

Die Potentia Obedientialis der Kreaturen

Autor(en): **Feldner, Gundisalv**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie**

Band (Jahr): **8 (1894)**

PDF erstellt am: **08.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761926>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

DIE POTENTIA OBEDIENTIALIS DER KREATUREN.

VON FR. GUNDISALV FELDNER,
Mag. Theol. Ord. Praed.

I. Die Natur und Übernatur.

Es unterliegt nicht dem mindesten Zweifel, daß wir eine doppelte Ordnung, die natürliche und die übernatürliche, anerkennen, neben der Natur auch die Übernatur gelten lassen müssen. Die Übernatur existiert thatsächlich, und Thatsachen kann man nicht einfach wegleugnen, mit Thatsachen muß man rechnen. Die Menschwerdung des Sohnes Gottes, die Offenbarung sowohl im Alten Testamente, wie durch Christus, die Kirche mit ihren Heilmitteln, die Wunder in der Welt u. s. w., das alles sind Thatsachen, die durchaus der Übernatur angehören. — Sacramenta sunt quaedam fidei protestationes. Unde oportet ea fidei esse proportionata. Fides autem est supra cognitionem rationis naturalis. Unde etiam Sacramenta sunt supra rationis naturalis dictamina. Et quia jus naturalis est, quod non opinio genuit, sed innata quaedam vis inseruit; ideo Sacramenta non sunt de jure naturali, sed de jure divino, quod est supra naturale. Et quandoque etiam naturale dicitur, secundum quod cuilibet rei illud est naturale, quod ei a suo Creatore imponitur. Tamen proprie naturalia dicuntur, quae ex principiis naturae causantur; supra naturam autem, quae ipso Deus sibi reservat sine naturae ministerio operanda, sive in operationibus miraculorum, sive in revelationibus mysteriorum, sive in institutionibus Sacramentorum. S. Thom. Sent. 4. d. 17. q. 3. a. 1. qu. 2. — De ratione miraculi secundum re sumpti tria sunt. Quorum primum est, quod illud quod fit per miraculum, sit supra virtutem naturae creatae agentis. Secundum, ut in natura recipiente non sit ordo naturalis ad illius susceptionem, sed solum potentia obedientiae ad Deum. Tertium, ut praeter modum consuetum tali effectui ipse effectus inducatur. ib. q. 1. a. 5. qu. 1.

Unter dem Worte „Natur“ verstehen wir also irgend eine Substanz, ein Seiendes. In diesem Sinne verstanden, ist dann einer Kreatur alles das natürlich, was ihr gemäß der eigenen Wesenheit zukommt, und per se innewohnt. *Natura dicitur quaelibet substantia, vel quodlibet ens. Et secundum hoc illud dicitur esse naturale rei, quod convenit ei secundum suam substantiam. Et hoc est quod per se inest rei.* — S. Thom. Summa theol. 1. 2. q. 10. a. 1. — Alles, was einem Geschöpfe auf Grund der Bedingungen seiner Form, durch welche es sich in dieser Natur befindet, eigen ist, das muß für dasselbe natürlich genannt werden. — *Illud dicitur esse naturale alicui rei, quod convenit sibi secundum conditionem suae formae, per quam in tali natura constituitur.* S. Thom. Sent. 2. d. 39. q. 2. a. 1. — Der natürlichen Ordnung gehören demnach an die Wesenheit, die aus dieser Wesenheit hervorgehenden Fähigkeiten oder Potenzen, die diesen Potenzen, als den Principien, entsprechenden Thätigkeiten, endlich das Ziel, welches durch diese Thätigkeiten erreicht wird. — Was dagegen die natürlichen Fähigkeiten eines Geschöpfes übersteigt, durch die Thätigkeit dieser Potenzen nicht erlangt wird, das muss übernatürlich genannt werden. — *Finis autem, ad quem res ordinantur a Deo est duplex. Unus, qui excedit proportionem naturae creatae et facultatem. Et hic finis est vita aeterna, quae in divina visione consistit, quae est supra naturam cujuslibet creaturae. Alius autem finis est naturae creatae proportionatus, quem scilicet res creata potest attingere secundum virtutem suae naturae. Ad illud autem ad quod non potest aliquid virtute suae naturae pervenire, oportet quod ab alio transmittatur; sicut sagitta a sagitante mittitur ad signum. Unde, proprie loquendo, rationalis creatura, quae est capax vitae aeternae, perducitur in ipsam, quasi a Deo transmissa.* S. Thom. Summa theol. 1. p. q. 23. a. 1. — *Finis autem humanorum actuum potest dupliciter accipi: vel finis proprius et proximus; vel communis et ultimus. Et hic est duplex: quia, vel excedit facultatem naturae, sicut felicitas futura in patria. Et in hunc finem ostendendo dirigit fides, et inclinando dirigit caritas (sicut aliqua forma naturalis inclinatur in suum finem), quia*

ad hunc finem non sufficit dirigere naturalis potentia, neque per se, neque perfecta per habitum naturalem vel acquisitum. S. Th. Sent. 2. d. 41. q. 1. a. 1.

Das Unterscheidende der Natur von der Übernatur besteht demnach darin, daß alles, was zu der Ordnung der Natur zu rechnen kommt, von der Natur selber erreicht werden kann, indem sie dafür die Fähigkeiten und entsprechenden Thätigkeiten besitzt. Mit Bezug auf die Übernatur dagegen hat die Kreatur, wie S. Thomas oben bemerkt, keine natürliche Fähigkeit, „ut in natura recipiente non sit ordo naturalis ad illius susceptionem“, sondern bloß eine gehorsame Unterwerfung oder eine gehorsame Potenz Gott gegenüber. Dies gilt an und für sich von jedem Geschöpfe ohne irgend eine Ausnahme, denn es gibt gar vieles, was die Kräfte der Kreaturen übersteigt, wozu sie nichts als eine „potentia obedientiae ad Deum“ in sich haben. Indessen beschäftigen sich die verschiedenen Autoren doch hauptsächlich und vorzugsweise mit dem Menschen, der von Gott für das übernatürliche Ziel der Anschauung seiner eigenen Wesenheit, wie sie in sich ist, bestimmt wurde.

II. Das Verhältniß der Natur zu der Übernatur.

Die vernünftige Kreatur zeichnet sich vor den vernunftlosen Geschöpfen unter vielen anderen Vorzügen auch ganz besonders dadurch aus, daß sie Gott zu der Anschauung seiner Wesenheit berufen hat. Das übernatürliche Ziel des Menschen bildet Gott selbst, von Angesicht zu Angesicht geschaut. Hat der Mensch auch dieses sein Endziel noch nicht erreicht, so sind doch von Seite Gottes hiezu alle Vorbereitungen getroffen. Gott hat den Menschen schon jetzt mit übernatürlichen Gütern ausgestattet. Zu diesen gehören die Gnade, die theologischen und andern frei verliehenen Tugenden, die Kirche als Heilsanstalt und Ausspenderin der Gnadenmittel, die Sakramente als Mittel, diese Gnade zu erlangen u. s. w.

Wie verhält sich nun die Natur allen diesen Gütern gegenüber? Auf welche Weise ist die Übernatur mit der Natur verbunden? erstere in die letztere eingesenkt? Sind Natur und

Übernatur mechanisch, rein äußerlich miteinander verknüpft? Manche Autoren, so unter andern Baur, haben dem Katholicismus vorgeworfen, derselbe bekenne sich zu der mechanischen Ansicht, durch die göttliche Gnade in Christo werde eine neue Schicht über der alten — der geistigen Substanz des Menschen — angehäuft und beide wie zwei Bretter zusammengeleimt. (Bei Möhler: Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze. S. 119.) Auf ähnliche Art sprechen sich andere protestantische Dogmatiker über die katholische Lehre von Natur und Übernatur aus. Sie alle erblicken in dieser Lehre nichts als „äußerlichen Mechanismus“, „Dualismus“, „Barbarei“ und „pelagianisierende Richtung“. Man vergleiche: Hettinger: Die Dogmen des Christentums. 6. Aufl. 2. 1. S. 359. Verhält sich die Sache thatsächlich in der soeben dargelegten Weise? Oder ist im Gegenteil die Übernatur etwas durchaus Lebendiges und Leben Spendendes, nicht aber ein toter Mechanismus, der nur durch Druck und Stofs bewegt, sich an den andern Teil legt, wie zwei Bretter, die zusammengeleimt worden? Müssen wir uns das Verhältnis der Natur zu der Übernatur als ein im höchsten Grade organisches denken, indem die Übernatur in die Natur selber eindringt, dieselbe über sich selber hinaus erhebt, informiert und mit einem neuen Sein und Leben ausstattet? Gleicht die Übernatur in gewissem Sinne der substantiellen Form, die dem Stoff seine letzte Vollendung verleiht, denselben zu einer vollständigen Substanz macht, und das Sein, sowie die Fähigkeiten zu wirken ihm mitteilt? Bildet die Übernatur mit der Natur in ähnlicher Weise eins wie die Form mit dem Stoff, die Accidenzen mit der Substanz ein Verhältnis, das mit dem Mechanismus nicht das mindeste zu thun hat?

Die Antwort ist bald gegeben. Machen wir uns zu diesem Zwecke das Wesen der Gnade klar, die in uns den Anfang, die Wurzel des Übernatürlichen bildet. Die Gnade macht eine Form und Vollkommenheit des Menschen aus, die in ihm bleibt, in ihm ruht, und dies auch dann, wenn der Mensch ganz und gar unthätig ist. — *Oportet autem hanc gratiam aliquid in homine gratificato esse, quasi quandam formam et per-*

fectionem ipsius. Quod enim in aliquem finem dirigitur oportet quod habeat continuum ordinem in ipsum. Nam movens continue mutat quousque mobile per motum finem sortiatur. Cum igitur auxilio divinae gratiae homo dirigatur in finem ultimum, oportet quod continue homo isto auxilio potiatur quousque ad finem perveniat. Hoc autem non esset, si praedictum auxilium participaret homo secundum aliquem motum, aut passionem, et non secundum aliquam formam manentem et quasi quiescentem in ipso. Motus enim et passio talis non esset in homine, nisi quando actu converteretur in finem, quod non continue ab homine agitur, ut praecipue patet in dormientibus. Est ergo gratia gratum faciens aliqua forma et perfectio in homine manens, etiam quando non operatur. S. Thom. Summa ctr. Gent. lib. 3. c. 150. — Die Hinordnung zu dem entsprechenden Ziele gründet auf der Form eines Dinges. Nun aber liegt das Ziel, zu welchem der Mensch durch die Gnade Gottes geleitet wird, über seine Natur hinaus. Folglich muß dem Menschen eine übernatürliche Form mitgeteilt werden, durch welche er richtig zu dem Ziele hingeeordnet wird. — Unumquodque ordinatur in finem sibi convenientem secundum rationem suae formae. Diversarum enim specierum sunt diversi fines. Sed finis in quem homo dirigitur per auxilium divinae gratiae est supra naturam humanam. Ergo oportet quod homini superaddatur aliqua supernaturalis forma et perfectio, per quam convenienter ordinetur in finem praedictum. S. Thom. l. c.

Bildet nun die Gnade eine Form, so kann sie unmöglich auf mechanischem Wege sich mit dem verbinden, dessen Form sie ist, oder sich mit dem Menschen zusammenfügen wie zwei Bretter. Man müßte doch in der That mehr als ein Neuling im Studium der Philosophie sein, um nicht zu wissen, auf welche Weise sich die Form mit ihrem Substrate vereinigt. Substrat und Form machen nichts weniger als einen Mechanismus aus. Sie lagern nicht wie eine Schicht über der andern, sondern die Form ist in dem Substrate, das Ganze bildet eine innere Einheit, ein organisches Ganzes, zumal dann, wenn das Substrat und die Form, wie hier, geistiger, nicht stofflicher Natur sind.

Die Gnade ist ferner ihrem Wesen nach nichts anderes als die Anteilnahme an der Natur Gottes selber. — *Ipsum lumen gratiae, quod est participatio divinae naturae, est aliquid praeter virtutes infusas.* S. Thom. Summa theol. 1. 2. q. 110. a. 3. 4. *Donum autem gratiae excedit omnem facultatem naturae createae, cum nihil aliud sit quam quaedam participatio divinae naturae, quae excedit omnem aliam naturam.* l. c. q. 112. a. 1. — Worin besteht nun die Natur Gottes? Gott ist das Sein, die Wesenheit Gottes bildet das subsistente Dasein, wie wir in diesem Jahrbuche ausführlich dargethan haben. Folglich ist auch die Gnade die Anteilnahme an dem göttlichen Sein, und sie verleiht der Wesenheit, beziehungsweise der Seele unmittelbar eine Ähnlichkeit mit dem Sein der Wesenheit Gottes. — *Gratia secundum se considerata perficit essentiam animae, in quantum participat quandam similitudinem divini esse.* S. Thom. Summa theol. 3. p. q. 62. a. 2.

Das Sein aber eines Dinges bildet nicht eine Schicht über der andern, ist nicht mit dem Dinge zusammengeleimt wie zwei Bretter, sondern befindet sich im innersten Wesen eines jeden Dinges. — *Esse autem est illud quod est magis intimum cui libet, et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium, quae in re sunt.* S. Thom. Summ. theol. 1. p. q. 8. a. 1. — Gerade aus diesem Grunde befindet sich die Gnade in dem Wesen, nicht in den Potenzen der Seele. Sie ist ein Accidens, welches unmittelbar der Seele inhäriert. — *Quia gratia est supra naturam humanam non potest esse quod sit substantia aut forma substantialis, sed est forma accidentaliter ipsius animae. Id enim quod substantialiter est in Deo, accidentaliter fit in anima participante divinam bonitatem.* S. Thom. Summ. theol. 1. 2. q. 110. a. 2. ad 2. — Wer demnach behauptet, die Natur sei mit der Übernatur auf rein mechanische Weise vereinigt, der hat gar keine Ahnung davon, in welchem Verhältnisse das Sein zu einem Wesen steht, wie beschaffen die Einheit der Substanz mit ihrem Accidens ist, daß überall Potenz und Akt Eins ausmachen.

Nehmen wir dazu noch den Umstand, daß das Übernatürliche

nicht aus den so beliebten und vielgepriesenen Atomen besteht, daß die Gnade keinen Stoff „im modernen Sinne“ bildet, so bedarf es nicht vieler Worte, um das Unvernünftige des „reinen Mechanismus“ klarzulegen. Von einem Mechanismus, von verschiedenen Schichten, zusammengeleimten Brettern kann man offenbar nur da reden, wo ein Stoff vorliegt. Die Übernatur aber zu einem Stoff verdichten, können zwar Materialisten, von Dogmatikern und halbwegs gebildeten Philosophen sollte man so etwas nicht zu erwarten haben.

III. Die Potentia obedientialis der Natur als Fundament für die Übernatur.

Das Übernatürliche, insbesondere deren ^{Wur}Anfang, die Gnade, ist nicht ein notwendiges Moment in der natürlichen Entwicklung des Menschen, aber sie ist deswegen nicht mechanisch mit seiner vernünftigen Natur verbunden, sondern ein energisches, vitales, bis in die innersten Nerven und Fasern ihres Wesens sie durchdringendes Princip, eine höhere Lebenskraft, welche die niedern vernünftig-sittlichen Potenzen ergreift und nach dem Bilde Christi zum neuen Menschen organisiert und gestaltet; ein Hinzugekommenes zur Natur, superadditum, aber doch wieder eine Vollendung, complementum, der Natur, indem sie diese zur höchsten Würde erhebt, der sie nur immer fähig ist, und in vollster alle Ahnung übertreffender Weise das Sehnen der Kreatur nach Gott stillt. (Hettinger: Die Dogmen des Christentums. 6. Aufl. 2. 1. S. 359. 360.)

Wie haben wir uns nun die Art und Weise, wie die Übernatur zu der Natur hinzukommt, die Natur vollendet, näher und genauer zu denken? Wo etwas zu der Natur hinzukommt, da ist die Natur als Substrat dafür bereits vorhanden. Und wo es sich um eine Vollendung handelt, da muß etwas Unvollendetes vorausgehen, das Fundament bilden. Es steht außer allem Zweifel, daß die Natur selber das Fundament für die Übernatur abgibt. Allein ist sie selber unmittelbar dieses Fundament, auf welches sich die Übernatur aufbaut, sodaß sie selber den Anknüpfungspunkt bildet; oder ist dies etwas von ihr Unter-

schiedenes? Allgemein wird anerkannt, daß die potentia obediens der Kreaturen diesen Anknüpfungspunkt bilde. So hat uns ja auch früher der englische Lehrer gesagt, wunderbar, also übernatürlich, müsse man alles das nennen, wozu die Kreatur keine natürliche Potenz besitze, sondern bloß eine Gott gehorsame Potenz aufweise. Diese potentia obediens der Geschöpfe ist es nun, welche der Übernatur dazu dient, zu der Natur hinzutreten und dieselbe zu vollenden, zu kompletieren. In diese gehorsame Potenz senkt sich die Übernatur ein, diese wird von ihr ganz und gar durchdrungen, ergriffen, emporgehoben und für ein neueres höheres Leben befähigt.

Diese potentia obediens beschäftigt nun Jahrhunderte hindurch die verschiedenen Theologen und Gelehrten, von ihr handeln besonders der hl. Augustin und Thomas von Aquin an verschiedenen Stellen ihrer Werke. Die Hauptschwierigkeit liegt darin, zu erklären, was diese gehorsame Potenz eigentlich ist, worin wir das tiefste innerste Wesen dieser Potenz zu suchen haben. In dieser Beziehung gehen die Ansichten der verschiedenen Autoren auseinander, wie wir alsbald hören werden.

IV. Die verschiedenen Anschauungen über die gehorsame Potenz der Kreaturen.

Die Theorien über die gehorsame Potenz lassen sich ungefähr auf nachstehende zurückführen:

a) Die potentia obediens bildet einen natürlichen Akt, eine Thätigkeit der Kreatur.

So schreibt Dr. Kranich in seinem Werke, über welches wir in diesem Jahrbuche: B. VIII. 1. S. 87 ff. referiert haben, S. 12: „Wo geistige Faktoren in so nahe Beziehungen zu einander treten, wie dies bei der Einwirkung Gottes auf den menschlichen Geist ohne Zweifel geschehen muß, kann selbstverständlich von einem mechanischen, rein äußerlichen Verhältnis keine Rede sein. Es läßt sich da vielmehr nur ein geistiges, lebensvolles, energisches Wirken auf beiden Seiten erwarten.“ S. 55 ff. wird dann näher angegeben, worin dieses Wirken auf Seiten der Kreatur sich äußert. „Auf Grund der Erkenntnis,

dafs sich Gott im Universum offenbart durch seine Werke, und dafs es noch eine intensivere, höhere und vollkommene Art, Gott zu erkennen, gebe, als die der Abstraktion, dafs 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 elicited* sind die Akte der *potentia obedientialis*. Bei dieser Aktualisierung der *potentia obedientialis*, die nur natürlich ist, geht sie nicht in den *actus perfectus et adaequatus*, sondern nur in einen *actus imperfectus* über.“ Die Seele hat wegen ihrer *potentia obedientiae*, insbesondere in dem natürlichen Akte derselben, in dem besprochenen *appetitus intellectivus elicited* eine aktive natürliche Empfänglichkeit für die Güter der übernatürlichen Ordnung. (S. 57.) Dieser *appetitus intellectivus elicited* hat keine adäquate Hinordnung zu der Anschauung Gottes, sondern er ist als *actus imperfectus* der *potentia obedientialis* nur ein unwirksames und bedingtes Verlangen. (S. 60.) Die *potentia obedientialis* wird in ihrer natürlichen Aktivität, die freilich nur eine inadäquate und unvollkommene ist, von dem *agens primum* vorgefunden. (S. 66.) Es wird also in dem Augenblick, wo der übernatürliche Einfluß oder die Gnadenwirkung den Geist des Menschen zum erstenmale berührt, der *actus imperfectus* der *potentia obedientialis* nicht aufgehoben, nicht unterdrückt, sondern erhoben, verstärkt, vervollkommnet, der *actus imperfectus* wird zum *actus perfectus, completus, adaequatus*. (S. 67. 70. u. s. w.)

Der Autor beruft sich für diese seine Ansicht auf Suarez und, was uns in neuerer Zeit überhaupt nicht mehr Wunder nehmen darf, auf Thomas von Aquin. „Den *appetitus innatus* nach der übernatürlichen Seligkeit leugnet er (Suarez) wie Thomas, tritt aber wie dieser mit Entschiedenheit ein für den *appetitus elicited imperfectus* oder *inefficax*. (S. 77.)

b) Die *potentia obedientialis* der Kreatur ist eine aktive Potenz.

Dr. Kranich bemüht sich, in dem schon erwähnten Werke den Nachweis zu liefern, daß die gehorsame Potenz der Kreaturen eine natürliche aktive Potenz sei. Daß der Autor früher diese Potenz in den actus elicitus, oder imperfectus, verlegt hat, darf uns nicht irre machen. Der Autor sucht eben alles Mögliche und auch Unmögliches zu beweisen. So ist denn die potentia obedientiae in gewissem Sinne eine aktive Potenz. (S. 50.) Das natürliche Erkenntnis- und Willensvermögen des Menschen in Hinsicht auf Gott, sein natürliches Endziel, sind aktive Potenzen. (S. 51.) Hätte Gott beabsichtigt, den Menschen zu der übernatürlichen Ordnung zu berufen, ihn aber eine Zeitlang ohne die übernatürlichen Güter gelassen, so würde er ihm noch mit Rücksicht auf seine baldige Erhebung ein besonderes natürliches Vermögen eben als potentia obedientiae bei der Erschaffung gegeben haben. (S. 52.) Auch diesbezüglich ist Suarez der Gewährsmann unseres Autors, sowie, was ganz selbstverständlich, der heilige Thomas. (S. 80.)

c) Die potentia obedientialis der Kreaturen ist eine passive Potenz.

Hören wir wiederum unsern Autor. Zum Unterschiede von den natürlichen Vermögen, nennt der hl. Thomas das Vermögen, die Empfänglichkeit der Kreatur und besonders des menschlichen Geistes für die übernatürliche Einwirkung Gottes potentia obedientialis. (S. 35.) Diese Potenz ist die Empfänglichkeit des Geschöpfes für die Aufnahme der übernatürlichen Einwirkungen auf dasselbe. Insbesondere hat die menschliche Seele aufser einem natürlichen passiven Vermögen, das durch ein natürliches Agens in den Akt übergeführt wird, eine weitere passive Potenz, die potentia obedientiae. (S. 37.) Der heil. Thomas bezeichnet die potentia obedientialis, wenn er sie noch anders benennt, als eine passive. (S. 44.) Auch Suarez nennt die potentia obedientialis eine reale passive Fähigkeit. (S. 79.)

d) Die potentia obedientialis ist überhaupt keine reale Potenz.

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, keine Wurzel, kein Keim des Übernatürlichen. (S. 49.)

e) Die *potentia obediencialis* ist infolge der Erhebung des Menschen mehr als die natürlichen Vermögen.

Indessen so wie Thomas dieses Vermögen jetzt faßt und in Anbetracht der eingetretenen Erhebung fassen muß, ist dasselbe mehr als das Erkenntnis- und Willensvermögen, welches der Mensch im *status purae naturae* gehabt hätte. (S. 52.) Ob schon 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 innatus* 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. Erst wenn der Mensch zur Erkenntnis gelangt ist, dass er seine vollkommene Glückseligkeit nur im Besitze Gottes findet, kann jenes Verlangen — nach Glückseligkeit im allgemeinen — ein Verlangen nach dem Besitze werden. Wenn er nun überdies durch die Offenbarung belehrt wird, daß er zu jenem übernatürlichen Besitze durch die Anschauung seiner Wesenheit berufen ist, so wird nun auch dieses der Gegenstand jenes seines natürlichen Verlangens nach vollkommener Glückseligkeit. Denn dieses ist auf die größte Glückseligkeit, deren er fähig ist, gerichtet. Sobald also Gott ihm eine höhere als die ihm natürliche möglich gemacht hat, so kann er in dieser nicht mehr ruhen. (S. 58, 59, nach Kleutgen und Scheeben.)

Wie jedermann sieht, gehen die Ansichten über das eigentliche Wesen der *potentia obediencialis* ziemlich weit auseinander. Oder sollten sie, im Grunde genommen, doch alle in eins zusammenfallen, das Nämliche besagen? Dr. Kranich scheint diese Meinung zu teilen, denn er verteidigt die eine wie die

andere, und beruft sich für jede, wie es jetzt schon nicht anders zu erwarten ist, auf die Lehre des hl. Thomas. Allein, wir werden denn doch eine Auswahl treffen müssen, denn die eine steht mit der andern in offenem Widerspruche. Real und nicht real, passiv und aktiv, natürlich und übernatürlich können doch unmöglich der Sache nach eins und dasselbe bedeuten. Allerdings läßt sich nicht bestreiten, daß ein und dasselbe Ding, von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachtet, sich auch verschieden, ja, manchmal entgegengesetzt verhalten könne. Allein dies ist doch niemals da der Fall, wo es sich um das innerste Wesen eines Dinges handelt. Die Wesenheit als solche unterliegt keiner Veränderung, sie ist und bleibt ein für allemal das, was sie ist. Hier nun fragen wir gerade um das innerste Wesen der potentia obediencialis.

V. Die verschiedenen Potenzen der Kreaturen.

Um zu ersehen, in welchem Sinne oder inwiefern die potentia obediencialis eine wirkliche Potenz genannt werden dürfe, müssen wir vorerst die verschiedenen Bedeutungen des Wortes „Potenz“ genauer in das Auge fassen.

a) Die Potenz als Wesenheit in den Kreaturen.

Man kann im allgemeinen eine doppelte Potenz unterscheiden. Die eine steht in Beziehung zu dem Sein, die andere zu der Thätigkeit. — Duplex est potentia, scilicet potentia ad esse, et potentia ad agere. Sed potentia ad esse se tenet ex parte materiae, quae est ens in potentia; potentia autem ad agere se tenet ex parte formae, quae est principium agendi. In constitutione hominis corpus se tenet sicut materia, anima vero sicut forma. S. Thom. Summ. theol. 1. 2. q. 55. a. 2. — Summ. ctr. Gent. lib. 2. c. 25. — So ist der Stoff in der Potenz zu der Form, die Wesenheit zu dem Dasein, der Leib zu der Seele u. s. w. Die Potenz dieser Art kann man eine wesentliche nennen, oder als Wesenheit bezeichnen, denn sie ist nichts anderes als die Wesenheit selber eines Dinges mit der Hinordnung zu dem andern Teile als seiner Vollendung, seinem Komplemente. — Actus et potentia dividunt quodlibet genus

entium. Unde sicut potentia ad qualitatem non est aliquid extra genus qualitatis, ita potentia ad esse substantiale non est aliquid extra genus substantiae. Non igitur potentia materiae est aliqua proprietas addita super essentiam ejus, sed materia secundum suam substantiam est potentia ad esse substantiale. S. Thom. Phys. I. XV. 1. — Actus ad quem est materia prima in potentia est substantialis forma. Et ideo potentia materiae non est aliud quam ejus essentia. Summ. theol. 1. p. q. 77. a. 1. ad 2. Si per potentiam passivam intelligatur relatio vel ordo materiae ad formam, tunc materia non est sua potentia, quia essentia materiae non est relatio. Si autem intelligatur potentia secundum quod est principium in genere substantiae, secundum quod potentia et actus sunt principia in quolibet genere, sic dico, quod materia est ipsa sua potentia. Et hoc modo se habet materia prima, quae est primum recipiens ad potentiam passivam, sicut se habet Deus, qui est primum agens ad potentiam activam. Et ideo materia est sua potentia passiva, sicut et Deus sua potentia activa. Et potentia materiae non est ad aliquam operationem, sed ad recipiendum tantum. Sent. 1. d. 3. q. 4. a. 2. ad 4.

Die Potenz, von welcher wir hier sprechen, ist demnach real eins und dasselbe mit der Wesenheit, und hat überdies mit der Thätigkeit nicht das mindeste zu thun, ist nicht zu derselben hingeordnet.

Keine Kreatur ist indessen vollendet, wenn sie eine vollständige Substanz bildet und das Dasein besitzt. Vielmehr ist jede für ein Ziel bestimmt, transcendental zu einem Ziele hingeordnet. Infolge dessen hat auch jede Kreatur in sich die Neigung zu diesem Ziele. Das Ziel macht die letzte Vollendung der Kreatur aus. Sprechen wir doch auch von einer Neigung zu, von einem Verlangen oder appetitus des Stoffes nach der Form. Allein diese Neigung bildet keineswegs eine Thätigkeit der Kreatur, ist auch keine real vom Wesen unterschiedene Potenz, sondern das Wesen selber, welches eine transcendente Hinordnung aufweist. — Appetitus formae non est aliqua actio materiae, sed quaedam habitudo materiae ad formam, secundum quod est in potentia ad ipsam. S. Thom.

de potentia q. 4. a. 1. ad 2. in ctr. — Sciendum est enim, quod omne quod appetit aliquid, vel cognoscit ipsum, et se ordinat in illud; vel tendit in ipsum ex ordinatione et directione alicujus cognoscentis. Nihil est igitur aliud appetitus naturalis quam ordinatio aliquorum secundum propriam naturam in finem suum. Non autem solum aliquod ens in actu per virtutem activam ordinatur in suum finem, sed etiam materia secundum quod est in potentia. Nam forma est finis materiae. Nihil igitur est aliud materiam appetere formam, quam eam ordinari ad formam, ut potentia ad actum. Phys. I. XV.

„Ebenso ist die Vorstellung zulässig, die Materie, wie sie sich in den verschiedenen Arten von Naturkörpern, welche sich stufenweise, die einen über die andern, erheben, in den Elementen, den chemisch zusammengesetzten Körpern, den organischen und sinnlichen Wesen vorfindet, sei gleichsam auf dem Wege zum vollkommensten Grade, zum Menschen, nach welchem sie infolge ihrer Vervollkommnungsfähigkeit gleichsam strebe. Die Peripatetiker schrieben der Materie wegen ihrer Ergänzungsbedürftigkeit ein Begehren der Form zu: nicht ein wahres positives Begehren, welches die Materie in jener Skala aufwärts triebe, sondern insofern die Empfänglichkeit der Materie, welche erst in der vollkommensten Form, d. h. im Menschen, die höchste Stufe erreicht, mit einem Begehren verglichen werden kann.“ (P. Tilmann Pesch: Die großen Welträtsel. 2. Aufl. 2. B. S. 16.)

Reden wir also von einem natürlichen Verlangen, von einem natürlichen Streben der Kreatur nach ihrem Ziele, so ist darunter zunächst weder eine Thätigkeit zu verstehen, noch sagen wir damit, die Kreatur habe eine eigene Potenz, d. h. eine von ihrer Wesenheit real unterschiedene Qualität, die das Princip dieses natürlichen Strebens bildete. Dieses natürliche Streben ist in erster Linie nichts anderes, als das zu dem Ziele, welches die letzte Vollendung verleiht, transcendental hingebundene Wesen selber der Kreatur. Das Wesen selber ist in der Potenz, oder ist vielmehr die Potenz für das Ziel, welches deren Akt ausmacht. — Omne quod appetit aliquid, appetit illud in quantum habet aliquam similitudinem

cum ipso. Nec similitudo illa sufficit quae est secundum esse spirituale; alias oporteret ut animal appeteret quidquid cognoscit: sed oportet quod sit similitudo secundum esse naturae. Sed haec similitudo attenditur dupliciter. Uno modo secundum quod forma unius secundum actum perfectum est in alio. Et tunc ex hoc quod aliquid sic assimilatur fini, non tendit in finem, sed quiescit in fine. Alio modo ex hoc quod forma unius est in alio incomplete, id est in potentia. Et sic, secundum quod aliquid habet in se formam finis et boni in potentia, tendit in bonum, vel in finem et appetit ipsum. Et secundum hunc modum materia dicitur appetere formam, in quantum est in ea forma in potentia. S. Thom. de veritate. q. 22. a. 1. ad 3.

Dieses natürliche Streben kann auch aus dem Grunde nicht eine Thätigkeit, oder eine Potenz als Qualität zunächst bedeuten, weil es auf die substantielle Form der Kreatur folgt. Aus der substantiellen Form geht weder unmittelbar eine Thätigkeit hervor, noch bildet sie das unmittelbare Princip, also die Potenz, einer Thätigkeit. — Appetitus naturalis est inclinatio cujuslibet rei in aliquid ex natura sua. Unde naturali appetitu quaelibet potentia desiderat sibi conveniens. S. Thom. Summ. theol. 1. p. q. 78. a. 1. ad 3. — Quaelibet formam sequitur aliqua inclinatio; sicut ignis ex sua forma inclinatur ad superiorem locum. ib. q. 80. a. 1. — Appetitus naturalis nihil est aliud quam inclinatio naturae ad aliquid. Inclinatio autem naturae est et a forma naturali, et ab eo, quod dedit formam. de malo. q. 3. a. 3.

Dieses natürliche Streben findet sich demnach in jeder Kreatur und ist nichts anderes, als die natürliche Hinordnung des Geschöpfes zu einem Gut als seinem Ziele. — Quaedam enim inclinantur in bonum per solam naturalem habitudinem, absque cognitione, sicut plantae et corpora inanimata. Et talis inclinatio ad bonum vocatur appetitus naturalis. S. Thom. Summ. theol. 1. p. q. 59. a. 1. — Et quia cujuslibet rei tam materialis, quam immaterialis est ad rem aliam ordinem habere, inde est quod cuilibet rei competit habere appetitum. de veritate. q. 23. a. 1. — Nihil enim aliud est appetitus naturalis quam quaedam

inclinatio rei et ordo ad aliquam rem sibi convenientem. ib. q. 25. a. 1.

b) Die Potenz als Qualität in den Kreaturen.

Die Potenz kann aber auch in einem anderen Sinne aufgefaßt werden, insofern sie nämlich nicht zum Sein, sondern zu der Thätigkeit in Beziehung steht. Reden wir von der Potenz eines Dinges, so verstehen wir gewöhnlich darunter das Princip einer Thätigkeit. — *Potentia importat rationem participii actionis. Unde quidquid sit illud quod est principium agendi, potentia dicitur, sicut calor et frigus et hujusmodi. S. Thom. Sent. 1. d. 42. q. 1. a. 1. ad 2.* — Die Potenz einer Kreatur, in dieser Bedeutung aufgefaßt, ist also nichts anderes als das, wodurch die Kreatur eine Thätigkeit setzt. — *Potentia non significat ipsam relationem principii, alioquin esset in genere relationis, sed significat id, quod est principium. Non quidem sicut agens dicitur principium, sed sicut id, quo agens agit dicitur principium. S. Thom. Summ. theol. 1. p. q. 41. a. 5. ad 1.* — Die Potenz steht demnach in der Mitte zwischen der Wesenheit und der Thätigkeit einer Kreatur. Insofern die Wesenheit die Wurzel dieser Potenz ausmacht, ist letztere etwas Absolutes; in Anbetracht ihrer Verbindung mit der Thätigkeit macht sie etwas Relatives aus. — *Ex parte illa qua potentia, quae est media inter essentiam et operationem, radicatur in essentia, est absolutum; ex parte autem illa qua conjungitur operationi, est relativum. S. Thom. Sent. 1. d. 7. q. 1. a. 2.* —

Die Potenz der Kreatur unterscheidet sich real von der Wesenheit, andernfalls könnte sie nicht zwischen der Wesenheit und der Thätigkeit in der Mitte liegen; und weil sie ihrem Wesen nach keine Beziehung bildet, deshalb gehört sie auch nicht der Kategorie der Beziehung, sondern jener der Qualität an. — *Licet potentiae conveniat ratio principii, quod in genere relationis est, tamen id quod est principium actionis, vel passionis non est relatio, sed aliqua forma absoluta. Et id est essentia potentiae. Et inde est quod Philosophus ponit potentiam non in genere relationis, sed qualitatis, sicut et scientiam. S. Thom. de potentia. q. 2. a. 2. — ib. a. 1. ad 6.* Somit bilden die Potenzen

der Kreaturen Eigenschaften der Wesenheit, nicht die Wesenheit selber. Sie sind positive Realitäten, die als Accidenzen, *accidentia propria*, der Wesenheit inhärieren. — *Manifestum est quod ipsa essentia animae non est principium immediatum suarum operationum, sed operatur mediantibus principiis accidentalibus. Unde potentiae animae non sunt ipsa essentia, sed proprietates ejus. S. Thom. de anima. a. 12.* — Es bedarf keines langen Nachweises, daß wir die Potenzen gewöhnlich in diesem Sinne auffassen, so oft wir überhaupt von den Potenzen einer Kreatur sprechen, weil wir sie in Beziehung zu einer Thätigkeit denken.

VI. Der Unterschied der Potenzen als Qualitäten.

a) Die passive Potenz und die aktive Potenz.

Die Potenz als *Accidens proprium* unterscheidet sich real von der Wesenheit der Kreaturen. Die Potenzen werden durch die ihnen entsprechenden Thätigkeiten und formellen Objekte erkannt und spezifiziert. — *Potentia secundum illud quod est potentia ordinatur ad actum. Unde oportet rationem potentiae accipi ex actu, ad quem ordinatur. Et per consequens oportet quod ratio potentiae diversificetur, ut diversificatur ratio actus. Ratio autem actus diversificatur secundum diversam rationem objecti. S. Thom. Summ. theol. 1. p. q. 77. a. 3.* — Nun bildet der Akt, die Thätigkeit, der Kreaturen niemals eine Substanz oder Wesenheit, sondern stets ein *Accidens*. Folglich kann das unmittelbare Princip dieser Thätigkeit nicht selber eine Substanz, sondern es muß ein *Accidens* sein. Die Potenz und der Akt müssen durchaus derselben Kategorie angehören. — *Cum potentia et actus dividant ens, et quodlibet genus entis, oportet quod ad idem genus referatur potentia et actus. Et ideo, si actus non est in genere substantiae, potentia, quae dicitur ad illum actum, non potest esse in genere substantiae. Operatio autem animae non est in genere substantiae, sed in solo Deo operatio est ejus substantia. Unde Dei potentia, quae est operationis principium, est ipsa Dei essentia; quod non potest esse verum neque in anima, neque in aliqua creatura. S. Thom. Summ. theol. 1. p. q. 77. a. 1.* —

Gibt demnach bei unserer Erkenntnis der Potenzen die Thätigkeit derselben den Ausschlag, und werden die Potenzen und Akte durch die formelle Seite des Objektes bestimmt und spezifiziert, so hält es nicht schwer, noch einen andern Unterschied kennen zu lernen, nämlich den zwischen der passiven und aktiven Potenz. Wenn Dr. Kranich a. a. O. S. 35 meint, zwischen den passiven und aktiven Potenzen bestehe kein spezifischer Unterschied, so müssen wir ihm entschieden „sogar Mangel an Verständnis des englischen Lehrers“ vorwerfen. Der Autor selbst hat diesen spezifischen Unterschied auf S. 34 genau angegeben. Es heißt daselbst: „eine wichtige Einteilung der Potenzen, die sich aus dem Princip der Spezifikation und Diversifikation ergibt, ist die in aktive und passive. Die aktive Potenz verhält sich zu ihrem Objekte als agens, ist aptitudo ad agendum, die passive dagegen ist im Verhältnis 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.“ Wenn nun das Princip der Spezifikation ein anderes ist, so wird wohl auch die Spezifikation selber eine andere sein müssen. Somit ist auch der spezifische Unterschied außer allen Zweifel gestellt. Freilich bringt der Autor hier alles untereinander. Die passive Potenz entspricht mit nichten der Ordnung des Seins. Das ist die Potenz als Wesenheit, nicht aber die Potenz als Qualität. Die aktive Potenz bestimmt sich auch nicht nach der Ordnung des Handelns, sondern beide, die passive und die aktive Potenz, bestimmen sich nach dem Objekte. Der Autor selber beruft sich auf einen Artikel des hl. Thomas. Darin sagt der englische Lehrer: *ratio autem actus diversificatur secundum diversam rationem objecti. Omnis enim actio vel est potentiae activae, vel passivae. Objectum autem comparatur ad actum potentiae passivae sicut principium et causa movens; color enim, in quantum movet visum, est principium visionis. Ad actum autem potentiae activae comparatur objectum ut terminus et finis; sicut augmentativae virtutis objectum est quantum perfectum, quod est finis augmenti. Ex his autem*

duobus actio speciem recipit, scilicet ex principio, vel ex fine seu termino. Differt enim calefactio ab infrigidatione secundum quod haec a calido, scilicet activo, ad calidum; illa autem a frigido ad frigidum procedit. Unde necesse est, quod potentiae diversificentur secundum actus et objecta. 1. p. q. 77. a. 3.

Dass die passive Potenz nach der Ordnung des Seins, die aktive dagegen nach der Ordnung des Handelns sich bestimme, davon ist hier mit keinem Worte die Rede. Unser Autor hat den hl. Thomas ganz einfach nicht verstanden. Beide bestimmen sich nach der Ordnung des Handelns: omnis actio vel est potentiae activae, vel passivae. Allein dieses Handeln wird weiter bestimmt durch das Objekt. Wirkt das Objekt verändernd, bewegend auf die Potenz, dann haben wir eine passive Potenz vor uns. Wirkt dagegen die Potenz verändernd, bewegend auf das Objekt, so ist sie eine aktive. Thätig sind schliesslich alle beide. — Sensus non est virtus activa, sed passiva. Non enim dicitur virtus activa quae habet aliquem habitum, qui est operatio. Sic enim omnis potentia animae activa esset. Sed dicitur potentia aliqua activa, quae comparatur ad suum objectum sicut agens ad patiens. Sensus autem comparatur ad sensibile sicut patiens ad agens, eo quod sensibile transmutat sensum. S. Thom. de veritate. q. 26. a. 3. ad 4. — Non enim distinguitur potentia activa a passiva ex hoc quod habet operationem. Quia, cum cujuslibet potentiae animae, tam activae, quam passivae sit operatio aliqua, quaelibet potentia animae esset activa. Cognoscitur autem earum distinctio per comparisonem potentiae ad objectum. Si enim objectum se habeat ad potentiam ut patiens et transmutatum, sic erit potentia activa. Si autem e converso se habeat ut agens et movens, sic erit potentia passiva. Et inde est quod omnes potentiae vegetabilis animae sunt activae, quia alimentum transmutatur per potentiam animae tam in nutriendo, quam in generando. Sed potentiae sensitivae omnes sunt passivae, quia per sensibilia objecta moventur, et fiunt in actu. Circa intellectum vero aliqua potentia est activa, aliqua passiva; eo quod per intellectum intelligibile in potentia fit intelligibile actu, quod est intellectus agentis. Et sic intellectus

agens est potentia activa. Ipsum etiam intelligibile in actu facit intellectum in potentia esse intellectum in actu. Et sic intellectus possibilis erit potentia passiva. De veritate. q. 16. a. 1. ad 13.

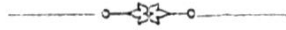
Der spezifische Unterschied zwischen der passiven und der aktiven Potenz steht somit außer allem Zweifel. Die passive Potenz wird von ihrem Gegenstande informiert; die aktive hingegen teilt ihre Form dem Gegenstande mit, wie gerade der intellectus possibilis und agens bezeugen. — Potentia passiva informatur ex objecto suo; sed potentia activa ponit formam suam circa objectum, sicut patet de intellectu agente et possibili. S. Thom. Sent. 3. d. 32. q. 1. a. 1. ad 4. Die Entscheidung aber liegt nicht auf Seite des Handelns, sondern auf Seite des Objektes. Je nachdem dieses die Potenz verändert und bewegt, oder selber von der Potenz verändert und bewegt wird, ist die Potenz eine passive, oder eine aktive. Danach ist es auch nicht schwer zu entscheiden, ob der Verstand und Wille im Menschen passive oder aktive Potenzen seien. Wenn Dr. Kranich im Anschlusse an Suarez noch eine dritte Potenz annimmt, die passiv und aktiv zugleich, also eine potentia mixta, ist, a. a. O. S. 36. 50. 81, oder eigentlich alle Potenzen mixtae sein läßt, so fehlt es diesen Autoren wahrlich nicht „sogar an Mangel an Verständnis des englischen Lehrers“. — In omnibus est alia potentia activa, et alia passiva. S. Thom. Summ. theol. 1. p. q. 79. a. 10. — Nec est possibile quod una potentia sit activa et passiva. lib. 3 de anima lect. 3. — So wenig der Stoff jemals Form ist oder wird, ebenso wenig ist oder wird die passive Potenz je eine aktive. — Sicut enim materia nunquam fit forma; ita potentia passiva nunquam fit activa. S. Thom. Sent. 4. d. 42. q. 2. a. 1. qu. 3.

Es ist somit ein völlig zweckloses Unternehmen, wenn diese Autoren, um ihre durchaus falschen Theorien zu stützen, sich beständig auf den hl. Thomas berufen. Für Anschauungen dieser Art wird der englische Lehrer seine Autorität nie und nimmer auf die Wagschale legen. Alle diejenigen, die sich wirklich mit dem hl. Thomas selber, nicht mit bereits „bearbeiteten“ Stellen desselben beschäftigen, wissen dies auch sehr gut.

b) Die Potenzen in actu und in der Potenz.

Sowohl die passive als auch die aktive Potenz ist zu einer Thätigkeit bestimmt. Beide wirken, sind thätig. Mit Bezug auf das Thätigsein im allgemeinen unterscheiden sie sich nicht von einander. Diese Potenzen der Kreaturen nun befinden sich nicht unausgesetzt in Thätigkeit. Weder die aktive noch die passive Potenz wirkt beständig, ohne Unterbrechung. Befindet sich also ein Vermögen, eine Potenz in dem Zustande der Unthätigkeit oder Ruhe, so sagt man von diesem Vermögen, es sei in der Potenz, oder auch passiv. Wirkt dieses Vermögen hingegen thatsächlich, setzt es einen Akt, so nennen wir es in actu oder aktiv. Die Potenz in actu ist durchaus nicht eins und dasselbe mit der aktiven Potenz, denn auch die passive Potenz kann in actu sein, sowie die aktive sich in der Potenz befinden kann. Es muß somit ein Vierfaches unterschieden werden. Nehmen wir ein Beispiel vom Menschen. Die Abstraktionskraft, der intellectus agens, ist eine aktive, die Erkenntniskraft, der intellectus possibilis, eine passive Potenz. Allein der intellectus agens abstrahiert nicht immer, z. B. während des Schlafes. Ebenso wenig denkt die Erkenntniskraft fortgesetzt. In diesem Zustande verhalten sie sich passiv, sind sie in der Potenz. Dann aber abstrahiert der intellectus agens wieder, und die Erkenntniskraft denkt. Jetzt sind beide Potenzen, die passive wie die aktive, in actu. — *Quandoque enim philosophi ponunt quatuor intellectus, scilicet intellectum agentem, possibilem, et in habitu, et adeptum. Quorum quatuor intellectus agens, et possibilis sunt diversae potentiae, sicut et in omnibus est alia potentia activa, et alia passiva. Alia vero tria distinguuntur secundum tres status intellectus possibilis; quia quandoque est in potentia tantum, et sic dicitur possibilis. Quandoque autem in actu primo, qui est scientia; et sic dicitur intellectus in habitu. Quandoque autem in actu secundo, qui est considerare; et sic dicitur intellectus in actu, sive intellectus adeptus.* S. Thom. Summ. theol. 1. p. q. 79. a. 10. — Die Potenz ist somit dann in actu, wenn sie sich in dem Zustande befindet, daß eine Thätigkeit aus ihr austritt. Geht keine Thätigkeit

aus ihr hervor, sondern kann blofs eine solche aus ihr herausfliefsen, so ist die Potenz nicht in actu, sondern in potentia, sie ist passiv. Es ist hier nicht der Ort, näher anzugeben, wodurch und auf welche Weise eine Potenz, die passiv oder in der Potenz ist, activ oder in actu gesetzt werde. Für den Zweck unserer Untersuchung, worin das Wesen der potentia obedientialis bestehe, ist dies auch weniger von Belang. Uns genügt darum, dargethan zu haben, dafs ein wesentlicher d. h. realer Unterschied angenommen werden müsse zwischen einem Wesen, das mit Bezug auf seine Thätigkeit sich bald in der Potenz, bald in actu befindet.



APOLOGETISCHE TENDENZEN UND RICHTUNGEN.

Von Kanonikus Dr. M. GLOSSNER.



Sechster Artikel.

Der Glaubensgrund und die Kriterien der Offenbarung.

Soll die Thatsache der Offenbarung wenigstens mit moralischer Gewissheit erkannt und die Vernunft- und Pflichtgemässheit des Glaubens eingesehen werden können, so muß sie allgemein erkennbare Kriterien und Merkmale ihres göttlichen Ursprungs an sich tragen.

Die Apologeten unterscheiden objektive und subjektive Kriterien; da die letzteren wesentlich individuell und aus diesem Grunde einer allgemein giltigen, wissenschaftlichen Darlegung nicht fähig sind, so bleiben sie für eine apologetisch wissenschaftliche Darstellung ausser Betracht. Nur insoweit unter subjektiven Kriterien allgemein erkennbare und nachweisbare Wirkungen der Offenbarung verstanden werden sollten, würden sie der apologetischen Betrachtung und Beweisführung zustehen, wie denn mit Recht aus der sittlichen Umgestaltung und Erneuerung der Menschheit eines der wirksamsten Argumente für den göttlichen Ursprung des Christentums entnommen wird. Wir halten jedoch dafür, dafs auch dieses aus den Wirkungen geschöpfte Argument richtiger zu den objektiven Kriterien gerechnet werde.