

Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 8 (1894)

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: 17.02.2026

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

LITTERARISCHE BESPRECHUNGEN.

Kardinal Johannes Dominici, O. Pr. 1357—1419. Ein Reformatorenbild aus der Zeit des grossen Schisma, gezeichnet von P. Augustin Rösler, C. SS. R. Mit dem Bildnis Dominicis. Freiburg i. B., Herder, 1893.

Dominici, der neben dem hl. Antonin von Florenz den sel. Fra Angelico von Fiesole herangebildet hat, zählt zu den wissenschaftlichen und ascetischen Zierden des Dominikanerordens, in welchem sein Ansehen von Anfang an als das eines Seligen gefeiert worden, wie denn Gregor XVI. durch Breve vom 9. April 1832 den Kult des tapfern Streiters Christi anerkannte und bestätigte. Besaßen wir bislang nur die unkritische Vita Dominicis in den *Acta Sanctorum*, so bietet uns nunmehr in dem vorliegenden Werk der durch seine *Prudentius-Monographie* und andere Arbeiten bereits rühmlichst bekannte Redemptorist P. Aug. Rösler eine vortreffliche, auf Quellenstudien beruhende und erschöpfende Biographie, in deren sechs Kapiteln besonders drei Momente in den Vordergrund treten:

1. Dominicis reformatorische Thätigkeit. Hatte zunächst die furchtbare Geissel der Pest im J. 1347 dem Ordensleben eine Todeswunde geschlagen, so wurde durch das seit der Wahl Roberts von Genf zum Gegenpapst (20. September 1378) datierende grosse Schisma auch die majestätische Kraft des Dominikanerordens aufs empfindlichste geschwächt. Der urbanistische Teil des Ordens weigerte sich, dem General Elias von Toulouse in der Anerkennung Roberts von Genf als Papst zu folgen, und wählte den Beichtvater der hl. Katharina von Siena, Raimund von Capua, zum General. Das an sich bedauernswerte Unglück der Zerreisung des Orden schlug durch die Fügung der göttlichen Vorsehung gleichwohl zum Besten desselben aus. Denn schwerlich würde die notwendige Ordensreform ohne die durch das Schisma veranlaßte Wahl Raimunds in Angriff genommen worden sein. Der Gewählte betrachtete das grosse Werk der Ordensreformation als seinen Beruf; in Johannes Dominici hatte Gott ihm das Werkzeug zur Ausführung seiner Pläne gesandt. In Venedig und Florenz als Lektor der Theologie, gefeierter Kanzelredner und geistlicher Führer thätig, zum Generalvikar über ganz Italien bestellt, ließ Dom. es sich angelegen sein, die Reform auf das vollkommen gemeinschaftliche Leben, welches die strenge Besitzlosigkeit der einzelnen Ordensperson zur unbedingt notwendigen Voraussetzung hat, aufzubauen. Gänzliche Losschälung von der Welt und von sich selbst bis zur tiefsten Demut, genaue Erfüllung der Regelvorschriften, thatkräftige Liebe zu Gott und zum Nächsten unter beständigem Hinblick auf das Vorbild Jesu, lebhaftes Verlangen nach der Vereinigung mit Christus: das sind die Grundpfeiler des vollkommenen Lebens nach Dom.

2. Dominicis Stellung zur Wiederbelebung des klassischen Altertums. Seitdem i. J. 1382 die Pöbelherrschaft in Florenz gebrochen worden und der reiche Adel, mit der Familie der Albizzi an der Spitze,

eine wohlthätige Ruhe herbeigeführt hatte, entfaltete sich der von Petrarcha und Boccaccio eingeleitete Musenkultus zu üppiger Blüte. Dominici erkannte nun als einer der Ersten in Italien die der Jugenderziehung seitens des falschen Humanismus drohenden Gefahren und verfasste die erste bedeutende Schrift gegen das Wiederaufleben des heidnischen Geistes in der Litteratur, die *Lucula noctis*, in welcher er zunächst für die bejahende Antwort der Frage: „An fidelibus Christianis licitum sit literis saecularibus uti“ in der Weise des hl. Thomas zwölf Beweisgründe in streng syllogistischer Form beibringt, um dann der bejahenden Antwort auf jene Frage eine viel längere Verneinung folgen zu lassen, die er ebenfalls mit zwölf Argumenten stützt und worin er seine eigentliche Ansicht zum Ausdruck bringt. Dom. ist weit entfernt, der Wissenschaft überhaupt abhold zu sein, aber sie ist ihm nur Mittel zum Zweck, die Wahrheit zu erforschen. Ob er Nutzen und Schaden der neuen geistigen Bewegung für Kirche und Religion in richtiger Weise abgewogen hat, darüber werden die Urteile der Historiker schwerlich je ganz übereinstimmen. Meines Erachtens ist die Bemerkung des Verf. Seite 116 durchaus zutreffend, daß nämlich Dom. durch die Verteidigung der christlichen Principien gegen die Angriffe der Renaissance an der Spitze jener wahren Reformbewegung steht, welche auch die kirchliche Wissenschaft zu neuer Blüte brachte. Immerhin wird kein Freund historischer Wahrheit dem Hrn. P. Rösler das Verdienst bestreiten, auf Grund handschriftlichen Materials Irrtümer in der Entwicklungsgeschichte des Humanismus berichtigt zu haben, die sich durch Jahrhunderte bis heute sogar durch Forscher wie v. Reumont und G. Voigt fortgeerbt.

3. Dominicis Thätigkeit an der Seite des Papstes Gregor XII. Nach dem Ableben Innocenz' VII. (6. November 1406) von der Florentiner Signoria mit der Überbringung ihrer Wünsche für die Papstwahl nach Rom beauftragt, fand Dom. in dem schon am 30. November gewählten siebzigjährigen, frommen und sittenreinen Angelus Correr, der den Namen Gregor XII. annahm, einen besonderen Gönner. Der Papst befahl ihm, bei der Kurie zu bleiben, und zog ihn häufig zu geheimen Beratungen zu, da er dessen Wissenschaft und heiligen Wandel von Venedig her wohl kannte. Alsbald zum Erzbischof von Ragusa und zum Kardinal erhoben, berief Dominici den 4. Juli 1415 im Namen des legitimen Papstes, der nach diesem Akt aus freien Stücken auf seine Würde verzichtete, das Konstanzer Konzil, und damit war das ganze Schisma auf dem Wege der Ordnung beseitigt, während das Pisanum auf dem Wege der Revolution weder Union noch Reform zustande gebracht hatte. In den diesbezüglichen Erörterungen Röslers S. 120 f. ist eine gründliche Korrektur der geschichtlich nicht zu rechtfertigenden Beurteilung geliefert, welche Dom. in der Briegerschen Zeitschrift für Kirchengeschichte Bd. IX u. X gefunden.

Von Martin V. zum Legaten für Böhmen und Ungarn in Sachen der husitischen Bewegung ernannt, erreichte Dominici am 10. Juni 1419 in Buda das Ziel seiner irdischen Pilgerreise. Aus dem sorgfältigen Verzeichnis seiner Schriften (1. homiletische, 2. Briefe, 3. Abhandlungen, 4. Laudenpoesie) im Schlusskapitel S. 182 f. ergibt sich, daß der Katalog bei Echard und Quétif (*Scriptores etc. I. 768 sq.*) an Richtigkeit und Vollständigkeit viel zu wünschen läfst.

Über die Empfänglichkeit der menschlichen Natur für die Güter der übernatürlichen Ordnung nach der Lehre des hl. Augustin und des hl. Thomas von Aquin. Von Dr. A. Kranich, Subregens am Bischöflich-Ermländischen Priesterseminar und Privatdocent der Theologie am Königl. Hosianum zu Braunsberg. Paderborn, Ferd. Schöningh, 1892.

Der Inhalt vorliegender Arbeit zerfällt in drei Abschnitte: Begriff und Realität der beiden Ordnungen der göttlichen Vorsehung nach Augustin und Thomas (I. Abschnitt); das Verhältnis der menschlichen Natur zur übernatürlichen Ordnung nach Augustin und Thomas (II. Abschnitt); die praktische Bedeutung und die Tragweite der Lehre des hl. Thomas von der potentia obedientialis (III. Abschnitt).

Im Vorwort drückt der Autor den Wunsch aus, „möge das Büchlein in weitere Kreise die Überzeugung tragen, dass wir das Recht und die Pflicht haben, den hl. Thomas gerade in unserer materialistisch angehauchten Zeit als den erhabenen Apologeten der christlichen Gottes- und Weltanschauung, als den starken Träger und Beschützer der wahren und echten Humanität anzuerkennen und uns von den durch ihn vertretenen Principien leiten zu lassen.“ „Den Kernpunkt der Frage meint der Autor klar gelegt zu haben.“ Dieser „Kernpunkt“ aber ist kein anderer als die Behauptung, der hl. Thomas habe eine aktive potentia obedientialis angenommen. Inwieweit die Lehre des hl. Thomas diesbezüglich durch den Autor klar gelegt wurde, wollen wir nun etwas genauer untersuchen.

Die natürliche und die übernatürliche Ordnung der göttlichen Vorsehung. — Die natürliche Ordnung schliesst ein den ordo logicus, d. i. das ganze Reich der Ideen und Wahrheiten, deren Quelle und Norm die kreatürliche Vernunft ist, sowie den ordo ontologicus, d. i. den Leib und die Seele des Menschen mit allen Anlagen und Fähigkeiten; auch die Mitwirkung Gottes zur Erhaltung der Geschöpfe und zur Setzung der aus ihrem Wesen hervorgehenden Akte, d. i. der concursus Dei naturalis gehört zur natürlichen Ordnung. (S. 3.) — Das höchste und letzte Ziel des Menschen besteht darin, dass der Mensch berufen ist, Gott unmittelbar zu erkennen, ihn zu schauen, wie er ist. Ein solches Ziel aber übersteigt alle natürlichen Kräfte, Ansprüche und Bedürfnisse des Menschen, ragt über seine Natur weit hinaus, ist für ihn nicht mehr natürlich, sondern absolut übernatürlich. Soll darum der Mensch dieses Ziel erreichen können, so müssen seine natürlichen Kräfte dazu besonders befähigt, erhöht und vervollkommen werden, und dies geschieht durch das Licht der Glorie, d. i. durch eine alle natürlichen Anlagen übersteigende Gabe. Als Vorbereitung in diesem Leben muss der Mensch in eine Ordnung des Seins und Wirkens erhoben werden, welche dem übernatürlichen Ziele homogen ist. Diese Gaben, welche den Menschen in einen übernatürlichen Zustand versetzen und zu verdienstlichen Handlungen befähigen, heißen Gnade und sind mit dem Lichte der Glorie wesentlich identisch. Es gehören somit nach Thomas zur übernatürlichen Ordnung „alle jene Güter, welche nicht von Gott als dem Urheber der Natur ausgehen, noch auch auf dem Wege der Natur mitgeteilt werden, daher alle geschaffenen Güter und Wesenheiten überragen, von außen der Natur zukommen, sie erheben, vervollkommen und vollenden.“ (S. 3 ff.) Unter „Gnade“

versteht der englische Lehrer jede Gabe des gütigen und barmherzigen Gottes, die für den Menschen kein debitum ist. (S. 7.)

Die Aufgabe des hl. Thomas. — Die Averroisten, welche alles Übernatürliche schlechtweg leugneten und bekämpften, stellten als Grund ihrer Lehre einfach die Behauptung auf, es sei dem Menschen unmöglich und seinem Wesen widersprechend, in eine höhere, über seine natürlichen Kräfte hinausgehende Ordnung des Seins und Erkennens erhoben zu werden. (S. 39.) Es war also zu zeigen, dass die Erhebung des Menschen in eine höhere Ordnung des Seins und Erkennens keinen Widerspruch mit seinen natürlichen Anlagen und Fähigkeiten enthalte, dass sie vielmehr in diesen eine Empfänglichkeit, eine „potentia obedientialis“ vorfinde. (S. 20.) Der hl. Thomas hatte also die Möglichkeit und Angemessenheit der Übernatur auf Seiten des Menschen zu zeigen gegenüber den Averroisten. (S. 21 u. 39.)

Die Empfänglichkeit der menschlichen Natur für die Güter der übern. Ordnung nach S. Thomas. Die Potenzen der Seele. — Die Potenzen der Seele sind nicht an sich, sondern nur durch den Akt, auf welchen sie wesentlich gerichtet sind, erkennbar. Sie werden darum durch ihre Akte und mittelbar durch die Objekte, auf die ihre Akte abzielen, determiniert und specifiziert. Eine wichtige Einteilung der Potenzen, die sich aus dem Prinzip der Specifikation und Diversifikation ergibt, ist die aktive und passive. Die aktive Potenz verhält sich zu ihrem Objekt als agens, ist aptitudo ad agendum, die passive dagegen ist in ihrem Verhältnisse zu ihrem Objekte patiens, nimmt dieses in sich auf. Die erstere bedeutet also ein posse agere, bestimmt sich nach der Ordnung des Handelns, die andere besagt ein posse esse, entspricht der Ordnung des Seins. Weiter erklärt der hl. Thomas das Verhältnis des Objektes zum Akt bezüglich der aktiven Potenz, indem er sagt: ad actum potentiae activae comparatur objectum ut terminus et finis; und von dem entsprechenden Verhältnis hinsichtlich der passiven Potenz sagt er: objectum comparatur ad actum potentiae passivae ut principium et causa movens. (S. 34.) Einen specifischen Unterschied gibt es aber zwischen den aktiven und passiven Potenzen nicht, wohl aber besteht ein solcher zwischen den beiden Grundvermögen der Seele, dem Erkenntnis- und Willensvermögen. Ein drittes Grundvermögen der menschlichen Seele kennt der hl. Thomas nicht. (S. 35.)

Die natürliche Potenz und die potentia obedientialis. — Insofern eine Potenz wesentlich der Seele angehört, ein natürliches Vermögen derselben ist, und auch ihr Akt den Kräften der menschlichen Natur proportioniert erscheint, ist sie nach der Auffassung des hl. Thomas eine potentia naturalis. Zum Unterschiede von diesem Vermögen nennt er das Vermögen, die Empfänglichkeit der Kreatur und besonders des menschlichen Geistes für die übernatürliche Einwirkung Gottes potentia obedientialis oder potentia obedientiae. (S. 35.) Was die potentia obedientialis nun noch betrifft, so wird sie von Thomas erklärt als Vermögen und Fähigkeit der Kreatur, zu gehorchen, wenn diese von Gott ihrem Schöpfer und Herrn zu einem Sein und Wirken berufen wird, das über ihre natürliche Sphäre hinausliegt. Daher der Name potentia obedientialis oder potentia obedientiae. Es liegt somit in ihr die Empfänglichkeit, oder sie ist vielmehr die Empfänglichkeit des Geschöpfes für die Aufnahme der übernatürlichen Einwirkungen Gottes auf dasselbe. So hat die gesamte Kreatur, auch die vernunftlose, die Empfäng-

lichkeit, die potentia obedientialis, für jenes aufserordentliche Ein greifen Gottes in dieselbe, das man Wunder nennt. Insbesondere hat die menschliche Seele außer einem natürlichen passiven Vermögen, das durch ein natürliches agens in den Akt übergeführt wird, eine weitere passive Potenz, die potentia obedientiae, die nur durch das agens primum, durch Gott aktuiert werden kann. (S. 37.) Dafs nun aber die potentia obedientialis der vernünftigen Kreatur, also auch die des Menschen, nach ihrem Wesen und ihrer Beschaffenheit eine andere sein muß als die potentia obedientialis der vernunftlosen Dinge, ergibt sich aus der Natur des vernünftigen freien Geschöpfes selbst. Dieses ist ja auf Grund seiner natürlichen geistigen Fähigkeiten und Kräfte unmittelbar auf Gott gerichtet, hat in Gott sein letztes Ziel. Darum kann die potentia obedientialis, d. i. die Empfänglichkeit des Menschen für die Erhebung in die Gnadenordnung nicht anders als der Natur desselben entsprechend, mithin nur als ein reales, positives, geistiges Vermögen verstanden werden; ja es ist der Vorzug und das Auszeichnende des Menschen im Vergleich zu den andern irdischen Geschöpfen, daß er ein der Gnade fähiges Subjekt ist. (S. 38.) Dieses Vermögen, das der Mensch nach S. Thomas für die Übernatur hat, wird von ihm stets unterschieden von der potentia naturalis, welche durch ein agens naturale zur Aktivität geführt wird. Die potentia obedientialis, obschon sie begriffsmäßig das Angelegte sein der Natur für die Übernatur ausdrückt, ist doch nicht Keimanlage für das Übernatürliche, steht nicht zu ihrem Akte und Objekte in dem Verhältnisse, wie die eben erwähnte potentia naturalis zu dem ihrigen, kann vielmehr nur durch das agens primum aktuiert werden. (S. 39.) Entschieden verträgt sich mit dem Begriff der potentia obedientialis nicht die Vorstellung, als ob der menschliche Geist sich gegen die Güter der übernatürlichen Ordnung in diff erent oder bei ihrer Verleihung seitens Gottes rein passiv verhielte. (S. 41.)

Bleiben wir für einen Augenblick stehen, um uns die Klarheit des Autors recht zu vergegenwärtigen. Was ist die potentia obedientialis? Die bloße Indifferenz oder Nichtrepugnanz in dem Geschöpfe ist sie nicht, sie bildet vielmehr ein Vermögen. Aber welches Vermögen ist sie? Der hl. Thomas, so wurde uns gesagt, kennt bloß zwei Grundvermögen, das Erkenntnis- und das Willensvermögen. Macht vielleicht die potentia obedientialis das dritte Grundvermögen aus? Allein diese potentia obedientialis findet sich noch dazu in jeder Kreatur, also auch in den vernunft- und willenlosen Wesen. Was ist sie nun in diesen? Etwa auch ein Vermögen? Zudem hat nach der Lehre des hl. Thomas, die der Autor genau zu kennen vorgibt, die Gnade ihren Sitz unmittelbar in der Seele selber, nicht in ihren beiden Grundvermögen. (1. 2. q. 110. a. 3). Die Seele selbst hat also ebenfalls eine potentia obedientialis. Was für ein Vermögen ist nun diese Potenz unmittelbar in der Seele? Nach dem Autor muß sie ja als ein reales, positives, geistiges Vermögen betrachtet werden. Hier vermissen wir jedwede Klarheit, falls die potentia obedientialis etwas anderes sein soll als die Indifferenz oder Nichtrepugnanz. Die vollständige Unrichtigkeit, daß zwischen der passiven und aktiven Potenz kein specifischer Unterschied bestehe, möge vorläufig unberücksichtigt bleiben. Dafür haben wir hier noch andere Schwierigkeiten. Der Autor meint, der Mensch sei ein der Gnade fähiges Subjekt, darin bestehet sein Vorzug vor den andern irdischen Geschöpfen. Allein dies ist nicht so ganz richtig. Auch andere

Geschöpfe wären an und für sich der Gnade, der allergrößten Gnade, nämlich der *gratia unionis*, fähige Subjekte. Der Autor erinnert sich gewifs folgende Stelle des englischen Lehrers gelesen zu haben: „*Loquendo de potentia Dei absoluta Deus potest assumere quamcunque creaturam vult. Unde secundum hoc non est una creatura magis assumptibilis quam altera. Loquendo autem de potentia ordinata illam creaturam assumere potest quam congruit eum assumere ex ordine suae sapientiae. Unde illa creatura dicitur assumptibilis in qua hujusmodi congruitas invenitur.*“ 3. d. 2. q. 1. a. 1. — Es hätte somit irgendeiner andern Kreatur, etwa der vernunftlosen, keineswegs an der „potentia obedientialis“ gefehlt, wäre es der Weisheit Gottes eingefallen, diese Kreatur in die Einheit der Person aufzunehmen. Schon daraus geht hervor, daß die Behauptung des Autors ganz und gar falsch ist, die „potentia obedientialis“ des Menschen sei eine ganz andere als die der vernunftlosen Geschöpfe. Ebenso weifs der Autor aus der Lehre des englischen Meisters, daß die Sakramente die Gnade auf physische Weise, wenn auch nur als Instrumentalursachen, also per modum transeuntis oder motionis enthalten. Auch sie besitzen folglich eine potentia obedientialis für die Gnade, bilden für dieselbe fähige Subjekte. Warum sollte also die potentia obedientialis im Menschen eine ihrem Wesen und ihrer Beschaffenheit nach ganz andere sein als die in den übrigen Kreaturen? Eine potentia obedientialis für sozusagen alles nur Mögliche besitzt der Mensch ebenso wenig wie die übrigen Geschöpfe. Der Grund dafür liegt eben in der innern Repugnanz. Für Vieles sind die Kreaturen nicht indifferent, sondern es widerspräche ihrem innersten Wesen, z. B. daß der Stein oder das Tier denke, der Mensch mit dem Auge erkenne, mit dem Strebevermögen wolle u. s. w. Darans folgt aber noch gar nicht, daß die potentia obedientialis in jeder Kreatur eine ganz andere sei. Nur insofern können wir sie eine ganz andere nennen, als bei manchen Geschöpfen diese, bei andern jene Repugnanz nicht vorhanden ist, als sie das eine Mal indifferent, das andere Mal nicht indifferent sich verhalten. — Weiter bemerkt der Autor, es vertrage sich entschieden nicht mit dem Begriffe der potentia obedientialis, daß der menschliche Geist sich bei der Verleihung der übernatürlichen Güter durch Gott rein passiv verhalte. Das ist abermals ganz und gar falsch. Der Autor ist bei dem Studium der Werke des hl. Thomas ohne Zweifel auf folgende Stelle gestoßen: „*operatio alicujus effectus non attribuitur mobili, sed moventi. In illo ergo effectu in quo mens nostra est mota, et non movens, solus autem Deus movens, operatio Deo attribuitur. Et secundum hoc dicitur gratia operans.*“ 1. 2. q. 111. a. 2. Verhält sich also der menschliche Geist nicht rein passiv, so muß er sich aktiv verhalten, er muß ebenfalls movens sein. Und gerade das leugnet hier der englische Meister; die unmündigen Kinder und plötzlich bekehrten Sünder existieren wahrscheinlich für den Autor nicht. Wo durch sollte denn auch die Seele thätig sein bei der Aufnahme der Gnade? Unmittelbar durch sich selber? Allein nach dem Autor S. 33 lehrt S. Thomas, daß die Seele niemals durch sich selber, sondern nur durch ihre Vermögen thätig sei. Dann verhält sie sich aktiv durch ihr Denk- und Willensvermögen? Allein die Gnade wird nicht in diesen Vermögen, sondern unmittelbar in der Seele selber aufgenommen. Die Seele selber müßte sich folglich nicht rein passiv verhalten. Abgesehen davon also, daß der Autor nirgends beweist, die potentia obedientialis bilde ein reales, positives,

geistiges Vermögen, stossen wir überall auf Widersprüche. Dies kann folglich in keiner Weise Lehre des hl. Thomas sein.

Was ist demnach die potentia obedientialis nach der wahren Ansicht des hl. Thomas? Nichts anderes als die Möglichkeit der Kreatur, alles durch Gott aus sich machen zu lassen, was nicht ihrem Wesen selber widerspricht, wozu sie also indifferent ist. Ist sie ein reales, positives, geistiges Vermögen? Nein, sondern bloß die Nichtrepugnanz ihres Wesens. Sie ist auch nicht die transcendentale Hinordnung der Kreatur zu den übernatürlichen Akten und Objekten. Sie verhält sich, wie der Autor mit Recht sagt, nicht wie die potentia naturalis zu ihrem Akte und Objekte! Sie verhält sich nach dem Autor S. 45 auch nicht wie die Fähigkeit des Leibes für die Aufnahme der Seele. Diese Fähigkeit des Leibes ist aber anerkanntermaßen kein reales, positives Vermögen, sondern die transcendentale Hinordnung. Bildet nicht einmal dieses Verhältnis ein Analogon zur Erklärung der passiven potentia obedientialis des hl. Thomas, wie der Autor zutreffend bemerkt, dann ist es um so weniger zu begreifen, wie er behaupten kann, die potentia obedientialis sei ein reales, positives, geistiges Vermögen.

Lehrt Thomas bloß eine potentia obedientialis passiva, oder auch eine pot. ob. activa? Der Autor behauptet das letztere. „Es ist wahr, der hl. Thomas bezeichnet die potentia obedientialis, wenn er sie noch anders benennt, als eine passive, und meines Wissens spricht er nirgends von einer potentia obedientialis activa.“ S. 44. „Der englische Lehrer sagt uns jedoch selbst, wie er die potentia obedientiae verstanden wissen wolle, in welchem Sinne sie ihm eine passive sei.“ (S. 45.) — Das heißt also mit andern Worten: können wir das, was wir wünschen, aus dem hl. Thomas nicht herauslesen, so lesen wir es mutig hinein. Und wie sollen wir nun den hl. Thomas verstehen? „Keine Kreatur kann das, was über ihre natürlichen Kräfte geht, als principale agens vollführen; wohl aber kann sie da handeln als agens instrumentale, bewegt von der unerschaffenen Kraft.“ Bezuglich des Menschen: „der Mensch wird zwar wie ein Instrument von Gott bei der Erhebung in die Gnadenordnung bewegt, aber diese Bewegung schließt nicht aus die Selbstbewegung durch den freien Willen.“ (S. 45.) Damit also ist bewiesen, daß S. Thomas eine potentia obedientialis activa gelehrt hat! — Hat der Autor uns nicht früher gesagt, Gott müsse die Kreatur in eine höhere Ordnung des Seins und Wirkens, also nicht bloß des Wirkens, sondern des Seins erheben? Wie kann demnach der Mensch eine aktive Potenz haben, bevor er das Sein besitzt? Der Autor meint, als agens instrumentale. Sehr wohl! Aber hat er nicht im hl. Thomas hundert Mal gelesen, daß das Instrument vorerst eine Kraft oder Bewegung per modum transeuntis oder intentionis erhalten müsse, um thätig zu sein? Diese Kraft oder Bewegung bewirkt, daß das Instrument aktive Potenz werde. Unaquaque forma indita rebus creatis a Deo habet efficaciam respectu alicujus actus determinati, in quem potest secundum suam proprietatem; ultra autem non potest, nisi per aliquam formam superadditam. 1. 2. q. 109. a. 1. Vgl. 3. p. q. 62. a. 3 u. 3. Die aktive Potenz ist aber nach dem Autor das posse agere. Folglich hat der Mensch ohne diese mitgeteilte Form kein posse agere, also keine potentia obedientialis activa. Wünscht der Autor zu erfahren, wie der hl. Thomas verstanden werden will, so braucht er bloß, um von vielen andern Stellen zu schweigen, 1. 2. q. 110. a. 3 u. 4 durchzulesen. Die

Gnade ist in der Seele, die eingegossenen Tugenden in den beiden Grundvermögen; dadurch erhält der Mensch ein neues übernatürliche Sein und Vermögen oder posse agere. Dadurch empfängt er die potentia obedientialis activa. Von Natur aus besitzt er keine solche. —

„Aber,“ bemerkt der Autor S. 39, „die potentia obedientialis drückt begriffsmäfsig das Angelegtsein der Natur für die Übernatur aus.“ S. 49 dagegen heifst es: „so müssen wir denn erklären, dass Heinrich nur die Lehre des hl. Thomas wiedergibt, wenn er sagt: ,in der Natur des Geschöpfes, wie vollkommen sie sei, liegt also schlechthin keine Kraft, kein Vermögen, keine Anlage, Neigung, Vorbereitung zu den übernatürlichen Gütern der Gnade und der Glorie, also namentlich keine aktive Potenz.' Ja, was ist nun das Richtige? Der Autor behauptet die Lehre des hl. Thomas vorzutragen, wenn er sagt, die potentia obedientialis sei ein reales, positives Vermögen, sie drücke begriffsmäfsig das Angelegtsein der Natur für die Übernatur aus; nach Heinrich, der ebenfalls die Lehre des hl. Thomas wiedergibt, ist diese pot. obed. kein Vermögen, keine Anlage in der Natur. Da soll sich nun wer auskennen! Und trotzdem behauptet der Autor hier S. 49, „man sollte doch von vornherein glauben, dass der englische Lehrer der menschlichen Seele eine gewisse aktive potentia obedientialis für die übernatürliche Ordnung nicht absprechen werde.“ Eine gewisse aktive pot. obed. ohne Vermögen, ohne Anlage! Da kann freilich nur mehr das „von vornherein glauben“ zur Not hinüberhelfen.

Zwar ist der Akt und das Objekt der potentia obedientialis übernatürlich; doch darf man daraus nicht folgern, dass auch sie selbst in ihrem Wesen, entitativ und an sich eine übernatürliche Potenz sei. Nach Thomas ist dem Menschen die Fähigkeit und Empfänglichkeit für das Übernatürliche anerschaffen, besitzt derselbe hiefür eine *capacitas naturalis*. (S. 50.) — Da stehen wir wieder vor dem Berge. Früher wurde uns gesagt, die Potenzen der Seele wären an sich gar nicht erkennbar, sie würden nur durch den Akt, auf welchen sie wesentlich gerichtet sind, erkannt, sie fänden durch die Akte, und mittelbar durch die Objekte ihre Determinierung und Specifizierung. Nun aber ist hier der Akt und das Objekt übernatürlich, die Potenz dagegen natürlich. Nach S. Thomas ist diese Potenz für das Übernatürliche dem Menschen anerschaffen, besitzt er hiefür eine *capacitas naturalis*, und doch wurden wir früher dahin belehrt, „zum Unterschiede“ von der potentia naturalis erkläre S. Thomas die Empfänglichkeit der Kreatur für die übernatürliche Einwirkung Gottes als potentia obedientialis; dieses Vermögen werde von ihm „stets unterschieden“ von der potentia naturalis; der Mensch besitze kein Vermögen, keine Anlage, Neigung in der Natur. Hätte Gott den Menschen eine Zeit lang ohne die übernatürlichen Güter gelassen, aber beabsichtigt, ihn zur übernatürlichen Ordnung zu berufen, so hätte er ihm nach der Lehre des hl. Thomas, meint der Autor auf S. 52, mit Rücksicht auf die baldige Erhebung ein besonderes natürliches Vermögen, eben als potentia obedientiae bei der Erschaffung gegeben. Hier ist die Potenz also wieder ein Vermögen, und zwar ein natürliches. Der Mensch besitzt in seiner potentia obedientialis ein natürliches Vermögen ad cognoscendum et volendum bezüglich der Güter der übernatürlichen Ordnung, mit andern Worten: er besitzt eine aktive Empfänglichkeit für die Übernatur. (S. 54.) —

Abgesehen davon, dass eine aktive Empfänglichkeit einem kreisrunden Quadrat gleich ist, wissen wir ja aus dem früher Gesagten, dass sich in der Natur des Menschen kein Vermögen, keine Anlage, Neigung zu den übernatürlichen Gütern vorfindet. — Auf Grund der Erkenntnis, dass sich Gott im Universum offenbart durch seine Werke, und dass es noch eine intensivere, höhere und vollkommenere Art Gott zu erkennen gebe, als die der Abstraktion, dass es vielleicht möglich sei, Gott zu schauen, entsteht in dem Menschen das Verlangen nach der Anschauung Gottes, des höchsten und vollkommensten Wesens. Dieses Verlangen, Gott zu schauen, sowie der ihm vorausgehende Erkenntnisakt, somit ein actus intellectivus, und ein appetitus intellectivus elicitus sind die Akte der potentia obedientialis. Bei dieser Bethätigung, die sich durchaus im Rahmen des Natürlichen bewegt, zeigt sich die potentia obedientialis als natürliches aktives Vermögen. (S. 55, 56.) — Also die Potenz ist natürlich, der Akt ebenfalls natürlich, das Objekt dagegen übernatürlich: Gott schauen; und doch werden Potenz und Akt nur vom Objekt spezifiziert. Und wie kommt der Mensch, der keine Vermögen, keine Anlage, Neigung in seiner Natur hat, zu der Erkenntnis, dass es noch eine höhere Art Gott zu erkennen gebe, dass es doch vielleicht möglich sei, Gott zu schauen? Wie entsteht in ihm das Verlangen nach der Anschauung Gottes, wenn er gar keine Neigung, wie der Autor S. 31 sagt, kein „Bedürfnis“ dazu in sich hat? Sagt der Autor nicht selber S. 11 mit Berufung auf P. Weifs: „von etwas, was unserm Geist in allen Beziehungen unzugänglich ist, und wovon wir nicht einmal die leiseste Ahnung haben, können wir uns keine falsche Vorstellung machen.“ Ferner, wie soll die potentia obedientialis die aktive Potenz für diese beiden Akte des Erkennens und Verlangens bilden, wenn sie nach S. Thomas, wie der Autor S. 46 erklärt, nicht aptitudo ad agendum ist? Die Bethätigung der potentia obedientialis bewegt sich nach dem Autor durchaus im Rahmen des Natürlichen. Bildet diese höhere Erkenntnis, die Möglichkeit Gott zu schauen, etwas durchaus Natürliches, und nicht vielmehr etwas durchaus Übernatürliches? Was bewegt sich denn eigentlich durchaus im Rahmen des Natürlichen bei der potentia obedientialis? Der Akt und das Objekt der potentia obedientialis ist übernatürlich, so hat uns der Autor vorhin gesagt, und die Potenz selber ist ihrem Wesen nach, entitativ, an sich, natürlich. Hier aber bewegt sich wiederum alles durchaus im Rahmen des Natürlichen. Mit der potentia obedientialis als natürlichem Vermögen für die Güter der übernatürlichen Ordnung ist es also nichts. Ein natürliches Vermögen kann nicht die genannten Güter cognoscere et velle. Der Mensch hat von Natur aus davon nicht die leiseste Ahnung, nicht das geringste Verlangen. Er braucht dafür, wie S. Thomas bemerkt, eine formam superadditam. Eine natürliche Potenz und ein übernatürliches Objekt bedeuten soviel als einen stofflichen Geist.

Doch hören wir weiter. Dieser actus elicitus der potentia obedientialis ist nicht ein actus perfectus und adaequatus, sondern nur ein actus imperfectus. Denn obschon sie als natürliche Potenz die Hinordnung des Menschen auf die Anschauung Gottes und auf die Gnadengüter bedeutet, so ist diese Hinordnung nach der Auffassung des englischen Lehrers doch nicht eine adäquate, nicht eine genügende. So erklärt es sich, dass Thomas bald sagt, die über-

natürliche Ordnung übersteige die natürlichen Kräfte des Menschen, bald hervorhebt, sie sei der Natur des Menschen gemäls. (S. 56.) — Wir fragen: gehört dieser *actus imperfectus* der natürlichen oder übernatürlichen Ordnung an? Bezieht er sich auf die Güter der Natur, oder der Übernatur? Ist er bloß graduell, wie das Unvollkommene und Vollkommene derselben Ordnung, oder aber specifisch verschieden vom *actus perfectus*? Aus der Darlegung des Autors geht hervor, dass dieser *actus imperfectus* sich nur graduell unterscheidet. Dann braucht er, um ein *actus perfectus et adaequatus* zu werden, bloß eine graduelle Vervollkommnung derselben Ordnung. Sobald die natürlichen Kräfte des Menschen vervollkommen werden, bringen sie einen übernatürlichen, einen *actus perfectus* hervor. Oder gehört dieser *actus imperfectus* schon der Übernatur an? Wie kann aber aus einer ihrem Wesen nach, entitativ und an sich natürlichen Potenz ohne weiters ein übernatürlicher, wenn auch unvollkommener Akt hervorgehen? Kann eine Ursache der Wirkung etwas geben, was sie selber gar nicht hat, was gar nicht in ihr liegt? Eine natürliche Potenz, die einen übernatürlichen Akt hervorbringt, ohne vorerst ein neues, höheres Princip, eine Form erhalten zu haben, wäre ihrem Wesen nach natürlich und übernatürlich zugleich, daher ein Monstrum. Eine natürliche Potenz mit der Hinordnung auf die Anschauung Gottes ist der hellste Widersinn, weil die Potenz vom Objekte determiniert, specifiziert, folglich auch nach diesem Objekte benannt wird. Ein jedes Ding wird benannt, je nachdem wir es erkennen. Die Potenz aber erkennen wir aus dem Akte, und den Akt aus dem Objekte, auf welches er sich bezieht, wie der Autor vorhin unter Berufung auf S. Thomas ganz richtig bemerkt hat. Die *potentia obedientialis* ist demnach entweder tatsächlich auf die Anschauung Gottes hingeordnet, und dann ist sie keine natürliche, sondern eine übernatürliche Potenz des Menschen. Oder sie bildet eine natürliche Potenz, und dann ist sie eben zu dieser Anschauung nicht hingeordnet. Eine natürliche Potenz, die ohne weiteres auf die Anschauung Gottes hingeordnet wäre, ist und bleibt ein Unding. — Hier noch ein anderes Kuriosum. Die natürliche Empfänglichkeit für die Güter der übernatürlichen Ordnung liegt eigentlich nicht in der *potentia obedientialis* selber, sondern in ihrem natürlichen Akte, in dem besprochenen *appetitus intellectivus elicitus*. Da möge uns der Autor doch gefälligst sagen, welchen natürlichen Akt die Kinder vor dem Gebrauche der Vernunft haben, welcher *appetitus elicitus* da die eigentliche Empfänglichkeit für die genannten Güter besitzt? Jedenfalls werden diese wiederum eine „ganz andere“ *potentia obedientialis* haben! Dass der Mensch überhaupt einen natürlichen Akt, einen *appetitus elicitus* haben müsse, um für die erwähnten Güter empfänglich zu sein, ist weiter nichts als eine grundlose Behauptung, wie so manche andere, die wir bereits kennen gelernt haben. Nach dieser Theorie wäre die *potentia obedientialis* eigentlich kein Vermögen, dessen Gegenteil doch der Autor bisher in einem fort betont hat, sondern ein Akt, ein Erkenntnis- und Willensakt. Und dieser Akt begründet die Angemessenheit und Kongruenz der übernatürlichen Erhebung. Bildet er ja doch schon den *actus imperfectus* für diese Erhebung. Wenn wir also lesen, wie eifrig der hl. Paulus auf dem Wege nach Damaskus nachgedacht, „ob es nicht noch eine intensivere, höhere und vollkommenere Art Gott zu erkennen gebe, ob es nicht möglich sei, Gott zu schauen“, und wie groß sein

„Verlangen“ war „nach der Anschauung Gottes“, so begreifen wir vollständig, dass dieser *actus imperfectus et inadaequatus* sich in der richtigen „*proprietate*“ für das Übernatürliche befand, dass er ganz „angemessen und kongruent für die übernatürliche Erhebung“ war. —

Der Autor bereitet sich aber auch selber Verlegenheiten. Früher nämlich erklärte er, diese *potentia obedientialis*, die „Fähigkeit und Empfänglichkeit für das Übernatürliche“ wäre dem Menschen „aner schaffen“. Da lag denn die Folgerung nahe, dass alsdann die Seele einen „appetitus innatus nach der Übernatur besäße“. Gegen diese Folgerung verwahrt sich der Autor. Mit welchem Rechte, vermag allerdings er selber nicht zu sagen. Ist die *potentia obedientialis* im Menschen weiter nichts als das „Erkenntnis- und Willensvermögen“ mit einer graduellen Steigerung, zum Unterschiede vom Menschen im „status naturae purae“, der diese pot. ob. aktiv ebenfalls, nur in einem niedern Grade besitzt, S. 52, so kann der Autor trotz allem Proteste die Folgerung nicht abweisen, diese Fähigkeit und Empfänglichkeit für das Übernatürliche sei ein „appetitus innatus“. Doch der Autor weiss sich zu helfen. „Wohl hat nach Auffassung des hl. Thomas der Mensch ein ihm angeborenes Begehren und Streben nach der Glückseligkeit und insofern nach Gott als dem letzten Ziel; doch ist dieser appetitus innatus nur im allgemeinen auf Glück und Glückseligkeit naturnotwendig gerichtet, schliesst darum auch nur im allgemeinen in seinem Objekte Gott ein. Obschon der hl. Thomas einmal sagt, dass das natürliche Verlangen nach Seligkeit nicht gestillt werde, wenn der Mensch nicht zur Anschauung Gottes gelange, so folgt daraus keineswegs, dass es einen appetitus nach den Gütern der Gnade gebe. Bei solchen Äusserungen stellt sich der hl. Kirchenlehrer auf den faktischen Standpunkt, d. h. er setzt die Erhebung in die Übernatur als vollzogene göttliche Anordnung voraus“. (S. 57, 58.) — Sehr richtig. Die Frage ist aber nur die, ob S. Thomas sich blofs dann auf diesen Standpunkt stellt, wenn die Texte dem Autor unbequem zu werden anfangen, im übrigen aber immer den Standpunkt des Autors einnimmt, oder ob der englische Lehrer stets jenen Standpunkt einnimmt, so oft er vom „Angeborensein“ des Verlangens nach der Anschauung Gottes spricht. Die Beantwortung dieser Frage liegt auf der Hand. „Natürlich“ nennt S. Thomas etwas in einem dreifachen Sinne. Zum ersten ist „natürlich“ der Gegensatz von „widernatürlich“. So aufgefasst, ist die *potentia obedientialis* in allen Kreaturen etwas „Natürliches“, denn jedes Geschöpf „gehorcht“ Gott, seinem Schöpfer. Was Gott mit ihm thut, ist ihm „natürlich“. Zum zweiten heisst „natürlich“, was vom Anfange an vorhanden war, abgleitet vom: „a nativitate“. In diesem Sinne ist die *potentia obedientialis* im Menschen ebenfalls „natürlich“, weil nach S. Thomas die Erhebung des Menschen zur Ordnung der Übernatur mit der Gründung des Menschengeschlechtes zusammenfällt. Vgl. d. Autor S. 53, 54. — Endlich ist „natürlich“ alles das, „was aus den Principien der Natur hervorgeht, oder wie der Autor sagt, „dessen Quelle und Norm die kreatürliche Vernunft ist“. In diesem Sinne ist die *potentia obedientialis* in keiner Weise „natürlich“. Es gibt weder einen appetitus innatus, noch viel weniger einen appetitus elicitus in der Natur des Menschen für irgendwelches Gut der Übernatur. Wir sagen, noch viel weniger, denn der appetitus elicitus hat den appetitus innatus zu einer notwendigen Voraussetzung, was der Autor nicht zu wissen scheint. Hier können wir also klar sehen, wie der Autor mit den Texten des hl. Thomas umgeht. Sie müssen sich fügen, ob sie

wollen oder nicht. Die einfache Begriffsbestimmung der Potenz und ihre wesentliche Abhängigkeit vom Objekte allein macht die ganze Theorie des Autors unmöglich. Hätten wir ihm zu S. 50, wo der Autor sagt, nach S. Thomas sei dem Menschen die Fähigkeit und Empfänglichkeit für das Übernatürliche an erschaffen, er besitze für dieselbe eine „capacitas naturalis“, geantwortet, S. Thomas spreche vom Menschen auf dem faktischen Standpunkt, so wären wir zweifelsohne der Unkenntnis im hl. Thomas geziehen worden. So sagt der Autor S. 63: „wenn später behauptet wurde, erst lange nach Thomas, etwa von Suarez sei die pot. obed. activa erfunden, so können wir diese Behauptung nur auf ein Missverständnis der in Betracht kommenden Lehre des hl. Augustin und Thomas seitens ihrer Vertreter zurückführen, oder wir müssen sogar Mangel an Verständnis bei manchen Erklärern des englischen Lehrers annehmen.“ Das ist doch gewifs bescheiden gesprochen. Hält man dagegen dem Autor die unliebsamen Folgerungen aus seiner Theorie vor, so flüchtet er sich blitzschnell auf den faktischen Standpunkt. „Sieht man nur auf den Wortlaut der hier zunächst in Betracht kommenden Äusserungen des hl. Thomas, so könnte man versucht sein, zu erklären, es sei der Lehre des hl. Thomas gemäfs die Empfänglichkeit für die Übernatur eine passive, eine potentia passiva.“ So der Autor auf S. 65. — Nun ein gewissenhafter Schriftsteller bleibt bei dem Wortlaut des Autors, den er citiert. Doch genug. Wir können unmöglich eigens jeden einzelnen Satz widerlegen.

Nach dem Wortlaut verwirft S. Thomas die potentia obedientialis activa; diese pot. ob. ist ihm, nach dem Wortlaut, überhaupt kein Vermögen, keine Anlage, Neigung, kein „Bedürfnis“, wie der Autor S. 3 sagt, für die Güter der Übernatur; der Mensch hat von Natur aus nicht die „leiseste Ahnung“ von der Anschauung Gottes, folglich auch nicht den mindesten Wunsch. Somit ist die potentia obedientialis, nach dem Wortlaut, dem hl. Thomas nichts anderes, als die innere Möglichkeit, die Indifferenz oder Nichtrepugnanz, dass Gott die Kreatur, zumal den Menschen, in eine höhere, specifisch verschiedene Ordnung erhebe. — Assumptibile dicitur quod potest assumi. Cum autem dicitur creatura potest assumi, non signatur aliqua potentia activa creaturae, quia sola potentia infinita hoc facere potuit, ut in infinitum distantia conjungerentur in unitatem personae. Similiter non signatur etiam potentia passiva naturalis creaturae, quia nulla potentia passiva naturalis est in natura, cui non respondeat potentia activa alicujus naturalis agentis. Unde relinquitur quod dicat in creatura solam potentiam obedientiae, secundum quam de creatura potest fieri quidquid Deus vult, sicut de ligno potest fieri vitulus, Deo operante. Haec autem potentia obedientiae correspondet divinae potentiae, secundum quod dicitur, quod ex creatura potest fieri quod ex ea Deus facere potest. Sentent. 3. d. 2. q. 1. a. 1. — In conceptione Christi fuit duplex miraculum; unum quod femina concepit Deum, aliud quod virgo peperit filium. Quantum ergo ad primum B. Virgo se habebat ad conceptionem secundum potentiam obedientiae tantum, et adhuc multo remotius, quam costa viri, ut ex ea mulier formaretur. In talibus autem simul dantur actus et potentia ad actum, secundum quam dici posset quod hoc est possibile. Sed quantum ad secundum habebat B. Virgo potentiam passivam, naturalem tamen, quae per agens naturale in actum reduci posset. Sent. 3. d. 3. q. 2. a. 1. ad 1. — In verbis praedictis (consecrationis)

sicut et in aliis verbis Sacramentorum est aliqua virtus ex Deo. Sed haec virtus non est qualitas habens esse completum in natura, qualiter est virtus alicujus principalis agentis secundum formam suam, sed habet esse incompletum, sicut virtus quae est in instrumento ex intentione principalis agentis. Sent. 4. d. 8. q. 2. a. 3. — Anima secundum potentiam naturalem non se extendit ad plura intelligibilia quam ad ea quae possunt manifestari per lumen intellectus agentis, quae formae sunt abstractae a sensibilibus. De veritate. q. 8. a. 4. ad 4. — Aliquid est in potentia ad alterum dupliciter: uno modo in potentia naturali; et sic intellectus creatus est in potentia ad omnia illa cognoscenda, quae suo lumine naturali manifestari possunt. Quaedam vero potentia est obedientiae tantum; sicut dicitur aliquid esse in potentia ad illa quae supra naturam Deus in eo potest. l. c. ad 13. — In humana natura est potentia passiva ad recipiendum lumen propheticum, non naturalis, sed tantum potentia obedientiae, sicut est in natura corporali ad ea quae mirabiliter fiunt. De veritate. q. 12. a. 3. ad 18. — Duplex est potentia creaturae ad recipiendum. Una naturalis, quae potest tota impleri, quia haec non se extendit nisi ad perfectiones naturales. Alia est potentia obedientiae, secundum quod potest recipere aliquid a Deo. Et talis capacitas non potest impleri, quia quidquid Deus de creatura facit, adhuc remanet in potentia recipiendi a Deo. De veritate. q. 29. a. 3. ad 3. — Verbum Augustini in glossa non est intelligendum quod Deus non possit facere aliter quam natura faciat, cum ipse frequenter faciat contra consuetum cursum naturae; sed quia quidquid in rebus facit, non est contra naturam, sed est eis natura, eo quod ipse est conditor et ordinator naturae. Sic etiam in rebus naturalibus videtur, quod quandoque corpus inferius a superiori movetur, est ei ille motus naturalis, quamvis non videatur conveniens motui, quam naturaliter habet ex seipso. Sicut mare movetur secundum fluxum et refluxum a luna. Et hic motus est ei naturalis, licet aquae secundum seipsam motus naturalis sit ferri deorsum. Et hoc modo omnes creaturae quasi pro naturali habent quod a Deo in eis fit. Et propter hoc in eis distinguitur potentia duplex: una naturalis ad proprias operationes vel motus; alia quae obedientiae dicitur ad ea quae a Deo recipiunt. De potentia. q. 1. a. 3. ad 1. — Duplex est hominis bonum. Unum quidem quod est proportionatum suae naturae. Aliud autem quod suae naturae facultatem excedit. Cujus ratio est, quia oportet quod passivum consequatur perfectiones ab agente diversimode secundum diversitatem virtutis agentis. Unde videmus quod perfectiones et formae quae causantur ex actione naturalis agentis non excedunt naturalem facultatem recipientis. Potentiae enim passivae naturalis proportionatur virtus activa naturalis. Sed perfectiones et formae quae proveniunt ab agenti supernaturali infinitae virtutis, quod Deus est, excedunt facultatem naturae recipientis. De virtutib. q. 1. a. 10. — Respectu eorum quae facultatem non excedunt habet homo a natura non solum principia receptiva, sed etiam principia activa. Respectu autem eorum quae facultatem naturae excedunt habet homo a natura aptitudinem ad recipiendum. l. c. ad 2. — In tota creatura est quaedam obedientialis potentia, prout tota creatura obedit Deo ad suscipiendum in se quidquid Deus voluerit. l. c. ad 13. — In anima humana, sicut in quolibet creatura consideratur duplex potentia passiva: una quidem per comparationem ad agens naturale; alia per comparationem ad agens primum. 3. p. q. 11. a. 1.

Hier haben wir aus den vielen einige Stellen des hl. Thomas, allerdings nach dem Wortlaut. Nirgends wird von der pot. ob. activa gesprochen, diese wird vielmehr schlechtweg in Abrede gestellt. Diese pot. obedientialis ist ihm auch nicht ein reales, positives Vermögen in den Kreaturen, sondern eigentlich in Gott. So die Lehre des hl. Thomas nach dem Wortlaut, nicht nach den subjektiven Einfällen der verschiedenen Schriftsteller. Auf welcher Seite „sogar Mangel an Verständnis des englischen Lehrers“ angenommen werden müsse, das zu beurteilen überlassen wir getrost den geehrten Lesern.

Krakau.

P. Gundisalv Feldner,
Magister S. Theol., Ord. Praed.

Die teleologische Naturphilosophie des Aristoteles und ihre Bedeutung in der Gegenwart. Von Nikolaus Kaufmann, Kanonikus und Professor der Philosophie am Lyceum in Luzern. 2. vermehrte und verbesserte Aufl. Paderborn, F. Schöningh, 1893.

Dass die Philosophie in der neuesten Zeit sich ernstlich dem wieder zuwendet, den sie nie hätte verlassen sollen, Aristoteles, dem Fürsten der Denker, ist ein sehr erfreuliches Zeichen und bedeutet den Anfang eines neuen Aufschwunges. Sie hat damit wieder das richtige Fundament gewonnen, auf dem sie sich als fester Bau erheben kann. „Der höchste Triumph menschlichen Wissens“, sagt mit Recht der Verfasser vorliegender Schrift, „besteht nicht in dem Stehenbleiben bei den einzelnen Thatsachen, so wichtig auch die Erforschung derselben als Vorarbeit ist. Der höchste Aufschwung des menschlichen Geistes besteht darin, dass er die einzelnen Thatsachen unter höhere Ideen subsumiert und zu der Erkenntnis des inneren Wesens und des letzten Grundes der Natur vordringe. Hierin steht Aristoteles sehr gross da. Er erkannte aus den gewöhnlichen Erscheinungen und Thatsachen mit der Schärfe seines genialen Geistes das innere Wesen der Dinge, er wufste alle Details zu verwerten zu einer einheitlichen philosophischen Weltanschauung“. In der Erforschung der Thatsachen hat unsere Zeit wahrlich das Ihrige gethan. Aber, wie es in der Geschichte der Kunst nicht selten zutrifft, dass da, wo die äusseren Formen mit dem grössten Geschick in höchster Vollendung dargestellt werden, die Idee zu verkümmern beginnt, so hat auch unsere moderne Wissenschaft ihren Blick allzu sehr den Erscheinungen zugewendet, so dass ihr der Blick für das innere Wesen und den Grund der Dinge sehr getrübt ist. Sie muß es wieder lernen, mit wahrhaft philosophischem Auge die Resultate ihrer Beobachtung und ihres Experimentes zu betrachten. Und das kann sie von Aristoteles lernen, der mit so geringen Mitteln so tief in die Erkenntnis des Wesens der Dinge eingedrungen ist, weil er eben ein wahrer Philosoph war.

Hiervon durchdrungen hat nun Professor Kaufmann sich der dankenswerten Aufgabe unterzogen, den eigentlichen Charakter der Naturphilosophie des Aristoteles als einer durch und durch teleologischen nachzuweisen. Der Satz, den er beweiset, ist dieser: „Die Naturphilosophie des Aristoteles ist eine teleologische. Der Zweckgedanke ist der herrschende in der Metaphysik, Physik, Psychologie, Zoologie, Ethik und Politik, überhaupt in allen Zweigen seiner Philosophie; der Zweckbegriff ist der einigende Gedanke der aristotelischen Welt-

anschauung". Er will also gegenüber der heutzutage sehr verbreiteten rein mechanischen Naturbetrachtung, welche nur stoffliche und bewegende Ursachen in der Natur finden will, die Finalursachen aber verwirft, auf aristotelischer Grundlage die Lehre von der Zweckursache verteidigen.

Um diese Aufgabe zu lösen, teilt der Verfasser das Ganze in zwei Abschnitte, einen allgemeinen und einen besondern. Im erstern gibt er allgemeine Erörterungen über die Methode des Stagiriten, die (nach Kap. 1) darin bestand, dass er entsprechend der Natur der menschlichen Erkenntnis von der Betrachtung des Sinnlichen ausging, bei dieser aber nicht stehen blieb, sondern von der Empirie zur Theorie übergang und erst dieser den Charakter der wissenschaftlichen Erkenntnis zuerkannte. Die von der modernen Naturwissenschaft so sehr geschätzte induktive Methode war dem Aristoteles recht wohl bekannt und wurde von ihm beständig angewandt. Nicht aber die Thatsachen, die er durch seine Beobachtung gefunden, haben für uns besonderen Wert, da wir mit den uns zu Gebote stehenden Mitteln dieselben viel besser beobachten können, sondern die Principien, die er auf Grundlage der beobachteten Thatsachen gefunden. Jedoch nicht nur die ihn umgebenden Thatsachen fasste Aristoteles scharf ins Auge, sondern er sah auch nach demjenigen sich sorgfältig um, was seine Vorgänger gelehrt hatten. Diese Kritik, die Aristoteles an seinen Vorgängern übte, führt uns der Verfasser im 2. Kapitel des 1. Abschnittes vor.

Im 2. Abschnitte geht sodann der Verfasser an seine eigentliche Aufgabe, die Darstellung der Lehre des Arist. von der Zweckursache. Recht interessant ist hier gleich das 1. Kapitel, in welchem die aristotelische Lehre von den vier Ursachen und das Verhältnis der Zweckursache zu den anderen drei Ursachen (der materiellen, formellen und bewegenden) recht klar dargestellt wird. Wenn aber der Verfasser hier der Meinung beitritt, A. habe seinen Bewegungsbegriff nicht konsequent durchgeführt, da er Werden und Vergehen bald als Bewegungen (*κινήσεις*), bald (weiter) als bloße Veränderungen (*μεταβολαι*) fasse, so glauben wir nicht, dass er hierin das Richtige getroffen hat. Werden und Vergehen sind nach A. keine eigentlichen Bewegungen, weil bei ihnen keine Succession stattfindet, die zum Begriff der Bewegung notwendig gehört. Was nämlich wird, ist, bevor es wird, nicht und kann daher auch nicht bewegt werden (*ἀδύνατον γὰρ τὸ μὴ ὄν κινεῖσθαι... καὶ τὴν γένεσιν κτίνσιν εἶναι· γίνεται γὰρ τὸ μὴ ὄν*. Phys. ausc. V, 1). Die substantielle Form tritt nämlich nach Arist. in einem Momente ein, und in derselben Weise schwindet sie bei der *φθορά*. Wenn dennoch anderswo bei Arist. *γένεσις* und *φθορά* zu den Bewegungen gerechnet werden, so geschieht das nur deswegen, weil sie stets von qualitativen Veränderungen (*μεταβολαι κατὰ τὸ ποιόν*) begleitet und sie selbst der End- oder Anfangspunkt solcher qualitativen Veränderungen sind, wie man auch die Abfahrt und die Ankunft zu der Reise rechnet, obschon weder Abfahrt noch Ankunft für sich eine Reise sind. Die Scholastiker würden sagen: Werden und Vergehen gehören zum genus der Bewegung non proprie, sed solummodo per reductionem. Die Redeweise des Stagiriten ist also ganz exakt, sowohl wenn er Werden und Vergehen zu den Bewegungen rechnet, als auch wenn er sagt, sie seien eigentlich keine Bewegungen.

Im 2. Kap. kommt sodann der immanente Zweck in den Einzelwesen, besonders in den organischen zur Behandlung. Dieser immanente Zweck ist in allen Körpern die Form, in den belebten oder organischen das Lebensprincip oder die Seele, welche bei diesen die Form ist. Der

Seele wegen ist der Körper da, ihr muss alles dienen, was in ihm ist. So sehr ist dem Aristoteles alles und jedes in der Natur von dem Zweck beherrscht, dafs es bei ihm ein öfters wiederkehrender Grundsatz ist: Die Natur thut nichts Überflüssiges, Vergebliches, ohne Zweck, sondern sie strebt immer das Beste an. Was insbesondere die Tiere angeht, so zeigt sich bei ihnen die Herrschaft des Zweckes in der Wahl der Zeit, wann sie gewisse Verrichtungen vornehmen, in der Wahl des Ortes, an dem sie sich aufhalten: an den Orten nämlich leben sie, wo das Individuum und die Gattung am besten ihr Gedeihen finden; „denn die Natur sucht selbst das Zuträgliche.“ Dieselbe Zweckstrebigkeit zeigt sich nach Aristoteles auch in der Entwicklung der organischen Wesen. Der Akt ist vor der Potenz, und das Ganze ist vor dem Teile. Diese Grundsätze finden hier Anwendung: bei der Bildung und Entwicklung der einzelnen Teile, die der Zeit und dem Werden nach dem Ganzen vorausgehen, zeigt sich, dafs das zu verwirklichende Ganze von Anfang an der ganzen Entwicklung als der Zweck vorschwebt. Auch auf die Anthropologie des Aristoteles geht hier der Verfasser etwas näher ein. Er zeigt mit großer Gründlichkeit und Klarheit, welch ein entschiedener Gegner der rein mechanischen Naturerklärung der Stagirite überall ist, ja, dafs derselbe zuweilen sich in einer Weise ausspricht, als ob er gewisse moderne Naturforscher bekämpfen wolle, wie wenn er (*de part. animal.* IV, 12) sagt: „Die Natur macht aber die Organe für die Verrichtung, jedoch nicht die Verrichtung für die Organe,“ und (*de respir.* 17): „Die Bildung des Gliedes ist ursprünglich so beschaffen ($\varepsilon \xi \alpha \omega \eta \varsigma \tau o u \nu \tau \eta$), nicht ein künstlich erworbener Zustand.“

Wie aber nach Arist. jedes Organ im Körper nicht nur seinen besonderen Zweck hat, sondern alle Teile des Organismus im innigsten Zusammenhange stehen, so dafs das eine Organ dem andern, das niedere dem höheren dient, alle aber zum Zweck des Ganzen zusammenwirken, so ist es auch in der Natur im ganzen: das eine Wesen wirkt für das andere, das niedere dient dem höheren, alle wirken zusammen zum Zweck des Ganzen und bilden zusammen eine höchst zweckmäßige physische Ordnung. Dies ist der relative Zweck in der Ordnung der Welt, den uns das 3. Kap. vorführt. Das Universum gleicht nach Arist. einem wohlgeordneten Heere, einem Hauswesen, einem Staate. Die Himmelskörper bewegen sich in regelmäßigen Bahnen und haben großen Einfluss auf die sublunarische Welt. In dieser aber zeigt sich ein Aufbau vom Niederen zum Höheren: die Elemente sind wegen der aus ihnen zusammengesetzten anorganischen Körper da, diese wieder der organischen wegen, und zwar zunächst wegen der Pflanzen. Unter den organischen Wesen aber sind die untersten, die Pflanzen, wegen der Tiere da, denen sie zur Nahrung dienen, endlich alles Irdische des Menschen wegen. „Wenn nämlich die Natur nichts ohne Zweck, nichts vergeblich macht, so folgt notwendig, dafs sie alles dieses der Menschen wegen gemacht habe.“ *Polit.* I, 8.

Den höchsten, transzendenten Zweck des Universums endlich im System des Arist. führt uns das 4. Kap. vor. Dieser höchste Endzweck von allem ist Gott. Man darf nämlich nach Arist. keine unendliche Reihe von bewegenden Ursachen, von Formen und Zwecken annehmen, sondern muss bei einem höchsten unbewegten Beweger, der höchsten Entelechie stehen bleiben, die auch der höchste Zweck ist. Dies ist das höchste Wesen und daher auch ein lebendes Wesen, ein Geist, und das beste Wesen, dessen höchste Thätigkeit das Erkennen seiner selbst ist. Ob nun aber der aristotelische Gott auch die Welt erkenne, und was damit

innigst zusammenhangt, ob er nur als höchster Zweck oder auch als bewirkende Ursache auf sie einwirke, das ist in neuester Zeit kontrovers geworden zwischen Zeller und Brentano und später zwischen Stöckl und Rolfes. Der Verfasser neigt mehr auf die Seite von Zeller und Stöckl.

Der Verfasser zeigt sich als einen sehr guten Kenner des Aristoteles. Die Arbeit offenbart überall Gründlichkeit und Selbständigkeit. Alles wird durch zahlreiche, den verschiedensten Werken des Stagiriten entnommene Stellen sowie durch Hinweise auf andere Stellen belegt. Die neue aristotelische Litteratur ist hinreichend berücksichtigt. Besonders gefreut hat es uns, dass bei schwierigeren Stellen auch der hl. Thomas herangezogen wird. Wir wünschen dem gründlichen, sehr zeitgemäßen Werkchen die weiteste Verbreitung. Möge es dazu beitragen, das Studium des Aristoteles zu fördern, damit dieser noch mehr in den Vordergrund der philosophischen Bestrebungen trete und wiederum das Einheitsband werde, welches die menschlichen Wissenschaften unter sich und mit der Theologie innigst verbinde.

Münster i. W.

Dr. B. Dörholt.

BERICHTE.

Die Grundelemente des Gratry'schen Systems. Von Prof. Dr. Karl Flöckner, Schulprogramm des kath. Gymn. von Beuthen O.-S. 1890.

Dass das Jahrbuch erst jetzt der Besprechung dieser Abhandlung seine Spalten öffnet, möge keineswegs im Sinne einer Unterschätzung des Schriftchens gedeutet werden. Letzteres erhebt sich vielmehr durchaus über die Bedeutung der oft nur ephemeren Leistungen in den Schulprogrammen. Der Verfasser, längst durch seine atl.-exegetischen Abhandlungen bekannt, hat es sich zur Aufgabe gestellt, „das ehedem und jetzt“ über das Lehrsystem des berühmten Oratorianers „gefällte Urteil auf seinen objektiven Wert zu prüfen“. Die beiden ersten Kapitel (Induktion und Syllogismus; das Infinitesimalverfahren und die Metaphysik) sind der Denkmethode, besonders der Frage des Gottesbeweises gewidmet, wobei mit feinsinniger Kritik dem Metaphysiker Gratry doch manche „Grenzüberschreitung“ nach dem Gebiete der Mathematik hin nachgewiesen und mit Recht betont wird, dass das wahre metaphysische Eliminationsverfahren nicht auf Leibnitzens Erfindung der Infinitesimalrechnung zu warten brauchte, sondern klar und beweisend schon vom hl. Thomas (via causalitatis und negationis) dargestellt sei. Des weiteren wird der von Gratry für die (induktive) Denkbewegung auf Gott hin in der Seele als „unerlässliche Spannfeder“ angenommene „Gottes-sinn“ beleuchtet, die Gratry'sche „Ideenlehre“ festgestellt, die Beziehung zwischen Gottvernunft und Menschenvernunft nach demselben Denker gewürdigt und so die Beantwortung der Frage, wieweit letzterer wirklich im Ontologismus befangen war, vorbereitet. Mit wohlthuender Ruhe und sicherer Beherrschung des Stoffes zeigt Professor Flöckner, dass die sieben bekannten, von der Kongregation des hl. Officiums (1861) als nicht unbedenklich, weil ontologisch gefärbt bezeichneten Sätze der verschiedenen Vertreter dieses Systems, zum Teil wirklich in Gratry's Lehrgebäude

nachweisbar seien, bezw. anklingen; es gilt dies zumal von No. 3: „*Universalia a parte rei considerata a Deo realiter non distinguntur.*“ Prof. Fls. Übersetzung dieser These (a parte rei als „objektiv betrachtet“ wiedergegeben) dürfte allerdings den Streitpunkt wohl nicht scharf genug treffen, wie weit die Allgemeinbegriffe in den Dingen selbst real seien, bezw. wie weit ihre etwaige Realität in den Dingen etwa mit Gottes Wesen identisch sei. — Dafür nimmt Flöckner den Oratorianer gegen die (von Stöckl) versuchte Parallelisierung seines „Gottessinnes“ mit dem „Fünklein der Seele“ bei gewissen pantheisierenden Mystikern in Schutz. Die in vornehmer Sprache geschriebene, reichhaltige Abhandlung hat somit in der That für die kritische Geschichte der neueren Religionsphilosophie eine anzuerkennende Bedeutung.

Breslau.

Prof. Dr. König.

Die deutsche Freimaurerei, ihr Wesen, ihre Ziele und Zukunft im Hinblick auf den freimaurerischen Notstand in Preusen.

Von Prof. Dr. H. Settegast. Berlin, E. Goldschmidt, 1892.

Die „Königliche Kunst“ der Freimaurerei ist nach Prof. Dr. H. Settegast, der die Redaktion des „Jahrbuchs“ durch eigenhändige Dedikation des vorliegenden Schriftchens um Notiznahme von demselben ersucht hat, in Preusen dadurch in einen „Notstand“ geraten, dass die in diesem Lande durch das Edikt von 1798 ausschließlich anerkannten drei Grofslogen und die ihnen Affilierten principiell keine Juden aufnehmen, und dass durch Ministerialentscheidung vom 12. Mai 1892 der Versuch, in Berlin eine philosemitische Loge mit Anschluss an eine Hamburger Grofsloge zu gründen, als unstatthaft erklärt worden ist. Auch hindere, wie S. (S. VII) betont, die Verbreitung der Freimaurerei — „eines Bauwerks, das in seiner Größe, Schönheit und Festigkeit alle Dome der Erde weit überstrahlt“ — in Deutschland nichts so sehr, als der „geheimnisvolle Schleier, mit dem die Freimaurer ihre Arbeit umhüllen zu müssen meinten, indem sie sich etwas darauf zu gut thaten, Kenntnisse zu besitzen, die der Profane nicht zu durchdringen vermag“. — Wir „Profanen“ meinen nun allerdings, dass die Unterordnung unter das allgemeine Vereinsgesetz nicht bloß für neuzugründende Logen mit Anschluss an nicht anerkannte „Mütter“, sondern auch für die anerkannten Grofslogen selbst und alle ihre „Töchter“ durchaus recht und billig wäre, besonders, wenn wir uns an die Maßregeln und Leiden erinnern, welche der unselige Kulturkampf unseren katholischen Ordensgesellschaften gebracht hat. Ebenso würden wir mit der Beseitigung jenes „geheimnisvollen Schleiers“ ganz einverstanden sein, wenngleich wir, im Gegensatz zu Prof. Settegast, glauben, dass in dieser Beseitigung keine Förderung der „Königlichen Kunst“, sondern gerade das Aufgeben eines mächtigen Reiz- und Anziehungsmittels für gewisse Leute liegen würde. Ebenso haben wir mit Prof. S. (vgl. S. 58) wirklich nichts dagegen, wenn die 2, 4 oder 6 „höheren Grade“ beseitigt werden. Ja mehr noch: Das wirklich Gute, welches S. als den Kern und das Wesen der „Königlichen Kunst“ bezeichnet — den Glauben an den allmächtigen Schöpfer und Regierer des Weltalls, sowie die Pflicht zu edler Sittlichkeit — reklamieren wir als Grundwahrheiten der christlichen Religion. Nur meinen wir, dass niemand, um dieses „Licht“ kennen und lieben zu lernen, erst Freimaurer zu werden braucht, da die christlichen Religionsgemein-

schaften, zumal die katholische Kirche, diese Wahrheiten auf allen Kanzeln predigen. Dagegen aber müssen wir uns erklären, wenn S. die Religion definiert als „das Problem, dieses höchste Wesen — Gott — im Bewußtsein der Abhängigkeit von ihm zu suchen, zu begreifen“ etc. Der endliche Geist kann nun einmal das Unendliche überhaupt nicht „begreifen“, das Endliche kann nicht das Maß des Unendlichen werden, wenn nicht ein pantheistischer Gott gemeint sein soll. — Ist aber ein persönliches, unendlich vollkommenes, also auch allmächtiges Wesen Gegenstand des religiösen Strebens, so ist nicht abzusehen, wie Gott als Herr und Schöpfer der Natur den von ihm gegebenen Gesetzen so ausschließlich unterworfen sein soll, dass er nicht auch noch als höchste Kausalität in übernatürlicher Weise wirken könnte. „Vernunft allein thut Wunder“, sagt der Verfasser. Gewiss, die menschliche Vernunft ist das höchste Können im Geschaffenen und beherrscht daher alle niederen Potenzen der leblosen und belebten Natur. Ist denn aber die göttliche Vernunft nicht höher als die menschliche, ist die göttliche Macht nicht größer als die von ihr ins Sein gerufenen Naturkräfte? Oder sind die geschaffene Welt und die in ihr herrschenden Gesetze die einzige denkbaren und für Gott möglichen? Die Möglichkeit der Wunder leugnen (S. 3) und doch einen allmächtigen Gott bekennen und zu ihm beten (S. 2) — das muss dem gläubigen Christen als Inkonsistenz erscheinen, deren volle Konsequenz hinwiederum der nackte Atheismus wäre!

Breslau.

Professor Dr. A. König.

Über die Aufgaben der Exegese nach ihrer geschichtlichen Entwicklung. Von Dr. Aloys Schäfer. Münster i. W. Aschendorffsche Buchh. 1890.

Der Verfasser umfang- jedoch auch inhaltreicher Kommentare zu ntl. Schriften bietet in der hier abgedruckten Rede, welche er an der Königlichen Akademie zu Münster bei Übergabe des Rektorats (15. Okt. 1890) hielt, einen interessanten historischen Überblick über die bei der offenbarungsgläubigen und der gegnerischen Bibelauslegung maßgebenden Gesichtspunkte und Aufgaben. Indem er unter offener Betonung seines katholischen Standpunktes an die wohlthuende Einigkeit der katholischen Exegeten im Gegensatz zu der sprichwörtlich gewordenen Zerfahrenheit der akatholischen Schrifterklärung mit ihren beständig sich gegenseitig aufhebenden „Resultaten“ erinnert, weist er darauf hin, dass jene Exegeten, die der katholischen Wissenschaft den Vorwurf mangelnder Voraussetzungslosigkeit machen, ihrerseits selbst keineswegs voraussetzungslos forschen, vielmehr von vorgefassten philosophischen Ansichten ausgehen. Bezuglich der alttestl. Textkritik hebt Schäfer mit Recht die Bedeutung der Septuaginta für die Revision der jetzigen, „nur eine Familie darstellenden masoretischen Textgestalt“ hervor. Bei der kritischen Würdigung des Textes und Inhalts des N. T. aber komme auch außerhalb unserer Kirche doch wieder mehr die „neu erwiesene, alte Überzeugung in der Kirche“ zur Geltung, dass die ntl. Schriften Gelegenheitsschriften und für konkrete Verhältnisse des Adressaten bestimmt seien, und „dass die schriftliche Aufzeichnung nicht das Mittel war, die Wahrheit überhaupt erst zu lehren, sondern unter gewissen Gesichtspunkten des Glaubens und christlichen Lebens wieder ans Herz zu legen“. Das aber ist ja gerade die Anschauung unserer Kirche über das Verhältnis von Schrift und Tradition. Mit der Betonung der Notwendigkeit, die hl. Schriften

nicht anders aufzufassen, als sie sich selbst darstellen, und anzuerkennen, dass sie wirklich einer übernatürlichen Ordnung das Wort reden, schliesst der Vortrag, der zwar nicht wesentlich Neues bringt, aber alte Wahrheiten in fesselnder Form erörtert.

Breslau.

Professor Dr. A. König.

B. Alberti Magni, Ratisbon. Epi., O. P. **Opera Omnia**, ex editione Lugdunensi religiose castigata, et pro auctoritatibus ad fidem vulgatae versionis accuratiorumque Patrologiae textuum revocata, auctaque B. Alberti vita ac Bibliographia operum a PP. Quétif et Echard exaratis, etiam revisa et locupletata cura ac labore Augusti Borgnet, sacerdotis, insignis Basilicae Sti. Remigii Remensis vicarii. 36 vol. in 4°, Parisiis apud Ludovicum Vivès, via Delambre 13. 1890—93 etc.

Noch viel seltener als die Werke des subtilen Lehrers sind die des sel. Albert des Grofsen. Schon seit Jahrhunderten und bis in die neueste Zeit standen und stehen dieselben nur äusserst wenigen zur Verfügung; ja selbst manchen grösseren Bibliotheken fehlen sie ganz oder zum Teil, und wie oft fehlt gerade der beste und wichtigste Teil! In Anbetracht dieser missliebigen Thatsache hegte der hl. Vater schon lange den sehnlichsten, aber sehr mühsam auszuführenden Wunsch, eine neue Ausgabe aller Werke des sel. Albertus erscheinen zu sehen und hat nun endlich auch die Freude, die Erfüllung desselben bestätigen zu können. Sobald nämlich Herr Vivès von diesem Wunsche Kenntnis erhalten hatte, erbot er sich, denselben zu entsprechen, und der hl. Vater beehrte ihn dann mit einem Schreiben, worin er das hervorragende Unternehmen segnete und unter anderem bemerkte: „Quamquam post Alberti aetatem incrementa cuivis scientiarum generi complura attulit dies, ejus tamen vis et copia doctrinae, quae Thomam aluit Aquinatem, et aequalibus eorum temporum miraculo fuit, non potest ulla vetustate consernere . . . Noster in Doctorem Angelicum amor vetus ab amore magistri ejus non est disjunctus“ . . .

Diese Worte bezeichnen genau und bestimmt die überreiche Fülle und den hohen Wert des außerordentlichen und staunenerregenden Wissens, welches der sel. Albert in seine so zahlreichen und vielumfassenden Schriften niedergelegt hat. Wer auch nur die eine oder andere der hervorragendsten unter denselben gelesen hat, wird sich nicht mehr wundern, wie, positis ponendis, unter einem solchen Lehrer der hl. Thomas von Aquin zur höchsten Meisterschaft im philosophischen und theologischen Wissen gelangen konnte.

Ohne Zweifel werden alle Liebhaber der vom sel. Albertus gepflegten Wissenschaften die Neuherausgebung aller Werke dieses gelehrt Domänenfreudig begrüßen und manche aus ihnen sich Hoffnung machen, dieselben beziehen und lesen zu können und so vom Lehrer des hl. Thomas von Aquin unterrichtet zu werden. Viele Klöster und andere Institute werden die neugedruckten Schriften dieses ausgezeichneten Lehrers ihren Bibliotheken einverleiben.

Der Druck ist schon ziemlich weit vorgeschritten. Von den 36 grossen Quartbänden, in welchen die Opera B. Alberti erscheinen sollen,

sind 20 bereits fertiggestellt. Die ersten 12 sind philosophischen und naturwissenschaftlichen Inhalts und bringen weit ausgedehnte Abhandlungen. Der vorzüglichere Teil der Schriften des Seligen — darunter die Summa theologica und der Kommentar in libros sententiarum — ist noch in Erwartung. Der Verleger hofft diesen Teil „en moins de trois ans“ neugedruckt herstellen zu können und wird demgemäß von je zwei zu zwei Monaten einen Band liefern. Einer Anweisung des hl. Vaters zufolge benutzt der Herausgeber hauptsächlich die vortreffliche Lyoner Ausgabe und sorgt mit vollendet Sachkenntnis, wie auch mit entsprechendem Fleis und Geschick für eine möglichst korrekte Wiedergabe des Textes. Desungeachtet haben sich da und dort Druckfehler eingeschlichen, aber von besonderer Erheblichkeit sind dieselben nicht. Die Bibelstellen werden alle nach dem Texte unserer Vulgata rekognosziert, ergänzt, auf denselben zurückgeführt, und so verteilen sich bei den theologischen Schriften oft mehr als sechstausend solcher Verbesserungen auf zwei Bände. Die hauptsächlichsten dieser und der übrigen Verbesserungen, wie auch die additamenta sollen später in einem besonderen Verzeichnisse ausführlich dargelegt werden. Alle 36 Bände zusammen kosten 640 M., ein hoher Preis, aber immer noch mäsig im Verhältnis zu der Mühe und den Kosten der Herstellung solcher Werke.

Ehrenbreitstein.

Bernard Deppe.

Das goldene ABC der Philosophie, d. i. die Einleitung zu dem Werke ‚Philosophie im Umriss‘ von A. Steudel. Neu herausgeg. u. mit Bemerkungen versehen von M. Schneiderwin. Berlin, Stahn, 1891.

Ein bei Lebzeiten gar nicht beachteter Philosoph soll hier nachträglich zu Ehren und Ansehen gebracht werden. Es ist Adolph Steudel; geb. 1805 zu Eßlingen unweit Stuttgart, sollte er sich nach der Eltern Willen dem geistlichen Stande widmen, wurde indessen Jurist und ließ sich in Stuttgart als Anwalt nieder in der Hoffnung, daß die Anwaltsgeschäfte eher als der Staatsdienst Zeit zu philosophischen Studien übrig lassen würden. Darin täuschte er sich indessen so ziemlich. So wurde er alt, ehe er seine Philosophie ausgetragen hatte. In seinem sechszigsten Lebensjahre (1871) veröffentlichte er sein erstes Philosophicum, eine ‚theoretische Philosophie‘ (932 S.), sodann 1877 eine ‚praktische Philosophie‘ (612 S.) und endlich 1881 bez. 85 eine ‚Kritik der Religion, insbesondere der christlichen‘ (1159 S.). Die vier Bände zusammen bilden sein einziges Werk mit dem schmucklosen, ja etwas farblosen Titel ‚Philosophie im Umriss‘. Im Jahre 1872 bereits verzichtete Steudel auf die Advokatur und lebte seitdem in Stuttgart als Privatmann. Im übrigen floß sein Leben, da er Hagestolz geblieben, in der größten Einfachheit und ohne nennenswerfe Katastrophen dahin. Dort ist er auch gestorben am 7. April 1887, 81 $\frac{3}{4}$ Jahre alt.

Das Resultat seiner Philosophie kommt, ungewollt, selbständig und ihm unter der Hand erwachsend, etwa auf einen spinozistischen Pantheismus hinaus. Substantialität kommt den endlichen Dingen und insbesondere dem menschlichen Ich nicht zu, sondern nur dem einen, sich in der Welt diesseitig auswirkenden und differenzierenden absoluten, sich mit Selbstbewußtsein besitzenden, geistigen Princip, Gott. Der Inhalt des menschlichen geistigen Lebens ist bedingt einerseits durch die körperliche Organisation, als eine erste Wirkung der allgemeinen geistigen

Substanz, andererseits durch das Walten des einen schöpferischen Urwesens über jener Organisation, nach den Bedingungen der in dieser sich selbst gesetzten Beschränkungen. Das kreatürliche Sein ist mit mehr Lust als Unlust verbunden, weshalb die Frage, wie es doch denkbar sei, dass Gott in dieser leidensvollen Welt sich ausleben wolle, in Wegfall kommt. — Gott als die allgemeine Substanz ist ein übersittliches Wesen, aber innerhalb der Gotteserscheinung der Menschheit ist die Sittlichkeit die Bedingung eines vernünftigen und glücklichen Zusammenlebens. — Die Religionen sind unter der philosophisch zu rechtfertigenden Gotteserkenntnis zurückgeblieben, diese letztere wird das einzige metaphysische Staatsbekenntnis der Zukunft sein; die Dogmen des Christentums können die — entscheidende — Prüfung des Verstandes nicht bestehen.

Dieser Philosophie die gebührende Beachtung zu verschaffen, hat sich Schneidewin schon wiederholt (1883, 1886 und 1887), aber vergebens, wie er sich selbst sagen muss, bemüht. Als ein neuer Versuch in dieser Richtung ist das oben angezeigte Buch anzusehen, das sog. „goldene ABC der Philosophie“. Dieser neue, freigewählte Titel soll nach der eigenen Erklärung des Herausgebers nicht zwar weite Kreise von solchen, die sich mit den Anfangsgründen der hohen Weltweisheit vertraut machen möchten, zu dem Glauben verleiten, als ob dieselbe sich wie eine fertige Wissenschaft lernen ließe, und als ob hier nun die Elemente philosophischer Resultate geboten würden, über welche auf der ganzen Erde eine Einigkeit errungen wäre. Ein solches sachliches goldenes ABC der Philosophie dürfte es noch nicht möglich sein zu schreiben; in obigem Titel sei vielmehr die Philosophie in subjektivem Sinne, als das Philosophieren, verstanden. Das „goldene ABC“ nun enthält zunächst die „Vorrede des Herausgebers“ (S. 3—17), aus welcher oben das Allerwichtigste über das Leben und die Philosophie Steudels mitgeteilt ward, sodann (S. 18—28) des Letztgenannten „Vorrede“ zu seiner „Philosophie im Umriss“, „in welcher er sich selber schlicht und sozusagen ungewollt ein herrliches Denkmal seiner philosophischen Persönlichkeit gesetzt hat“ (S. 17), darauf (S. 30—125) den eigentlichen Hauptgegenstand der gegenwärtigen Veröffentlichung, nämlich die „Einleitung“ von Steudels Lebenswerk, welche A. von der „Orientierung über den Gegenstand“ und B. „Von der Form der Philosophie und der Art und Weise des Philosophierens“ handelt. Diese beiden Abschnitte sollen „sozusagen gesetzgeberische Aufstellungen über die Bedingungen eines vernünftigen Philosophierens“ enthalten und „für alle Zeiten klassisch“ sein. Den Schluss des Ganzen endlich bilden (S. 126—215) die 124 recht lesenswerten Bemerkungen, mit welchen der Herausgeber die Einleitung versehen hat.

Dem hohen Lobe, welches derselbe, wie soeben angegeben, dem Kgl. Württ. Ober-Tribunals-Prokurator und philosophischen Schriftsteller zollt, kann man indessen selbst in Bezug auf diejenigen Stücke, welche hier zum Neudruck gelangen, nicht so ganz rückhaltlos zustimmen. Die besagte Einleitung enthält allerdings einen wahren Kern; aber dieses Wahre ist unseres Erachtens nicht neu, sondern so alt, wie Aristoteles, und dieses Wahre besteht darin, „den analytischen Weg sachlicher Untersuchung“ für die „Solidität und Haltbarkeit einer philosophischen Denkarbeit“ zu fordern. Wertvoll für den Augenblick ist auch die unseres Erachtens freilich etwas zu scharf geratene Wendung gegen den „Schwindel und die philosophische Plusmacherei“ der spekulativen Philosophen Fichte, Schelling, Hegel; wertvoll bleibt dieselbe indessen nur so lange, als die Spekulation der genannten nicht völlig überwunden ist. Dieser scharfen

Wendung gegenüber aber erscheint die große Verehrung Steudels für Kant recht auffällig. Der Philosoph von Königsberg steht doch augenscheinlich auf einem ganz anderen Standpunkt wie der Philosoph von Stuttgart.

Die Religion und ihr Recht gegenüber dem modernen Moralismus. Darstellung und Kritik der „ethischen Bewegung“ unserer Zeit von Dr. M. Keibel. Halle a. S., Pfeffer, 1891.

Ein recht beachtenswertes Buch liefert Keibel, indem er versucht, „die religionslose Kultur als unzulänglich zu erweisen“. Hierbei ergab sich für ihn zunächst die Notwendigkeit, die Begriffsbestimmung der Religion selbständig zu erneuern. Darnach „besteht das Wesen der Religion lediglich in der Pflege von Vertrauen und Demut des Menschen gegenüber der außermenschlichen Macht“. So aufgefasst, besitze die Religion ein unveräußerliches Anrecht auf einen Ehrenplatz in der Rangordnung der Güter des Menschen, sie sei das höchste unter den Gütern, welche allen Menschen zugänglich sind.

Dem gegenüber müsse es wunder nehmen, daß seit etwa hundert Jahren die ethische Bewegung mehr und mehr Einfluß gewinne, welche der Religion ihre hervorragende Bedeutung für das menschliche Leben nehmen möchte. Diese ethische Bewegung, auch moderner Moralismus genannt, dessen Entstehung und Verbreitung in Deutschland, Nord-Amerika, England, Frankreich und andern Ländern schildert eingehend der zweite Abschnitt.

Gegenüber diesem modernen Moralismus sucht dann der dritte Abschnitt das unvertilgbare Recht der Religion zu verteidigen. Die Massnahmen der ethischen Bewegung gruppirt Keibel in zwei Klassen, nämlich zunächst in Versuche, die Religion zu verdrängen. Dieselben gipfelten in logischen und sittlichen Bedenken gegen die überlieferten Religionen, auf die er sich jedoch nicht näher einlassen könne, dieselben trafen indessen keinesfalls die Religion als solche. Die zweite Klasse jener Massnahmen sodann bezweckten, die Religion durch die Moral zu ersetzen, dies sei darum psychologisch unmöglich, weil ein Ideal z. B. ein absolut reines Gewissen nicht dasselbe zu gewähren vermöge, wie ein Gut, wie das einem jeden Menschen zugängliche Gut der Religion. Aber auch das Zeugnis der Thatsachen, der wachsende Einfluß der anti-religiösen Grundsätze, verbürge keineswegs das Recht derselben. Möge die Unzufriedenheit mit den überlieferten Religionen auch begründet sein, so berechtige diese doch nicht, die Religion überhaupt zu verwerfen und an ihre Stelle die Moral zu setzen. Das seien Fehlschlüsse; die Wirkungen derselben ließen sich auch in der Geschichte der Religionsphilosophie verfolgen. Spinoza habe den Anstoß zu der angedeuteten Entwicklung gegeben, Kant habe ihr durch Widerlegung der übernommenen Gottesbeweise die Bahn gebrochen. Tiefere Geister, wie Herder, Schleiermacher und Fichte, hätten versucht, den eigentlichen Kern der Religion aus dieser Verwirrung zu retten, indem sie auf die Gefühlsbeziehungen hinwiesen, welche dem Menschen gegen das Weltall geziemten, das ihn umschließt. „Aber die Rufe dieser modernen Propheten, ihrer Genossen und Nachfolger (D. F. Strauß, F. Vischer, E. von Hartmann, v. Egidy) fanden auf Seiten der ethischen Partei nur insoweit Gehör, als sie zum Kampfe gegen den alten Glauben aufforderten, nicht aber, soweit sie

an dessen Stelle einen neuen Glauben setzen wollten. Mögen“, so schiefst Keibel, „die voranstehenden Zeilen dazu beitragen, den Bemühungen jener großen Denker auch nach ihrer positiven Richtung hin in moralistischen Kreisen Erfolg zu verschaffen“.

Verlorene Liebesmüh! Keibel selbst steht, ohne es zu wollen und anscheinend ohne es zu ahnen, halb bereits nach seinen eigenen Ausführungen auf Seiten der ethischen Partei. Wer die deutliche Einsicht besitzt, dass die Annahme eines persönlichen Gottes logisch durchaus nicht zu beweisen ist, leitet Wasser auf die Mühlen der ethischen Partei.

Braunsberg.

Dr. J. Uebinger.

Die katholische Wahrheit oder die theologische Summa des hl. Thomas von Aquin, deutsch wiedergegeben von Dr. C. M. Schneider. 12. Bd. Supplementband: Schluss und Register. Regensburg, Verlagsanstalt, 1892.

Freudig begrüßen wir den Schluss- und Registerband der deutschen Übersetzung der Summa theologica. — In der Einleitung zeichnet der unermüdliche gelehrte Übersetzer in meisterhafter Weise die Bedeutung des hl. Thomas von Aquin für unsere Zeit.

§ 1 behandelt den letzten Endzweck und die menschliche Natur. Wir lernen näher kennen die Natürlichkeit und Übernatürlichkeit des letzten Endzweckes, dessen Beziehung zum freien Willen, zur Vernunft, zum sinnlichen Teil, zum Körperlichen, zum gesellschaftlichen Leben, zur Gnade; § 2 bringt die Disposition der Summa in ihren 3 Teilen, der Zusatzbände, der Überleitungen, des Registerbandes. — Die Übersetzung ist durchaus geeignet, den Leser zum Urtexte zurückzuführen, weil sie ihm das Verständnis desselben erschließt. — Der Registerband hat zunächst den Zweck, dem Nachschlagen zu dienen: dann aber gestattet er auch einen, gewissermaßen selbständigen Gebrauch. Er zerfällt in das Generalregister, die wörtliche Anführung der Stellen aus Aristoteles und aus der hl. Schrift in der Summa, der Vätern und Kirchenlehrer, sowie der Stellen aus den andern Vertretern der heiligen und der Profanwissenschaft. Das Generalregister insbesondere bietet wie in einem kurzen Abrisse die Lehre des Aquinaten; außer den kurzen Definitionen der einzelnen Worte nach Thomas, finden sich da auch die Anwendungen der Definition auf die verschiedenen Wissenszweige. — Den Schluss bildet der Hinweis auf die kirchlichen Entscheidungen über die Lehre des hl. Thomas, welche im Werke angeführt sind. — Überaus genau und sorgfältig ist das Register ausgearbeitet; viel Zeit und Mühe wurde darauf verwandt. Herzlich wünschen wir dem Übersetzer wie der Verlagsbuchhandlung Glück zur Vollendung des herrlichen Werkes. Finis coronat opus.

P. Josephus a Leonissa O. S. Fr. Cap.

