotene ist derartig, dass jeder, der sich für die Ethik Augustins interessiert und den Ausbau der Geschichte der christlichen Philosophie wünscht, dem Verfasser für die enorme geleistete Geistesarbeit nicht geringen Dank wissen wird.

Fulda.

Dr. K. Romeis O. F. M.

Geschichte der Philosophie.

Die Geschichte der scholastischen Methode. Nach den gedruckten und ungedruckten Quellen dargestellt von Dr. M. Grabmann. 1. Band: Die scholastische Methode von ihren ersten Anfängen in der Väterliteratur bis zum Beginn des 12. Jahrhunderts. gr. 8°. XIV, 354 S. Freiburg 1909, Herder.

Das vorliegende Werk Grabmanns, der sich bereits durch mehrere Monographien als tüchtigen Kenner der mittelalterlichen Philosophie erwiesen hat, behandelt in 5 Abschnitten die Geschichte der scholastischen Methode von ihren ersten Anfängen bis zum Beginn des 12. Jahrhunderts. Es bildet den ersten Band eines gross angelegten, auf 3 Bände berechneten Werkes über die Geschichte der scholastischen Methode.

Im ersten Abschnitte gibt der Vf., nachdem er aus dem Widerstreit der Urteile, die in der neueren Zeit von katholischen und akatholischen Gelehrten über die Scholastik und ihre Methode gefällt worden sind, die Aktualität des Themas dargetan hat, eine Definition der scholastischen Methode, die sich auf die Aussprüche der hervorragendsten Scholastiker des Mittelalters stützt. Sie lautet (36):

„Die scholastische Methode will durch Anwendung der Vernunft, der Philosophie auf die Offenbarungswahrheiten möglichste Einsicht in den Glaubensinhalt gewinnen, um so die übernatürliche Wahrheit dem denkenden Menschengenossen inhaltlich näher zu bringen, eine systematische, organisch zusammenfassende Gesamtdarstellung der Heilswahrheit zu ermöglichen und die gegen den Offenbarungsinhalt vom Vernunftstandpunkte aus erhobenen

Einwände lösen zu können. In allmählicher Entwicklung hat die scholastische Methode sich eine bestimmte äussere Technik, eine äussere Form geschaffen, sich gleichsam versinnlicht und verleiblicht“.

Im zweiten Abschnitt, der die Anfänge der scholastischen Methode bis auf die Apologeten des zweiten Jahrhunderts zurückführt, weist der Vf. zunächst mit siegreichen Gründen die Behauptung moderner Kritiker zurück, die Religion Christi sei anfangs vollständig undogmatisch gewesen, und es müsse darum ihre spätere Gestalt als ein Abfall vom Urchristentum angesehen werden. Sodann behandelt er mit gründlicher Sachkenntnis die ersten Ansätze der scholastischen Methode in der griechischen und lateinischen Patristik. Vor allem weist er hin auf die hohe Bedeutung der Schriften des hl. Augustinus und des „ersten Scholastikers“ Boëthius.

Der folgende Abschnitt behandelt die Weiterbildung der patristischen und Boëthianischen Anfänge in der Vorscholastik. Die Hauptsignatur des karolingischen Zeitalters bis hinein in die Frühscholastik ist die Rezeptivität und der Traditionalismus. Es ist die Zeit des Exzerpieren und Sammelns, das in der Florilegien- und Ketenenliteratur seinen Ausdruck findet. Grabmann ist in der Lage, eine ganze Reihe Florilegien, die noch ungedruckt in den Handschriftenbeständen der Bibliotheken ruhen, namhaft zu machen. Von besonderem Interesse sind die Ausführungen des Vf.s über die „merkwürdige Denkergestalt“ des Johannes Scotus Eriugena, über dessen wissenschaftliche Individualität die Werturteile so weit auseinandergehen. Das wohlbegründete Urteil Grabmanns lautet: „Er hat das Zentralproblem der Scholastik, nämlich die Anwendung der Philosophie zur Verdeutlichung, Begründung und Systematisierung der Glaubenswahrheit, mit kräftigem Griff erfaßt, er hat aber die Verwertung der Philosophie übertrieben und durch dieses Uebermass nicht eine Harmonie zwischen Philosophie und kirchlicher Lehre, zwischen Wissen und Glauben, sondern eine Modifizierung, Reduzierung und schliesslich Annullierung des kirchlichen Lehrbegriffs erzielt. Er hat demnach das Zentralproblem der Scholastik nicht richtig gelöst und er kann deswegen auch nicht der Vater der Scholastik genannt werden“ (206). „Er darf aber auch nicht als Vater der Antischolastik bezeichnet werden. Scotus Eriugena hat namentlich in methodischer Hinsicht durch Verwertung der Dialektik und durch einen kräftigen Anlauf zu einem spekulativen System wesentliche Aufgaben der Scholastik in Angriff genommen. Ihn wegen seiner Irrungen überhaupt aus der Reihe der Scholastiker oder besser der Vorscholastiker streichen zu wollen, wäre ein historisch ungerechtfertigtes Verfahren“ (208).

Im folgenden Abschnitt bespricht der Vf. die methodischen Strebungen und Strömungen in der Theologie des 11. Jahrhunderts, die vom Gegensatz zwischen den Dialektikern und Antidialektikern beherrscht werden. Der immer mehr in Streitsucht und eitle Sophistik ausartenden Dialektik

treten Lanfranc und Petrus Damiani entgegen, die einer gemässigten Dialektik huldigen und zwischen *ratio* und *auctoritas* das rechte Verhältnis herstellen. Mit dem Nachweis, dass die *Sic-et-non*-Methode, als deren erster Vertreter bisher Abälard galt, sich schon bei Bernold von Konstanz († 1100) findet, und dass wir in dem noch ungedruckten *Speculum universale* eine dem 11. Jahrhundert angehörige theologische Summa besitzen, schliesst der ergebnisreiche Abschnitt.

Der letzte Abschnitt des Buches ist dem eigentlichen Vater der Scholastik, dem hl. Anselm von Canterbury, gewidmet. Mit sichtlicher Liebe schildert uns der Vf. den Heiligen als genialen Denker voll religiöser Begeisterung und tiefdringender spekulativer Kraft, verklärt durch den Reiz persönlicher Liebenswürdigkeit (264). Eine eingehende Analyse der wissenschaftlichen Methode Anselms zeigt uns die Bedeutung der *auctoritas* für das wissenschaftliche Arbeiten des Heiligen. Er wird von der Auktorität der Kirche, der hl. Schrift und der Väter geleitet. Es ist ihm aber das Schrift- und Väterstudium ein Mahnruf zu selbsttätiger Erforschung der Offenbarungswahrheit. Die *auctoritas* selbst schlägt ihm die feste Brücke zur *ratio*. Die *ratio* hat bei Anselm die Aufgabe, eine vernünftige Einsicht in den Glaubensinhalt und eine zusammenfassende Ueberschau über einzelne Gebiete der Glaubenslehre zu gewähren und die sich aufdrängenden Schwierigkeiten zu lösen (272). Die Mittel, die Anselm zur Erreichung dieses hohen Zieles anwendet, sind die spekulative Vertiefung in die Analogien des Uebernatürlichen auf natürlichem Gebiete, ethische Reinheit und Selbstheiligung, Ablehnung des Nominalismus und Verwertung der Dialektik und Metaphysik (284).

Diese gedrängte Analyse des Grabmannschen Werkes ist durchaus nicht im Stande, einen hinreichenden Begriff von der Reichhaltigkeit desselben zu geben. Jede Seite des Buches legt von der aussergewöhnlichen Erudition des Vf. Zeugnis ab. Seine seltene Vertrautheit mit den gedruckten und ungedruckten Quellen setzt ihn in den Stand, eine Fülle literarhistorischer Mitteilungen zu machen, für welche ihm alle Forscher auf dem Gebiete der Geschichte der Scholastik zum grössten Danke verpflichtet sind. Ein vorzügliches Personenverzeichnis und Sachregister erleichtert den Gebrauch des ausgezeichneten Werkes.

Allerdings bedürfen manche Behauptungen des Vf.s der Korrektur. So wird man nach den Untersuchungen von Endres (Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft, Münster 1910, Aschendorff) dem Urteile Grabmanns über Petrus Damiani kaum zustimmen dürfen.

Auch gegen die Definition der scholastischen Methode könnte man Bedenken erheben. Das, was Grabmann definiert, ist eigentlich die Methode der scholastischen Theologie. Hier drängt sich doch die Frage auf: Gibt es denn auch eine scholastische Philosophie und wie verhält sich dieselbe zur Theologie? Ferner könnte man es beanstanden, dass nach

der Grabmannschen Definition scholastische Methode und innerstes Wesen der Scholastik ganz identische Begriffe sind. Ein solcher Gebrauch des Wortes Methode dürfte dem Sprachgebrauche kaum entsprechen. Doch müssen wir gestehen, dass wir die interessanten und lehrreichen Erörterungen über das Verhältnis von *ratio* und *auctoritas*, die dem etwas ungewöhnlichen Gebrauche des Wortes Methode ihre Daseinsberechtigung verdanken, nur ungern vermissen würden.

Fulda.

Dr. Ed. Hartmann.

Thomas von Aquino. Von J. A. Endres (Weltgeschichte in Charakterbildern. Die Zeit der Hochscholastik). Mainz 1910, Kirchheim.

Kaum ein anderer war so berufen, ein weltgeschichtliches Charakterbild des Fürsten der Scholastik, des Höhepunktes der Hochscholastik, zu liefern, wie der vorzügliche Kenner der Philosophie des Mittelalters J. A. Endres. Gerade die Stellung, welche der hl. Thomas in der Entwicklung der christlichen Philosophie einnimmt, tritt uns in seiner Darstellung recht klar vor Augen, die ganze philosophische Bewegung schon vor dem Eingreifen des Aquinaten, aber ganz eingehend während der Geistesarbeit des Heiligen. Der Werdegang des grossen Meisters, die Lehrthätigkeit, die Veranlassung, der Inhalt seiner Schriften werden uns mit grosser Sorgfalt in historischer Treue und Sachkenntnis dargelegt. Thomas erscheint uns als der Mittelpunkt des mittelalterlichen philosophischen Schaffens. Auf sie ist fast ausschliesslich die ganze Aufmerksamkeit des Geschichtsschreibers gerichtet, von seinen Lebensumständen erhalten wir verhältnismässig wenig Mitteilungen. Aber sehr natürlich. „Die Ordensregel und der Gelehrtenberuf gaben seinem täglichen Leben jene fast geschichtslose Gleichförmigkeit, an der der wechselnde Aufenthalt an den Ufern der Seine oder des Rheins, am Tiber oder am Golf von Neapel kaum eine merkbare Aenderung verursachte“.

Auch die ethische Seite, welche im Leben der Heiligen eigentlich die erste Rolle spielt, tritt in der Schrift gegen die wissenschaftliche zurück; die weltgeschichtliche Bedeutung des hl. Thomas liegt eben in seiner Philosophie und Theologie. Die grosse Heiligkeit des englischen Lehrers zeigt der Vf. in der Anerkennung seiner Tugend, die besonders in dem ärgerlichen Streite über den Besitz seines hl. Leibes in fast übertriebener Weise zutage trat. Er weist auf die hohe Begeisterung hin, welche der hl. Thomas für das Ordensideal in Wort und Tat sein Leben lang an den Tag gelegt hat. Sehr schön sagt der Vf.:

„Schon früh hatte neben der intellektuellen Seite im Wesen des hl. Thomas auch die sittliche Höhe und die Heiligkeit seines Wandels die

Augen der Mitwelt auf seine Person gelenkt. Durch den Willen seiner Eltern zum Ordensleben bestimmt, hatte er das Ordensgewand von Kindheit an getragen und nur dadurch selbstbestimmend in die Gestaltung seines Lebens eingegriffen, dass er den schwarzen Benediktinerhabit mit dem weissen Gewande des hl. Dominikus vertauschte — aus keinem andern Grunde, als um auf jede weltliche Anwartschaft Verzicht zu leisten, welche für den Grafensohn von Aquino sich mit der Zugehörigkeit von Monte Cassino hätte verbinden können. Dem Ordensleben gelten die Kämpfe und Siege seiner Jugend, der Verteidigung des Ordenslebens weihte er die gereifte Kraft seiner Mannesjahre. Von der Ordensgemeinschaft sollten ihn nicht kirchliche Ehrenstellen trennen. Ein Ordenshaus suchte er auf, um seine Tage zu beschliessen. Thomas wollte in seinem ganzen Leben in erster Linie Ordensmann sein. Und er war es mit der Gewissenhaftigkeit und Begeisterung, die wie ein Frühling auf den Erstlingszeiten aufblühender Ordensgemeinschaften ruhen“.

Bartholomäus von Kapua berichtet von ihm, ein einziges Mal habe er ihn in Neapel ausser dem Kloster gesehen, und ein anderes Mal zu Kapua, wo sich der königliche Hof befand, an den er sich in einer Angelegenheit des Grafen von Fundi, seines Neffen, begeben hatte.

„Seinen Mitbrüdern, welche die Heiligkeit und Lauterkeit seines Wandels rühmen, fiel als besonderer Charakterzug an ihm seine Herzensgüte auf, die er in Wort und Tat bekundete . . . Diese Liebe und Herzensgüte bewirkten, dass sich auf alle, die mit ihm verkehrten oder die ihn nur sahen, ein fühlbarer Zauber ergoss. Und nicht nur Fernerstehende waren von dieser einnehmenden Macht seines Wesens hingerissen, sondern gerade auch jene, die täglich mit ihm verkehrten“.

Das Gesamturteil des Vf.s über den heiligen Thomas, welchem jeder, der den Ausführungen des Vf.s aufmerksam gefolgt ist, beistimmen wird, lautet:

„Als vollkommenen Jünger des spanischen Ordensstifters von Caleruega verehrt Thomas v. Aquin der Orden der Dominikaner. Die Kirche blickt zu ihm auf als zu einem ihrer Heiligen und bevorzugten Lehrer. Der Weltgeschichte gehört er an als der Mann der Wissenschaft. Für sie ist er der Hauptrepräsentant der grossen und einheitlichen Periode der mittelalterlichen Scholastik. Ihren Bemühungen gab er den zeitgemässen vollendetsten und abgeklärtesten Ausdruck. Von der hohen Umschau der Weltgeschichte aus muss daher zu den vielen Ehrentiteln, die ihm die Vergangenheit gab, ein neuer gefügt werden, nämlich der des *Principis Scholasticorum*“.

„Für diese Betrachtungsweise treten seine mehr zeitgeschichtlichen Beziehungen, die begeisterte Verteidigung des Lebensideals der Mendikanten, der siegreiche Kampf gegen die von Spanien aus drohende Gefahr des Averroismus, sein unerschütterliches Festhalten an der als richtig erkannten

peripatetischen Denkweise gegenüber der Mehrzahl der Zeitgenossen zurück. Er selbst rückt in eine Perspektive ein, in der die Geistesgrößen der vorausgehenden christlichen und heidnischen Vorzeit gleich fernen Bergeshöhen auftauchen. Der Blick streift Anselm von Aosta, er ruht auf Augustin und Aristoteles und Plato“.

Fulda.

Dr. C. Gutberlet.

Die Psychologie Bonaventuras. Von Dr. E. Lutz (Beiträge z. Gesch. d. Philosophie des Mittelalters, herausg. von Baeumker, v. Hertling und Baumgartner. Bd. VI Heft 4—5). Münster 1909. 8°. VI und 220 S.

Der Verf. bietet uns in der vorliegenden Schrift eine auf sorgfältigem Quellenstudium beruhende Arbeit über die Psychologie Bonaventuras. Um zu einer richtigen Würdigung der philosophiegeschichtlichen Stellung Bonaventuras zu kommen, vergleicht der Verf. die Lehren Bonaventuras mit denen seiner Zeitgenossen, insbesondere aber mit Thomas v. Aquin. Während Thomas ein entschiedener Vertreter des Aristotelismus ist, bleibt Bonaventura in den wichtigsten Punkten bei der augustinisch-platonischen Denkweise stehen. Allein Bonaventura gelingt es in den seltensten Fällen, eine befriedigende Synthese zwischen Augustin und Aristoteles herzustellen. Schon bei der Wesensbestimmung der Seele und der Feststellung ihres Verhältnisses zum Leibe machen sich die verschiedensten heterogensten Elemente der augustinischen und aristotelischen Philosophie geltend, sodass es unserem Scholastiker nicht gelingt, einen harmonischen Ausgleich herzustellen. Von seinem Lehrer Alexander v. Hales übernimmt Bonaventura die Lehre von der Zusammensetzung der Seele aus Materie und Form, womit er sich in Gegensatz stellt zur aristotelischen Dominikanerschule, welche mit Eifer für die Einfachheit der Seele eintritt (8—17). Wo unser Scholastiker das eigentliche Verhältnis der Seele zum Leibe zum Ausdruck bringen will, gebraucht er die Termini *perfectio* und *motor*. Für den letzteren Terminus liegt die platonische Herkunft klar zu Tage, aber auch den Ausdruck *perfectio* (*ἐντελέχεια*) verwendet unser Scholastiker nicht im aristotelischen Sinne. Um die Bedeutung dieses Terminus bei Bonaventura klar zu machen, musste sich der Verf. über die Lehre unseres Scholastikers von den Keimformen (*rationes seminales*) verbreiten. Nach Bonaventura gibt es keine Materie ohne Keimformen; sie sind von Anfang an in die Materie eingesenkt. Deshalb kann die Seele auch nicht von Anfang an mit dem Leib in unmittelbare Verbindung treten; sie ist darum nur dessen „Vollendung“ (*perfectio*) (18—34). Es braucht nicht weiter hervorgehoben zu werden, dass Bonaventura mit seiner Lehre von den Keimformen auf dem Boden der älteren, an

Augustin orientierten Scholastik steht. Dasselbe gilt von dessen Medienlehre (35 f.). Einer der schwierigsten Punkte in der Seelenlehre des Bonaventura ist die Frage nach der Einheit der Form im Kompositum und speziell im Menschen. Der Verf. entscheidet sich für die Einheit der Form (46—60). Allein nach meinem Dafürhalten hat Bonaventura in diesem Punkte eine schwankende Haltung eingenommen. Der Verf. hebt richtig hervor, dass sich bei unserem Scholastiker Stellen finden, die ebenso wohl für die Formeneinheit, wie für die Formenmehrheit sprechen, insbesondere Sent. IV. d. 48. a. 2. q. 4 (Vgl. auch Wittmann, Die Stellung des hl. Thomas v. Aquin zu Avencebol, Münster 1900, S. 63). Es sei erwähnt, dass auch Thomas in seiner früheren Periode der Lehre von der Mehrheit substanziieller Formen einige Konzessionen gemacht hat (vgl. De Wulf, *Le traité De unitate formae de Gilles de Lessines*, Louvin 1901, 43 ss.).

Auch bei den Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele verwendet Bonaventura die verschiedensten, vielfach widerspruchsvollen Elemente. Er lässt dabei seine Lehre von der Zusammensetzung der Seele aus Materie und Form völlig ausser Acht. Als Schüler Augustins hält Bonaventura den Glückseligkeitsbeweis für den schlagendsten (67 ff.). Es hätte darauf hingewiesen werden können, dass noch Bonaventura die Schrift des Dominicus Gundissalinus, „*De immortalitate animae*“ benutzt hat (vgl. Endres, Die Nachwirkung von Gundissalinus' *De immortalitate animae*., Philos. Jahrb. d. Görresges. XII [1890] 385 ff.).

In der Auffassung von den Seelenvermögen folgt Bonaventura seinem Lehrer Alexander v. Hales (83. Vgl. Schneider, Die Psychologie Albert des Grossen, Münster 1903, I 37). Mit den einzelnen Seelenstufen: anima vegetativa, sensitiva und intellectiva, befasst sich der Verf. in ausführlicher Weise; überall geht er den historischen Einflüssen nach; insbesondere stellt er das Verhältnis zu Thomas fest. Wegen der Wichtigkeit möge die Unterscheidung Bonaventuras in einen spekulativen und praktischen Intellekt erwähnt werden. Während Albert den spekulativen Intellekt über den praktischen stellt, hält Bonaventura an der Gleichwertigkeit beider fest. Mit dem praktischen Intellekt bildet der spekulative eine „Kraft desselben erkennenden Grundvermögens“. „Aus letzterem wachsen beide heraus und stehen sich nun gleichwertig gegenüber“ (118). Ueber dem spekulativen und praktischen Intellekt stehen die scientia speculativa bzw. die conscientia. Der intellectus practicus wird in seiner ihm eigentümlichen erkennenden Tätigkeit durch die conscientia vollendet, die als Potenz und Denkhabitus über ihm steht; der intellectus speculativus wird von der scientia speculativa geleitet (118 ff.). Der Verf. weist mit Recht darauf hin, dass sich Bonaventura mit dieser Auffassung von allen seinen Zeitgenossen unterscheidet. Interessant ist die Tatsache, dass unser Scholastiker den praktischen Intellekt und die conscientia sehr dem Willensvermögen annähert (121). Die Untersuchung über die Synderese zeigt uns, dass Bona-

ventura die conscientia an das Willensvermögen annähern musste, weil bei ihm das Willensvermögen auf allen Stufen der Vernünftigkeit entbehrt (187). Woher hat nun Bonaventura seine von den übrigen Scholastikern abweichende Anschauung? Der Verf. kommt zum Resultat, dass Bonaventura in diesem Punkte der Lehre des Aristoteles ziemlich nahe kommt (185).

Die ausführlichen Untersuchungen über das Willens- und Wahlvermögen lassen uns erkennen, dass Bonaventura hier unter dem Einflusse Augustins steht (150—190 f.). — In einem dankenswerten Anhang behandelt der Vf. die vielbehandelte Frage nach der Stellung Bonaventuras zum Ontologismus. Ganz mit Recht stellt der Verf. fest, dass Bonaventura trotz einiger Stellen nicht als Ontologist im Sinne eines Gioberti, wonach Gott das erst-erkannte Objekt ist, interpretiert werden darf. Der Verf. verkennt aber auch nicht, dass die Erkenntnislehre Bonaventuras ganz anders geartet ist als die thomistische. Hier macht sich der Einfluss Augustins mit aller Wucht geltend. Die von der aristotelisch-thomistischen Philosophie angenommenen Erkenntnisfaktoren, Sinneswahrnehmung und Intellekt, hält Bonaventura nicht für ausreichend, sondern ist der Ansicht, dass die Seele die absolute Wahrheitsgewissheit von oben her empfangt (194). So behauptet denn Bonaventura, dass wir bei unserer Erkenntnis die *ratio aeterna* tatsächlich schauen, dass wir die Dinge auf irgend welche Weise in Gott berühren (199 ff.). Das Licht ist ihm Christus, das Gesetz Gott. Das sind echt augustinische Gedanken. Auch Augustin redet von einem Schauen der Dinge im göttlichen Lichte und identifiziert dieses *lumen increatum*, die *lex aeterna*, mit Christus, der ihm Logos und magister ist. Nach meinem Dafürhalten gibt es keine Versöhnung zwischen der augustinisch-franziskanischen und thomistischen Erkenntnislehre. Diesen Gegensatz haben die alten Franziskanertheologen gar wohl gefühlt (Vgl. E. Krebs, Meister Dietrich, Münster 1906, S. 123 ff.).

Wir möchten unser Urteil dahin zusammenfassen, dass der Verf. mit seiner Schrift einen wertvollen Beitrag zur Kenntnis der Franziskaner-doktrin geliefert hat.

Zangberg (Bayern).

Dr. Matthias Lechner.