**Zeitschrift:** Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
**Band:** 4 (1890)

**Buchbesprechung:** Litterarische Besprechungen

**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:** 24.08.2025

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

## LITTERARISCHE BESPRECHUNGEN.

**The fragments of the work of Heraclitus of Ephesus of nature, translated from the greek text of Bywater, with an introduction historical and critical,** by G. T. W. Patrick, Ph. D., Professor of philosophy in the State University of Iowa. Baltimore, N. Murray. 1889.

Die angezeigte Abhandlung ist eine Doktordissertation der John Hopkins-Universität, zuerst erschienen in dem American Journal of Psychology, welches von dem Professor der Psychologie und Pädagogik an dieser Universität, G. Stanley Hall, seit Ende 1887 herausgegeben wird, jetzt in der vorzüglichen Druckausstattung dieser Zeitschrift als Separatschrift herausgegeben. Dieselbe zerfällt in drei Abschnitte, einen kritischen, einen systematischen, einen urkundlichen.

Nach einer ziemlich vollständigen Litteraturübersicht, bei der von gröfseren Abhandlungen, die vor der Drucklegung von Patricks Schrift erschienen, u. a. die der seinen in manchem Betracht ähnliche von E. Soulier, Eraclito Efesio, Roma 1885, sowie die bedeutungsvolle Arbeit von Th. Gomperz, Zu Heraklits Lehre und den Überresten seines Werkes, Sitzungsber. der Wiener Akad. d. Wissensch. 1886, nachzutragen wären, gibt der erste Teil einen kritischen Bericht über die panlogistische Auffassung, welche Heraklits Lehre bei Hegel und Lassalle gefunden hat, über die entgegengesetzte sensualistische Deutung Schusters, über Teichmüllers Zurückführung der heraklitischen Metaphysik auf Physik, und endlich über Pfleiderers neuesten Versuch, aus der orphisch-dionysischen Mysterienlehre den Quellpunkt der heraklitischen Philosophie herzuleiten. Bieten Patricks Bemerkungen auch gerade nichts überraschend Neues — auch die Polemik gegen Pfleiderer geht nicht sonderlich tief —, so halten sie doch stets das Interesse des Lesers wach durch ihre frische Unbefangenheit und die gesunde Natürlichkeit ihres Urteils. Auf Zellers grundlegende Darstellung ist der Verf. leider nicht eingegangen. Wenn er S. 4 die Anklage Benns in der Vorrede zu seinen Greek Philosophers, London 1882, gegen Zeller „of never having outgrown the semi-Hegelian prejudice of his youth" anscheinend zustimmend wiederholt, so hätte er eine solche in ihrer Allgemeinheit geradezu leichtsinnige Beschuldigung doch beweisen müssen. Allerdings ist auch Ref. der Meinung und hat derselben auch anderswo Ausdruck gegeben, dafs Zeller hinsichtlich der Art, wie er den Heraklit den Schein eines Bleibenden erklären läfst, seinen Vorgängern noch eine unnötige Konzession macht. Aber das betrifft nur einen Nebenpunkt. In der Hauptsache ist es gerade Zeller, der die herrschende hegelianisierende Umdeutung Heraklits wissenschaftlich überwunden hat.

Der zweite Teil sucht in zwei Unterabschnitten die Hauptlehren Heraklits in ihrer innern Abhängigkeit zu rekonstruieren und ihren Einfluſs auf die Folgezeit festzusetzen.

Der innere Zusammenhang der Heraklitischen Anschauungen ist nach Patrick folgender. Heraklit ist zuerst und vor allem Prediger, an Ernst der Gesinnung vergleichbar den Propheten des alten Bundes. Was er als Grundfehler der Menge tadelt, ist nicht, wie Zeller will, die Annahme einer Beharrlichkeit des Seins, sondern die geistige Blindheit des Volkes, an das er seinen Weckruf richtet. Der Inhalt seiner Botschaft ist nicht physisch, sondern ethisch; er fordert auf, die Dinge in ihrer Wahrheit zu sehen. Diese Wahrheit der Dinge ist: die Einheit in der Mannigfaltigkeit — nicht die Einheit als Gegensatz der Mannigfaltigkeit, wie Xenophanes lehrte, sondern als immanente Einheit —, die Harmonie, die aus allem Streit sich stets wieder herstellt, die Weltordnung, welche aber wieder nicht transcendent zu fassen ist, wie der Nus des Anaxagoras, sondern als ein der Welt innerliches Princip. Mit dem Begriff der Harmonie ist der des Widerstreits verbunden, zu dem die Darstellung jetzt übergeht. Patrick hebt mit Recht hervor, daſs die Einheit der Gegensätze bei Heraklit eine doppelte ist. Einmal ist damit das fortwährende Übergehen entgegengesetzter Bestimmungen in einander gemeint, wie von Nacht und Tag, Totem und Lebendem. Zweitens die Einheit der Gegensätze, die sich als Resultat verschiedener Relationen desselben Dings ergibt, wie wenn dasselbe Meerwasser für die Fische heilsam, für die Menschen verderblich ist (fr. 52 Byw.). Aber es muſs davon, was Patrick nicht hervorhebt, noch eine dritte Art des Gegensatzes unterschieden werden. Wenn Heraklit z. B. auf die Harmonie hinweist, die aus der Verbindung hoher und tiefer Töne entstehe (Aristot. eth. Nic. VII. 1, 1235$^{a}$ 27; vgl. fr. 59), auf das Zusammenwirken des Männlichen und Weiblichen, ohne das keine lebenden Wesen sein würden (Arist. a. a. O.), so bezieht sich eine solche Einheit der Gegensätze nicht mehr auf dasselbe Ding oder denselben Vorgang, an dem entgegengesetzte Seiten unterschieden werden; es ist vielmehr von dem Zusammenwirken fortbestehender Gegensätze zu einem einheitlichen Produkt die Rede. Ich habe an anderer Stelle zu zeigen versucht, daſs Heraklit, wenn wir seine sämtlichen Aussprüche über die Einheit der Gegensätze zusammenstellen, eine solche in dem Sinne lehrt, daſs 1. zwei entgegengesetzte Dinge (Vorgänge) sich in gegenseitiger Ergänzung zu einer gemeinschaftlichen Wirkung vereinigen; 2. daſs ein Ding (Vorgang) in sofern entgegengesetzte Bestimmungen vereint, als es entweder a) in Relation zu verschiedenen Dingen, b) in verschiedenen Entwickelungsstufen betrachtet wird. — An die Lehre von den Gegensätzen schlieſst Patrick dann den Satz vom Fluſs aller Dinge. Er gerät dabei in eine ziemlich ausführliche Diskussion gegen den Metaphysiker Bowne, dem gegenüber er zu erweisen sucht, daſs die Möglichkeit, den Wechsel aufzufassen, kein ruhendes Selbstbewuſstsein verlange. Patrick bewegt sich hierbei in Gedankengängen, die in ihrem letzten Grunde auf Hume zurückgehen. Zu einem historischen Exkurs gibt die Frage Veranlassung, welches nach Heraklit die bewegende Kraft bei der kosmogonischen Entwickelung gewesen. Er betrachtet als solche die *χρησμοσύνη*, die er mit der Liebe und dem Guten zusammenstellt, worin Plato den Grund der Weltbildung sehe, im Gegensatz zu der aristotelischen Vorstellung, daſs der erste Beweger ein rein intellektuelles Wesen (*νόησις νοήσεως*) sei. Dabei übersieht er, daſs Aristoteles den Antrieb, welchen der erste Beweger auf die Welt ausübt, nicht als Folge des Denkens der Gottheit faſst, sondern daſs gerade er diesen Ursprung der Bewegung

durch die „Bedürftigkeit“ der Materie erklärt, welche sich der reinen Form verlangend entgegenbewegt. Einige Bemerkungen über die Ethik Heraklits machen den Schlufs.

Einzelbemerkungen, die ich zu machen hätte, habe ich z. T. in den Bericht über Patricks Rekonstruktion eingewoben. Seiner Gesamtauffassung von der innern Verkettung der heraklitischen Anschauungen kann ich in mehreren Hauptpunkten nicht beitreten. Für nicht richtig halte ich es, wenn Patrick seine Entwickelung damit beginnt, dafs „the Ephesian philosopher was first and primarily a preacher“. Denn Heraklit war nicht zuerst Sittenprediger von Profession, der nun nach einem bestimmten Stoffe suchte, sondern weil er in dem, was ihm das Wichtigste schien, die Menge blind sah, darum wurde er zum Warner derselben. Aus dem gleichen Grunde scheint es mir auch nicht statthaft, die Absicht, der Menge das Auge zu öffnen, vor die Wahrheit zu setzen, über welche sie aufgeklärt werden sollte. Mit einem Satze von sachlichem Inhalt mufste darum die Rekonstruktion des Systems eröffnet werden. Bei unbefangener historischer Betrachtung wird man diesen Ausgangspunkt, je nachdem man das Gewicht mehr auf den Hervorgang des Heraklit aus der ionischen Schule oder mehr auf die dem Heraklit eigentümlichen Begriffe legt, entweder mit Aristoteles und Theophrast (vgl. Diogen. Laert. IX, 8 und dazu Diels, Doxographi Graeci p. 163—165) in dem Satze sehen, dafs das Feuer das Urelement und alles andere Umwandlung des Feuers sei, oder mit Plato in dem Satze vom Flufs aller Dinge. Patrick scheint selbst gefühlt zu haben, wie sehr er die natürliche Ordnung des Systems dadurch verkehrt hat, dafs er dem *πάντα ῥεῖ* eine so späte Stelle anweist. S. 65 bemerkt er, dafs er schon bei der Erörterung der Weltordnung und der Lehre von der Einheit der Gegensätze diese Lehre habe vorweg nehmen müssen, so dafs ihm jetzt, wo die Reihenfolge der Erörterung ihn darauf führe, nur weniges noch zu bemerken bleibe.

Die Ausführungen über den Einflufs und die Bedeutung Heraklits für die Folgezeit, sowie über seine Stellung zu Sokrates, Plato und Aristoteles, welche den zweiten Abschnitt des mittleren Teiles einnehmen, sind mit vielem Geist geschrieben. Einiges ist freilich minder haltbar, wie die Ausführungen über Schönheit und Körpererziehung S. 78 f.

Der dritte, urkundliche Teil gibt eine fliefsende Übersetzung der Fragmente mit kritischen Anmerkungen, sowie einen Abdruck des griechischen Textes nach Bywater. Fr. 7 konnte nach Gomperz a. a. O. richtiger interpungiert und übersetzt werden. Das nicht uninteressante neue Fragment, welches Bywater im Journal of Philology IX (1880) S. 230—234 aus Albertus Magnus de vegetabilibus p. 545 Meyer mitteilt, ist übergangen.

Breslau. Clemens Baeumker.

**In Summam Theologicam Divi Thomae Aquinatis Praelectiones, habitae in Pontificio Seminario Romano et Collegio Urbano** a Francisco Prof. Satolli. XIX. 592 S. 8. Romae 1884.

Der Verfasser vorliegender Schrift war früher, wie aus dem Titel selber hervorgeht, Professor am päpstlichen Seminar und ist gegenwärtig Titular-Erzbischof und Präses Academiae Nobilium Ecclesiasticorum in Urbe.

Der erste Band, über den wir referieren, behandelt die theologische Summa von Quästio 1—13. In der Einleitung (Seite 5—19) rechtfertigt der Verfasser zunächst den Titel: „theologische Summa“ (§§ 1 und 2), zählt dann die Eigenschaften auf, welche ein Doktor der katholischen Wahrheit in sich (§ 3), und in Bezug auf seine Schüler haben soll (§ 4); gibt bekannt, warum der hl. Thomas eine theologische Summa geschrieben hat (§ 5) und schliefst mit einer Erklärung, in welcher Weise er selber in diesen seinen Vorlesungen über die theologische Summa des hl. Thomas von Aquin vorgeht. In letzterer Beziehung wird vorerst der Titel des betreffenden Artikels klar gemacht, dann folgen zumeist mehrere Beweise aus der hl. Schrift, den Vätern, dem hl. Thomas in seinen verschiedenen Werken, die Lösung der gegen den Artikel erhobenen Schwierigkeiten in forma und endlich fast regelmäfsig eine oder mehrere Anmerkungen. Als Sprache hat der Herr Autor die lateinische gewählt, die in vorliegender Schrift nicht klassisch, da und dort nicht einmal schön, aber immerhin verständlich genannt werden mufs.

Ein kurzer Einblick in diese vom Autor veröffentlichte Arbeit überzeugt uns sofort, dafs wir es mit der theologischen Summa des hl. Thomas, und dem dazu verfafsten Kommentar des Cajetan zu thun haben. Der Autor beruft sich das eine und anderemal auf Cajetan; vergleichen wir indessen die gewöhnlich im § 1 dargelegte Doktrin desselben mit dem Kommentar des Cajetan, so werden wir ohne grofse Mühe entdecken, dafs es meistens nicht blofs dem Sinne, sondern dem Wortlaute nach die Lehre des Cajetan ist, welche neben jener des hl. Thomas angeführt wird. Daraus erklärt sich vielleicht auch, warum es der lateinischen Sprache in dem Werke an der notwendigen Eleganz gebricht, warum das Werk nicht wie aus einem Gufs hergestellt sich präsentiert.

Principiell läfst sich gegen die Herausgabe des genannten Kommentars nicht das geringste einwenden, die Frage ist nur die, ob es nicht angezeigter gewesen wäre, dies auf dem Titel des Buches selbst ersichtlich zu machen. Dafs neben der lateinischen auch die italienische Sprache mehrmals vertreten ist, vermögen wir nicht zu billigen. Etwas störend sind, weil am Schlusse des Artikels angebracht, die Anmerkungen des Autors. In vielen dieser Anmerkungen wird erklärt, wie man die Doktrin des Artikels zu fassen hat, nämlich manchmal absolut, manchmal mit einer Unterscheidung, cum distinctione. So oft letzteres notwendig ist, mufs derjenige, der die Doktrin nicht schon ohnedies genau kennt, den ganzen Artikel noch einmal lesen, um die am Schlusse dargelegte Unterscheidung auf den Artikel zu applizieren. Diese Anmerkungen sollten ihren Platz vor der Argumentation einnehmen, um dem Leser Zeit und Mühe zu ersparen. Im Nachfolgenden wollen wir über den Inhalt selbst kurz referieren.

Der Autor meint (Seite 23), Cajetan habe die Frage entschieden, was S. Thomas im ersten Artikel der ersten Quaestio unter der „alia doctrina“ verstanden wissen wollte. Wir halten nicht dafür, dafs Cajetan die Frage „entschieden“ hat. Cajetan lehrt nämlich, S. Thomas habe eine Doktrin im Auge, die weder bestimmt mit dem Glauben, noch bestimmt mit der Theologie identisch ist. Die Doktrin abstrahiere von beiden und bedeute nur eine Lehre überhaupt, die nicht vermittelst unserer Verstandesthätigkeit, a lumine naturali rationis humanae erworben wird. Gegen diese Theorie des Cajetan läfst sich aber mit Grund einwenden, warum dann der englische Meister sowohl in der Einleitung als auch in den folgenden Artikeln, immer von ein und derselben Doktrin sprechend, die Frage

stellt, ob sie eine Wissenschaft sei? ob sie Weisheit genannt werden müsse? ob sie argumentierend vorgehe u. s. w.? Wir schliefsen uns darum gegen Cajetan der Ansicht jener Autoren an, welche behaupten, S. Thomas rede in diesem ersten Artikel von der Theologie. Der Autor sagt, hier frage es sich hauptsächlich darum, ob es neben der Metaphysik und natürlichen Theologie noch eine andere Doktrin gebe. Allein S. Thomas fragt, ob es eine andere geben müsse? ob noch eine andere nothwendig sei?

Wenn der Autor schreibt (Seite 28), die wirksame Ursache in der übernatürlichen Ursache sei Gott als der Dreieinige, inquantum Trinitas est, so können wir dem nicht ohne Vorbehalt beistimmen. S. Thomas lehrt stets, dafs alle Thätigkeit Gottes nach aufsen den drei Personen gemeinsam ist. Nicht der Dreieinige als solcher ist demnach wirksame Ursache in Bezug auf die Geschöpfe. Ferner weist S. Thomas, auf S. Augustin gestützt, an mehreren Stellen nach, dafs die menschliche Seele das Bild der Dreieinigkeit in sich trage. Dabei ist nur von der natürlichen, keineswegs von der übernatürlichen Ordnung die Rede. Man vergleiche z. B. 1. dist. 3. q. 3. a. 1. — 1. p. q. 93. a. 5. Ebenso halten wir die Behauptung des Autors, „die sogenannte Potentia obedientialis der Kreaturen (totius creaturae) sei die materielle Ursache in der übernatürlichen Ordnung", für nicht richtig. Die Potentia obedientialis gehört der natürlichen Ordnung ebenso gut an. Jedes Geschöpf, auch die leblosen besitzen diese Potenz. Alle sind Instrumente in der Hand Gottes. Man kann indes nicht sagen, dafs alle Geschöpfe auf den Standpunkt der Übernatur erhoben worden seien. Dies ist nur hinsichtlich der vernünftigen Kreaturen der Fall. Dieselbe Ungenauigkeit findet sich in der Lehre, der Mensch gewordene Gottessohn sei die vorbildliche, formelle Ursache der Übernatur. Die Menschwerdung Jesu Christi ist in der Idee Gottes später als die Erhebung der vernünftigen Geschöpfe auf den Standpunkt der Übernatur. Die Gnade der Stammeltern, die justitia originalis hat Gott als Schöpfer, nicht als Erlöser zu ihrer Ursache. (Cfr. Billuart. curs. theol. tom. 1. pag. 732. ed. 1758.)

Seite 44 bemerkt der Autor, Bannes habe die Ansicht mancher Gelehrten, dafs die Theologie ihrem Wesen nach, quoad substantiam in der andern Welt nicht mehr bestehen werde, als eine sehr wahrscheinliche, valde probabile bezeichnet. Wir haben die betreffende Stelle aus Bannes genau durchgelesen, aber vergebens die Bestätigung des vom Autor aus Bannes herausgelesenen Beweises dafür zu entdecken vermocht. Bannes sagt an der vom Autor citierten Stelle: „Mir gilt es als sehr wahrscheinlich, dafs die Seligen des Himmels aufser der beseligenden Erkenntnis keine andere per se eingegossene Theologie besitzen. Jede andere Theologie, aufser der beseligenden Anschauung Gottes, erwerben sich die Engel mittelst des lumen gloriae und der natürlichen Vernunft, die aus den Principien die Folgerungen ableitet, welche aus den eigenen Abbildern erkannt werden. Das Nämliche mufs von denjenigen Menschen angenommen werden, welche in diesem Leben keine Theologie studiert haben. Alle jene, welche auf dieser Erde Theologie studiert haben, werden vervollkommnet werden und durch die eigenen Abbilder mehr erkennen als die, welche in ihrem Leben nie etwas von der Theologie gewufst haben. (Valde probabile mihi est, quod in Beatis praeter scientiam beatificam non est aliqua alia Theologia per se infusa, sed omnis alia Theologia praeter visionem beatificam est in angelis per se acquisita virtute luminis gloriae,

accedente lumine naturali ad colligendas conclusiones ex illis principiis, quas cognoscunt per proprias species. Et similiter facient beati homines, qui in hac vita non didicerunt Theologiam. Qui vero didicerunt, illic perficientur et plura cognoscent per species proprias, quam illi qui non didicerunt dum essent in via.) Es ist uns schlechterdings unbegreiflich, wie der Autor aus diesen Worten des Bannes die Schlufsfolgerung ziehen kann, derselbe lehre, dafs die Theologie, welche manche Menschen hier auf Erden sich angeeignet haben, im andern Leben, ihrem Wesen nach, quoad substantiam verloren gehe. Der Autor hat jedenfalls den Bannes selbst gar nicht gelesen. Bannes spricht von einer per se eingegossenen Theologie. Nun weifs doch alle Welt, dafs die Theologie in der gewöhnlichen Ordnung nicht eine eingegossene, sondern eine erworbene Wissenschaft ist. Zudem erklärt Bannes, die Theologie derjenigen, die in diesem Leben dieselbe sich angeeignet, werde im Jenseits vervollkommnet werden. Wie ist das möglich, wenn die Theologie im andern Leben ihrem Wesen nach, quoad substantiam, überhaupt nicht mehr vorhanden ist? Bannes lehrt das gerade Gegentheil von dem, was der Autor ihm zumutet. Die Theologie, welche wir hier auf Erden uns erwerben, indem wir aus den geoffenbarten Principien notwendige Folgerungen ziehen, bleibt nach Bannes im andern Leben nicht blofs zu unserm Schmucke (ad ornatum), sondern auch zum fernern Gebrauche. Diese These begründet Bannes durch drei Argumente. Daraus erhellt die Unrichtigkeit der Behauptung unseres Autors. (Bannes in 1. p. q. 1. a. 2. dub. 3. pag. 18.)

In ähnlicher Weise beschuldigt der Autor einmal (Seite 64) den Conrad des Fehlers, der Theologie den Charakter „der Weisheit" abgesprochen zu haben. Conrad soll dies mit einem ganz oberflächlichen Sophisma (leviori aequivocationis motivo) gethan haben. Das einzig diesbezüglich Richtige ist, dafs der Autor den Conrad höchst wahrscheinlich nicht gelesen hat. Conrad sagt daselbst in der natürlichen Ordnung, in uno lumine existiere nur eine Weisheit, während der Wissenschaften mehrere sind. Die Theologie gehöre der übernatürlichen Ordnung an, (in altiori lumine) denn die Weisheit der Theologen werde durch das eingegossene Licht des Glaubens erworben. (in 1. 2. q. 57. a. 2.) Wie man Conrad bestreiten lassen will, dafs die Theologie eine Weisheit sei, nachdem er dieselbe ausdrücklich Weisheit nennt, das ist uns absolut unverständlich.

Zu a. 7 der ersten Quästio bringt der Autor (Seite 67) die Unterscheidung zwischen dem Subjekte und Objekte einer Wissenschaft und beides wird abermals unterschieden in ein materielles und formelles. So berechtigt diese Darlegung an und für sich ist, so bietet sie doch andererseits ihre Schwierigkeiten, wenn sie nicht sehr klar gegeben wird. Nicht alle Autoren sind mit dieser Einteilung einverstanden, weil sie ziemlich kompliziert ist. Wir ziehen darum die Einteilung in ein materielles und formelles Objekt, formell in zweifacher Bedeutung gefafst, ihrer Einfachheit wegen vor. Was S. Thomas in diesem Artikel Subjekt der Theologie, das nennen andere Autoren Objekt derselben. Wird dieses Objekt einer Wissenschaft von ihr hauptsächlich und um seiner selbst willen betrachtet, so ist es das formelle Objekt, oder objectum formale quod, auch ratio formalis quae. Fafst man dabei das Medium, oder das Licht, den Gesichtspunkt ins Auge, unter welchem das Objekt betrachtet wird, so haben wir es mit dem formellen Objekte der ratio formalis sub qua, dem Objectum formale quo zu thun. Materielles Objekt nennen wir das, was von einer Wissenschaft betrachtet,

erkannt und umfafst wird. Daraus erhellt die Bedeutung des a. 7. dieser Quästio. Das erste und hauptsächlichste Objekt der Theologie ist Gott als solcher, und alles andere wird von ihr erkannt, insofern es zu Gott dem Anfang und Endziel Beziehung hat. Das Licht, unter welchem dieses Objekt aufgefafst wird, heifst mittelbare oder virtuelle Offenbarung.

Seite 89 bemerkt der Autor, der hl. Thomas sei sich nicht ganz klar darüber gewesen, ob die hl. Schrift manchmal mehrere Litteralsinne enthalte. Man vergleiche über diese Streitfrage: Dr. Schmid: De Inspirationis Bibliorum vi et ratione Brixinae 1885 pag. 253. Unsere Ansicht geht dahin, dafs S. Thomas einen mehrfachen Litteralsinn angenommen hat. Neben den von Dr. Schmid aus S. Thomas beigebrachten Stellen: de potentia. q. 4. a. 1. — 2. dist. 12. q. 1. a. 2. — Quodl. 7. q. 6. a. 1. 2. 3. wäre noch zu erwähnen 4. dist. 21. q. 1. a. 2. qu. 1. ad 3, wo er sagt: „in sacra scriptura praeter principalem sensum, quem Auctor intendit, possunt alii sensus non incongrue aptari.“ Ähnlich: 1. 2. q. 102. a. 2. ad 1. — ad Galat. c. 4. lect. 7.

Eine Definition der Theologie findet sich bei unserm Autor am Ende der ersten Quästio (Seite 90). Die Theologie ist dieser Definition gemäfs: de Deo sub lumine divinae revelationis ad intellectum veritatis beatificae argumentativa ratio.

Sehr treffend weist der Autor nach (Seite 114), dafs im Gottesbeweise von der Bewegung, die subjektive Bewegung das Überführen aus der Potenz in den Akt durch ein Seiendes in actu den Auschlag gibt. Es ist dies um so notwendiger, als selbst in neuerer Zeit noch z. B. durch P. Kleutgen (Philos. d. Vorz. 2. B. 2. Aufl. Seite 676) nur die objektive Bewegung geltend gemacht wird. Die objektive Bewegung führt uns höchstens zur Gewifsheit, dafs eine Wahrheit und eine Güte im allgemeinen existiere. Damit ist die Existenz Gottes nicht bewiesen. Wenn ich einen Menschen kommen sehe, bemerkt S. Thomas, und erkenne, dafs es ein Mensch ist, so erkenne ich dadurch noch nicht den Peter, obgleich es Peter ist, der kommt. (1. p. q. 2. a. 1. ad 1.) Überdies bestreitet S. Thomas an ungezählten Stellen, dafs der Verstand und Wille vom Objekte zur Thätigkeit bewegt, aus der Potenz in den Akt übergeführt wird. Die objektive Bewegung allein ist somit als Gottesbeweis nicht ausreichend. Die Natur selbst, sagt der Autor (Seite 116) mit dem hl. Thomas (1. p. q. 2. a. 3. ad 2.), wirkt infolge der Direktion durch ein höheres Agens, weil sie ein bestimmtes Ziel vor sich hat. Und der menschliche Wille, veränderlich und fehlbar (deficiens) mufs zurückgeführt werden auf ein erstes, unbewegliches und notwendiges Princip, von welchem alle (quaecunque) Ratschläge und Gedanken des vernünftigen Agens ihren Anfang nehmen. Diese Worte des Autors müssen wir uns deshalb besonders merken, weil er im Traktat über die Gnade aus lauter Furcht vor der praemotio physica dieselben wieder total vergessen hat. Konsequenz ist überhaupt nicht jedermanns Sache. Mifsverständlich ist die Bemerkung des Autors (Seite 135), dafs in den einfachen und subsistenten Formen, weil sie geschaffen sind zwischen Natur und Suppositum ein ähnlicher, realer Unterschied bestehe. Diese Behauptung steht in dieser Allgemeinheit ausgesprochen, nicht im Einklang mit der Lehre des hl. Thomas. Der Autor verwechselt das Princip, wodurch ein Suppositum konstituiert wird, mit dem Dasein, der Existenz. Ohne Zweifel besitzt das Suppositum in diesen einfachen Formen manches, was ihm, nicht aber der Natur zukommt, z. B. die Verstandes- und Willensakte. Allein dadurch wird das Suppositum nicht konstituiert. Auf Seite 137 modifiziert der Autor im Anschlusse an Cajetan die früher

absolut aufgestellte Theorie dahin, dafs die Natur und das Suppositum im Engel sich äufserlich (extrinsece) real unterscheiden. In diesem Sinne kann die Ansicht als richtig hingenommen werden. In sehr gelungener Weise verteidigt der Autor (Seite 140), allerdings nicht ausdrücklich, und im Widerspruche mit einem seiner andern Werke, die praemotio physica. Der Autor bedient sich der Worte des hl. Thomas (2. contr. Gent. c. 15), ohne ihn zu citieren und sagt folgendes: „wenn mehrere verschiedene Wirkungen hervorbringende Ursachen in einem Effekte übereinkommen, so können sie diesen gemeinsamen Effekt neben den verschiedenen Wirkungen nur in der Kraft einer höhern Ursache, welcher dieser Effekt eigentümlich (proprius) ist, hervorbringen. Alle geschaffenen Ursachen aber kommen darin überein, dafs sie das Sein, die Existenz verursachen, obgleich jede einzelne ihre eigenen Wirkungen hat, wodurch sie sich von andern unterscheidet, die Hitze z. B. bewirkt, dafs etwas warm, der Baumeister, dafs ein Haus ist. Darum mufs nothwendig eine über allen stehende Ursache vorhanden sein, in deren Kraft alle das Sein bewirken, und das Sein bildet den eigentümlichen Effekt dieser obersten Ursache.“ Die Willensthätigkeit ist ein Effekt des Willens. Wenn nun das Sein dieses Effektes in der Kraft Gottes vom Willen verursacht wird, so haben wir die praemotio physica mit logischer Konsequenz angenommen und verteidigt. Den sachlichen, realen Unterschied der Wesenheit und Existenz in den Geschöpfen betont der Autor wiederholt und mit Recht. Cfr. Seite 129. 147. 152. 174. 233. 234., besonders 235. 247. 252.

Der Autor entwickelt die 9. Quästio kommentierend, ziemlich ausführlich den Begriff von der Bewegung. Was er hierüber sagt, ist richtig, und beweist abermals sehr zutreffend, mit eiserner Konsequenz, dafs die praemotio physica nicht umgangen werden kann. Cfr. Seite 289—301. Da uns diese Frage später noch eingehender beschäftigen wird, so wollen wir einstweilen nur darauf aufmerksam machen, wie ein Schriftsteller im steten Wandel der Zeit auch seine Grundsätze und Ansichten ändert. Unser Referat ist ohnedies schon zu umfangreich ausgefallen, als dafs wir die Frage hier noch weiter verfolgen könnten. Die Bemerkung auf Seite 309, dafs alle Kreaturen, bevor sie waren, nur die Möglickkeit zu sein mit Rücksicht auf die göttliche Macht und den göttlichen Willen hatten, könnte zu Mifsverständnissen Anlafs geben. Man darf die innere Möglichkeit nicht mit der äufseren verwechseln, gleichwie es unerlaubt ist, die Potenz mit der Possibilitas zu confundieren, wie es vom Autor Seite 310 geschieht. Auf dieser Verwechslung beruht auch wahrscheinlich das, was der Autor Seite 311 über die nichtkörperlichen Substanzen sagt. Dieser Theorie entsprechend haben die genannten Substanzen keine passive Potenz zum Dasein, zur Existenz, weil sie, wie der Autor meint, einfache Substanzen sind, und deshalb keinerlei Entstehung (generatio) oder Veränderung (variatio) kennen. Der Autor hat uns aber doch früher ausdrücklich versichert, dafs in jedem Geschöpfe die Wesenheit sich von der Existenz, vom Dasein real, sachlich unterscheide. Wie ist dies nun möglich, wenn die nichtkörperlichen Substanzen keine passive Potenz zum Dasein, zur Existenz haben? Wie können sie dann die Existenz aufnehmen? Der Autor confundiert hier offenbar die Existenz, welche durch Schöpfung mitgeteilt wird, mit jener, welche die Dinge durch Entstehung (generatio) erhalten. Und weil die unkörperlichen Substanzen ihre Existenz nicht durch Entstehung haben, deshalb sind sie nach seiner Ansicht überhaupt nicht in der passiven Potenz zum Dasein. Eine Schlufsfolgerung

dieser Art wird von der Logik niemals unterschrieben werden. Nach der Theorie des Autors müfste man annehmen, dafs diese Substanzen hinsichtlich der Existenz ganz und gar unveränderlich, und nur mit Bezug auf ihre Thätigkeit, und die passive und aktive Potenz, die Auswahl zwischen Gut und Böse einer Veränderung unterworfen seien. Allein die Veränderung der letztern Art setzt notwendig die der erstern voraus. Eine Substanz, welche keine passive Potenz zur Existenz hat, ist actus purus, reine Wirklichkeit und infolge dessen allseitig und in jeder Beziehung unveränderlich, sie ist mit einem Worte: Gott. Die Ansicht des Autors, wie sie in diesen Zeilen ausgesprochen wird, hat nur Geltung, wenn es sich um die Unveränderlichkeit der unkörperlichen Substanzen gegenüber den körperlichen handelt und das Sein durch Schöpfung dem Sein durch Entstehung gegenüber gestellt wird. Hier will der Autor die Unveränderlichkeit Gottes darthun. Darum ist die Behauptung, dafs die unkörperlichen Substanzen keine passive Potenz zum Dasein, zur Existenz haben, in dieser Allgemeinheit genommen einfach unrichtig. Dies läfst sich nur von Gott, und von ihm allein behaupten. Die einfachen Substanzen entstehen und vergehen allerdings nicht durch Generation resp. Korruption, allein damit ist die Unveränderlichkeit Gottes nicht bewiesen. Im Gegenteil müfste, wenn die Ansicht des Autors richtig ist, geschlossen werden, dafs auch die menschliche Seele und die Engel, gleich Gott, unveränderlich sind. Die Veränderlichkeit inbetreff der passiven und aktiven Potenz, hinsichtlich der Auswahl zwischen Gut und Böse etc., setzt die Veränderlichkeit mit Bezug auf das Dasein, die Existenz notwendig voraus. Ist diese letztere nicht vorhanden, so fällt die erstere von selbst. Wir finden demnach in jeder Kreatur die passive Potenz zum Dasein. In den körperlichen oder zusammengesetzten Dingen ist dieses Dasein durch Generation, in den einfachen Substanzen, sowie im Universum allgemein angenommen, durch Schöpfung verursacht. Darum ist jede Kreatur an und für sich schlechthin veränderlich, Gott allein unveränderlich, er allein im strengsten Sinne ewig.

Wir müssen, noch manche Richtigstellungen aufser acht lassend, schliefsen, um nicht weitläufig zu werden. Das vorliegende Werk des Autors ist sehr empfehlenswert, weil es, wie wir schon früher bemerkt, durchwegs den Kommentar des Cajetan enthält, mit Hinweglassung der Zergliederung des betreffenden Artikels. Letztere ist für alle jene, die nur die Doktrin des hl. Thomas überhaupt kennen lernen wollen, sehr leicht entbehrlich. Die kleinen Ausstellungen, die wir uns zu machen erlaubt haben, thun dem Werke selbst keinerlei Eintrag. Dafür hat der Leser eine reiche Auswahl in betreff der Citate aus den hl. Vätern und eine klare Übersicht über die einzelnen Argumente, die durch Nummern unterschieden und in syllogistischer Form durchgeführt erscheinen. Der Druckfehler sind verhältnismäfsig wenige. Die Eigentümlichkeit, das Wort Joannes in der lateinischen Sprache immer mit h zu schreiben, ist uns aufgefallen. Für italienische Autoren hat das h, wie allewelt weifs, ohnedies seine grofsen Schwierigkeiten. Dem Autor mufs jedenfalls irgend ein nicht italienischer Verfasser zur Grundlage gedient haben. Druck und Ausstattung sind recht gefällig.

**Der Spender der heiligen Sakramente, nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin.** Eine theologische Studie von Dr. Franz Margott. Freiburg im Breisgau (Herder) 1886.

Der in der litterarischen Welt vorteilhaft bekannte Verfasser vorliegender Schrift hat hiermit eine ebenso gründliche als nützliche Arbeit geliefert. Eine gründliche, denn neben der gewandten Ausführung im Texte selbst finden wir einen sehr reichen Apparat von Citaten aus S. Thomas und andern Autoritäten auf theologischem Gebiete, die, wie der Autor selber bemerkt (Vorwort), nicht blofs zur fortwährenden Kontrolle, sondern mehr noch zur Ergänzung dienen sollen. Diese Arbeit verdient aber auch eine äufserst nützliche genannt zu werden, denn für einen Spender der hl. Sakramente, für einen Verwalter der Gnadenschätze Gottes ist nicht blofs eine immer tiefere theologische Erkenntnis seiner erhabenen Würde und seines heiligenden Amtes (Vorwort) von gröfster Wichtigkeit, sondern auch, und dies ganz besonders, das Bewufstsein der strengen Verpflichtung aktuell oder wenigstens virtuell auch zu denken was er thut, auch das zu beabsichtigen, wofür ihn der barmherzige Gott auserwählt und berufen hat. Eine blofs äufserlich korrekte Durchführung der bezüglichen Vorschriften kann man sich schliefslich auch durch viele Übung, durch mehrjährige Gewohnheit aneignen. Dafs aber der Spender der hl. Sakramente dabei sehr leicht in die Gefahr gerät, eine tote Maschine, anstatt ein lebendes Werkzeug Gottes zu werden, liegt auf der Hand. Und dafs er es sehr häufig unter diesen Umständen nicht einmal mehr äufserlich genau ernst nimmt, das kann kaum bestritten werden. Gerade die Pflicht ein Sakrament zu spenden und dies beabsichtigen zu müssen (intendere faciendi quod facit ecclesia), die wird ihn vor einer für ihn so grofsen und verderblichen Gefahr bewahren. Infolgedessen wird auch das Heilige von ihm heilig behandelt und verwaltet werden. — Wir sind darum dem Autor für die Gabe aus mehr als einem Grunde zu besonderm Danke verpflichtet.

Die Abhandlung vorliegender Arbeit zerfällt in zwei Abschnitte. Im ersten entwickelt der Autor die Konstruktion des Begriffes: „Spender" (Seite 10—44); im zweiten (S. 44—81) die subjektiven Erfordernisse vonseiten des Spenders. Jeder Abschnitt ist abgeteilt in Kapitel und Artikel. Im ersten Abschnitt handelt das erste Kapitel über die sakramentalischen Faktoren: den eigentlichen und Haupturheber (Spender) der innern sakramentalen Wirkung, welcher ist: der dreieinige Gott (erster Artikel S. 10—12); der zweite in den Sakramenten wirkende Faktor: der Gottmensch Christus (zweiter Artikel S. 12—19); die bewirkende werkzeugliche Ursache (instr. inanimatum) der Rechtfertigung: die äufsere sinnfällige sakramentale Handlung (dritter Artikel S. 19—26); das Organ (instr. animatum) zur Setzung der sakramentalen Handlung: die Person des Spenders (vierter Artikel S. 26—38). Im zweiten Kapitel spricht der Autor vom wirklichen Träger der sakramentalen Gewalt, dem Menschen und zwar von dem von Christus hierzu bevollmächtigten (S. 38—44). Der zweite Abschnitt befafst sich mit der Person des Spenders, dessen Rechtgläubigkeit und Sittlichkeit (erster und zweiter Artikel S. 44—63); ferner mit dem Akt des Spenders, wozu besonders die Intention, deren Notwendigkeit und Charakter ausschlaggebend sind (S. 63—181). Der Abhandlung selbst hat der Autor eine sehr wertvolle, und für das tiefere, volle Verständnis der vorwürfigen Studie notwendige metaphysische Erklärung des Werkzeuges oder Instrumentes, seines Verhältnisses zu dem Hauptagens, der causa principalis, vorausgeschickt. Die Lösung der

Hauptfrage, mit welcher das Werk sich hauptsächlich beschäftigt, ob vonseiten des Spenders der hl. Sakramente eine innere Intention, wenigstens das zu thun, was die Kirche Christi thut, oder ob die ernst gewollte korrekte Setzung der äufseren Bedingungen resp. der äufseren Handlung mit allen Ceremonien und Umständen ausreiche, um in Wirklichkeit ein Sakrament zu erteilen, basiert der Autor mit Recht auf das Wesen der instrumentalen Ursache. Wissen wir einmal, in welchem Abhängigkeitsverhältnisse der Spender als instrumentale Ursache des dreieinigen Gottes zu diesem als dem Hauptagens, der causa principalis steht, so ist die Notwendigkeit der innern Intention, in Wirklichkeit ein Sakrament spenden zu wollen, d. h. das zu thun, was die Kirche Christi thut, ohne besondere Schwierigkeit nachweisbar.

Das Instrument formell als solches wirkt nicht in eigener Kraft und selbständig, sondern durch fremde Kraft bewegt, somit abhängig vom Hauptagens (S. 2, 14, 22, 35, 52 u. s. w.). Diese Kraft mufs in und vom Instrumente aufgenommen werden (S. 8). Es genügt weder die potentia obedientialis activa des Instrumentes, wie eine solche von P. Suarez verteidigt wird, noch die äufsere Assistenz der Kraft des Hauptagens. Erstere erweist sich als unzulänglich, vorausgesetzt dafs es eine solche gibt, weil diese aktive Potenz wenigstens in actu primo proportioniert sein müfste mit der Wirkung, welche durch sie hervorgebracht werden soll. Diese Wirkung aber ist keine andere als die des Hauptagens. Nun bestreitet S. Thomas auf das entschiedenste, dafs das Instrument durch eigene Kraft die Wirkung des Hauptagens hervorzubringen imstande sei. Es besitzt diese Kraft nicht einmal in actu primo. Die potentia obedientialis activa genügt somit offenbar nicht, um eine instrumentale Thätigkeit zu entfalten. Das Instrument mufs vielmehr erst eine Kraft erhalten, die höher ist als seine Natur oder Form, damit es mit der Wirkung des Hauptagens in actu primo proportioniert sei. Darum besitzt es blofs eine potentia obedientialis passiva. Eine aktive Potenz dieser Art wäre dem Instrumente natürlich, käme ihm der eigenen Form gemäfs zu. Folglich müfsten alle Wesen derselben Natur die gleiche Wirkung hervorbringen, was unrichtig ist, und sie würden aufhören reine, instrumentale Ursache zu sein.

Ebensowenig darf man an der blofs äufseren Assistenz der Kraft des Hauptagens festhalten, denn dadurch wird das Instrument nicht innerlich verändert, gehoben, vervollkommnet. Seine eigene Kraft bleibt so grofs, als sie früher war. Da es nun unmöglich durch seine eigene Kraft bis zur Wirkung des Hauptagens vordringen kann, so hilft ihm die äufsere Assistenz sehr wenig. Das Instrument mufs daher diese Kraft, die vom Hauptagens ausgeht, in sich haben, nicht aufser oder neben sich.

Das Instrument besitzt diese Kraft nicht bleibend, als eine Form, sondern vorübergehend und nur solange als die Bewegung durch das Hauptagens dauert. Inchoativ erhält das Instrument diese Kraft, sobald es vom Hauptagens zum Instrumente erhoben wird, dagegen komplet durch die Anwendung (usum) vonseiten des Hauptagens. Allein im einen wie im andern Falle ist diese Kraft nur per modum intentionis im Instrumente und sie hat in ihm kein vollkommenes Sein, bildet keine Form wie im Hauptagens.

Aus diesen Principien des englischen Lehrers schliefst nun der Autor auf die Notwendigkeit der innern Intention im Spender der Sakramente. Der Beweis ist ihm, nach unserer Überzeugung, vollkommen ge-

lungen. Gott beabsichtigt doch durch den Spender als Instrument ein hl. Sakrament hervorzubringen. In dieser Intention geht die Bewegung vom Hauptagens aus und teilt sich dem Instrumente mit, wird von demselben aufgenommen. Wenn nun der Wille des Spenders sich diesbezüglich nicht bewegen läfst, d. h. wenn er nicht ein Sakrament vollziehen, nicht das thun will, was die Kirche Christi zu thun beabsichtigt, so kann er unmöglich die Bewegung des Hauptagens in sich aufnehmen und auf das Subjekt, die Materie und Form überleiten. Es wird infolgedessen kein Sakrament gespendet werden. Die Bewegung des Hauptagens wird im Instrumente unterbrochen, von der intendierten Wirkung abgeleitet, sie erreicht ihr Ziel nicht: die Setzung eines hl. Sakramentes. Das Instrument will nicht, was das Hauptagens will. Wir haben hier ein ähnliches Verhältnis wie bei der Bewegung Gottes, durch welche der menschliche Wille an und für sich auf das Endziel gelenkt wird. Gott bewegt den Willen an und für sich zu einer guten That, allein diese Bewegung wird durch den verkehrten Willen des Geschöpfes abgelenkt und gelangt dadurch nicht zu ihrem Ziele. Die moralisch gute That geschieht nicht, weil der Wille, wie S. Thomas treffend bemerkt, deficit ab ordine primi agentis (1. 2. q. 79. a. 2). Gott intendiert ein Sakrament und der Spender intendiert das Gegenteil. Darum deficit letzterer ab ordine primi agentis und das hl. Sakrament kommt nicht zustande, es existiert nicht. Der äufserliche Wille mit allem wünschenswerten Ernste die Bedingungen zu erfüllen, die Form der Materie zu applizieren reicht nicht hin, um in der Wirklichkeit ein hl. Sakrament zu vollziehen, denn diese Thätigkeit gleicht derjenigen, die das Instrument aus eigener Kraft, secundum suam formam, hervorzubringen vermag. Es wurde aber nachgewiesen, dafs diese Kraft nicht genügt. Dem Instrumente mufs eine höhere mitgeteilt werden, nämlich die Bewegung des Hauptagens zu dem von letzterem intendierten Ziele. Das mit Verstand und Willen begabte Instrument aber kann nur durch seinen eigenen Willen, durch die Absicht zu thun, was die Kirche Christi thut, d. h. ein hl. Sakrament zu spenden, an der Bewegung des Hauptagens Anteil haben, dieselbe in sich aufnehmen und auf das Sakrament überleiten. Der Spender mufs damit vorher durch die Bewegung Gottes in actu gesetzt, principium activum Sacramenti werden, dann erst erfolgt die Wirkung: das Sakrament. Die aktive Potenz bildet das Princip agendi in aliud (1. p. q. 25. a. 1). Die sakramentale Thätigkeit des Spenders erfolgt aus dem sakramentalen Willen, d. h. aus der Absicht ein Sakrament im Geiste der Kirche Christi zu vollziehen, und durch diese sakramentale Thätigkeit wird der sakramentale Effekt, das Sakrament selbst bewirkt. Die genaueste Ausführung der äufseren Bedingungen macht den Spender nur zur Gelegenheitsursache (causa occasionalis), denn bei diesem Vorgang allein, ohne innere Intention, teilt sich die Kraft des Hauptagens der Materie und Form des Sakramentes nicht durch den Spender mit, weil dieser die genannte Kraft in actu secundo nicht besitzt, sie folglich nicht überleiten kann. Der Spender ist vermöge des Weihecharacters bezüglich der Wirkung des Hauptagens nur agens in potentia. Dasselbe mufs in Betreff der Materie und Form der Sakramente gesagt werden. Agens in actu und demnach die genannte Wirkung hervorbringend, werden diese beiden Faktoren durch die Bewegung des Hauptagens, die von Gott aus durch die humanitas Christi als Instrumentum conjunctum, durch den Spender als Instrumentum separatum, animatum, endlich durch Materie und Form als Instrumentum separatum inanimatum hindurch-

gehend bis zum Subjekte vordringt und den Effekt des Hauptagens: ein wirkliches Sakrament hervorbringt.

Wer die Grundsätze des hl. Thomas über die Bewegung der Kreaturen durch Gott u. s. w. kennt, für den ist jeder Zweifel darüber, was der englische Lehrer mit Bezug auf die innere Intention des Spenders der hl. Sakramente gelehrt habe, unmöglich. Man müfste, wie leider schon so oft, zu einem blofsen Wortstreite seine Zuflucht nehmen, um den hl. Thomas als Verteidiger der rein äufseren Intention anführen zu können. Aber selbst da würde es schwer sein, den englischen Meister als Gegner der innern Intention von seiten des Spenders d. h. das zu thun, was die Kirche Christi thut, ins Treffen zu führen. Es ist unmöglich, alle diesbezüglichen Stellen aus S. Thomas, die der Autor mit gröfster Sorgfalt gesammelt hat, hier speziell anzuführen. Wir müssen auf das Werk selber verweisen und zum Ankaufe desselben einladen.

Der Satz auf Seite 2: „die Thätigkeit des Hauptagens setzt die eigene Thätigkeit des Werkzeuges voraus, um sie für ihre Zwecke verwenden, in ihren Dienst nehmen und zu ihrer Thätigkeit erheben zu können", lautet etwas mifsverständlich. Man ist geneigt daraus zu schliefsen, dafs das Werkzeug seine eigene Thätigkeit aus und durch sich selber habe. Allein so hat es der Autor sicher nicht gemeint, wie schon aus einem der nachfolgenden Sätze hervorgeht. Der Autor betont ausdrücklich, der Einfluſs, den die werkzeugliche von der Hauptursache erfährt, sei nicht ein blofses Bewegtwerden zur eigenen Thätigkeit. Dieser Einfluſs ist somit sicher auch ein Bewegtwerden zur eigenen Thätigkeit. Ebenso lesen wir auf auf Seite 5, dafs auch das sekundäre Hauptagens nicht vollständig unabhängig im Wirken (sowenig wie im Sein und Dasein) in dem Sinne sei, als würde es die Kraft zum Wirken und die Bethätigung derselben in letzter Instanz aus und durch sich besitzen. Darnach mufs offenbar einer der früheren Sätze auf Seite 5 n. 2 korrigiert werden. Daselbst heifst es: „die Verbindung der causa principalis mit der c. instrumentalis im Akte des Wirkens ist nicht ein Zusammenwirken in der Weise, dafs durch den Einfluſs der c. principalis die dem Werkzeuge von Natur aus innewohnende und selbsteigene Kraft erst entfaltet, deren wirkliche Verwendung ermöglicht und aus dem Vermögen in die Thätigkeit übergeführt würde." Dieser Satz steht, ohne Korrektur, im Widerspruche mit folgendem: „jede c. secunda besitzt vielmehr ihre Kraft nur durch Mitteilung und fortwährende Erhaltung von der c. prima, und ebenso bedarf sie zu ihrer Entfaltung und Verwirklichung der fortgesetzten Mitwirkung derselben ersten Ursache." Wenn wir recht verstehen, so will der Autor folgendes sagen: Die rein instrumentale Ursache besitzt an und für sich weder in actu primo noch in actu secundo die Kraft und Thätigkeit, um die Wirkung des Hauptagens hervorzubringen, wohl aber in actn primo die Kraft die ihrer Form oder Natur entsprechende Thätigkeit zu verwirklichen. Sie wird deshalb rein instrumentale genannt, weil sie bezüglich der Wirkung des Hauptagens eine dieser Wirkung entsprechende Kraft nicht einmal in actu primo besitzt. Durch die Weihe erhält der Spender der heil. Sakramente den Charakter, die diesbezügliche Kraft in actu primo. Dasselbe gilt von der Materie und Form infolge der Einsetzung und Bestimmung durch J. Christus. Hinsichtlich der eigenen Thätigkeit hat die rein instrumentale Ursache die entsprechende Kraft in actu primo, z. B. der Minister zu dem Willensakte, Materie und Form in den Sakramenten zu der natürlichen Wirkung. Hierin kommt die rein

instrumentale Ursache mit der c. secunda principalis überein. Allein mit Bezug auf den actus secundus, die wirkliche Thätigkeit, bedürfen beide, die c. secunda um zu der natürlichen, die rein instrumentale um zur natürlichen und übernatürlichen Thätigkeit überzugehen, der Bewegung durch das Hauptagens. Dadurch ist die praemotio physica unter allen Umständen gewahrt. Die c. secunda principalis besitzt eine angeborne Kraft, wenngleich nur in actu primo, zu der ihr entsprechenden Thätigkeit. Aus diesem Grunde heifst sie principalis. Der rein instrumentalen Ursache ist diese Kraft, eine Wirkung des Hauptagens hervorzubringen, nicht angeboren, von Natur aus verliehen. Die Kraft der einen wie der andern mufs indessen vom Hauptagens in den actus secundus übergeführt, durch Bewegung vonseiten der c. prima in Wirklichkeit thätig werden. Das auf Seite 6 Gesagte scheint diese unsere Auffassung zu rechtfertigen.

Die Sentenz: „die Thätigkeit des Hauptagens setze jene des Werkzeuges voraus" darf demnach nicht in dem Sinne verstanden werden, als hätte diese Thätigkeit der instrumentalen Ursache schon ihre Wirklichkeit, als wäre sie schon in actu secundo und würde dann vom Hauptagens zur Hervorbringung seines Effektes verwendet. Das Hauptagens verursacht vielmehr beide Thätigkeiten des Instrumentes, sowohl jene, welche demselben in Kraft der eigenen Form oder Natur zukommt, als auch jene, welche das Instrument nicht vermöge seiner Natur zu entfalten vermag. Diese beiden Thätigkeiten des Instrumentes sind keineswegs entitativ, sondern nur in Anbetracht verschiedener Formalitäten nicht identisch. Das Instrument, bemerkt S. Thomas, vollzieht seine instrumentelle Thätigkeit nur dadurch, dafs es die ihm eigene ausübt (3. p. q. 62. a. 1. ad 2). Darum bemerkt der Autor sehr zutreffend: „Der Einflufs, den die werkzeugliche von der Hauptursache erfährt, ist somit nicht ein blofses Bewegtwerden zur eigenen Thätigkeit, sondern Erhebung und Erhöhung zu einer Leistungsfähigkeit, die nicht in der ihr eigenen Natur und Kraft liegt, weshalb auch die Wirkung nicht dem Werkzeuge, sondern dem Hauptagens zugeschrieben wird."

Wir schliefsen unser Referat mit dem lebhaften Wunsche der weitesten Verbreitung der vorliegenden Schrift. Sie ist durchaus geeignet, spekulativ wie praktisch nutzenbringend auf die Leser derselben einzuwirken, und das Bewufstsein der hohen Würde wie nicht minder das Pflichtgefühl eines Spenders der hl. Sakramente neu zu beleben und dauernd zu erhalten.

Graz. Fr. Gundisalv Feldner,
Ord. Praed.

***Kuno Fischer,*** **Goethes Iphigenie.** 2. Aufl. Heidelberg, Winter 1888.

Kuno Fischer besitzt als philosophischer Lehrer und Schriftsteller Eigenschaften, die vielen Fachgenossen abgehen: einen hinreifsenden Schwung der Rede und die gröfste Einfachheit und Klarheit der Darstellung. Solche Eigenschaften sichern ihm denn auch grofsen Erfolg und weitreichendste Popularität.

Es sind besonders die philosophisch-geschichtlichen Arbeiten Fischers, z. B. das Werk über Kant, welchem seine stilistischen Vorzüge: Einfachheit des Satzbaus, übersichtliche Gliederung des Stoffes und Durchsichtigkeit des Gedankens einen hohen Wert verleihen. Freilich will es uns

dann oft bedünken, als ob die Gedanken unter dem Bestreben, sie an die Oberfläche zu bringen und anschaulich und durchsichtig darzustellen, etwas an Tiefe und Gehalt verlieren würden. Dies trifft wenigstens in etwas an dem vorliegenden Schriftchen zu.

Es bedarf wahrlich nicht unserer Empfehlung, um demselben einen weiten Leserkreis zu verschaffen. Der Stoff ist schon an und für sich sehr anziehend. Das grofse Publikum, das den Druck und Reiz tieferer Lebensprobleme fühlt, greift gerne nach solchen Darstellungen, welche dichterische mit philosophischen Elementen verbinden. Dazu kommt der angesehene Name des Autors.

Das Schriftchen enthält zwei Bestandteile, die Entstehungsgeschichte und die Entwicklung des leitenden Gedankens, der Idee des Gedichts. Hier wie dort werden uns die schönsten Aufschlüsse geboten. Aus der Entstehungsgeschichte des Schauspiels werden nur jene Momente mit weiser Auswahl vorgeführt, welche für das sachliche Verständnis und die ästhetische Würdigung besonders wichtig sind. Die Bedeutung der Iphigenie besteht nach F. darin, dafs sich in ihr das Ideal einer Heiligen verwirklicht, einer reinen Seele, der eine bedeutende Aufgabe zufiel. Sie war bestimmt, ihrer Familie, welche durch den Übermut und Neid ihrer Glieder in arge Verwirrung und Not geraten war, den endlichen Frieden zu bringen. Hatten ihre Vorfahren sich kühn und vermessen den höchsten Gewalten der Welt, den Göttern gegenübergestellt, so ist der Sinn der Iphigenie in milder Ergebung auf ihre Verehrung gerichtet. „Gelassen“ steht sie ihnen gegenüber, nicht vermessen, und diese demütige sanfte Gelassenheit ist Zeugnis und Bürgschaft des innern Friedens. Diesen Frieden strahlt sie aus in ihrer Umgebung, sie senkt ihn ein in die wilden Herzen der ungastlichen Taurier und das empörte Gemüt ihres Bruders. Sie übt einen Einflufs, eine herzbezwingende Macht auf alle, die ihr nahe kommen, eine Wirksamkeit aus, welche einer Christin, einer Verehrerin des wahren Gottes würdig wäre. Wir wollen nun hier nicht dagegen auftreten, dafs eine solche Wirksamkeit einer Heidin zugeschrieben wird. Denn offenbar ist Iphigenie nicht als wahre Heidin dargestellt, ja nicht einmal gedacht. Goethe hat ihr seine doch trotz allem christlichen Gefühle und Gedanken geliehen. Dagegen scheint es uns unrichtig, wenn Fischer, den Einflufs Iphigeniens mit demjenigen Christi vergleichend, ihr ein stellvertretendes Leiden zuschreibt. Er sagt in dieser Hinsicht: „Eine völlig lautere und reine Seele, die keine eigene Schuld hat, fühlt und leidet die Schuld derer, welche sie liebt, von ihrem Elende befreien, von ihrer Schuld entlasten und zu einem neuen geläuterten Leben führen möchte. Wenn die anderen, die sie liebt, die ganze Menschheit sind, so besteht in diesem stellvertretenden und erlösenden Leiden die Christusthat.“ Es ist nun allerdings richtig, dafs Iphigenie das Elend ihrer ganzen Familie empfindet, dafs sie dem Orest, der ihr noch als Bruder unbekannt ist, alle Teilnahme entgegenbringt. Allein die Heilung des letztern entspringt nicht dem Mitleid der Schwester unmittelbar, sondern ihrer beseligenden Gegenwart. In dem Augenblick, da sich die Geschwister wieder erkennen, beginnt der entscheidende Heilungsprozefs, der schon zuvor eingeleitet war. Das Mitleid der Schwester tritt dabei nicht so sehr hervor, als die Freude am Wiedersehen, die Liebe, die sich an ihn herandrängt und umfassen will, die Liebe, die ihn, den Lebensmatten, zum Leben zurückrufen will. Mitleid ist mehr negativ und passiv. Es duldet still und will den schlimmen Zustand heben, wird aber nur wertvoll durch seine Kehrseite, die Liebe, die handelt und wirkt. Mitleid ist ferner noch lange nicht das Mitleiden, das stellvertretend wirkt. Das

stellvertretende Mitleiden erfordert zu seiner Erklärung eines transscendenten Zusammenhangs zwischen Gemüt und Gemüt, eines geheimnisvollen Hintergrundes, auf welchem sich der Ausgleich vollzieht. Dafs dieser Untergrund nur ein göttliches Wesen sein kann, ist natürlich.

Fischer ist daher im Unrecht, wenn er von seinem Begriffe alles Mysterium ausschliefst. Er mufs entweder den Begriff des stellvertretenden Leidens im christlichen Sinne ganz beibehalten oder ganz auf ihn verzichten. Um so eher sind wir geneigt, ihm freilich mit gewissen Einschränkungen beizustimmen, wenn er der Iphigenie überhaupt einen religiösen Charakter beilegt, und es soll Gegenstand des folgenden sein, diesen Charakter nach seiner Quelle und seinem Ursprung näher zu verfolgen.

Es kann wohl kein Zweifel darüber bestehen, dafs Iphigenie im höchsten Grade sittlich und tugendhaft ist und ferner, dafs sich diese Sittlichkeit auf religiöser Grundlage erhebt. Die Sittlichkeit der Iphigenie ist keine autonome im Sinne der modernen Philosophie, sondern stützt sich auf ihren Götterglauben, hat also, wie es die alte wohlbegründete Ansicht fordert, in der Religion ihre Wurzel. Zum Beweise dessen kann man allerdings nicht ohne weiteres darauf verweisen, dafs die Heldin in allem auf Götterrat und Götterwillen sich beruft. Denn es wäre möglich, dafs die Götter doch nur eine subjektiv psychologische Bedeutung hätten als die von der Einbildungskraft vollzogener Objektivationen seelischer Stimmungen und Bestrebungen. Wenn z. B. die Götter angerufen werden: „Rettet mich, rettet euer Bild in meiner Seele“, so erscheint als gleichwertiger Ausdruck dieses Gedankens der Satz: „Ganz unbefleckt geniefst sich nur das Herz.“ Darin liegt Andeutung genug, was wir auch sonst wissen, dafs der Götterglaube im Sinne Goethes nur subjektive Bedeutung hat. Indessen ist Goethe doch so wahrheitsgetreu, auch die objektiven Momente hervortreten zu lassen, auf denen die Frömmigkeit Iphigeniens, wie zuletzt jeder religiöse Glaube beruht. Es sind neben den eignen unzweifelhaften Erfahrungen des Herzens, den innerlichen Stimmen, welche durch die äufsern Erfolge und die Verkettung der Ereignisse eine Bestätigung erfahren, neben diesen psychischen Thatsachen sind es ganz erkennbare äufsere Vorgänge, auf denen ihr Glaube beruht. Ich meine 1) die Rettung durch Diana. Diese ist gleichsam der Ausgangspunkt ihres religiösen Bewufstseins. Daher erinnert sie auch immer an diese Thatsache, und schliefst auf die milde, weise und menschenfreundliche Gesinnung der Götter. „Du hast Wolken, gnädige Retterin, einzuhüllen unschuldig Verfolgte. — Weise bist du und siehest das Künftige; nicht vorüber ist dir das Vergangene und dein Blick ruht über den Deinen, wie dein Licht, das Leben der Nächte, über der Erde ruhet und waltet. — Die Unsterblichen lieben der Menschen weit verbreitete gute Geschlechter, und sie fristen das flüchtige Leben gerne dem Sterblichen, wollen ihm gerne ihres eigenen ewigen Himmels mitgenieſsendes fröhliches Anschau'n eine Weile gönnen und lassen“ (d. h. ein flüchtiges Erdendasein, nicht eine jenseitige Seligkeit). Dem Thoas, der von ihr die Opferung aller Fremdlinge, wie ehedem, verlangt, erwidert sie, „der mifsversteht die Himmlischen, der sie blutgierig wähnt, er dichtet ihnen nur die eignen grausamen Begierden an. Entzog die Göttin mich nicht selbst dem Priester? Ihr war mein Dienst willkommner als mein Tod.“ Und als sie seinen Befehl an Pylades und Orestes nicht vollzieht, entschuldigt sie sich wieder mit ihrer eigenen Erfahrung des Götterwillens. Sie erzählt ausführlich den Vorgang ihrer Rettung und fragt: „Sind wir, was Götter gnädig uns gewährt, Unglücklichen nicht zu erstatten schuldig?“

2) Eine fernere Erfahrungsthatsache, auf die sich ihr Glaube stützt, ist das Eintreffen des Glückes zu günstiger Stunde, das Zusammentreffen freudiger und schmerzlicher Ereignisse, die gegenseitig ein Gleichgewicht herstellen. In jenem Augenblick, da sich in ihrer Seele die Freude des Wiedersehens mit dem Schmerze über das Familiengeschick zusammendrängt, gibt sie die schöne Erklärung: „Wie man den König am Übermafs der Gaben kennt, so kennt man euch, ihr Götter, an gesparten, lang und weise zubereiteten Geschenken. Denn ihr allein wifst, was uns frommen kann, und schaut der Zukunft ausgedehntes Reich, wenn jedes Abends Stern- und Nebelhülle die Aussicht uns verdeckt. Gelassen hört ihr unser Flehen, das um Beschleunigung euch kindlich bittet, aber eure Hand bricht unreif nie die goldnen Himmelsfrüchte; und wehe dem, der ungeduldig sie ertrotzend saure Speise sich zum Tod geniefst!“

3) Dafs ihr und ihrem Bruder in der merkwürdigen Verwickelung ihrer Geschicke ein kluger, listereicher Geist in Gestalt des Pylades beschieden war, erkennt sie ebenfalls als Fügung einer göttlichen Macht: „Denken die Himmlischen einem der Erdgeborenen viele Verwirrungen zu und bereiten sie ihm von der Freude zu Schmerzen und von Schmerzen zu Freude tief erschütternden Übergang; dann erziehn sie ihm einen ruhigen Freund, dafs in Stunden der Not auch Hilfe bereit sei.“

Hieher gehört es endlich, wenn Iphigenie daran zweifelt, ob die Lüge, die ihr Pylades auf die Zunge legt, zum Ziele führen wird. Denn die Lüge „befreiet nicht, wie jedes wahrgesprochene Wort die Brust; sie macht uns nicht getrost, sie ängstigt den, der sie heimlich schmiedet, und sie kehrt, ein losgedrückter Pfeil, von einem Gotte gewendet und versagend, sich zurück und trifft den Schützen.“ Sie vertraut auf die Vorsehung, auf die göttliche Gerechtigkeit, welche ebenso die Schuld bestraft, wie den Schuldlosen rettet. Wenn sie sich rein bewahrt und den Göttern ergeben bleibt, hofft sie von den Göttern zur Retterin ihres Hauses bestimmt zu werden. Die Furcht, die Götterhuld zu verlieren, befällt sie bei dem Plane, den ihr Pylades aufträgt. „O dafs in meinem Busen nicht zuletzt ein Widerwille keime! der Titanen, der alten Götter tiefer Hafs auf euch, Olympier, nicht auch die zarte Brust mit Geierklauen fasse!“

Maihingen. Dr. Georg Grupp.

***Lothar Goldschmidt,*** **Die Doktrin der Liebe bei den italienischen Lyrikern des 13. Jahrhunderts.** Inaugural-Dissertation. Breslau 1889.

Die vorliegende Schrift verdient hier kurz besprochen zu werden wegen der Beziehungen zur Scholastik, welche in der provenzalisch-italienischen Liebespoesie nachgewiesen werden. Diese Lyrik, von welcher auch die deutschen Minnesänger Anregung erhielten, bedient sich zur Charakterisierung und Darstellung der Liebesempfindung vielfach scholastischer Begriffe. Dies gilt besonders von dem aus Dante bekannten Guido Cavalcanti. Derselbe beantwortet die Frage nach dem Sitze, der Entstehung und Macht des amore mit folgenden Worten: In quella parte dove sta memora prende suo stato. Elli à sensato nome. — Ven da veduta forma que s' intende, che prende nel possibile intellecto — loco e dimoranza. In quella parte mai non à possanza, perchè da qualitate non descende; resplende in sè perpetual affecto: non à dilecto, ma consideranza. Danach ist der Sitz der Liebe das Gedächtnis,

welches nach scholastischer Philosophie nebst dem Gemeinsinn, der Phantasie und dem Wertschätzungsvermögen zu den inneren Sinnen gehört. Daher sagt Guido, der amore habe sensato nome, den Namen sensato, d. h. zu den Sinnen gehörig (nicht, wie G. will, den Namen Sinnlichkeit). Guido weicht hierin von der eigentlich scholastischen Lehre erheblich ab. Diese teilt die Liebe dem Begehrungsvermögen zu (vis appetitiva) und zwar ist es sowohl das geistige als sinnliche Begehren, welches in Liebe zu einem Gute hinbewegt wird. Als eine Funktion des geistigen Begehrungsvermögens des Willens ist die Liebe nicht amor, sondern dilectio, vernünftige ruhige Wertschätzung. Warum weicht nun Guido von dieser Lehre so bedeutsam ab? Geschah es aus Unkenntnis oder war die ausschliefsliche Berücksichtigung jener stillsinnenden Liebe, jener in sich versunkenen, in dem Gegenstand der Liebe aufgehenden Betrachtung schuld, wie sie vornehmlich der deutsche Ausdruck Minne im Auge hat? Minne ist verwandt mit meinen und hatte zuerst die Bedeutung des fürsorgenden, geneigten Sinnens und Denkens, und so scheint auch Guido den amore gefafst zu haben. Denn er sagt: non ha dilecto, ma consideranza, die Liebe hat nicht Genufs, sie besteht nicht in der Lust, sondern in stiller Betrachtung. Für die Begriffsbestimmung war wohl der Umstand unter anderm mafsgebend, dafs der Dichter seiner Schilderung die dichterische Liebesstimmung, die ein wenn auch reflexionsloses Denken bedarf, zu Grunde legte. Da wir indessen für die Abweichungen Guidos von der Scholastik nicht immer Gründe und vor allem keine bewufsten Gründe finden können, so bleibt die hier gemachte Annahme immerhin zweifelhaft. Vielleicht folgt er einer abweichenden peripatetischen Schule? Bei Goldschmidt finden wir keinen Aufschlufs über diese Frage. Es entgeht ihm überhaupt die Differenz, wie er sich denn auch einige Unrichtigkeiten in Betreff der scholastischen Doktrin zu Schulden kommen läfst.

Besonders schwierig ist die Erklärung der übrigen noch nicht erklärten Stellen in dem oben angeführten Gedichte, die sich auf die Entstehung der Liebe beziehen. Danach entspringt sie der vom Gesichte in den intellectus patiens oder possibilis übermittelten Formvorstellung, einem Gestaltenbilde, das im Geiste ruht. In dem Gebiet des intellectus possibilis d. h. überhaupt auf rein geistigem oder Vernunftgebiet hat jedoch der amore keine Macht (non à possanza). „Denn er entstammt nicht Qualitäten", er geht nicht wie die begriffliche Erkenntnis auf die Eigenschaften, als die das Wesen der Dinge bestimmenden Merkmale. Er ist überhaupt nicht objektiv und aufs Objektive gerichtet, vielmehr „strahlt er in sich mit ewiger Regung". Der Verfasser gibt dem Satze: Perchè da qualitate non descende; resplende in se perpetual affecto die anfechtbare Deutung: Der amore sei nicht irdischen Ursprungs, in ihm erglänze eine ewige, d. h. göttliche Einwirkung, eine Erklärung, wozu weder der Sinn von qualitate, noch von perpetual affecto berechtigt. Diese Deutung scheint mit einer unrichtigen aristotelischen Reminiscenz zusammenzuhängen. Der intellectus possibilis nämlich soll nach G. unmittelbar von Gott ausgehen (S. 32), er soll das höchste die Herrschaft über die andern führende Vermögen der Seele sein (S. 34). Nun weifs aber der oberflächlichste Kenner des Aristoteles, dafs diese Vorzüge nur dem intellectus agens eigen sind. Aber auch abgesehen davon geht es doch nicht wohl perpetual affecto auf das entfernt stehende possibile intellecto zu beziehen, da ja durch den Vers in quella parte mai non à possanza die Verbindung abgebrochen ist. Zwischen perpetual affecto und possibile intellecto kann also keine Gedankeneinheit, keine Association der Idee bestehen und

affecto nicht als der Reflex der in intellecto sich vollziehenden göttlichen Einwirkung betrachtet werden. Man kann ja allerdings denken, der intellectus possibilis unterliege mehr oder weniger unmittelbar göttlicher Einwirkung, da er vom intellectus agens geformt d. h. zu den das Wesen der Dinge ausdrückenden Begriffsformen bestimmt wird und der intellectus agens selbst, wie schon gesagt, von Gott hergeleitet wird (θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι sagt Aristoteles vom intellectus κ. ἐ. = agens). Da nun ferner der intellectus possibilis zum Gedächtnis in Beziehung steht, welches nach der Annahme Guidos Sitz der Liebe ist, wäre es an sich nicht unmöglich, in perpetual affecto die Rückwirkung im sensitiven Teil der Seele auf die sich im intellektiven geltend machende göttliche Einwirkung zu erblicken. Trotzdem hat aber diese Erklärung vieles gegen sich. Nirgends ist ein Anzeichen zu finden, welches dazu berechtigen würde, perpetual affecto gedanklich mit possibile intellecto und dieses wieder auf eine göttliche Kausalität zu beziehen. Wenn die Pointe der Ausführung in dem Gedanken einer göttlichen Einwirkung bestanden hätte, so wäre dies wohl schärfer und deutlicher hervorgehoben worden. Anderes wurde oben schon angeführt. Indessen wollen wir diese Deutung doch nicht ganz verwerfen. In der folgenden Strophe nämlich scheint ein Moment zu liegen, welches zu Gunsten derselben angeführt werden könnte.

Diese beginnt also: Non è virtute ma da quella vene, ch'è perfezione, che si pone tale, non razionale, ma che sente, dico. Der Verfasser übersetzt die Sache richtig: „Amore ist keine Fähigkeit der Seele, aber er kommt von derjenigen, welche eine Vollkommenheit ist, so dafs er für eine solche gilt, zwar für keine virtù razionale, aber für eine virtù sensitiva." Hier bestimmt Guido den amor ganz analog der scholastischen Fassung der theologischen charitas als eine Tugend, freilich mit gewisser Einschränkung. Einmal sei er noch Produkt oder die Aktualisierung, der Aktus eines Habitus, als eine habituelle Tugend. Sodann sei er nicht eine rationelle, sondern sensitive Tugend. Soviel geht aber aus allem hervor, dafs der Amor möglichst hoch erhoben und wie wir auch von anderer Seite erfahren, als Ausfluſs einer göttlichen Kraft dargestellt werden soll. Ja man ging so weit, den Amor zu personifizieren und ihn in antiker Weise als Gott darzustellen. Man ahmte in dieser wie in anderer Hinsicht blindlings die Erotik der Alten, besonders Ovids, nach. Wir können dabei allerdings nicht genau bestimmen, ob die Vergöttlichung des Amor nur eine dichterische Licenz oder ob sie als Wahrheit gelten will. Obwohl der Verfasser geneigt ist, in den Verherrlichungen des Amor bei den in Frage kommenden Dichtern mehr zu sehen, als ein heiteres Spiel mit antiken Bildern und Gedanken wie etwa bei Sannazar, Shakespeare und Goethe, so sind doch seine Belege für diese Ansicht nicht ausreichend, idololatrische Anwandlungen nachzuweisen. Dabei soll allerdings nicht verkannt werden, dafs wenigstens in der romanischen Litteratur die Antike einen bedenklichen Einfluſs gewann. Ein solcher Einfluſs wird sogar von dem Verf. mit andern (Gaston Paris) für die eigentümliche Ursache des mittelalterlichen Frauendienstes angenommen. Demnach war für diese der Gedanke bestimmend, dafs die wahre Liebe zwischen Eheleuten gar nicht möglich sei, da sie volle Freiheit voraussetze — ein Gedanke, der, wenn er wirklich auch nur mitbestimmend war für die allerdings sehr bedenkliche Form des Minnedienstes, diesen wie das ritterliche Leben überhaupt mit einem gefährlichen Geiste erfüllen mufste. Zum Glücke steht aber dieser Ansicht von der Entstehung des Minnedienstes eine andere gegenüber, welche die Wurzel derselben in christ-

lichen Gedanken, in der Erhebung der Frau und in der Verehrung der Madonna erblickt. Freilich, wie die Sache sich immer verhalten möge, so bleibt des Bedenklichen genug, und in der That führte die Sitte frühzeitig zu allerlei theoretischer und praktischer Verirrung. Wie weit diese Verirrung zurück reiche, das erfahren wir aus vorliegender Arbeit, und das daraus Angeführte bietet eine gewisse Ergänzung zu den von uns in diesem Jahrbuch II, S. 540 ff. gemachten Bemerkungen.

1. ***Dr. Max Sdralek,*** **Die Stellung der Geschichte zur Philosophie und Naturwissenschaft.** Rektoratsrede. Münster, Schöningh 1887.

2. ***Dr. Max Sdralek,*** **Deutschlands und Europas Trauer beim Tode Kaiser Wilhelms I.** Gedächtnisrede. Paderborn, Schöningh 1888.

1. Vornehme Diktion und geistreiche Erfassung des Gegenstandes zeichnen den Vortrag aus, den Sdralek zum Antritt seines Rektorates an der Akademie Münster 1887 hielt.

Einleitend bemerkt Sdralek, dafs in der Neuzeit unter den Wissenschaften wie unter den modernen Staaten die Hegemonie wechsle. Nach dem klassischen Studium (Philologie) der Renaissance begannen, durch die Reformation veranlafst, theologische Fragen die Geister mehr und mehr bis zum Volke herab zu beschäftigen; (gewöhnlich stellt man übrigens das Mittelalter als die klassische Zeit der Theologie dar). Das 18. Jahrhundert wurde das Zeitalter der Philosophie, in der neuesten Zeit ringen die Geschichte und die Naturwissenschaften um den Vorrang.

Philosophie und Naturwissenschaft suchen nun der Geschichte Gesetze zu geben und ihr eine Methode vorzuschreiben, ohne die sie des Ranges einer wahren Wissenschaft entbehre. Die Philosophie verweist sie auf die Ideen, die letzten Principien, in denen alles analytisch enthalten und aus denen alles deduktiv entwickelt werden mufs; die Naturwissenschaft aber warnt vor den hohlen Abstraktionen der Philosophie und möchte die Geschichte auf das fruchtbare Gebiet exakter Naturforschung leiten. Auf ihrem Boden findet diese feste Gesetze, konstante Wirkungsweisen und es scheint ihr zu gelingen, auch das Variable und Kontingente in den natürlichen Bildungen allmählich auf feste Principien zurückzuführen. So steht die Geschichte zwischen der Deduktion der Philosophie und der Induktion der Naturwissenschaft, ungewifs, ob sie blofs eine unmethodische Sammlung von Thatsachen ist, oder ob ihre Methode nicht vielleicht die wahre Vermittlung der streitenden Systeme bedeute. Sdralek entscheidet sich für letztere Alternative. Die Philosophie gibt nur die Wertresultate und die Naturwissenschaft die Faktoren, die Gesetze und Bildungsmomente der geschichtlichen Arbeit der Menschheit. Sie selbst mufs beide Gesichtspunkte vereinigen. In der That ist es ja Aufgabe der Geschichtsschreibung, sowohl die festen, bleibenden, idealen Lebensformen, unter denen von der Geschichtsphilosophie ganz einseitig nur der Staat berücksichtigt wurde, in ihrer Gestalt und ihrem Umrifs, als auch die vorübergehenden Ereignisse in ihrer gegenseitigen kausalen Verkettung und ihrem Einflufs auf die dauernden Lebensformen darzustellen. Sie mufs den Kausalnexus der Ereignisse, wie die bleibender Ideen und Kulturgüter mit wissenschaftlichem Sinne enthüllen und vorführen.

Die Verbindung von Deduktion und Induktion ist übrigens jeder wissenschaftlichen Methode notwendig. In ihren Hypothesen und den ihren experimentellen Versuchen zu Grunde liegenden Vermutungen über die Kausalzusammenhänge der Stoffe bedarf die Naturerforschung deduktiver Principien; die Philosophie aber erhebt sich zu ihren letzten Begriffen nur auf dem Grunde empirischen Materials. Begriffe ohne Stoff sind hohl und der Stoff ohne Begriffe ist ein Chaos.

2. Die gleichen Vorzüge wie die erste Rede hat auch die vorliegende Gedächtnisrede auf Kaiser Wilhelm I. Mit feinem geschichtsphilosophischem Sinn zergliedert Sdralek die Bildungselemente des deutschen Reiches. Die Deutschen bildeten eine geistige Einheit, sie lebten in einer gemeinsamen Lebenssphäre, ehe sie politisch geeint waren, und auch heute noch dauert diese Einheit fort. Mehr indes als auf die Gleichartigkeit ihres Denkens, Fühlens und Forschens beruht die deutsche Reichseinheit auf den realen Potenzen des Volkstums, der straffen Zusammenfassung grofser Volkskräfte und gemeinsamen, geschichtlichen Thaten. Die historischen Ereignisse, aus denen das deutsche Reich erwuchs, bilden in der Erinnerung einen festen Mittelpunkt, dem alles Gefühl zustrebt. Diese historischen Erinnerungen verdichten sich gleichsam in der Person des Kaisers Wilhelm, der, ein echter Nationalheros, den Inhalt des Volksgeistes in sich zusammenfafst.

Jede Nation mufs, wenn sie ein geschichtliches Leben führen und eine allgemein menschliche Bedeutung haben will, für die Menschheit einen eigentümlichen Wert, eine spezifische Mission und Aufgabe haben. Eine solche Bedeutung gab Kaiser Wilhelm dem deutschen Volk, indem er es zum Hort des Friedens machte und mit dem Mittleramte zwischen streitenden Nationen betraute. Übrigens hatte und hat das deutsche Volk auch hiervon abgesehen geschichtliche Bedeutung genug durch seine Kunst, Dichtung und Wissenschaft und nur der Anlafs der Rede erklärt das ausschliefsliche Eingehen auf die Friedensmission Deutschlands.

Beide besprochene Vorträge Sdraleks haben eine über den Moment ihrer Bestimmung hinausragende Bedeutung.

***Dr. Otto Lyon,* Eberhard-Rückerts Synonymes Handwörterbuch der deutschen Sprache.** 14. Aufl. Leipzig, Grieben, 1888.

Die erste Auflage dieses Buches stammt von dem bekannten Popularphilosophen J. A. Eberhard her und trug auch ganz die Signatur jener ausschliefslich rationalisierenden Zeit, in welcher der historische und philologische Geist erst allmählich zu erwachen begann. Im Verlauf der Zeit mit der Entwicklung der sprachgeschichtlichen Forschung erhielt das Werk allmählich ein ganz anderes Gepräge. Mit Hilfe der gründlichen Wörterbücher von Wiegand und Grimm konnte dasselbe nach der etymologischen und sprachgeschichtlichen Seite ergänzt und an der Hand zahlreicherer Beispiele die Unterschiede synonymer Ausdrücke dargestellt werden. Dadurch wurde die Brauchbarkeit des Werkes erheblich erhöht und dasselbe erzielte auch eine grofse Abnahme.

Maihingen. Dr. G. Grupp.