

Die Potentia Obedientialis der Kreaturen [Schluss]

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

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **9 (1895)**

PDF erstellt am: **23.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761782>

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.

(Fortsetzung von Bd. IX, S. 94. Schlufs.)



XI. Die gehorsame Potenz besteht nicht in der natürlichen transcendentalen Hinordnung zu den Gütern der Übernatur.

Die Ansicht, nach welcher die *potentia obediencialis* der Kreaturen, besonders der Menschen, eine positive, reale, natürliche Potenz bildet, muß als entschieden falsch aufgegeben werden. Die *potentia obediencialis* ist nicht eine vom Substrate, in welchem sie sich befindet, real unterschiedene positive, natürliche Qualität, sondern nichts anderes als das Substrat selber. Dann bildet sie offenbar die natürliche transcendentale Hinordnung dieses Substrates zu den Gütern der Übernatur? Nein, auch dieses ist nicht der Fall. Man beruft sich darauf, daß ja der Mensch auf Grund seiner natürlichen geistigen Fähigkeiten und Kräfte unmittelbar auf Gott gerichtet sei, in Gott sein letztes Ziel habe. Der Mensch bilde gerade ein der Gnade fähiges Subjekt, weil er ein geistiges, intelligentes Wesen ist. (Dr. Kranich: a. a. O. S. 38.) Dazu komme noch der Umstand, daß der Mensch nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen, somit von Natur aus direkt auf Gott hingeordnet und dazu bestimmt sei, Gott zu erkennen, ihn zu lieben und in ihm glücklich zu sein. (A. a. O. S. 41 ff.) —

Diese Wahrheiten unbedingt zugegeben, müssen wir trotzdem bestreiten, daß die Empfänglichkeit der Kreaturen, namentlich des Menschen für die Güter der Übernatur in der natürlichen transcendentalen Hinordnung zu diesen Gütern bestehe. Denn die natürliche transcendentale Hinordnung eines Wesens zu einem andern, z. B. des Stoffes zu der Form, des Leibes zu der Seele und umgekehrt, der realen Potenz zu ihrem Akte u. s. w. schließt etwas Positives in sich, und fordert zugleich das andere, zu welchem es in dieser Weise hingeordnet ist, als seine natürliche Ergänzung, sein natürliches Komplementum. Hätte das eine dieses Komplementum nicht, würde es dasselbe nie erlangen, so wäre und bliebe es natürlich

oder in seiner Natur unvollkommen. Res non dicitur esse imperfecta, quamcunque potentia in ipsa non reducta ad actum, sed solum quando per reductionem in actum res suum consequitur complementum. Non enim homo qui est in potentia ut sit in India imperfectus erit, si ibi non fuerit. Sed imperfectus dicitur, si scientia, vel virtute careat qua natus est perfici. S. Thom. Quaest. disp. de potentia q. 5. a. 5. ad 7. Ist demnach die potentia obediencialis nichts anderes als die natürliche transcendente Hinordnung des Menschen zu Gott als dem letzten Ziele, zu der Erkenntnis und Liebe Gottes im Sinne der Gegner, so ist der Mensch ohne dieses Ziel, ohne diese Erkenntnis und Liebe Gottes unvollkommen. Im Sinne der Gegner muß der Mensch ja zum mindesten diese natürliche Hinordnung besitzen, indem die potentia obediencialis nach ihnen mehr als das, nämlich eine positive, reale natürliche Potenz bildet. Demzufolge wäre der Mensch unbedingt zu der genannten Erkenntnis und Liebe Gottes positiv befähigt, oder wie S. Thomas an der soeben beigebrachten Stelle sich ausdrückt: „natus perfici“. Unter einer natürlichen Fähigkeit oder *capacitas naturalis* muß man doch sicher wenigstens die positive natürliche Hinordnung zu Gott und zwar, wie die Gegner sagen, direkt oder unmittelbar zu Gott, verstehen. Der Mensch wäre somit in dieser Beziehung „natus perfici“. Nun erklärt aber der englische Lehrer ausdrücklich, der Mensch bliebe unvollkommen, würde er das nicht erreichen, wozu er „natus est perfici“. Läßt sich dies behaupten vom Menschen mit Bezug auf die Güter der Übernatur? Nein, durchaus nicht. Der Mensch hätte auch ohne die Güter der Übernatur die Vollkommenheit, welche ihm gebührt, wozu er also „natus est perfici“. Folglich bildet seine potentia obediencialis weder eine natürliche transcendente Hinordnung, noch viel weniger eine positive, reale, natürliche Potenz zu diesen Gütern. *Aliquid est in potentia ad alterum dupliciter. Uno modo in potentia naturalis; et sic intellectus creatus est in potentia ad omnia illa cognoscenda, quae suo lumine naturali manifestari possunt. Et nihil horum angelus beatus ignorat; ex horum enim ignorantia remaneret intellectus angeli imperfectus. Quaedam vero potentia est obedienciae tantum, sicut dicit aliquid esse in potentia ad illa, quae supra naturam Deus in eo potest. Etsi talis potentia non reducitur ad actum non erit potentia imperfecta. Et sic intellectus angeli beati non est imperfectus, si non cognoscat omnia quae Deus potest ei revelare. S. Thom. Quaest. disp. de veritate q. 8. a. 4. ad 13.* Eine positive Hinordnung zu einem andern,

ganz besonders aber die transcendente Beziehung zu diesem andern läßt sich nicht denken, ohne daß dieses andere als Ergänzung und natürliche Vervollkommnung in Betracht kommt. Nun aber wäre es ohne allen Zweifel sehr unrichtig, wollte man die Übernatur als eine natürliche Ergänzung und Vervollkommnung der Kreaturen ausgeben. Wir können demzufolge auch nicht annehmen, daß die *potentia obediens* der Geschöpfe etwas Positives, sei es nun die transcendente natürliche Hinordnung, sei es eine positive, reale natürliche Potenz, in der Wirklichkeit bilde. Mit Recht stellt darum der hl. Thomas, wie auch Dr. Kranich bemerkt a. a. O. S. 46, die *potentia obediens* gegenüber der *potentia naturalis*, hält der Heilige diese beiden Potenzen jederzeit streng auseinander. (Vergl. Dr. Kranich a. a. O. S. 39.) Daher können wir dem Dr. Kranich a. a. O. S. 45 nur beistimmen wenn er sagt, auch die Fähigkeit des Leibes für die Aufnahme der Seele biete kein Analogon zur Erklärung der passiven *potentia obediens* des hl. Thomas. Damit ist offenbar zugegeben, daß die gehorsame Potenz auch nicht mit der natürlichen transcendenten Hinordnung des Leibes zu der Seele in Vergleich gebracht werden könne. Daß sie aber dann um so weniger eine positive, reale, natürliche Potenz, eine aktive Potenz, oder endlich einen *actus elicited* bilden könne, bedarf keines langen Nachweises.

Was haben wir aber dann auf die Thatsache zu antworten, daß jeder Mensch auf Grund seiner natürlichen, geistigen Fähigkeiten und Kräfte unmittelbar auf Gott gerichtet ist, in Gott sein letztes Ziel hat? Zunächst müssen wir bemerken, daß nicht allein der Mensch, sondern überhaupt jede Kreatur auf Gott gerichtet ist, in ihm ihr letztes Ziel hat. Ein Kapitel in der *Summa contra Gentes* des hl. Thomas ist überschrieben: *utrum omnia ordinantur in unum finem qui est Deus*. Ein anderes trägt die Überschrift: *quod omnia intendunt assimilari Deo*. In diesen beiden, und noch andern Kapiteln weist der englische Lehrer meisterhaft wie immer auf das klarste nach, daß alle Geschöpfe mit ihrem Wesen, ihren Eigenschaften und Thätigkeiten auf Gott gerichtet sind, in Gott ihr letztes Ziel haben. Es heißt aber, der Mensch sei unmittelbar auf Gott gerichtet. Gerade dieses Wort enthält ein Sophisma. Will damit gesagt sein, der Mensch sei auf Grund seiner natürlichen Fähigkeiten und Kräfte auf Gott gerichtet, so daß unmittelbar Gottes Wesenheit in sich das Ziel bilde, so ist diese Behauptung grundfalsch. Soll aber damit ausgesprochen sein, daß das Ziel dieser Fähigkeiten und Kräfte Gott bildet, sowie er

unmittelbar durch die Kreaturen dargestellt und aus denselben erkannt wird, dann geben wir die Behauptung als richtig zu. Allein damit ist in keiner Weise dargethan, daß diese Fähigkeiten und Kräfte von Natur aus unmittelbar auf die Wesenheit Gottes gerichtet seien, in dieser Wesenheit ihr letztes Ziel hätten. Die durch die Kreaturen repräsentierte und aus den Geschöpfen erkannte Wesenheit Gottes ist nicht die Wesenheit Gottes in sich. *Esse dupliciter dicitur. Uno modo significat actum essendi; alio modo significat compositionem propositionis, quam anima adinvenit coniungens praedicatum subiecto. Primo igitur modo accipiendo esse non possumus scire esse Dei, sicut nec eius essentiam, sed secundo modo. S. Thom. Summ. theol. 1. p. q. 3. a. 4. ad 2.* Wir können nun durchaus nicht annehmen, daß unsere natürlichen Fähigkeiten und Kräfte auf etwas Unmögliches gerichtet seien, etwas Unmögliches zu ihrem Ziele hätten. Somit ist aus der vorgenannten Thatsache in keiner Weise dargethan, daß die potentia obediens im Menschen etwas Positives ausmache. In diesem Falle müßten die natürlichen Fähigkeiten des Menschen zu der Wesenheit Gottes, wie sie in sich ist, hingeordnet sein.

Aber der Mensch ist doch nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen! Allerdings ist er das. Aber daraus folgt doch nicht, daß er eine natürliche Potenz, die Wesenheit Gottes selbst zu schauen und zu lieben habe, gleichwie Gott selber eine solche natürliche Potenz besitzt! Soweit reicht das Ebenbild Gottes im Menschen entschieden nicht. Die Anschauung der Wesenheit Gottes ist Gott allein natürlich. Folglich hat auch er allein dazu eine natürliche Potenz. Der Mensch muß dazu erst, und zwar seiner ganzen Natur nach erhoben werden. Nicht bloß seine Fähigkeiten und Kräfte, sondern die Natur selber muß eine Erhöhung an sich erfahren. Dr. Kranich bemerkt zwar a. a. O. S. 70, der hl. Thomas wolle keineswegs sagen, daß die Substanz der Seele bei der übernatürlichen Erhebung verändert, oder an sich erhöht werde; allein S. 20 des nämlichen Werkes erklärt derselbe Autor durch eine Stelle aus S. Thomas, daß alles das, was er S. 70 sagt, gar nicht wahr ist. Die Stelle lautet: *est aliquis finis, ad quem homo a Deo praeparatur, naturae humanae proportionem excedens, scilicet, vita aeterna, quae consistit in visione Dei per essentiam, quae excedit proportionem cuiuslibet naturae creatae, soli Deo connaturalis existens. Unde oportet quod homini detur aliquid, non solum per quod operetur ad finem, vel per quod inclinetur eius appetitus ad finem illum, sed per*

quod ipsa natura hominis elevetur ad eandem dignitatem, secundum quam talis finis sit ei competens; et ad hoc datur gratia. S. Thom. Quaest. disp. de veritate. q. 27. a. 2. Wenn demnach die Anschauung der Wesenheit Gottes Gott allein natürlich ist, so hat offenbar er allein dazu eine natürliche Potenz. Und wenn die Natur selber des Menschen erst erhoben werden muß, so kann von einer natürlichen transcendentalen Hinordnung zu dieser Anschauung unmöglich die Rede sein. Somit ist klar erwiesen, daß das Ebenbild Gottes im Menschen denselben nicht positiv befähigt, nicht positiv für diese Anschauung capax macht. Folglich besteht die potentia obedientialis des Menschen weder in einer positiven, realen, natürlichen Potenz, noch in der natürlichen transcendentalen Hinordnung der Natur zu der Anschauung Gottes, oder überhaupt zu den Gütern der Übernatur.

Darum lehrt der hl. Thomas beständig, der Mensch müsse ein neues Sein erhalten; die Gnade verleihe dem Menschen ein neues Sein. Und dieses Sein komme unmittelbar der Natur, nicht den Fähigkeiten und Kräften zu. Gratia dicitur vita animae. Sed vivere viventibus est esse; esse autem essentiam respicit. Ergo et gratia per prius essentiam quam potentiam respicit. Respondeo dicendum quod ab omnibus communiter dicitur quod gratia respicit essentiam animae, virtus autem potentiam. . . Cum enim nullius operatio supra facultatem naturae operantis extendatur, oportet quod, si operatio alicuius supra id quod naturaliter potest extenditur, etiam natura quodammodo supra seipsam elevetur. Cum igitur actus meritorii facultatem humanae naturae excedant, non possunt isti actus ab homine procedere, quia in eos solis naturalibus homo non potest, nisi quodammodo natura humana etiam altius esset sublimata. Et ideo dicit Dionysius quia sicut in rebus naturalibus est quod illud quod non habet speciem per generationem adeptam, non potest habere operationes speciei debitas; ita ille qui non est adeptus divinum esse per spiritualem regenerationem non potest participare divinas operationes. Oportet ergo quod primum donum quod gratis homini infunditur, hunc habeat effectum, ut ipsam essentiam animae in quodam divinum esse elevet, ut idonea sit ad divinas operationes. Et ideo, quia unumquodque simpliciter dicitur quod per prius dicitur sicut substantia ens, ideo tale bonum quod essentiam animae nobilitat, principaliter gratia vocatur. . . Et ideo proprie et per se gratia respicit essentiam animae sicut subjectum. S. Thom. II. Sent. d. 26. q. 1. a. 3. — Gratia dicitur primum, sicut primum quod naturam

in aliud esse elevat (l. c. ad 2). — Gratia respicit esse quoddam divinum quod animae confert (l. c. a. 4. ad 2). Gratia confert animae perfectionem in quodam divino esse (l. c. ad 3). Vergl. daselbst a. 5.

Die wenigen Stellen aus dem hl. Thomas illustrieren zur Genüge die Behauptung des Dr. Kranich, nach dem hl. Lehrer werde bei der übernatürlichen Erhebung keineswegs die Substanz der Seele verändert oder an sich erhöht. Sollten dem Autor die Sentenzbücher des englischen Lehrers nicht zugänglich gewesen sein, so hätte er doch in der Summa theol. 1. 2. qu. 110, und in der Summa contra Gent. lib. 3. c. 150 das Richtige gefunden. Übrigens hat ja der Autor eigens über den hl. Thomas geschrieben.

Aus der Lehre des hl. Thomas, nach welcher die Kreaturen, besonders der Mensch durch die Gnade das Sein in der Übernatur erhalten, folgt die Unmöglichkeit, daß die Geschöpfe eine natürliche Hinordnung oder eine positive, reale, natürliche Potenz für die Güter der Übernatur in sich haben. Das Sein ist doch gewiß das erste von allen. Auf das Sein folgen erst die Potenzen. Besitzt also der Mensch ohne die Gnade kein Sein in ordine ad visionem essentiae divinae, so hat er für diese Anschauung, für die Erkenntnis und Liebe der Wesenheit Gottes um so weniger eine Potenz. Daher gründet das natürliche Verlangen des Menschen Gott zu schauen, von welchem der hl. Thomas an mehreren Stellen spricht, auf der ursprünglichen Erhebung des Menschengeschlechtes auf den Standpunkt der Übernatur und dessen Bestimmung zu der Anschauung Gottes. Diese Erhebung und Bestimmung gehört aber schon dem Bereiche der Übernatur an. Natürlich kann man sie nur insofern nennen, als sie a nativitate generis humani demselben zukommen. Dem bereits erhobenen und für die Anschauung Gottes bestimmten Menschen ist allerdings das Verlangen nach dieser Anschauung natürlich. So oft demnach der englische Lehrer von einem natürlichen Verlangen nach Seligkeit in der Anschauung Gottes spricht, stellt er sich, wie Dr. Kranich a. a. O. S. 58 bemerkt, auf den faktischen Standpunkt, d. h. setzt er die Erhebung in die Übernatur als vollzogene göttliche Anordnung voraus.

Wenn man sich immer auf das Ebenbild Gottes im Menschen beruft und daraus die potentia obedientialis als eine positive, reale, natürliche Potenz ableiten will, so sollte man dabei doch nicht vergessen, daß die Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott keineswegs ausschließlicly nur in den Fähigkeiten und

Kräften, sondern auch in dem Wesen der Seele selber besteht. *Imago trinitatis in anima attenditur non secundum potentiam tantum, sed etiam secundum essentiam.* S. Thom. Quaest. disp. de anima a. 12. ad 6. — De imagine Dei dupliciter loqui possumus. Uno modo quantum ad id in quo primo consideratur ratio imaginis, quod est intellectualis natura. Summ. theol. 1. p. q. 93. a. 3. Die Stelle des hl. Thomas, auf welche sich Dr. Kranich a. a. O. S. 42 beruft, spricht nicht, wie der Autor sie übersetzt, vom menschlichen Intellekt als dem Ebenbild Gottes, das durch Erkennen und Wollen sich bezeugt, sondern von der intellektuellen Wesenheit der Natur des Menschen. Die Wesenheit selber trägt Gottes Ebenbild in sich. In dieser Stelle gibt der englische Lehrer zugleich an, worin die genannte Gott-ebenbildlichkeit im Menschen besteht. *Cum homo secundum intellectualem naturam ad imaginem Dei esse dicatur, secundum hoc est maxime ad imaginem Dei, secundum quod intellectualis natura Deum maxime imitari potest. Imitatur autem intellectualis natura maxime Deum quantum ad hoc quod Deus seipsum intelligit et amat. Unde imago Dei tripliciter potest considerari in homine. Uno quidem modo secundum quod homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum. Et haec aptitudo consistit in ipsa natura mentis, quae est communis omnibus hominibus.* Summ. theol. 1. p. q. 93. a. 4.

Diese Worte des englischen Lehrers besagen, daß wir das Ebenbild Gottes zunächst in der Wesenheit der Natur der Seele zu suchen haben. Dieses Ebenbild besteht nun allerdings in einer natürlichen Fähigkeit oder aptitudo Gott zu erkennen und zu lieben. Von welcher Erkenntnis und Liebe Gottes spricht der englische Lehrer hier? Meint er die Erkenntnis, wie Gott in sich ist, von der Erkenntnis seiner Wesenheit? Das behauptet er mit keinem Worte. Dürfen wir also sagen, durch diese Stelle beweise der hl. Thomas, daß der Mensch eine natürliche Fähigkeit oder Potenz habe, Gottes Wesenheit zu erkennen und zu lieben; folglich sei die *potentia obedientialis* im Sinne des hl. Thomas eine positive, reale, natürliche Potenz? Auf gar keinen Fall. Zugegeben indessen, es wäre so, dann könnten wir zwar angeben, daß die *potentia obedientialis* des Verstandes und Willens eine positive, reale, natürliche Potenz bilde, allein was die *potentia obedientialis* des Wesens der Seele sei, bliebe nach wie vor unerklärt. Aber es würde damit, wie wir früher nachgewiesen, auch nicht bestimmt, was die *potentia obedientialis* des Verstandes und

Willens ist. Wir wüßten zwar, was das Substrat, aber nicht was die *potentia obediencialis* dieses Substrates ist.

Daraus folgt, daß das Ebenbild Gottes im Menschen uns keinerlei Recht gibt, zu behaupten, der Mensch besitze eine natürliche, transcendente Hinordnung zu den Gütern der Übernatur, noch viel weniger, er habe für diese Güter eine positive, reale, natürliche Potenz. Weiter ergibt sich daraus, daß die *potentia obediencialis* der Kreaturen, namentlich des Menschen überhaupt nicht etwas Positives ausmacht. Sie ist weder eine positive *aptitudo ad esse*, noch *ad agere in ordine supra naturam*. Merkwürdigerweise sagt Dr. Kranich a. a. O. S. 45 von der *potent. obedienc.*, sie sei nach S. Thomas nicht *aptitudo ad agendum*; und trotzdem soll sie nach S. Thomas eine positive, reale, natürliche *potentia activa* sein.

XII. Die gehorsame Potenz besteht in der inneren Möglichkeit oder Nichtrepugnanz. Wir haben bis jetzt gefunden, daß alle Kreaturen, und in den Kreaturen die verschiedensten Teile eine *potentia obediencialis* besitzen. Ferner läßt sich nicht bestreiten, daß in einem gewissen Sinne diese gehorsame Potenz in dem einen Geschöpfe, ja selbst in dem einen Teile des Geschöpfes „eine ganz andere“, oder „ganz anderer Art“ ist als in dem andern. Worin liegt der Grund für diese Thatsache? Wir müssen diesen Grund der Verschiedenheit in dem Wesen, in der Natur der Kreaturen suchen. Je nachdem das Geschöpf diese oder jene Natur besitzt, ist es für dieses oder jenes übernatürliche Gut empfänglich, für ein anderes dagegen nicht. Das Gleiche gilt von dem verschiedenen Einwirken Gottes auf die Kreaturen. Der Leib des Menschen z. B. besitzt die Empfänglichkeit für die Verherrlichung, also für ein übernatürliches Gut. Allein er ist nicht empfänglich für die heiligmachende Gnade, für die sinnenfällige oder auch geistige Erkenntnis und Liebe Gottes. Die aktiven Potenzen sind ebenfalls empfänglich für die übernatürlichen Güter, die ihrer Natur entsprechen, für andere hingegen nicht. Die Sinne oder Potenzen des niederen Teiles haben eine Empfänglichkeit für die Güter der übernatürlichen sinnenfälligen Ordnung, aber keine für jene der geistigen Ordnung. Der Verstand und Wille ist empfänglich für die geistigen Güter der Erkenntnis und Liebe, aber nicht für die Gnade und für die sinnenfälligen Güter in direkter Weise. Der freie Akt des Verstandes und Willens ist empfänglich für die Güter der Übernatur im Momente des Entstehens, aber nicht später, nämlich, wenn er schon entstanden ist und die Übernatur dann an ihn herantritt u. s. w.

Was ist demnach diese verschiedene Empfänglichkeit in den Kreaturen? Nichts anderes als die innere Möglichkeit, die Nichtrepugnanz im Wesen, in der Natur und den Potenzen der Geschöpfe. Diese Empfänglichkeit nennen wir *potentia obediencialis*. Und diese gehorsame Potenz ist darum eine verschiedene, weil das innere Wesen, die Natur, eine verschiedene ist. Die Sinne des Menschen z. B. haben zu ihrem Gegenstande das Sinnenfällige. Mit diesem ist ihre Möglichkeit abgeschlossen. Dieses Sinnenfällige bildet für sie das *objectum specificativum* und zugleich *extensivum*. Es liegt nicht in ihrer innern Möglichkeit, etwas Geistiges zu erkennen. Folglich haben sie dazu keine *potentia obediencialis*, sind sie dafür nicht empfänglich. Im Gegensatz dazu besitzt wiederum der Verstand keine innere Möglichkeit, direkt das Sinnenfällige zu erkennen. Mit Bezug auf das Geistige hat er diese Möglichkeit, denn obgleich das *objectum specificativum* die Wesenheiten der sinnenfälligen Dinge bilden, so sind sie doch nicht zugleich auch das *objectum extensivum*. Die beiden Objekte fallen mit Bezug auf den Verstand nicht in eins zusammen, wie das Sinnliche hinsichtlich der sinnlichen Potenzen. Darum hat der Verstand die Möglichkeit in sich, daß er zu der Erkenntnis alles Seienden, auch der Wesenheit Gottes erhoben werde. Es widerspricht nicht seinem Wesen, seiner Natur, wie es gegen das Wesen der Sinne verstossen würde, wollte sie Gott zu der Erkenntnis eines geistigen Objektes erheben. In dieser Beziehung hat Dr. Kranich a. a. O. S. 41 vollkommen recht, wenn er sagt, nach der Lehre des hl. Thomas sei Gott für den menschlichen Verstand auch seinem Wesen, nicht bloß seinen Wirkungen nach intelligibel, und nicht so fremdartig, wie etwa die Objekte unseres Ohres für unser Auge bezüglich der Wahrnehmung. Nach der Lehre des hl. Thomas ist es unmöglich, in sich widersprechend, daß das Auge höre und das Ohr sehe. Eine solche Unmöglichkeit, einen derartigen Widerspruch können wir nicht nachweisen, wenn der Verstand Gottes Wesenheit in sich selbst schauen sollte.

Somit ist die *potentia obediencialis* des Verstandes und Willens nichts anderes als die innere Möglichkeit, die Nichtrepugnanz für die Erhebung in die Übernatur, und zwar für die Erhebung zu der Anschauung Gottes. Wollte nun Gott die Wesenheit selbst des Menschen, also unmittelbar, zu der Anschauung Gottes erheben, so fände er in der Wesenheit keine Möglichkeit, demnach keine gehorsame Potenz

vor. Denn die Wesenheit ist nicht unmittelbar für eine Thätigkeit, sondern für das Sein bestimmt. Folglich wird auch die Wesenheit durch die Gnade nicht zu einer übernatürlichen Thätigkeit, sondern zu dem übernatürlichen Sein bestimmt. Das Sein entspricht ihrer Natur zunächst, nicht die Thätigkeit. Allerdings bildet sie in zweiter Linie auch das entfernte oder radikale Princip der Thätigkeit. Auch die Gnade ist das principium radicale der übernatürlichen Thätigkeit. Das Verhältnis bei der Erhebung des Menschen auf den Standpunkt der Übernatur ist demnach wesentlich ein anderes, als viele Autoren, darunter auch Dr. Kranich, meinen. Nicht die Thätigkeit wird zuerst erhoben, sondern die Wesenheit der Seele. Aus dieser also erhobenen Wesenheit folgen dann die Tugenden, und endlich die Thätigkeit. Die Thätigkeit erhält ihre Übernatur aus der Tugend und die Tugend von der Gnade. *Sicut potentia non habet quod sit principium talis operationis, nisi secundum quod manat a principiis talis essentiae, ita etiam perfectio potentiae habet quod informet actum ex virtute gratiae perficientis ipsam essentiam. Et ideo gratia non tantum dicitur gratificans essentiam animae, sed etiam opus gratum reddens, non quidem sicut proximum informans, sed sicut primum, quod naturam in altius esse elevat. — Inter potentias animae voluntas vel liberum arbitrium maxime communis est, eo quod ejus imperio actus aliarum potentiarum subjaceant. Et quia gratia non respicit aliquem determinatum actum, cum sit in essentia, quae ad nullam operationem determinatur; ideo gratia immediatius voluntatem vel liberum arbitrium respicit, cum omnes actus gratia informati quodammodo sint voluntatis et liberi arbitrii. Non tamen sequitur quod sit (gratia) in voluntate vel libero arbitrio subjecto. Sed ex gratia voluntas et liberum arbitrium habet, ut actum meritorium educere possit. S. Thom. II. Sent. d. 26. q. 1. a. 3. ad 2, 3. — Gratia reducitur ad primam speciem qualitatis. Nec tamen est idem quod virtus, sed habitudo quaedam, quae praesupponitur virtutibus infusis sicut earum principium et radix. Summ. theol. 1. 2. q. 110. a. 3. ad 3. — Sicut ab essentia animae effluunt ejus potentiae, quae sunt operum principia; ita etiam ab ipsa gratia effluunt virtutes in potentias animae, per quas potentiae moventur ad actus. — Est enim gratia principium meritorii operis mediantibus virtutibus, sicut essentia animae est principium operum vitae mediantibus potentiis. l. c. a. 4. ad 1, 2.*

Daraus ist klar, wie wenig Dr. Kranich a. a. O. S. 67 im Sinne des hl. Thomas schreibt: „So vereinigen sich die

natürlichen Kräfte und die Gnadenkraft zu einem Princip des Wirkens im Momente der übernatürlichen Erhebung.“ Wenn man schon von einem Princip des Wirkens im Momente der übernatürlichen Erhebung reden will, so müßte man im Sinne des hl. Thomas sagen: so vereinigt sich die natürliche Wesenheit und die Gnadenkraft zu einem Princip des Wirkens im Momente der natürlichen Erhebung. Allein, da die Wesenheit zunächst gar nicht Princip des Wirkens, sondern des Seins ist, so fällt die schöne Vereinigung des Dr. Kranich wieder sofort auseinander. Die Wesenheit und die Gnadenkraft können gar nicht ein Princip des Wirkens im Sinne des Dr. Kranich bilden. Denn die Wesenheit ist nicht unmittelbar thätig, sondern nur mittelbar, nämlich durch ihre Potenzen. Redet man nur vom Momente der Erhebung, so kann dies nur besagen, daß das Substrat, welches die Gnadenkraft in sich aufnimmt, im Momente dieser Aufnahme, oder diese Gnadenkraft aufnehmend, selber thätig sei. Dies aber ist ein Ding der Unmöglichkeit. Denn die Wesenheit der Seele als Substrat der Gnadenkraft kann gar nicht unmittelbar durch sich selber thätig sein, und die Potenzen, durch welche die Wesenheit thätig ist, nehmen die Gnade nicht auf. Nicht im Momente, sondern nach dem Momente der Aufnahme bilden dann die Wesenheit als principium primum oder radicale und die mit den eingegossenen Tugenden versehenen natürlichen Kräfte und die Gnadenkraft ein Princip des Wirkens. Wir haben demnach, wenn man schon will, zwei Momente zu unterscheiden: den Moment der Erhebung und den Moment des Überganges zu einer Thätigkeit, zu dem Wirken. Im ersten Momente sind die Wesenheit und Potenzen passiv, leidend, aufnehmend. Im zweiten dagegen sind sie aktiv, wirkend, gebend.

Es unterliegt somit nicht dem geringsten Zweifel, daß nach der Lehre des hl. Thomas die *potentia obediens* nichts anderes bedeutet, als die innere Möglichkeit, die Nichtrepugnanz in den Geschöpfen. Wem würde es denn im Ernste einfallen, an eine positive, reale, natürliche Potenz zu denken, wenn er folgende Stelle des englischen Lehrers liest: *Duplex capacitas attendi potest in humana natura: una quidem secundum ordinem potentiae naturalis, quae a Deo semper impletur, qui dat unicuique rei secundum suam capacitatem naturalem. Alia vero secundum ordinem divinae potentiae, cui omnis creatura obedit ad nutum. Non autem Deus omnem talem capacitatem naturae implet, alioquin Deus non posset facere in creatura*

nisi quod facit, quod falsum est. Summ. theol. 3. p. q. 1. a. 3. ad 3. Bildet die gehorsame Potenz in Wahrheit eine positive, reale, natürliche Potenz, wie kann dann S. Thomas behaupten, Gott fülle diese Potenz nicht aus, während er doch ausdrücklich erklärt, Gott fülle jede natürliche Potenz aus? Noch weit unverständlicher ist der Grund, warum Gott sie nicht ausfüllt, nämlich, weil Gott sonst im Geschöpfe nichts anderes wirken könnte, als das, was er thatsächlich wirkt. Handelt es sich dagegen um die innere Möglichkeit in der Kreatur, dann wird der Grund sofort klar. Eine natürliche Potenz nennt S. Thomas ausdrücklich einen Keim. *Capacitas alicujus creaturae potest intelligi dupliciter: vel secundum potentiam naturalem, quae pertinet ad rationem seminalem. Et sic nullam capacitatem creaturae vacuum Deus dimittit in genere; quamvis capacitas alicujus creaturae particularis non impleatur propter aliquod impedimentum; vel secundum potentiam obedientiae, secundum quod quaelibet creatura habet ut ex ea possit fieri quod Deus vult. Et hoc modo in natura humana est capacitas hujus dignitatis, ut in unitatem divinae personae assumatur. S. Thom. III. Sent. d. 1. q. 1. a. 3. ad 4.* Können wir denn in Wahrheit behaupten, die menschliche Natur habe eine positive, reale, natürliche Potenz, oder gar einen „actus imperfectus“ und „inefficax“ gehabt, mit der zweiten Person Gottes in die Gemeinschaft oder Vereinigung mit dieser Person zu treten? Ja noch mehr. Nach dem englischen Lehrer hat jede Kreatur die potentia obedientialis mit Gott in der Person, also zu dem Sein der Person vereinigt zu werden. Die menschliche Natur hat bezüglich dieser potentia obedientialis keinerlei Vorzug. *Assumptibile dicitur quod potest assumi. Cum autem dicitur creatura potest assumi non signatur aliqua potentia activa in creatura, quia sola potentia infinita hoc facere potuit, ut in infinitum distantia conjungerentur in unitatem personae. Similiter etiam non signatur potentia passiva naturalis creaturae, quia nulla potentia passiva naturalis est in creatura, 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. Loquendo autem de potentia Dei absoluta Deus potest assumere quamcunque creaturum vult. Unde secundum hoc non est una creatura magis assumptibilis quam altera. III. Sent. d. 2. q. 1. a. 1.*

Besteht nun die *potentia obediencialis* der Wahrheit gemäß in einer realen, positiven, natürlichen Potenz, so besitzt offenbar jede Kreatur die Potenz. Und ist der *actus* der *potentia obediencialis* ein „*actus imperfectus*“ und „*inefficax*“, so haben alle Kreaturen diesen *actus imperfectus* mit Bezug auf die Vereinigung mit Gott in der Person. Zudem leugnet hier der hl. Thomas ganz ausdrücklich, daß es irgendeine positive, reale, natürliche Potenz gebe, welcher nicht eine aktive Potenz in der Natur entspräche. Drittens bringt der englische Lehrer die *potentia obediencialis* mit der absoluten Potenz Gottes in Verbindung, was gar keinen Sinn hat, falls die *potentia obediencialis* in einer positiven, realen, natürlichen Potenz besteht. Dagegen leuchtet die Sache sofort ein, wenn wir unter der *potentia obediencialis* die innere Möglichkeit, die Nichtrepugnanz verstehen. So sagt der hl. Thomas anderswo, die Vereinigung der menschlichen Natur in Jesus Christus sei in den Sechstageswerken vorausgegangen, nicht etwa wie im Keime, sondern nur in der gehorsamen Potenz, gleichwie die Rippe Adams die Potenz besaß, daß aus ihr die Eva gebildet werden konnte. *Unio illa praecessit in operibus sex dierum, non in ratione seminali, sed in potentia obedienciae tantum; sicut in costa Adae fuit, ut ex ea Eva formari posset. l. c. q. 2. a. 1. qu. 3. ad 3.* Wir zweifeln nun mit allem Grunde, daß die Potenz der Rippe Adams eine positive, reale, natürliche Potenz gewesen ist.

Dr. Kranich a. a. O. S. 38 sucht sich damit aus der Verlegenheit zu helfen, daß er sagt: „daß nun aber die *potentia obediencialis* der vernünftigen Kreatur, also auch die des Menschen, nach ihrem Wesen und ihrer Beschaffenheit eine ganz andere sein muß als die *potentia obediencialis* der vernunftlosen Geschöpfe, ergibt sich aus der Natur des vernünftigen, freien Geschöpfes selbst.“ — Dieser Satz enthält einen sehr argen Verstofs gegen die Gesetze der Logik. Wenn gesagt wird „eine ganz andere“, so wird damit offenbar die Art oder *species* gemeint, welche der Gattung, dem *genus*, untersteht. Folglich müßte uns der Autor zuerst sagen, was die *potentia obediencialis* ist, also den Gattungsbegriff angeben. Ferner heißt es im obigen Satze, diese Potenz sei ihrem „Wesen nach“ eine ganz andere. Dann gehört sie absolut nicht mehr der Gattung: *potentia obediencialis* an. Die Arten können sich nicht ihrem „Wesen nach“ unterscheiden, andernfalls sind es keine Arten, und sie dürfen auch nicht den gemeinsamen Namen führen. Die vernünftige Kreatur hat somit keine *potentia obediencialis*, sondern etwas „ganz anderes“. Der

hl. Thomas aber spricht fortwährend von einer potentia obedientialis im Menschen. Er macht diesbezüglich keinen Unterschied zwischen der vernunftlosen und der unvernünftigen Kreatur.

Noch ausdrücklicher bestreitet der englische Lehrer die Realität der potentia obedientialis, indem er sagt, bei den wunderbaren Werken verleihe Gott zugleich den Akt und die Potenz zu diesem Akte, gemäß welcher man sagen könne, das sei möglich. In conceptione Christi fuit duplex miraculum. Unum quod femina concepit Deum; aliud quod virgo peperit filium. Quantum ergo ad primum. 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 Virgo potentiam passivam, naturalem tamen, quae per agens naturale in actum reduci posset. III. Sent. d. 3. q. 2. a. 1. ad 1. Der englische Lehrer drückt sich wiederholt in einer Weise über unsern Gegenstand aus, daß, wenn von einer eigentlichen Potenz, also von einer Realität die Rede ist, wir also genötigt sind, diese Realität in Gott zu suchen. Einige Stellen, die auf diese Art lauten, haben wir bereits angeführt. Es gibt aber deren noch andere. So sagt er z. B. irgendwo: ein Ding befindet sich in doppelter Weise in der Potenz zu einem andern: Einmal in der natürlichen Potenz; und auf diese Art ist der kreatürliche Verstand in der Potenz alles das zu erkennen, was ihm sein natürliches Licht zu offenbaren vermag. Eine andere Potenz ist die bloß gehorsame, wie man z. B. sagt, etwas befinde sich in der Potenz zu allen dem, was Gott über die Natur hinaus in ihm vermag. 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 aliquid dicitur esse in potentia ad illa, quae supra naturam Deus in eo posset. Quaest. disp. de veritate q. 8. a. 4. ad 13. Nehmen wir dazu noch den Grund, warum nach dem hl. Thomas die potentia obedientialis nicht ausgefüllt werden kann, weil die Kreatur nämlich, was immer Gott in ihr wirkt, doch noch in der Potenz bleibt, von Gott zu empfangen; so liegt es auf flacher Hand, daß die potentia obedientialis im Sinne des englischen Lehrers nichts anderes ausmacht, als die innere Möglichkeit, die Nichtrepugnanz in dem

Wesen, in der Natur des Geschöpfes. *Capacitas creaturae dicitur secundum potentiam receptibilitatis quae est in ipsa. Est autem duplex 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 aliquid recipere a Deo. Et talis capacitas non potest impleri, quia quidquid Deus de creatura faciat, adhuc remanet in potentia recipiendi a Deo. Quaest. disp. de veritate q. 29. a. 3. ad 3.*

Die gehorsame Potenz ist an und für sich ganz gleich, ihrem Wesen nach unterscheidet sie sich in keiner Weise in dem einen und in dem andern Geschöpfe. Es kommt ihr folglich die nämliche Definition zu. Sie unterscheidet sich aber in dem einen und in dem andern Substrate, insofern das Geschöpf für dieses Gut eine *potentia obedientialis* hat, für jenes dagegen nicht. Die innere Möglichkeit ist nicht in allen Kreaturen die gleiche. Denn manches widerspricht dem Wesen des einen, was dem andern ganz konform ist. Nicht die gehorsame Potenz als solche, wenn wir so sagen sollen, ist ihrem Wesen und ihren Eigenschaften nach eine „ganz andere“ in der vernünftigen Kreatur und in den übrigen Geschöpfen, denn sie bildet nicht etwas Positives, etwas Reales, sondern das Wesen der Kreaturen unterscheidet sich in den einen und in den andern. Nach diesem innersten Wesen aber richtet sich die Empfänglichkeit, die *potentia obedientialis* für das Wirken Gottes, für die verschiedenen Güter der Übernatur.

XIII. Schlufs.

Schliessen wir also ab. Die *potentia obedientialis* der Kreaturen, namentlich des Menschen, besteht ihrem Wesen nach nicht in einem Akte, in einer Thätigkeit, denn diese Thätigkeit selber besitzt ebenfalls eine gehorsame Potenz. Sie wird von Gott erhoben, verstärkt, vervollkommnet. Diese Erhebung geschieht aber nicht dadurch, daß Gott die bereits vorhandene natürliche Thätigkeit vervollkommnet, sondern vielmehr dadurch, daß sie als natürlich-übernatürliche Thätigkeit entsteht. Die von der Gnade und den Tugenden informierte natürliche Potenz bringt einen von der Gnade und den Tugenden informierten natürlichen Akt hervor. Auf Grund dieser Informierung ist er zugleich ein natürlich-übernatürlicher Akt. Bei der Aufnahme oder Informierung der Potenz durch die Gnade ist die Potenz selber nicht thätig. Die Gnade wird im Wesen der Seele aufgenommen, und die Wesenheit selber

ist niemals unmittelbar thätig. Ob der Mensch bei der Aufnahme der Tugenden, durch welche die Potenzen, also die unmittelbaren Principe der Thätigkeit, informiert werden, sich thätig erweise, ist zu verneinen. Denn erstens unterscheidet sich das Aufnehmen wesentlich vom Thätigsein, so daß ein Ding nicht zugleich aufnehmen und thätig sein kann, sondern das Aufnehmen wenigstens der Natur und Kausalität nach früher sein muß; zweitens fließen die Tugenden nach der Lehre des hl. Thomas aus der Gnade heraus, wie die Potenzen aus dem Wesen des Geschöpfes. Muß denn überhaupt bei der Aufnahme der Übernatur von seiten des Geschöpfes eine Thätigkeit entfaltet werden? Nein, es liegt dazu keinerlei Notwendigkeit vor. Man spricht zwar fortwährend „von einer gewissen Angemessenheit“, ohne uns jedoch zu sagen, was diese „gewisse Angemessenheit“ eigentlich ist. Vielleicht soll diese gewisse Angemessenheit eine Disposition, eine Vorbereitung bilden? Allein, dagegen äußert sich der englische Lehrer, wie folgt:

Das was ausschließlich vom freien Willen des Gebers abhängt, setzt keinerlei Disposition im Empfänger voraus. *Illud quod dependet ex solo arbitrio dantis, non praeexigit aliquam dispositionem in recipiente. Sed prophetia est hujusmodi. Quaest. disp. de veritate. q. 12. a. 4. arg. sed ctr.* Und warum setzt Gott keine Disposition in der Kreatur voraus? *Hoc autem differt inter operationem creaturae, et operationem divinam: quod, quia Deus sua operatione non solum formam, sed etiam materiam producit, non praeexigit ejus operatio, sicut nec materiam: ita nec materialem dispositionem ad effectum perficiendum. Nec tamen formam sine materia, aut sine dispositione facit, sed simul potest materiam et formam condere unica operatione. Vel etiam materiam quantumcunque indispositam ad debitam dispositionem reducere, quae competit perfectioni quam inducit; sicut patet in suscitatione mortui. Corpus enim mortuum est omnino indispositum ad animam recipiendum. Et tamen unico divino opere corpus et animam, et dispositionem ad animam recipit. l. c. in corp.*

Wollte man indessen durchaus auf einer Thätigkeit bestehen, damit die „gewisse Angemessenheit“ gewahrt werde, so müßte man uns unbedingt vor allem sagen, worin denn diese „gewisse Angemessenheit“ des Wesens der Seele liege, die unmittelbar gar keiner Thätigkeit fähig ist. Zugegeben endlich, die Thätigkeit sei wegen der „gewissen Angemessenheit“ notwendig, so wüßten wir über das Wesen der potentia

obedientialis gerade soviel und so wenig, wie zuvor. Es wäre uns dann zwar das Substrat, aber nicht die gehorsame Potenz dieses Substrates bekannt.

Das Gleiche muß nun auch von der aktiven und passiven Potenz gesagt werden. Mit Bezug auf das natürliche Verlangen, Gott zu schauen und zu genießen, hat es sich gezeigt, daß der Mensch gar kein natürliches Verlangen dieser Art haben kann. Es fehlt ihm dazu der Gegenstand, beziehungsweise die Darstellung, die Repräsentation, und die Potenz. Kein Wunder, daß die Gegner hier aus den Widersprüchen nicht mehr herauskommen. Was Dr. Kranich diesbezüglich alles sagt, haben wir bereits gehört. Es lohnt sich der Mühe, auch zwei Stellen aus P. Ripalda zu bringen, die Dr. Kranich a. a. O. S. 56 und 58 anführt. In der ersten Stelle heißt es: „*beatitudo supernaturalis potest desiderari affectu naturali; ergo etiam reliqua dona supernaturalia.* Nun folgt die Beweisführung: *quia omnes homines, praesertim sapientes visis creaturis naturaliter excitantur in studium ac desiderium videndi creatorem, qui mirabiles omnium perfectiones individue ac eminenter complectitur, juxta illud Aristotelis: omnes homines naturaliter scire desiderant. Ergo principiis naturae excitatur desiderium visionis Dei, quae est intrinsece supernaturalis. Notitia namque abstractiva Dei imperfecta est, comparaturque ex ipsis effectibus, quin expleat hominis appetitum. Tale desiderium adducitur a S. Thoma ad probandum possibilem visionem Dei.* Demgegenüber wollen wir nun die Stelle auf S. 58 hören. Demum, S. Thomas respuit naturae inclinationem in dona supernaturalia. Tum quia expresse docet, inclinationem istam esse habilitatem rei, prout ab agente naturali in actum reducitur. Ita in 2. d. 18. q. 2. Tum quia inclinatio naturalis et naturalis facultas idem sunt. Facultas autem naturalis non conceditur a S. Thoma, nisi in ordine ad ea, quae virtute virium naturalium fieri possunt. Wir haben also hier zwei Ansichten des hl. Thomas, die, im Sinne des P. Ripalda ausgelegt, sich regelrecht gegenseitig aufheben: die übernatürliche Seligkeit kann durch einen natürlichen Affekt begehrt werden; das Nämliche gilt von den übrigen Gütern der Übernatur. Und: der Mensch hat keine natürliche Neigung zu den Gütern der Übernatur. Er besitzt dazu nicht einmal eine Potenz, weil natürliche Neigung und natürliche Potenz identische Dinge sind, und die natürliche Potenz sich bloß auf das erstreckt, was auf Grund der natürlichen Kräfte erreichbar ist oder durch diese Kräfte gewirkt werden kann.

Um keinen Deut logischer argumentiert Suarez. S. 56 bei Dr. Kranich heißt eine Stelle aus Suarez: aut est intelligibilis, quia licet motivum hujus desiderii possit esse necessaria illa connexio, quae est inter effectus naturales, et Deum; tamen terminus, seu quod desideratur est visio Dei. Ergo per hunc actum desideratur videri Deus, prout in se est. Dagegen lautet eine andere Stelle des Suarez bei Dr. Kranich S. 76: dicendum ergo est, in homine non esse appetitum innatum ad videndum Deum clare et prout in se est, et consequenter nec ad supernaturalem beatitudinem. Also einerseits ein natürliches Verlangen, Gott zu schauen, ein Akt, wodurch der Mensch begehrt Gott zu schauen, wie er in sich ist; anderseits aber keinen appetitum innatus, kein angebornes Vermögen, das Wesen Gott zu schauen. Wer nur fünf Minuten im hl. Thomas gelesen hat, der weiß, daß das Verlangen, Gott zu schauen, also der appetitus elicited, den appetitus innatus zu seiner notwendigen Voraussetzung hat. Und warum hat der Mensch keinen appetitus innatus, Gott zu schauen? Ja, antwortet Suarez, weil der appetitus innatus auf der natürlichen Potenz gründet, im Menschen aber sich keine natürliche Potenz für die übernatürliche Seligkeit vorfindet. Appetitus innatus fundatur in potentia naturali; sed in homine non est potentia naturalis ad supernaturalem beatitudinem: ergo nec appetitus innatus. Das ist nun eine ganz sonderbare Sache. Der Mensch besitzt ein natürliches Verlangen, also einen Akt, actus elicited, Gott zu schauen, aber er hat keine natürliche Potenz dazu. Ein natürlicher Akt ohne eine natürliche Potenz, die ihn hervorbringt, das ist in der That ein sehr schwer zu verstehendes Ding. Nicht weniger schwer zu verstehen ist die Begriffsbestimmung der gehorsamen Potenz. Diese Potenz ist nicht eine natürliche, aber auch nicht eine übernatürliche Potenz. Nicht eine natürliche, denn die Potenz wird vom Objekt bestimmt und spezifiziert, das Objekt aber gehört der Übernatur an. Der Mensch hat keine natürliche Potenz für die Seligkeit. Sie ist aber auch nicht eine übernatürliche Potenz, denn sie bildet ein angebornes, mit dem Subjekt selbst gegebenes Vermögen. Das eine Mal ist die gehorsame Potenz eine passive, dann aber wiederum eine aktive Potenz. (Bei Dr. Kranich a. a. O. S. 79. 80.) Auf jeden Fall bildet die potentia obedientialis eine reale Potenz, obgleich sie weder eine natürliche, noch eine übernatürliche Potenz ist. Da soll sich auskennen, wer es vermag.

Aber die potentia obedientialis ist doch nicht etwas Gleichgültiges. Sie bildet nicht etwas Äußerliches, wie der Hut

auf dem Kopf, wie der Kranz auf dem Haupt der Jungfrau. (Dr. Kranich a. a. O. S. 74.)

Seit wann ist denn die Kreatur gleichgültig, wenn Gott, ihr Schöpfer und Herr, etwas in ihr wirkt, wozu sie gar keine Anlage hat? Die Kreatur und Gott verhalten sich doch nicht zu einander wie zwei Touristen, die, ohne zu grüßen, an einander vorbeigehen. Das Höhere, hat uns S. Thomas gesagt, verhält sich zu dem Niedern stets wie das Formelle zu dem Stofflichen. Nun aber ist der Stoff für die Form niemals gleichgültig, steht er ihr niemals fremd gegenüber. Allein daraus folgt keineswegs, daß der Stoff dann für die Form eine positive, reale, natürliche Potenz haben müsse. Allerdings besitzt der Stoff eine natürliche transcendente Hinordnung zu der Form. Dadurch unterscheidet er sich durchaus von dem Verhältnisse der Kreatur zu der Übernatur. Aber dafür betrifft diese natürliche transcendente Hinordnung des Stoffs auch nur etwas Natürliches, ein natürliches Komplementum, während wir es in unserem Falle zunächst mit Gott selbst und den Gütern der Übernatur zu thun haben. Somit ist die Kreatur Gott gegenüber durchaus nicht gleichgültig oder fremd, trotzdem sie keine positive, reale, natürliche Potenz dafür besitzt. In diesem Sinne kann man die Kreatur mit dem Stoff, die übernatürlichen Güter mit der Form vergleichen. Weil indessen diese Form eine viel höhere ist als alle natürlichen Vollkommenheiten, kann man noch weit weniger von einer Gleichgültigkeit, oder von einem Fremdsein, von einer Äußerlichkeit reden, als mit Bezug auf den Stoff. Daß die Kreatur mit allem, was sie ist und hat, zu Gott, ihrer ersten Ursache, hingeordnet ist, bedarf keines langen Nachweises. Sobald Gott zu ihr spricht, gehorcht sie, geschieht das, was Gott will, wenngleich das Geschöpf dazu keinerlei positive, reale, natürliche Potenz hat. Diese Potenz befindet sich dafür in Gott.

Wie die Lehre von der *potentia obediensialis activa* „in Wirklichkeit nichts anderes sein soll als die Fortbildung oder Entfaltung eines von Augustin angeregten, von Thomas und der Scholastik weitergeführten Begriffes“ (Dr. Kranich a. a. O. S. 81, Anm. 5), ist ebenso unbegreiflich, wie vieles andere. Die Begriffe von Potenz, von der Bestimmung und Spezifizierung der Potenz, von aktiver und passiver, von natürlicher und übernatürlicher Potenz werden unter einander geworfen, umgestossen, und das nennt man dann Fortbildung, Entfaltung eines weitergeführten Begriffes. Der in sein gerades Gegenteil verkehrte Begriff ist ein weiterfortgebildeter Begriff.

