

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

Artikel: Alkuins Psychologie
Autor: Seydl, Ernst
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761936>

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: 25.07.2025

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

wirklich enthalten. Averroës gibt ja zu und hebt es sogar hervor, daß es Fälle gibt, wo eine philosophische Demonstration mit einer einzelnen Koranstelle dem Wortlaute nach genommen, im Widerspruche steht.¹ Dennoch verpflichtet er das gewöhnliche Volk auch in diesem Falle zum Festhalten an dem Wortsinne als einer ihm geoffenbarten Wahrheit. Damit war der Satz: ein und dasselbe kann nach dem Glauben wahr und nach der philosophischen Demonstration falsch sein, gegeben, obgleich ihn Averroës in dieser Form selber wohl kaum zugegeben hätte. Auch wurde er von den späteren Averroïsten nicht genau in diesem Sinne verstanden. (Fortsetzung folgt.)

ALKUINS PSYCHOLOGIE.

VON DR. ERNST SEYDL.

I. Biographisch-bibliographische Vorbemerkung.

Alkuin war ein Angelsachse, in Northumbrien um 735 geboren. An der Schule von York erhielt er seine Ausbildung und wurde selbst später Vorsteher dieser Schule. Er war noch nicht 50 Jahre alt (781), da traf Karl der Große mit ihm in Parma zusammen und lud ihn an seinen Hof ein. Hier wurde Alkuin die Seele jenes zugleich gelehrten und intimen Kreises, der den Thron des großen Herrschers umgab. In diesem Kreise herrschte die höchste Vertraulichkeit. Im literarischen Verkehr mußte die Etikette der Gemütlichkeit weichen, und um hierin nicht behindert zu werden, wurde jedem sein eigener Klubmann zugeteilt, nach einer Sitte, die Alkuin wahrscheinlich aus England mitgebracht hatte. Der Kaiser selbst hieß David, Alkuin Flaccus, Karls Base Gundrad hieß Eulalia.²

Alkuin war von Karl dem Großen mit der Leitung der Studien im ganzen Frankenreich betraut worden. Seit

¹ Harmonie S. 7.

² Vgl. Adolf Ebert, Die literarische Bewegung zur Zeit Karls d. Gr. (Deutsche Rundschau 11, S. 398—410) und Alex. Baumgartner, Geschichte der Weltliteratur 4 (Freiburg i. B. 1900), S. 289—296.

796 sehen wir ihn an der Spitze der Abtei St. Martin in Tours. Hier bildete er den gelehrten Abt von Fulda, Hrabanus Maurus, den *primus praeceptor Germaniae*, heran. In Tours starb er auch 804.¹

Alkuins Schriften umfassen alle Gebiete der kirchlich-klösterlichen Gelehrsamkeit,² sie füllen die Bände 100 und 101 der lateinischen Patrologie von Migne.³ In dem an zweiter Stelle genannten Bande (P. L. 101, Sp. 639—647) findet sich eine Abhandlung, die für die Geschichte der fröhscholastischen Psychologie von Bedeutung ist. Sie führt den Titel: *De animae ratione ad Eulaliam virginem*⁴ und soll im folgenden näher untersucht werden.

II. Analyse der Schrift *De animae ratione*.

1. Kapitel. Die Prinzessin Gundrad, vulgo Eulalia, aus dem karolingischen Herrscherhause⁵ hat sich an Alkuin (Albinus) um Aufschluß über das Wesen der Seele (*de ratione animae*) gewendet.⁶ Auf diese Anfrage Eulalias bildet nun Alkuins Abhandlung die Antwort, die sich durch die Begrüßungsformel „*Charissimae in Christi charitate sorori Eulaliae virgini Albinus in Domino salutem*“ als Brief charakterisiert.

Alkuin findet die ihm gewordene Aufgabe schwer, und doch will und kann er nicht eingestehen, daß er nicht wisse, was die Seele sei. Ist er doch selbst Seele und Fleisch.⁷ Was das Fleisch ist, wissen alle, aber der Seele Wesen erfaßt kaum einer oder der andere vollständig.⁸

¹ Vgl. L. Lorentz, *Alkuins Leben*. Halle 1829. Fr. Monnier, *Alcuin et Charlemagne*². Paris 1864. Karl Werner, *Alkuin und sein Jahrhundert*². Wien 1881.

² Vgl. Adolf Ebert, *Geschichte der Literatur des Mittelalters* 2 (Leipzig 1880), S. 12—36 und Baumgartner a. a. O., S. 290.

³ Die Mignesche Ausgabe ist ein Abdruck der von dem Fürstbiste von St. Emmeram in Regensburg, Frobenius Forster, 1777 kritisch gesichteten Edition der Werke Alkuins.

⁴ Vgl. Karl Werner, *Der Entwicklungsgang der mittelalterlichen Psychologie von Alkuin bis Albertus Magnus* (Wien 1876), S. 2—9 und Alb. Stöckl, *Geschichte der Philosophie des M. A. 1* (Mainz 1864), S. 18 ff.

⁵ Ihr Vater war Bernhard, Karls d. Gr. Oheim.

⁶ Den Anlaß bot ein Gespräch, das einmal am Hofe Karls über die Seele geführt wurde.

⁷ c. 1. *Quid sum ego, nisi anima et caro?*

⁸ c. 1. *Animae vero rationem vix paucorum est pleniter nosse.*

Und doch gibt es keinen wichtigeren Erkenntnisgegenstand als Gott und die Seele. Soll ich Gott lieben, so muß ich ihn kennen.¹ Wo anders aber entbrennt diese Liebe zu Gott, dem höchsten Gute, als in der Seele?² Und eben diese Befähigung zur Gottesliebe macht die eigentliche Würde der Seele aus.³

2. Kapitel. Nur jene Seele wahrt ihre Würde, die ihren Schöpfer liebt. Sie ist nach seinem Bild und Gleichnis geschaffen. Sie soll der Einwohnung Gottes würdig sein, deshalb soll sie Gott lieben mit ihrer ganzen Kraft. Was aber unter ihr steht, den Leib, soll sie beherrschen mit aller Energie. Die Seele ist eben der edlere Teil des Menschen,⁴ deshalb soll sie herrschen und von ihrem Herrscherthron aus den Leibesgliedern ihre Betätigung vorschreiben. Die Vernunftseinsicht muß die regelnde Norm sein, damit der Leib nicht in den Dienst des Unerlaubten trete.⁵

3. Kapitel. Der Seele Wesen ist nach der Ansicht der Philosophen dreifach; es gibt in ihr einen begehrenden Teil, einen vernünftigen Teil und einen zornmütigen Teil.⁶ Zwei davon haben die Tiere mit uns gemeinsam: den begehrenden und den zornmütigen Teil. Die Vernunft kommt unter den sterblichen Wesen nur dem Menschen zu.⁷ Aufgabe der menschlichen Vernunft ist es, den begehrenden und den zornmütigen Teil zu lenken. Ihr kommen vorzüglich vier Tugenden zu: die Klugheit, die unterscheidet, was zu tun, was zu lassen ist; die Gerechtigkeit, durch die wir Gott ehren und lieben und mit unseren Genossen im rechten Verhältnisse leben; die Mäßigkeit, die Begehren und Zornmut regelt, daß sie die rechten Grenzen der Schicklichkeit nicht überschreiten; der Starkmut, kraft dessen man die widrigen Zufälle des Lebens mit unverzagtem Gemüte hinnimmt.⁸

¹ c. 1. Quantum enim quisque Deum agnoscit, in tantum diligit.

² c. 1. Amor vero huius boni, non nisi in anima esse poterit.

³ c. 1. Hoc animae excellens bonum est.

⁴ c. 2. Melior pars est hominis anima.

⁵ c. 2. Et haec omnia rationabili mentis intuitu oportet eam discernere, ne quid indecens fiat in officio suae carnis alicubi.

⁶ c. 3. Triplex est enim animae, ut philosophi volunt, natura: est in ea quaedam pars concupiscibilis, alia rationalis, tertia irascibilis.

⁷ c. 3. Homo solus inter mortales ratione viget, consilio valet, intelligentia antecellit.

⁸ c. 3. Cuius excellentiores virtutes quatuor esse manifestum est, id est: prudentia . . . iustitia . . . temperantia . . . fortitudo.

4. Kapitel. Tritt zu diesen vier Tugenden die Liebe vervollkommnend hinzu, so bringen sie die Seele Gott nahe. Die Liebe krönt die anderen Tugenden.¹ Was ist wahre Weisheit (= Klugheit)? Wenn man eingesehen hat, daß man Gott lieben muß. Was ist Gerechtigkeit? Die Verehrung des Gebers alles Guten. Was ist Mäßigkeit? Wenn man in einem vollkommenen Leben sich Gott hingibt, den man liebt. Was besagt Starkmut? Alles Widrige aus Liebe zu Gott wacker ertragen. Gott lieben aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele, aus dem ganzen Gemüte, das ist das wahre glückliche Leben, das heißt: „bene vivere“. — Ein gutes, wohlgeordnetes Leben führt der, welcher die inneren Regungen und die Regungen des Fleisches mit richtiger Einsicht lenkt.² Denn wenn Begehrlichkeit oder Zorn die Vernunft überwältigen und die Herrschaft an sich reißen, so ist der Ruin unausbleiblich.³

Eine dreifache Quelle des Übels kann sich öffnen, sobald die rechte Ordnung gestört ist. Das Begehren ist dem Menschen gegeben, damit er erstrebe, was nützlich ist und was ihm zum ewigen Heile dient. Ist das Begehren verderbt, so entsteht Völlerei, Unzucht und Habsucht.⁴ Der Zorn ist dem Menschen gegeben, daß er sich gegen die Herrschaft der Sünde aufbäume. Fehlt es am rechten Zornmut, so entsteht Traurigkeit und Trägheit.⁵ Die Vernunft endlich ist dem Menschen gegeben, damit sie das ganze Leben des Menschen lenke und leite. Gerät sie auf Abwege, so entsteht Stolz und eitle Ruhmsucht.⁶ Aus diesen Bäumen wachsen gleich Ästen die verschiedenartigsten Laster hervor.

5. Kapitel. Der besondere Vorzug des menschlichen „Geistes“ (mens), der der edelste Teil der Seele ist, ist seine Gottebenbildlichkeit.⁷ Diese erstrahlt in ihrem vollen

¹ c. 4. Proinde hae quatuor virtutes uno charitatis diademate ornantur.

² c. 4. Ita tandem ordinate vivit, qui seipsum considerat, quid sit et quo festinet: si affectus animi vel carnales motus provida gubernat ratione.

³ c. 4. Ordo perversus praecipitabit consentientem in peius.

⁴ c. 4. Gastrimargia (γαστριμαργία), fornicatio et phylargiria (sic! φιλαργυρία).

⁵ c. 4. Tristitia et acedia (ἀκήδεια).

⁶ c. 4. Superbia et cenodoxia (κενοδοξία).

⁷ c. 5. Est quoque anima imagine et similitudine sui Conditoris in principali sui parte, quae mens dicitur, excellenter nobilitata.

Glanze, wenn die Seele ganz Gott geeint ist. Auch der von Gott getrennte Geist bewahrt noch etwas von seiner Würde,¹ weil er Gottes Abbild bleibt. — Edel ist die Seele von Gott geschaffen, unedel wird sie durch ihr eigenes Verschulden, wenn sie dem Dienste Gottes sich entzieht und selbstherrlich vorgehen will.² Das ist nicht die rechte Ordnung. Die Seele lebt geordnet, wenn sie jenen, der über ihr steht, nämlich Gott, liebt, und wenn sie das richtig lenkt und leitet, was sie leiten soll: die „carnales sensus“.

Nach vier Richtungen soll sich die Liebe der Seele erstrecken. Sie soll lieben das, was über ihr steht; das, was neben ihr steht; das, was sie selbst ist, und das, was unter ihr ist.³ Bezüglich der ersten zwei Punkte steht das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe in der Hl. Schrift. Über die Liebe seiner selbst und seines Fleisches sind keine eigenen Gebote aufgestellt, weil sie schon in dem vorgenannten Gebote eingeschlossen sind, da derjenige, der Gott bzw. den Nächsten vollkommen liebt, sich selbst nicht vernachlässigen kann, dieweil er ihnen mit Leib und Seele dienen will.⁴

6. Kapitel. Die Seele trägt in sich ein Bild der heiligsten Dreifaltigkeit, insofern sie Intelligenz, Willen und Gedächtnis hat. Es gibt nur eine Seele, die Geist (mens) genannt wird. Ein Leben ist es, eine Substanz, der diese drei (Eigenschaften) zukommen.⁵ Intelligenz, Wille und Gedächtnis machen nicht ein dreifaches, sondern nur ein Leben aus.⁶ Dieses eine Leben, insofern man es an und für sich betrachtet, wird Seele oder Geist genannt; Intelligenz, Wille und Gedächtnis wird es mit Beziehung auf ein anderes genannt.⁷ Es gibt nur einen Geist, aber in diesem gibt es verschiedene Beziehungen, die wir eben durch die

¹ c. 5. Manet in ea quaedam naturae dignitas suae.

² c. 5. Dum a Dei declinat servitio, sua volens uti potestate.

³ c. 5. Ergo quatuor quidem animae diligenda sunt, id est, quod supra se est, et id, quod iuxta se est, et id, quod ipsa est, et id, quod sub se est.

⁴ c. 5. Illis prodesse vel carnis officio, vel mentis beneficio.

⁵ c. 6. Una est enim anima, quae mens dicitur, una vita et una substantia, quae haec tria habet in se.

⁶ c. 6. Sed haec tria non sunt tres vitae, sed una vita, . . . una mens, . . . una substantia.

⁷ c. 6. Quod vero anima, vel mens, vel vita, vel substantia dicitur, ad seipsam dicitur; quod vero memoria, vel intelligentia, vel voluntas dicitur, ad aliquid relative dicitur.

Termini Intelligenz, Wille und Gedächtnis ausdrücken.¹ Diese drei fallen aber keineswegs auseinander, sondern sind zu einer Einheit zusammengeschlossen,² wie folgende Erwägung ergibt: Ich sehe ein (*intelligo*), daß ich einsehe, daß ich will, daß ich mich erinnere; ich will etwas einsehen, mich an etwas erinnern, etwas wollen; ich erinnere mich meiner Einsicht, meines Wollens, meiner Erinnerung.

7. Kapitel. Wie hoch die menschliche Seele steht, ergibt sich aus der schnellen Auffassung des sinnlich Wahrgenommenen und aus ihrer Fähigkeit, das Erkannte im Schatzhause des Gedächtnisses aufzubewahren.³ Wer einmal Rom gesehen hat, schafft sich ein Bild Roms in seinem Geiste, und hört er nur den Namen Rom, so holt sein Geist gleich jenes im Gedächtnis aufbewahrte Bild hervor.⁴ Und was noch wunderbarer ist, wir stellen uns selbst Dinge vor, die wir nie gesehen haben, sobald wir von ihnen hören oder lesen. So schaffen wir uns z. B. ein Bild von Jerusalem, das freilich nicht zutreffend zu sein braucht.⁵ Wir schaffen uns z. B. auch ein Bild von Abraham. Wir denken uns ihn als Menschen, wie wir uns Jerusalem als Stadt vorstellen. Häuser, Straßen, Plätze, wie wir sie in bekannten Städten gesehen haben, versetzen wir nach Jerusalem. So macht es überhaupt der Menscheng Geist: aus Bekanntem formt er Unbekanntes.⁶ Bewegt er sich denkend von einem Gegenstande zum andern, so braucht er

¹ c. 6. *Proinde haec tria eo sunt unum, quo una vita, una mens, una est substantia: et quidquid aliud ad seipsa singula dicuntur, etiam simul non pluraliter sed singulariter dicuntur: eo vero tria, quo ad se invicem referuntur. Werner (Der Entwicklungsgang, S. 3) bemerkt zu dieser Stelle: Die Seele ist „ein Abbild der göttlichen Dreieinigkeit, sofern die drei Vermögen oder Tätigkeiten derselben: memoria, intellectus, voluntas nicht drei mentes sind, sondern die eine mens als una vita und una substantia jene Dreiheit in sich hegt, von deren integrierenden Momenten keines substantiell (ad se), sondern jedes nur relativ (ad aliquid) ist“.*

² c. 6. *Sed in his tribus unitas quaedam est: Intelligo me intelligere, velle et meminisse etc.*

³ c. 7. *Nunc autem consideremus miram velocitatem animae in formandis rebus, quae percipit per carnales sensus.*

⁴ c. 7. *Statim recurrit animus illius ad memoriam, ubi conditam habet formam illius et ibi recognoscit, ubi recondidit illam.*

⁵ c. 7. *Et adhuc mirabilius est, quod incognitarum rerum, si lectae vel auditaerunt in auribus, anima statim format figuram ignotae rei. Sicut forte Ierusalem quisquam nostrum habet in anima sua formatam, qualis sit: quamvis longe aliter sit, quam sibi anima fingit, dum videtur.*

⁶ c. 7. *Sic de omni re facit animus hominis, ex cognitis fingit incognita.*

nicht aus sich herauszutreten; er findet in sich selbst die Vorstellungen, die er vordem mit wunderbarer Schnelligkeit sich geschaffen.¹ Vergißt man etwas, so findet man eben den Ort nicht, wo man es im Gedächtnisse hinterlegt hat; man findet ihn wieder, sobald man sich, sei es absichtlich, sei es zufällig, erinnert.²

8. Kapitel. Aus dieser schnellen Auffassung der Seele, mit der sie Bilder des sinnlich Wahrgenommenen schafft und sie wiedererkennt, erhellt Gottes Schöpfermacht und die Wirkungskraft der Natur.³ Freilich steht bei uns Menschen immer nur ein Gegenstand im Blickfelde des Bewußtseins: wenn ich an Jerusalem denke, kann ich nicht im gleichen Momente auch an Rom denken.⁴ Ein Gedanke geht, ein anderer kommt.⁵ Dem göttlichen Geiste dagegen ist immer alles präsent.⁶ Und das ist nicht zu verwundern. Ist doch schon jener lebendige, himmlische Geist, den man Seele nennt, so beweglich, daß er nicht einmal im Schlafe ruht; er ist so schnell, daß er in einem Augenblicke den Himmel durchwandert, die Meere durchheilt, Länder und Städte durchzieht; ja alles, was er will, mag es auch weit und fernab liegen, kann er in sein Blickfeld rücken.⁷ So ist es denn nicht erstaunlich, daß dem göttlichen Geiste immer alles präsent ist, wenn schon der Menscheng Geist, der an den schwerfälligen Körper gebunden ist, nimmermüde sich frei in seinem Denken bewegt.⁸

¹ c. 7. Non quod anima exeat de sede sua ad cognoscendum aliquid, sed in seipsa manet, et in seipsa illam formam recognoscit, quam pridem mira velocitate formavit.

² c. 7. Non enim tunc temporis quo obliviscitur aliquid, inveniet loculum, in quo id, quod quaerit, reconditum habet, quod iterum rememorat, sive curando, sive non curando.

³ c. 8. Ex qua velocitate animae, qua in se sic omnia fingit audita vel visa, . . . iterumque inventa recognoscit, mira Dei potentia et naturae efficacia utcunque cognosci poterit.

⁴ c. 8. Cum de qualibet una recogito, non possum eo momento de pluribus cogitare, sed hoc unum mihi tunc praesens est in anima, quod tunc cogito.

⁵ c. 8. Donec vel citius, vel tardius haec cogitatio recedat, et alia superveniat.

⁶ c. 8. Nam Dei omnipotentis naturae et ineffabili cognitioni omnia simul sunt praesentia, et semper praesentia, et nunquam recedentia.

⁷ c. 8. Nec etiam aliquis potest satis admirari, quod sensus ille vivus atque coelestis, qui mens vel animus nuncupatur, tantae mobilitatis est, ut ne tum quidem, cum sopitus est, conquiescat; tantae celeritatis, ut uno temporis puncto coelum collustret, . . . omnia demum, quae libuerit, quamvis longe lateque submota sint, in conspectu sibi ipse cogitando constituat.

⁸ c. 8. Cum tanta sit vis ac potestas mentis humanae intra mortale

9. Kapitel. Hätte die Seele jene Würde bewahrt, die ihr Gott gleich bei der Schöpfung verliehen hat, so wäre sie in jeder Beziehung unsterblich, wie es die Seelen der Heiligen sind.¹ Durch die Sünde aber ist die Seele in gewissem Sinne sterblich geworden.² Des Körpers Leben ist die Seele, der Seele Leben ist Gott. Verläßt die Seele den Leib, dann liegt er tot, ohne Empfindung da, dem Verderben preisgegeben.³ Der Seele Tod tritt ein, wenn sich Gott mit seiner Gnade von ihr wendet;⁴ da stirbt das Beste der Seele.⁵

Durch eine doppelte Würde zeichnet Gott die Seele aus: durch die Ewigkeit und die Seligkeit. Die Seligkeit besteht im Besitze Gottes.⁶ Wann besitzt die Seele Gott? Wenn sie gerecht, barmherzig, gut, heilig, voll Liebe ist — wie Gott. Je mehr eine Seele von diesen Vorzügen hat, um so ähnlicher ist sie Gott; fehlen sie ihr, fehlen ihr die Früchte des Geistes, von denen der Apostel im Galaterbriefe (5, 22) spricht, dann ist sie halbtot wie der Mann, der unter die Räuber fiel (Lk. 10, 30). Ihr Glück ist dahin. Durch ihre Sünden und Laster hat sie die Seligkeit der Anschauung und Einwohnung Gottes verloren. Die Ewigkeit aber, zu der sie erschaffen ist, kann sie nicht verlieren;⁷ ihr Glück aber wird ob ihrer Sünden in Unseligkeit verwandelt.⁸ Dies tritt ein, wenn in einem Menschen Begehrlichkeit oder Zorn herrschen statt der Vernunft, durch die er sich vor den Tieren auszeichnet wie durch die Fähigkeit des Sprechens. Im Menschen soll die Vernunft wie eine Königin von hohem Thron aus das gesamte Trieb- und Affektleben beherrschen.⁹

corpus inclusae, ut ne septis quidem gravis huius ac pigri corporis, quo illigata est, coerceri ullo modo possit, quominus liberam cogitandi facultatem quietis impatiens habeat.

¹ c. 9. Sciendum est certissime, animam, si in ea nobilitate permanisset, qua condita est a Creatore, omnimodis immortalem esse, sicut sanctorum animae sunt; sed dum libero arbitrio . . . depravata est, partim mortalis ex immortalis facta est.

² c. 9. Partim mortalis . . . facta est, sed non tota.

³ c. 9. Est tamen corpus corruptio quaedam ex carnis natura, quamvis non vivificetur ab anima.

⁴ c. 9. Animae vero mors est, dum eam Deus deserit dono suae gratiae.

⁵ c. 9. Moritur meliore sui parte.

⁶ c. 9. Beatitudo scilicet animae est Deum habere in se.

⁷ c. 9. Ad quam autem creata est, aeternitatem perdere non potest.

⁸ c. 9. Mutabitur enim propter peccata sua beatitudo in miseriam.

⁹ c. 9. Sicut enim loquela praecellit in carne ceteris animantibus,

10. Kapitel. Ihrem Wesen nach kann man die Seele folgendermaßen definieren: Die Seele ist ein intellektueller, vernünftiger Geist, immer in Bewegung, immer lebendig, einer guten und einer schlechten Willensrichtung fähig; durch Gottes Güte mit Wahlfreiheit begabt, durch eigene Schuld befleckt, durch Gottes Gnade erlöst; geschaffen zur Beherrschung der Regungen des Fleisches;¹ sie ist unsichtbar, unkörperlich, ohne Gewicht, ohne Farbe, doch beschränkt, sie ist ganz in den einzelnen Leibesgliedern.² Und diesem Geiste ist gleich bei der Erschaffung ein Bild des Schöpfers geistigerweise eingeprägt worden.³ Löst sich die Seele von Gott los, so ist ihr Zustand mitleiderregend; ihre Ewigkeit aber und ihre Gottebenbildlichkeit kann sie nicht einbüßen.⁴ Eng ist die Seele dem Leibe verbunden; sie kann ihn nicht verlassen und dann etwa nach eigenem Belieben zurückkehren. Solche Scheidung und Wiedervereinigung hängt von Gott ab, der die Seele geschaffen und dem Leibe geeint hat.⁵ Seinem Gerichte muß die Seele sich stellen, sie muß den Leib, wenn auch ungern, verlassen.⁶ Ihr Schicksal wird entschieden, und dann sieht sie dem Tage des jüngsten Gerichtes entgegen, um mit jenem Leibe wieder vereint zu werden, in dem sie in dieser Welt lebte. — Die dem Leib geeinte Seele wird bald von Sorgen bedrückt, bald leidet sie mit dem leidenden Körper,⁷ bald ist sie froh und heiter, jetzt denkt sie über Erkanntes nach, jetzt sucht sie in Kenntniss von noch Unbekanntem zu gelangen. Sie will dies, anderes will sie nicht. Sie ist

ita et anima ratione sola nobilior est eis, quae omnes carnales concupiscentias et animi motus quasi domina et regina de sublimi aequitatis sede regere et temperare debet.

¹ c. 10. Hoc modo anima definiri potest iuxta suae proprietatem naturae: anima seu animus est spiritus intellectualis, rationalis, semper in motu, semper vivens, bonae malaeque voluntatis capax; secundum benignitatem Creatoris libero arbitrio nobilitatus, sua voluntate vitiatus, Dei gratia liberatus; ad regendum carnis motus creatus.

² c. 10. Invisibilis, incorporalis, sine pondere, sine colore, circumscriptus, in singulis suae carnis membris totus.

³ c. 10. In quo est imago Conditoris spiritaliter primitiva creatione impressa.

⁴ c. 10. Tamen aeternitatem imaginemque dignitatis suae perdere non poterit.

⁵ c. 10. Non habens in se potestatem exeundi de carne et redeundi iterum in eam, sed eius arbitrio, qui fecit eam carnique immisit.

⁶ c. 10. Exiet enim, quamvis nolens, praesentandus iudicio Dei.

⁷ c. 10. Qui spiritus modo curis angitur, modo corporis doloribus condolet.

geneigt zu lieben,¹ aber diese Neigung bedarf der Regelung durch die Vernunft.²

11. Kapitel. Nach den verschiedenen Aufgaben, welche die Seele hat, wird sie verschieden genannt: als belebendes Prinzip heißt sie *anima*; insofern sie nachdenkt, heißt sie *spiritus*; insofern sie empfindet, *sensus*; insofern sie einsieht, *animus*; insofern sie begreift, *mens*; insofern sie unterscheidet, *ratio*; insofern sie zustimmt, *voluntas*; insofern sie sich erinnert, *memoria*.³ Doch diese Unterscheidung liegt mehr in den Namen als in der Sache: denn all das ist schließlich die eine Seele.⁴ Zwischen *spiritus* und *anima* könnte man einen Unterschied dahin fixieren, daß *spiritus* der weitere Begriff ist.⁵ Vergleicht man *spiritus* und *mens*, so ergibt sich (unter Heranziehung von 1 Kor. 14, 15 und Dan. 2), daß *mens* das Höhere ist.⁶

12. Kapitel. Der Seele Schönheit ist die Tugend, ihre Häßlichkeit das Laster. — Wenn sie an Gott, an sich selbst oder an etwas Geistiges denkt, so kehrt sie sich von den körperlichen Empfindungen ab, damit sie ihr bei ihrem geistigen Aufschwunge nicht hinderlich seien.⁷ Ja, so kann sie ein Gedanke ergreifen, daß sie bei offenem Auge das Nächste nicht sieht,⁸ den Ton der Stimme nicht hört, die Berührung des Körpers nicht fühlt. Sie ist mit den fünf Sinnen, durch die sie den Leib lenkt, nicht identisch.⁹ Wenn wir an sie denken, dürfen wir uns nichts Körperliches vorstellen.¹⁰ Hoch steht sie an Würde über

¹ c. 10. In quo est amor naturaliter.

² c. 10. Ut ea amet, quae amanda sunt.

³ c. 11. Atque secundum officium operis sui variis nuncupatur nominibus: anima est, dum vivificat; dum contemplatur, spiritus est; dum sentit, sensus est; dum intelligit, mens est; dum discernit, ratio est; dum consentit, voluntas est; dum recordatur, memoria est.

⁴ c. 11. Non tamen haec ita dividuntur in substantia, sicut in nominibus; quia haec omnia una est anima.

⁵ c. 11. Inter spiritum et animam eiusmodi potest differentia esse, quod omnis anima spiritus est, non tamen omnis spiritus anima.

⁶ c. 11 (vgl. 1 Kor. 14, 15). Spiritu psallit, qui rerum significationes non intelligens ore profert; psallit mente, qui easdem significationes mentis efficacia intelligit.

⁷ c. 12. Avertit se a sensibus carnis, ne fiant ei impedimento spiritualia rimanti.

⁸ c. 12. Saepe etiam in tantum affectata erit qualibet cogitatione, ut quamvis apertos habeat oculos, quae praesto sunt, non videat.

⁹ c. 12. Regit enim corpus per quinque sensus, quae horum nihil est.

¹⁰ c. 12. Dum de ea cogitamus, nihil corporeum cogitare debemus.

allen körperlichen Geschöpfen. Des Edelsten, was es unter den körperlichen Dingen gibt, des Lichtes und der Luft, bedient sie sich. Das Licht kündigt ihr die Gestalt der Dinge. Die Seele fühlt mit ihrem Leib; erfährt dieser etwas Unangenehmes, so trifft es die Seele.¹ Man spricht dann von Schmerz. Geht aber der Organismus völlig in die Brüche, so daß er nicht mehr als Organ der Seele dienen kann, dann zieht sich die Seele von ihm gewissermaßen unwillig zurück.²

Was die Seele sei? Am besten sagt man: Sie ist der Lebensgeist, *spiritus vitae*. Dabei handelt es sich nicht um das vernunftlose Leben, wie es sich in den Tieren findet, sondern um ein Leben, das jetzt zwar den Rang des Engellebens nicht erreicht, ihn aber einst erreichen soll, wenn die Seele hier nach dem Gebote des Schöpfers gelebt hat.³

13. Kapitel. Woher aber die Seelen ihren Ursprung nehmen, das weiß Gott.⁴ Die Philosophen haben darüber viele leere Vermutungen aufgestellt, die christlichen Lehrer sind nicht einig; ein sicheres Resultat fehlt.⁵ Der hl. Augustin (ep. 166) hat sich in dieser Frage an Hieronymus gewendet, Hieronymus hat ihm kurz und treffend geantwortet. Alkuin hat Anfrage und Antwort in der Heimat gelesen, jetzt sind sie ihm nicht zur Hand. An sonstigen psychologischen Arbeiten Augustins kennt Alkuin dem Titel nach folgende: *de quantitate animae, de immortalitate animae, de duabus animabus, de immortalitate animae et eius origine*. Er empfiehlt ihre Lektüre, würde sie selbst gerne lesen und erbittet sie sich aus der „Hofbibliothek“.⁶

Darin stimmen alle katholischen Schriftsteller überein, daß die Seele von Gott kommt, ohne ein Teil des göttlichen Wesens zu sein. Wäre sie dies, könnte sie ja nicht

¹ c. 12. Cum afflictiones aliquae corpori eveniunt, offenditur anima, dum temperamentum faciendi, quod vult, deerit.

² c. 12. Si autem in tantum fraudatur membrorum ministracione, ut non habeat, quid operetur in eis, recedit quasi indignata habitationi suae.

³ c. 12. Sed non eius vitae, quae in pecoribus est sine rationali mente: sed vita nunc minor quam angelorum et futura quidem angelorum, si ex praecepto sui Creatoris hic vixerit.

⁴ c. 13. Origo vero animarum unde sit, solius Dei cognitioni relinquendum est.

⁵ c. 13. Et nihil pene certum reliquerunt.

⁶ c. 13. Si forte in armario imperiali inveniuntur, quaerite, legite, et communione caritatis nobis dirigite ad legendos.

sündigen.¹ Weiterhin stimmen sie darin überein, daß die Seele kein greifbarer, sichtbarer Körper ist und daß sie nicht sterben kann.² Auch das wird allgemein zugegeben, daß die Seele von der Schuld der ersten Sünde nicht befreit werden konnte, es sei denn durch die Gnade und das Geheimnis des Mittlers zwischen Gott und den Menschen, des Gottmenschen Jesus Christus, dessen Erlösungswerk Alkuin unter Heranziehung von Ps. 1, 3 und Sprichw. 3, 13 u. 17 preist.

14. Kapitel. Der menschlichen Seele schönster Schmuck ist das Streben nach Weisheit, nach jener himmlischen Weisheit, die Gott die Ehre gibt und ihn liebt. Dieser Weisheit soll sich Eulalia mit ganzer Seele hingeben.³ Sie kommt von Gott⁴ und führt zu Gott.⁵ Sie ist dort vorhanden, wo man das Rechte erkennt und es auch vollführt.⁶ Alle Weisheit und sittliche Größe gipfelt in der Liebe. Die Liebe aber macht die Seele zu einer würdigen Wohnung der hl. Dreifaltigkeit, nach deren Bilde unsere Seele geschaffen ist. Über dieser Seele Wesen und Natur hat Alkuin in Kürze, soweit es der enge Rahmen eines Briefes gestattete, der Jungfrau Eulalia Aufschluß gegeben, ohne ihr eigentlich etwas Neues bieten zu können.⁷ Er wünscht ihr, daß sie immer besser ihrer Seele Wesen erfassen und das, was sie hier nur rätselhaft schaut, einst in der künftigen Seligkeit vollkommen durchschauen möge.⁸

¹ c. 13. In hoc enim omnes consentiunt catholici scriptores, quod anima a Deo sit condita; nec partem eam esse Dei naturae, quia si ex Dei esset natura assumpta, peccare non posset.

² c. 13. Nec eam corpus esse palpabile vel visibile: nec mori eam posse, ita ut non sit.

³ c. 14. Cui teipsam studeas, Virgo nobilissima, tota mentis intentione mancipare.

⁴ c. 14. De vera scilicet sapientia dicitur: Omnis sapientia a Domino Deo est (Eccli 1, 1).

⁵ c. 14. Unde in Iob (28, 28) dicitur: Sapientia hominis est pietas, recedere autem a malo scientia.

⁶ c. 14. Ergo vera est sapientia, nosse, quae debeas, et nota perficere.

⁷ c. 14. De cuius ratione et natura, sicut flagitasti, haec pauca perstrinximus, prout epistolaris angustia concessit. Mirumque quodammodo a scholasticis videri poterit, quomodo te plus mihi cognitam esse putare voluisses, quam tibi ipsi.

⁸ c. 14. Ut digna efficiaris animae rationem et naturam nosse, et quod nunc in aenigmate vides, perfecta scientia in futura perspicias beatitudine.

Auf das Jenseits soll sie ihr ganzes Interesse konzentrieren. Das Leben ist kurz, endlos unser Lohn.¹ Nach diesem sich zu sehnen, ihm zuzustreben, ist höchste Weisheit, die nicht in gelehrten Reden, sondern in verdienstvollem Tun besteht.²

Diesen Ausführungen Alkuins sind (bei Migne) zwei Gedichte angefügt. Das erste, ein *Elegiacum carmen*, führt in einem Tegernseer Manuskript den Titel: *Carmen de nobili et sagaci natura animae*. Es beginnt mit den Versen:

Qui mare, qui terram, coelum qui condidit altum,
 Qui regit imperio cuncta creata suo,
 Iusserat hic hominem rebus dominare sub astris,
 Qui sensu solus et ratione viget.

Es preist dann die Würde des Menschen, der Gott zu erkennen³ und ein ewiges seliges Leben zu erreichen vermag.⁴ Es preist die Erkenntniskraft der Seele, die, obwohl in des Leibes Kerkerhaft gebannt, doch zu Sternenhöhen sich erhebt und nicht am Irdischen haftet.⁵ Hohe sittliche Aufgaben hat sie zu erfüllen.⁶

Geistig ist unsere Seele und alle Glieder belebt sie:

Ihre Bestimmung ist, Gott zu lieben allein.⁷

Das Gedicht schließt mit der Aufforderung:

„Dies betrachte nun eifrig, o Frau, und üb' dich darinnen,
 Dann gefällst du dem Herrn, der zur Braut dich erkor.“⁸

Dem *Elegiacum carmen* folgt nun ein *Aliud carmen Adonicum*, dessen Thema die volle Hingabe der Seele an

¹ c. 14. *Pauci sunt huius vitae dies, et meritorum retributio nullo terminatur fine.*

² c. 14. *Quia non est in sermone tantummodo regnum Dei, sed in virtute sancti Spiritus et sanctorum perfecta meritorum claritate.*

³ *Eleg. carm. v. 5 s. Qui valet inter enim viventia noscere mundi
 Iamque Creatorem mentis in arce suum.*

⁴ *Eleg. carm. v. 7 s. Factus ab aeterno, felixque aeternus ut esset
 Mira quidem magni solus imago Dei.*

⁵ *Eleg. carm. v. 9 ss. Nobilis exinde est animae natura sagacis,
 Atque potens sensu cernere cuncta suo:
 Quae mare, quae terras, coelum quae pervolat
 altum,*

Quamvis sit carnis carcere clausa suae.

⁶ cf. *Eleg. carm. v. 23—32.*

⁷ *Eleg. carm. v. 33. Spiritus est anima, in membris iam totus ubique
 Quippe suis vivax, factus amare Deum.*

⁸ *Eleg. carm. v. 49 s. In hoc te studio nunc exercere memento,
 Femina, quod placeas, inclyta sponsa, Deo.*

Gott ist. Es umfaßt sechs Strophen, von denen zwei hier als Probe angeführt seien.

„Gott, uns're Leuchte!
Immer erfülle
Deine Lobpreisung
Mund uns und Herzen:
Dir nur erglühe
Unsere Liebe.“¹

„Solch fromme Worte
Führ' stets im Munde,
Jungfrau getreue,
Daß dich in Gnaden
Durch alle Zeiten
Christus geleite.“²

Alkuin ist mit seinem Gedicht zufrieden, er nennt es ein „carmen nobile“. Über das Versmaß soll sich Eulalia bei dem hochweisen Kaiser Karl Rats erholen,³ der ein zweiter Salomon ist⁴ und dessen Tugendbeispiel man nur zu folgen braucht, um zu dem wahren Friedensfürsten Christus zu gelangen.⁵ . . .

Bei Migne ist weiter noch eine Litania seu precatio ad Christum⁶ und ein in Hexametern abgefaßtes Carmen über die Bedeutung der in der Liturgie verwendeten Palmzweige angehängt.⁷

III. Charakter der Schrift „De animae ratione“.

Die Eigenart der Schrift Alkuins über die Seele wird verständlich, wenn man einerseits die Literaturgattung betrachtet, der sie angehört, und andererseits die geistige Physiognomie der karolingischen Zeit überhaupt ins Auge faßt.

¹ Carm. Adon. str. 3. O Deus et lux, — Laus tua semper
Pectora et ora — Compleat; ut te
Semper amemus — Sanctus ubique. —

² Carm. Adon. str. 4. Haec pia verba, — Virgo fidelis,
Ore caveto, — Ut tua mitis
Tempora Christus — Tota gubernet. —

³ Migne P. L. 101, col. 649: Cuius numeri rationem, sicut et aliorum, sapientissimus imperator tuae per facile ostendere potest sagacitati.

⁴ Ibid. Ecce iuxta est, quem per tantas terrarum difficultates regina quaesivit Austri.

⁵ Ibid. O filiae Ierusalem, cernite Salomonem nostrum in diademate fulgentem sapientiae; imitamini mores eius nobilissimos; . . . quatenus per praesentes illius sacratissimos mores ad eius cum eodem pervenire mereamini praesentiam, de quo ipsa cecinit Sapientia: Ferulum sibi fecit rex Salomon etc. (Cant. 3, 9 s.).

⁶ Ibid. Col. 649 s. Litania.

⁷ Ibid. col. 650. Carmen. Quid mystice significant palmae in manibus gestari solitae.

Die Schrift ist ein Brief, und zwar ein Brief an eine fromme, gebildete Dame. Wird es uns da wundern, daß diese Erstlingsgabe der psychologischen Literatur des christlichen Mittelalters der streng wissenschaftlichen Formen entbehrt, mehr in die Breite als in die Tiefe geht, eher Paränese als Spekulation bietet und religiöse Accente deutlich durchklingen läßt?

Auch die Gesamtart der Entstehungszeit spiegelt sich in Alkuins Schrift wider. Grabmann bezeichnet mit Recht als die Hauptsignatur des Wissenschaftsbetriebes im karolingischen Zeitalter die Rezeptivität, den Traditionalismus. „Es ist die Vorscholastik eine Zeit des Sammeln und Exzerprierens, der Reproduktion und Kompilation. Charakteristisch für die Bildung des früheren Mittelalters ist das ausschlaggebende Ansehen der Auktorität, die Abhängigkeit von den Aussprüchen und Anschauungen der großen Lehrer der Väterzeit. Hinter dieser unbedingten Hinnahme der Väterauktorität, hinter diesem Kult der auctoritas mußte die ratio, das vernünftige Verarbeiten, das Durchdringen und selbständige Erfassen des überlieferten Stoffes zurücktreten.“¹ Auch Alkuin, den Baronius die „*fax saeculi*“ nennt, zeigt wenig Originalität. Seine Werke „tragen den Stempel der Rezeptivität und des Traditionalismus an sich“.² Auch seine Schrift *De animae ratione* mit ihrer Anlehnung an augustinische Gedanken zeigt diesen Charakter. Sie hat übrigens, es sei dies hier gleich angemerkt, auch auf die Folgezeit Einfluß geübt. Alcher von Clairvaux hat sie später in den pseudoaugustinischen Traktat „*De spiritu et anima*“ zugleich mit Fragmenten aus Augustin, Boethius, Cassiodor, Hugo v. St. Viktor u. a. hineingearbeitet.³

Karl Werner hat sich der dankenswerten Mühe unterzogen, die auffallendsten Anklänge der alkuinschen Psychologie an Augustins Seelenlehre zu konstatieren.⁴ Die Definition des Menschen als *anima et caro*,⁵ Gott und die Seele als Zentralgegenstände unseres Interesses,⁶

¹ M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode* 1 (Freiburg i. B. 1909), S. 179 f.

² Grabmann a. a. O. S. 193.

³ Grabmann a. a. O. S. 194.

⁴ Werner, *Der Entwicklungsgang der m. a. Psychologie*, S. 2 ff.

⁵ *De an. rat. c. 1*; vgl. August., *Enarr. in Psalm. 145, n. 5*.

⁶ *De an. rat. c. 1*; vgl. August., *Soliloq. I, c. 2*.

der Gedanke, daß es dem Menschen natürlich ist, Gott zu lieben,¹ und der weitere Gedanke, daß diese Liebe ihren Grund in dem Umstande hat, daß Gott der Urquell alles Guten ist,² — das sind lauter augustinische Gedanken.

Die Menschenseele wird auch bei Augustinus als Abbild der hl. Dreifaltigkeit bezeichnet.³ Augustinisch ist die Unterscheidung zwischen spiritus und mens.⁴ Was Alkuin von dem Sichzurückziehen der Seele bei Betrachtung des Geistigen,⁵ von ihrem Verkehr mit dem Leibe durch das Medium der feinsten Körperlichkeiten (Licht und Luft) sagt,⁶ die Art, wie er die Schmerzempfindung deutet,⁷ das ist alles bei Augustinus zu lesen. Die Stelle, an der er der gerechten Seele ein engelgleiches Leben verheißt, ist sogar wörtlich aus Augustinus entnommen.⁸

Wie sich aus den oben gebotenen breiten Auszügen aus Alkuins Schrift ergibt, zieht der Verfasser gerne ethische Fragen in den Rahmen seiner Betrachtung. Gerade in diesen Partien zeigt sich eine große Abhängigkeit Alkuins von Kassian.

Johannes Kassianus († 435) hat zwei Werke zur Verherrlichung des Mönchtums geschrieben, die wegen ihres trefflichen, erbaulichen Inhaltes, wegen ihres populären Tones und fließenden Ausdrucks eine in den Klöstern des Mittelalters sehr beliebte Lektüre waren. Das erste *De institutis cenobiorum* handelt vom 5. bis zum 12. Buche von den acht Lastern, gegen die der Mönch anzukämpfen hat. Das zweite Werk sind die 24 *Conlationes patrum*, Unterredungen mit den angesehensten Anachoreten Ägyptens, in denen von dem Ideal der Vollkommenheit gehandelt wird.⁹

¹ De an. rat. c. 1; vgl. August., Soliloq. I, c. 2.

² De an. rat. c. 1; vgl. August., Soliloq. I, c. 1.

³ De an. rat. c. 6; vgl. August., De Trinit. 10, c. 11, n. 8.

⁴ De an. rat. c. 11; vgl. August., De Trinit. 14, c. 16, n. 22.

⁵ De an. rat. c. 12; vgl. August., Gen. ad lit. 7, c. 14.

⁶ De an. rat. c. 12; vgl. August., Gen. ad lit. 7, c. 15.

⁷ De an. rat. c. 12; vgl. August., Gen. ad lit. 7, c. 19.

⁸ De an. rat. c. 12; vgl. August., Gen. ad lit. 7, c. 21.

⁹ Vgl. Gerhard Rauschen, Grundriß der Patrologie² (Freiburg i. B. 1906), S. 199 ff. Die beste Ausgabe der Schriften Kassians lieferte Petschenig im Wiener Corpus S. L. 13 u. 17. — Über die Abhängigkeit Alkuins von Kassian vgl. Werner, Der Entwicklungsgang der m. a. Psychologie, S. 5 ff. — Kassians psychologische Anschauungen untersucht eben in meinem philosophischen Seminar H. Ludwig Wrzot (Diöz. Breslau).

Kassian vertritt die platonische Unterscheidung der Seele in eine höhere und eine niedere. Die höhere ist das „Rationale“, die niedere umfaßt das „Irascibile“ und das „Concupiscibile“. So lehrt er also eine Zweiteilung bzw. eine Dreiteilung, die wir bei Alkuin genau wiederfinden.¹ Kraft ihres höheren Teiles soll die Seele zu Gott aufstreben, aber oft versinkt sie dagegen ins Irdische, so lehren Kassian und Alkuin.² Hört das Aufstreben zu Gott auf, so tritt eine Verderbnis aller drei Seelenteile ein und verschiedene Laster heben keck ihr Haupt. Aus der Verderbnis des „Rationale“ entsteht Hoffart und eitle Ruhmsucht, aus der Verderbnis des „Irascibile“ verkehrte Traurigkeit und Trägheit, aus der Verderbnis des „Concupiscibile“ entsteht Unmäßigkeit, Unzucht und Habgier. So lehrt Alkuin ganz im Anschluß an Kassian, der übrigens noch ein achttes Hauptlaster kennt: den Zorn.³

So steht also allem nach Alkuins Schrift im Zeichen der Reproduktion. Es wird nun nicht schaden, die Anordnung zu betrachten, in der er die von ihm reproduzierten und die von ihm selbst produzierten Gedanken vorführt.

IV. Disposition der Schrift „De animae ratione“.

Einleitung: Was die Seele ist, das ist ebenso schwer zu sagen, als wichtig zu wissen — c. 1.

Abhandlung:

I. Groß ist die Würde der Seele; dies ergibt sich

a) aus ihrer hohen sittlichen Aufgabe — c. 2—5: Nach Gottes Bild geschaffen, zur Gottesliebe berufen, soll sie über den Leib herrschen. Das führt zu moralischen Erwägungen über die Kardinaltugenden, die in der Liebe gipfeln, und über ihr Widerspiel, die Hauptlaster.

¹ De an rat. c. 3; vgl. Cassian., Collat. Patr. 24, 15, n. 3.

² De an. rat. c. 4; vgl. Cassian., Collat. Patr. 9, 4, n. 1—3.

³ De an. rat. c. 4; vgl. Cassian., Collat. Patr. 24, 15, n. 3 u. 4 und Institut. Coenob. 5—12. Die „principalia vitia“ zählt er zu Beginn des 5. Buches der Institutiones folgendermaßen auf: „primum gastrimargiae, quae interpretatur gulae concupiscentia, secundum fornicationis, tertium filargyriae, quod intelligitur avaritia, vel ut proprius exprimatur, amor pecuniae, quartum irae, quintum tristitiae, sextum acediae, quod est anxietas sive taedium cordis, septimum cenodoxiae, quod sonat vana seu inanis gloria, octavum superbiae“.

- b) aus der Eigenart ihrer Betätigung — c. 6—8: Wunderbar ist die Schnelligkeit der menschlichen Auffassung, wunderbar das Gedächtnis, wunderbar die Fähigkeit, selbst noch nie Geschautes sich vorstellen zu können.
- c) aus ihrer Bestimmung für ein endloses, seliges Leben — c. 9: Endlos ist das Jenseitsleben auf jeden Fall; wenn es nicht selig ist, so ist nur der Mensch schuld daran.
- II. Welches ist nun das Wesen der Seele? Zur Beantwortung dieser Frage wird
- a) eine beschreibende Definition der Seele geboten — c. 10;
- b) eine Erklärung der verschiedenen Bezeichnungen der Seele versucht — c. 11;
- c) auf ihre Geistigkeit hingewiesen — c. 12.
- III. Das Problem des Ursprungs der Menschenseele wird nicht gelöst. Soviel ist sicher, daß der Urheber der Seele Gott ist, daß sie selbst aber nicht als ein Teil des göttlichen Wesens betrachtet werden darf — c. 13.
- IV. Das Ziel der Menschenseele ist das ewige Glück. Diesem Ziele soll die Seele mit aller Kraft zustreben. Schluß: Im Jenseits werden wir das, was wir hier nur dunkel erkennen, also auch das Wesen der Seele, klar durchschauen — c. 14.
- Es folgen noch poetische Beigaben und ein Lobpreis auf Karl des Großen Weisheit.

V. Alkuins „System“ der Psychologie.

Schon aus der eben gebotenen Disposition der Schrift ergibt sich, daß Alkuins psychologische Kenntnisse kein zufällig zusammengewürfeltes Vielerlei sind; und man kann es versuchen, einen Grundriß des „Systems“ der Psychologie, das Alkuin wenigstens dunkel vorschwebte, zu rekonstruieren. Die leitenden Gesichtspunkte für diese Rekonstruktion dürfen natürlich nicht von außen her an das vorliegende Material herangebracht werden, sondern sind aus Alkuins Darlegung selbst zu entnehmen, in der sich offensichtlich vier Kristallisationspunkte finden, um die sich das Übrige gruppiert. Diese Kristallisationspunkte sind: Wesen und Würde, Ursprung und Ziel der Seele.

1. Gedanken über das Wesen und die Eigenart der Menschenseele. — Leib und Seele machen den ganzen Menschen aus.¹ Was die Seele ist, zu erkennen, ist ebenso schwer als bedeutungsvoll,² ist sie doch der edlere Teil des Menschen.³ Man könnte ihr Wesen und ihre Eigenart nach Alkuin etwa so umschreiben⁴: Die Seele ist ein Geist⁵; sie ist geistiger Erkenntnis und freier Entscheidung fähig.⁶ Sie ist etwas Lebendiges, nichts Totes und Starres. Selbst im Schlafe ruht sie nicht.⁷ Sie hat nichts von den Eigenschaften, die den körperlichen Dingen zukommen, unsichtbar ist sie, ohne Gewicht, ohne Farbe. Sie ist nicht unendlich, sondern ein endlicher Geist, und sie durchwaltet den ganzen Körper so, daß sie in allen seinen Teilen ganz ist.⁸

Die Seelensubstanz ist nur eine, sie wird aber nach ihren verschiedenen Betätigungen verschieden benannt.⁹ Betrachtet man diese verschiedenen Benennungen der Seele, so erwächst aus solcher Betrachtung ein besseres Verständnis ihres Wesens und ihrer Tätigkeiten. Insofern sie belebendes Prinzip ist, nennt man sie anima; insofern sie denkt, heißt sie spiritus; da sie empfindet, nennt man sie sensus; animus heißt sie, insofern sie Einsicht in die Dinge gewinnt; da sie begreift, bezeichnet man sie als mens; insofern sie unterscheidet heißt sie ratio; weil sie zuzustimmen vermag, wird sie voluntas genannt; weil sie sich erinnert, memoria.¹⁰

Gelegentlich bemerkt Alkuin, daß anima und spiritus gute Bezeichnungen der Seele sind; er findet aber, daß der Begriff spiritus weiter ist als der Begriff anima, und andererseits, daß der Ausdruck mens etwas Höheres bezeichnet als das Wort spiritus.¹¹

Alkuin kennt, wie sich schon aus den vorhin angegebenen Bezeichnungen ergibt, verschiedene Seelenfähigkeiten. Aber er scheidet nicht zwischen dem Wesen der Seele und ihren Vermögen; doch rinnt ihm deshalb das Innenleben nicht völlig in einen Brei zusammen. Er nimmt in der Seele eine Einheit und eine Vielheit an¹² und findet eben deshalb in ihr ein Bild der allerheiligsten Dreifaltigkeit.¹³ Er anerkennt nämlich drei Seelenteile, er schwankt

¹ De an. rat. c. 1. ² Ebenda. ³ c. 2. ⁴ c. 10.
⁵ c. 12. ⁶ c. 5. ⁷ c. 8. ⁸ c. 10. ⁹ c. 6.
¹⁰ c. 11. ¹¹ Ebenda. ¹² c. 6. ¹³ c. 6 u. c. 14.

aber in ihrer Bestimmung. Einmal unterscheidet er mit Plato die *pars rationalis, irascibilis und concupiscibilis*.¹ Ein anderes Mal entscheidet er sich für den augustinischen Ternar: *intelligentia, voluntas, memoria*.²

Den begehrenden und zornmütigen Teil haben wir mit den Tieren gemeinsam, der vernünftige Teil zeichnet den Menschen aus.³ Durch seine Vernunft herrscht er über die niederen Regungen, die er kraft der sittlichen Grundtugenden (Klugheit, Gerechtigkeit, Mäßigkeit, Starkmut) zügelt.⁴ Eine Betrachtung, die Alkuin Veranlassung zu einem ethischen Exkurs gibt.⁵

Die andere Dreiteilung, die er anführt: Intelligenz, Wille, Gedächtnis, veranlaßt ihn zu betonen, daß trotzdem die volle Einheit der Seele aufrecht bleibt. Denn auch diese drei verweben sich zu eigenartiger Einheit: Ich sehe ein, daß ich einsehe, daß ich will, daß ich mich erinnere; ich will etwas einsehen, mich an etwas erinnern, etwas wollen; ich erinnere mich meiner Einsicht, meines Wollens, meiner Erinnerung.⁶ Auch hierin findet Alkuin ein Bild der Trinität, eine Analogie zu der Durchdringung und Durchwohnung der göttlichen Personen.⁷

Die platonische und die augustinische Dreiteilung des Seelenlebens stehen bei Alkuin zusammenhanglos nebeneinander. Da er alle Seelenkräfte mit der Seele selbst identifiziert, so legt er keinen besonderen Wert darauf, sich über das gegenseitige Verhältnis derselben klar zu werden. Jeder Versuch, eine einheitlich gegliederte Einteilung der Seelenkräfte, die Alkuin erwähnt, zu konstruieren, wäre ein von vornherein verfehltes Unternehmen und würde nur den vollständigen Mangel historischer Einfühlung bekunden.

2. Gedanken über die Würde der Seele. — Mit Vorliebe verweilt Alkuin bei der Schilderung des hohen Ranges, der der Menschenseele zukommt. Sie ist nach Gottes Bild und Gleichnis geschaffen,⁸ es spiegelt sich in ihr das Mysterium der Trinität.⁹ Sie hat die hohe Aufgabe, Gott zu lieben und über den Leib zu herrschen, und so ihr ewiges Heil sicherzustellen.¹⁰ In verschiedenen

¹ c. 3. ² c. 6. ³ c. 3. ⁴ Ebenda.

⁵ c. 4 u. 5. ⁶ c. 6.

⁷ Vgl. Stöckl, Geschichte der Philosophie des M. A. 1 (Mainz 1864). S. 19.

⁸ De an. rat. c. 2 u. 5. ⁹ c. 6 u. 14. ¹⁰ c. 1 u. 2.

Wendungen variiert Alkuin diese ihm offenbar sehr sympathischen Gedanken.

Daß die Menschenseele etwas Großes und Hohes ist, ergibt sich ihm auch aus einer Betrachtung über die Eigenart seelischer Tätigkeit. Die Seele belebt nicht nur den Leib,¹ sie nimmt auch durch die Sinne die Außenwelt wahr. Sie schafft sich, und zwar mit wunderbarer Schnelligkeit Bilder der Dinge und hinterlegt sie im Schatzhause des Gedächtnisses.² Sie vermag sich einmal Gesehenes wieder vorzustellen. Sie vermag sich zu erinnern. Noch mehr, die Seele kann sich selbst noch nie Gesehenes vorstellen.³ Rege Beweglichkeit zeichnet den Menschengeist aus, und doch leidet er wieder an der Enge des Bewußtseins, die es ihm unmöglich macht, sich gleichzeitig nach verschiedenen Richtungen hin zu betätigen.⁴ Reich und mannigfaltig ist das Leben der Seele, jetzt ist sie fröhlich, jetzt betrübt, sie denkt nach über Altes und Neues,⁵ sie vermag sich denkend zum Höchsten aufzuschwingen.⁶ Ja, so kann sie ein Gedanke ergreifen, daß sie auf die ganze Umwelt vergißt.⁷

Mit der Außenwelt verkehrt sie durch die Sinne; die feinsten körperlichen Dinge, Luft und Licht, bringen ihr Kunde von der Umgebung.⁸ Aber sie hat nicht bloß eine sinnliche Erkenntnis, ihr kommt auch Vernunft zu, und diese Vernunftseinsicht soll das ganze Leben beherrschen und regeln, ihr soll sich der Wille fügen.⁹ Er kann sich ihr freilich auch seine Freiheit mißbrauchend widersetzen, dann sündigt er. Die Sünde raubt der Seele ihren Adel.¹⁰

Leib und Seele sind eng vereint.¹¹ Die Seele kann den Leib nicht verlassen, es sei denn auf Gottes Geheiß. Einmal wird sie wieder mit ihrem Leibe verbunden, mit dem sie ehemals Freud' und Leid empfunden, von dem sie sich erst getrennt, da er nicht mehr fähig war, ihr williges Werkzeug zu sein.¹²

3. Gedanken über den Ursprung der Seele. — Der Frage nach dem Ursprung der Seele widmet Alkuin das 13. Kapitel seiner Schrift. Er kennt verschiedene Lösungsversuche dieses Problems, weiß aber kein sicheres Resultat anzugeben. Gott weiß, wie es sich damit verhält.

¹ c. 9.² c. 7.³ Ebenda.⁴ c. 8.⁵ c. 10.⁶ c. 12.⁷ Ebenda.⁸ Ebenda.⁹ c. 2, 3 u. 4.¹⁰ c. 6.¹¹ c. 10.¹² c. 10 u. 12.

Darin stimmen alle katholischen Schriftsteller überein, daß Gott der Urheber der Seele ist. Sie ist aber nicht göttlich, kein Teil der Gottheit; anderseits wieder ist sie nichts Körperliches, sondern ein unsterblicher Geist.¹

4. Gedanken über der Seele Ziel. — So dunkel die Frage nach dem Ursprung der Seele ist, so sicher ist die Tatsache, daß sie ein unsterblicher Geist ist. Im Tode verläßt sie den Leib, aber sie erlischt nicht. Sie hat ein unverlierbares Leben. Sie lebt ewig fort, entweder selig oder unselig.² Immer wieder flicht Alkuin Hinweise auf das andere Leben in seine Ausführungen. Man kann sagen, daß der Jenseitsgedanke die ganze Psychologie Alkuins durchwebt und beherrscht, und daß seine ganze Abhandlung „De animae ratione“ religiös-ethischen Zwecken dient.



ÉLIE DE CYON.

DAS BEKENNTNIS EINES MODERNEN PHYSIOLOGEN.

VON DR. ERNST COMMER.



I.

Das verflossene Jahrhundert stand im Zeichen der Naturwissenschaften. Ihre blendenden Erfolge rissen die Menge zu einseitiger Überschätzung ihres Wertgehaltes fort, und ihre methodischen Voraussetzungen wurden als Dogmen der Wahrheit geglaubt. Die vom subjektiven Idealismus und seiner Unwirklichkeit ernüchterten kleineren Geister gerieten in die Wirbel des Materialismus: beide Strömungen waren pantheistisch gerichtet, ihre Wellen klangen aus im monistischen Akkord. Die strenge Naturwissenschaft, die sich stets bewußt blieb, daß sie ihrer mathematischen Logik alle großen Erfolge verdankte, ließ jedoch nicht zu, daß alle ihre Jünger wie Bacchanten vom Taumel der materiellen Sinnlichkeit hingerissen wurden, in welchem die Bötier den Thyrsusstab schwangen. Auch ernstere Philosophen, die nach der feierlich angekündigten Hinrichtung der Metaphysik durch die Adepten

¹ c. 13.

² c. 9, 13 u. 14.