

Jedes Lobes wert ist auch die Ausstattung des Buches. Vor allem wertvoll ist die als Titelblatt eingefügte Wiedergabe des im Original nicht allgemein zugänglichen Gemäldes von P. Alt, das die Innenansicht der Kirche vor der neuen Ausschmückung auch in ihrer Farbenwirkung wiedergibt, welche nur mehr die ältere Generation noch im Gedächtnis hat.

Wien.

A. Schnerich.

Die Geschichte der scholastischen Methode nach den gedruckten und ungedruckten Quellen dargestellt von Dr. Martin Grabmann. Erster Band: Die scholastische Methode von ihren ersten Anfängen in der Väterliteratur bis zum Beginn des 12. Jahrhunderts. Zweiter Band: Die scholastische Methode im 12. und beginnenden 13. Jahrhundert. B. Herder, Freiburg im Breisgau 1909, IX und 354 Seiten Mk. 5.60; 1911, XIII u. 586 S. 9. — Mk.

Ueber die hervorragende Bedeutung, die das vorliegende Werk des Wiener Universitätsprofessors M. Grabmann für die Geschichte der Scholastik im allgemeinen bot, habe ich in der „Theologischen Revue“ (1910, Nr. 5, 156 f. und 1914, Nr. 15/16, 461 ff.) eingehend berichtet. Darum beschränke ich mich hier darauf, das Werk vom Standpunkt der Geschichte der Theologie im Benediktinerorden zu besprechen. Dabei gehe ich zunächst aus von den Ausführungen, die sich auf die berühmteren Gottesgelehrten unseres Ordens beziehen.

An erster Stelle ist der hl. Petrus Damiani zu nennen, der durch seine Auffassung der Philosophie als ancilla theologiae (De divina omnipotentia, cap. 5, P. L. 145, 603) Einfluß auf die Entwicklung der theologischen Methodenlehre gewann. Dem neuerdings wiederholt auftretenden Bestreben gegenüber, den Heiligen zu einem extremen Antidialektiker zu stempeln, nimmt Grabmann eine zurückhaltende und besonnene Stellung ein, die ihn ermöglicht, wie mir scheint, den Gedanken des Kirchenlehrers besser gerecht zu werden, wie dies bei manchem sonst verdienten Forscher der Fall gewesen ist. (Vgl. I, S. 231 ff.) Ich kann folgende Worte nur unterschreiben: „Es hat der Satz, daß die Philosophie ancilla theologiae sei, bei Damiani nicht einen wesentlich anderen Sinn als bei Johannes von Damaskus und bei den Denkern der Hochscholastik“ (S. 233).

Ganz überraschend ist die Feststellung (I, 234 ff.), daß die Sic-et-non-Methode, für deren Urheber bisher Abälard galt, schon in den kanonistischen Schriften des Verfassers des „Micrologus“, des Benediktiners Ber-nold von Konstanz, „in einer ziemlich ausgeprägten Form“ zur Anwendung kommt.

Der aus 2 Kapiteln bestehende fünfte Abschnitt des ersten Bandes (S. 258 ff.) ist dem hl. Anselm von Canterbury gewidmet. Nachdem Grabmann ein anschaulich gezeichnetes Bild von der wissenschaftlichen Individualität des Heiligen entworfen (Kap. 1), unterzieht er dessen wissenschaftliche Methode einer eingehenden Analyse (Kap. 2). Hier wird zuerst die Bedeutung der auctoritas für das wissenschaftliche Arbeiten Anselms untersucht. Das Ergebnis lautet: Das Schrift- und Väterstudium ist also für Anselm ein Mahnruf zu selbstätiger Erforschung der Offenbarungswahrheit. Die durch die kirchliche Autorität, durch Schrift und Väter gewährleistete fidei certitudo drängt ihn vorwärts zur Ergründung der fidei ratio, geleitet ihn zur veritatis contemplatio, die auctoritas selbst schlägt ihm die feste Brücke zur ratio.“ (S. 272). Darauf erforscht Grabmann die Funktionen der ratio in der Methode des Heiligen, deren erste das Erstreben einer rationellen Einsicht in den Glaubensinhalt bildet, die keineswegs rationalistisch aufzufassen ist. „Sie will über das durch den Glauben verbürgte Daß auch in etwas zum Verständnis des Was und Wie der über den

Menschengeist erhabenen . . . übernatürlichen Wahrheiten emporsteigen“ (S. 283). Die Mittel, die zur Erreichung dieses intellectus fidei bei St. Anselm Anwendung finden, sind: „Eindringen in die geschöpflichen Analogien des Göttlichen, besonders Vertiefung in das Gottesebenbild in der Menschenseele“ übernatürliche ethische Reinheit und Selbstheiligung, eine von allen nominalistischen Tendenzen freie, von gesundem Realismus getragene, großzügige Wahrheitsfreudigkeit, eine zweckmäßige Verwertung der Dialektik und eine tiefgehende metaphysische Spekulation.“ (S. 322). Die zweite Funktion der Vernunft ist die Systematisierung. Anselms Arbeiten sind, wie Grabmann richtig betont, monographischer Natur. Es ließe sich doch unschwer aus denselben „eine Art von theologischer Summa zusammenstellen“ (S. 329). Die dritte Betätigung der ratio in der Methode Anselms besteht in Lösung von Einwänden und Ausgleichung scheinbarer Widersprüche. Die Technik, die der Heilige dabei anwendet, ist, wie an gut gewählten Beispielen gezeigt wird, in den Hauptzügen dieselbe, die in ganz ausgereifter Form bei den Vertretern der Hochscholastik vorkommt (S. 332–336). Diese kurzen Andeutungen genügen, um zu beweisen, wie hingebend und verständnisvoll Grabmann sich in die Tiefen der Gedankenwelt des großen Kirchenlehrers versenkt hat. Darum ist es beinahe selbstverständlich, daß er das feine Empfinden für Spuren von Anselms Einfluß besitzt, das seinen zweiten Band auszeichnet und diesen fast zu einer Entwicklungsgeschichte des Verständnisses für die methodische Bedeutung des „Credo ut intelligam“ bei den Theologen des 12. Jahrhunderts stempelt. Darum wird mancher Leser geneigt sein, es zu bedauern, daß Grabmann keinen Versuch gemacht hat, neues Licht auf die Schule des hl. Anselm im engsten Sinn des Wortes zu werfen, denn die Mitteilungen über „Theologen auf den Bahnen Anselms von Canterbury“ (II. 128–131) beschränken sich auf Bruno von Sequi, Odo von Cambrai und Honorius und bringen nur schon bekanntes Material. Gerne hätte man aber etwas über Gilbert Crispin, Abt von Westminster, gehört, der nach der *Historia Pontificalis* des Johannes von Salisbury (M. G. SS. XX, 523, 22 f.) im Ruf stand, noch gelehrter als Anselm und Radulf von Laon zu sein. In bezug auf Honorius wäre es dankenswert gewesen, einen Versuch zu machen über die Ergebnisse der vorzüglichen Studie von J. A. Endres (*Honorius Augustodunensis*, Kempten 1906) hinauszukommen. Endres hat ja selbst den Punkt bezeichnet, wo die weitere Forschung ansetzen muß (a. a. O. IX f.) Nach meiner Uebersetzung gewinnt die Annahme immer mehr an Wahrscheinlichkeit, daß die Bezeichnung des Honorius als *Augustodunensis Ecclesiae presbyter* unmöglich die ursprüngliche Leseart sein könne. Vielmehr sprechen mehrere Momente für *Augustiniensis*, worunter nicht die Kathedrale von Canterbury (Christ Church) zu verstehen ist, sondern die Kirche der Abtei der hl. Apostel Petrus und Paulus, in deren Vorhalle St. Augustin beigelegt wurde und die schon im 12. Jahrhundert, wie Eadmer in seinem Schreiben an die Mönche von Glastonbury (P. L. 159, 802 A) bezeugt, nach dem heil. Augustin genannt wurde. Somit würde Honorius jenem engeren Anselmkreis angehören, aus dem die einflußreiche Schrift *De conceptione S. Mariae* hervorging. In das Wirken dieses Kreises einzudringen, wäre gewiß eine dankbare Aufgabe. Indeß würde es unbillig sein, Grabmann aus seiner Zurückhaltung einen Vorwurf machen zu wollen. Die zur Lösung der angedeuteten Fragen unumgänglich notwendigen Untersuchungen würden längere Zeit in Anspruch nehmen und es ist sehr zweifelhaft, ob sie zur Erreichung von Grabmanns Hauptziel entsprechend viel beitragen würden.

Aus dem ausführlichen Kapitel über Peter Abälard (II. 168–229) sei hier nur hervorgehoben die gediegene Besprechung der Frage: Ist Abälard Rationalist? (II. 177–199). Des Ergebnis lautet: „Wenn Abälard

auch das Verhältnis von Glauben und Wissen prinzipiell keineswegs im rationalistischen Sinne sich zurechtgelegt hat, so ist er doch in der faktischen und praktischen Anwendung der ratio, der Philosophie, auf theologische Fragen über die durch die kirchliche Lehre gesteckten Grenzen hinausgegangen“ (S. 193 f.).

Unter Grabmanns Ausführungen finden sich auch dankenswerte Mitteilungen über Theologen unseres Ordens und seiner Zweige, die weniger bekannt geworden sind, als die bisher genannten. Ich verweise hier nur auf folgende Namen: Odo von Ourscamp (II, 25 ff.), Petrus Cellensis (II 119), Stephan von Tournai (II, 121 f.), Liebhard von Prüfening (II, 485 ff.).

Zum Schluß sei noch hervorgehoben: Grabmann hat sich nicht nur um die historische Erforschung der Scholastik im allgemeinen große Verdienste erworben, sondern er hat auch uns Benediktinern wertvolle Beiträge zur Geschichte der Theologie in unserem Orden geschenkt. Darum darf er unseres aufrichtigen Dankes gewiß sein.

Maria Laach.

P. Augustinus Daniels.

Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury. Nach den Quellen dargestellt von Dr. Josef Fischer. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Band X, Heft 3). Aschendorff, Münster i. W. 1911. 86 S. 3.— M.

Die vorliegende Arbeit gliedert sich in 7 Kapitel, deren Ueberschriften lauten: 1. Psychologische Vorfagen; 2. Erkenntnis durch die Sinne; 3. Erkenntnis des Intellektes; 4. das Erkennen per lucem et veritatem Dei oder die Lehre vom Formelgrund der Erkenntnis bei Anselm; 5. die Wahrheitslehre; 6. die Gewißheit der Erkenntnis; 7. Universalienlehre. Das sind dankbare Themata, die in den letzten Jahren wiederholt behandelt wurden. Ich erinnere an das geistvolle, glänzend geschriebene Werk des Grafen Domet de Vorges „Saint Anselme“ (Paris 1901), und an die fleißige, sich durch frische Darstellung auszeichnende Monographie von Luigi Vigna „Sant' Anselmo Filosofo“ (Milano 1899). Prüft man diese beiden Schriften auf ihren wissenschaftlichen Ertrag und vergleicht man das Resultat mit den Ergebnissen, die Fischer erzielt, so gebührt diesem der Vorrang vor dem französischen Philosophen und dem italienischen Theologen. Gründlicher wie seine Vorgänger, hat er sich in die Quellen, die Werke Anselms vertieft. Er hat sich auch viel feinsinniger in die Gedankenwelt eingeführt, deren Verständnis Grundbedingung aller Anselmforschung ist. Endlich ist es ihm gelungen, die vorhandenen Probleme richtiger zu erkennen und schärfer zu fassen. Damit soll nicht gesagt sein, daß die Arbeit als eine abschließende zu betrachten sei. Ein Beispiel: Durch den Begriffsrealismus oder erkenntnistheoretischen Rationalismus, den F. im Anschluß an Bäumker zur Erklärung der Lehre Anselms von der Gotteserkenntnis heranzieht, gewinnt man gewiß ein höchst wertvolles Mittel, womit man tiefer in das Verständnis der Gedanken des Heiligen eindringen kann. Ganz werden diese Gedanken erst gewürdigt werden können, wie mir scheint, wenn man sie im Licht des Exemplarismus betrachtet. Zweifelsohne finden wir bei Anselm kein „deutliches Hervortreten einer kausalen Begründung“ im Sinne von Wirkursächlichkeit. Unter dieser Voraussetzung stimme ich den Worten Bäumkers bei, die der Verfasser auf S. 38 anführt. Ich wünschte nur, daß F. sich S. 37 ebenso vorsichtig ausgedrückt hätte wie sein Meister. Dann hätte er kaum geschrieben: „Bei Anselm jedoch tritt der Kausalitätsgedanke vollständig zurück“. Nach meiner Auffassung sind — wenn nicht dem Namen so doch der Sache nach — ganz deutliche Hinweise auf die causa formalis in den ersten Kapiteln des Monologiums enthalten. Damit ist auch