

Untersuchungen über die Wahrheit

übertragen von Edith Stein



Thomas von Aquin

Inhaltsverzeichnis

Vorbemerkung	16
I. Quaestio Die Wahrheit	17
1. Artikel Was ist Wahrheit?	17
2. Artikel Findet sich die Wahrheit eher im Verstand als in den Dingen?	20
3. Artikel Gibt es Wahrheit im zusammenfassenden und zergliedernden Verstand?	22
4. Artikel Gibt es nur eine Wahrheit, durch die alles wahr ist?	24
5. Artikel Gibt es noch eine andere ewige Wahrheit als die erste Wahrheit?	26
6. Artikel Ist die geschaffene Wahrheit unveränderlich?	29
7. Artikel Wird von Wahrheit in der Gottheit im Sinne der Person oder des Wesens gesprochen?	32
8. Artikel Stammt alle Wahrheit von der ersten Wahrheit her?	33
9. Artikel Gibt es Wahrheit in den Sinnen?	34
10. Artikel Gibt es ein falsches Ding?	35
11. Artikel Gibt es Falschheit in den Sinnen?	37
12. Artikel Gibt es Falschheit im Verstand?	38
II. Quaestio Gottes Wissen	41
1. Artikel Gibt es in Gott Wissen?	41
2. Artikel Erkennt Gott sich selbst bzw. hat er ein Wissen um sich selbst?	45
3. Artikel Erkennt Gott anderes als sich selbst?	49
4. Artikel Besitzt der göttliche Verstand eine das ihnen Eigentümliche treffende und bestimmte Erkenntnis von den Dingen?	55
5. Artikel Erkennt Gott das Singuläre?	58
6. Artikel Erkennt der menschliche Verstand das Singuläre?	61
7. Artikel Erkennt der göttliche Verstand bei allem, was er erkennt, daß es jetzt ist oder nicht ist, so daß er zu Aussagen kommt?	63
8. Artikel Erkennt Gott das Nichtseiende?	64

9. Artikel Erkennt Gott das Unendliche?	66
10. Artikel Kann Gott Unendliches wirken?	68
11. Artikel Spricht man bei Gott und bei uns in gleichem Sinne von Wissen?	71
12. Artikel Erkennt Gott das zukünftige singuläre Kontingente?	74
13. Artikel Ist das göttliche Wissen veränderlich?	78
14. Artikel Ist Gottes Wissen die Ursache der Dinge?	81
15. Artikel Besitzt Gott ein Wissen um das Schlechte?	83
III. Quaestio Die Ideen	84
1. Artikel Gibt es Ideen?	84
2. Artikel Ist es notwendig, eine Mehrheit von Ideen anzusetzen?	87
3. Artikel Zielen die Ideen selbst auf die Praktische oder Theoretische Erkenntnis hin?	91
4. Artikel Entspricht dem Bösen eine Idee in Gott?	93
5. Artikel Entspricht der ersten Materie eine Idee in Gott?	94
6. Artikel Gibt es in Gott Ideen von dem, was weder ist noch war noch sein wird?	95
7. Artikel Gibt es in Gott Ideen von allen Akzidenzien?	95
8. Artikel Gibt es in Gott Ideen von den Einzeldingen?	97
IV. Quaestio Das Wort.....	98
1. Artikel Spricht man bei der Gottheit vom Wort im eigentlichen Sinne?	98
2. Artikel Spricht man bei der Gottheit vom Ewigen Wort im Sinne des Wesens oder der Person?	101
3. Artikel Kommt das Ewige Wort dem Heiligen Geist zu?	104
4. Artikel Spricht der Vater die ganze Schöpfung aus?	104
5. Artikel Schließt das Ewige Wort eine Beziehung auf die Schöpfung in sich?	106
6. Artikel Sind die Dinge wahrhafter im Wort als in sich selbst?	107
7. Artikel Bezieht sich das Ewige Wort auf das, was weder ist noch sein wird noch war?	108
8. Artikel Hat alles, was gemacht ist, sein Leben im Ewigen Wort?	109

V. Quaestio Die Vorsehung	111
1. Artikel Auf welches der Attribute ist die göttliche Vorsehung zurückzuführen?	111
2. Artikel Wird die Welt durch die Vorsehung gelenkt?	115
4. Artikel Sind alle Bewegungen und Wirkungen der irdischen Dinge der göttlichen Vorsehung unterworfen?	119
5. Artikel Werden die menschlichen Akte durch die Vorsehung gelenkt?	121
6. Artikel Sind die Tiere und ihre Akte der göttlichen Vorsehung unterworfen?	123
7. Artikel Werden die Sünder durch die göttliche Vorsehung gelenkt?	124
8. Artikel Wird die gesamte Körperwelt von der göttlichen Vorsehung durch Vermittlung der Engelwelt gelenkt?	125
9. Artikel Bestimmt die göttliche Vorsehung die Ordnung der irdischen Körperwelt durch die Himmelskörper?	127
VI. Quaestio Die Prädestination	132
1. Artikel Hat die Prädestination das Wissen oder den Willen im Auge?	132
2. Artikel Ist das Voherwissen der Verdienste die Ursache der Prädestination?	135
3. Artikel Kommt der Prädestination Gewißheit zu?	137
4. Artikel Ist die Zahl der Prädestinierten bestimmt?	141
5. Artikel Ist den Prädestinierten ihre Prädestination gewiß?	143
6. Artikel Kann der Prädestination das Gebet der Heiligen zu Hilfe kommen?	143
VII. Quaestio Das Buch des Lebens.....	145
1. Artikel Ist das Buch des Lebens etwas Geschaffenes?	145
2. Artikel Wird vom Buch des Lebens bei der Gottheit im Sinne der Person oder des Wesens gesprochen?	148
3. Artikel Wird das Buch des Lebens dem Sohn appropriiert?	149
4. Artikel Ist das Buch des Lebens dasselbe wie die Prädestination?	149
5. Artikel Wird vom Buch des Lebens mit Beziehung auf das ungeschaffene Leben gesprochen?	150
6. Artikel Wird vom Buch des Lebens im Hinblick auf das natürliche Leben in	

den Geschöpfen gesprochen?	150
7. Artikel Wird vom Buch des Lebens im Hinblick auf das Gnadenleben schlechthin gesprochen?	151
8. Artikel Kann man, so wie von einem Buch des Lebens, auch von einem Buch des Todes sprechen?	152
VIII. Quaestio Die Erkenntnis der Engel.....	153
1. Artikel Schauen die Engel Gott in seinem Wesen?	153
2. Artikel Kann der Verstand eines Engels oder Seligen Gottes Wesen voll begreifen?	157
3. Artikel Konnte der Engel auf Grund seiner eigenen Naturanlage dahin gelangen, Gott in seinem Wesen zu schauen?	159
4. Artikel Erkennt der Engel, wenn er Gott in seinem Wesen schaut, alle Dinge?	162
5. Artikel Vollzieht sich das Schauen der Dinge im Ewigen Wort durch Vermittlung von Bildern der Dinge, die im Verstand des Engels sind?	166
6. Artikel Erkennt der Engel sich selbst?	168
7. Artikel Erkennt ein Engel den anderen?	169
8. Artikel Erkennt der Engel die materiellen Dinge durch Formen oder durch sein, des Erkennenden, Wesen?	173
9. Artikel Sind die Formen, durch die die Engel die materiellen Dinge erkennen, eingeboren oder von den Dingen empfangen?	175
10. Artikel Haben die höheren Engel eine Erkenntnis durch allgemeinere Formen als die niederen?	177
11. Artikel Erkennt der Engel das Singuläre?	178
12. Artikel Erkennen die Engel das Zukünftige?	181
13. Artikel Können die Engel um die verborgenen Geheimnisse der Herzen wissen?	182
14. Artikel Erkennen die Engel vieles zugleich?	183
15. Artikel Erkennen die Engel die Dinge, indem sie von einem zum anderen fortschreiten?	186
16. Artikel Muß man bei den Engeln eine morgendliche und abendliche Erkenntnis unterscheiden?	189
17. Artikel Ist die Einteilung der englischen Erkenntnis in morgendliche und	

abendliche hinreichend?	191
IX. Quaestio Die Erkenntnis des englischen Wissens durch Erleuchtung und Rede	193
1. Artikel Erleuchtet ein Engel den andern?	193
2. Artikel Wird der niedere Engel immer von einem höheren erleuchtet oder bisweilen von Gott unmittelbar?	196
3. Artikel Reinigt ein Engel den andern, indem er ihn erleuchtet?	197
4. Artikel Spricht ein Engel zu den andern?	199
5. Artikel Sprechen die niederen Engel zu den höheren?	202
6. Artikel Ist ein bestimmter räumlicher Abstand erforderlich, damit ein Engel zu den andern sprechen könne?	203
7. Artikel Kann ein Engel zu den andern sprechen, ohne daß die andern seine Rede vernehmen?	204
X. Quaestio Der Geist.....	205
1. Artikel Ist der Geist, sofern darin das Abbild der Trinität ist, das Wesen der Seele oder eine ihr eigene Potenz?	205
2. Artikel Ist das Gedächtnis im Geist?	208
3. Artikel Unterscheidet sich das Gedächtnis vom Erkenntnisvermögen wie eine Potenz von der andern?	210
4. Artikel Erkennt der Geist die materiellen Dinge?	212
5. Artikel Kann unser Geist die materiellen Dinge im einzelnen erkennen?	213
6. Artikel Empfängt der menschliche Geist Erkenntnis von den Sinnendingen?	214
7. Artikel Ist im Geist das Abbild der Trinität, sofern er Materielles, nicht nur sofern er Ewiges erkennt?	218
8. Artikel Erkennt der Geist sich selbst durch das Wesen oder durch eine Species?	220
9. Artikel Erkennt die Seele die in ihr vorhandenen Habitus durch ihr Wesen oder durch ein Bild?	225
10. Artikel Kann jemand wissen, ob er im Besitz der Liebe ist?	229
11. Artikel Kann ein Geist im irdischen Zustand (in statu viae) Gott in seinem Wesen schauen?	231

12. Artikel Ist es dem Menschegeist durch sich selbst bekannt, daß Gott ist, wie die ersten Prinzipien des Beweisens, deren Nichtsein nicht gedacht werden kann?	234
13. Artikel Kann die Dreiheit der Personen durch die natürliche Vernunft erkannt werden?	237
XI. Quaestio Der Lehrer	241
1. Artikel Kann ein Mensch den anderen lehren und Lehrer genannt werden oder Gott allein?	241
2. Artikel Kann jemand sein eigener Lehrer genannt werden?	247
3. Artikel Kann ein Mensch von einem Engel belehrt werden?	247
4. Artikel Ist das Lehren ein Akt des aktiven oder kontemplativen Lebens?	251
XII. Quaestio Die Prophetie	253
1. Artikel Ist die Prophetie ein Akt oder ein Habitus?	253
2. Artikel Betrifft die Prophetie Folgerungen, die dem Wissen zugänglich sind?	257
3. Artikel Ist die Prophetie etwas Natürliches?	259
4. Artikel Ist zum Besitz der Prophetie eine natürliche Anlage erforderlich?	265
5. Artikel Gehört zur Prophetie sittliches Gutsein?	266
6. Artikel Schauen die Propheten im Spiegel der Ewigkeit?	267
7. Artikel Werden bei der prophetischen Offenbarung dem Geist des Propheten von Gott neue Species der Dinge eingepägt oder nur ein geistiges Licht?	270
8. Artikel Kommt jede prophetische Offenbarung durch Vermittlung eines Engels zustande?	272
9. Artikel Wird der Prophet immer, wenn er vom Geist der Prophetie berührt wird, den Sinnen entrückt?	272
10. Artikel Wird die Prophetie angemessen in Prophetie der Prädestination, des Vorherwissens und der Drohung eingeteilt?	274
11. Artikel Findet sich in der Prophetie unwandelbare Wahrheit?	277
12. Artikel Ist die Prophetie rein auf Grund geistigen Schauens von höherem Rang als eine, die geistiges und phantasiemäßiges Schauen verbindet?	278

13. Artikel Unterscheidet man Grade der Prophetie nach dem phantasiemäßigen Schauen?	280
14. Artikel Hatte Moses einen Vorrang vor allen andern Propheten?	283
XIII. Quaestio Die Ekstase.....	285
1. Artikel Was ist Ekstase?	285
2. Artikel Hat Paulus in der Ekstase Gott in seinem Wesen geschaut?	288
3. Artikel Kann der Geist eines Erdenpilgers zum Schauen Gottes in seinem Wesen erhoben werden, ohne den Sinnen entrückt zu sein?	290
4. Artikel Was für eine Entrückung ist erforderlich, damit der Geist Gott in seinem Wesen schauen könne?	293
5. Artikel Was hat Paulus in der Ekstase gewußt beziehungsweise nicht gewußt?	295
XIV. Quaestio Der Glaube.....	297
1. Artikel Was ist Glauben im allgemeinen Sinn?	297
2. Artikel Was ist der Glaube [im religiösen Sinn]?	301
3. Artikel Ist der Glaube eine Tugend?	307
4. Artikel Worin ist der Glaube als in seinem Subjekt?	310
5. Artikel Ist die Liebe die Form des Glaubens?	311
6. Artikel Ist der ungeformte Glaube eine Tugend?	315
7. Artikel Ist der Habitus des ungeformten und des geformten Glaubens derselbe?	316
8. Artikel Ist das spezifische Objekt des Glaubens die erste Wahrheit?	318
9. Artikel Kann der Glaube sich auf Dinge beziehen, von denen man ein Wissen hat?	320
10. Artikel Ist es für den Menschen notwendig, Glauben zu besitzen?	322
11. Artikel Ist es notwendig, etwas explizit zu glauben?	326
12. Artikel Ist der Glaube der Neueren und der Alten derselbe? Das muß man fest glauben: »sonst wäre die Kirche nicht eine.	329
XV. Quaestio Höhere und niedere Vernunft.....	331
1. Artikel Sind Verstand und Vernunft verschiedene Potenzen?	331
2. Artikel Sind höhere und niedere Vernunft verschiedene Potenzen?	336

3. Artikel Kann es in der höheren oder niederen Vernunft Sünde geben?	342
4. Artikel Ist das Verharren im Genuß durch Einwilligung in den Genuß im niederen Teil der Vernunft, ohne Einwilligung in das Werk, Todsünde?	345
5. Artikel Kann es in der höheren Vernunft läßliche Sünde geben?	348
XVI. Quaestio Die Synderesis	350
1. Artikel Ist die Synderesis eine Potenz oder ein Habitus?	350
2. Artikel Kann die Synderesis sündigen?	355
3. Artikel Kann die Synderesis in jemandem erlöschen?	356
XVII. Quaestio Das Gewissen	357
1. Artikel Ist das Gewissen eine Potenz, ein Habitus oder ein Akt?	357
2. Artikel Kann das Gewissen irren?	361
3. Artikel Bindet das Gewissen?	363
4. Artikel Bindet das irrende Gewissen?	365
XVIII. Quaestio Die Erkenntnis der ersten Menschen im Stande der Unschuld.....	369
1. Artikel Hat der Mensch im Stand der Unschuld Gott in seinem Wesen erkannt?	369
2. Artikel Hat der Mensch im Stand der Unschuld Gott in den Geschöpfen geschaut?	374
3. Artikel Hat Adam im Stand der Unschuld im Hinblick auf Gott Glauben besessen?	376
4. Artikel Hat Adam im Stand der Unschuld eine Kenntnis aller Geschöpfe besessen?	377
5. Artikel Hat Adam im Stand der Unschuld die Engel in ihrem Wesen gekannt oder geschaut?	380
6. Artikel Konnte Adam im Stand der Unschuld irren oder getäuscht werden?	385
7. Artikel Hätten Kinder, die von Adam im Stand der Unschuld erzeugt worden wären, ein vollständiges Wissen um alle Dinge haben können, wie es Adam hatte?	389
8. Artikel Hätten die Kinder nach der Geburt im Stand der Unschuld den Gebrauch der vollen Vernunft gehabt?	391

XIX. Quaestio Die Erkenntnis der Seele nach dem Tode	394
1. Artikel Kann die Seele nach dem Tode erkennen?	394
2. Artikel Kann die abgeschiedene Seele das Singuläre erkennen?	400
XX. Quaestio Das Wissen der Seele Christi	402
1. Artikel Ist in Christus ein geschaffenes Wissen anzusetzen?	402
2. Artikel Schaut die Seele Christi das Ewige Wort durch einen Habitus?	404
3. Artikel Hat Christus ein anderes Wissen als das, womit er die Dinge im Ewigen Wort erkennt?	407
4. Artikel Weiß die Seele Christi im Ewigen Wort um alles, worum das Ewige Wort weiß?	409
5. Artikel Weiß die Seele Christi um all das, was Gott hätte machen können?	414
6. Artikel Weiß die Seele Christi alles durch die Erkenntnis, womit sie die Dinge in ihrer eigenen Natur erkannt hat?	417
XXI. Quaestio Das Gute.....	419
1. Artikel Fügt das Gute etwas zum Seienden hinzu?	419
2. Artikel Sind das Gute und das Seiende den Substraten nach aequivalent?	423
3. Artikel Ist das Gute seiner Idee nach früher als das Seiende?	426
4. Artikel Ist alles Gute durch die erste Güte gut?	428
5. Artikel Ist das geschaffene Gute durch sein Wesen gut?	432
6. Artikel Besteht das Gute des Geschöpfs im Modus, Species und Ordnung?	435
XXII. Quaestio Das Streben nach dem Guten und der Wille.....	439
1. Artikel Streben alle Dinge nach dem Guten?	439
2. Artikel Streben alle Dinge nach Gott selbst?	443
3. Artikel Ist das Streben eine spezielle Potenz der Seele?	444
4. Artikel Ist der Wille im Gebiet der Vernunft eine eigene Potenz neben dem Strebevermögen des sinnlichen Teils?	446
5. Artikel Will der Wille etwas mit Notwendigkeit?	448
6. Artikel Will der Wille alles mit Notwendigkeit, was er will?	452

7. Artikel Erwirbt man sich Verdienste, wenn man das will, was man notwendig wollen muß?	454
8. Artikel Kann Gott den Willen zwingen?	455
9. Artikel Kann ein Geschöpf den Willen umwandeln oder auf ihn einwirken?	456
10. Artikel Sind Wille und Verstand dieselbe Potenz?	459
11. Artikel Ist der Wille eine höhere Potenz als der Verstand oder umgekehrt?	461
12. Artikel Bewegt der Wille den Verstand und die übrigen Seelenkräfte?	464
13. Artikel Ist die Intention ein Akt des Willens oder des Verstandes?	465
14. Artikel Will der Wille mit derselben Bewegung das Ziel und das, was zum Ziel führt?	468
15. Artikel Ist die Wahl ein Akt des Willens?	470
XXIII. Quaestio Der Wille Gottes	473
1. Artikel Entspricht es Gott, Willen zu haben?	473
2. Artikel Ist der göttliche Wille in einen vorausgehenden und einen nachfolgenden einzuteilen?	477
3. Artikel Ist Gottes Wille in Wohlgefallen und in einen Willen, der durch Zeichen spricht, einzuteilen (voluntas beneplaciti – voluntas signi)?	480
4. Artikel Will Gott alles, was er will, mit Notwendigkeit?	482
5. Artikel Legt der göttliche Wille den gewollten Dingen Notwendigkeit auf?	486
6. Artikel Hängt die Gerechtigkeit in den geschaffenen Dingen vom einfachen göttlichen Willen ab?	487
7. Artikel Sind wir gehalten, unsern Willen dem göttlichen Willen gleichförmig zu machen?	489
8. Artikel Sind wir gehalten, unsern Willen dem göttlichen Willen im Gewollten gleichförmig zu machen?	493
XXIV. Quaestio Die freie Entscheidung (liberum arbitrium)	497
1. Artikel Besitzt der Mensch freie Entscheidung?	497
2. Artikel Haben die Tiere freie Entscheidung?	503
3. Artikel Hat Gott freie Entscheidung?	505

4. Artikel Ist die Entscheidung eine Potenz oder nicht?	507
5. Artikel Ist die freie Entscheidung eine Potenz oder eine Mehrheit von Potenzen?	510
6. Artikel Ist die freie Entscheidung der Wille oder eine vom Willen verschiedene Seelenkraft?	511
7. Artikel Kann es ein Geschöpf geben, das eine im Guten befestigte freie Entscheidung hätte?	513
8. Artikel Kann die freie Entscheidung eines Geschöpfes durch eine ihm eigene Gnadengabe im Guten befestigt werden?	516
9. Artikel Kann die freie Entscheidung im Erdenstande im Guten befestigt werden?	518
10. Artikel Kann die freie Entscheidung eines Geschöpfes im Bösen verhärtet oder unwandelbar befestigt sein?	520
12. Artikel Kann die freie Entscheidung ohne Gnade im Stande der Todsünde die Todsünde vermeiden?	528
13. Artikel Kann jemand, der in der Gnade ist, die Todsünde vermeiden?	535
14. Artikel Ist die freie Entscheidung ohne Gnade zum Guten fähig?	536
15. Artikel Kann sich der Mensch ohne Gnade auf die Gnade vorbereiten?	538
XXV. Quaestio Die Sinnlichkeit	542
1. Artikel Ist die Sinnlichkeit Erkenntnis- oder Strebevermögen?	542
2. Artikel Ist die Sinnlichkeit eine einfache Potenz oder teilt sie sich in mehrere, nämlich in das Vermögen affektiver Reaktion und das Begehrungsvermögen?	545
3. Artikel Sind Reaktions- und Begehrungsvermögen nur im niederen oder im höheren Streben?	548
4. Artikel Gehorcht die Sinnlichkeit der Vernunft?	550
5. Artikel Kann es in der Sinnlichkeit Sünde geben?	552
6. Artikel Ist das Begehrungsvermögen in höherem Grade verderbt und befleckt als das Reaktionsvermögen?	555
7. Artikel Kann die Sinnlichkeit in diesem Leben von der erwähnten Verderbnis geheilt werden?	557

XXVI. Quaestio Die Passionen der Seele559

1. Artikel Hat die vom Leibe getrennte Seele Passionen? 560
2. Artikel Hat die mit dem Leibe Verbundene Seele Passionen? 565
3. Artikel Kommt die Passion nur im sinnlichen Strebevermögen vor?566
4. Artikel In welcher Hinsicht sind Gegensatz und Verschiedenheit zwischen den Passionen der Seele anzutreffen? 572
5. Artikel Sind Hoffnung, Freude und Trauer die primären Passionen (passiones principales) der Seele? 577
6. Artikel Erwerben wir durch Passionen Verdienste? 580
7. Artikel Mindert eine damit verbundene Passion das Verdienst? 585
8. Artikel Gab es in Christus Passionen? 587
9. Artikel Gab es die Passion des Schmerzes in der Seele Christi im Hinblick auf die höhere Vernunft? 591
10. Artikel Hätte der Schmerz der Passion, die in der höheren Vernunft Christi war, die Freude des Genusses hindern können, und umgekehrt? 594

XXVII. Quaestio Die Gnade600

1. Artikel Ist die Gnade etwas positiv Geschaffenes in der Seele? 600
2. Artikel Ist die heiligmachende Gnade dasselbe wie die Liebe? 603
3. Artikel Kann ein Geschöpf Ursache der Gnade sein? 605
4. Artikel Sind die Sakramente des Neuen Bundes Ursache der Gnade?611
5. Artikel Gibt es in einem Menschen nur eine heiligmachende Gnade?616
6. Artikel Ist die Gnade im Wesen der Seele selbst? 621
7. Artikel Ist die Gnade in den Sakramenten? 622

XXVIII. Quaestio Die Rechtfertigung des Gottlosen.....624

1. Artikel Besteht die Rechtfertigung des Gottlosen in der Sündenvergebung? 624
2. Artikel Kann es ohne Gnade Sündenvergebung geben? 627
3. Artikel Ist zur Rechtfertigung des Gottlosen freie Entscheidung erforderlich? 632
4. Artikel Ist eine Bewegung der freien Entscheidung zu Gott hin zur Rechtfertigung erforderlich? 639

5. Artikel Ist bei der Rechtfertigung des Gottlosen eine Bewegung der freien Entscheidung gegen die Sünde erforderlich?	642
6. Artikel Ist die Eingießung der Gnade dasselbe wie die Vergebung der Schuld?	643
7. Artikel Geht die Vergebung der Schuld der Natur nach der Eingießung der Gnade voraus?	644
8. Artikel Geht bei der Rechtfertigung des Gottlosen die Bewegung des Liberum Arbitrium der Natur nach der Eingießung der Gnade voraus?	646
9. Artikel Geschieht die Rechtfertigung des Gottlosen in einem Augenblick?	648
XXIX. Quaestio Die Gnade Christi	652
1. Artikel Gibt es in Christus eine Geschaffene Gnade?	652
2. Artikel Ist zur Vereinigung der menschlichen Natur mit dem ewigen Wort in einer Person habituelle Gnade erforderlich?	654
3. Artikel Ist die Gnade Christi unendlich?	655
4. Artikel Kommt die Gnade des Hauptes Christus der menschlichen Natur nach zu?	659
5. Artikel Ist bei Christus habituelle Gnade erforderlich, damit er Haupt sein könne?	663
6. Artikel Konnte Christus Verdienste erwerben?	664
7. Artikel Konnte Christus für andere Verdienste erwerben?	666
8. Artikel Konnte Christus im ersten Augenblick seiner Empfängnis Verdienste erwerben?	668
Lateinisch-deutsches Wörterverzeichnis.....	672

Des Hl. Thomas von
Aquino
Untersuchungen
über die Wahrheit -
Quaestiones
disputatae de veritate

Übertragen von Edith Stein

*Die Erkenntnislehre Thomas von Aquins
nach den Quaestiones de Veritate*

I. Das Wesen der Erkenntnis.

II. Die Arten der Erkenntnis.

1. Differenzierung nach dem Subjekt.

2. [Differenzierung nach dem] Objekt.

3. [Differenzierung nach dem] Vollzugsmodus.

III. Die geistigen Grundlagen der Erkenntnis.

111

Vorbemerkung.

Wenn man von der modernen Erkenntnislehre herkommt, ist es außerordentlich schwierig, auch nur zu einem schlichten Verständnis, geschweige denn zur kritischen Würdigung der thomistischen Erkenntnislehre zu gelangen. Die Fragen, die für den modernen Erkenntnistheoretiker im Mittelpunkt stehen – etwa die phänomenologische »Was ist Erkenntnis ihrem Wesen nach?« oder die Kantianische »Wie ist Erkenntnis möglich?« – werden gar nicht ex professo gestellt, man muß sich mühsam aus zerstreuten Bemerkungen eine Antwort darauf zusammensuchen – wenn überhaupt eine Antwort möglich ist. Andererseits werden Dinge behandelt, die ganz außerhalb des Gesichtskreises des modernen Philosophen liegen und auf den ersten Blick belanglos 121 für die zentralen Fragen scheinen – die Erkenntnis der Engel, des integren Menschen, der Seele nach dem Tode etc. Sodann mutet es uns, die wir gewöhnt sind, allein den Erkenntnisakt in sich und in seinem Verhältnis zum Gegenstand zu behandeln, fremdartig an, diese Fragen beständig mit Erörterungen über geistige Kräfte, Fähigkeiten etc. verquickt zu sehen, die man heute der Psychologie, Physiologie, Anthropologie zuweist, soweit man überhaupt Sinn dafür hat. Zu all dem kommt die scheinbar unsystematische Art der Quaestionen, die bald diese bald jene auf den ersten Blick weit auseinanderliegenden Fragen aufgreifen und nach allen Richtungen hin durchdiskutieren. Ist es da nicht ein vergebliches Beginnen, eine Verständigung anbahnen zu wollen? Scheint es nicht, 131 als gäbe es nur 2 Wege: entweder dem Heiligen auf seinen Boden zu folgen und die modernen Fragen ganz fallen zu lassen oder diesen Fragen nach unserer Weise nachzugehen, ohne uns um diese fernliegenden Untersuchungen zu kümmern? Ich glaube, daß man sich dabei nicht beruhigen darf. Wenn nur ein Kern von Wahrheit hier und dort ist, so muß es auch eine Brücke geben. Gewiß müssen wir den Wegen des Heiligen nachgehen, wenn wir von ihm etwas für unsere Probleme gewinnen wollen. Aber eben dies Ziel brauchen wir nicht aus den Augen zu verlieren. Wir müssen versuchen herauszubekommen, ob in dem, was wir bei ihm finden, eine Antwort auf unsere Fragen zu finden ist – oder die Grundlage für eine Ablehnung der modernen Fragestellung. So sollen die gesamten Quaestionen durchgegangen werden unter dem Leitmotiv:

141 Was ist Erkenntnis?

Man findet eine erste Antwort gleich am Eingang der I. Quaestio. Da heißt es bei der Behandlung der Frage »Was ist Wahrheit?«: Das Wahre ... ist das Seiende in Hinblick auf die Erkenntnis¹), die Wahrheit die Übereinstimmung der Erkenntnis und des Seienden ... Die Erkenntnis hat ihr Maß an den Dingen, diese aber am göttlichen Geist ... Wahres gibt es vieles. Die Wahrheit aber, an der alles gemessen wird – und das ist die Übereinstimmung mit dem göttlichen Geist – ist nur eine. Und da

uns durch den göttlichen Geist die Kenntnis der ersten Prinzipien gegeben ist, ist diese erste Wahrheit das, wonach wir alles beurteilen. Die Wahrheit als Übereinstimmung des menschlichen Geistes mit den Dingen verstanden – die *veritas creata* im Unterschied zur *veritas aeterna* – scheint vielfältig, so als wären hier viele »Spiegelbilder« und darum viele Wahr- 151 heiten (Augustin). Im Grunde aber ist jede Wahrheit nur sofern wahr, als sie mit dem einen Maßstab übereinstimmt, d. h. durch Übereinstimmung mit dem göttlichen Geist.

Suchen wir diese Gleichung nach der Erkenntnis aufzulösen, so sehen wir, daß verschiedene »Bekanntes« vorausgesetzt sind, mit deren Hilfe sie bestimmt wird: das Seiende, der göttliche Geist. Die Wahrheit ist nicht mit unter die Voraussetzungen zu zählen, weil Erkenntnis und Wahrheit sich wechselseitig bestimmen. So lange nur vom Seienden an sich die Rede ist, unabhängig von seinem Erkenntwerden, hat es keinen Sinn, von Wahrheit zu sprechen. Wahrheit gibt es nur im Hinblick auf einen erkennenden Geist. Aber die Wahrheit ist nicht »in der Erkenntnis« beschlossen, sie »transcendiert« (modern gesprochen) den erkennenden Geist, wie das erkannte 161 Sein es tut. //

171 Will man die Erkenntnis näher bestimmen, so kann man es nur, indem man zunächst dem Sein nachgeht:

[Hier beginnt die erste Quaestio.]

I. Quaestio Die Wahrheit

1. Artikel Was ist Wahrheit?

»Wie man bei Beweisführungen auf irgendwelche Prinzipien zurückführen muß, die dem Verstand durch sich selbst bekannt sind, so bei der Erforschung dessen, was ein jedes ist; sonst würde es hier wie dort ins Unendliche fortgehen, und es würde alles Wissen und Erfassen der Dinge zunichte. Das aber, was der Verstand zuerst gleichsam als das Bekannteste erfaßt und worin er alle Begriffe (*conceptiones*) auflöst, ist das Seiende (Avicenna, *Metaphysik I*, 9). Darum müssen alle anderen Begriffe, die der Verstand sich bildet (*conceptiones intellectus*), durch Hinzufügung zum Seienden gewonnen werden. Aber zum Seienden kann nicht etwas wie eine äußere Natur hinzugefügt werden, auf die Art, wie die Differenz zum Genus oder ein *Accidens* zum Subjekt hinzugefügt wird, denn jegliche Natur ist wesentlich ein Seiendes; weshalb auch der Philosoph beweist (*Metaphysik III*, Komm. 1), daß das Seiende kein Genus sein kann, sondern insofern wird von Hinzufügung zum Seienden gesprochen, als etwas seinen Modus ausdrückt, der durch den Namen des Seienden selbst nicht zum Ausdruck kommt. Das kann auf doppelte Weise geschehen: einmal so, daß der ausgedrückte Modus ein spezieller Modus des Seienden ist, denn es gibt verschiedene Stufen des Seienden (*gradus entitatis*), denen entsprechend verschiedene Modi des Seins (*modi essendi*) angenommen werden, und gemäß diesen Modi werden verschiedene Gattungen von Dingen (*genera rerum*) angenommen; denn die Substanz fügt nicht zum

Seienden irgendeine Differenz hinzu, die eine zum Seienden hinzugefügte Natur bezeichnen würde, sondern mit dem Namen Substanz wird ein spezieller Seinsmodus bezeichnet, nämlich ein für sich selbst Seiendes (*per se ens*), und so ist es auch bei den anderen Gattungen. Auf die andere Weise so, daß der ausgedrückte Modus ganz allgemein jedem Seienden zugehört (*sit consequens*); und dieser Modus kann doppelt verstanden werden: einmal, sofern er jedem Seienden in sich zugehört; auf die andere Weise, sofern er jedem Seienden in der Ordnung des Seins auf ein anderes zugehört (*consequitur in ordine ad aliud*). Im ersten Fall besagt das, daß er in dem Seienden etwas affirmativ oder negativ ausdrückt. Es läßt sich aber keine affirmative, absolute Aussage finden, die in jedem Seienden angenommen werden könnte, außer seinem Seinsgehalt (Wesen, *essentia*), gemäß dem ihm das Sein (*esse*) zugesprochen wird; und so wird der Name Ding gegeben, der sich darin vom Seienden unterscheidet (nach Avicenna, Anfang der *Metaphysik*), daß das Seiende von der Aktualität des Seins hergenommen wird (*ab actu essendi*), der Name Ding (*res*) aber die Washeit oder Wesenheit des Seienden (*quidditatem sive essentiam entis*) ausdrückt. Die Negation aber, die jedem Seienden absolut zukommt, ist die Ungeteiltheit (*indivisio*); und diese drückt das Wort Eines aus; denn nichts anderes ist eines als das ungeteilte Seiende. Wenn man aber den Modus des Seienden auf die zweite Weise versteht, nämlich entsprechend der geordneten Beziehung des einen auf das andere, so ist dies auf doppelte Weise möglich. Einmal gemäß der Trennung des einen vom anderen; und das drückt der Name Etwas (*aliquid*) aus, denn etwas besagt soviel wie ein anderes Was (*aliud quid*); wie also das Seiende Eines genannt wird, sofern es ungeteilt in sich ist, so wird es etwas genannt, sofern es von anderem getrennt ist (*divisum ab aliis*). Zum zweiten gemäß der Übereinstimmung (*convenientia*) eines Seienden mit einem anderen; und das ist nur möglich, wenn man etwas annimmt, das geeignet ist (*natum*), mit jedem andern übereinzustimmen. Das aber ist die Seele, die gewissermaßen alles ist (Über die Seele III, Text 37). In der Seele aber ist Erkenntnis- und Strebevermögen (*vis cognitiva et appetitiva*). Die Übereinstimmung des Seienden mit dem Streben drückt der Name ›das Gute‹ aus, wie es im Anfang der *Ethik* heißt: ›Das Gute ist das, wonach alles strebt‹. Die Übereinstimmung des Seienden mit der Erkenntnis (*intellectus*) aber drückt der Name ›das Wahre‹ aus. Jedes Erkennen (*cognitio*) aber vollzieht sich durch eine Verähnlichung des Erkennenden mit der erkannten Sache (*perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam*), so daß die Verähnlichung die Ursache des Erkennens genannt worden ist: so wie das Sehen dadurch, daß es durch die *Species* der Farbe fähig gemacht wird (*disponitur*), die Farbe erfaßt. Das erste Verhältnis (*comparatio*) des Seienden zum erkennenden Geist besteht also darin, daß das Seiende dem erkennenden Geist entspricht: dies Entsprechen aber wird als Übereinstimmung der Sache und der Erkenntnis (*adaequatio rei et intellectus*) bezeichnet; und darin bestimmt sich formaliter die Idee des Wahren (*in hoc formaliter ratio veri perficitur*). Das also ist es, was das Wahre noch zum Seienden hinzufügt, nämlich die Gleichförmigkeit (*conformitas*) oder Übereinstimmung der Sache und des erkennenden Geistes; auf diese Gleichförmigkeit folgt, wie gesagt, das Erkennen der Sache. So geht also der Seinsbestand der Sache dem Bereich der Wahrheit voraus (*entitas rei praecedat rationem veritatis*), das Erkennen (*cognitio*) aber ist eine Auswirkung der Wahrheit (*quidam veritatis effectus*). Dementsprechend findet

sich eine dreifache Definition der Wahrheit und des Wahren. Einmal nach dem, was der Wahrheit ordnungsgemäß vorausgeht und worin das Wahre begründet ist; und so definiert Augustinus (*Soliloqu.*, Kap. V): »Das Wahre ist das, was ist« ; und Avicenna (*Metaphysik XI*, 2): »Die Wahrheit eines jeden Dinges ist die Eigentümlichkeit seines Seins (*proprietas sui esse*), das für das Ding festgesetzt (*stabilitum*) ist« ; und ein anderer: »Das Wahre ist die Ungeteiltheit des Seins (*indivisio esse*) und dessen, was ist. Auf die zweite Weise wird entsprechend dem definiert, was die Idee des Wahren formaliter abschließt (*rationem veri perficit*); und so sagt Isaac, daß die »Wahrheit die Übereinstimmung der Sache und der Erkenntnis« ist, und Anselmus (*Über die Wahrheit*, Kap. XII): »Die Wahrheit ist die Richtigkeit, die nur mit dem Geiste faßbar ist (*sola mente perceptibilis*)«. Von dieser Richtigkeit nämlich spricht man im Sinn einer gewissen Übereinstimmung (*adaequatio*), wie der Philosoph (*Metaphysik IV*, Komm. 27) sagt, daß wir in der Definition des Wahren sagen, es sei das, was ist, oder es sei das nicht, was nicht ist. Und auf die dritte Weise wird das Wahre entsprechend der nachfolgenden Auswirkung definiert; und so definiert Hilarius, daß »das Wahre das sich offenbarende und erklärende Sein sei (*manifestationem et declarationem esse*)«; und Augustinus (*Über die wahre Religion*, Kap. XXXVI): »Die Wahrheit ist es, wodurch das, was ist, gezeigt wird«, und (*ib.*, Kap. XXXI): »die Wahrheit ist es, nach der wir über das Irdische (*de inferioribus*) urteilen.«

»Daß etwas ohne ein anderes erkannt werden kann, das kann in doppeltem Sinn verstanden werden: einmal so, daß das eine erkannt wird, ohne daß das andere erkannt wird: und so verhalten sich Dinge, die ihrem Bedeutungsgehalt nach verschieden sind (*quae ratione differunt*), daß – in diesem Sinne – eins ohne das andere erkannt werden kann. Im zweiten Sinn kann das Erkenntwerden des einen ohne das andere so verstanden werden, daß es erkannt wird, ohne daß dieses existiert: und in diesem Sinne kann das Seiende nicht ohne das Wahre erkannt werden, weil das Seiende nicht erkannt werden kann, ohne daß es dem erkennenden Geist entspricht oder mit ihm übereinstimmt. Es ist jedoch nicht nötig, daß jeder, der das Gebiet des Seienden erkennt (*intelligit rationem entis*), auch das Gebiet des Wahren erkennt, so wie nicht jeder, der das Seiende erkennt, auch den tätigen Verstand erkennt (*intelligit intellectum agentem*), und doch vermag der Mensch ohne den tätigen Verstand nichts zu erkennen.« Wahrheit und Möglichkeit des Erkenntwerdens kommen jedem Seienden zu. »Das Wahre ist eine Disposition des Seienden, die nicht gleichsam noch eine Natur hinzufügt oder einen speziellen Modus des Seienden ausdrückt, sondern etwas, das sich ganz allgemein in jedem Seienden findet, das aber nicht durch den Namen des Seienden ausgedrückt ist.«

»Disposition« ist dabei nicht nach Art einer Qualität zu verstehen, sondern als eine Ordnung; »da nämlich das, was Ursache des Seins von anderem ist, im höchsten Grade seiend ist, und das, was Ursache der Wahrheit von anderem ist, im höchsten Grade wahr, so ist, wie der Philosoph schließt, der ordnungsgemäße Platz (*ordo*) einer Sache im Sein und in der Wahrheit dasselbe; in derselben Weise nämlich, daß dort, wo sich das im höchsten Grade Seiende findet, auch das im höchsten Grade Wahre zu finden ist. Das ist aber nicht darum so, weil das Seiende und das Wahre ihrer Idee nach dasselbe sind (*ratione idem*), sondern, weil etwas entsprechend dem, was es vom Seinsbestand in sich

hat (*ex hoc quod aliquid habet de entitate*), dazu geschaffen ist, mit dem erkennenden Geist übereinzustimmen; und so folgt der Idee nach das Wahre dem Seienden (*ratio veri sequitur rationem entis*).«

Das Seiende und das Wahre unterscheiden sich gedanklich auch, sofern »etwas im Bereich des Wahren (in *ratione veri*) sein kann, ohne im Bereich des Seienden zu sein, nicht aber so, daß etwas im Bereich des Seienden sein könnte, ohne im Bereich des Wahren zu sein; sie unterscheiden sich weder dem Wesen nach (*per essentiam*) noch durch entgegengesetzte Differenzen voneinander.« Material fügt also das Wahre nichts zum Seienden hinzu. Und auch formal – oder dem Seinsbereich nach – kann das Seiende so weit gefaßt werden, daß es das Wahre und das Nichtseiende mit umfaßt, »sofern das Nichtseiende vom erkennenden Geist erfaßt wird; darum ... sagt der Philosoph, die Negation oder Privation des Seienden werde in einem Sinne seiend genannt; darum sagt auch Avicenna im Anfang seiner Metaphysik, es könne nur vom Seienden eine Aussage (*enuntiatio*) gemacht werden, weil das, worüber ein Satz (*propositio*) gebildet werde, notwendig unter der Erkenntnis befaßt sein müsse (*apprehensum sub intellectu*); daraus wird es deutlich, daß alles Wahre in gewissem Sinne ein Seiendes sein muß.«

Es ist also hier ein zweifacher Seinsbegriff unterschieden. Das Seiende wird einmal – entgegen dem bisher festgehaltenen Gebrauch – als das genommen, was Gegenstand der Erkenntnis ist. Das kann aber auch das Nichtseiende (in dem bisherigen Sinn des ›Seienden‹) sein und das Wahre als solches, d. h. in dem, was es vom Seienden (im bisher festgehaltenen Sinne) unterscheidet. Das Seiende im bisherigen Sinne ist das, was einen eigenen Seinsbestand oder ein eigenes Wesen (*essentia*) hat; das hat aber weder das Nichtseiende noch das Wahre: das Nichtseiende ist ja das, was keinen Seinsbestand hat, und das Wahre hat zwar einen Seinsbestand, aber nicht als Wahres, sondern als Seiendes. Zum Seienden in diesem Sinne gehört das Erkenntwerdenkönnen, aber es ist ihm sekundär. Für das Seiende im anderen Sinn fallen Sein und Erkenntwerdenkönnen zusammen. Wie die Erkenntnis des Nichtseienden zu verstehen ist, davon ist noch an späterer Stelle die Rede.

2. Artikel Findet sich die Wahrheit eher im Verstand als in den Dingen?

Das Seiende war hier als das Erste gesetzt, vor aller Frage nach seinem Erkenntwerden. Die Wahrheit dagegen hat nur Sinn im Hinblick auf einen erkennenden Geist. So erhebt sich jetzt die Frage: Findet sich die Wahrheit zuerst im erkennenden Geist oder in den Dingen? Wo etwas von einem Gegenstand ›früher‹ als von den andern ausgesagt wird, da muß nicht notwendig der Gegenstand, dem das gemeinsame Prädikat früher zugesprochen wird, Ursache des andern sein, sondern jenes ist die Ursache, »in dem sich zuerst die Idee (*ratio*) jenes Gemeinsamen vollständig vorfindet; so wird das Gesunde z. B. zunächst (*per prius*) von dem Lebewesen ausgesagt, in dem sich zuerst (*primo*) die Idee der Gesundheit in Vollkommenheit findet; obwohl die Medizin als die Gesundheit bewirkend gesund

genannt wird. Und so muß auch das Wahre, wenn es von mehreren Dingen früher und später (*per prius et posterius*) ausgesagt wird, von dem früher ausgesagt werden, in dem sich die Idee der Wahrheit in Vollkommenheit findet. Den Abschluß (*complementum*) einer jeden Bewegung nun bildet ihr Ziel (*terminus*). Die Bewegung des Erkenntnisvermögens aber findet ihr Ziel in der Seele (*terminatur ad animam*); denn das Erkannte muß im Erkennenden nach Weise des Erkennenden sein: die Bewegung des Strebevermögens dagegen findet ihr Ziel in den Dingen (*terminatur ad res*); und darum stellt der Philosoph (*Über die Seele III, Komm. 54 ff.*) in den Akten der Seele einen Kreislauf fest, sofern das Ding, das außerhalb der Seele ist, den erkennenden Geist in Bewegung setzt, das erkannte Ding das Streben weckt und das Streben dann dazu führt, daß die Seele zu dem Ding (zurück)gelangt, von dem die Bewegung ihren Ausgang genommen hat. Und da das Gute, wie oben, im vorausgehenden Artikel, gesagt wurde, eine Hinordnung auf das Streben besagt, das Wahre aber auf das Erkennen, darum sagt der Philosoph (*Metaphysik VI, Komm. 9*), das Gute und Böse seien in den Dingen, das Wahre und Falsche aber im Geist (*in mente*). Das Ding aber wird nur wahr genannt, sofern es mit dem erkennenden Geist in Übereinstimmung ist; darum findet sich das Wahre sekundär (*per posterius*) in den Dingen, primär aber (*per prius*) im erkennenden Geist. Man muß aber wissen, daß das Ding in einem andern Verhältnis zur praktischen Erkenntnis steht als zur theoretischen (*aliter comparatur ad intellectum practicum, aliter ad speculativum*). Denn die praktische Erkenntnis verursacht die Dinge, weshalb sie auch das Maß der Dinge ist (*mensuratio rerum*), die durch sie zustande kommen: aber die theoretische Erkenntnis ist, weil sie von den Dingen empfängt, gewissermaßen von den Dingen selbst bewegt, und so sind die Dinge ihr Maß (*mensurant ipsum*). Daraus erhellt, daß die Dinge der Natur, von denen unser Verstand sein Wissen empfängt, unserm Verstand ihr Maß verleihen (*Metaphysik X, Komm. 9*): sie aber haben ihr Maß vom göttlichen Geist (*sunt mensuratae ab intellectu divino*), in dem alles Geschaffene ist, wie alles durch menschliche Kunst Geschaffene (*artificiata*) im Geist des Künstlers. So ist also der göttliche Geist maßgebend, nicht maßempfangend, das Naturding aber maßgebend und maßempfangend; unser Geist dagegen ist maßempfangend und den Naturdingen gegenüber nicht maßgebend, sondern nur den durch menschliche Kunst geschaffenen Dingen (*res artificiales*). Das Naturding ist also zwischen erkennende Geister hineingestellt (*constituta*) und wird entsprechend der Übereinstimmung mit beiden wahr genannt: entsprechend der Übereinstimmung mit dem göttlichen Geist wird es wahr genannt, sofern es das erfüllt, wozu es durch den göttlichen Geist bestimmt ist (*ordinata*) (*Anselm, Über die Wahrheit und Augustin, Über die wahre Religion und Avicenna*). Entsprechend der Übereinstimmung mit dem menschlichen Geist aber wird es wahr genannt, sofern es geeignet ist, von sich aus eine richtige Beurteilung seiner zu begründen (*in quantum nata est de se formare veram aestimationem*), sowie im Gegensatz dazu die Dinge falsch genannt werden, welche geeignet sind, etwas zu scheinen, was sie nicht sind, oder anders zu scheinen, als sie sind (*Metaphysik V, Komm. 34*). In der ersten Bedeutung aber wohnt die Wahrheit dem Dinge eher inne als in der zweiten (*prima ... ratio veritatis per prius inest rei quam secunda*), denn die Angemessenheit an den göttlichen Geist ist früher als die an den menschlichen; darum würden die Dinge, auch wenn es keinen menschlichen Geist gäbe, doch wahr

genannt werden in der Hinordnung auf den göttlichen Geist. Doch wenn man sich, was freilich unmöglich ist, den einen wie den andern Geist beseitigt dächte, dann bliebe keinerlei Sinn von Wahrheit übrig.«

So »wird das Wahre in erster Linie vom erkennenden Geist ausgesagt und in zweiter Linie von dem Ding, das mit ihm übereinstimmt; und in beiderlei Sinn ist es äquivalent mit dem Seienden (convertitur cum ente), aber auf verschiedene Weise; denn sofern es von den Dingen ausgesagt wird, ist es mit dem Seienden äquivalent der Prädikation nach (per praedicationem); denn jegliches Seiende ist in Übereinstimmung mit dem göttlichen Geist und kann den menschlichen Geist mit sich in Übereinstimmung bringen (sibi adaequare), und umgekehrt. Wenn man aber das Wahre versteht, sofern es von der Erkenntnis ausgesagt wird, so ist es mit dem Seienden, das außerhalb der Seele ist, nicht der Prädikation nach äquivalent, sondern dem Zusammengehören nach (per convenientiam), darum, weil jeder wahren Erkenntnis notwendig ein Seiendes entspricht und umgekehrt.«

Eine Abhängigkeit der Wahrheit von der Seele ist damit nicht ausgesprochen. »Das, was in einem andern ist, ist nur dann abhängig (sequitur) von dem, in dem es ist, wenn es von dessen Prinzipien verursacht ist; darum ist das Licht, das in der Luft von außen her hervorgebracht wird, natürlich mehr von der Bewegung der Sonne abhängig als von der Luft. Ähnlich ist die Wahrheit, die von den Dingen in der Seele hervorgerufen wird, nicht von der Beurteilung der Seele abhängig (non sequitur aestimationem animae), sondern von der Existenz der Dinge: je nachdem nämlich das Ding ist oder nicht ist, ist die Rede wahr oder falsch, und die Erkenntnis ebenso.«

Andererseits ist nicht jede Beziehung auf die Erkenntnis aus der Definition der Wahrheit auszuschalten. »Es gibt freilich viele Dinge, die von unserem Verstande nicht erfaßt werden; doch kein Ding gibt es, das nicht vom göttlichen Verstand aktuell erkannt würde und vom menschlichen Verstand potenziell; denn der tätige Verstand wird beschrieben als das, dem es eigen ist, alles zu machen, und der erkenntnisfähige Verstand als das, dem es eigen ist, alles zu werden (cum intellectus agens describatur qui est omnia facere, et intellectus possibilis qui est omnia fieri). Und so kann in die Definition des wahren Dinges das aktuelle Schauen des göttlichen Geistes aufgenommen werden, das Schauen des menschlichen Geistes aber nur als potenzielles ...«

3. Artikel Gibt es Wahrheit im zusammenfassenden und zergliedernden Verstand?

Der Verstand betätigt sich auf verschiedene Weise, einmal – und das ist seine erste Tätigkeit – in der Formung der Wesheiten der Dinge (intellectus formans rerum quidditates), sodann als zergliedernder und zusammenfassender Verstand (intellectus dividens et componens = analytisch und synthetisch). Nun ist die Frage, auf welche Verstandestätigkeit die Wahrheit in erster Linie bezogen ist. »Wie das Wahre sich früher im Verstand findet als in den Dingen, so findet es sich auch früher in der zusammenfassenden und zergliedernden Verstandestätigkeit als in der Verstandestätigkeit, welche die

Washeit der Dinge formt. Denn die Idee des Wahren besteht in der Übereinstimmung des Dinges und der Erkenntnis; es stimmt aber nicht ein-

und dasselbe mit sich überein, sondern es ist eine Gleichheit von Verschiedenem; darum findet sich dort zuerst die Idee der Wahrheit im Verstande verwirklicht (invenitur ratio veritatis in intellectu), wo der Verstand zuerst beginnt, etwas Eigenes zu haben, was das Ding außerhalb der Seele nicht hat, sondern etwas, was ihm entspricht, so daß zwischen beiden Übereinstimmung angetroffen werden (attendi) kann. Der Verstand aber, der die Washeiten formt, hat nur ein Bild (similitudo) des Dinges, das außerhalb der Seele existiert, so wie die Sinnlichkeit, sofern sie die Species des sinnenfälligen Dinges (res sensibilis) aufnimmt; doch wenn der Verstand anfängt, über das wahrgenommene Ding zu urteilen, dann ist eben dieses sein Urteil etwas ihm Eigenes, was sich nicht draußen im Dinge findet. Wenn aber das, was draußen im Dinge ist, mit ihm übereinstimmt, dann heißt das Urteil wahr. Der Verstand urteilt aber dann über ein wahrgenommenes Ding, wenn er sagt, daß etwas ist oder nicht ist, und das ist Sache des zergliedernden und zusammenfassenden Verstandes; darum sagt auch der Philosoph (Metaphysik VI, T. 8), das Zusammenfassen und Zergliedern sei im Verstand und nicht in den Dingen. Und daher kommt es, daß die Wahrheit sich zuerst in der zusammenfassenden und zergliedernden Verstandestätigkeit findet; sekundär aber und nachfolgend (secundario et per posterius) wird vom Wahren auch bei der Definitionen bildenden Verstandestätigkeit gesprochen (in intellectu formante definitiones); darum heißt eine Definition wahr oder falsch, wo ein wahres Zusammenfassen vorliegt oder ein falsches (ratione compositionis verae vel falsae); letzteres dann nämlich, wenn sie als Definition für etwas aufgestellt wird, dessen Definition sie nicht ist, z. B. wenn die Definition des Kreises dem Dreieck zugewiesen wird; oder auch, wenn die Teile der Definition nicht zusammengefaßt werden können: Wenn z. B. die Definition eines empfindungslosen Lebewesens (rei animalis insensibilis) aufgestellt wird, so ist die darin enthaltene Zusammenfassung, daß nämlich ein Lebewesen empfindungslos sei, falsch. Und eine Definition wird nur mit Beziehung auf die Zusammenfassung (per ordinem ad compositionem) wahr oder falsch genannt, so wie das Ding nur mit Beziehung auf den Verstand wahr genannt wird. Aus dem Gesagten geht also hervor, daß das Wahre in erster Linie von der zusammenfassenden und zergliedernden Verstandestätigkeit ausgesagt wird; in zweiter Linie von den Definitionen der Dinge, sofern darin eine wahre oder falsche Zusammenfassung enthalten ist; an dritter Stelle von den Dingen, sofern sie mit dem göttlichen Verstand übereinstimmen oder ihrer Natur nach dazu angetan sind (aptae natae sunt), mit dem menschlichen Verstand übereinzustimmen; viertens vom Menschen, der die Wahl hat zwischen seinen Reden (qui est electivus orationum suarum), wahren und falschen, oder der durch das, was er sagt oder tut, eine wahre oder falsche Einschätzung seiner selbst oder anderer vollzieht (aestimationem ... veram vel falsam ... facit). Die Worte (voces) erhalten aber die Prädikation der Wahrheit in derselben Weise wie die Erkenntnisse, die sie ausdrücken (sicut intellectus quos significant).«

4. Artikel Gibt es nur eine Wahrheit, durch die alles wahr ist?

Wenn so in mehrfachem Sinne von Wahrheit die Rede ist, so muß man fragen, ob dem allen doch ein Gemeinsames zugrunde liege, oder ob es nur Eine Wahrheit gebe, durch die alles wahr sei. »... Wie aus dem Vorausgehenden ... erhellt, findet sich die Wahrheit in eigentlichem Sinne im göttlichen oder menschlichen Verstand so wie die Gesundheit im Lebewesen. In andern Dingen aber findet sie sich durch die Beziehung zur Erkenntnis, wie man auch bei gewissen andern Dingen von Gesundheit spricht, sofern sie die Gesundheit des Lebewesens bewirken oder erhalten. So ist denn die Wahrheit im göttlichen Verstand in eigentlichem Sinn und primär, im menschlichen Verstand in eigentlichem Sinn und sekundär, in den Dingen jedoch in uneigentlichem Sinn und sekundär, weil nur im Hinblick auf die eine oder andere der beiden eben genannten Wahrheiten. Die Wahrheit der göttlichen Erkenntnis also ist nur Eine, von der eine Mehrheit von Wahrheiten in menschlicher Erkenntnis abgeleitet wird, so wie ein Menschenantlitz eine Mehrheit von Spiegelbildern hervorruft, nach der Glosse Augustins zum XI. Psalm: »Die Wahrheiten sind entwertet worden von den Menschenkindern«. Die Wahrheit aber, die in den Dingen ist, ist eine mehrfache, so wie auch der Seinsbestand der Dinge (entitates rerum). Die Wahrheit, welche von den Dingen in ihrem Verhältnis zum menschlichen Verstand (in comparatione ad intellectum humanum) ausgesagt wird, ist den Dingen gewissermaßen akzidentell, weil die Dinge in ihrem Wesen (essentia) verharren würden, gesetzt den Fall, daß der menschliche Verstand nicht wäre noch sein könnte. Die Wahrheit jedoch, die von ihnen im Vergleich zum göttlichen Verstand ausgesagt wird, wohnt ihnen unabtrennbar inne (communicatur), denn sie können nicht anders bestehen als durch den göttlichen Verstand, der sie ins Dasein fördert (per intellectum divinum eas in esse producentem). Die Wahrheit wohnt also dem Dinge früher im Vergleich zum göttlichen als zum menschlichen Geist inne, denn dem göttlichen Geist wird es gegenübergestellt (comparatur) wie einer Ursache, dem menschlichen aber gewissermaßen wie einer Wirkung, sofern der Verstand sein Wissen von den Dingen empfängt. So wird also ein Ding ursprünglicher (principaliter) wahr genannt im Hinblick auf (in ordine ad) die Wahrheit der göttlichen Erkenntnis als im Hinblick auf die Wahrheit der menschlichen Erkenntnis. Wenn also unter der Wahrheit im eigentlichen Sinn die verstanden wird, dergemäß alles primär (principaliter) wahr ist, so ist alles wahr durch Eine Wahrheit, und das ist die Wahrheit des göttlichen Verstandes. Und in diesem Sinn spricht Anselm über die Wahrheit im Buch Über die Wahrheit, Kap. VIII und XII. Wenn aber unter der Wahrheit im eigentlichen Sinne die verstanden wird, dergemäß die Dinge sekundär wahr heißen, so gibt es von einer Mehrheit von Wahren eine Mehrheit von Wahrheiten in verschiedenen Seelen. Wenn man aber als die Wahrheit, dergemäß alles wahr heißt, die uneigentliche nimmt, so gibt es von mehrerem Wahren mehrere Wahrheiten; ein Ding aber hat nur eine Wahrheit. Es werden aber die Dinge wahr genannt nach der Wahrheit, die im göttlichen Verstand oder im menschlichen Verstand ist; so wie eine Speise gesund genannt wird nach der Gesundheit, die im Lebewesen ist, und nicht wie nach einer

innewohnenden Form (sicut a forma inhaerente); nach der Wahrheit aber, die dem Dinge selbst innewohnt (die nichts anderes ist als der Seinsbestand, der mit der Erkenntnis übereinstimmt oder sie mit sich in Übereinstimmung bringt), wie nach einer innewohnenden Form, so wie eine Speise gesund genannt wird nach einer eigenen Qualität, nach der sie gesund heißt.«

»Die Wahrheit der göttlichen Erkenntnis bleibt bestehen, auch wenn die Dinge vergehen, sie ist Eine und unveränderlich; – die Wahrheit aber, die in den Dingen oder in der Seele ist, wechselt mit dem Wechsel der Dinge (variatur ad varietatem rerum).« Diese erste Wahrheit ist es, nach der die Seele alles beurteilt. »So wie nämlich von der Wahrheit des göttlichen Verstandes in den Verstand der Engel die eingeborenen Species der Dinge einfließen, gemäß denen er alles erfäßt, so geht von der Wahrheit des göttlichen Verstandes urbildlich (exemplariter) auf unsere Erkenntnis die Wahrheit der ersten Prinzipien über, dergemäß wir über alles urteilen. Und da wir durch sie nur urteilen können, sofern sie ein Abbild der ersten Wahrheit ist, so heißt es, daß wir gemäß der ersten Wahrheit alles beurteilen.«

Die erste Wahrheit entzieht sich den Sinnen und ist, wie schon erwähnt, unveränderlich. Aber auch die Wahrheit, die in den Kreaturen ist, hat, obwohl alle Kreatur mit Mängeln behaftet (deficiens) und insofern ›falsch‹ ist, nichts von Falschheit in sich. Denn »die Wahrheit ist der Kreatur nicht eigen (consequitur), sofern sie mangelhaft ist, sondern, sofern sie sich von der Mangelhaftigkeit befreit (recedit) und mit der ersten Wahrheit gleichförmig geworden ist (conformata).«

Aus der Bezeichnung der Wahrheit als Übereinstimmung zwischen Seiendem und Erkenntnis ist nicht auf eine Vielfältigkeit von Wahrheiten zu schließen. Denn diese Übereinstimmung ist keine Ähnlichkeit (similitudo) im gewöhnlichen Sinn. »Im eigentlichen Sinn findet sich die Ähnlichkeit in jedem von zwei ähnlichen Dingen; die Wahrheit aber, da sie ein Zusammenfallen (convenientia) des Verstandes mit dem Ding ist, findet sich im eigentlichen Sinn nicht in beidem, sondern im Verstand; da es nun nur einen Verstand gibt, nämlich den göttlichen, mit dem alles gleichförmig sein muß, um wahr zu heißen (secundum cuius conformitatem omnia vera dicuntur), so muß alles entsprechend Einer Wahrheit wahr genannt werden, obwohl es in einer Mehrheit von ähnlichen Dingen eine Mehrheit von Ähnlichkeiten gibt.«

Die Einheit der Wahrheit ist also begründet in der Einheit des göttlichen Geistes. »... Wenn auch das, was von seiten der Dinge verschiedenen Species zugehört, nicht in einer Übereinstimmung mit dem göttlichen Verstand zusammenstimmt, so ist doch der göttliche Verstand, mit dem alles in Übereinstimmung gebracht wird, einer, und von seiner Seite gibt es nur eine Übereinstimmung mit allen Dingen, wenn auch nicht alles auf dieselbe Weise mit ihm in Übereinstimmung gebracht wird; und so ist ... die Wahrheit aller Dinge eine.«

Die ›Wahrheiten‹ in den vielen Menschenseelen sind viele Spiegelbilder der Einen Wahrheit, doch »die erste Wahrheit gehört in gewissem Sinne zur Gattung (genus) der Seele, wenn man ›Genus‹ in einem weiten Sinne versteht, wonach alles Geistige oder Unkörperliche (intelligibilia vel incorporalia) zu

einem Genus gehörig heißt, auf die Art, wie es Act. XVII, 28 heißt: »Denn auch wir sind sein Geschlecht (Ipsius enim et nos genus sumus)«.«

5. Artikel Gibt es noch eine andere ewige Wahrheit als die erste Wahrheit?

Nur die eine Wahrheit ist ewig »... Wahrheit bedeutet Übereinstimmung und Gleichmaß (adaequationem et commensurationem); darum wird etwas insofern wahr benannt (denominatur), als es [mit etwas anderem] gleichmäßig benannt wird. Ein Körper wird aber an einem inneren Maß gemessen, wie die Linie oder die Oberfläche oder die Tiefe, und an einem äußeren Maß, wie das räumlich Bestimmte am Raum (locatum loco), die Bewegung an der Zeit, das Tuch an der Elle. Darum kann auch etwas auf doppelte Weise wahr benannt werden: einmal nach der innewohnenden Wahrheit, sodann nach einer äußeren Wahrheit; und so werden alle wahren Dinge nach der ersten Wahrheit benannt; und da die Wahrheit, die in der Erkenntnis ist, an den Dingen selbst gemessen wird, so folgt, daß nicht nur die Wahrheit des Dinges, sondern auch die Wahrheit der Erkenntnis oder der Aussage (enuntiationis), welche die Erkenntnis ausdrückt (significat), nach der ersten Wahrheit benannt wird. Bei dieser Übereinstimmung oder dem Gleichmaß der Erkenntnis und des Dinges ist es aber nicht erforderlich, daß die beiden entgegengesetzten Glieder (utrumque extremorum) aktuelles Sein haben. Denn unsere Erkenntnis kann jetzt in Übereinstimmung sein mit Dingen, die künftig sein werden, jetzt aber nicht sind; sonst wäre der Satz: der Antichrist wird geboren werden, nicht wahr; darum wird dies wahr genannt nach der Wahrheit, die nur im Verstand ist, auch wenn das Ding selbst nicht ist. Ähnlich kann auch der göttliche Geist von Ewigkeit her mit etwas übereinstimmen, was nicht von Ewigkeit her gewesen ist, sondern in der Zeit geworden ist; und so kann das, was in der Zeit ist, von Ewigkeit her nach der ewigen Wahrheit wahr benannt werden. Wenn wir aber die Wahrheit als die Wahrheit des geschaffenen Wahren auffassen, die ihm innewohnt und die wir in den Dingen und im geschaffenen Verstand finden, so ist die Wahrheit nicht ewig, weder die der Dinge noch die der Aussagen (enuntiabilium), denn weder die Dinge selbst noch die Erkenntnis, denen die Wahrheiten innewohnen, sind von Ewigkeit her. Wenn aber die Wahrheit des geschaffenen Wahren, wonach alles wahr benannt wird, als das äußere Maß verstanden wird, das die erste Wahrheit ist, so ist jegliche Wahrheit, die der Dinge wie die der Aussagen und der Erkenntnisse, ewig und in diesem Sinn hat Augustin die Ewigkeit der Wahrheit in den Soliloquien im Sinn (II, Kap. 3, 4) und Anselm im Buch Über die Wahrheit (Kap. 1 und 2). Diese erste Wahrheit aber kann von allem nur eine sein. Denn in unserem Verstand differenziert sich die Wahrheit nur zweifach (diversificatur), einmal wegen der Verschiedenheit der erfaßten Dinge, von denen er verschiedene Vorstellungen (conceptiones) hat, zu denen verschiedene Wahrheiten in der Seele gehören; sodann durch die verschiedene Art des Erkennens. Denn der Lauf des Sokrates ist eine Sache, aber die Seele, die zusammenfassend und zergliedernd die Zeit miterkennt (cointelligit) (Über die Seele III, Komm. 22 und 23), erkennt auf verschiedene Weise den Lauf als gegenwärtig, vergangen und zukünftig; und dementsprechend bildet sie sich verschiedene

Vorstellungen, in denen sich verschiedene Wahrheiten finden. Aber keine dieser beiden Arten der Verschiedenheiten kann in der göttlichen Erkenntnis angetroffen werden. Denn er hat nicht von verschiedenen Dingen verschiedene Erkenntnisse; sondern mit Einer Erkenntnis erkennt er alles, denn durch Eines, nämlich durch sein Wesen, erkennt er, nicht, indem er in das Einzelne seine Erkenntnis hineinsendet (Dionysius, Über die göttlichen Namen, Kap. 7). – Ähnlich sieht seine Erkenntnis nicht irgendwelche Zeit an (concernit), da sie nach der Ewigkeit gemessen wird, welche von aller Zeit absieht, indem sie alle Zeit in sich enthält. Daraus ergibt sich, daß es nicht eine Mehrheit von Wahrheiten von Ewigkeit her gibt, sondern nur die Eine.«

Diese Eine ewige Wahrheit ist das äußere Maß, an dem die Wahrheit der Dinge gemessen wird. Als äußeres Maß für die Wahrheit, die der menschlichen Erkenntnis innewohnt, kann auch das Erkannte genommen werden, das außerhalb der Seele existiert, und zwar »finden wir außerhalb der Seele zweierlei, nämlich das Ding selbst und die Privationen und Negationen des Dinges, dies beides aber verhält sich nicht auf gleiche Weise zur Wahrheit, weil es sich nicht auf gleiche Weise zum erkennenden Geist verhält. Denn das Ding selbst ist auf Grund der Species, die es hat, mit dem göttlichen Geist in Übereinstimmung, so wie das durch menschliche Kunst Geschaffene mit dem Entwurf (ars); und kraft seiner Species ist es dazu geschaffen, unsere Erkenntnis mit sich in Übereinstimmung zu bringen, sofern es durch sein Abbild, das in der Seele empfangen wird, ein Erfassen seiner selbst bewirkt. Betrachten wir aber das Nichtseiende außerhalb der Seele: es hat weder etwas, wodurch es mit dem göttlichen Geist in Übereinstimmung sein könnte, noch etwas, wodurch es ein Erfassen seiner selbst in unserm Geist bewirken könnte. Wenn es also mit irgendeinem erkennenden Geist in Übereinstimmung sein kann, so beruht das nicht auf dem Nichtseienden in sich (ex se ipso non ente), sondern auf dem Verstande in sich (ex se ipso intellectu), der die Idee des Nichtseienden in sich aufnimmt (qui rationem non entis accipit in se ipso). Das Ding aber, das etwas Positives außerhalb der Seele ist, hat etwas in sich, wonach es wahr genannt werden kann. Mit dem Nichtsein des Dinges jedoch ist es nicht so, sondern, was immer ihm zugeschrieben wird, kommt von seiten des Verstandes. Wenn er also vom Nichtsein der Wahrheit spricht, so ist das wahr; denn wenn die Wahrheit, die hier gemeint ist, vom Nichtseienden gilt, so kommt ihr nichts außerhalb des Verstandes zu. Darum folgt auf die Zerstörung der Wahrheit, die im Dinge ist, nur das Sein der Wahrheit, die im Verstande ist. Und so kann daraus offenbar nur auf die Wahrheit geschlossen werden, die im Verstande ist und die ewig ist; und die ist notwendig im göttlichen Geist; und dies ist die ewige Wahrheit.«

Ein Nichtsein der Wahrheit schlechthin ist unvorstellbar (non potest intelligi); »doch man kann sich vorstellen, daß es keine geschaffene Wahrheit gäbe, so wie man sich auch vorstellen kann, daß es keine Kreatur gäbe. Der erkennende Geist kann sich nämlich vorstellen, daß er nicht sei und nicht erkenne, obwohl er nicht vorstellen kann, ohne zu sein und zu erkennen; denn es muß nicht notwendig der erkennende Geist auf alles, was er im Erkennen besitzt (intelligendo habet), auch im Erkennen gerichtet sein (intelligendo intelligere), da er nicht immer auf sich selbst reflektiert; und so ist es nicht

absurd (inconueniens), wenn er sich vorstellt, daß die geschaffene Wahrheit, ohne die er nichts erkennen kann, nicht sei.«

Ähnlich, wie mit der Erkenntnis des Nichtseienden steht es mit der Erkenntnis des Künftigen und Vergangenen: »... Was künftig ist, ist nicht, und ebenso das Vergangene, sofern es ein solches ist. Und so steht es ebenso (eadem est ratio de) mit der Wahrheit des Vergangenen und Künftigen wie mit der Wahrheit des Nichtseienden, aus der nicht auf die Ewigkeit irgendeiner Wahrheit, außer der ersten, geschlossen werden kann ...«

« ... Die Wahrheit aller Dinge war von Ewigkeit her, dadurch, daß sie im göttlichen Geist war; es kann jedoch nicht schlechthin zugestanden werden, daß die wahren Dinge von Ewigkeit her waren, weil sie im göttlichen Geist waren.«

Auch dem Allgemeinen (universali) kommt keine Ewigkeit zu. »Wenn das Allgemeine beständig und unvergänglich (perpetuum et incorruptibile) genannt wird, so legt das Avicenna auf dieselbe Weise dar: einmal so, daß es beständig und unvergänglich genannt wird im Sinne des Besonderen (ratione particularium), welches niemals angefangen hat noch aufhören wird, nach der Meinung derer, die die Ewigkeit der Welt behaupten; denn das Entstehen (generatio) ist, nach dem Philosophen, dazu da, daß das Sein der Art (species) noch dauernd erhalten werde, das individuell nicht erhalten werden kann. Auf die andere Weise so, daß es dauernd genannt wird, weil es nicht von sich aus zerfällt (corrumpitur per se), sondern akzidentell beim Zerfall des Individuums.«

Nun kann etwas einer Sache akzidentell zukommen, was im Gegensatz zu dem steht, was ihm an sich zukommt. (So steigt das Feuer an sich nach oben, aber im feurigen Eisen fällt es nach unten). »Und so ... heißt das Allgemeine nicht in dem Sinne unvergänglich, als hätte es eine Form der Unvergänglichkeit in sich, sondern, weil ihm an sich keine materiellen Dispositionen zugehören (conueniunt), die in den Individuen die Ursachen des Zerfalls sind; darum heißt es von dem Allgemeinen, das in den Dingen existiert, schlechthin, daß es in diesem und in jenem vergehe.«

Es geht ferner nicht an, geschöpfliches Sein von Ewigkeit her anzunehmen mit der Begründung, die Priorität des göttlichen Seins vor allem geschöpflichen bestünde von Ewigkeit her und darum müßte auch das zweite Relationsglied von Ewigkeit her sein. »... Während alle anderen Kategorien (genera) als solche etwas in der Natur der Dinge setzen (denn die Quantität besagt ein Etwas (aliquid dicit) eben darum, weil sie Quantität ist), hat allein die Relation als solche nichts, was etwas in der Natur der Dinge setzen würde, weil sie nicht ein Etwas aussagt, sondern ein ›zu Etwas‹. Darum finden sich gewisse Relationen, die nichts in der Natur der Dinge setzen, sondern nur in der logischen Sphäre (in ratione); das kommt auf vierfache Weise vor ... Einmal, wenn etwas auf sich selbst bezogen wird, z. B. wenn wir seine Identität mit sich selbst aussagen (cum dicimus idem eidem); denn, wenn diese Relation in der Natur der Dinge etwas über das hinaus besagte, was dasselbe genannt wird, dann gäbe es einen unendlichen Fortgang in den Dingen, denn die Relation selbst, durch die ein Ding dasselbe genannt würde, wäre mit sich selbst identisch durch eine andere und so in infinitum.

Zweitens, wenn eine Relation selbst auf etwas bezogen wird. Man kann nämlich nicht sagen, die Vaterschaft beziehe sich auf ihr Subjekt durch eine andere vermittelnde Relation, denn auch jene vermittelnde Relation bedürfte einer andern vermittelnden Relation und so in infinitum. Darum wird jene Relation, die in der Gegenüberstellung (in comparatione) der Vaterschaft und des Subjekts ausgedrückt wird, nicht in der Natur der Dinge gesetzt, sondern nur in der logischen Sphäre. Drittens, wenn eins der Relationsglieder vom andern abhängt und nicht umgekehrt, wie das Wissen vom Gewußten (scibili) abhängt und nicht umgekehrt; darum ist die Relation des Wissens zum Gewußten etwas in der Natur der Dinge, die Relation des Gewußten zum Wissen aber nicht, sondern nur in der logischen Sphäre. Viertens, wenn Seiendes und Nichtseiendes gegenübergestellt werden, z. B. wenn wir sagen, daß wir früher sind als die, die nach uns sein werden; sonst würde sich ergeben, daß unendliche Relationen in denselben sein könnten, wenn die Zeugung unendlich in die Zukunft fortginge. Aus den beiden letzten Punkten geht hervor, daß jene Relation der Priorität nichts in der Natur der Dinge setzt, sondern nur im erkennenden Geist, sowohl, weil Gott nicht von den Geschöpfen abhängig ist, als weil eine solche Priorität eine Gegenüberstellung von Seiendem und Nichtseiendem besagt. Es würde sich also daraus nicht ergeben, daß es eine andere ewige Wahrheit gäbe als die im göttlichen Geist, der allein ewig ist; und dies ist die erste Wahrheit.«

Auch die Mehrheit der Personen innerhalb der Gottheit rechtfertigt keineswegs die Ansetzung einer mehrfachen ewigen Wahrheit: »... Der Bereich des Wahren (ratio veri) ist auf das Seiende begründet. Obwohl aber im Göttlichen eine Mehrheit von Personen oder Eigentümlichkeiten (proprietas) gesetzt wird, so wird doch darin nur ein Sein gesetzt, denn das Sein wird im Göttlichen nur wesenhaft ausgesagt; und alle jene Aussagen: der Vater ist oder erzeugt; der Sohn ist oder ist erzeugt; haben, sofern sie auf die Sache bezogen werden, nur eine Wahrheit, und das ist die eine und ewige Wahrheit.«

»Obwohl der Vater auf andere Weise Vater ist als der Sohn Sohn, denn dies ist durch die Vaterschaft und jenes durch die Sohnschaft, so ist es doch dasselbe, wodurch der Vater ist und der Sohn ist, denn beides ist durch das göttliche Wesen, welches eines ist. Der Bereich der Wahrheit ist aber nicht auf die Vaterschaft als solche und die Sohnschaft als solche begründet, sondern auf das Seiende als solches (rationem entitatis). Vaterschaft und Sohnschaft aber sind ein Wesen und so gibt es nur eine Wahrheit beider.«

6. Artikel Ist die geschaffene Wahrheit unveränderlich?

So wie nur Eine Wahrheit ewig ist, so ist auch nur die Eine ewige Wahrheit unveränderlich. Von der Veränderung eines Gegenstandes kann in doppeltem Sinn die Rede sein: »einmal, weil er Subjekt der Veränderung ist, so wie wir einen Körper veränderlich nennen, und in diesem Sinn ist keine Form veränderlich; und so heißt es, daß die Form kraft unveränderlichen Wesens Bestand hat (est invariabili essentia consistens); wenn daher die Wahrheit im Sinne der Form verstanden werden soll (significetur per modum formae), dann handelt es sich in der gegenwärtigen Untersuchung nicht darum, ob die

Wahrheit in diesem Sinne unveränderlich sei. In anderm Sinne heißt es, daß etwas sich ändere, wenn im Hinblick darauf eine Veränderung sich vollzieht, wie wir z. B. von einer Änderung der Weiße sprechen, weil sich hinsichtlich ihrer der Körper verändert; und in diesem Sinne wird gefragt, ob die Wahrheit veränderlich sei.

Um darüber zur Einsicht zu gelangen, muß man wissen, daß von einer Änderung dessen, im Hinblick worauf eine Veränderung geschieht, bisweilen gesprochen wird, bisweilen aber nicht; denn, wenn es dem innewohnt, das hinsichtlich seiner sich verändert, dann sagt man, daß es sich ebenfalls ändere, so wie man von einer Änderung der Weiße oder der Quantität spricht, wenn etwas hinsichtlich ihrer sich verändert, darum, weil sie selbst gemäß dieser Veränderung einander folgen: wenn aber jenes, hinsichtlich dessen von der Veränderung eines Gegenstandes die Rede ist, etwas Äußeres ist, dann ändert es sich bei dieser Veränderung nicht, sondern verharnt unbeweglich, wie z. B. nicht von einer Bewegung des Ortes gesprochen wird, wenn etwas einer Ortsbewegung unterliegt. Darum heißt es im IV. Buch der Physik (Komm. 5 und 36), der Ort sei ein unveränderlicher Bestimmungspunkt für ein Kontinuierliches, weil mit der Ortsbewegung nicht eine Abfolge von Orten in einem Ortsbestimmten bezeichnet werde, sondern vielmehr eine Abfolge ortsbestimmter Gegenstände an einem Ort.

Die inhärenten Formen aber, von denen es heißt, daß sie sich bei der Veränderung des Subjekts ändern, zeigen eine doppelte Art der Änderung; denn in anderem Sinne wird bei den generellen Formen von Änderung gesprochen als bei den speziellen Formen; denn die spezielle Form bleibt nach der Änderung weder dem Sein noch dem Gehalt nach (secundum rationem), wie z. B. die Weiße nach geschehener Änderung in keiner Weise bleibt; die generelle Form aber bleibt nach geschehener Änderung dem Gehalt nach dieselbe, aber nicht dem Sein nach; wie z. B. nach der Verwandlung des Weiß in Schwarz die Farbe, dem allgemeinen Gehalt nach als Farbe, dieselbe bleibt, aber nicht der Farbenspecies nach. Nun ist oben, im vorausgehenden Artikel, gesagt worden, daß etwas nach der ersten Wahrheit wie nach einem äußeren Maß wahr benannt werde, der inhärenten Wahrheit nach aber wie nach einem inneren Maß. Darum zeigen die geschaffenen Dinge einen Wechsel in ihrem Teilhaben an der ersten Wahrheit; die erste Wahrheit selbst aber, dergemäß von Wahrem gesprochen wird, ändert sich auf keine Weise; und das sagt Augustin im Buch Über das liberum arbitrium III, 8: ›Unser Geist sieht einmal mehr, einmal weniger von der Wahrheit selbst; sie aber verharnt in sich selbst und nimmt weder zu noch ab‹. Wenn wir aber die Wahrheit als den Dingen inhärent auffassen, dann wird von einer Änderung der Wahrheit gesprochen, sofern etwas hinsichtlich der Wahrheit sich verändert. Darum findet sich, wie früher ... gesagt wurde, die Wahrheit in den Geschöpfen in zwei Sphären, in den Dingen selbst und in der Erkenntnis; denn die Wahrheit des Wirkens (actionis) wird unter der Wahrheit des Dinges mitbegriffen, wie die Wahrheit der Aussage unter der Wahrheit der Erkenntnis, der sie Ausdruck gibt. Das Ding aber heißt wahr im Vergleich mit der göttlichen und menschlichen Erkenntnis.

Wenn also die Wahrheit des Dinges gemäß der Hinordnung auf den göttlichen Geist verstanden wird, dann verwandelt sich die Wahrheit des veränderlichen Dinges wohl in eine andere Wahrheit, aber nicht in Falschheit; denn die Wahrheit ist die allgemeinste Form, da das Wahre und das Seiende

äquivalent sind: wie daher nach jeder beliebigen Veränderung das Ding im Sein verharret (remanet ens), wenn auch gemäß einer andern Form, durch die es Sein hat, so bleibt es auch immer wahr, aber vermöge einer andern Wahrheit, denn welche Form oder auch Privation immer es durch die Veränderung erhält, gemäß der wird es gleichförmig mit dem göttlichen Geist, der es so erkennt, wie es gemäß irgendeiner Disposition ist. Wenn aber die Wahrheit des Dinges in der Hinordnung auf den menschlichen Verstand oder umgekehrt betrachtet wird, dann vollzieht sich bisweilen eine Wandlung von Wahrheit in Falschheit, bisweilen aber aus einer Wahrheit in eine andere. Da nämlich die Wahrheit die Übereinstimmung des Dinges und der Erkenntnis ist, wenn aber von Gleichem Gleiches weggenommen wird, Gleiches bleiben muß, wenn auch nicht von der gleichen Quantität, so muß, wenn sich Erkenntnis und Ding entsprechend verändern, zwar Wahrheit bleiben, aber eine andere; so erkennt man z. B., wenn Sokrates sitzt, daß Sokrates sitzt, wenn aber Sokrates danach nicht sitzt, erkennt man, daß er nicht sitzt. Wenn man aber von einem von zwei gleichen Dingen etwas wegnimmt und von dem andern nichts, so muß notwendig eine Ungleichheit herauskommen, die sich zur Falschheit verhält wie die Gleichheit zur Wahrheit; darum muß, wenn nach einer wahren Erkenntnis das Ding sich verändert, ohne daß die Erkenntnis sich verändert, oder wenn beides sich ändert, aber nicht in gleicher Weise, Falschheit herauskommen; und so wird sich ein Wandel von Wahrheit in Falschheit vollziehen, wie es z. B. eine wahre Erkenntnis ist, wenn erkannt wird, daß Sokrates weiß ist, solange er weiß ist; wenn sie aber danach meint, daß er schwarz sei, während Sokrates weiß bleibt, oder umgekehrt Sokrates noch für weiß gehalten wird, nachdem er schwarz geworden ist, oder für rot gehalten wird, nachdem er bleich geworden ist, so ist Falschheit in der Erkenntnis. Und so ergibt sich, in welcher Weise die Wahrheit sich ändert und in welcher sie sich nicht ändert.«

Daß die Wahrheit einer Aussage bestehen bleibe, auch wenn sich in ihrer dinglichen Grundlage eine Veränderung vollzieht, das läßt sich nicht als Widerlegung der Veränderlichkeit einer geschaffenen Wahrheit verwenden. Die Wahrheit einer Aussage wurde früher gleichgesetzt mit der Wahrheit der Erkenntnis, der sie Ausdruck gibt. Von dieser aber kann in verschiedenem Sinn die Rede sein. »... Da die Erkenntnis sich auf sich selbst richtet und sich wie andere Dinge auch erkennt, so kann das, was die Erkenntnis betrifft, sofern es den Bereich der Wahrheit angeht, auf doppelte Weise betrachtet werden. Einmal, sofern es Dinge sind; und so wird von ihnen im selben Sinne Wahrheit ausgesagt wie von anderen Dingen; so wird, wie ein Ding wahr genannt wird, weil es das erfüllt, was es im göttlichen Geist empfangen hat, indem es seine Natur bewahrt, die Aussage wahr genannt, wenn sie ihre Natur bewahrt, die ihr im göttlichen Geist zuerteilt wurde (dispensata) und nicht von ihr entfernt werden kann, solange die Aussage selbst bestehen bleibt. Im andern Sinn, sofern [die Aussagen] an den erkannten Dingen gemessen werden, und in diesem Sinn heißt die Aussage wahr, wenn sie mit dem Ding übereinstimmt; und eine solche Wahrheit ändert sich, wie es im corpus articuli gesagt wurde.«

Was aber bleibt, wenn das Ding vernichtet wird, und unverändert bleibt, wenn das Ding sich ändert, das ist die erste Wahrheit. Ferner ist an den Dingen, solange sie bestehen, unveränderlich, was ihnen wesentlich ist. »So ist es der Aussage wesentlich, daß sie das bezeichnet, zu dessen Bezeichnung sie

gebildet ist. Daraus folgt nicht, daß die Wahrheit des Dinges auf keine Weise veränderlich sei, sondern sie ist unveränderlich hinsichtlich dessen, was für das Ding wesentlich ist, solange das Ding bestehen bleibt; und so kann hinsichtlich des Akzidentellen die Wahrheit des Dinges sich ändern.« Doch nicht einmal durch das Beharren der dinglichen Grundlage ist das Beharren der Wahrheit eines Satzes verbürgt. Denn »die Identität der Wahrheit hängt nicht nur von der Identität der Sache ab, sondern auch von der Identität der Erkenntnis, wie auch die Identität einer Wirkung von der Identität des Wirkenden und des Leidenden abhängt. Obwohl es nun dieselbe Sachlage ist, die durch die drei Sätze [Sokrates sitzt; Sokrates hat gegessen; Sokrates wird sitzen] ausgedrückt wird, so ist doch die ihnen zugehörige Erkenntnis nicht dieselbe, weil in die zusammenfassende Erkenntnistätigkeit die Zeit mit eingeht; darum entsprechen dem Wechsel der Zeitbestimmung verschiedene Erkenntnisse.«

7. Artikel Wird von Wahrheit in der Gottheit im Sinne der Person oder des Wesens gesprochen?

Als was ist nun diese göttliche Wahrheit aufzufassen, die eine, ewige, unveränderliche: als Person oder Wesen? (*utrum veritas in divinis personaliter vel essentialiter dicatur*). Sie kann in doppeltem Sinne verstanden werden: einmal im eigentlichen Sinne (*proprie*), sodann gleichsam bildlich. Wenn nämlich die Wahrheit im eigentlichen Sinne verstanden wird, dann bedeutet sie die Gleichförmigkeit (*aequalitas*) des göttlichen Geistes und der Sache. Und da der göttliche Geist zuerst die Sache erkennt, die sein Wesen ist und durch die er alles andere erkennt, darum bedeutet auch die Wahrheit in Gott in erster Linie (*principaliter*) die Gleichförmigkeit des göttlichen Geistes mit der Sache, die sein Wesen ist, und abgeleiteterweise (*consequenter*) des göttlichen Geistes und der geschaffenen Dinge. Der göttliche Geist aber und sein Wesen stimmen nicht überein wie ein Maßgebendes und ein Gemessenes (*mensurans ad mensuratum*), da eins nicht das Prinzip des andern ist, sondern sie sind völlig dasselbe; darum bedeutet auch die Wahrheit, die sich aus einer solchen Gleichförmigkeit ergibt, nichts von der Art eines ursprünglichen Seins (*nullam principii rationem*), ob sie nun von seiten des Wesens oder von seiten des erkennenden Geistes genommen wird, was hier ein- und dasselbe ist; so wie nämlich hier der Erkennende und die erkannte Sache dasselbe ist, so ist auch die Wahrheit der Sache und der Erkenntnis dieselbe, ohne daß ein Ursprung mitbezeichnet würde (*sine aliqua connotatione principii*). Wenn aber die Wahrheit des göttlichen Geistes in dem Sinn verstanden wird, daß er mit den geschaffenen Dingen in Übereinstimmung ist, so wird immer noch dieselbe Wahrheit bestehen bleiben, wie ja Gott sich und das andere durch dasselbe erkennt; es wird jedoch in die Bedeutung der Wahrheit die Idee des ursprünglichen Seins im Verhältnis zu den Geschöpfen mitaufgenommen werden (*addetur in intellectu veritatis ratio principii ad creaturas*), denen der göttliche Geist gegenübergestellt wird (*comparatur*) wie das Maß und die Ursache. Jeder Name aber, der innerhalb des Göttlichen keinen Ursprung oder kein Herrühren vom Ursprung besagt oder auch ein ursprüngliches Sein gegenüber den Geschöpfen bedeutet, wird im Sinne des Wesens ausgesagt (*essentialiter dicitur*). Wenn daher innerhalb des Göttlichen die Wahrheit im eigentlichen Sinn verstanden wird, so wird sie im

Sinne des Wesens ausgesagt, dennoch wird sie der Person des Sohnes im besonderen zugeschrieben (appropriatur), so wie auch die Erfindung (ars) und das übrige, was in den Bereich des Verstandes gehört (quae ad intellectum pertinent). Bildlich aber oder gleichnisweise wird die Wahrheit innerhalb des Göttlichen verstanden, wenn wir sie in dem Sinne auffassen, wie sie sich in den geschaffenen Dingen findet, in denen von Wahrheit die Rede ist, sofern das geschaffene Ding seinen Ursprung (principium), nämlich den göttlichen Geist, nachbildet. Darum wird auch in ähnlicher Weise innerhalb des Göttlichen in diesem Sinne die Wahrheit das höchste Abbild des Urbildes (summa imitatio principii) genannt, was dem Sohn zukommt; und gemäß dieser Auffassung der Wahrheit wird die Wahrheit im eigentlichen Sinn vom Sohn und im Sinne der Person ausgesagt.«

Wenn die Wahrheit innerhalb des Göttlichen als Gleichförmigkeit oder Gleichheit bezeichnet wird, so ist mit dieser Relation nicht notwendig eine Realunterschiedenheit der Relationsglieder gesetzt. »Die Gleichheit innerhalb des Göttlichen ist bisweilen im Sinne einer persönlichen Unterschiedenheit zu verstehen, so, wenn wir sagen, daß Vater und Sohn gleich sind; und demgemäß ist im Namen Gleichheit eine Realunterschiedenheit inbegriffen. Bisweilen aber ist im Namen Gleichheit keine reale, sondern nur eine gedankliche Unterschiedenheit inbegriffen, so, wenn wir die göttliche Weisheit und Güte gleich nennen. Darum braucht sie nicht notwendig eine persönliche Unterschiedenheit zu bedeuten; und so ist die Unterschiedenheit im Namen Wahrheit gemeint, wenn sie die Gleichheit der Erkenntnis und des Wesens ist.«

8. Artikel Stammt alle Wahrheit von der ersten Wahrheit her?

Wenn trotz der mehrfachen Bedeutung der Wahrheit ihre Einheit aufrechterhalten werden soll, so muß gezeigt werden, daß und wie alle Wahrheit auf die erste Wahrheit zurückzuführen ist: »In den geschaffenen Dingen findet sich Wahrheit, wie aus dem Gesagten hervorgeht, einmal in den Dingen und außerdem im erkennenden Geist: im erkennenden Geist, sofern er mit den Dingen in Übereinstimmung ist, von denen er Kenntnis besitzt; in den Dingen aber, sofern sie den göttlichen Geist nachbilden, der ihr Maß ist, so wie die schöpferische menschliche Tätigkeit (ars) das Maß alles durch sie Hervorgebrachten ist; und in einer Weise auch, sofern sie dazu geeignet sind, eine richtige Auffassung ihrer im menschlichen Geist zu bewirken, der sein Maß von den Dingen empfängt (Metaphysik X, Komm. 5). Das Ding aber, das außerhalb der Seele existiert, bildet durch seine Form den schöpferischen Entwurf (artem) des göttlichen Geistes nach und ist eben durch diese geeignet, eine richtige Auffassung seiner im menschlichen Geist zu bewirken, und durch die Form hat auch ein jedes Ding sein Sein; darum schließt die Wahrheit der Dinge in ihrem Sinn das Sein (entitatem) derselben mit ein und fügt dazu das Verhältnis der Übereinstimmung mit dem göttlichen oder menschlichen Verstand. Die Negationen oder Privationen aber, die außerhalb der Seele existieren, besitzen keine Form, durch die sie das Urbild (exemplar) des göttlichen Schöpferplanes nachbildeten oder eine

Kenntnis ihrer im menschlichen Geist hervorriefen; sondern wenn sie mit dem Verstand in Übereinstimmung sind, so ist das im Verstand begründet, der ihren Sinn (earum rationes) erfaßt. Wenn also von einem wahren (echten) Stein und von wahrer Blindheit gesprochen wird, so verhält sich offenbar die Wahrheit nicht im selben Sinn zu beidem: die Wahrheit nämlich, die von dem Stein ausgesagt wird, enthält in ihrem Sinn den Seinsbestand des Steines und fügt dazu das Verhältnis zum Verstand, das auch von seiten des Dinges selbst verursacht wird, weil es etwas besitzt, das die Beziehung möglich macht; die Wahrheit hingegen, die von der Blindheit ausgesagt wird, schließt nicht die Privation in sich, in der die Blindheit besteht, sondern nur das Verhältnis der Blindheit zur Erkenntnis; und dieses hat keine Grundlage von seiten der Blindheit, da die Blindheit nicht auf Grund von etwas, was sie in sich hat, mit der Erkenntnis in Übereinstimmung ist. Es ergibt sich also, daß die Wahrheit, die in den geschaffenen Dingen zu finden ist, nichts anderes in sich begreifen kann als den Seinsbestand des Dinges und seine Übereinstimmung mit der Erkenntnis und der Erkenntnis mit den Dingen oder den Privationen der Dinge; dies alles aber stammt von Gott, da auch die Form des Dinges, durch die die Übereinstimmung besteht, von Gott stammt und auch das Wahre selbst als der Wert (bonum), der dem Verstand eigen ist, wie es im VI. Buch der Ethik (Kap. 6 und X, 4) heißt, daß der Wert eines jeden Dinges in seinem vollkommenen Wirken besteht. Es gibt aber kein anderes vollkommenes Wirken des Verstandes, als daß er das Wahre erkennt; so daß eben darin sein Wert besteht. Da nun alles Gute und jede Form von Gott stammt, so muß man uneingeschränkt sagen, daß alle Wahrheit von Gott stammt.«

Wird etwas Schlechtes erkannt und ausgesagt, so rührt die Wahrheit der Aussage als Übereinstimmung der Erkenntnis mit jener Tatsache von Gott her, nicht aber das Schlechte selbst. Wenn auch das Schlechte oder das Gebrechen dem Subjekt der Aussage zugehört, so besteht doch die Wahrheit: »nicht in der Zusammenfügung (compositio), die in den Dingen ist, sondern in der Zusammenfügung, welche die Seele herstellt; und so besteht die Wahrheit nicht darin, daß der betreffende Akt in seiner Entartung (cum deformitate) dem Subjekt zugehört (inhaeret), denn das gehört in den Bereich (ratio) des Guten und Bösen, sondern darin, daß dieser so dem Subjekt zugehörige Akt mit der Auffassung der Seele in Übereinstimmung ist.«

Die Wahrheit, die dem Bösen zukommt, ist der gleichzusetzen, die bei der Erkenntnis des Nichtseienden erörtert wurde; sie hat nicht im Bösen ihre Grundlage, sondern allein in der Erkenntnis, und so kann die Wahrheit, vermöge deren das Böse wahr ist, von Gott stammen. Dabei »wirkt das Böse auf die Seele nur durch die Species des Guten; da es aber ein mangelhaftes Gutes ist, stößt die Seele in sich auf den Mangel als solchen (deprehendit in se rationem defectus), und darin begreift sie das Böse als solches (in hoc concipit rationem mali); und so wird das Böse als Böses gesehen.«

9. Artikel Gibt es Wahrheit in den Sinnen?

Die göttliche Erkenntnis, der die Wahrheit innewohnt, ist rein geistig. So kann man zweifeln, ob auch in den Sinnen Wahrheit wohne. In der Tat wohnt Wahrheit »im Verstand und in den Sinnen (in

intellectu et in sensu), freilich nicht auf dieselbe Weise. Im Verstand nämlich ist sie wie etwas, was sich aus der Verstandestätigkeit ergibt (sicut consequens actum intellectus), und wie etwas, was durch den Verstand erkannt wird; denn sie (die Wahrheit) ergibt sich aus der Verstandesbetätigung, insofern das Urteil des Verstandes die Sache ihrem Sein nach betrifft; sie wird aber vom Verstand erkannt, sofern der Verstand auf seinen eigen Akt reflektiert, nicht nur, sofern er seinen eigenen Akt erkennt, sondern auch, sofern er dessen Verhältnis zur Sache erkennt: das kann aber nur erkannt werden, wenn die Natur des Aktes selbst erkannt wird, und diese kann nur erkannt werden, wenn die Natur des aktiven Prinzips erkannt wird, und das ist der Verstand selbst, in dessen Natur es liegt, den Dingen gleichförmig zu werden (ut rebus conformetur); darum erfaßt der Verstand die Wahrheit, sofern er auf sich selbst reflektiert. In den Sinnen dagegen ist die Wahrheit wie etwas, was sich aus ihrer Tätigkeit ergibt, wofern nämlich das Urteil der Sinne die Sache betrifft, sofern sie ist; sie ist aber nicht in den Sinnen wie etwas, was von den Sinnen erkannt wurde: wenn nämlich die sinnliche Erkenntnis (sensus) richtig über die Dinge urteilt, so erkennt sie doch nicht die Wahrheit, durch die sie richtig urteilt. Obwohl nämlich die sinnliche Erkenntnis erkennt, daß sie in Tätigkeit ist (se sentire), so erkennt sie doch nicht ihre eigene Natur und infolgedessen auch nicht die Natur ihrer Tätigkeit (actus) noch deren Verhältnisse zu den Dingen, daher auch nicht ihre Wahrheit. Der Grund dafür liegt darin, daß das Vollkommenste innerhalb des Seienden (illa quae sunt perfectissima in entibus), wie die geistigen Substanzen, in einer vollständigen Umkehr zu seinem eigenen Wesen zurückkehrt (redeunt ad suam essentiam reditione completa): damit nämlich, daß es etwas außerhalb seiner Gelegenes erfaßt, geht es gewissermaßen aus sich heraus; sofern es aber erkennt (cognoscit), daß es erkennt, beginnt es schon, zu sich zurückzukehren, denn der Akt des Erkennens steht in der Mitte zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten. Aber jene Rückkehr vollendet sich, sofern es sein eigenes Wesen erkennt; darum heißt es im Buch Über die Ursachen (Satz XV), daß jeder, der um sein eigenes Wesen wisse, in einer vollständigen Umkehr zu seinem Wesen zurückkehre. Die sinnliche Erkenntnis aber, die vor allem übrigen der geistigen Substanz nahesteht, die beginnt wohl zu ihrem eigenen Wesen zurückzukehren, denn sie erkennt nicht nur Sinnenfälliges, sondern erkennt auch, daß sie in Tätigkeit sei; aber ihre Rückkehr kommt nicht zum Abschluß, da die sinnliche Erkenntnis nicht ihr eigenes Wesen erkennt. Dafür führt Avicenna als Grund an, daß die sinnliche Erkenntnis nur durch ein körperliches Organ erkennt. Es ist aber nicht möglich, daß sich ein Organ zwischen die sinnliche Erkenntnisfähigkeit und sie selbst einschleibt (ut organum medium cadat inter potentiam sensitivam et seipsam). Die empfindungslosen natürlichen Potenzen aber kehren auf keine Weise zu sich zurück, denn sie erkennen nicht, daß sie wirken, so wie z. B. das Feuer nicht erkennt, daß es wärmt.«

10. Artikel Gibt es ein falsches Ding?

Wenn man die Wahrheit als Wahrheit der Dinge betrachtet, so scheint es, als könnte ihr keine Falschheit entsprechen, denn die Rede von einem »falschen Ding« scheint sinnlos. Doch »wie die Wahrheit in der Gleichförmigkeit der Sache und der Erkenntnis besteht, so besteht die Falschheit in

ihrer Ungleichförmigkeit. Das Ding aber wird mit der göttlichen und der menschlichen Erkenntnis verglichen, wie oben (a. 5 und 8 dieser q.) gesagt wurde; mit dem göttlichen Geist aber wird es verglichen wie ein Gemessenes mit dem Maß, was das anbelangt, was von den Dingen positiv ausgesagt wird oder sich in ihnen findet; denn alles Derartige geht aus dem Schöpfungsplan des göttlichen Geistes hervor (ab arte ... proveniunt); ferner wie ein Erkanntes mit dem Erkennenden; und in diesem Sinn stimmen auch die Negationen und Mängel mit dem göttlichen Verstand überein, weil Gott alles Derartige erkennt, obwohl er es nicht verursacht. Demnach stimmt offenbar alles, soweit und unter welcher Form immer es im Dasein verharrt (se habeat ... existens), auch nach Privation und Mangel, mit dem göttlichen Verstand überein. Und so ist es klar, daß jedes beliebige Ding im Vergleich mit dem göttlichen Verstand wahr ist, wie Anselm im Buch Über die Wahrheit (Kap. 7, 8, 11 und 12) sagt. Also ist Wahrheit in allem Seienden, denn es ist hier, was es in der höchsten Wahrheit ist. Darum kann im Vergleich mit dem göttlichen Verstand kein Ding falsch sein; aber beim Vergleich mit dem menschlichen Verstand findet sich bisweilen eine Ungleichheit des Dinges und der Erkenntnis, die gewissermaßen vom Dinge selbst verursacht wird; denn das Ding ruft durch das, was von ihm nach außen in Erscheinung tritt, eine Kenntnis seiner in der Seele hervor, denn unsere Erkenntnis nimmt ihren Anfang von den Sinnen, deren natürliches Objekt (per se objectum) die sinnlichen Qualitäten sind; darum heißt es im 1. Buch Über die Seele (Komm. 2), daß die Akzidentien viel zur Erkenntnis dessen, was etwas ist, beitragen; wenn darum an irgendeinem Dinge sinnliche Qualitäten in Erscheinung treten, die auf eine Natur hinweisen, welche ihnen nicht zugrunde liegt, so sagt man, daß dieses Ding falsch sei; so sagt der Philosoph (Metaphysik VI, 5 Komm. 34 und 4 Komm. 37), falsch sei das, was dazu angetan sei, entweder so zu scheinen, wie es nicht sei, oder als das, was es nicht sei; z. B. falsches Gold, an dem äußerlich die Farbe des Goldes und andere derartige Accidentien in Erscheinung treten, während doch innerlich nicht die Natur des Goldes zugrunde liegt. Und doch ist das Ding nicht in der Weise Ursache der Falschheit in der Seele, als ob es notwendig Falschheit erzeugte; denn Wahrheit und Falschheit haben ihr Dasein vornehmlich im Urteil der Seele; sofern aber die Seele über die Dinge urteilt, leidet sie nicht von den Dingen, sondern ist vielmehr in gewisser Weise tätig. Darum heißt das Ding nicht falsch, weil es immer eine falsche Beurteilung hervorruft, sondern, weil es dazu angetan ist, sie durch das, was von ihm in Erscheinung tritt, hervorzurufen. Da jedoch, wie gesagt (a. 5 und 8), der Vergleich des Dinges mit dem göttlichen Verstand der wesentliche ist, so heißt es im Hinblick auf ihn an sich wahr; doch der Vergleich mit dem menschlichen Verstand, hinsichtlich dessen es nicht absolut wahr heißt, ist zufällig und so ist, schlechthin (simpliciter) gesprochen, jedes Ding wahr und keines falsch; aber in gewisser Hinsicht (secundum quid), nämlich im Verhältnis zu unserer Erkenntnis, heißen manche Dinge falsch.«

Die ›falschen‹ Dinge rufen eine Täuschung hervor auf Grund einer Ähnlichkeit mit anderen, die aber keine völlige Gleichheit ist. Diese Vereinigung von Gleichheit und Ungleichheit nun ist charakteristisch für die analogia entis, das Verhältnis der Geschöpfe zu Gott. Es wäre aber verkehrt, im Hinblick darauf alle Dinge falsch zu nennen. Denn zu Falschheit gehört eine erhebliche Ähnlichkeit und eine

solche, die nicht nur irgend jemanden täuscht, sondern dazu angetan ist, »die Mehrheit und auch die Weisen zu täuschen. Obwohl nun die Geschöpfe eine gewisse Ähnlichkeit mit Gott in sich haben, so liegt doch die größte Unähnlichkeit zugrunde, so daß der Geist nur vermöge großer Torheit infolge solcher Ähnlichkeit getäuscht wird.«

Es wäre auch nicht richtig, darum alle Dinge falsch zu nennen, weil alle Dinge hinter dem zurückbleiben, wozu sie bestimmt sind (Anselm). Die Wahrheit oder die vollkommene Erkenntnis ist freilich das Ziel oder der eigentümliche Wert (bonum), zu dem der Verstand bestimmt ist; denn insofern ist das Wirken des Verstandes vollkommen, als seine Erkenntnis wahr ist; und weil die Aussage der Ausdruck der Erkenntnis ist, darum ist die Wahrheit ihr Ziel. Doch bei den andern Dingen ist es nicht so, »und so ist ihr Zurückbleiben hinter ihrem Ziel nicht als Falschheit zu bezeichnen.«

11. Artikel Gibt es Falschheit in den Sinnen?

Wie bei den Dingen, so ist auch bei der sinnlichen Erkenntnis Falschheit möglich. »... Unsere Erkenntnis, die von den Dingen ihren Anfang nimmt, geht in der Ordnung vor, daß sie zunächst in den Sinnen beginnt und sodann sich im Verstand vollendet; so daß die Sinne gewissermaßen in der Mitte zwischen den Dingen und dem Verstand stehen: sie sind nämlich, mit den Dingen verglichen, gleichsam etwas Geistiges (quasi intellectus); und, mit der geistigen Erkenntnis verglichen, gleichsam Dinge. Und so wird in doppeltem Sinne gesagt, daß Wahrheit und Falschheit in den Sinnen sei. Einmal entsprechend dem Verhältnis der sinnlichen zur geistigen Erkenntnis; und auf diese Weise heißen die Sinne wahr oder falsch wie ein Ding, sofern sie nämlich eine richtige oder falsche Beurteilung im Verstand hervorrufen. Ferner entsprechend dem Verhältnis der Sinne zu den Dingen: und in diesem Sinne heißt es, daß Wahrheit und Falschheit in den Sinnen auf dieselbe Weise wie im Verstand sei: sofern nämlich geurteilt wird, daß das ist, was ist, oder das nicht ist, was nicht ist. Wenn wir also von den Sinnen auf die erste Weise sprechen, dann ist in gewissem Sinne Falschheit in den Sinnen und in gewissem Sinne nicht; denn die Sinnlichkeit ist zugleich selbst ein Ding und Hinweis (indicativus) auf ein anderes Ding. Wenn sie also dem Verstand gegenübergestellt wird, sofern sie ein Ding ist, so gibt es auf keine Weise Falschheit in den Sinnen im Vergleich zum Verstand: denn je nachdem die Sinnlichkeit angeregt wird (disponitur), danach gibt sie ihre Verfassung (dispositio) dem Verstand kund; darum sagt Augustin (Über die wahre Religion, Kap. 36 gegen Ende und 38 etwa in der Mitte), sie könne gar nichts anderes aussagen als ihr Betroffensein (affectionem). Wenn sie aber dem Verstand gegenübergestellt wird, sofern sie etwas anderes darstellt (repraesentativum est), heißt die Sinneserkenntnis, da sie ihm bisweilen ein Ding anders darstellt, als es ist, insofern falsch, als sie dazu angetan ist, eine falsche Beurteilung im Verstand hervorzurufen, obwohl sie das nicht notwendig tut, wie es auch von den Dingen gesagt wurde: denn wie der Verstand über die Dinge urteilt, so urteilt er auch über das, was von den Sinnen dargeboten wird. So ruft also die Sinnlichkeit, wenn sie dem Verstand gegenübergestellt wird, immer eine richtige Beurteilung

bezüglich ihrer eigenen Verfassung im Verstand hervor, aber nicht bezüglich der Verfassung der Dinge. Betrachtet man also die Sinnlichkeit, sofern sie den Dingen gegenübergestellt wird, dann ist in der Sinnlichkeit Falschheit und Wahrheit auf dieselbe Weise wie im Verstand. Im Verstand aber finden sich Wahrheit und Falschheit zuerst und ursprünglich (*primo et principaliter*) im Urteil der zusammenfassenden und zergliedernden Verstandestätigkeit; aber in der Formung der Washeiten nur durch das Verhältnis zu dem Urteil, das sich aus der erwähnten Formung ergibt; darum ist auch in der Sinnlichkeit von Wahrheit und Falschheit als etwas ihr Eigentümlichem die Rede, sofern sie über Sinnfälliges urteilt; doch sofern sie ein Sinnenfälliges auffaßt, ist Wahrheit und Falschheit nicht als etwas ihr Eigentümliches darin, sondern nur gemäß dem Verhältnis zu dem Urteil [, das sich aus der erwähnten Formung ergibt], sofern aus einer so und so gearteten Auffassung naturgemäß dieses oder jenes Urteil hervorgeht. Das Urteil eines Sinnes (*sensus iudicium*) erfolgt aber über gewisse Dinge naturgemäß, z. B. über die ihm eigentümlichen Sinnesdaten (*de propriis sensibilibus*); über andere aber gleichsam durch eine Art Vergleichung, die im Menschen das vom Denken beeinflusste Schätzungsvermögen vornimmt, die ein Vermögen der Sinnlichkeit ist (*potentia sensitivae partis*), wofür bei andern Lebewesen die instinktive Beurteilung steht (*existimatio naturalis*); und so urteilt das sinnliche Vermögen (*vis sensitiva*) über allgemeine Sinnesdaten und über akzidentelle Sinnesdaten (*de sensibilibus communibus et de sensibilibus per accidens*). Die natürliche Betätigung (*actus*) eines jeden Dinges aber vollzieht sich immer auf ein- und dieselbe Weise, wenn sie nicht durch etwas Akzidentelles gehindert wird, wegen eines inneren Mangels oder eines äußeren Hindernisses. So ist das Urteil eines Sinnes über die ihm zugehörigen Sinnesdaten immer wahr, wenn nicht ein Hindernis im Organ oder im Medium vorliegt; bei den allgemeinen Sinnesdaten jedoch und den akzidentellen täuscht sich bisweilen das Urteil der Sinne. Und so ist es klar, auf welche Weise im Urteil der Sinne Falschheit möglich ist.

Bezüglich der Auffassung der Sinne aber muß man wissen, daß es ein Auffassungsvermögen gibt, welches die sinnenfällige Species auffaßt, während das sinnenfällige Ding gegenwärtig ist, wie ein eigens dafür geschaffener Sinn (*sicut sensus proprius*); ein anderes aber erfaßt sie in Abwesenheit des Dinges, wie die Einbildungskraft; und so erfaßt die Sinnlichkeit das Ding immer, wie es ist, wenn kein Hindernis im Organ oder im Medium vorliegt; die Einbildungskraft aber faßt das Ding gewöhnlich auf, wie es nicht ist, weil sie das Ding als gegenwärtig auffaßt, während es abwesend ist; und so sagt der Philosoph im IV. Buch der *Metaphysik* (Komm. 34), daß nicht die Sinne für die Falschheit verantwortlich sind (*non sensus dominus falsitatis*), sondern die Phantasie.«

12. Artikel Gibt es Falschheit im Verstand?

Doch nicht nur bei den Dingen und bei den Sinnen, sondern auch beim Verstand muß man von Falschheit sprechen. »Der Name des Verstandes (*intellectus*) ist davon hergenommen, daß er das Innerste des Dinges versteht; denn *intelligere* heißt gleichsam *intus legere* (innen lesen): die Sinne nämlich und die Einbildungskraft erfassen nur die äußeren Akzidentien; der Verstand allein dringt

zum Wesen der Sache vor. Doch darüber hinaus betätigt sich (*negotiat*) der Verstand auf Grund der erfaßten Wesenheiten der Dinge auf verschiedene Weise in Schlußverfahren und Forschung (*ratiocinando et inquirendo*). Der Name des erkennenden Geistes kann also auf doppelte Weise verstanden werden. Einmal nämlich nur im Verhältnis zu dem, wovon ihm zuerst der Name beigelegt wurde; und so sprechen wir in eigentlichem Sinne von Erkennen, wenn wir die Washeit der Dinge erfassen, oder wenn wir das erkennen, was dem Verstand sofort bekannt ist, wenn ihm die Washeiten der Dinge bekannt sind, wie die ersten Prinzipien, die wir erfassen, sobald wir die Termini erfassen; darum bezeichnet man den Verstand als den Habitus der Prinzipien (*habitus principiorum*). Die Washeit des Dinges aber ist das eigentliche Objekt des Verstandes; wie daher die sinnliche Auffassung der spezifischen Sinnesdaten immer wahr ist, so auch die geistige Erkenntnis in der Erfassung dessen, was etwas ist (Über die Seele III, Komm. 26). Doch akzidentell kann auch dort Falschheit vorkommen, sofern der Verstand falsch zusammenfaßt und zergliedert; das geschieht auf doppelte Weise: entweder, indem er die Definition eines Dinges auf ein anderes anwendet, z. B. wenn er den Begriff eines vernünftigen, sterblichen Lebewesens als Definition des Esels bildete; oder indem er Definitionsteile miteinander verbindet, die nicht verbunden werden können, z. B. wenn er sich als Definition des Esels den Begriff eines unvernünftigen, unsterblichen Wesens bildete: denn das Urteil »ein unvernünftiges Wesen ist unsterblich« ist falsch. Und so ergibt sich, daß eine Definition nur falsch sein kann, sofern sie eine falsche Behauptung einschließt. Dieser doppelte Sinn wird im V. Buch der Metaphysik (Text. 34) berührt. Ähnlich gibt es auch bei den ersten Prinzipien keine Täuschung. So ist es klar, daß es im Verstand keine Falschheit gibt, wenn der Verstand entsprechend der Tätigkeit aufgefaßt wird, auf Grund deren ihm der Name Verstand beigelegt wird. In anderm Sinn kann der Verstand allgemein aufgefaßt werden, sofern er sich auf alle Betätigungen (*operationes*) erstreckt; und so umfaßt er Meinung und Schlußverfahren (*opinionem et ratiocinationem*); und in dem Sinne gibt es Falschheit im Verstand; jedoch niemals, wenn die Zurückführung (*resolutio*) auf die ersten Prinzipien in der richtigen Weise geschieht.«

Die Wahrheit wird zunächst abgegrenzt gegenüber dem Sein. Das Wahre ist vom Seienden nicht verschieden, es ist das Seiende im Hinblick auf den Verstand oder die Erkenntnis, Wahrheit ist die Übereinstimmung von Erkenntnis und Seiendem. Man kann von Wahrheit in mehrfachem Sinn sprechen: uneigentlich von einer Wahrheit der Dinge, und dies wieder in doppelter Bedeutung, denn es kann darunter Übereinstimmung mit dem göttlichen und Übereinstimmung mit dem menschlichen Geist verstanden werden. Unsere Erkenntnis hat ihr Maß an den Dingen, die Dinge das ihre am göttlichen Geist. Sodann kann in eigentlichem Sinn beim Menscheng Geist von Wahrheit gesprochen werden mit Rücksicht auf verschiedene Verstandestätigkeiten: sie hat primär keine Stelle bei der ersten Verstandestätigkeit, dem Formen der Washeiten, sondern erst im logischen Gebrauch des Verstandes, bei Urteil und Definition; man kann auch den Menschen selbst wahr nennen, wenn er seine Aussagen nach dem Maßstab der Wahrheit einrichtet und bemißt. Primär und im eigentlichen Sinn aber kommt die Wahrheit dem göttlichen Geist zu: das ist die erste Wahrheit. Trotz dieses mehrfachen Sinnes kann

man von einer Wahrheit sprechen, da es einen Maßstab gibt, nämlich die Übereinstimmung mit dem göttlichen Geist. Von ihm haben wir das empfangen, was für uns Maßstab aller Beurteilung ist: die ersten Prinzipien. Der einen, ersten, ewigen Wahrheit steht gegenüber die geschaffene Wahrheit, eine Vielheit von Spiegelbildern der ewigen Wahrheit in geschaffenen Geistern. Auch sie ist – als Übereinstimmung mit dem göttlichen Geist wie als Übereinstimmung mit den Dingen – unveränderlich wie die ewige Wahrheit selbst: ändern kann sich wohl das, was in Übereinstimmung ist – wenn das Ding sich ändert, so entspricht ihm auch eine andere Erkenntnis – nicht aber die Übereinstimmung selbst.

Man kann die ewige Wahrheit, die Maßstab aller Wahrheit ist, als göttliche Wahrheit auch in sich selbst fassen: dann ist sie Übereinstimmung des göttlichen Wesens und der göttlichen Erkenntnis. Dies beides ist aber in Gott nicht real unterschieden; da Person und Wesen eins ist, muß die Wahrheit sowohl personhaft als wesenhaft verstanden werden. Als wesenhaft gehört sie allen drei göttlichen Personen zu, sie wird aber der Person des Sohnes appropriiert. – Kehren wir zum Menscheng Geist zurück, so kann man von Wahrheit sowohl bei der geistigen als bei der sinnlichen Erkenntnis sprechen, aber in verschiedenem Sinn. Der Verstand erkennt sich selbst und die Wahrheit als solche; den Sinnen wohnt Wahrheit inne, ohne daß sie sich selbst erkennen. Von Falschheit kann bei den Dingen nur im Hinblick auf die menschliche Erkenntnis, nicht im Hinblick auf den göttlichen Geist gesprochen werden. Die Sinne nehmen eine Mittelstellung zwischen dem Verstand und den Dingen ein; sie sind für ihn einmal eine Art von Dingen und in dieser Rolle können sie nicht ›falsch‹ sein; sodann repräsentieren sie ihm äußere Dinge und dabei können sie ihm Anlaß zu falscher Meinung geben. Bei der eigentlichen Verstandestätigkeit ist zu unterscheiden zwischen der Formung der Washeiten, die an sich so wenig falsch wie wahr sein kann, und der logischen Tätigkeit, die Falschheit zuläßt: Anwendung einer Definition auf ein falsches Objekt oder Schluß aus einer falschen Behauptung.

Die Erkenntnis wird hier ontologisch bestimmt. Für die Erkenntnis vorausgesetzt ist ein Seiendes und zwar ein seiner Gattung und Art nach in sich selbst bestimmtes, individuell konstituiertes und von jedem anderen unterschiedenes Seiendes. Es ist ferner vorausgesetzt ein Geist, der auf dieses unabhängig von ihm und unbekümmert um ihn Existierende hingeordnet ist. Denn da das Erkennen ein Zustimmung ist, so ist dafür ein Seiendes erforderlich, das von Natur darauf angelegt ist, mit anderem Seienden zusammenzustimmen: diese Forderung wird aber von keinem andern Seienden erfüllt als von der Seele oder von einem geistigen Wesen überhaupt.

Das Zusammenstimmen ist zunächst als ein objektives Aufeinanderabgestimmtsein von erkennendem Geist und Seiendem zu fassen und dieses Aufeinanderabgestimmtsein wird Wahrheit genannt. Denken wir bei dem erkennenden Geist an Gott, so entspricht der Wahrheit allezeit eine aktuelle Erkenntnis. Denken wir an die menschliche Seele, so gehört zum wahren Sein die Möglichkeit des Erkenntwerdens, die Wahrheit ist gleichbedeutend mit einer möglichen Erkenntnis, die nicht aktuell vollzogen sein muß.

Die Ideen ›Erkenntnis‹ und ›Wahrheit‹ sind also aufeinander bezogen, aber durchaus voneinander zu unterscheiden, so daß in gewissem Sinn auch eine Erkenntnis der einen ohne Erkenntnis der andern möglich ist.

Die Erkenntnislehre, die in dieser ersten Quaestio beschlossen ist, unterscheidet sich ganz wesentlich von der modernen ›Erkenntnistheorie‹, wie sie sich seit der Renaissance entwickelt hat. Sie beansprucht nicht, die Grundlage aller andern philosophischen Disziplinen zu sein, sie gibt sich auch nicht als ›voraussetzungslose‹ Wissenschaft. Sie ist Teilstück einer großen Metaphysik. Erkenntnis ist hier ein realer Vorgang, der eine dreigeteilte Welt von Realitäten voraussetzt: den ungeschaffenen und unendlichen göttlichen Geist, die von ihm geschaffene dingliche Welt und die von ihm geschaffenen endlichen Geister. Dieser Differenzierung innerhalb der realen Welt entspricht eine Differenzierung der Erkenntnis. Es ist gar keine allgemeine Definition einer ›Erkenntnis überhaupt‹ möglich. Alle Erkenntnis ist entweder göttliche oder geschöpfliche und beide lassen sich nicht restlos unter dieselben Bestimmungen fassen. Die göttliche Erkenntnis ist ein ursprüngliches Innehaben alles Seienden, die geschöpfliche – darunter die menschliche – Erkenntnis ist Innewerden eines Seienden. Die menschliche Erkenntnis, wie alles Seiende, hat ihren Ursprung im göttlichen Geist. Sie ist eine Erkenntnis durch bestimmte Organe, die zur Aufnahme eines ihnen spezifisch entsprechenden Gegenständlichen geschaffen sind. Anderes erschließt sich den Sinnen, anderes dem Verstand. Und innerhalb des Verstandes haben wir wieder eine Differenzierung: das Auffassen der Washeiten und der ersten Prinzipien einerseits, die zusammenfassende und zergliedernde, d. i. logische Tätigkeit des Verstandes andererseits. Für diese verschiedenen Verstandestätigkeiten bestehet, wie die letzten Artikel ausführten, ein verschiedener Wahrheitswert und verschiedene Täuschungsmöglichkeiten.

Wenn geschöpfliches Sein und geschöpfliches Erkennen auf das göttliche Wissen oder Erkennen zurückweisen, so wird man, um weiteren Aufschluß über beides zu gewinnen, sich, soweit möglich Klarheit über die Natur dieses göttlichen Wissens oder Erkennens zu verschaffen suchen. Und so schließt sich folgerichtig an die erste Bestimmung von Wahrheit und Erkenntnis die Quaestio über das Wissen Gottes an.

II. Quaestio Gottes Wissen

1. Artikel Gibt es in Gott Wissen?

Zunächst ist die Frage, ob es in Gott überhaupt ein Wissen gibt. »Es wird Gott von allen ein Wissen zugeschrieben; jedoch auf verschiedene Weise. Manche nämlich, deren Geist sich nicht über die Form (modus) des geschöpflichen Wissens zu erheben vermochte, glaubten, es sei in Gott ein Wissen nach Art einer Disposition, die zu seinem Wesen hinzukäme, wie es auch in uns ist; dies ist durchaus irrig und widersinnig (absurdum); denn unter dieser Voraussetzung wäre Gott nicht im höchsten Maße einfach; denn es gäbe in ihm eine Zusammenfügung von Substanz und Accidens; und es wäre zweitens

Gott selbst nicht sein Sein; denn, wie Boethius im Buch Über die 7 Tage sagt, was ist, kann an etwas teilhaben, doch das Sein selbst nimmt auf keine Weise an etwas teil, noch kann es teilhaben. Wenn also Gott einen Anteil am Wissen hätte (participet scientiam), wie eine beigefügte Disposition, dann wäre er selbst nicht sein Sein und so hätte er das Sein von einem andern, welches für ihn die Ursache des Seins wäre; und so wäre er nicht Gott.

So sagen denn andere, daß wir, indem wir Gott Wissen zuschreiben oder etwas dergleichen, nichts in ihm setzen; sondern wir bringen zum Ausdruck, daß er die Ursache des Wissens in den geschaffenen Dingen ist: so daß Gott auf Grund dessen wissend genannt würde, daß er den Kreaturen Wissen eingießt. Doch obwohl darin einigermaßen die Wahrheit des Satzes begründet sein mag (quamvis hoc possit esse aliqua ratio veritatis propositionis), worin es heißt: ›Gott ist wissend, weil er das Wissen verursacht, wie Origenes und Augustinus (Über die Trinität I, 12) zu sagen scheinen, so kann es doch nicht die volle Begründung der Wahrheit sein, und das aus zwei Gründen. Erstens, weil mit derselben Begründung jedes beliebige von Gott ausgesagt werden könnte, was er in den Dingen verursacht, z. B. könnte man sagen, er bewege sich, weil er die Bewegung in den Dingen hervorruft; was man jedoch nicht sagt. Zweitens, weil man das, was man von Ursachen und Wirkungen aussagt, nicht um der Wirkungen willen den Ursachen zuschreibt; vielmehr wohnt es den Wirkungen darum inne, weil es sich in den Ursachen findet; so flößt das Feuer auf Grund dessen, daß es warm ist, die Wärme der Luft ein und nicht umgekehrt; und ähnlich gießt uns Gott Wissen ein, weil er die Natur, Wissen zu spenden, hat (naturam scientificam) und nicht umgekehrt.

Und so haben andere gesagt, daß Wissen und anderes dergleichen Gott vermöge einer gewissen Ähnlichkeit im Verhältnis zu etwas (per quandam similitudinem proportionis) zugeschrieben werde, so wie ihm Zorn oder Erbarmen oder andere solche ›Passionen‹ (= seelische Zustände) zugeschrieben werden; Gott wird nämlich zornig genannt, sofern er Wirkungen ähnlich einem Zornigen hervorruft; Gott straft nämlich, was bei uns Auswirkung des Zornes ist, obwohl bei Gott die Passion des Zorns nicht vorkommen kann. Auf ähnliche Weise, sagen sie, werde Gott wissend genannt, weil er eine Wirkung hervorruft, die der eines Wissenden ähnlich ist: wie nämlich die Werke des Wissenden von bestimmten Ausgangspunkten (principiis) zu bestimmten Zielen fortschreiten, so die Werke der Natur, die durch göttliches Wirken sich vollziehen (divinitus fiunt), wie aus dem II. Buch der Physik hervorgeht. Doch nach dieser Auffassung würde das Wissen Gott nur bildlich zugesprochen wie der Zorn und anderes dergleichen; was den Aussprüchen des Dionysius (Über die göttlichen Namen, Kap. 7) und anderer Heiligen widerspricht.

Und so muß man sagen, das Wissen, das Gott zugeschrieben wird, bedeutet etwas, was in Gott ist, und ebenso das Leben, das Wesen und das übrige der Art; und sie unterscheiden sich nicht der bezeichneten Sache nach, sondern nur hinsichtlich der Art der Erkenntnis; denn im Innern Gottes ist Wesen und Leben und was immer dergleichen von ihm ausgesagt werden mag, dasselbe; aber unser Verstand bildet sich verschiedene Begriffe, indem er in ihm Leben, Wissen und dergleichen erkennt; auch sind diese Begriffe nicht falsch; denn ein Begriff, den unser Verstand bildet, ist wahr, sofern er

die erkannte Sache durch eine gewisse Angleichung darstellt; falsch wäre er dagegen, wenn nichts im Dinge zugrunde läge. Unser Verstand vermag aber nicht auf diese Weise durch Angleichung Gott darzustellen, wie er die geschaffenen Dinge darstellt; denn wenn er irgendein Geschöpf erkennt, so bildet er in sich (*concipit*) eine gewisse Form, welche ein Abbild des Dinges nach seiner ganzen Vollkommenheit ist, und so umgrenzt (*definit*) der Verstand die Dinge. Doch weil Gott unsern Verstand unendlich übersteigt, kann die vom Verstand gebildete Form das göttliche Wesen nicht vollkommen darstellen, sondern hat nur ein beschränktes Abbild davon (*aliquam modicam imitationem*), so wie wir auch bei den Dingen, die außerhalb der Seele sind, sehen, daß jegliches Ding in gewisser Weise Gott nachbildet, aber unvollkommen; darum bilden auch die verschiedenen Dinge Gott auf verschiedene Weise nach, und verschiedenen Formen entsprechend stellen sie die eine einfache Form Gottes dar; weil in dieser Form vereinigt ist, was immer sich an Vollkommenheit getrennt und vielfältig in den Geschöpfen findet; so wie auch alle Eigentümlichkeiten (*proprietas*) der Zahlen in gewisser Weise in der Einheit vorausbestehen und alle Machtvollkommenheiten der Diener in einem Königreiche in der Machtvollkommenheit des Königs vereint sind. Wenn es jedoch ein Ding gäbe, das Gott vollkommen darstellte, so könnte es nur eines sein, weil es auf eine Weise darstellte und nach einer Form; und so gibt es nur den einen Sohn, der das vollkommene Abbild des Vaters ist. Ähnlich stellt auch unser Verstand unter verschiedenen Begriffen die göttliche Vollkommenheit dar; weil jeder einzelne unvollkommen ist; denn gäbe es einen vollkommenen, so wäre es nur einer, wie es nur das eine Wort des göttlichen Verstandes gibt. Es gibt also eine Mehrheit von Begriffen in unserm Verstand, die das göttliche Wesen darstellen; darum entspricht das göttliche Wesen einem jeden von ihnen wie ein Ding seinem unvollkommenen Abbild; und so sind alle jene Begriffe (*conceptiones*), die der Verstand sich bildet, wahr, obwohl es viele von einer Sache sind. Und weil Namen die Dinge nur durch die vermittelnde Verstandestätigkeit bezeichnen ..., darum leiht sie dem Dinge eine Mehrheit von Namen entsprechend verschiedenen Erkenntnisweisen oder entsprechend verschiedenen Begriffen (*rationes*), was dasselbe besagt; ihnen allen aber entspricht etwas im Ding.«

Demnach »verhält sich das Wissen nach Art einer Hinzufügung zum Sein nur, sofern der Verstand das Wissen eines Subjekts und sein Wesen getrennt auffaßt, denn Hinzufügung setzt Trennung (*Unterschiedenheit*) voraus. Da nun in Gott kein realer Unterschied zwischen Wissen und Wesen besteht, ... so verhält sich in ihm das Wissen zum Wesen nur im Hinblick auf die Art des Erkennens gleich einer Hinzufügung.«

Es kann auch nicht »wahrheitsgemäß gesagt werden, das Wissen bedeute in Gott eine andere Vollkommenheit als das Wesen, sondern es wird nur nach Art einer andern Vollkommenheit ausgedrückt (*significatur per modum alterius perfectionis*); dementsprechend legt unser Verstand gemäß den verschiedenen Begriffen, die er von Gott hat, die erwähnten Namen bei.«

Man kann auch nicht sagen, es müsse jeder Name, der auf Gott Anwendung finde, Gottes Vollkommenheit ganz bezeichnen, weil es in ihm keine Teile gebe. Da nämlich »die Namen Zeichen für die Begriffe sind (*signa intellectuum*), so verhält sich der Name zum Gesamtbestand (*totalitas*) eines

Dinges, das es zu bezeichnen gilt, je nachdem sich der Verstand im Erkennen verhält. Unser Verstand aber vermag den ganzen Gott zu erkennen, jedoch nicht den ganzen gänzlich (... totum Deum ... sed non totaliter totum); denn notwendig muß er von ihm das Ganze oder nichts erkennen, da es in ihm nicht Teil und Ganzes gibt. Ich sage jedoch: »nicht gänzlich«, weil er ihn nicht vollkommen erkennt, wie er für sich selbst seiner Natur nach erkennbar ist; so wie einer, der daraus, daß alle so sagen, eine wahrscheinliche Erkenntnis des Schlußsatzes gewinnt: Die Diagonale ist ungleich der Seite, ihn nicht gänzlich erkennt, weil er nicht zu der vollkommenen Erkenntnisweise gelangt ist, in der er erkennbar ist, obwohl er ihn ganz kennt, da er um keinen Teil davon nicht weiß. Ähnlich also bezeichnen auch die Namen, die von Gott gebraucht werden, ihn selbst ganz, aber nicht gänzlich.«

Es geht auch nicht an, Gott deshalb das Wissen abzusprechen, weil es bei uns (nach dem Philosophen) das Innehaben von Schlußsätzen ist. »Was in Gott ohne alle Unvollkommenheit ist, das findet sich in den Geschöpfen mit einem Mangel behaftet; darum müssen wir, wenn etwas, was sich in den Geschöpfen findet, Gott zugeschrieben wird, das Gesamte, was zur Unvollkommenheit gehört, abtrennen, so daß nur das bleibt, was zur Vollkommenheit gehört, denn nur darin bildet das Geschöpf Gott nach. Ich sage also: das Wissen, das sich in uns findet, hat etwas von Vollkommenheit und etwas von Unvollkommenheit an sich. Zu seiner Vollkommenheit gehört seine Gewißheit, denn was man weiß, das erkennt man mit Gewißheit; zur Unvollkommenheit dagegen gehört es, daß die Erkenntnis von den Prinzipien zu den Schlußsätzen, in denen das Wissen besteht, schrittweise vordringen muß. Denn dieses schrittweise Vordringen (discursus) erfolgt nur, indem der Verstand, der die Prinzipien erkennt, die Schlußsätze bloß potenziell erkennt. Denn wenn er aktuell erkennen könnte, so gäbe es hier kein schrittweises Vorgehen, da die Bewegung nur ein Übergang von der Potenz zum Akt ist. Es wird also von Gott Wissen im Sinne der Gewißheit über die erkannten Dinge ausgesagt, nicht aber im Sinne des erwähnten schrittweisen Vorgehens, welches sich auch bei den Engeln nicht findet ...«

Es gibt sodann bei Gott kein Wissen im Sinne der Ableitung eines Unbekannten von einem Bekannten, weil es bei ihm keinen Unterschied von Bekanntem und Unbekanntem oder Mehr- und Minderbekanntem gibt. Doch, »obwohl Gott nichts mehr und minder bekannt ist, wenn man den Modus des Erkennenden ins Auge faßt, da er alles mit einem Blick schaut, so erkennt Gott doch, wenn man den Modus der erkannten Sache ins Auge faßt, daß in sich manches mehr und manches minder erkennbar ist; wie unter allem sein eigenes Wesen am meisten erkennbar ist, durch das er alles erkennt, und dies nicht in einem schrittweisen Vordringen, da er, indem er sein Wesen sieht, zugleich alles sieht. So kann auch hinsichtlich der Ordnung, die in der göttlichen Erkenntnis auf Seiten des Erkannten zu bemerken ist, die Idee des Wissens (ratio scientiae) in Gott gewahrt werden; denn er erkennt in besonderer Weise (praecipue) alles durch seine Ursache.«

Wenn ferner das Wissen ein Abdruck (sigillatio) des Gewußten im Verstand des Wissenden genannt wird, so ist dies »von unserm Wissen zu verstehen, das in uns dadurch erworben wird, daß die Dinge ihre Abbilder in unsere Seelen einprägen; doch in Gottes Erkenntnis ist es umgekehrt, da aus seinem

Verstand die Formen in alle Dinge überfließen; wie daher in uns das Wissen ein Abdruck der Dinge in unsern Seelen ist, so sind umgekehrt die Formen nur ein Abdruck des göttlichen Wissens in den Dingen.«

Gottes Wissen ist stets aktuell. Daraus nun, daß Gottes Wissen die Dinge hervorruft, und daß es von Ewigkeit und stets aktuell ist, folgt nicht etwa, daß auch die Dinge von Ewigkeit her gewirkt sein müßten; denn »aus der wirksamen Ursache geht die Wirkung nur nach der Bedingung der Ursache hervor; und so folgt jede Wirkung, die durch irgendein Wissen ins Dasein tritt, der Bestimmung des Wissens, das ihre Bedingungen abgrenzt; darum treten die Dinge, deren Ursache Gottes Wissen ist, nur in dem Zeitpunkt ins Dasein, wo es bestimmt ist, daß sie hervortreten sollen; und so brauchen die Dinge nicht von Ewigkeit her zu sein.«

Wenn wir Gott Wissen zusprechen, so soll damit freilich nicht gesagt werden, daß wir wüßten, was er ist. Wir sagen dann, »unser Verstand wisse von einer Sache, was sie sei, wenn er sie definiert, d. h. wenn er eine Form von der Sache selbst in sich bildet, die der Sache selbst in allem entspricht. Aus dem Gesagten geht aber bereits hervor, daß, was immer unser Verstand von Gott in sich faßt, ihn nur mangelhaft darstellt; was Gott selbst ist, das bleibt uns darum immer verborgen; und das ist die höchste Erkenntnis, die wir in statu viae von ihm haben können, zu erkennen, daß Gott alles übersteigt, was wir

*von ihm denken (Dionysius, *Mystische Theologie*, Kap. 1).« Wenn Gott sich aber in dieser Weise jeder Form unserer Erkenntnis entzieht, heißt das nicht, »daß keine Form ihn auf irgendwelche Weise darstelle, sondern daß keine ihn vollkommen darstellt.« So ist zuzugeben, daß nicht streng im selben Sinn bei Gott wie bei uns von Wissen gesprochen wird. »... Der Begriff (ratio), den ein Name bezeichnet, ist die Definition (*Metaphysik IV*, Komm. 28), und da, wie gesagt, kein durch einen Namen bezeichneter Begriff Gott selbst definiert, so ist kein Name, den wir ihm beilegen, eigentlich sein Name, sondern es ist eigentlich der Name eines Geschöpfes, welches durch den von dem Namen bezeichneten Begriff definiert wird; und doch werden diese Namen, welche Namen von Geschöpfen sind, Gott beigelegt, sofern in den Geschöpfen ein Abbild von ihm dargeboten wird.« Gottes Wissen ist keine Qualität. Ihm Wissen zuschreiben heißt einmal darum nicht, ihm eine Quantität zuschreiben – wie diejenigen meinen, die alle Qualität auf Quantität zurückführen. Dann aber auch aus dem Grunde, weil die Qualität, die zur Quantität hinzukommt, die körperliche Qualität ist, nicht aber eine geistige Qualität, wie es das Wissen ist.«*

2. Artikel Erkennt Gott sich selbst bzw. hat er ein Wissen um sich selbst?

Wir wissen nun, daß und in welchem Sinne bei Gott von Wissen gesprochen werden kann. Die nächste Frage ist, von welchen Gegenständen er ein Wissen hat, und zwar zunächst: Erkennt Gott oder weiß er von sich selbst? »Sagt man, daß etwas sich selbst erkenne, so bedeutet dies, daß es

Erkennendes und Erkanntes sei. Will man also erwägen, in welcher Weise Gott sich selbst erkenne, so muß man sehen, vermöge welcher Natur etwas Erkennendes und Erkanntes sei. Man muß also wissen, daß ein Ding auf doppelte Weise als vollkommen erfunden werden kann. Einmal entsprechend der Vollkommenheit seines Seins, das ihm gemäß seiner eigenen Species zukommt. Doch da das spezifische Sein eines Dinges vom spezifischen Sein eines andern verschieden ist, so fehlt in jeglichem geschaffenen Ding der Vollkommenheit, die einem jeden Ding innewohnt, so viel von der Vollkommenheit schlechthin, als sich Vollkommenheit in andern Species findet; so daß die Vollkommenheit jeglichen Dinges, in sich betrachtet, unvollkommen ist, gleich einem Teil der gesamten Vollkommenheit des Weltalls, die sich aus der wechselseitigen Zusammenfügung der Vollkommenheiten der Einzeldinge ergibt. Damit es also ein Heilmittel für diese Unvollkommenheit gebe, ist eine andere Art der Vollkommenheit in den geschaffenen Dingen anzutreffen, sofern sich die Vollkommenheit, die einem Dinge eigentümlich zugehört, in einem andern Dinge findet; und dieses ist die Vollkommenheit des Erkennenden, sofern er ein Erkennender ist, denn in dem Maße wird von dem Erkennenden etwas erkannt, als das Erkannte selbst gewissermaßen bei dem Erkennenden ist; und so heißt es im III. Buch Über die Seele ..., die Seele sei gewissermaßen alles, weil sie von Natur aus darauf angelegt ist, alles zu erkennen. Und auf diese Weise ist es möglich, daß in einem Dinge die Vollkommenheit des ganzen Weltalls zugegen ist (existat). Das also ist, nach den Philosophen, die äußerste Vollkommenheit, zu der die Seele gelangen kann, daß in ihr die gesamte Ordnung des Weltalls und seiner Ursachen eingeschrieben ist (describatur); das haben sie auch als das letzte Ziel des Menschen aufgestellt, das nach uns im Schauen Gottes bestehen wird, denn, heißt es bei Gregor: ›Was werden die nicht schauen, die den alles Schauenden schauen?‹. Es kann aber die Vollkommenheit eines Dinges in einem andern Dinge nicht sein gemäß dem bestimmten Sein, das sie in jenem Dinge hatte; damit sie also fähig sei, in dem andern Dinge zu sein, muß man sie unabhängig von dem betrachten, was imstande ist, sie zu bestimmen (konkretisieren). Und weil die Formen und Vollkommenheiten der Dinge sich in der Materie bestimmen (per materiam determinantur), daher kommt es, daß ein Ding insofern erkennbar ist, als es von der Materie abgelöst wird (separatur); infolgedessen muß auch das, in dem die Vollkommenheit eines solchen Dinges aufgenommen wird (suscipitur), immateriell sein; wenn es nämlich materiell wäre, so wäre die Vollkommenheit in ihm entsprechend einem bestimmten Sein aufgenommen (recepta); und so wäre sie nicht, sofern sie erkennbar ist, in ihm; nämlich sofern die vorhandene Vollkommenheit des einen von Natur aus darauf angelegt ist, in einem anderen zu sein. Und so haben die alten Philosophen geirrt, die den Satz aufstellten, Ähnliches werde durch Ähnliches erkannt, und demgemäß die Seele, die alles erkennt, ihrer Natur nach aus allem zusammengesetzt sein lassen wollten: so daß Erde die Erde erkenne, Wasser das Wasser u. s. f. Sie glaubten nämlich, die Vollkommenheit der erkannten Sache habe ein bestimmtes Sein im Erkennenden, sofern sie ein bestimmtes Sein in der eigenen Natur hat. So aber wird die Form der erkannten Sache nicht im Erkennenden aufgenommen; darum sagt auch der Kommentator im III. Buch Über die Seele (Komm. 15 und 17), es sei nicht dieselbe Art des Aufnehmens, mit der die Formen im aufnahmefähigen Verstand (in intellectu possibili) und in der ersten Materie aufgenommen würden; denn im Verstand

muß etwas immateriell aufgenommen werden. Und so sehen wir, daß sich entsprechend der Ordnung der Immaterialität in den Dingen die Natur der Erkenntnis in ihnen findet: die Pflanzen nämlich und alles andere, was tiefer steht als die Pflanzen, können nichts auf immaterielle Weise aufnehmen; und so sind sie aller Erkenntnis beraubt (*De anima III, Komm. 66*); die Sinnlichkeit dagegen empfängt die *Species* ohne Materie, aber unter materiellen Bedingungen; der Verstand jedoch empfängt die *Species* von materiellen Bedingungen gereinigt. Ähnlich ist die Ordnung in den zu erkennenden Dingen: die materiellen Dinge nämlich sind, wie der Kommentator sagt, nur soweit verstandesmäßig erkennbar, als wir sie erkennbar machen, nämlich nur der Potenz nach; doch aktuell erkennbar werden sie durch das Licht des tätigen Verstandes (*lumen intellectus agentis*), so wie auch die Farben durch das Sonnenlicht aktuell sichtbar werden; doch die immateriellen Dinge sind durch sich selbst erkennbar; darum sind sie ihrer Natur nach bekannter, wiewohl sie uns minder bekannt sind. Weil nun Gott an der äußersten Grenze der Losgelöstheit von der Materie steht, da er von aller Potentialität völlig frei ist, so folgt, daß er im höchsten Maße erkenntniskräftig (*cognoscitivus*) und im höchsten Grade erkennbar (*cognoscibilis*) ist; darum kommt seiner Natur das Wesen der Erkennbarkeit in dem Maße zu, als sie realiter Sein besitzt. Und da er auch soweit Gott ist, als ihm seine Natur eigen ist, darum erkennt er auch, sofern seine Natur im höchsten Maße erkenntniskräftig ist; weshalb auch Avicenna (*Metaphysik VIII, Kap. 6 und 7*) sagt, daß er selbst Erkenntnis und Auffassung seiner selbst dadurch habe, daß seine, nämlich von der Materie befreite, Washeit das Ding ist, das er selbst ist.«

An der Selbsterkenntnis Gottes ändert die Dreiheit der Göttlichen Personen nichts. Sie ist nicht so aufzufassen, als wären Erkennender und Erkanntes verschiedene Personen. »Die Dreiheit der Personen vervielfältigt sich (*multiplicatur*) in der Gottheit durch Relationen, welche realiter in Gott sind, nämlich durch Relationen des Ursprungs; doch die Relation, die mitbezeichnet wird, wenn man sagt, Gott wisse von sich selbst, ist keine reale Relation, sondern eine gedankliche (*rationis tantum*): niemals nämlich, wenn etwas auf sich selbst bezogen wird, ist eine solche Relation etwas in Wirklichkeit, sondern nur in der gedanklichen Fassung; darum weil die reale Relation zwei Beziehungsglieder (*extrema*) erfordert.«

Man kann auch nicht einwenden, Selbsterkenntnis sei eine Rückkehr zum eigenen Wesen, und das könne es bei Gott nicht geben, weil er niemals von sich ausginge. Daß derjenige, der um sich selbst wisse, zu seinem Wesen zurückkehre, ist eine bildliche Redewendung; »denn es gibt in der Verstandestätigkeit keine Bewegung (*Physik VII, Komm. 20*); darum kann es dabei auch weder Rückgang noch Rückkehr geben, sondern nur insofern wird von Fortschreiten oder Bewegung gesprochen, als man von einem Erkenntnisgegenstand zu einem andern gelangt; und das geschieht in uns durch ein schrittweises Vorgehen, demgemäß es einen Ausgang und eine Rückkehr zu unserer Seele gibt, wenn sie sich selbst erkennt. Zuerst nämlich hat der Akt, der von ihr ausgeht, sein Ziel im Objekt (*terminatur ad objectum*); und dann wendet sie sich zurück auf den Akt (*reflectitur*); und schließlich auf die Potenz und das Wesen, sofern die Akte aus den Objekten erkannt werden und die Potenzen durch die Akte. Doch in der göttlichen Erkenntnis gibt es kein schrittweises Durchlaufen, wie früher

(im vorausgehenden Artikel beim ersten Argument) gesagt wurde, als ob sie von etwas Bekanntem zu Unbekanntem vordränge; nichtsdestoweniger kann doch von Seiten der Erkenntnisgegenstände ein gewisser Kreislauf (circuitus) in seiner Erkenntnis gefunden werden, sofern er nämlich, indem er sein Wesen erkennt, die anderen Dinge schaut, in denen er ein Abbild seines Wesens sieht und so gewissermaßen zu seinem Wesen zurückkehrt, wobei er freilich nicht sein Wesen aus andern Dingen erkennt, wie es in unserer Seele der Fall war. Man muß jedoch wissen, daß im Buch über die Ursachen nichts anderes als Rückkehr zum eigenen Wesen bezeichnet wird als dies, daß das Ding in sich selbst Bestand hat (subsistentia rei in se ipsa). Denn die Formen, die nicht in sich selbst Bestand haben, sind über etwas anderes ausgegossen und keineswegs auf sich selbst beschränkt (ad se ipsas collectas); doch die Formen, die in sich selbst Bestand haben, sind in der Weise über andere Dinge ausgegossen, sie vollendend oder in sie einfließend, daß sie in sich selbst durch sich bleiben (in se ipsis per se); und auf diese Art kehrt Gott im höchsten Maße zu seinem Wesen zurück, da er in der Voraussicht für alle und dadurch gewissermaßen in alle Dinge hinausgehend und fortschreitend, doch fest und unvermischt in sich selbst verharrt.«

Könnte es, wie manche glauben, ein Wissen nur von Allgemeinem (universale) geben, das durch Abstraktion gewonnen wird, so wäre bei Gott kein Wissen um sich selbst möglich; denn als schlechthin Einfaches läßt er keine Abstraktion zu. Doch »das Allgemeine ist nur in Anbetracht dessen geistig erkennbar, daß es von der Materie abgesondert ist; darum muß das, was nicht durch einen Erkenntnisakt unsererseits von der Materie losgelöst wird, sondern von sich aus von aller Materie frei ist, im höchsten Maße geistig erkennbar sein; und so ist Gott im höchsten Maße erkennbar, obgleich er kein Allgemeines ist.«

Auch die Unendlichkeit ist kein Hindernis für die Erkenntnis. »Gott weiß um sich, erkennt sich (intelligit) und begreift sich (comprehendit), obwohl er schlechthin unendlich ist; denn er ist nicht privat unendlich, so nämlich fällt die Idee des Unendlichen mit Quantität zusammen, denn es hat einen Teil nach dem andern bis ins Unendliche. Darum wird das Unendliche, wenn es gemäß seiner Unendlichkeit erkannt werden sollte, nämlich so, daß ein Teil nach dem andern erkannt würde, auf keine Weise voll begriffen werden können, denn niemals kann man ans Ende kommen, da es kein Ende hat. Doch Gott wird negativ unendlich genannt, weil ja sein Wesen durch nichts eingeschränkt wird. Jede Form aber, die in irgendeinem Gegenstand aufgenommen ist, begrenzt sich (terminatur) nach dem Maß des Aufnehmenden; da nun das göttliche Sein in nichts aufgenommen ist, weil er selbst sein Sein ist, darum ist sein Sein nicht begrenzt, und demgemäß wird sein Wesen unendlich genannt. Und weil in jedem geschaffenen Verstand die Erkenntniskraft begrenzt ist, kann unser Verstand nicht dahin gelangen, ihn so klar zu erkennen, wie er erkennbar ist; und demgemäß kann er ihn nicht begreifen, denn er kommt bei ihm nicht ans Ende der Erkenntnis, was eben begreifen heißt ... Da jedoch ebenso wie das göttliche Wesen unendlich ist, auch seine Erkenntniskraft unendlich ist, reicht seine Erkenntnis ebenso weit wie sein Wesen, und so gelangt er zu einer vollkommenen Erkenntnis seiner selbst; und demgemäß wird ihm ein Begreifen zugesprochen, nicht als sollte für das Erkannte

selbst durch solches Begreifen eine Grenze festgestellt werden, sondern wegen der Vollkommenheit der Erkenntnis, an der nichts fehlt.«

»Allerdings kann der Satz ›Gott erkenne sich selbst‹ in endlicher Weise (finite), in doppeltem Sinn verstanden werden. Einmal so, daß das Maß auf die erkannte Sache bezogen wird, daß er nämlich sie als endlich erkennt; und so verstanden ist es falsch, weil so seine Erkenntnis falsch wäre. Auf die andere Weise so, daß das Maß auf den Erkennenden bezogen wird, und so kann es noch in doppeltem Sinne verstanden werden: einmal so, daß das Wort ›endlich‹ (finite) nichts anderes bedeutet als vollkommen; so daß ihm endliche Erkenntnis zugesprochen würde, weil er ans Ende der Erkenntnis gelangt; und so erkennt Gott sich selbst in endlicher Weise. Im anderen Sinne so, daß das Wort endlich sich auf die Wirksamkeit der Erkenntnis bezöge; und dementsprechend erkennt er in unendlicher Weise, da seine Erkenntnis ins Unendliche wirksam ist. Daraus aber, daß er auf die vorher erwähnte Weise in sich selbst beschlossen ist (sibi ipsi est finitus), kann man nicht schließen, daß er sich in unendlicher Weise erkenne, es sei denn in dem Sinn, in dem es als wahr bezeichnet wurde.«

Wenn Augustin meint, es könne in der Erkenntnis kein Mehr und Minder geben (nur richtige Erkenntnis oder keine) und darum müßte Gottes Erkenntnis (wenn er welche hätte) der des Menschen gleichgestellt werden, so ist zu antworten: Das ›Mehrerkennen‹ kann in doppeltem Sinn verstanden werden. »Einmal so, daß das ›mehr‹ auf das Maß der erkannten Sache bezogen wird; und so erkennt kein Erkennender mehr von der erkannten Sache als ein anderer, sofern sie erkannt ist; denn wer immer der erkannten Sache mehr oder weniger zuschreibt, als die Natur der Sache in sich enthält, der irrt, erkennt nicht. Im andern Sinn kann es auf das Maß des Erkennenden bezogen werden; und so erkennt einer mehr als der andere, z. B. der Engel als der Mensch und Gott als der Engel, wegen der größeren Erkenntniskraft. Und ähnlich ist auch das zu verstehen, was man als Beweis hierfür nimmt, die Wendung nämlich, daß man ein Ding anders erkenne, als es sei; wenn nämlich anders die Art der erkannten Sache bedeutet, dann erkennt kein Erkennender die Seele anders, als sie ist, denn das hieße erkennen, daß die Sache anders sei, als sie ist; wenn es aber die Art des Erkennenden bedeutet, so erkennt jeder Erkennende, der ein materielles Ding erkennt, es anders, als es ist; denn das Ding, das ein materielles Sein hat, wird nur immateriell erkannt.«

3. Artikel Erkennt Gott anderes als sich selbst?

Nachdem festgestellt ist, daß Gott sich selbst, und zwar in vollkommener Weise erkennt, erhebt sich die zweite Frage: Erkennt Gott anderes als sich selbst? »Ohne Zweifel muß zugegeben werden, daß Gott nicht nur sich selbst erkennt, sondern auch alles andere, was auf folgende Weise zu beweisen ist. Alles, was von Natur aus auf ein anderes hinstrebt, muß dies von jemandem haben, der es auf sein Ziel hinlenkt; sonst würde es durch Zufall dahin streben. In den Naturdingen aber finden wir ein natürliches Verlangen (appetitum), wodurch ein jedes Ding nach seinem Ziel strebt; darum muß man über alle Naturdinge einen Verstand setzen, der die Naturdinge auf ihr Ziel hingeeordnet und die

natürliche Neigung oder das Verlangen in sie hineingelegt hat. Doch kein Ding kann auf ein Ziel hingeordnet werden, wenn nicht das Ding selbst zugleich mit dem Ziel, auf das es hingeordnet werden soll, erkannt wird; darum muß es im göttlichen Verstand, von dem der Ursprung der Naturdinge und die natürliche Ordnung in den Dingen herrührt, eine Erkenntnis der Naturdinge geben; und diesen Beweis bekräftigt Ps. XCIII, 9, wenn es heißt: »Der das Auge gebildet hat, sieht nicht.« Was nach Rabbi Mose soviel bedeutet, als wenn gesagt würde: Der das Auge so seinem Zweck – und das ist seine Tätigkeit, nämlich das Sehen – angemessen gemacht hat, der sieht nicht die Natur des Auges? Doch man muß weiter sehen, auf welche Weise er die Geschöpfe erkennt.

Man muß also wissen, daß, da alles Wirkende (agens) wirkt, soweit es aktuell (in actu) ist, das, was durch das Wirkende hervorgebracht wird, in gewisser Weise in dem Wirkenden ist; und so kommt es, daß jedes Wirkende ein ihm Ähnliches wirkt. Alles aber, was in einem andern ist, ist in ihm nach Art des Empfangenden. Wenn also das wirkende Prinzip ein materielles ist, so ist seine Wirkung in ihm gleichsam auf materielle Weise, weil sozusagen in einer materiellen Kraft; wenn aber das wirkende Prinzip ein immaterielles ist, dann wird auch die Wirkung auf immaterielle Weise in ihm sein. Es wurde aber oben gesagt, daß etwas insofern von einem andern erkannt wird, als es in ihm auf immaterielle Weise aufgenommen wird; und daher kommt es, daß materielle Wirkprinzipien ihre Wirkungen nicht erkennen, weil ihre Wirkungen nicht in ihnen sind, sofern sie Erkenntnisgegenstände sind; in den immateriellen Wirkprinzipien jedoch sind die Wirkungen, weil auf immaterielle Weise, sofern sie Erkenntnisgegenstände sind; darum erkennt jedes aktive Wirkprinzip seine Wirkung. Deshalb heißt es im Buch Über die Ursachen (Satz 8), ein geistiges Wesen (intelligentia) erkenne das, was unter ihm sei, sofern es dessen Ursache sei. Daraus folgt, da Gott das immaterielle Wirkprinzip der Dinge ist, daß es bei ihm Erkenntnis der Dinge gibt.«

Wenn dem göttlichen Verstand Erkenntnis der Dinge zugesprochen wird, so ist damit nicht behauptet, daß er in den erkannten Dingen seine Vollendung finde. Denn »das Erkannte ist nicht im Hinblick auf das Ding, das erkannt wird, Vollendung des Erkennenden (dieses Ding ist ja außerhalb des Erkennenden), sondern im Hinblick auf das Abbild, wodurch erkannt wird, weil die Vollendung in dem Vollendeten ist; nicht der Stein aber ist in der Seele, sondern das Abbild des Steins. Doch das Abbild der erkannten Sache ist auf doppelte Weise im Verstand; bisweilen wie etwas anderes als der Erkennende selbst; bisweilen aber wie das eigene Wesen des Erkennenden; so erkennt unser Geist dadurch, daß er sich selbst erkennt, andere Geister, sofern er selbst andern Geistern gleichförmig (similitudo) ist; aber das Bild des Steins, das in ihm selbst vorhanden ist, ist nicht das Wesen des Geistes selbst, weil es in ihm aufgenommen wird gleich einer Form in der Materie. Diese Form aber, die etwas anderes ist als der erkennende Geist, wird bisweilen dem Ding, dessen Abbild sie ist, wie dessen Ursache gegenübergestellt: wie es offenbar bei dem praktischen Verstand (in intellectu practico) ist, dessen Form die Ursache des gewirkten Dinges ist; bisweilen aber ist sie die Wirkung des Dinges, wie es offenbar bei unserm spekulativen Verstand (de intellectu nostro speculativo) ist, der von den Dingen Erkenntnis empfängt. Sooft nun der Verstand ein Ding durch ein Abbild erkennt, das nicht das

Wesen des Erkennenden ist, findet der Verstand Vollendung in etwas anderem, als er selbst ist; wofern aber jenes Bild Ursache des Dinges ist, wird er nur durch das Bild vollendet, und keineswegs durch das Ding, dessen Bild es ist, wie das Haus nicht der Kunst Vollendung gibt, sondern umgekehrt. Wenn es aber eine Wirkung des Dinges ist: dann wird auch das Ding in gewisser Weise dem Verstand Vollendung geben, durch äußere Wirksamkeit (active), sein Bild aber als innere Form (formaliter). Wenn aber das Bild der erkannten Sache das eigene Wesen des Erkennenden ist, so findet er nicht in etwas anderem als er selbst Vollendung, es sei denn kraft äußerer Wirksamkeit, wenn nämlich sein Wesen von einem andern gewirkt ist. Und weil der göttliche Verstand kein Wissen hat, das von den Dingen verursacht ist, weil auch das Bild der Dinge, durch das er die Dinge erkennt, nichts anderes ist als sein Wesen und sein Wesen von nichts anderem verursacht, so folgt keineswegs aus der Tatsache seines Erkennens anderer Dinge, daß sein Verstand von etwas anderem vollendet würde.«

Gott erkennt die Dinge nicht nur, sofern sie in ihm sind, »wenn man das ›sofern ...‹ auf die Erkenntnis von Seiten des Erkannten bezieht, denn er erkennt an den Dingen nicht nur das Sein, das sie in ihm haben, sofern sie eins mit ihm sind, sondern auch das Sein, das sie außer ihm haben, sofern sie von ihm verschieden sind; wenn aber das ›sofern ...‹ die Erkenntnis von Seiten des Erkennenden bestimmt, so ist es wahr, daß Gott die Dinge nur erkennt, sofern sie in ihm sind, nämlich auf Grund des Bildes des Dinges, welches dasselbe ist, sofern es bei ihm vorhanden ist (quae est idem cum ipso existens).«

Die göttliche Erkenntnis der Dinge aus seinem eigenen Wesen ist nicht so zu verstehen, wie die rationale Erkenntnis eines aus einem anderen erkennt. »Die Wirkung, die in irgendeiner Wirkursache existiert, ist nichts anderes als diese selbst, wenn man das darunter versteht, was durch sich selbst Ursache ist; so wie das Haus in dem künstlerischen Plan (in arte) nichts anderes ist als der künstlerische Plan; denn insofern ist die Wirkung in dem wirkenden Prinzip (in principio activo), als das wirkende Prinzip sich die Wirkung angleicht, das aber geschieht durch eben das, wodurch es wirkt; wenn aber ein wirkendes Prinzip nur durch seine Form wirkt, so ist demgemäß seine Wirkung in dem, was jene Form hat, und seine Wirkung wird in ihm nicht von seiner Form verschieden sein. Gleicherweise ist auch in Gott, wenn er durch sein Wesen wirkt, seine Wirkung in ihm nicht von seinem Wesen verschieden, sondern ganz eins damit; und so ist das, wodurch er das Geschöpf erkennt, nichts anderes als sein Wesen. Dennoch folgt nicht, daß ein schrittweises Vorgehen in seinem Verstand stattfindet, wenn er die Wirkung dadurch erkennt; denn nur dann heißt es, daß die Erkenntnis von einem zum andern fortschreite, wenn sie beides in verschiedenen Auffassungsakten erfaßt; so wie unsere Erkenntnis in einem andern Akt die Ursache erkennt als die Wirkung und darum von ihr gesagt wird, sie schreite zur Wirkung fort, wenn sie die Wirkungen durch die Ursachen erkennt: wenn aber die Erkenntnisfähigkeit nicht durch einen andern Akt zu dem Mittel (medium) geführt wird, durch das sie erkennt, als zu der erkannten Sache, dann liegt kein Fortschreiten in der Erkenntnis vor; so wie es vom Gesicht (visus), das den Stein durch die Species des Steins erkennt, die in ihm ist, oder das Ding, das im Spiegel erscheint, durch den Spiegel, nicht heißt, daß es fortschreitend erkennt, denn es ist dasselbe:

zum Bild der Sache geführt werden und zur Sache, die durch ein solches Bild erkannt wird. Auf diese Weise aber erkennt Gott die Wirkungen durch sein Wesen, wie das Ding selbst durch das Bild des Dinges erkannt wird; und so erkennt er in einer Erkenntnis sich und anderes, wie auch Dionysius (Über die göttlichen Namen, 7) sagt, wenn er spricht: »Gott hat also keine eigentümliche Erkenntnis seiner selbst, die verschieden wäre von der allgemeinen, die alles Existierende umfasst (Non igitur Deus propriam habet sui ipsius cognitionem aliam quam communem existentia omnia comprehendentem)« ; und so gibt es kein Fortschreiten in seiner Erkenntnis.«

Daß das Mittel, durch das etwas erkannt wird, in einem bestimmten Verhältnis zu dem Erkannten stehen müsse (esse proportionatum) und daß es ein solches bestimmtes Verhältnis zwischen dem göttlichen Wesen und der Kreatur als zwischen Unendlichem und Endlichem nicht geben könne – das ist keine Widerlegung der Möglichkeit einer göttlichen Erkenntnis der Dinge. Es kann nämlich »in doppeltem Sinne gesagt werden, daß etwas zu einem andern in einem Verhältnis stehe. Auf die eine Weise, wenn ein bestimmtes Verhältnis zwischen ihnen bemerkt wird; so wie wir sagen, 4 stehe im Verhältnis zu 2, weil es sich wie das Doppelte zu 2 verhält. Auf die andere Weise nach Art eines Doppelverhältnisses (per modum proportionalitatis); so wenn wir sagen, 6 und 8 stehen in einem Verhältnis, weil 8 das Doppelte zu 4 ist wie 6 zu 3: denn das Doppelverhältnis ist eine Ähnlichkeit von Verhältnissen. Und weil in jedem Verhältnis eine Wechselbeziehung der Glieder bemerkt wird, von denen man sagt, daß sie in einem Verhältnis stünden gemäß einem bestimmten Hinausragen des einen über das andere, darum ist es unmöglich, daß ein Unendliches zu einem Endlichen sich nach Art eines bestimmten Verhältnisses verhielte. Doch bei den Gliedern, von denen es heißt, daß sie nach Art eines Doppelverhältnisses zueinander sich verhalten, wird keine wechselseitige Beziehung bemerkt, sondern eine ähnliche Beziehung von zweien zu zwei andern; und auf diese Weise steht nichts im Wege, daß ein Unendliches zu Endlichem in einem Verhältnis stünde: denn so wie ein Endliches einem Endlichen gleich ist, so ist ein Unendliches einem andern Unendlichen gleich; und auf diese Weise muß das Mittel zu dem, was dadurch erkannt wird, im Verhältnis stehen; so nämlich, daß ebenso, wie es sich zu etwas, was bewiesen werden soll, verhält, auch das, was durch es erkannt wird, sich zu dem, was bewiesen wird, verhält. Und so steht nichts im Wege, daß das göttliche Wesen das Mittel sei, wodurch das Geschöpf erkannt wird.«

So ist es kein Widerspruch zu sagen, Gott erkenne nur sich selbst und er erkenne die Dinge. Denn es wird etwas auf doppelte Weise erkannt: »Einmal in sich selbst, wenn nämlich auf Grund der erkannten Sache selbst das Sehen des Schauenden (acies intuentis) geformt wird, auf die andere Weise wird etwas in einem andern gesehen, nach dessen Erkenntnis auch jenes erkannt wird. Gott also erkennt sich selbst nur in sich selbst, andere Dinge aber erkennt er in ihnen selbst, indem er sein Wesen erkennt; und demgemäß sagt der Philosoph, daß Gott nur sich selbst erkennt, womit auch das Wort des Dionysius (Über die göttlichen Namen, 7) übereinstimmt: »Gott erkennt das Existierende nicht durch sein Wissen um das Existierende, sondern durch ein Wissen um sich selbst (Deus existentia cognoscit, non scientia quae sit existentium, sed quae sit sui ipsius)«.

Von Seiten des Erkennenden betrachtet »erkennt Gott auf dieselbe Weise sich und anderes; denn der Erkennende ist derselbe und der Akt des Erkennens und das Erkenntnismittel. Versteht man aber die Erkenntnis von Seiten der erkannten Sache, dann erkennt er sich und anderes nicht auf dieselbe Weise, denn sein Verhältnis zu dem Mittel, wodurch er erkennt, ist nicht dasselbe wie das der andern Dinge; denn er selbst ist mit jenem Mittel eins dem Wesen nach, die andern Dinge aber durch Angleichung (per assimilationem); und so erkennt er sich selbst durch das Wesen, anderes aber durch ein Bild; jedoch es ist dasselbe, was sein Wesen ist und das Bild der andern Dinge (idem tamen est, quod eius est essentia, et aliorum similitudo).«

Daß die Ähnlichkeit zwischen Gott und Geschöpf eine minimale ist, besagt nicht, daß gar keine oder auch nur eine minimale Erkenntnis möglich sei. Die Ähnlichkeit kann in doppeltem Sinn verstanden werden. »Einmal gemäß einer Übereinstimmung in der Natur selbst; und eine solche Ähnlichkeit ist zwischen Erkennendem und Erkanntem nicht erforderlich. Vielmehr sehen wir bisweilen, daß die Erkenntnis um so tiefer dringt (perspicacior), je geringer eine solche Ähnlichkeit ist, wie z. B. die Ähnlichkeit des Bildes, das im Verstand ist, zum Stein geringer ist als dessen, das in den Sinnen ist, da es von der Materie weiter entfernt ist; und doch dringt der Verstand tiefer mit der Erkenntnis als die Sinne. Auf die andere Weise im Hinblick auf das Darstellungsverhältnis (quantum ad repraesentationem); und eine solche Ähnlichkeit des Erkennenden mit dem Erkannten ist erforderlich. Nun besteht zwar eine minimale Ähnlichkeit zwischen dem Geschöpf und Gott gemäß der Übereinstimmung in der Natur; es besteht aber die größte Ähnlichkeit, sofern das göttliche Wesen die Kreatur auf die ausdrücklichste Weise zur Darstellung bringt (expressissime ... repraesentat); und so besitzt der göttliche Verstand die beste Erkenntnis der Dinge.«

Wie eine Linie nichts an Quantität verliert, wenn man einen aktuellen (in actu) Punkt davon wegnimmt, wie aber die Substanz der Linie verlorengeht, wenn man das fortnimmt, daß sie nicht auf einen Punkt einzuschränken ist (terminabilis ad punctum), so ähnlich ist es auch mit Gott; »denn es geht Gott nichts verloren, wenn eine ... Kreatur als nichtseiend gesetzt wird; es geht jedoch von seiner Vollkommenheit etwas verloren, wenn ihm die Macht genommen wird, die Kreatur hervorzubringen. Er erkennt aber die Dinge nicht nur, sofern sie aktuell sind, sondern auch, sofern sie ein Sein in seiner Schöpfermacht haben (in potentia eius).« Also ist die Erkenntnis der Kreatur nicht zu streichen.

Gottes Erkenntnis ist eine Erkenntnis von Ewigkeit her. Aber das Erkannte braucht nicht von Ewigkeit her zu sein. Denn »obwohl es Erkenntnis nur vom Seienden gibt, ist es doch nicht nötig, daß es in dem Zeitpunkt, in dem es erkannt wird, Seiendes in seiner Natur sei (sit tunc ens in sui natura); denn wie wir räumlich Entferntes erkennen, so erkennen wir auch zeitlich Entferntes, wie es beim Vergangenen offenbar ist, und so liegt nichts Ungereimtes darin, wenn man eine Erkenntnis von nicht ewigen Dingen setzt.«

Die Erkenntnis der Dinge bedeutet bei Gott kein Vollendetwerden. »Streng genommen kann der Ausdruck Vollendung (perfectio) auf Gott nicht angewendet werden; denn nichts ist vollendet, was

nicht gemacht ist; doch bei Gott wird der Ausdruck mehr negativ als positiv verstanden; so daß er vollendet genannt wird, weil ihm nichts von allem mangelt; nicht als sei in ihm etwas, was die Möglichkeit zur Vollendung besäße (quod sit in potentia ad perfectionem) und was durch etwas vollendet würde, was sein Akt wäre; und so gibt es bei ihm keine passive Möglichkeit.«

Was er erkennt, ist nicht früher als er. Freilich »setzen Geistiges und Sinnliches (intelligibile et sensibile) Sinne oder Geist nur in Bewegung, sofern geistige oder sinnliche Erkenntnis von den Dingen empfangen wird; derart ist aber die göttliche Erkenntnis nicht.«

Sowenig die göttliche Erkenntnis von den Dingen empfangen wird, sowenig ist die Freude am Erkennen durch die Dinge verursacht. Die geistige Freude beruht auf einem angemessenen Wirken, darum heißt es von Gott, daß er sich an seinem einen und einfachen Wirken freut. »Dementsprechend ist ein Gegenstand geistiger Erkenntnis für den Geist Ursache der Freude, sofern er Ursache seines Wirkens ist; das geschieht aber, sofern er sein Bild in ihm hervorruft, wodurch der Geist im Wirken geformt wird (opere informatur); daher ist offenbar das Ding, das erkannt wird, nur dann Ursache der Freude im Geist, wenn der Geist seine Erkenntnis von den Dingen empfängt; was beim göttlichen Geist nicht der Fall ist.«

Das Geschöpf steht zwischen Sein und Nichtsein. »Sein schlechthin und absolut gesprochen ist nur vom göttlichen Sein zu verstehen, so wie auch das Gute; mit Rücksicht darauf heißt es bei Lukas, Kap. XVIII, 19: »Niemand ist gut als Gott allein«. So weit also ein Geschöpf an Gott herankommt, so viel hat es vom Sein; so weit es sich aber von Gott entfernt, so viel hat es vom Nichtsein; und da es an Gott nur herankommt, sofern es einen endlichen Seinsanteil hat (secundum esse finitum participat), bleibt es in unendlichem Abstand; darum heißt es, daß es mehr vom Nichtsein hat; jedoch, was es vom Sein hat, das wird, weil es von Gott ist, von Gott erkannt.«

So besitzt auch »ein sichtbares Geschöpf nur Wahrheit, sofern es an die erste Wahrheit herankommt; sofern es sich aber von ihr entfernt, enthält es Falschheit.«

Von unserer Erkenntnis gilt, daß nichts im Verstand ist, was nicht erst in den Sinnen war. Denn sie empfängt ihr Wissen von den Dingen, und schrittweise »wird das Ding von seiner Materialität zur Immaterialität des Verstandes hingeleitet, wobei die Immaterialität der Sinne vermittelt; und so muß das, was in unserm Verstand ist, erst in den Sinnen sein; wofür im göttlichen Verstand kein Raum ist.«

Die Dinge werden vornehmlich aus ihren Ursachen erkannt, und zwar besonders durch die Ursachen ihres Seins, nämlich durch Form und Materie, während Final- und Wirkursache Ursache des Werdens ist. Diese Trennung besteht aber nur für die natürlichen Ursachen. Die natürliche Wirkkraft (agens naturale) »ist nur Ursache des Werdens; Zeichen dafür ist, daß nach ihrer Vernichtung das Sein des Dinges nicht aufhört, sondern nur das Werden; die göttliche Wirkkraft aber, die den Dingen das Sein einflößt, ist Ursache des Seins, obwohl sie in den Bau der Dinge nicht eingeht (quamvis rerum constitutionem non intret); sie ist jedoch das Urbild (similitudo) der wesentlichen Prinzipien,

die in den Bau des Dinges eingehen; und so erkennt sie nicht nur das Werden des Dinges, sondern auch sein Sein und seine wesentlichen Prinzipien.«

4. Artikel Besitzt der göttliche Verstand eine das ihnen Eigentümliche treffende und bestimmte Erkenntnis von den Dingen?

Welcher Art ist nun die göttliche Erkenntnis der Dinge? Allgemein oder die spezifische Eigenart treffend (*propria*) und bestimmt? »Eben daraus, daß Gott die Dinge auf ihr Ziel hinordnet, läßt sich beweisen, daß Gott eine die spezifische Eigenart treffende Erkenntnis von den Dingen hat; denn ein Ding kann nicht durch irgendeine Erkenntnis auf sein spezifisches Ziel hingeeordnet werden, wenn nicht seine spezifische Natur erkannt wird, der gemäß es ein bestimmtes Verhältnis zu jenem Ziel hat. Wie das aber möglich ist, muß man auf folgende Weise erwägen. Durch die Erkenntnis der Ursache nämlich wird die Wirkung erkannt, sofern die Wirkung aus ihr folgt; wenn es also eine allgemeine Ursache gibt, deren Hinwirken auf eine Wirkung nur durch die Vermittlung einer besonderen Ursache bestimmt wird, so wird man durch die Erkenntnis jener allgemeinen Ursache keine spezifische Erkenntnis bezüglich der Wirkung gewinnen, sondern man wird sie nur im allgemeinen kennen; z. B. wird das Wirken der Sonne zur Erzeugung dieser Pflanze bestimmt durch die Kraft des Samens, die in der Erde oder im Samen ist; darum hätte die Sonne, wenn sie sich selbst erkennen würde, keine spezifische Erkenntnis bezüglich dieser Pflanze, sondern nur eine allgemeine, wenn sie nicht zugleich ihre spezifische Ursache erkennen würde. Und so ist es erforderlich zum Besitz einer die spezifische Eigenart treffenden und vollkommenen Erkenntnis bezüglich einer Wirkung, daß in dem Erkennenden alle Erkenntnis der spezifischen und allgemeinen Ursachen gesammelt werde; und das sagt der Philosoph im I. Buch der Physik (Text, Komm. 2): »Dann heißt es, daß wir ein jedes Ding erkennen, wenn wir die ersten Ursachen erkennen und die ersten Prinzipien bis zu den Elementen, d. h. bis zu den nächsten Ursachen, wie es der Kommentator auslegt. Demgemäß setzen wir etwas in der göttlichen Erkenntnis, sofern er selbst durch sein Wesen dessen Ursache ist; so nämlich ist es in ihm selbst und kann erkannt werden. Da er nun selbst Ursache aller spezifischen und allgemeinen Ursachen ist, so erkennt er durch sein Wesen alle spezifischen und allgemeinen Ursachen, denn nichts ist im Ding, wodurch seine allgemeine Natur bestimmt wird, dessen Ursache nicht Gott ist; und so sagt man, daß er mittels desselben Wesensgrundes, vermöge dessen er die gemeinsame Natur der Dinge erkennt, die Erkenntnis der spezifischen Natur eines jeden Dinges und der individuellen Ursachen besitzt. Und diesen Wesensgrund bezeichnet Dionysius (Die göttlichen Namen, VII. Kap.) mit folgenden Worten: »Wenn Gott gemäß einer Ursache allem Existierenden das Sein gegeben hat, so wird er auch gemäß derselben Ursache alles wissen«; und weiter unten: »Denn die Ursache aller Dinge, die sich selbst erkennt, würde eine Lücke aufweisen (*vacat alicubi*), wenn sie das, was von ihr selbst herrührt, und dessen Ursache sie ist, nicht kennte«. Eine Lücke haben besagt, in der Verursachung dessen, was sich

im Dinge findet, etwas vermissen lassen (deficere a causalitate); was folgen würde, wenn sie etwas von dem, was im Dinge ist, nicht kennte.

Und so geht aus dem Gesagten hervor, daß alles andere, was herbeigezogen wird, um zu beweisen, daß Gott durch sich alles erkennt, weniger beweiskräftig ist; so wenn man vom Punkt ausführt, er müsse, wenn er sich selbst erkennen würde, auch die Linien erkennen; und vom Licht, es würde die Farben erkennen, wenn es sich selbst erkennen würde; denn es kann nicht alles, was in der Linie ist, auf den Punkt wie auf eine Ursache zurückgeführt werden, noch was in der Farbe ist, auf das Licht; darum würde der Punkt, der sich selbst erkannte, die Linien nur im allgemeinen erkennen und ähnlich das Licht die Farbe. Anders aber ist es mit der göttlichen Erkenntnis ...«

Von unserer Erkenntnis gilt, daß wir das Allgemeine mit dem Verstand, das Einzelne aber mit den Sinnen erkennen. »... Dennoch besitzt unser Verstand, obwohl er das Einzelne nicht erkennt, doch eine spezifische Erkenntnis bezüglich der Dinge, da er sie gemäß dem eigentümlichen Gehalt der Species erkennt (secundum proprias rationes speciei); darum könnte der göttliche Verstand, selbst wenn er das Einzelne nicht erkennen würde, doch eine spezifische Erkenntnis von den Dingen besitzen.«

»Gott erkennt alles durch Eines, das der Grund für das Viele ist, nämlich sein Wesen, welches das Urbild (similitudo) aller Dinge ist; und da sein Wesen der spezifische Seinsgrund (propria ratio) eines jeden Dinges ist, darum hat er von einem jeden eine spezifische Erkenntnis. Wie aber das Eine für Vieles eigentümlicher und allgemeiner Seinsgrund sein kann, das ist folgendermaßen zu erwägen. Das göttliche Wesen ist insofern Seinsgrund eines jeden Dinges, als jedes Ding das göttliche Wesen nachbildet. Kein Ding aber bildet das göttliche Wesen in seiner ganzen Fülle (ad plenum) nach; denn dann könnte es nur ein Abbild von ihm geben; und sein Wesen wäre auf die Art nur eines Dinges eigener Seinsgrund, so wie es nur ein Bild des Vaters gibt, das ihn vollständig nachbildet, nämlich den Sohn. Da aber das geschaffene Ding das göttliche Wesen unvollkommen nachbildet, gibt es tatsächlich verschiedene Dinge, die es verschieden nachbilden; und keins ist darunter, das etwas wäre, was nicht von dem Urbild des göttlichen Wesens sich herleitete. Und so hat das, was einem jeden Dinge besonders eigen ist, etwas im göttlichen Wesen, was es nachbildet; demgemäß ist das göttliche Wesen Urbild des Dinges im Hinblick auf den eigentümlichen Bestand des Dinges selbst, und so ist es sein spezifischer Seinsgrund; und aus demselben Grunde ist es spezifischer Seinsgrund eines zweiten und aller andern. Es ist also der gemeinsame Seinsgrund aller, sofern es das eine Ding ist, das alle nachbilden; es ist aber spezifischer Seinsgrund dieses oder jenes Dinges, sofern sie es auf verschiedene Weise nachbilden, und so bewirkt das göttliche Wesen eine spezifische Erkenntnis von jedem einzelnen Ding, sofern es spezifischer Seinsgrund eines jeden ist.«

Das göttliche Wesen ist nicht wie ein Glied in einer Demonstration aufzufassen, so daß aus seiner Existenz die der Dinge mit Notwendigkeit folgen müßte. »... Die Demonstration ist eine Art des Beweisverfahrens, die sich durch ein schrittweises Vorgehen der Erkenntnis vollzieht; darum erkennt der göttliche Verstand, bei dem es kein schrittweises Vorgehen gibt, seine Wirkung durch sein Wesen

nicht wie in einer Demonstration, obwohl er eine gewissere Erkenntnis von den Dingen durch sein Wesen besitzt als der Demonstrierende durch die Demonstration. Wenn jemand auch sein Wesen begriffe, so würde er dadurch mit größerer Gewißheit die Natur der Einzeldinge erkennen als der Schlußsatz vermöge der Demonstration erkannt wird. Es folgt jedoch nicht, daß die Wirkungen Gottes von Ewigkeit her sein müßten; denn die Wirkungen sind nicht so in seinem Wesen, daß sie immer in sich selbst sein müßten, sondern so, daß sie es zu einer gewissen Zeit sind; zu der Zeit nämlich, für die es die göttliche Weisheit bestimmt hat.«

Es ist die Frage, ob Gott die Geschöpfe in ihrer eigenen Natur erkennt oder in einer Idee. Im ersten Fall wäre die eigentümliche Natur des Geschöpfes das Mittel, wodurch er erkennen würde, und da das Erkenntnismittel eine Vervollkommnung des Erkennenden bedeutet, so erführe der göttliche Verstand eine Vervollkommnung durch die Natur des Geschöpfes, was undenkbar ist. Im andern Fall aber, bei Erkenntnis durch eine Idee, schiene es, da die Idee weiter entfernt ist vom Ding als seine wesentlichen und zufälligen Merkmale, als hätte er eine geringere Erkenntnis vom Ding als die, welche durch die wesentlichen und zufälligen Merkmale des Dinges gewonnen wird. Entweder die wesentlichen oder die zufälligen Merkmale sind es aber, die Erkenntnis der spezifischen Eigenart des Dinges ergeben; denn auch die Akzidentien tragen viel zur Erkenntnis dessen, was es ist, bei. Demnach könnte also Gott keine spezifische Erkenntnis von den Dingen besitzen. Dazu ist zu bemerken, »daß Gott die Dinge in ihrer eigenen Natur erkennt, wenn diese Bestimmung auf die Erkenntnis von Seiten des Erkannten bezogen wird; wenn wir aber von der Erkenntnis des Erkennenden sprechen, so erkennt er die Dinge in einer Idee, d. h. durch die Idee, die das Urbild alles dessen ist, was in dem Dinge ist, des Wesentlichen wie des Zufälligen, obwohl sie selbst weder ein zufälliges Merkmal des Dinges ist noch sein Wesen; so wie auch das Bild des Dinges in unserm Verstand weder wesentlich noch zufällig zum Dinge gehört, sondern das Bild seines Wesens oder eines zufälligen Merkmals ist.«

Wenn eingewendet wird, durch ein allgemeines Mittel könne eine das Spezifische treffende Erkenntnis von Besonderem nicht gewonnen werden, so ist zu erwidern: »Das göttliche Wesen ist nicht ein allgemeines Mittel im Sinne einer allgemeinen Form, sondern im Sinne einer allgemeinen Ursache. Denn in anderer Weise verhält sich zur Bewirkung der Erkenntnis von Dingen eine allgemeine Ursache als eine allgemeine Form: in der allgemeinen Form nämlich ist die Wirkung gleichsam in materieller Potenz; so wie die Differenzen im Genus gemäß dem Verhältnis sind, in dem die Formen in der Materie sind, wie Porphyrius sagt: die Wirkungen dagegen sind in der Ursache in aktiver Potenz. Und weil ein jedes Ding erkannt wird, sofern es aktuell ist und nicht sofern es potenziell ist, so genügt dies, daß die das Genus spezifizierenden Differenzen potenziell im Genus sind, nicht dazu, daß durch die Form des Genus eine das Spezifische treffende Erkenntnis der Species gewonnen würde; doch auf Grund dessen, daß das Spezifische eines jeden Dinges in einer aktiven Ursache wurzelt, ist sie hinreichend, damit durch jene Ursache eine Erkenntnis jenes Dinges gewonnen werde: darum wird das Haus durch das Holz und die Steine nicht erkannt, wie es durch seine Form, die im Baumeister ist, erkannt wird. Und weil es in Gott das Spezifische treffende Erkenntnisse eines jeden Dinges wie in

einer aktiven Ursache gibt, darum kann sie, obwohl es ein allgemeines Mittel ist, doch eine das Spezifische treffende Erkenntnis eines jeden Dinges hervorrufen.«

5. Artikel Erkennt Gott das Singuläre?

Die weitere Frage: ob Gott das Singuläre erkenne, hat in mancherlei Irrtümer geführt. »Manche nämlich haben – wie der Kommentator (*Metaphysik II, Komm. 3 und 15*) sagt – bestritten, daß Gott das Singuläre anders als im allgemeinen (*nisi in universali*) erkenne, wobei sie die Natur des göttlichen Verstandes auf das Maß unseres Verstandes einschränken wollten. Doch dieser Irrtum kann durch die Beweisführung (*ratio*) des Philosophen zunichte gemacht werden, womit er gegen Empedokles vorgeht (*Über die Seele, Text 80, und Metaphysik III, Text 15*), wenn nämlich (wie es aus den Worten des Empedokles folgte) Gott etwas nicht wüßte, was die andern erkennen, so würde folgen, daß Gott der Unweiseste sei. Während er doch der Glücklichsste und dadurch der Weiseste ist; ähnlich [wäre es], wenn man behaupten wollte, daß Gott um die Einzeldinge nicht weiß, die wir alle erkennen.

Und so haben andere gesagt, wie Avicenna (*Metaphysik VIII, 6*) und seine Anhänger, Gott erkenne ein jedes Singuläre gleichsam im allgemeinen, indem er alle universellen Ursachen erkennt, aus denen das Singuläre hervorgeht; so wie ein Astrolog, der alle Bewegungen des Himmels und alle Entfernungen der Himmelskörper kennen würde, eine jede künftige Sonnenfinsternis bis auf hundert Jahre kennen würde. Er würde sie aber nicht kennen, soweit sie etwas Singuläres ist, so daß er wüßte, daß sie jetzt ist oder nicht ist, wie es der Bauer erkennt, wenn er sie sieht; und auf diese Weise behaupten sie, erkenne Gott das Singuläre; nicht als ob er einen Einblick in dessen singuläre Natur hätte, sondern durch Setzung der universellen Ursachen. Aber auch diese Behauptung ist nicht haltbar, denn aus den universellen Ursachen folgen nur universelle Formen, wenn nicht irgend etwas da ist, wodurch die Formen individuiert werden. Aus den gesammelten universellen Formen aber, so viele es auch sein mögen, wird nichts Singuläres aufgebaut; denn die Zusammenstellung jener Formen kann immer noch als in einer Mehrheit vorfindlich erkannt werden; und so würde man, wenn man auf die oben erwähnte Weise durch universelle Ursachen die Sonnenfinsternis erkannte, nichts Singuläres, sondern etwas Universelles erkennen. Denn einer universellen Ursache entspricht eine universelle Wirkung, der partikulären aber eine partikuläre; und so bleibt die erwähnte Ungereimtheit, daß Gott das Singuläre nicht erkennen würde.

Und so muß schlechthin zugestanden werden, daß Gott das Singuläre erkennt, nicht nur in seinen universellen Ursachen, sondern auch ein jedes gemäß seiner spezifischen und singulären Natur. Damit dies einleuchte, muß man wissen, daß das göttliche Wissen von den Dingen dem Wissen des Künstlers an die Seite zu stellen ist, darum, weil es Ursache aller Dinge ist, so wie der künstlerische Entwurf [Ursache] der Kunstwerke (*sicut ars artificiatorum*). Der Künstler aber erkennt das Kunstwerk insofern vermöge der Kunstform, die er in sich hat, als er sie selbst hervorbringt: der Künstler bringt aber das Kunstwerk nur der Form nach hervor, denn die Materie hat die Natur bereitgestellt und so erkennt der Künstler durch seinen künstlerischen Entwurf die Kunstwerke nur von Seiten der Form

(ratione formae). Jede Form aber ist von sich aus (de se) universell; und so erkennt der Erbauer durch seinen Entwurf wohl das Haus im allgemeinen, nicht aber dieses oder jenes, wofern er nicht durch die Sinne davon Kenntnis gewonnen hat. Wenn aber die Kunstform die Materie hervorbrächte so wie die Form, dann würde er durch sie das Kunstwerk sowohl von Seiten der Form als von Seiten der Materie erkennen. Und da das Prinzip der Individuation die Materie ist, so würde er sie nicht nur der universellen Natur nach, sondern auch, soweit sie etwas Singuläres ist, erkennen. Da nun aber der göttliche Schöpfungsplan (ars divina) nicht nur die Form, sondern auch die Materie hervorbringt, so existiert in seinem Plan nicht nur der Seinsgrund (ratio) der Form, sondern auch der Materie; und so erkennt er die Dinge sowohl der Materie als der Form nach; darum erkennt er nicht bloß das Universelle, sondern auch das Singuläre.

Aber da bleibt noch ein Zweifel; da alles, was in etwas ist, in ihm nach der Art dessen ist, in dem es ist; und so das Urbild des Dinges in Gott nicht anders als auf immaterielle Weise sein kann; daher kommt es, daß unser Verstand eben aus dem Grunde, weil er die Formen der Dinge auf immaterielle Weise empfängt, das Singuläre nicht erkennt: Gott aber erkennt es. Der Grund dafür tritt augenscheinlich hervor, wenn man das verschiedene Verhältnis erwägt, in dem das Abbild des Dinges in unserem Verstand und in dem das Urbild des Dinges im göttlichen Verstand zum Dinge steht. Jenes nämlich, das in unserem Verstand ist, wird von dem Dinge empfangen, sofern das Ding auf unsern Verstand wirkt, indem es zuerst in den Sinnen wirkt; die Materie aber vermag, wegen der Mangelhaftigkeit ihres Seins, weil sie nur ein potenzielles Seiendes ist, nicht der Ausgangspunkt eines Wirkens zu sein; und so wirkt das Ding, das auf unsere Seele wirkt, nur durch die Form; darum ist das Bild des Dinges, das unsern Sinnen eingeprägt wird und über einige Stufen der Reinigung in den Verstand gelangt, nur ein Bild der Form: aber das Bild des Dinges, das im göttlichen Verstand ist, bringt das Ding hervor; das Ding aber, mag es nun einen kraftvollen oder einen mangelhaften Seinsanteil haben (sive forte sive debile esse participat), hat ihn nur von Gott; und darum existiert das Urbild des ganzen Dinges in Gott, weil jenes Ding seinen Seinsanteil von Gott hat: und so ist das immaterielle Bild, das in Gott ist, nicht nur ein Bild der Form, sondern auch der Materie. Und da, damit etwas erkannt werde, ein Bild von ihm im Erkennenden vorhanden sein muß, aber nicht notwendig auf die Art sein muß, wie es im Dinge ist: daher kommt es, daß unser Verstand das Singuläre nicht erkennt, dessen Erkenntnis von der Materie abhängt, weil in ihm kein Abbild der Materie ist; nicht aber darum, weil das Abbild in ihm auf immaterielle Weise ist; aber der göttliche Verstand, der ein Bild der Materie hat, wenn auch auf immaterielle Weise, kann das Singuläre erkennen.«

Aus den Beweisen für die göttliche Erkenntnis des Singulären folgt, daß Gott alles Singuläre erkennen muß, und es scheint eine Schwierigkeit, daß darunter auch das Schlechte fällt. »Darauf ist zu sagen, daß an sich jede Kenntnis in den Bereich des Guten gehört; doch akzidentell kommt es vor, daß die Kenntnis gemeiner Dinge schlecht ist, entweder darum, weil sie die Ausübung einer schimpflichen Handlung ist (actio turpis actus), und demgemäß ist manches Wissen verboten; oder weil ein Mensch

durch ein gewisses Wissen vom Besseren abgelenkt werden kann; und so wird das, was an sich gut ist, für einen bestimmten Menschen schlecht; doch bei Gott ist das nicht möglich.«

Der göttlichen Natur geschieht durch die Erkenntnis des Singulären kein Eintrag. Denn wenn zur Erkenntnis eine Angleichung (assimilatio) des Erkennenden und des Erkannten erforderlich ist, »so ist doch diese Ähnlichkeit nicht als Gleichgestaltigkeit in der Natur, sondern nur als Ähnlichkeit der Darstellung (similitudo repraesentationis) zu verstehen; so wie wir durch ein goldenes Standbild zur Erinnerung an einen Menschen geführt werden.«

Beim körperlichen Sehen gibt es ein doppeltes Medium: »das, worin erkannt wird, nämlich das Licht; und durch dieses Medium wird das Sehen nicht auf einen bestimmten Gegenstand eingestellt: es gibt noch ein anderes Medium, wodurch es erkennt, nämlich das Bild des erkannten Dinges; und durch dieses Medium wird das Sehen auf einen speziellen Gegenstand eingestellt. Das göttliche Wesen aber nimmt in der göttlichen Erkenntnis, womit er die Dinge erkennt, die Stelle beider ein; und so kann es eine spezielle Erkenntnis von den singulären Dingen bewirken.«

Während unsere Erkenntnis sich wandelt, wenn ihre Gegenstände sich verändern, ist das bei der göttlichen Erkenntnis nicht der Fall. »Daß nämlich unsere Erkenntnis sich mit der Veränderung der Dinge wandelt, das beruht darauf, daß sie gegenwärtige, vergangene und zukünftige Dinge in immer neuen Auffassungsakten (alia et alia conceptione) erkennt; und so kommt es, daß die Erkenntnis, die man vom Sitzen des Sokrates hatte, falsch wird, wenn er nicht mehr sitzt. Gott aber erkennt mit einem und demselben Blick die Dinge als gegenwärtig, zukünftig und vergangen; darum bleibt dieselbe Wahrheit in seinem Verstand bestehen, wie immer das Ding sich ändern mag.«

Auch die Untrennbarkeit des Singulären von der Materie ist kein Einwand gegen die Möglichkeit einer göttlichen Erkenntnis des Singulären. Denn wenn es auch als solches nicht von der Materie trennbar ist, so »kann es doch durch ein Bild erkannt werden, das von der Materie getrennt ist, nämlich das Bild der Materie; so ist es [sc. das Bild], mag es auch dem Sein nach von der Materie getrennt sein, doch in der Darstellung (secundum repraesentationem) nicht getrennt.«

Wenn man von der Erkenntnis sagt, sie stehe in der Mitte zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten und müsse um so unvollkommener sein, je weiter sie sich von dem Erkennenden entferne, so wird auch davon die göttliche Erkenntnis nicht getroffen: »der Erkenntnisakt Gottes ist nichts von seinem Wesen Verschiedenes, da in ihm erkennender Geist und Erkennen dasselbe sind, weil sein Wirken sein Wesen ist: darum kann man, wenn er etwas außerhalb seiner erkennt, nicht sagen, seine Erkenntnis entferne sich von ihm oder ströme von ihm aus (cognitio ... dissiliens vel defluens). Und außerdem kann man von keiner Betätigung der Erkenntniskraft sagen, sie fließe aus oder entferne sich, wie es die Tätigkeit der Naturkräfte tut, die vom Wirkenden auf das Leidende übergeht (procedunt); denn die Erkenntnis besagt kein Ausfließen des Erkennenden auf das Erkannte, wie es beim naturhaften Wirken ist, sondern vielmehr ein Vorhandensein des Erkannten im Erkennenden.«

Ferner »steht der göttliche Erkenntnisakt in keinem Abhängigkeitsverhältnis zum Erkannten; denn die Beziehung, die in der göttlichen Erkenntnis enthalten ist (importatur), schließt keine Abhängigkeit seiner Erkenntnis vom Erkannten ein, sondern vielmehr umgekehrt des Erkannten von der Erkenntnis; wie umgekehrt die Beziehung, die in dem Wort ›Wissen‹ enthalten ist, eine Abhängigkeit unseres Wissens von dem Gegenstand des Wissens einschließt. Auch verhält sich der Akt zum Gegenstand nicht so wie zur Erkenntnisfähigkeit; denn er hat seine Seinsgrundlage in der Erkenntnisfähigkeit (substantificatur ... in suo esse per potentiam cognoscitivam), nicht aber im Objekt; denn der Akt ist in der Potenz selbst, aber nicht im Gegenstand.«

Auf welche Weise etwas in Wirklichkeit existiert, das ist für die Erkenntnis nicht maßgebend. Es wird nämlich »ein Ding auf die Weise erkannt, wie es im Erkennenden dargestellt ist, nicht sofern es in dem Erkennenden existiert. Denn das Bild, das in der Erkenntniskraft existiert, ist nicht das Prinzip der Erkenntnis des Dinges nach dem Sein, das es in der Erkenntnisfähigkeit hat, sondern nach der Beziehung, die es zur erkannten Sache hat; und daher wird das Ding nicht nach der Art des Seins erkannt, das das Bild des Dinges im Erkennenden hat, sondern nach der Art, wie das Bild, das im Verstand ist, das Ding darstellt; und so ist das Bild im göttlichen Verstand, obwohl es ein immaterielles Sein hat, weil es doch ein Bild der Materie ist, das Prinzip der Erkenntnis des Materiellen und so auch des Singulären.«

6. Artikel Erkennt der menschliche Verstand das Singuläre?

Mit der Frage nach der göttlichen Erkenntnis des Singulären hat sich schon im Vorausgehenden die nach der menschlichen Erkenntnis des Singulären verflochten. Sie wird nun noch besonders erwogen. »Jedes Wirken folgt der Bedingung der wirkenden Form, welche das Prinzip des Wirkens ist, die Erwärmung z. B. bemißt sich nach dem Grad der Wärme (modum caloris). Das Bild des Erkannten aber, wodurch die Erkenntnisfähigkeit geformt wird, ist das Prinzip der Erkenntnis dem Akt nach so wie die Wärme für die Erwärmung; und so muß jede Erkenntnis in der Weise der Form (per modum formae) bestehen, die in dem Erkennenden ist. Da nun das Bild des Dinges, das in unserm Verstand ist, als getrennt von der Materie und von allen materiellen Bedingungen empfangen wird, welche die Prinzipien der Individuation sind, so bleibt nichts übrig, als daß unser Verstand, an sich gesprochen, das Singuläre nicht erkennt, sondern nur das Universelle; denn jede Form als solche ist universell, abgesehen von den selbständigen Formen (forma subsistens), die eben darum, weil sie selbständig existieren, unmitteilbar sind. Aber akzidentell kommt es vor, daß unser Verstand Singuläres erkennt; wie nämlich der Philosoph im III. Buch Über die Seele sagt, verhalten sich die Phantasmen zu unserm Verstand wie die Sinnesdaten zur Sinnlichkeit (sensibilia ad sensum), wie die Farben, die außerhalb der Seele sind, zum Sehen. Wie also die Species, die in den Sinnen ist, von den Dingen abstrahiert wird und durch sie die Erkenntnis der Sinne auf die sinnenfälligen Dinge selbst sich erstreckt (continuatur), so abstrahiert unser Verstand eine Species von den Phantasmen, und durch sie erstreckt sich die Erkenntnis in gewisser Weise auf die Phantasmen. Es ist jedoch insoweit ein

Unterschied, als das Bild, das in den Sinnen ist, von dem Dinge als von dem Erkenntnisgegenstand abgelöst und so die Sache selbst durch jenes Bild unmittelbar erkannt wird; das Bild aber, das im Verstand ist, wird von dem Phantasma nicht wie von dem Erkenntnisgegenstand, sondern wie von einem Erkenntnismittel abstrahiert; auf die Art, wie unsere sinnliche Erkenntnis ein Bild des Dinges, das im Spiegel ist, empfängt, wenn sie darauf nicht wie auf das Bild eines Dinges gerichtet ist. Darum wird unser Verstand nicht unmittelbar auf Grund der Species, die er aufnimmt, zur Erkenntnis des Phantasma geführt, sondern zur Erkenntnis des Dinges, dessen Phantasma es ist; er kehrt aber doch durch eine gewisse Reflexion zur Erkenntnis des Phantasma selbst zurück, wenn er die Natur seines Aktes betrachtet und der Species, durch die er anschaut, und dessen, wovon er die Species abstrahiert, nämlich des Phantasma: so wie das Sehen durch das Bild, welches es von dem Spiegel empfangen hat und in sich trägt, unmittelbar zur Erkenntnis des abgespiegelten Dinges kommt, aber durch eine gewisse Umwendung durch eben dies zu dem Bild selbst geführt wird, das im Spiegel ist. Sofern also unser Verstand vermöge des Bildes, das er von dem Phantasma empfängt, auf das Phantasma selbst reflektiert, von dem er die Species abstrahiert, besitzt er, da es ein partikuläres Bild ist, eine gewisse Erkenntnis von dem Singulären, sofern der Verstand in gewisser Weise auf die Einbildungskraft übergreift (secundum quandam continuationem intellectus ad imaginationem).«

So können wir auf dem Umweg über die reflexive Erfassung der Phantasmen zu einer gewissen Erkenntnis des Singulären kommen, nicht aber durch die gewöhnliche Abstraktion. Es gibt zwei Arten der Materie, von der abstrahiert wird: »nämlich die verstandesmäßig erfaßbare und die sinnenfällige Materie (materia intelligibilis et sensibilis, vgl. Metaphysik VII, Komm. 39): und ich nenne verstandesmäßig erfaßbar z. B. die, welche man bei der Natur des Kontinuums erwägt; sinnenfällig aber z. B. die natürliche Materie. Beide aber sind in doppeltem Sinn zu verstehen; nämlich als fest gekennzeichnete und als nicht gekennzeichnete (... signata et ... non signata): und man nennt sie gekennzeichnet, sofern sie mit bestimmten Dimensionen (cum determinatione dimensionum), diesen oder jenen nämlich, betrachtet wird; nicht gekennzeichnet aber, wenn sie ohne bestimmte Dimensionen betrachtet wird. Im Hinblick darauf muß man wissen, daß die gekennzeichnete Materie Prinzip der Individuation ist, von der alle Verstandeserkenntnis abstrahiert, sofern gesagt wird, daß sie von einem hic et nunc abstrahiert. Der auf die Natur gerichtete Verstand abstrahiert nicht von der nicht gekennzeichneten sinnenfälligen Materie: er betrachtet nämlich den Menschen und Fleisch und Knochen, in deren Definition die sinnenfällige, nicht gekennzeichnete Materie hineinfällt: doch von der sinnenfälligen Materie abstrahiert vollständig der mathematische Verstand, dagegen nicht von der verstandesmäßig erfaßbaren nicht gekennzeichneten Materie. Darum bewirkt offenbar die Abstraktion, die allen erkennenden Geistern gemeinsam ist, eine universelle Form.«

Die Unterscheidung der singulären Dinge, die bei einer bloß universellen Erkenntnis nicht möglich wäre und die wir doch für das praktische Leben brauchen, wird uns nicht durch den bloßen Verstand, sondern durch die Sinne ermöglicht; »nicht nur der Verstand wirkt in uns als bewegende Kraft (est movens), sondern auch das Phantasma, durch das die universelle Verstandeserkenntnis auf den

partikulären Gegenstand des Handelns (operabile) Anwendung findet; darum ist der Verstand [als das Erkenntnisvermögen für das Allgemeine] gleichsam das entferntere Bewegungsprinzip, die auf das Besondere gerichtete Vernunft aber (= Urteilkraft, ratio particularis) und die Phantasmen sind das nächste Bewegungsprinzip.«

Der Mensch »erkennt also das Singuläre durch Einbildungskraft und Sinne, und darum kann er die universelle Erkenntnis, die im Verstand ist, auf das Partikuläre anwenden; denn nicht Sinne oder Verstand erkennen, eigentlich gesprochen, sondern der Mensch durch beides (Über die Seele I, Komm. 61).«

Sagt man, der Verstand müsse das Singuläre erkennen, weil die jeweils höhere Fähigkeit immer das vermag, wozu die niedere imstande ist, so ist wohl zuzugeben, daß die höhere das auch leisten können muß, was die niedere kann; »aber nicht auf dieselbe Weise, sondern auf eine vollkommeneren; darum erkennt dasselbe Ding wie die Sinne auch der Verstand, jedoch auf vollkommeneren Weise, nämlich immateriell; und so folgt nicht, daß der Verstand das Singuläre erkennen müsse, wie es die Sinne erkennen.«

7. Artikel Erkennt der göttliche Verstand bei allem, was er erkennt, daß es jetzt ist oder nicht ist, so daß er zu Aussagen kommt?

Gehört zu der Erkenntnis des Singulären, die Gott besitzt, auch eine Erkenntnis seines gegenwärtigen Seins oder Nichtseins, bzw. der möglichen Aussagen (enuntiabilia) über das Singuläre? »So wie sich das universelle Wesen einer Species zu allem an sich Akzidentellen dieser Species (omnia per se accidentia illius speciei) verhält, so verhält sich das singuläre Wesen zu allen diesem Singulären speziell zugehörigen Akzidenzien, wozu alle Akzidenzien, die sich an ihm finden, gehören: denn dadurch, daß sie in ihm individuiert werden, werden sie ihm speziell eigen. Der Verstand aber, der das Wesen der Species erkennt, erkennt dadurch alle ihm zugehörigen Akzidenzien der Species, denn nach dem Philosophen ist das Prinzip des Beweises, durch den die ihm eigenen Akzidenzien aus einem Subjekt erschlossen werden, das, was etwas ist (quod quid est): darum werden auch, wenn das ihm eigentümliche Wesen eines Singulären erkannt ist, alle seine singulären Akzidenzien erkannt, was unsere Erkenntnis nicht vermag: denn zum Wesen des Singulären gehört die gekennzeichnete Materie, von der unsere Erkenntnis abstrahiert, und sie würde in seine Definition aufgenommen, wenn das Singuläre eine Definition hätte. Aber der göttliche Verstand, der die Materie erfaßt, umfaßt nicht nur das universelle Wesen der Species, sondern auch das singuläre Wesen eines jeden Individuums; und so erkennt er alle Akzidenzien, sowohl die der ganzen Species und dem ganzen Genus gemeinsamen als die einem jeden Einzelding eigenen; darunter ist eines die Zeit, in der sich ein jedes Einzelding in der Natur der Dinge findet, nach deren Bestimmung es von ihm heißt, daß es jetzt sei oder nicht sei. Und

so erkennt Gott von jedem Einzelding, daß es jetzt ist oder nicht ist; und er erkennt alle andern Aussagen, welche über Universalien oder über Individuen gebildet werden können. Indessen verhält sich der göttliche Verstand in dieser Hinsicht doch anders als der unsere. Denn unser Verstand bildet sich verschiedene Begriffe, um Subjekt und Accidens zu erkennen, und um verschiedene Accidentien zu erkennen; und so schreitet er von der Erkenntnis der Substanz zur Erkenntnis des Accidens fort; und zweitens, um die Inhärenz des einen im andern zu erkennen, fügt er eine Species mit einer andern zusammen und vereint sie gewissermaßen; und so bildet er in sich die Aussagen. Jedoch der göttliche Verstand erkennt durch eines, nämlich durch sein Wesen, alle Substanzen und alle Accidentien; und so schreitet er weder von der Substanz zum Accidens fort, noch fügt er eins mit dem andern zusammen; sondern an Stelle dessen, was in uns eine Zusammenfügung von Species ist, steht im göttlichen Verstand eine vollkommene Einheit (omnimoda unitas); und demgemäß erkennt er das Verflochtene ohne Verflechtung (complexa incomplexa) sowie die Vielheit auf einfache Weise und geeint (multa simpliciter et unite) und das Materielle immateriell.«

In dieser Weise »erkennt er alle Dispositionen, die im Dinge wechseln können; und so erkennt er, immer in der einen Disposition verharrend, alle Dispositionen der Dinge, mögen sie sich auch noch so sehr verändern.«

Die Einheit im göttlichen Verstand leistet in vollkommenerer Form, was die Zusammenfügung in dem unsern; denn »die Zusammenfügung ... ist eine Nachahmung der Einheit: weshalb sie auch Vereinigung genannt wird; und so erkennt Gott offenbar ohne Zusammenfügen das Wesentliche wahrhafter als der zusammenfügende und zergliedernde Verstand selbst.«

8. Artikel Erkennt Gott das Nichtseiende?

Wenn gesagt wurde, Gott erkenne, ob etwas gegenwärtig sei oder nicht, so ist ihm damit schon eine gewisse Erkenntnis des Nichtseienden zugesprochen. Es muß darüber hinaus erwogen werden, ob sie sich auch auf das, was weder ist noch war noch sein wird, erstreckt. »Gott hat eine Erkenntnis von geschaffenen Dingen auf die Art, wie der Künstler, der die Ursache der Kunstwerke ist, die Kunstwerke erkennt: darum steht jene Erkenntnis in umgekehrtem Verhältnis zu den Dingen wie die unsere: denn unsere Erkenntnis ist, da sie von den Dingen empfangen wurde, naturgemäß später als die Dinge; die Erkenntnis des Schöpfers von den Geschöpfen aber und des Künstlers von den Kunstwerken geht naturgemäß den erkannten Dingen voraus. Wenn aber das Frühere fortfällt, so fällt auch das Spätere fort, doch nicht umgekehrt; und daher kommt es, daß unser Wissen von Naturdingen nur möglich ist, wenn die Dinge selbst zuvor sind; aber beim göttlichen Verstand oder dem des Künstlers ist eine Erkenntnis des Dinges vorhanden, gleichgültig ob es ist oder nicht ist.

Man muß aber wissen, daß der Künstler von dem Werk eine doppelte Erkenntnis hat: nämlich eine spekulative und eine praktische. Und zwar hat er eine spekulative oder theoretische Erkenntnis, wenn er die innere Gesetzmäßigkeit des Werkes (rationes operis) erkennt, ohne sie durch die Absicht auf eine

praktische Ausführung zur Anwendung zu bringen (sine hoc quod ad operandum per intentionem applicet); dann jedoch hat er in eigentlichem Sinn eine praktische Erkenntnis, wenn er durch seine Absicht die Gesetzmäßigkeit des Werkes auf das Ziel einer praktischen Ausführung hinwirken läßt (quando extendit per intentionem rationes operis ad operationis finem); und demgemäß wird die Heilkunde in eine theoretische und praktische eingeteilt ... Daraus geht hervor, daß die praktische Erkenntnis eines Künstlers seiner spekulativen folgt, da die praktische durch die Ausdehnung der spekulativen auf das Werk zustande kommt. Wenn aber das Spätere fortfällt, so bleibt das Frühere bestehen. Es kann also offenbar bei dem Künstler mitunter eine Erkenntnis eines Kunstwerkes bestehen, dessen Ausführung er vorhat (disponit), mitunter auch eines, dessen Ausführung er niemals vorhat, so wenn er die Form eines Kunstwerkes ... innerlich gestaltet (confingit), das er nicht auszuführen gedenkt; dieses Kunstwerk aber, dessen Ausführung er niemals vorhat, sieht er nicht immer als in seiner Macht stehend vor sich, denn bisweilen denkt er sich auch ein Kunstwerk aus, zu dessen Ausführung ihm nicht die nötigen Kräfte zur Verfügung stehen; aber er bedenkt es vom Standpunkt seines Ziels aus (considerat ipsum in fine suo), sofern er nämlich sieht, daß er zu einem solchen Ziel durch ein solches Werk gelangen könnte; denn nach dem Philosophen im VI. Buch der Ethik (Kap. 12) und im VII. (Kap. 8) sind die Ziele bei praktischen Aufgaben (in operabilibus) dasselbe wie die Prinzipien bei theoretischen; wie also die Folgerungen in den Prinzipien (in principiis) erkannt werden, so die Kunstwerke in den Zielen. Offenbar kann also Gott eine Erkenntnis von Nichtseiendem haben; und von manchem der Art hat er gleichsam eine praktische Erkenntnis, nämlich von Dingen, die sind oder waren oder sein werden, die aus seinem Wissen und seiner Anordnung hervorgehen; von manchem aber, was weder ist noch war noch sein wird, dessen Bewerkstelligung er nämlich niemals vorgesehen hat, besitzt er eine spekulative Erkenntnis; und obwohl man sagen kann, daß er sie in seiner Schöpfermacht anschaut (in sua potentia), weil es nichts gibt, was er nicht vermöchte, so ist es doch passender zu sagen, daß er sie in seiner Güte anschaut, die das Ziel alles dessen ist, was von ihm gewirkt wird. Demgemäß sieht er freilich, daß es noch viele andere Arten der Mitteilung seiner eigenen Güte gibt, als die den existierenden Dingen, vergangenen, gegenwärtigen, künftigen mitgeteilt ist; denn alle geschaffenen Dinge können seiner Güte nicht gleichkommen, wie sehr sie auch daran teilhaben mögen.«

So hat also »das, was weder war noch ist noch sein wird, gewissermaßen Existenz in der Macht Gottes wie in einem wirkenden Prinzip oder in der Güte Gottes wie in einer Finalursache.« Und Gott kann es erkennen, weil seine Erkenntnis kein passives Sichangleichen an vorher existierende Dinge ist; sondern, da sie Ursache der erkannten Dinge ist, »besteht sie in einer aktiven Angleichung, in der der Erkennende das Erkannte sich angleicht; und weil Gott sich das angleichen kann, was ihm noch nicht angeglichen ist, darum kann er auch eine Erkenntnis des Nichtseienden haben.« Es mangelt dem, was weder war noch ist noch sein wird, auch nicht völlig an Wahrheit: »es hat Wahrheit, sofern es Sein hat, sofern es nämlich in seinem wirkenden oder finalen Prinzip Sein hat; und so wird es auch von Gott erkannt.«

9. Artikel Erkennt Gott das Unendliche?

Wie das Nichtseiende, so ist auch das Unendliche der göttlichen Erkenntnis zugänglich. Wer freilich über den göttlichen Verstand nach dem Maß unseres Verstandes urteilen will, wird das leugnen. Daß es aber in Wahrheit der Fall ist, läßt sich schon aus dem früher Gesagten zeigen. »Da er nämlich nicht nur das, was war oder ist oder sein wird, kennt, sondern alles, was dazu angetan ist, an seiner Güte teilzunehmen, und da es Derartiges unendlich viel gibt, weil seine Güte unendlich ist, so folgt daraus, daß er Unendliches erkennt; auf welche Weise das geschieht, ist noch zu erwägen.

Man muß also wissen, daß je nach der Kraft des Erkenntnismittels die Erkenntnis sich auf vieles oder weniges erstreckt; so ist das Bild, das mit dem Gesichtssinn empfangen wird (in visu), gemäß den partikulären Bedingungen des Dinges bestimmt und führt darum zur Erkenntnis eines Dinges; das Bild des Dinges jedoch, das im Verstand empfangen wird, ist frei von partikulären Bedingungen und führt darum, wenn es so erhoben wird (elevatur), zu einer Mehrheit von Dingen. Und da eine universelle Form derart ist, daß eine unendliche Anzahl von Einzeldingen daran teilhaben kann, daher kommt es, daß unser Verstand in gewisser Weise unbegrenzt viele Dinge (infinita) erkennt. Weil jedoch das Bild, das in unserm Verstand ist, nicht zu einer Erkenntnis der Einzeldinge führt, sofern sie sich voneinander unterscheiden, sondern nur hinsichtlich ihrer gemeinsamen Natur, daher kommt es, daß sie durch die Species erkannt werden, die sie bei sich haben. Er [sc. unser Verstand] hat also nur potenziell Erkenntniskraft für unbegrenzt vieles; aber das Mittel, durch das Gott erkennt, nämlich sein Wesen, ist das Urbild der unendlich vielen Dinge, die es nachbilden können, und nicht nur hinsichtlich dessen, was ihnen gemeinsam ist, sondern auch im Hinblick auf das, worin sie sich voneinander unterscheiden, wie aus dem Vorhergehenden ersichtlich ist. Darum hat das göttliche Wissen Kraft, Unendliches zu erkennen.

Wie er aber aktuell Unendliches erkennt, ist auf folgende Weise zu erwägen. Es steht nämlich nichts im Wege, daß ein Gegenstand in einer Hinsicht unbegrenzt und in anderer Hinsicht begrenzt sei: z. B. wenn ein Körper der Länge nach unbegrenzt, der Breite nach aber begrenzt ist; und ähnlich kann es auch bei den Formen sein: wenn wir z. B. einen unbegrenzten Körper nehmen, der weiß ist, so wird die extensive Quantität der Weiße, dergemäß ihr accidentell eine Quantität zugesprochen wird (secundum quam dicitur quanta per accidens), unbegrenzt sein; die Quantität aber, die es von sich aus (per se) besitzt, nämlich die intensive, wäre nichtsdestoweniger begrenzt; und ähnlich verhält es sich mit jeder andern Form des unbegrenzten Körpers: denn jede Form, die in einer Materie aufgenommen wird, begrenzt sich nach dem Maß des Aufnehmenden und hat darum keine unendliche Intensität. Das Unendliche nun widerstreitet ebenso wie der Erkenntnis auch dem Durchlaufen: denn das Unendliche kann weder erkannt noch durchlaufen werden: trotzdem, wenn sich etwas über das Unendliche, nicht in der Richtung seiner Unendlichkeit, hinbewegt, dann kann es durchlaufen werden; z. B. kann das, was der Länge nach unbegrenzt, der Breite nach begrenzt ist, der Breite nach durchlaufen werden, aber nicht der Länge nach; so kann auch ein Unendliches, wenn es auf dem

Wege, auf dem es unendlich ist, erkannt wird, keineswegs vollkommen erkannt werden; wenn es aber auf dem Wege seiner Endlichkeit erkannt wird, so kann es vollkommen erkannt werden: denn die Idee des Unendlichen (*infiniti ratio*) entspricht der Quantität ..., jede Quantität aber hat ihrer Idee nach (*de sui ratione*) eine Ordnung nach Teilen; es folgt also, daß das Unendliche dann seiner Unendlichkeit gemäß (*per modum infiniti*) erkannt wird, wenn es Teil für Teil erkannt wird. Wenn daher unser Verstand den weißen Körper so erkennen sollte, wird er weder ihn noch seine Weiße irgend vollkommen erkennen können. Wenn er aber die Natur der Weiße oder der Körperlichkeit erkennt, die sich in dem unbegrenzten Körper findet, so wird er das Unendliche im Hinblick auf alle seine Teile vollkommen erkennen, jedoch nicht auf dem Wege des Unendlichen (*per viam infiniti*); und so ist es möglich, daß unser Verstand in gewisser Weise ein unendliches Kontinuum vollkommen erkennen kann; ein diskontinuierlich (*discrete*) Unendliches aber auf keine Weise, darum weil er nicht durch eine Species vieles erkennen kann; und darum muß er, wenn er vieles betrachten soll, eins nach dem andern erkennen, und so die kontinuierliche Quantität auf dem Wege der diskontinuierlichen. Wenn er darum eine unendliche Menge aktuell erkennen würde, so würde folgen, daß er ein Unendliches auf dem Wege des Unendlichen erkennen würde; was unmöglich ist. Aber der göttliche Verstand erkennt alles durch eine Species; darum vollzieht sich auch seine Erkenntnis aller Dinge in einem Blick; und so erkennt er eine Menge nicht nach der Ordnung der Teile der Menge, und so kann er eine unendliche Menge erkennen, ohne den Weg des Unendlichen zu benutzen: denn wenn er auf dem Weg des Unendlichen erkennen würde, so daß er einen Teil der Menge nach dem andern aufnähme, käme er niemals an ein Ende, würde also nicht vollkommen erkennen. Darum gestehe ich schlechthin zu, daß Gott aktuell Unendliches absolut erkennt; und selbst unendlich vieles ist seinem Verstand nicht adäquat, so wie er selbst, wenn er sich erkennt, seiner Erkenntnis adäquat ist: denn das Wesen ist in geschaffenen unendlichen Dingen endlich, z. B. die Weiße in dem unbegrenzten Körper; das Wesen Gottes aber ist in jeder Hinsicht unendlich; und demgemäß ist alles Unendliche für Gott endlich und von ihm umfaßbar (*comprehensibilia ab ipso*).«

Wenn also gesagt wird, daß alles Wissen eine Begrenzung des Gewußten bedeutet, so ist das insofern richtig, »als es nicht über den Verstand des Wissenden hinausgeht, so daß etwas von ihm außerhalb des Verstandes des Wissenden wäre: so ähnlich verhält es sich gegenüber einem Verstand, der nach Art des Endlichen sein Wissen gewinnt: und es ist nichts Ungereimtes, daß dies mit dem Unendlichen geschieht, von dem nicht auf dem Wege des Unendlichen ein Wissen gewonnen wird.«

Auf welche Weise Gott das Unendliche erkennt, ob es ein bloße Washeiten schauendes Wissen ist (*scientia simplicis notitiae*) oder ein Realitäten wahrnehmendes Wissen (*scientia visionis*), das ist für die Frage belanglos, denn es »bedeutet keinen Unterschied auf Seiten des Wissenden, sondern nur auf Seiten der gewußten Sache: von Realitäten wahrnehmendem Wissen ist nämlich bei Gott nach dem Gleichnis des körperlichen Sehens die Rede, welches äußere Dinge (*res extra se positas*) anschaut; darum kann Gott ein Realitäten wahrnehmendes Wissen nur bezüglich dessen zugesprochen werden, was außer ihm ist, und was entweder gegenwärtig oder vergangen oder zukünftig ist; ein bloße

Washeiten schauendes Wissen aber gibt es ... auch von dem, was weder ist noch war noch sein wird: Gott erkennt nun dies nicht auf andere Weise als jenes: darum rührt es nicht von der Seite des Wissens her, daß Gott das Unendliche nicht sieht; sondern von der Seite der sichtbaren Dinge, die nicht sind: würde aber das Unendliche als aktuell oder sukzessiv seiend gesetzt, so würde es Gott zweifellos mit Realitäten wahrnehmendem Wissen erkennen.« Dabei handelt es sich freilich nur um eine bildliche Redeweise, da das Sehen ja in eigentlicher Bedeutung ein körperlicher Sinn ist. »In solchen Redewendungen entspricht aber der Wahrheitskern (veritatis ratio) den verschiedenen, jeweils vorhandenen ähnlichen Zügen; darum steht nichts im Wege, einmal alles göttliche Wissen ein Realitäten wahrnehmendes (sehendes) zu nennen, ein andermal aber nur das, welches sich auf Gegenwärtiges, Vergangenes und Künftiges bezieht.«

Es ist auch keine Schwierigkeit, daß man bei einem göttlichen Wissen von unendlich vielen Dingen unendlich viele Seinsgründe der Dinge (rationes rerum) in Gott annehmen müßte. »Gott ist durch sein Wesen das Urbild (similitudo) aller Dinge und das spezifische eines jeden; darum kann man von einer Vielheit von Urbildern der Dinge in Gott nur im Hinblick auf sein Verhältnis zu den verschiedenen Geschöpfen sprechen; diese Verhältnisse aber sind nur gedankliche Beziehungen (relationes rationis). Es ist aber nichts Ungereimtes, gedankliche Beziehungen in unendlicher Zahl anzunehmen, wie Avicenna in seiner Metaphysik sagt (III. Buch, gegen Ende).«

Wenn gegen ein unendliches Wissen Gottes eingewendet wird, daß Unendlichkeit Unvollkommenheit sei, so ist das Unendliche hier in privativem Sinne genommen, »wie es sich nur in den Quantitäten findet; denn alles, was privativ ausgesagt wird, ist unvollkommen; es gilt aber nicht von dem, was negativ unendlich genannt wird, so wie Gott unendlich heißt: das ist nämlich das Vollkommenere, daß etwas durch nichts begrenzt wird (hoc enim perfectius est, ut aliquid per nihil terminetur).«

Es besteht auch von Seiten des Unendlichen keine Schwierigkeit: als würde es verfälscht, indem ihm, dem Unmeßbaren, ein Maß angelegt würde. »Der Sinn des Messens (ratio mensurationis) besteht darin, daß man Gewißheit erhält über die bestimmte Quantität eines Dinges: Gott aber erkennt das Unendliche nicht so, als wüßte er seine bestimmte Quantität, da es ja keine hat, und so widerstreitet es der Idee des Unendlichen nicht, daß Gott ein Wissen davon hat.«

10. Artikel Kann Gott Unendliches wirken?

Aus der Möglichkeit, Unendliches zu erkennen, scheint die andere zu folgen: Unendliches zu wirken. Dafür ist zu beachten, daß beim Unendlichen eine doppelte Unterscheidung zu machen ist. »Einmal wird es nach Potenz und Akt unterschieden; und das wird potenziell unendlich genannt, was immer im Nacheinander besteht (in successione consistit), wie z. B. die Hervorbringung von Körpern und die Teilung des Kontinuums, wo überall die Möglichkeit zu unendlichem Fortgang gegeben ist (in quibus omnibus est potentia in infinitum), wenn immer eins nach dem andern aufgenommen wird; ein aktuell Unendliches liegt z. B. vor, wenn wir eine unbegrenzte Linie (terminis carentem) annehmen. Auf

andere Weise wird zwischen einem an sich Unendlichen und einem accidentell Unendlichen unterschieden; der Sinn (*intellectus*) dieser Unterscheidung wird folgendermaßen klar. Die Idee des Unendlichen entspricht, wie im vorausgehenden Artikel gesagt wurde, der Quantität; von Quantität ist aber sachlich früher bei diskontinuierlicher Quantität die Rede als bei kontinuierlicher; und so muß man, um zu sehen, auf welche Weise etwas an sich und accidentell unendlich ist, in Betracht ziehen, daß eine Vielheit bisweilen an sich erforderlich ist, bisweilen nur accidentell. Die Vielheit ist an sich erforderlich, z. B. offenbar bei einer Reihe von geordneten Ursachen und Wirkungen, deren eine wesenhaft von der andern abhängig ist; z. B. löst die Seele die natürliche Wärme aus (*movet*), durch die Nerven und Muskeln in Bewegung gebracht werden; durch diese werden die Hände bewegt, diese bewegen einen Stab, und der einen Stein; von all diesen Dingen hängt jedes spätere an sich von jedem früheren ab. Es findet sich aber accidentell eine Vielheit, wenn alles, was in der Vielheit enthalten ist, gleichsam an Stelle eines Einzigen gesetzt wird und sich in gleicher Weise verhält, ob es nun eines oder in großer oder in geringer Zahl vorhanden ist; wenn z. B. jemand ein Haus baut, bei dessen Bau mehrere Sägen nacheinander verbraucht werden, so ist die Vielzahl der Sägen nur accidentell zum Bau des Hauses erforderlich, weil eine nicht die ganze Zeit halten kann; und es macht für das Haus keinen Unterschied, wie viele man annimmt; darum besteht auch für keine eine Abhängigkeit von der andern, wie dort, wo die Vielzahl an sich erforderlich war. Demgemäß haben sich nun verschiedene Ansichten über das Unendliche herausgebildet.

Manche antike Philosophen nämlich haben ein aktuell Unendliches nicht nur accidentell, sondern auch an sich angenommen, da sie es als notwendig zu dem, was sie als Prinzip ansetzten, gehörig aufgefaßt haben wollten (*volentes quod infinitum esset de necessitate eius quod ponebant principium*). Darum behaupteten sie auch eine unbegrenzte Abfolge von Ursachen (*processum causarum in infinitum*). Doch diese Auffassung weist der Philosoph im II. Buch der *Metaphysik* (Komm. 5/13) und im III. Buch der *Physik* (VIII, Komm. 34) zurück.

Andere aber, die dem Aristoteles folgten, gaben zu, daß sich das Unendliche an sich weder aktuell noch potenziell finden ließe, denn es ist nicht möglich, daß etwas wesenhaft von Unendlichem abhinge; denn dann würde sein Sein niemals erfüllt (*nunquam compleretur*). Doch das accidentell Unendliche setzten sie nicht nur als potenzielles, sondern auch als aktuelles an; darum behauptet Algazel in seiner *Metaphysik*, die von den Körpern getrennten menschlichen Seelen seien unendlich viele, denn das folgt, nach ihm, aus der Tatsache, daß, nach ihm, die Welt ewig ist: und das hält er nicht für ungereimt, darum weil es keine wechselseitige Abhängigkeit der Seelen gibt; darum ist in der Menge jener Seelen nur ein accidentell Unendliches zu sehen.

Manche jedoch behaupteten, es könne ein aktuell Unendliches weder an sich noch accidentell geben; sondern nur das potenziell Unendliche, das im Nacheinander besteht, wie es im V. Buch der *Physik* heißt; und das ist der Standpunkt des Kommentators im II. Buch der *Metaphysik* (Komm. 2).

Daß es aber kein aktuell Unendliches geben kann, das kann auf zwei Umständen beruhen: entweder weil die Aktualität dem Unendlichen eben auf Grund seiner Unendlichkeit widerstreitet oder wegen eines andern Umstandes; z. B. widerstrebt die Bewegung einem Dreieck aus Blei; nicht weil es ein Dreieck, sondern weil es aus Blei ist. Wenn also nach dieser Auffassung das Unendliche der Natur der Sache nach aktuell sein könnte, und wenn es nur durch etwas anderes als die Idee des Unendlichen verhindert würde, dann sage ich: Gott kann bewirken, daß ein Unendliches aktuell ist. Wenn aber aktuelles Sein der Idee des Unendlichen selbst widerstreitet, dann kann Gott das nicht bewirken; ebenso wie er nicht bewirken kann, daß der Mensch ein unvernünftiges Wesen sei, denn das hieße, daß Widersprechendes zugleich wäre. Ob aber das aktuelle Sein der Idee des Unendlichen widerstreitet oder nicht, das kann, weil es hier nur gelegentlich berührt wurde, für den Augenblick beiseite geschoben und an einer andern Stelle erörtert werden.«

Die Unmöglichkeit eines aktuell unendlichen geschöpflichen Seins würde der Unendlichkeit der Seinsgründe (rationes) im göttlichen Geist nicht widersprechen. »Denn sie treten im Geschöpf nicht auf die Art hervor, wie sie in Gott sind, sondern auf die Art, wie es die Idee des Geschöpfs duldet; darum werden aus ihnen, obwohl sie immateriell sind, doch die Dinge im materiellen Sein hervorgebracht. Wenn es also der Idee des Unendlichen entspräche, nicht zugleich aktuell zu sein, sondern im Nacheinander, wie der Philosoph sagt, dann könnten sich die unendlich vielen Seinsgründe, die im göttlichen Verstand sind, nicht auf einmal in den Geschöpfen vollenden, sondern nur im Nacheinander; und so ergäbe sich keine aktuell unendliche Vielheit.«

Man kann auch nicht sagen, eine Potenz, die nicht aktuell würde, sei umsonst; »denn umsonst ist, was nicht zu dem Ziel führt, zu dem es da ist; darum könnte man eine Potenz, weil sie sich nicht in Aktualität umsetzt, nur dann umsonst nennen, wenn ihre Wirkung oder der von ihr selbst unterschiedene vorhandene Akt der Zweck der Potenz wäre. Doch für keine göttliche Potenz ist ihre Wirkung der Zweck und kein Akt ist von ihr verschieden.«

Auf der andern Seite wäre die Tatsache, daß natürlicherweise Unendliches nicht zugleich sein kann, kein absolutes Hindernis, daß Unendliches würde. »Denn das Sein des Unendlichen besteht nicht im Zugleichsein, sondern es ist wie das, was im Werden ist, z. B. der Tag und der Wettkampf (Physik III). Es ist auch nicht zu folgern, daß Gott nur das bewirken kann, was naturgemäß geschieht; die Idee nämlich ... wird da, wo sie als Urbild bezeichnet wird, nach dem Gott alles natürliche Sein schafft, im Sinne der praktischen Erkenntnis verstanden, denn sie besteht auf Grund dessen, daß sie vom göttlichen Willen zum aktuellen Sein bestimmt ist; Gott kann aber durch seinen Willen vieles andere bewirken als das, was von ihm bestimmt festgelegt ist.«

Es ist denkbar, daß bei der Schöpfung etwas von Seiten des Geschaffenen nicht möglich ist, was von Seiten des Schöpfers möglich wäre. Denn der Name Schöpfung besagt etwas Eigenes auf beiden Seiten. Es ist zwar bei der Schöpfung Neues nur auf Seiten der Kreatur; »dennoch bedeutet der Name Schöpfung nicht nur dies, sondern auch etwas auf Gottes Seite; es bezeichnet nämlich das göttliche

Wirken (actionem), welches sein Wesen ist, und bezeichnet zugleich die Wirkung, die im Geschöpf ist, nämlich das Empfangen des Seins von Gott; darum folgt nicht: daß Gott etwas schaffen könne, sei dasselbe wie daß etwas von ihm geschaffen werden könne: sonst hätte er, ehe die Kreatur war, nichts schaffen können, wenn nicht die Potenz der Kreatur zuvor existierte; was eine ewige Materie setzen hieße. Darum mag wohl die Potenz der Kreatur nicht dazu angetan sein, daß Unendliches aktuell sein könnte; dadurch wird aber nicht ausgeschlossen, daß Gott unendliches Sein wirken könnte.»

11. Artikel Spricht man bei Gott und bei uns in gleichem Sinne von Wissen?

In den vorausgehenden Artikeln sind öfters göttliches und menschliches Wissen einander gegenübergestellt worden. Nun ist die Frage: Wird bei Gott und bei uns im selben Sinne von Wissen gesprochen? Das ist abzulehnen, denn »es ist unmöglich, irgend etwas im selben Sinn vom Geschöpf und von Gott auszusagen; bei allen einsinnigen Ausdrücken nämlich gibt es einen gemeinsamen Sinn des Wortes für beide Gegenstände, von denen das Wort einsinnig ausgesagt wird; und so sind im Hinblick auf die Bedeutung jenes Wortes alle einsinnig benannten Gegenstände in einer Hinsicht gleich (quantum ad illius nominis rationem univoca in aliquo aequalia sunt), obgleich dem Sein nach eins früher oder später als das andere sein kann; z. B. sind als Zahlen (in ratione numeri) alle Zahlen gleich, obwohl dem Namen der Sache entsprechend eins früher ist als das andere. Soweit aber ein Geschöpf Gott nachbilden mag, es kann nicht dahin gelangen, daß etwas ihm und Gott im selben Sinne zukäme: das nämlich, was im selben Sinn in verschiedenen Dingen vorhanden ist, das ist ihnen gemeinsam der Substanz oder Washeit nach (secundum rationem substantiae sive quidditatis), ist aber verschieden dem Sein nach. Was immer aber in Gott ist, das ist sein eigenes Sein; denn wie in ihm das Wesen dasselbe ist wie das Sein, so ist in ihm das Wissen dasselbe wie das Wissendsein; da nun das, was einem Ding eigen (proprium) ist, keinem andern mitgeteilt werden kann, ist es unmöglich, daß ein Geschöpf dahin gelangt, etwas im selben Sinne zu haben, was Gott hat (quod creatura pertingat ad eandem rationem habendi aliquid quod habet Deus), ebenso wie es unmöglich ist, zu demselben Sein zu gelangen. Ähnlich wäre es auch bei uns: wenn nämlich in Peter Mensch und Menschsein nicht unterschieden wäre, wäre es unmöglich, Peter und Paul, die ein verschiedenes Sein haben, im selben Sinne Mensch zu nennen. Doch kann auch nicht gesagt werden, daß, wo immer etwas von Gott und einem Geschöpf gesagt wird, die Aussage durchaus doppelsinnig sei (omnino aequivoce praedicetur), denn wenn es keinerlei sachliche Übereinstimmung zwischen Gott und Geschöpf gäbe (si non esset aliqua convenientia creaturae ad Deum secundum rem), dann wäre sein Wesen nicht das Urbild der Geschöpfe (similitudo creaturarum); und dann würde er nicht die Geschöpfe erkennen, indem er sein Wesen erkennt. Ähnlich könnten auch wir nicht von den geschaffenen Dingen zur Erkenntnis Gottes gelangen; und es könnte nicht von den Namen, die den Dingen beigelegt werden, einer in höherem Maße für ihn zu brauchen sein als der andere (unum magis de eo dicendum esset quam aliud); denn

es ist gleichgültig, welcher doppelsinnige Name [ihm] beigelegt wird, da ja dadurch auf keine sachliche Übereinstimmung hingezielt wird (ex quo nulla rei convenientia attenditur).

Darum muß man sagen, daß weder völlig einsinnig noch schlechthin doppelsinnig der Ausdruck Wissen von Gottes Wissen und dem unsern ausgesagt wird; sondern nach Analogie, was nichts anderes heißt als: einem Verhältnis entsprechend. Die Übereinstimmung gemäß einem Verhältnis kann nämlich eine doppelte sein, und dementsprechend trifft man auf eine doppelte Gemeinsamkeit der Analogie. Sie ist nämlich eine Übereinstimmung zwischen den Gegenständen selbst, zwischen denen ein wechselseitiges Verhältnis besteht, darum weil sie einen bestimmten Abstand oder eine andere Beziehung zueinander haben, wie der Zweier zur Einheit, weil er das Doppelte davon ist; bisweilen wird auch eine Übereinstimmung zweier Gegenstände bemerkt, zwischen denen kein Verhältnis besteht, sondern vielmehr eine Ähnlichkeit zweier Verhältnisse; z. B. der Sechser stimmt mit dem Vierer darum überein, weil der Vierer das Doppelte des Zweiers ist wie der Sechser das des Dreiers. Die erste Übereinstimmung ist die der Proportion, die zweite aber die der Proportionalität; darum finden wir auch gemäß der ersten Übereinstimmung eine analogische Aussage über zwei Dinge, deren eines eine bestimmte Beziehung zum andern hat; so wird die Substanz und das Accidens ein Seiendes genannt auf Grund des Verhältnisses, in dem Substanz und Accidens zueinander stehen; und der Urin und das Lebewesen werden gesund genannt, weil der Urin symptomatische Bedeutung (similitudinem) für die Gesundheit des Lebewesens hat. Bisweilen aber wird etwas auf die zweite Art der Übereinstimmung analogisch ausgesagt; z. B. wird der Ausdruck Sehen (visus) vom körperlichen Sehen und von der geistigen Einsicht (intellectus) gebraucht, weil die Einsicht so im Geist ist wie das Sehen im Auge. Weil also bei dem, was auf die erste Art analogisch ausgesagt wird, ein bestimmtes Verhältnis zwischen den Gegenständen bestehen muß, die etwas durch Analogie gemeinsam haben, ist es unmöglich, nach dieser Art der Analogie etwas von Gott und einem Geschöpf zu sagen; denn kein Geschöpf hat ein solches Verhältnis zu Gott, daß die göttliche Vollkommenheit dadurch bestimmt werden könnte. Aber nach der andern Art der Analogie ist kein bestimmtes Verhältnis zwischen den Gegenständen gemeint, die etwas durch Analogie gemeinsam haben; und darum steht nichts im Wege, daß auf diesem Wege ein Ausdruck analogisch von Gott und einem Geschöpf gebraucht werden könne. Das kann jedoch auf doppelte Weise geschehen: bisweilen nämlich besagt jener Ausdruck etwas aus einer Grundbedeutung heraus (ex principali significatione), worin keine Gemeinsamkeit zwischen Gott und dem Geschöpf gefunden werden kann, auch [nicht] in dem oben erwähnten Sinn; so ist es z. B. bei allem, was symbolisch von Gott gesagt wird, so wenn er Löwe genannt wird oder Sonne oder dergl.; denn zur Definition dieser Dinge gehört die Materie, die Gott nicht zugeschrieben werden kann: bisweilen aber schließt der Ausdruck, der von Gott und einem Geschöpf gebraucht wird, nichts von einer Grundbedeutung ein, wonach die obenerwähnte Art der Übereinstimmung zwischen dem Geschöpf und Gott nicht gemeint sein könnte; derart sind alle Dinge, in deren Definition kein Mangel eingeschlossen ist, und die ihrem Sein nach nicht von der Materie abhängen, wie das Seiende, das Gute u. a. dergl.«

So kann »Gott zwar auf keine Weise den Geschöpfen ähnlich genannt werden, doch die Geschöpfe können in gewisser Weise Gott ähnlich genannt werden; denn was sich zum Abbild eines Gegenstandes gestaltet, das kann, wenn es ihn vollkommen abbildet, ihm schlechthin ähnlich genannt werden: doch nicht umgekehrt, denn der Mensch wird nicht seinem Bilde ähnlich genannt, sondern umgekehrt: wenn es aber ein unvollkommenes Abbild ist, dann kann das Abbild und das, nach dessen Bild es sich gestaltet, ähnlich und unähnlich genannt werden: ähnlich, sofern es Darstellung ist; aber unähnlich, sofern es Mängel in der Darstellung aufweist; und darum bestreitet die Heilige Schrift auf alle Weise, daß Gott den Geschöpfen ähnlich sei, doch daß ein Geschöpf Gott ähnlich sei, das gibt sie manchmal zu, manchmal aber bestreitet sie es: sie gesteht es zu, indem sie sagt, der Mensch sei nach dem Bilde Gottes geschaffen; aber sie leugnet es, wenn sie sagt (Psalm 70, 19): ›Gott, wer ist Dir ähnlich?«

Durch das Ähnlichkeitsverhältnis, wie es hier zugestanden wird, wird der Abstand zwischen Gott und Geschöpf nicht gemindert. Die Ähnlichkeit allerdings, die darauf beruht, »daß zwei Dinge an einer Sache teilhaben, oder daß eines ein bestimmtes Verhältnis zum andern hat, so daß eins durch das andere vom Verstand begriffen werden kann, vermindert den Abstand, aber nicht die Ähnlichkeit, die einer Übereinstimmung der Verhältnisse entspricht; eine solche Ähnlichkeit findet sich nämlich in gleicher Weise bei Dingen, die einen großen oder kleinen Abstand voneinander haben; denn die Ähnlichkeit der Proportionalität ist nicht größer zwischen zwei und eins und sechs und drei als zwischen zwei und eins und hundert und fünfzig. Und so hebt der unendliche Abstand zwischen Gott und Geschöpf die erwähnte Art der Ähnlichkeit nicht auf.«

Auch der unendliche Abstand zwischen göttlichem und geschöpflichem Sein hebt die Analogie nicht auf, selbst wenn man zugesteht, daß zwischen beiden eine größere Kluft ist als zwischen geschöpflichem Sein und Nichtsein; »denn sogar das Nichtseiende kann analogisch als seiend bezeichnet werden (Metaphysik IV, Komm. 11); darum kann der Abstand der Natur zwischen Gott und Geschöpf die analogische Gemeinsamkeit (communitatem analogiae) nicht hindern.«

Diese Art der Analogie wird auch nicht von dem Einwand betroffen, daß von zwei analogen Dingen eins immer in die Definition des andern aufgenommen werden müsse, wie es z. B. bei Substanz und Accidens oder Potenz und Akt der Fall ist. Denn das gilt nur für die Analogie, die ein bestimmtes Verhältnis bezeichnet: »da nämlich muß eins in die Definition des andern gesetzt werden ... oder eins in die Definition von zwei Dingen, weil beide nach ihrem Verhältnis zu dem einen bezeichnet werden, z. B. die Substanz in die Definition von Quantität und Qualität.«

Es kann sein, daß ein Name für zwei Gegenstände doppelsinnig gebraucht wird, deren Seinsabstand geringer ist als der von Gott und Geschöpf, wo eine Einheit des Sinnes als möglich angenommen wurde. So besteht zwar »zwischen zwei Species der Substanz größere Übereinstimmung als zwischen Accidens und Substanz; dennoch ist es möglich, daß jenen verschiedenen Species der Name nicht im Hinblick auf eine Übereinstimmung, die zwischen ihnen besteht, beigelegt ist; und dann wird es ein

schlechthin doppelsinniger Name sein; der Name dagegen, der der Substanz und dem Accidens gemeinsam ist, kann im Hinblick auf eine Übereinstimmung zwischen ihnen gegeben sein, und dann wird er nicht doppeldeutig, sondern analogisch sein.«

So ist es eine doppelsinnige Redeweise, wenn man ein gemaltes Lebewesen als Lebewesen bezeichnet, weil das Wort ›Lebewesen‹ nicht auf die äußere Gestalt, sondern auf die Natur hindeutet, die dem gemalten und dem wirklichen nicht gemeinsam ist. Der Name Wissen aber kommt, obwohl das geschöpfliche ein Abbild des göttlichen Wissens ist, »dem Geschöpf und dem Schöpfer auf Grund von dem zu, worin das Geschöpf den Schöpfer nachbildet; und so wird er nicht doppelsinnig von beiden gebraucht.«

12. Artikel Erkenntt Gott das zukünftige singuläre Kontingente?

Erstreckt sich die göttliche Erkenntnis auf künftiges singuläres Kontingentes? »Über diese Frage hat man sich verschiedene irrige Meinungen gebildet.

Manche nämlich, die über das göttliche Wesen nach Art des unsern urteilen wollten, haben gesagt, Gott erkenne künftiges Kontingentes nicht. Doch das ist nicht möglich, denn dann hätte er keine Voraussicht bezüglich der menschlichen Dinge, die kontingent eintreten.

*Und so haben andere gesagt, Gott habe ein Wissen von allen künftigen Dingen; aber alles geschieht mit Notwendigkeit, sonst würde sich Gottes Wissen darüber täuschen. Aber auch das ist nicht möglich, denn dann ginge die freie Entscheidung (*liberum arbitrium*) verloren, und es wäre nicht notwendig, Rat zu suchen; es wäre auch ungerecht, Strafen [zu verhängen] oder Lohn für Verdienste zu erteilen, da alles notwendig geschähe.*

*Und so muß man sagen, daß Gott alles Künftige erkennt; doch dadurch wird nicht ausgeschlossen, daß etwas kontingent geschehe. Um dies einzusehen, muß man wissen, daß es in uns gewisse Fähigkeiten und feste Erkenntnisweisen (*habitus cognoscitivi*) gibt, in denen niemals Täuschung (*falsitas*) möglich ist, so die Sinne und das Wissen und die Erkenntnis der Prinzipien (*sensus et scientia et intellectus principiorum*); andere aber, in denen Täuschung möglich ist, wie Einbildungskraft, Meinung und Schätzung (*imaginatio et opinio et aestimatio*). Dann nämlich tritt Täuschung bei einer Erkenntnis ein, wenn etwas in Wirklichkeit nicht so ist, wie es aufgefaßt wird; wenn also eine Erkenntniskraft so ist, daß niemals Täuschung bei ihr vorkommt, dann darf ihr Erkenntnisgegenstand (*cognoscibile*) niemals von dem abweichen, was der Erkennende von ihm auffaßt. Das Notwendige aber kann in seinem Sein nicht aufgehoben werden, ehe es wird, weil seine Ursachen unabänderlich auf seine Erzeugung hingeeordnet sind. Darum kann durch solche Erkenntnisweisen, die immer wahr sind, das Notwendige erkannt werden, auch wenn es künftig ist, wie wir z. B. die künftige Sonnenfinsternis oder den Sonnenaufgang mit einem sicheren Wissen (*per**

scientiam) erkennen. Das Kontingente jedoch kann unterbunden werden, ehe es ins Dasein gefördert wird: denn so lange existiert es nur in seinen Ursachen, denen ein Hindernis in den Weg treten kann, das sie nicht zur Auswirkung gelangen läßt; nachdem jedoch das Kontingente einmal ins Dasein gefördert ist, kann es nicht mehr verhindert werden. Und so kann es bezüglich des Kontingenten, sofern es gegenwärtig ist, ein Urteil jener Fähigkeit oder Erkenntnisweise geben, in der niemals Täuschung vorkommt, wie z. B. die sinnliche Erkenntnis urteilt, daß Sokrates sitzt, zu der Zeit, wo er sitzt. Daraus geht hervor, daß das Kontingente, solange es zukünftig ist, durch keine Erkenntnis gewußt werden kann, bei der keine Täuschung möglich ist; da nun beim göttlichen Wissen keine Täuschung möglich ist, wäre es unmöglich, daß Gott ein Wissen von künftigem Kontingenten hätte, wenn er es als Künftiges erkennen würde (*ut futura sunt*). Dann aber wird etwas als Künftiges erkannt, wenn zwischen der Erkenntnis des Erkennenden und dem Eintreten der Sache das Verhältnis der Vergangenheit zur Zukunft besteht (*invenitur ordo praeteriti ad futurum*). Dies Verhältnis kann aber zwischen göttlicher Erkenntnis und einer kontingenten Sache nicht bestehen; sondern das Verhältnis zwischen göttlicher Erkenntnis und irgendeiner Sache ist stets wie das Verhältnis von Gegenwärtigem zu Gegenwärtigem. Das ist folgendermaßen einzusehen: wenn jemand Leute nacheinander durch eine Straße hindurchgehen sähe, und dies eine gewisse Zeit lang, so würde er in den einzelnen Zeitabschnitten einige Leute gegenwärtig hindurchgehen sehen, so daß er in der ganzen Zeit des Sehens alle gegenwärtig hindurchgehen sähe, jedoch nicht alle zugleich gegenwärtig, weil die ganze Zeit des Sehens nicht zugleich ist. Wenn aber sein ganzes Sehen zugleich sein könnte, dann würde er alle zugleich gegenwärtig sehen, obwohl nicht alle zugleich gegenwärtig hindurchgingen; da sich nun das Sehen des göttlichen Wissens nach der Ewigkeit bemißt, die ganz im Zugleich ist und doch die ganze Zeit in sich schließt und keinen Teil der Zeit vermissen läßt, folgt, daß es alles, was immer in der Zeit geschieht, nicht als künftig, sondern als gegenwärtig sieht: das nämlich, was von Gott gesehen wird, ist gegenüber einem andern, dem es in der Zeit folgt, künftig; aber für das göttliche Sehen, das nicht in der Zeit sondern außer der Zeit ist, ist es nicht künftig, sondern gegenwärtig. So sehen denn wir das Künftige als künftig, weil es für unser Sehen künftig ist, da dies sich nach der Zeit bemißt; aber für das göttliche Sehen, das außerhalb der Zeit ist, gibt es kein Künftiges: so wie auch ein Mensch, der unter den Hindurchgehenden ist, und der nur die sieht, die vor ihm sind, die Hindurchgehenden anders sieht als einer, der außerhalb der Reihe der Hindurchgehenden wäre und alle zugleich sähe. So wie also unser Sehen sich niemals täuscht, wenn es Kontingentes als gegenwärtig sieht, und doch dadurch nicht aufgehoben wird, daß es kontingent eintritt, so sieht Gott alles Kontingente, mag es für uns gegenwärtig sein oder vergangen oder zukünftig, denn ihm ist es nicht künftig, sondern er sieht, daß es dann ist, wenn es ist; so wird dadurch nicht aufgehoben, daß es kontingent eintritt.

Eine Schwierigkeit zeigt sich, sofern wir die göttliche Erkenntnis nur nach der Art unserer Erkenntnis kennzeichnen können, indem wir die Unterschiede mit angeben: denn wenn das Wissen Gottes bezeichnet würde, wie es ist, müßte man vielmehr sagen, Gott wisse, daß dies sei, als er wisse um das Künftige; denn für ihn ist es niemals künftig, sondern immer gegenwärtig. Darum wird auch, wie

Boethius sagt (Über den Trost V), seine Erkenntnis des Künftigen richtiger Providenz als Prävidenz genannt: denn er schaut es von fern, wie in großer Weite aufgestellt, im Spiegel der Ewigkeit: allerdings könnte es auch Prävidenz genannt werden wegen des Verhältnisses des Gewußten zu anderem, demgegenüber es künftig ist.«

Die Möglichkeit, Kontingentes zu erkennen, obwohl es nicht bestimmt ist, solange es künftig ist, erklärt sich daraus, daß es vermöge seiner Abfolge aus der natürlichen Reihe der Dinge eine bestimmte Wahrheit besitzt; »und in dieser Weise richtet sich der Blick der göttlichen Erkenntnis darauf.« Durch die Abfolge aus der natürlichen Reihe der Dinge hat es ein Sein und »kann nicht nicht sein zu der Zeit, wo es ist; denn was ist, das ist zu der Zeit, wo es ist, notwendig (Über die Interpretation I, 6); daraus folgt aber nicht, daß es schlechthin notwendig genannt werden müßte, noch daß Gottes Wissen sich täuschen könnte ...« Es ist insofern notwendig, »als es von Gott gewußt wird, und es wird von ihm gewußt, sofern es gegenwärtig, nicht, sofern es künftig ist; doch daraus erlangt es keine Notwendigkeit derart, daß man sagen könnte, es trete notwendig ein: denn ein Eintreten gibt es nur für das, was künftig ist; das, was schon ist, kann nicht fürderhin eintreten, sondern es ist wahr, daß es eingetreten ist; und das ist notwendig.«

Wenn man davon spricht, alles, was Gott wisse, sei notwendig, so ist das doppelsinnig: »denn es kann vom Wort (de dicto) oder von der Sache gelten. Vom Wort gesagt ist es synthetisch und wahr (composita et vera), und der Sinn ist: alles, was Gott weiß, ist wahr, denn es ist nicht möglich, daß Gott weiß, es sei etwas, und daß es dann nicht ist. Von der Sache selbst ist es analytisch und falsch (divisa et falsa), und der Sinn ist: Was Gott weiß, das muß notwendig sein: denn die Dinge, um die Gott weiß, treten darum nicht notwendig ein ... Und wenn man einwendet, diese Unterscheidung habe nur eine Stelle bei den Formen, die einander in einem Subjekt folgen können, wie Weiße und Schwärze; es könne aber nicht sein, daß etwas von Gott erst gewußt und dann nicht gewußt werde, und so habe die obige Unterscheidung hier keine Stelle: so ist zu sagen, daß zwar Gottes Wissen unveränderlich und immer von derselben Art ist, aber der Erscheinungscharakter (dispositio), vermöge dessen ein Ding auf die unveränderliche göttliche Erkenntnis bezogen wird, verhält sich nicht immer auf dieselbe Weise dazu: denn das Ding wird auf die göttliche Erkenntnis bezogen, sofern es Gegenwartscharakter hat (in sua praesentialitate): die Gegenwärtigkeit aber kommt dem Ding nicht immer zu; darum kann das Ding mit einem solchen Erscheinungscharakter oder ohne ihn aufgefaßt werden; und demgemäß kann es auf die Weise aufgefaßt werden, wie es auf die Erkenntnis Gottes bezogen wird, oder auf andere Weise; und mit Rücksicht darauf besteht die obige Unterscheidung zu Recht.«

Nun scheint es, als müßte in dem Konditionalverhältnis: »Wenn etwas von Gott gewußt ist, so wird es sein«, da die Voraussetzung absolut notwendig ist, auch die Folgerung absolut notwendig sein. Manche wollten diese Schwierigkeit lösen, indem sie die Voraussetzung als kontingent bezeichneten; denn »obwohl es vergangen ist, schließt es doch eine Beziehung auf die Zukunft ein und ist darum nicht notwendig; sagt man z. B.: dies sollte geschehen (hoc futurum erat), so ist das Vergangene nicht

notwendig, denn was geschehen sollte, von dem ist es auch möglich, daß es künftig geschieht ... Doch das ist nichts: denn wenn es heißt, dies soll geschehen oder sollte geschehen, dann wird eine Ordnung in den Ursachen jenes Dinges bezeichnet, die darauf abzielt, es hervorzubringen. Obwohl nun die Ursachen, die auf eine Wirkung hingeordnet sind, unterbunden werden können, so daß die Wirkung nicht erfolgt, so kann doch nicht durchstrichen werden, daß sie einmal darauf hingeordnet waren: mag es darum möglich sein, daß das, was künftig geschehen soll, nicht geschieht, so kann doch dies, daß es geschehen sollte, niemals aufgehoben werden.

Und so sagen andere, die Voraussetzung sei kontingent, weil sie aus Notwendigem und Kontingentem zusammengesetzt sei: Gottes Wissen nämlich ist notwendig, aber das, was er weiß, ist kontingent: dies beides aber ist in dem genannten Vordersatz enthalten; so ist auch das Folgende kontingent: Petrus ist ein weißer Mensch, oder Petrus ist ein Lebewesen und läuft. Doch das ist wiederum nichts: denn die Wahrheit des Satzes ändert sich durch die Notwendigkeit und Kontingenz nicht, sofern sie materiell in den Worten gesetzt wird, sondern nur auf Grund der ursprünglichen Verknüpfung (*ex principali compositione*), in der die Wahrheit des Satzes begründet ist. So findet sich derselbe Sinn (*ratio*) der Notwendigkeit und Kontingenz in beidem: Ich denke, daß der Mensch ein Lebewesen ist, und: Ich denke, daß Petrus läuft. Und da nun der grundlegende Akt (*actus principalis*), der in dem Vordersatz bezeichnet wird: Gott weiß, daß Petrus liest, notwendig ist, so mag immer, was darin gesetzt wird, kontingent sein: dadurch wird nicht aufgehoben, daß der genannte Vordersatz notwendig ist.

Und so geben andere einfach zu, daß er notwendig ist; aber sie sagen, daß aus einer absolut notwendigen Voraussetzung nur dann eine absolut notwendige Folgerung sich ergebe, wenn die genannte Voraussetzung die nächste Ursache der Folgerung sei: wenn sie nämlich entfernte Ursache ist, so kann die Notwendigkeit der Wirkung durch die Kontingenz der nächsten Ursache verhindert werden; so ist z. B. die Sonne eine notwendige Ursache, jedoch das Blühen des Baumes, das ihre Wirkung ist, ist kontingent, weil seine nächste Ursache, nämlich die Zeugungskraft der Pflanze, veränderlich ist. Aber auch das scheint nicht ausreichend, denn es geschieht nicht vermöge der Natur der Ursache und des Verursachten, daß aus einer notwendigen Voraussetzung eine notwendige Folgerung hervorgeht, sondern vielmehr vermöge des Verhältnisses der Folge zur Voraussetzung: denn das Gegenteil der Voraussetzung ist auf keine Weise mit der Folgerung vereinbar; was sich ergeben würde, wenn aus der notwendigen Voraussetzung eine kontingente Folge entspränge; so muß dies bei jedem beliebigen konditionalen Verhältnis eintreten, wenn es ein wahres ist, mag nun die Voraussetzung eine Wirkung oder eine nächste oder entfernte Ursache sein; und wenn sich das bei einem konditionalen Verhältnis nicht findet, so ist es kein wahres; darum ist der folgende Bedingungssatz falsch: Wenn die Sonne sich bewegt, blüht der Baum.

Und so muß man vielmehr sagen, daß diese Voraussetzung einfach notwendig ist, und daß die Folge absolut notwendig ist auf Grund der Art, wie sie auf die Voraussetzung folgt: denn anders verhält es sich mit dem, was der Sache an sich zugeschrieben wird, und mit dem, was ihr zugeschrieben wird, sofern sie erkannt ist: das nämlich, was der Sache an sich zukommt, kommt ihr auf ihre Weise zu;

aber das, was ihr zukommt oder aus ihr folgt, sofern sie erkannt ist, ist nach der Art des Erkennenden und nicht nach Art der erkannten Sache; wenn ich z. B. sage: wenn ich etwas erkenne, so ist es immateriell, so braucht das, was erkannt wird, nur insofern immateriell zu sein, als es im Verstand ist; und ähnlich [ist es], wenn ich sage: Wenn Gott etwas weiß, so wird es sein; die Folgerung ist nicht nach der Disposition des Dinges, wie es in sich ist, zu nehmen, sondern nach der Art des Erkennenden. Obwohl nun das Ding, in sich selbst genommen, ein künftiges ist, so ist es doch im Hinblick auf die Art des Erkennenden gegenwärtig; und so müßte man vielmehr sagen: Wenn Gott etwas weiß, so ist es, als: So wird es sein ...«

Es macht keine Schwierigkeit, eine Erkenntnis des künftigen Kontingenten anzunehmen, denn der Einwand, daß es weder Sein noch Wahrheit besitze, trifft nicht zu. Freilich, als Künftiges hat es kein Sein, aber »so wie es gegenwärtig ist, hat es Sein und Wahrheit, und so steht es vor dem göttlichen Blick, obwohl Gott das Verhältnis (ordinem) des einen zum andern erkennt und so erkennt, daß eins im Hinblick auf das andere zukünftig ist. So jedoch ist es nicht ungereimt anzusetzen, daß Gott um ein Künftiges weiß, das nicht sein wird, sofern er nämlich weiß, daß bestimmte Ursachen vorhanden sind und auf eine bestimmte Wirkung hinzielen, die nicht eintreten wird; denn so sprechen wir nicht von einer Erkenntnis des Zukünftigen, sofern es von Gott in seinen Ursachen gesehen wird, sondern sofern es in sich selbst erkannt wird. So nämlich wird es als gegenwärtig erkannt.«

13. Artikel Ist das göttliche Wissen veränderlich?

Wie sich bei der letzten Frage die Schwierigkeit aus der Seinsverschiedenheit des Erkenntnisgegenstandes und des göttlichen Geistes ergab, so auch bei der folgenden: Ist das göttliche Wissen veränderlich? »Da das Wissen in der Mitte steht zwischen Erkennendem und Erkanntem, so kann eine doppelte Veränderung darin vorkommen: einmal auf Seiten des Erkennenden, sodann auf Seiten der erkannten Sache. Auf Seiten des Erkennenden aber können wir dreierlei am Wissen betrachten, nämlich das Wissen selbst, seinen Akt und seine Seinsweise: und mit Rücksicht auf diese drei Umstände kann eine Veränderung im Wissen von Seiten des Wissenden her vorkommen.

Es kommt aber eine Veränderung darin von Seiten des Wissens selbst vor, wenn das Wissen um etwas erworben wird, wovon man vorher nicht wußte: und demgemäß bemerkt man Entstehung bzw. Vergehen oder Wachstum und Abnahme des Wissens. Eine solche Veränderung kann jedoch beim göttlichen Wissen nicht vorkommen, weil das göttliche Wissen (vgl. 8. Artikel dieser Quaestio) sich nicht nur auf das Seiende, sondern auch auf das Nichtseiende bezieht; außer Seiendem und Nichtseiendem kann es aber nichts geben, weil es nichts Mittleres zwischen Bejahung und Verneinung gibt. Obwohl nun in gewisser Weise Gottes Wissen sich nur auf das bezieht, was in Gegenwart, Vergangenheit oder Zukunft existiert, sofern nämlich das Wissen auf das Werk hingeeordnet ist, das der Wille hervorbringt, so würde doch, wenn er in dieser Art des Wissens etwas wüßte, was er zuvor nicht gewußt hätte, infolgedessen keine Veränderung des Wissens eintreten, da es sich – von seiner Seite aus – in gleicher Weise auf Seiendes und Nichtseiendes bezieht; wenn es jedoch von daher eine

Veränderung in Gott gäbe, so käme sie von Seiten des Willens, der das Wissen zu etwas bestimmte, wozu er es vorher nicht bestimmte. Doch auch in seinem Willen kann von daher keine Veränderung eintreten; denn das gehört zum Wesen des Willens (de ratione voluntatis), daß er frei seinen Akt hervorruft; soweit es am Wesen des Willens selbst liegt, kann er in gleicher Weise sich auf das eine oder andere von zwei entgegengesetzten Dingen einstellen, je nachdem er nämlich etwas tun oder nicht tun will oder nicht will; das jedoch kann er nicht bewerkstelligen, daß er zugleich will und nicht will; so kann es beim göttlichen Willen, der unveränderlich ist, nicht geschehen, daß er erst etwas will und dann dasselbe für dieselbe Zeit nicht will, denn so wäre sein Wille zeitlichem Ablauf unterworfen und nicht als Ganzes zugleich. Wenn wir darum von absoluter Notwendigkeit sprechen, so ist es nicht notwendig, daß er das will, was er will, denn absolut gesprochen ist es möglich, daß er nicht will; doch wenn wir von der Notwendigkeit sprechen, die auf Grund einer Voraussetzung besteht, so ist es notwendig, daß er will, wenn er gewollt hat; und so ist es von der genannten Voraussetzung her unmöglich, daß er nicht will, wenn er will oder gewollt hat. Da nun eine Veränderung zwei Beziehungspunkte (termini) verlangt, betrachtet sie den letzten immer im Hinblick auf den ersten; woraus nur das folgen würde, daß sein Wille veränderlich wäre, wenn es möglich wäre, daß er etwas nicht wollte, was er will oder früher gewollt hat. Und so ergibt sich, daß aus dem Grunde, weil in dieser Art des Wissens mehr oder weniger von Gott gewußt werden kann, keine Veränderung in seinem Wissen oder Wollen anzusetzen ist; denn das heißt, er könne mehr wissen als durch seinen Willen sein Wissen bestimmen, mehr hervorzubringen.

Doch von Seiten des Aktes kommt auf dreifache Weise eine Veränderung beim Wissen vor. Einmal, sofern es etwas aktuell betrachtet, was es vorher nicht betrachtet hat; so sprechen wir von Veränderung, wenn jemand vom Habitus zum Akt übergeht. Diese Art der Veränderung aber kann beim Wissen Gottes nicht vorkommen, weil er kein habituelles, sondern nur aktuelles Wissen hat, denn es gibt bei ihm keinerlei Potenzialität wie bei einem Habitus. Auf andere Art kommt beim Wissensakt eine Veränderung vor, sofern er bald dies, bald das betrachtet. Doch auch das ist bei der göttlichen Erkenntnis nicht möglich, weil er durch die eine Species seines Wesens alles sieht und darum alles auf einmal anschaut. Auf die dritte Art, sofern jemand in der Betrachtung von einem zum andern schrittweise übergeht; was auch bei Gott nicht vorkommen kann, da ein solches Übergehen zwei Punkte fordert, zwischen denen es stattfindet, und beim Wissen von keinem Übergang zwischen zweien die Rede sein kann, wenn es beides zugleich erfaßt; das geschieht beim göttlichen Wissen oder Erkennen, weil es alles mit einem Blick sieht.

Doch von Seiten der Erkenntnisweise kommt eine Veränderung beim Wissen vor, sofern etwas jetzt klarer und vollkommener erkannt wird als vorher; das kann sich aus zwei Umständen ergeben. Einmal durch die Verschiedenheit des Mittels, durch das die Erkenntnis zustandekommt; das kommt z. B. vor, wenn jemand etwas erst durch ein wahrscheinliches Mittel erkannt hat und dann dasselbe durch ein notwendiges Mittel erkennt; auch das ist bei Gott nicht möglich, weil sein Wesen, das in ihm Erkenntnismittel ist, unveränderlich ist. Ferner vermöge der Verstandeskraft (ex virtute

intellectiva), wonach ein Mensch von besseren Geistesgaben etwas schärfer erkennt, auch wenn das Mittel dasselbe ist; auch das kann bei Gott nicht eintreten, weil die Kraft, durch die er erkennt, sein Wesen ist, das unveränderlich ist. So bleibt nur übrig, daß Gottes Wissen völlig unveränderlich ist.

Von Seiten der erkannten Sache aber wechselt das Wissen nach Wahrheit und Falschheit; denn wenn dieselbe Meinung (*existimatio*) bleibt, während die Sache sich ändert, so wird die Meinung, die vorher wahr war, nun falsch sein; auch das ist bei Gott nicht möglich, weil der Blick des göttlichen Erkennens das Ding in seiner Gegenwärtigkeit trifft, sofern es schon in einer Richtung festgelegt (*ad unum determinata*) ist; und in dieser Hinsicht ist keine weitere Veränderung möglich. Wenn aber das Ding selbst einen anderen Erscheinungscharakter (*dispositio*) annimmt, so wird dieser wiederum in derselben Weise dem göttlichen Sehen unterworfen sein. Und so ist Gottes Wissen auf keine Weise veränderlich.«

Es liegt auch keine Schwierigkeit darin, ein unveränderliches Wissen von veränderlichen Dingen anzunehmen. Denn wenn auch das Wissen als ›Angleichung‹ des Wissenden an den Gegenstand des Wissens bezeichnet wird, so besagt dies doch keine Gleichförmigkeit der Natur, sondern ein Darstellungsverhältnis. »Darum braucht das Wissen um veränderliche Dinge nicht veränderlich zu sein.«

Die Unveränderlichkeit des göttlichen Wissens ergibt sich auch daraus, daß »alles Wissen, beruhe es nun auf einem Empfangen von den Dingen oder einem Einprägen in die Dinge, von der Art des Wissenden ist; denn beides besteht, sofern ein Bild der erkannten Sache im Erkennenden ist; was aber in einem ist, das ist in ihm nach der Art dessen, in dem es ist.«

Wendet man ein, daß bei Veränderung eines Beziehungsgliedes auch das andere sich ändern müsse, so ist zu sagen: »Das, worauf sich das göttliche Wissen bezieht, ist als Substrat des göttlichen Wissens unveränderlich; darum ist auch das Wissen unveränderlich hinsichtlich der Wahrheit, die vermöge einer Veränderung in der genannten Relation wechseln kann.«

Auch im Hinblick auf die Aussagen ist keine Veränderung festzustellen. »Gott weiß alles, was auszusagen ist (*enuntiabilia*), aber nicht durch Zusammenfassen und Zergliedern ... ; und so erkennt er, wie er die verschiedenen Dinge auf dieselbe Weise erkennt, wenn sie sind und wenn sie nicht sind, so auch die verschiedenen Aussagen, wann sie wahr und wann sie falsch sind, denn er erkennt von einem jeden, daß es zu der Zeit wahr ist, wo es wahr ist. Er weiß nämlich, daß die Aussage: Petrus läuft, wahr ist, zur Zeit, wo sie wahr ist; und ebenso die Aussage: Petrus wird laufen, und so jede andere; mag es nun also auch zur Zeit nicht wahr sein, daß Petrus läuft, sondern daß er gelaufen ist, so weiß doch Gott beides, denn er schaut zugleich beide Zeiten, in denen ein jedes wahr ist. Wenn er aber um die Aussage wüßte, indem er sie in sich selbst bildete, dann hätte er Kenntnis von jeder Aussage nur dann, wenn sie wahr ist, wie es auch bei uns der Fall ist; und dann würde sich sein Wissen verändern.«

14. Artikel Ist Gottes Wissen die Ursache der Dinge?

Es ist nun zu fragen, in welchem Verhältnis das göttliche Wissen zu den Dingen steht: ob es die Ursache der Dinge ist. Dafür ist zu beachten, »daß die Wirkung nicht einfacher sein kann als die Ursache; darum müssen die Dinge, die eine und dieselbe Natur haben, sich auf ein Erstes von dieser Natur zurückführen lassen; wie alles Warme sich auf ein Erstes von dieser Natur, nämlich das Feuer, zurückführen läßt, welches die Ursache der Wärme in anderem ist ... Und da nun jede Ähnlichkeit im Hinblick auf irgendwelche Übereinstimmung in einer Form angetroffen wird, müssen alle ähnlichen Dinge sich so untereinander verhalten, daß entweder eins Ursache des andern ist oder beide von einer Ursache herrühren. In jedem Wissen aber liegt eine Verähnlichung des Wissenden mit dem Gegenstand des Wissens, darum muß entweder das Wissen Ursache des Gewußten sein oder das Gewußte Ursache des Wissens oder beides von einer Ursache herrühren. Es kann aber nicht gesagt werden, die Dinge, um die Gott weiß, seien Ursache des Wissens in ihm; da die Dinge zeitlich sind und Gottes Wissen ewig ist, Zeitliches aber nicht Ursache des Ewigen sein kann. Ebensowenig kann man sagen, beides rühre von einer Ursache her; denn in Gott kann nichts verursacht sein, da er selbst ist, was immer er hat. So bleibt nur übrig, daß sein Wissen Ursache der Dinge ist. Dagegen ist umgekehrt unser Wissen von den Dingen verursacht, sofern wir es nämlich von den Dingen empfangen. Das Wissen der Engel jedoch ist weder von den Dingen verursacht noch Ursache der Dinge; sondern beides stammt von einer Ursache her; wie nämlich Gott die universellen Formen den Dingen einflößt, damit sie subsistieren, so flößt er ihre Abbilder dem Verstand der Engel ein, damit sie die Dinge erkennen.

Man muß jedoch wissen, daß das Wissen als solches keine Wirkursache (causa activa) besagt wie auch nicht die Form als solche; denn das Wirken besteht darin, daß etwas vom Wirkenden gleichsam ausgeht; die Form als solche aber hat ihr Sein darin, daß sie dem Vollendung gibt, in dem sie ist, und in ihm ruht, und so ist die Form Prinzip des Wirkens nur vermittels einer Kraft; und in manchen Dingen ist die Form selbst die Kraft, aber nicht, sofern sie Form ist (secundum rationem formae); in manchen aber ist die Kraft etwas anderes als die substantielle Form, wie wir es bei allen körperlichen Dingen sehen, von denen Wirkungen nur vermittels irgendwelcher Eigenschaften ausgehen. Ähnlich wird auch das Wissen danach bezeichnet, daß es etwas in dem Wissenden ist, nicht auf Grund dessen, daß es etwas von dem Wissenden Ausgehendes wäre (... significatur per hoc quod est aliquid in sciente, non ex hoc quod aliquid sit a sciente); und so geht vom Wissen eine Wirkung nur aus vermittels des Willens, der seinem eigenen Wesen nach (de ratione sui) ein Einfließen in das Gewollte in sich schließt; so wie von der Substanz immer nur vermittels einer Kraft ein Wirken ausgeht, obwohl in manchen Wesen Wille und Wissen dasselbe ist, z. B. in Gott ... Ähnlich gehen von Gott, obwohl er die erste Ursache aller Dinge ist, Wirkungen durch die Vermittlung zweiter Ursachen aus; darum steht zwischen Gottes Wissen, welches die Ursache des Dinges ist, und dem Dinge selbst eine doppelte Vermittlung: eine auf Gottes Seite, nämlich der göttliche Wille; eine zweite auf Seiten der Dinge, im

Hinblick auf gewisse Wirkungen, nämlich die zweiten Ursachen, durch deren Vermittlung die Dinge aus dem göttlichen Wissen hervorgehen. Jede Wirkung richtet sich aber nicht nur nach den Bedingungen der ersten, sondern auch nach denen der vermittelnden Ursache; und so gehen die Dinge, um die Gott weiß, aus seinem Wissen nach dem Maß des Willens und der zweiten Ursachen hervor; und es ist nicht nötig, daß sie sich in allem nach dem Maß des Wissens richten.«

Demnach ist es nicht nötig, daß die Dinge »ins Dasein treten müssen, wofern ein Wissen vorhanden ist, sondern wofern der Wille sie dazu bestimmt.«

An der Zwischenschaltung vermittelnder Ursachen liegt es auch, daß trotz der Notwendigkeit des göttlichen Wissens die Existenz der gewußten Dinge nicht immer eine notwendige ist. Denn »die Wirkung richtet sich immer nach der Notwendigkeit der nächsten Ursache, die auch das Mittel sein kann, um die Wirkung zu beweisen: es ist aber nicht notwendig, daß sie sich nach der Notwendigkeit der ersten Ursache richtet, denn die Wirkung kann von einer zweiten Ursache her unterbunden sein, wenn sie kontingent ist; so ist es offenbar bei den Wirkungen, die in entstehenden und vergehenden Körpern durch die Bewegung der Himmelskörper unter Vermittlung irdischer Kräfte (virtutibus inferioribus) hervorgerufen werden, es sind nämlich kontingente Wirkungen wegen der Mangelhaftigkeit der natürlichen Kräfte, obwohl sich die Bewegung des Himmels immer auf gleiche Weise verhält.«

Das Verhältnis unseres Wissens zu den Dingen ist nicht dasselbe wie das der Dinge zum göttlichen Wissen, denn »das Ding ist die nächste Ursache unseres Wissens und formt es darum nach seiner Art (modum suum ponit in ea) ... Oder anders gesprochen: nicht darum ist unser Wissen von notwendigen Dingen notwendig, weil die gewußten Dinge das Wissen verursachen, sondern vielmehr wegen der Angleichung (adaequatio) der Erkenntniskraft an die erkannten Dinge, die im Wissen erfordert ist.«

»Die ausschlaggebende Bedeutung der nächsten Ursache wird dadurch nicht aufgehoben, daß die erste Ursache die stärker wirksame ist (vehementius influat). Denn obwohl dies der Fall ist, so gelangt doch ihre Wirkung nur zur Reife durch das hinzutretende Wirken der zweiten Ursache; und wenn daher die Möglichkeit des Versagens in der zweiten Ursache besteht, so besteht auch dieselbe Möglichkeit des Versagens in der Wirkung, obwohl die erste Ursache nicht versagen kann: doch um so mehr würde auch die Wirkung versagen, wenn die erste Ursache versagen könnte. Da nun zum Hervortreten einer Wirkung beide Ursachen erforderlich sind, führt beider Versagen ein Versagen in der Wirkung herbei. Welche von den Ursachen man also auch als kontingent ansetzt, es folgt daraus Kontingenz der Wirkung: nicht aber wird, wenn nur eine von beiden als notwendig angesetzt wird, auch die Wirkung notwendig sein, darum weil zum Hervortreten der Wirkung beide Ursachen erforderlich sind. Da jedoch die zweite Ursache nicht notwendig sein kann, wenn die erste kontingent ist, daher kommt es, daß sich die Notwendigkeit der Wirkung nach der Notwendigkeit der Ursache im Hinblick auf die zweiten Ursachen richtet.«

15. Artikel *Besitzt Gott ein Wissen um das Schlechte?*

Hat man im göttlichen Wissen die Ursache der Dinge erkannt, so muß die Frage auftauchen: Hat Gott ein Wissen vom Bösen? Es scheint nicht möglich, weil ja nichts Böses von Gott verursacht wird. Demgegenüber ist zu bedenken: nach Aristoteles erkennt man nichts, wenn man nicht etwas als eines erkennt. »Dadurch aber ist etwas eins, daß es in sich ungeteilt und von andern unterschieden ist; wer immer darum etwas erkennt, muß seine Unterschiedenheit von anderem erkennen. Die erste Art der Unterschiedenheit aber (distinctionis ratio) besteht in Affirmation und Negation: und darum muß, wer die Affirmation kennt, auch die Negation erkennen; und da die Privation nichts anderes ist als eine Negation, die ein Subjekt hat (Metaphysik IV, Komm. 4), und eines von zwei konträr entgegengesetzten Prädikaten immer eine Privation ist (ib., Komm. 63), darum muß eben dadurch, daß etwas erkannt wird, auch seine Privation und ihr konträres Gegenteil erkannt werden. Da nun Gott eine spezifische (proprium) Erkenntnis von allen seinen Wirkungen hat, da er ein jedes erkennt, wie es in seiner Natur von anderem unterschieden ist; so muß er notwendig alle entgegengesetzten Negationen und Privationen erkennen und alle konträren Gegensätze, die sich darin finden; da nun das Böse die Privation des Guten ist, so muß er eben auf Grund dessen, daß er etwas Gutes und das Maß jedes beliebigen Guten erkennt, auch jedes beliebige Böse erkennen.«

Als Ursache des Bösen ist Gott darum nicht aufzufassen, weil er es nicht durch sein Bild erkennt, sondern durch das Bild seines Gegenteils; daraus folgt also nur, »daß er Ursache des Guten ist, zu dem das Böse im Gegensatz steht.«

Eben durch seinen Gegensatz zum Guten besitzt auch das Böse, obwohl es in gewissem Sinn als Nichtseiendes zu bezeichnen ist, »eine Art Sein und die Bedeutung eines Erkennbaren und Guten (rationem cognoscibilis et boni).«

Der Gegensatz des Bösen zu Gott ist in bestimmtem Sinne zu fassen. Es kann nämlich der Gegensatz zweier Dinge auf zweierlei Art verstanden werden: »einmal im allgemeinen, so wie wir das Böse als dem Guten entgegengesetzt bezeichnen; und auf die Art steht das Böse im Gegensatz zu Gott: auf die andere Art im speziellen, z. B. wenn wir sagen, dieses Weiß sei zu diesem Schwarz im Gegensatz; und so gibt es nur einen Gegensatz des Bösen zu einem andern, Guten, das durch das Böse beseitigt werden (privari) und dem es schaden kann; und in dieser Weise steht das Böse nicht im Gegensatz zu Gott. Darum sagt Augustin (Gottesstaat XII, 3), das Laster sei im Gegensatz zu Gott wie das Böse zum Guten; doch zu der Natur, die es verdirbt (quam vitiat), steht es nicht nur im Gegensatz wie das Böse zum Guten, sondern wie etwas Schadenstiftendes.«

»Sofern es erkannt ist, ist das Böse gut, denn das Böse zu kennen ist gut.« Und so wird durch die Möglichkeit einer Erkenntnis des Bösen nicht aufgehoben, daß jede neu gewonnene Erkenntnis (addiscibile) ein Gut ist, »nicht aber, als wäre es an sich gut, sondern nur, sofern es erkannt ist.«

Das göttliche Wissen, wie es diese Quaestio zeichnet, zeigt uns das Ideal einer vollkommenen Erkenntnis: vollkommen dem Umfang nach, denn es umfaßt alles Erkennbare schlechthin, Gott selbst, sein unendliches Sein und Wesen, und durch dieses Wesen alle geschaffenen Dinge, die darin ihr Urbild haben und zu irgendeiner Zeit ins Dasein treten, schließlich – als negatives Gegenbild des Seienden – auch alles Nichtseiende; vollkommen sodann auch der Art nach: es ist ein intuitives Wissen, das alles Erkennbare mit einem Blick umspannt, und jedes ganz, mit seinen allgemeinen Bestimmungen wie mit seiner individuellen Eigenart und dem Platz, den es in der Ordnung des Ganzen hat, und alles in der vollkommensten Klarheit, so daß keine Vermehrung und Verminderung, keine Steigerung und keinerlei Veränderung überhaupt möglich ist. Während bei allen Geschöpfen Sein und Erkennen unterschieden sind, ist in Gott beides eins. Den geschaffenen Dingen gegenüber wird das göttliche Wissen als Ursache bezeichnet, als die erste Ursache, zu der der göttliche Wille und evtl. ›zweite Ursachen‹, geschaffene im Zusammenhang der geschaffenen Welt, hinzutreten müssen. Die Ursächlichkeit des göttlichen Wissens ist geknüpft an die Urbilder der Dinge, die es in sich trägt. Diesen gilt die nächste Untersuchung.

III. Quaestio Die Ideen

1. Artikel Gibt es Ideen?

Gibt es überhaupt Ideen? Und was hat man sich darunter zu denken? »Nach Augustin (83 Quästionen, q. 46) können wir Ideen lateinisch mit Species oder Formen wiedergeben. Von Form eines Dinges aber kann in dreifachem Sinn die Rede sein. Einmal [ist es das], wovon das Ding geformt wird, wie von der Form des Wirkenden die Formung als Wirkung ausgeht. Da es jedoch nicht notwendig zum Wirken gehört (non est de necessitate actionis), daß die Wirkungen den vollen Gehalt der wirkenden Form in sich aufnehmen (pertingant ad completam rationem formae agentis) – denn sie bleiben häufig dahinter zurück, besonders bei den äquivoken Ursachen – darum kann die Form, von der etwas geformt wird, nicht als Idee oder Form bezeichnet werden. In anderm Sinn wird Form eines Dinges das genannt, im Hinblick worauf etwas geformt wird; so wie die Seele die Form des Menschen ist und die Gestalt der Statue die Form des Kupfers; nun wird zwar mit Recht die Form, die ein Teil des zusammengesetzten Ganzen ist, seine Form genannt, seine Idee aber pflegt sie nicht genannt zu werden, denn dieser Name Idee scheint eine von dem, dessen Form sie ist, getrennte Form zu bedeuten. Im dritten Sinn wird eines Dinges Form das genannt, wonach es geformt wird; und dies ist die exemplarische Form, zu deren Abbild etwas gestaltet wird; und in dieser Bedeutung pflegt man den Namen Idee zu verstehen, so daß Idee dasselbe ist wie die Form, die etwas nachbildet.

Es ist aber zu beachten, daß etwas eine Form auf doppelte Weise nachbilden kann; einmal aus einer Absicht des Wirkenden heraus, wie z. B. ein Gemälde von dem Maler zu dem Zweck gemacht wird, jemanden abzubilden, dessen Gestalt gemalt wird. Manchmal aber kommt eine solche Abbildung

akzidentell, ohne Absicht und aus Zufall zustande, wie etwa Maler häufig ein Ebenbild eines Menschen schaffen, ohne es zu beabsichtigen. Was aber eine Form aus Zufall abbildet, davon sagt man nicht, daß es danach gebildet werde, denn der Ausdruck nach (ad) scheint eine Hinordnung auf das Ziel einzuschließen; da nun die exemplarische Form oder Idee das ist, wonach etwas gebildet wird, so muß es die exemplarische Form aus sich nachbilden, nicht durch Zufall. Wir sehen auch, daß etwas um eines Zieles willen auf doppelte Weise wirkt. Einmal so, daß das Wirkende selbst sich das Ziel setzt, wie es bei allem ist, was durch den Verstand wirkt (in omnibus agentibus per intellectum): manchmal aber wird dem Wirkenden das Ziel durch ein anderes ursprünglich Wirkendes gesetzt (ab alio principali agente); so offenbar bei der Bewegung des Pfeils, der sich auf ein bestimmtes Ziel hinbewegt, doch dies Ziel wird ihm von dem Schützen bestimmt; und ähnlich setzt das Wirken der Natur, das auf ein bestimmtes Ziel gerichtet ist, einen Verstand voraus, der das Ziel der Natur vorausbestimmt und die Natur auf dieses Ziel hinordnet, weshalb jedes Werk der Natur das Werk eines geistigen Wesens (intelligentia) genannt wird. Wenn also etwas zum Abbild eines andern wird durch ein Wirkendes, das sich nicht selbst das Ziel setzt, so wird die abgebildete Form auf Grund dessen nicht den Charakter (rationem) eines Urbildes oder einer Idee haben; denn wir sagen nicht, die Form des erzeugenden Menschen sei die Idee oder das Urbild (exemplar) des Erzeugten; sondern nur dann sagen wir dies, wenn das um eines Zieles willen Wirkende sich das Ziel setzt, sei nun die Form in dem Wirkenden oder außerhalb des Wirkenden; wir sagen nämlich, die künstlerische Form (forma artis) in dem Künstler sei das Urbild des Kunstwerks; und ähnlich auch eine Form, die außerhalb des Künstlers ist und zu deren Abbild der Künstler etwas gestaltet. Das also scheint der Sinn von Idee (ratio ideae) zu sein, daß die Idee eine Form ist, die etwas auf Grund der Absicht eines Wirkenden abbildet, der sich das Ziel setzt.

Demnach ist es klar, daß diejenigen, die alles durch Zufall geschehen ließen, keine Idee setzen konnten. Doch diese Meinung wird von den Philosophen verworfen; denn was durch Zufall ist, verhält sich nur in einer Minderzahl von Fällen auf dieselbe Weise: das Naturgeschehen aber sehen wir stets auf dieselbe Weise sich vollziehen oder doch in der Mehrzahl der Fälle. Ähnlich können auch nach der Ansicht derer, die alles mit Naturnotwendigkeit aus Gott hervorgehen lassen, nicht durch Willensentscheidung, keine Ideen gesetzt werden: denn was mit Naturnotwendigkeit geschieht, bestimmt sich kein Ziel voraus. Doch das kann nicht sein; denn alles, was um eines Zieles willen wirkt, dem wird, wenn es sich nicht selbst das Ziel setzt, von einem Höheren das Ziel gesetzt; und so muß es eine höhere Ursache geben als es selbst: das aber kann nicht sein, da alle, die von Gott sprechen, erkennen, daß er die erste Ursache des Seienden ist. Und so hat Plato unter Ablehnung der Meinung der Epikuräer, die alles durch Zufall geschehen ließen, sowie des Empedokles und der andern, die alles mit Naturnotwendigkeit geschehen ließen, Ideen gesetzt. Und auch diesen Grund für die Setzung von Ideen, nämlich die Vorausbestimmung zu wirkender Werke (praedefinitionem operum agendorum), hat Dionysius im V. Kapitel der Schrift Über die göttlichen Namen angedeutet, wo er sagt: »Urbilder nennen wir die Seinsgründe des in Gott Existierenden, die eigenen Bestand haben und

einzelnen vorauxistieren (... in Deo existentium rationes substantificatas, et singulariter praeexistentes): welche die Theologie Vorausbestimmungen nennt und gute, göttliche Willensentschlüsse, welche das Existieren vorausbestimmen und bewirken: ihnen gemäß hat das übersubstantielle Wesen alles vorausbestimmt und hervorgebracht. «Doch weil die exemplarische Form oder Idee gewissermaßen den Charakter des Ziels hat und der Künstler von ihm die Form empfängt, womit er schafft (qua agit), wenn sie außer ihm ist; da es aber nicht angemessen ist, Gott um eines Zieles willen wirken zu lassen, das von ihm verschieden ist, und von anderswoher zu empfangen, wodurch er in stand gesetzt würde, zu wirken: darum können wir die Ideen nicht außer Gott setzen, sondern nur im göttlichen Geist.»

Auf den Einwand, die Erkenntnis durch Ideen sei nicht die vollkommenste und dürfe darum Gott nicht zugeschrieben werden, ist zu sagen: »Die Vollkommenheit der Erkenntnis kann von seiten des Erkennenden oder von seiten des Erkannten gemeint sein. Sagt man also, die Erkenntnis durch das Wesen (per essentiam) sei vollkommener als durch ein Bild, so ist das von seiten des Erkannten zu verstehen. Das nämlich, was durch sich selbst erkennbar ist, ist durch sich in höherem Grade erkannt als das, was nicht aus sich selbst erkennbar ist, sondern nur, sofern es durch ein Abbild seiner selbst in dem Erkennenden ist. Und in diesem Sinne ist es nicht unangemessen, zu behaupten, daß die geschaffenen Dinge minder erkennbar sind als das göttliche Wesen, das durch sich selbst erkennbar ist.»

Den Dingen steht das Wesen, das in ihnen selbst ist, offenbar näher, als eine Idee oder Species im göttlichen Geist. Sollte dann nicht auch die Erkenntnis durch ihr Wesen vollkommener sein als die durch eine solche Species? Zu einer Species, die als Erkenntnismittel dient, ist zweierlei erforderlich: »Die Darstellung der erkannten Sache, die ihr vermöge einer Verwandtschaft mit dem Erkenntnisgegenstand (cognoscibile) zukommt; und ein geistiges oder ein immaterielles Sein, das ihr zukommt, sofern sie ein Sein in dem Erkennenden hat; darum wird etwas durch die Species, die im Verstand ist, besser erkannt als durch die Species, die im Subjekt ist, weil sie immaterieller ist; und ähnlich wird etwas durch die Species, die im göttlichen Geist ist, besser erkannt, als es durch sein eigenes Wesen erkannt werden kann; selbst zugegeben, daß das Wesen des Dinges Erkenntnismittel sein könnte, und daß nicht seine Materialität im Wege stünde.»

Zweierlei ist bei der Erkenntnis zu beachten: »nämlich die Natur der Erkenntnis selbst; und diese entspricht (sequitur) der Species gemäß ihrem Verhältnis (comparationem) zu dem Verstand, in dem sie ist; und die Bestimmung der Erkenntnis nach dem Erkannten, und diese hängt ab von dem Verhältnis der Species zum Dinge selbst: je ähnlicher darum die Species dem erkannten Dinge durch die Art der Darstellung ist, um so bestimmter ist die Erkenntnis; und je mehr sie sich der Immaterialität nähert, welche die Natur des Erkennenden als solchen ist, um so wirksamer macht sie erkennen.»

An sich betrachtet, sind die Formen der Naturdinge nicht immateriell; »es liegt aber nichts Widersprechendes darin, daß sie von einem andern, in dem sie sind, Immaterialität annehmen können;

darum sind die Formen der Naturdinge in unserm Verstand immateriell. Es geht daher nicht an, Ideen der Naturdinge anzunehmen, die für sich existieren; aber es spricht nichts dagegen, sie im göttlichen Geist zu setzen.«

»Die Ideen, die im göttlichen Geist sind, sind weder erzeugt noch erzeugen sie, wenn man das Wort streng nimmt (si fiat vis in verbo); doch sie haben die Kraft, die Dinge zu schaffen und hervorzubringen; darum sagt Augustin (83 Quaestiones, q. 46): ›Während sie selbst weder entstehen noch vergehen, heißt es doch von allem, was entstehen und vergehen kann, daß es nach ihnen gestaltet werde.« Und es ist nicht nötig, daß die erste Ursache bei einer Zusammensetzung dem Erzeugten ähnlich ist; die nächste Ursache aber muß es sein.« Wenn man die Ideen, wie Plato, als nächste Ursachen auffaßte, dann müßten sie den Dingen ähnlich gedacht werden und könnten daher nicht im göttlichen Geist gesetzt werden. So ist aber das Verhältnis von Ideen und Dingen nicht zu fassen.

Eine Gleichheit zwischen Gott und den Geschöpfen wird durch die Ideen nicht vermittelt. Eine Gleichheit im Sinne extensiver Quantität kommt nicht in Betracht, weil es dergleichen in Gott gar nicht gibt; doch es gibt »Quantität im Sinne intensiver Qualität, wie z. B. von großer Weiße die Rede sein kann, weil sie ihre Natur vollkommen erreicht. Die Intensität einer Form aber betrifft die Art, in der sie besessen wird. Obwohl nun etwas von Gott auf das Geschöpf übergeht (derivatur), kann doch keineswegs zugegeben werden, daß ein Geschöpf etwas auf dieselbe Art besitzt, wie Gott es besitzt: Gestehen wir darum zu, daß zwischen dem Geschöpf und Gott eine gewisse Ähnlichkeit vorhanden ist, so können wir doch keineswegs zugeben, daß eine Gleichheit besteht.«

Es ist schließlich aus der Erkenntnis der Geschöpfe durch Ideen keine Vielfältigkeit in Gott zu folgern. Betrachtet man die Art der Erkenntnis, so erkennt Gott sich und anderes auf gleiche Weise; nicht aber von seiten der erkannten Sache betrachtet; »denn das Geschöpf, das von Gott erkannt wird, ist der Sache nach nicht dasselbe wie er; darum folgt keine Vielfältigkeit in seinem Wesen.«

2. Artikel Ist es notwendig, eine Mehrheit von Ideen anzusetzen?

Muß man nun entsprechend der Vielzahl der Dinge eine Vielzahl von Ideen annehmen? »Manche, die den Standpunkt vertraten, daß Gott durch den Verstand wirke (per intellectum agere) und nicht aus einer Naturnotwendigkeit, behaupteten, er habe nur eine Intention, nämlich auf die Schöpfung im allgemeinen; die Scheidung der Kreaturen dagegen habe sich durch andere Ursachen vollzogen: sie sagen nämlich, Gott habe zuerst ein geistiges Wesen (intelligentiam) geschaffen, welches dreierlei hervorbrachte: nämlich die Seele, den Erdkreis und ein anderes geistiges Wesen; und so fortschreitend ging die Vielheit der Dinge von einem ersten Prinzip aus; und nach dieser Auffassung wäre zwar in Gott eine Idee, aber nur eine für die ganze Schöpfung, eine allem Seienden gemeinsame; aber die besonderen Ideen für die einzelnen Dinge wären in den zweiten Ursachen, wie Dionysius (Über die göttlichen Namen V) erzählt, ein Philosoph Clemens habe behauptet, die höheren Wesen (principaliora

entia) seien die Urbilder der niederen. Das aber ist nicht haltbar: denn wenn sich die Absicht eines Wirkenden nur auf Eines richtete, so läge das außerhalb seiner Absicht und wäre gleichsam zufällig, was sonst noch folgt, denn es kommt zu dem hinzu, was es ursprünglich beabsichtigt hat; wenn z. B. jemand beabsichtigte, ein dreieckiges Gebilde zu machen, so läge es außerhalb seiner Absicht, ob es groß wäre oder klein. Nun kommt aber zu jedem Allgemeinen (commune) etwas Spezielles hinzu, was darin enthalten ist; wenn also die Absicht des Wirkenden nur auf ein Allgemeines ginge, so läge es außerhalb seiner Absicht, daß es durch irgend etwas Spezielles irgendwie bestimmt würde; z. B. wenn die Natur beabsichtigte, nur ein Lebewesen hervorzubringen, läge es außerhalb der Absicht der Natur, daß es ein Mensch oder ein Pferd wäre. Wenn also die Absicht des wirkenden Gottes nur die Schöpfung im allgemeinen im Auge hatte, dann würde die ganze Scheidung innerhalb der Schöpfung zufällig eintreten. Es geht aber nicht an zu sagen, daß sie zufällig sei im Verhältnis zur ersten Ursache, und daß sie an sich (per se) bestünde im Verhältnis zu den zweiten Ursachen: denn was an sich ist, ist eher als das, was zufällig (per accidens) ist; das Verhältnis eines Dinges zur ersten Ursache aber ist früher als das Verhältnis zur zweiten Ursache ... ; darum ist es unmöglich, daß etwas zufällig wäre hinsichtlich der ersten Ursache und an sich bestünde hinsichtlich der zweiten; das Umgekehrte jedoch kann vorkommen, wie wir sehen, daß Dinge, die für uns zufällig sind, von Gott vorausgewußt werden und von ihm angeordnet sind. Darum muß man sagen, daß alle Verschiedenheit der Dinge von ihm vorausbestimmt ist. Und darum muß man in Gott eigene Seinsgründe (proprie rationes) für die einzelnen Dinge setzen und somit eine Vielzahl von Ideen.

Die Art der Vielheit aber kann folgendermaßen verstanden werden. Die Form kann auf zweifache Weise im Verstand sein. Einmal so, daß sie das Prinzip des Erkenntnisaktes ist, wie die Form, die dem Erkennenden als solchem eigen ist; und dies ist das Bild des Erkannten in ihm. Ferner so, daß sie das Ziel des Verstandesaktes ist, so wie der Künstler in seiner Verstandestätigkeit (intelligendo) sich die Form des Hauses ausdenkt; und da diese Form durch die Verstandestätigkeit ausgedacht ist und gleichsam durch den Akt hervorgebracht, kann sie nicht Prinzip des Verstandesaktes sein, so daß sie das Erste ist, wodurch erkannt wird; sie verhält sich vielmehr wie ein Erkanntes (intellectum), wodurch der Erkennende etwas wirkt. Nichtsdestoweniger ist die genannte Form etwas, demgemäß erkannt wird: denn durch die ausgedachte Form erkennt der Künstler, was er ins Werk setzen soll; so sehen wir in der spekulativen Erkenntnis, daß die Species, durch die der Verstand zur aktuellen Erkenntnis geformt wird (informatur), das Erste ist, wodurch erkannt wird; auf Grund dessen aber, daß er in Aktualität versetzt ist (effectus in actu), vermag er nun durch eine solche Form zu wirken, indem er die Washeiten der Dinge bildet und zusammenfügt und zergliedert; darum ist die Washeit der Dinge selbst, die im Verstand gebildet ist, oder auch eine Zusammenfügung und Zergliederung etwas von ihm selbst Gewirktes, durch das der Verstand zur Erkenntnis eines äußeren Dinges gelangt: und so ist dies gleichsam das Zweite, wodurch erkannt wird. Wenn aber der Verstand des Künstlers ein Kunstwerk nach seinem eigenen Bilde hervorbrächte, dann wäre der Verstand des Künstlers selbst die Idee, aber nicht als erkennender, sondern als Erkanntes. Unter dem aber, was nach dem Bilde eines

anderen hervorgebracht wird, ist bisweilen das, was ein anderes nachbildet, ein vollkommenes Abbild desselben; und dann hat der Verstand des Schaffenden, der die Form des Geschaffenen voraus erfaßt, als Idee die Form des nachgebildeten Dinges, sofern sie diesem nachgebildeten Dinge eigen ist; bisweilen aber ist das, was ein anderes nachbilden soll, nicht dessen vollkommenes Abbild; und dann hat der schöpferische Verstand die Form des nachgebildeten Dinges nicht absolut als Idee oder Urbild des zu schaffenden Dinges angenommen, sondern in einem bestimmten Maß, demgemäß das Abbild von dem Urbild abweicht bzw. es nachbildet.

Ich sage also, daß der Verstand Gottes, der alles wirkt, alles nach dem Bilde seines Wesens hervorbringt; darum ist sein Wesen die Idee der Dinge, jedoch nicht als sein Wesen, sondern sofern es erkannt ist. Die geschaffenen Dinge aber bilden das göttliche Wesen nicht vollkommen ab; darum wird das Wesen vom göttlichen Verstand nicht absolut als Idee der Dinge genommen, sondern im Verhältnis zu dem Ding, das nach dem göttlichen Wesen selbst geschaffen werden soll, je nachdem es dahinter zurückbleibt oder es nachbildet. Verschiedene Dinge aber bilden es auf verschiedene Weise nach und jedes auf seine eigene Weise, da es einem jeden eigen ist, von dem andern unterschieden zu sein; und so ist das göttliche Wesen selbst, wenn die verschiedenen Verhältnisse der Dinge zu ihm hinzugedacht werden, die Idee eines jeden Dinges. Da nun die Verhältnisse verschieden sind, muß es notwendig eine Vielheit von Ideen geben; und es ist zwar von seiten des Wesens gesehen eines für alle; doch die Vielheit findet sich auf seiten der verschiedenen Verhältnisse der Geschöpfe zu ihm.«

Die Scheidung der Ideen im göttlichen Verstand hat nichts zu tun mit der Scheidung der Personen in der Gottheit. »Die Eigentümlichkeiten, die den verschiedenen Personen besonders zugewiesen werden (proprietates personales), führen darum zu einer Unterscheidung der Personen innerhalb der Gottheit, weil sie einander in einem Wechselverhältnis entgegengesetzt sind (ad invicem opponuntur oppositione relationis); darum führen die Eigentümlichkeiten, die nicht so entgegengesetzt sind, nicht zu einer Unterscheidung der Personen wie die gemeinsame Hauchung und die Vaterschaft. Die Ideen aber und die andern wesentlichen Attribute haben kein solches Wechselverhältnis.«

Die Ideen sind auch nicht den wesentlichen Attributen an die Seite zu stellen; »denn die wesentlichen Attribute schließen in ihrem ursprünglichen Sinn (de principali intellectu suo) nichts außer dem Wesen des Schöpfers ein; darum werden sie auch nicht vielfältig, obwohl Gott im Hinblick auf sie den Geschöpfen gegenübergestellt wird, sofern wir sie nach seiner Güte gut, nach seiner Weisheit weise nennen; die Idee dagegen hat in ihrem ursprünglichen Sinn noch etwas anderes außer dem Wesen, worin sich auch formal der Begriff der Idee (ratio ideae) abschließt, demgemäß von einer Vielzahl der Ideen die Rede ist: trotzdem steht nichts im Wege, sie, sofern sie zum Wesen gehören, wesenhaft zu nennen.«

Die Vielheit der Ideen ist keine Beeinträchtigung der Einheit des göttlichen Seins. Das ist nur dann der Fall, wenn eine gedankliche Vielheit (pluralitas rationis) auf eine sachliche Verschiedenheit (diversitas rei) zurückweist; »z. B. sind ›Sokrates‹ und der ›sitzende Sokrates‹ gedanklich verschieden; und das ist

zurückzuführen auf die Verschiedenheit von Substanz und Accidens; und ähnlich sind ›der Mensch‹ und ›irgend ein Mensch‹ gedanklich verschieden; und dieser Unterschied ist zurückzuführen auf die Verschiedenheit von Form und Materie; denn das Genus wird von der Materie genommen, die spezifische Differenz aber von der Form; darum widerstreitet eine solche gedankliche Verschiedenheit im höchsten Maße der Einheit oder Einfachheit. Bisweilen aber läßt sich eine gedankliche Unterscheidung nicht auf eine sachliche Verschiedenheit zurückführen, sondern auf eine sachliche Einheit, die verschieden auffaßbar ist (*diversimode intelligibilis*); und so setzen wir eine Vielheit von Seinsgründen (*rationum*) in Gott, ohne daß dies der höchsten Einheit oder Einfachheit widerstreitet.«

Die Ideen besagen keine Ungleichheit in Gott. »Die Form, die in einem Verstand ist, kann in zweifacher Hinsicht betrachtet werden: einmal im Hinblick auf das Ding, dessen Form sie ist, sodann im Hinblick auf das, in dem sie ist. Auf Grund der ersten Beziehung heißt sie nicht irgendwie beschaffen (*aliqualis*), sondern nur irgendeinem zugehörig (*alicuius*): denn die Form materieller Dinge ist nicht materiell, noch die Form sinnenfälliger Dinge sinnenfällig. Doch der andern Beziehung entsprechend heißt sie irgendwie beschaffen, denn sie folgt der Seinsweise (*modus*) dessen, in dem sie ist; so folgt aus der Tatsache, daß manche Naturdinge das göttliche Wesen vollkommener abbilden als andere, nicht, daß die Ideen ungleich sind, sondern daß sie ungleichen Dingen zugehören.«

Die Einheit der Ideen ist nicht damit zu gewinnen, daß man in Gott nur eine Idee annimmt. Sondern es gibt eine erste Form, auf die alles zurückzuführen ist: »das göttliche Wesen, an sich betrachtet; aus seiner Betrachtung gewinnt der göttliche Verstand, wenn ich so sagen darf, die verschiedenen möglichen Weisen, wie es nachgebildet werden kann, in denen die Vielheit der Ideen besteht.«

Wenn die Vielheit der Ideen auf der Vielheit der Beziehungen zu den Dingen, die in eigener Natur existieren, beruht, »so brauchen doch, wenn die Dinge zeitlich sind, jene Beziehungen nicht zeitlich zu sein, denn die Tätigkeit des Verstandes, auch des menschlichen, erstreckt sich auf etwas auch zu einer Zeit, wo es nicht ist, wie wir z. B. das Vergangene erkennen. Von der Tätigkeit aber ist die Relation abhängig ..., und so sind denn die Beziehungen auf zeitliche Dinge im göttlichen Verstand ewige.«

Die Beziehung zwischen Gott und den Geschöpfen »ist in Gott nicht auf Grund des Dinges, sondern auf Grund seiner Erkenntnis (*non ... secundum rem, ... tamen in Deo secundum intellectum suum*); sofern er nämlich die Beziehung der Dinge auf sein Wesen erkennt; und so sind jene Beziehungen in Gott als von ihm erkannt.«

Die Ideen sind schließlich nicht als eine Vielheit von Formen zu fassen, durch die Gott erkennt; denn »die Idee hat nicht die Bedeutung dessen, das als Erstes die Erkenntnis von etwas hervorruft (*non habet rationem eius, quo primo aliquid intelligitur*), sondern sie hat die Bedeutung eines Erkannten, das im erkennenden Geist existiert. Die Einförmigkeit des erkennenden Geistes hängt aber ab von der Einförmigkeit dessen, das als Erstes die Erkenntnis von etwas hervorruft; so wie die Einheit der Wirkung (*actio*) von der Einheit der Form des Wirkenden abhängt, die ihr Prinzip ist; obwohl also

der von Gott erkannten Beziehungen viele sind, worauf die Vielheit der Ideen beruht, so erkennt er doch sie alle durch sein Wesen, und so ist sein Verstand nicht vielfältig, sondern einer.«

3. Artikel Zielen die Ideen selbst auf die Praktische oder Theoretische Erkenntnis hin?

Die Bedeutung der Ideen für die Hervorbringung der Geschöpfe läßt die Frage auftauchen, ob sie nur dem praktischen und nicht dem spekulativen Verstand angehören. »Wie es im III. Buch Über die Seele (Komm. 49) heißt, unterscheidet sich der praktische Verstand von dem theoretischen durch das Ziel; denn das Ziel des spekulativen ist die Wahrheit schlechthin (absolute), das des praktischen dagegen das Wirken (Metaphysik III, Komm. 3). Eine Erkenntnis (cognitio) wird praktisch genannt auf Grund einer Hinordnung auf ein Werk: was auf zweifache Weise möglich ist. Bisweilen aktuell: wenn sie nämlich aktuell auf ein Werk hingeeordnet ist, z. B. wenn ein Künstler sich vornimmt, eine zuvor ersonnene Form einer Materie einzuprägen; dann liegt eine aktuelle praktische Erkenntnis und Erkenntnisform vor. Bisweilen aber besteht wohl die Möglichkeit, eine Erkenntnis auf einen Akt hinzuordnen, sie wird aber nicht aktuell darauf hingeeordnet; z. B. wenn ein Künstler sich die Form eines Kunstwerks ausdenkt und der Art der Ausführung nach kennt (scit per modum operandi), aber nicht die Absicht hat, sie auszuführen; dann ist sicherlich eine habituelle oder virtuelle, aber keine aktuelle praktische Erkenntnis vorhanden. Wenn aber eine Erkenntnis auf keine Weise auf ein Wirken hingeeordnet werden kann, dann ist sie immer spekulativ; was ebenfalls in zweifacher Weise möglich ist. Einmal, wenn es sich um eine Erkenntnis von Dingen handelt, die ihrer Natur nach nicht durch das Wissen eines Erkennenden hervorgebracht werden können, so wie wir die Naturdinge erkennen; bisweilen aber besteht für ein erkanntes Ding die Möglichkeit, es durch ein Wissen hervorzubringen, es wird jedoch nicht als eines, das hervorgebracht werden kann, betrachtet; das Ding wird nämlich durch ein Wirken ins Dasein gefördert. Nun gibt es gewisse Gegenstände, die verstandesmäßig getrennt werden können, seinsmäßig jedoch nicht zu trennen sind. Wenn aber ein Ding, das durch Erkenntnis gewirkt werden kann, betrachtet wird, indem man das voneinander unterscheidet, was seinsmäßig nicht zu scheiden ist, so ist es keine praktische Erkenntnis, weder aktuell noch habituell, sondern nur eine spekulative; z. B. wenn ein Künstler ein Haus betrachtet und dabei erforscht, welche Einwirkungen es erfahren kann (passiones eius), welches sein Genus und seine Differenzen sind und dgl., was man im Dinge selbst dem Sein nach (secundum esse indistincte) ungeschieden findet. Dagegen wird das Ding als ein Gegenstand des Wirkens betrachtet, wenn an ihm alles betrachtet wird, was zu seinem Sein gleichzeitig erforderlich ist. Und auf diese vierfache Art verhält sich die göttliche Erkenntnis zu den Dingen. Denn sein Wissen hat die Kraft, die Dinge hervorzubringen; manches also erkennt er, indem er es darauf hinordnet, zu einer beliebigen Zeit ins Dasein zu treten, und davon hat er eine aktuelle praktische Erkenntnis. Manches aber erkennt er, was er zu keiner Zeit hervorzubringen gedenkt, denn er kennt ja auch das, was weder war noch ist noch sein wird; und davon hat er zwar ein aktuelles Wissen, aber kein aktuelles praktisches, sondern nur

ein virtuelles; und da er die Dinge, die er hervorbringt oder hervorbringen kann, nicht nur im Hinblick auf das erkennt, was sie im eigenen Sein sind, sondern nach allen Absichten, die der menschliche Verstand zergliedernd (*resolvendo*) darin erfassen kann, darum hat er eine Erkenntnis von den Dingen, die von ihm hervorgebracht werden können, auch auf die Art, wie sie nicht hervorgebracht werden sollen; und er kennt auch das, dessen Ursache sein Wissen nicht sein kann, z. B. das Böse. Darum setzen wir mit vollstem Recht in Gott sowohl praktische als spekulative Erkenntnis.

Nun gilt es zu sehen, im Hinblick auf welche der genannten Arten Ideen im göttlichen Verstande gesetzt werden können. Die Idee wird also (nach Augustin) nach dem eigenen Wortsinn Form genannt; wenn wir aber das Ding im Auge haben, so ist sie der Bedeutungsgehalt des Dinges (*ratio*) oder sein Bild (*similitudo*). Wir finden aber in manchen Formen eine doppelte Beziehung (*respectum*): eine auf das, was nach ihnen geformt wird, so wie das Wissen eine Beziehung auf den Wissenden hat; eine andere auf das, was außerhalb ist, so wie das Wissen eine Beziehung auf den Gegenstand des Wissens hat; diese Beziehung jedoch ist nicht allen Formen gemeinsam, wie es die erste ist. Dieser Name Form also schließt nur die erste Beziehung ein; und dann bezeichnet Form immer das Verhalten einer Ursache (*habitudinem causae*), denn die Form ist in gewisser Weise die Ursache dessen, was nach ihr geformt wird, mag nun die Formung nach der Art der Inhärenz geschehen, wie bei den inneren Formen, oder nach der Art der Nachbildung, wie bei den exemplarischen Formen; doch das Bild und der Bedeutungsgehalt haben auch die zweite Beziehung, auf Grund deren ihnen nicht das Verhalten einer Ursache zukommt. Wenn wir also von Idee im eigentlichen Sinn des Wortes sprechen, dann erstreckt sie sich nur auf jenes Wissen, nach dem etwas gebildet werden kann; und das ist die aktuelle praktische Erkenntnis oder auch die nur virtuelle, die auch in gewisser Weise eine spekulative ist. Doch wenn wir gemeinhin als Idee das Bild oder den Bedeutungsgehalt bezeichnen, so kann die Idee auch zur rein spekulativen Erkenntnis gehören. Oder, eigentlicher gesprochen, könnten wir sagen, daß die Idee sich auf die aktuelle oder virtuelle praktische Erkenntnis bezieht, das Bild und der Bedeutungsgehalt aber ebenso auf die spekulative wie auf die praktische.«

»Die praktische und die spekulative Idee sind in Gott nicht so unterschieden, als wären es zweierlei Ideen, sondern weil gemäß der Ordnung des Erkennens (*rationem intelligendi*) die praktische zur spekulativen noch die Hinordnung auf das Wirken hinzufügt; so wie der Mensch zum Lebewesen noch die Vernunftbegabung hinzubringt, und doch sind Mensch und Lebewesen nicht zweierlei Dinge.«

Man kann die praktischen Ideen als Prinzipien des Seins bezeichnen und die spekulativen als Prinzipien des Erkennens, und diese beiden sind nicht völlig äquivalent. »Es sind nämlich die Seinsprinzipien immer zugleich auch Prinzipien des Erkennens, nicht aber umgekehrt, da die Wirkungen bisweilen Prinzip für die Erkenntnis der Ursachen sind. Darum steht nichts im Wege, daß die Formen der spekulativen Erkenntnis nur Prinzipien des Erkennens sein mögen, die Formen der praktischen Erkenntnis aber Seins- und Erkenntnisprinzipien zugleich.«

»Nimmt man die spekulative Erkenntnis als ein einfaches Kennen (*simplex notitia*) in Anspruch, so ist dadurch die Beziehung des Wissens auf den Gegenstand des Wissens nicht auszuschließen, die unabtrennbar alles Wissen begleitet, sondern es soll nur die Beimischung von etwas, was außerhalb der Gattung des Kennens liegt, ausgeschaltet werden; z. B. die Existenz der Dinge, die das Wahrnehmungswissen (*scientia visionis*) hinzufügt; oder die Hinordnung des Willens auf die gewußten Dinge als zu wirkende, welche das »wertnehmende« Wissen (*scientia approbationis*) hinzufügt; so wie auch das Feuer ein einfacher Körper genannt wird, nicht um seine wesentlichen Teile auszuschließen, sondern die Beimischung von etwas Äußerem.«

Nimmt man als das Ziel der spekulativen Erkenntnis das Wahre, als das der praktischen Erkenntnis das Gute, so bedeutet auch das keine radikale Scheidung, denn »das Wahre und Gute fallen miteinander zusammen, denn das Wahre ist auch ein Gutes und das Gute auch ein Wahres; darum kann auch das Gute mit einer spekulativen Erkenntnis betrachtet werden, sofern nur seine Wahrheit betrachtet wird; so wenn wir das Gute definieren und seine Natur zeigen: es kann auch praktisch betrachtet werden, wenn wir es als Gutes betrachten, d. h. aber, wenn wir es betrachten, sofern es Ziel der Bewegung oder des Wirkens ist. Und so folgt offenbar nicht, daß die Ideen oder Bilder oder Begriffe des göttlichen Verstandes darum, weil sie auf das Gute hinzielen, nur das praktische Wissen betreffen.«

4. Artikel Entspricht dem Bösen eine Idee in Gott?

War früher gezeigt worden, daß es eine Erkenntnis des Bösen gibt, so muß jetzt gefragt werden: gibt es auch eine Idee des Bösen? Das ist abzulehnen, denn die Idee bedeutet ja »die Form, die das Prinzip der Formung eines Dinges ist: da nun nichts, was in Gott ist, Prinzip des Bösen sein kann, so kann das Böse keine Idee in Gott haben, wenn Idee im eigentlichen Sinne genommen wird; aber auch nicht, wenn man es im gewöhnlichen Sinn für Bedeutungsgehalt oder Bild nimmt; denn nach Augustin (Über die wahre Religion, Kap. 18. Mitte, und 1. Joh.-Traktat über die Stelle »Ohne es ist nichts gemacht worden«) wird das Böse gerade danach benannt, daß es keine Form hat. Da nun das Bild gemeint wird im Hinblick auf eine Form, an der es in gewisser Weise teilhat, kann das Böse kein Bild in Gott haben, weil etwas gerade mit Rücksicht darauf böse genannt wird, daß es vom Teilnehmen an der Gottheit zurückweicht.«

Es hat »gar keine Natur, durch die es irgendwie an etwas teilhaben könnte, was in Gott wäre« wie ein Bild.

Es gibt freilich etwas, was von Seiendem und Nichtseiendem ausgesagt werden kann, aber das ist nur etwas Gedankliches; »denn Privationen und Negationen sind nur Gedankendinge (*entia rationis*): aber eine solche Gemeinsamkeit genügt nicht zu dem Bilde, von dem wir eben sprachen.«

Es kann auch an dem, was schlecht genannt wird, etwas wahrhaft Seiendes gefunden werden, was dann aber auch gut sein muß; »so wie schlechte Handlungen im Hinblick auf das, was sie vom Sein

an sich haben, gut sind und von Gott sind (et a Deo sunt), so ist es auch mit dem Habitus, der ihr Prinzip oder ihr Ergebnis ist; darum setzen sie kraft dessen, daß sie schlecht sind, keine Natur, sondern nur eine Privation.«

Nicht allem Nichtseienden sind Ideen abzusprechen; man kann nämlich in doppeltem Sinn von Nichtsein sprechen. Einmal so, daß das Nichtsein zur Definition des betreffenden Gegenstandes gehört »so wie die Blindheit nichtseiend heißt; und von einem solchen Nichtseienden kann keine Form gebildet werden, weder im Verstand noch in der Einbildungskraft; und ein Nichtseiendes dieser Art ist das Böse. Auf die zweite Art [kann von etwas Nichtseiendem gesprochen werden], weil es sich in Wirklichkeit (in rerum natura) nicht findet, obwohl die Privation des Seins nicht in seiner Definition eingeschlossen ist; und dann steht nichts im Wege, sich Nichtseiendes vorzustellen und die entsprechenden Formen in sich zu bilden (concipere).«

Das, was dem Bösen im göttlichen Verstand entspricht, ist auch nicht die Privation einer Idee, da es in Gott keine Privation gibt, sondern die Idee des Guten.

Wendet man ein, die Strafe, die doch ein Übel sei, gehe von Gott aus, so ist zu erwidern, daß »sie von Gott nach der Ordnung der Gerechtigkeit ausgeht, und so ist sie ein Gut und hat eine Idee in Gott.«

5. Artikel Entspricht der ersten Materie eine Idee in Gott?

Wie für das Böse, so scheint auch für die Materie als das Formlose keine Idee anzunehmen zu sein. Tatsächlich hat Plato »für die erste Materie keine Idee gesetzt, weil er die Ideen als Ursachen des nach den Ideen Gebildeten (ideatorum) ansah; die erste Materie aber war nicht von der Idee verursacht, sondern Ursache für sie. Er setzte nämlich zwei Prinzipien auf seiten der Materie, nämlich das Große und das Kleine, doch nur eins auf seiten der Form, nämlich die Idee. Wir aber setzen die Materie als von Gott verursacht; darum müssen wir auch annehmen, daß in gewissem Sinn eine ihr entsprechende Idee in Gott sei, denn was von ihm verursacht wird, von dem bewahrt er irgendwie ein Bild in sich. Dennoch können wir, wenn wir von Idee in eigentlichem Sinn sprechen, nicht annehmen, daß die erste Materie an sich eine Idee in Gott habe, die von der Idee der Form oder des zusammengesetzten Bildes unterschieden wäre: denn die Idee im eigentlichen Sinn zielt auf das Ding, sofern es ins Sein gefördert werden kann; aber die Materie kann nicht ohne Form ins Dasein treten noch umgekehrt. Darum entspricht die Idee im eigentlichen Sinn weder der Materie allein noch der Form allein; sondern dem zusammengesetzten Ganzen entspricht die eine Idee, die das Ganze sowohl der Form als der Materie nach hervorbringt. Wenn wir aber Idee in dem weiteren Sinne für Bild oder Begriff nehmen, dann kann alles das eine eigene Idee für sich haben, was für sich allein betrachtet werden kann, mag es auch nicht losgetrennt existieren können; und in diesem Sinn steht nichts im Wege, daß die erste Materie, auch für sich genommen, eine Idee haben könne.«

Man muß nämlich bedenken, daß die erste Materie, »obwohl sie formlos ist, doch eine Nachbildung der ersten Form in sich trägt: ein wie mangelhaftes Sein sie auch haben mag, es ist doch eine Nachbildung des ersten Seins; und mit Rücksicht darauf kann sie ein Bild in Gott haben.«

Das nur potentielle Sein der Materie verlangt nicht, daß auch ihr Bild in Gott nur potentiell sei, was dem göttlichen Wesen widersprechen würde. »Denn die Idee und das danach Gebildete brauchen nicht vermöge einer Gleichförmigkeit der Natur ähnlich zu sein, sondern nur vermöge eines Darstellungsverhältnisses; darum kann es für zusammengesetzte Dinge eine einfache Idee geben und ähnlich für ein potentiell Existierendes ein aktuelles ideelles Bild.«

6. Artikel Gibt es in Gott Ideen von dem, was weder ist noch war noch sein wird?

Für das, was weder ist noch war noch sein wird, muß man nicht nur Ideen in der weiteren Bedeutung, sondern im eigentlichen Sinn annehmen. Denn diese beziehen sich nicht nur auf die aktuelle, sondern auch auf die habituelle praktische Erkenntnis, und eine virtuelle praktische Erkenntnis hat Gott von allem, was er hervorbringen kann, wenn es auch niemals hervorgebracht wird. Die Ideen verhalten »sich jedoch dann nicht ebenso wie bei dem, was ist oder sein wird oder war, denn das, was ist oder war oder sein wird, hervorzubringen, dazu werden sie von einem göttlichen Willensbeschluß bestimmt, nicht aber zu dem, was weder ist noch sein wird noch war; und so haben dergleichen Dinge gleichsam unbestimmte Ideen.« Sie »haben zwar in sich kein bestimmtes Sein, sie sind aber in bestimmter Weise in der göttlichen Erkenntnis.« Das ist in der göttlichen Erkenntnis möglich, ohne daß man ein bestimmtes und unterschiedenes Sein dieser Ideen im göttlichen Sein annehmen müßte. Denn »etwas anderes ist es: in Gott sein, und: in der göttlichen Erkenntnis sein: das Schlechte nämlich ist nicht in Gott, sondern im Wissen Gottes. Insofern nämlich sagt man, daß etwas im göttlichen Wissen sei, als es von Gott erkannt ist; und da Gott alles bestimmt unterschieden (distincte) erkennt, darum sind in seinem Wissen die Dinge bestimmt unterschieden, obwohl sie in ihm eins sind.«

Es liegt auch vom Standpunkt des göttlichen Willens nichts Ungereimtes darin, Ideen von Dingen anzunehmen, die niemals ins Dasein treten. »Wenn Gott auch derartige Dinge niemals ins Dasein fördern will ..., so will er doch sie ins Dasein fördern können und das Wissen haben, wie sie ins Dasein zu fördern sind ... So gehört zum Begriff des Urbildes nicht ein vorausbestimmender und wirkender, sondern nur ein zum Bestimmen und Wirken kräftiger Wille.« »Jene Ideen sind also von der göttlichen Erkenntnis nicht darauf hingeordnet, daß nach ihnen etwas hervorgebracht werde, sondern daß nach ihnen etwas hervorgebracht werden könne.«

7. Artikel Gibt es in Gott Ideen von allen Akzidenzien?

Plato hat wie für die Materie so auch für die Akzidenzien keine Ideen angenommen, sondern nur für die Substanzen. Denn er faßte die Ideen als nächste Ursachen auf und setzte darum dort keine an, wo

er eine andere nächste Ursache als die Idee fand; und darum nahm er für das, wobei man von früher und später spricht, keine gemeinsame Idee an, sondern erklärte das erste für die Idee des zweiten. Da nun Akzidenzien unmittelbar von der Substanz verursacht werden, setzte er keine Ideen von Akzidenzien. »Da wir aber Gott als die unmittelbare Ursache eines jeden Dinges setzen, sofern er in allen zweiten Ursachen wirksam ist, und weil alle zweiten Wirkungen aus seiner Vorherbestimmung hervorgehen: darum setzen wir nicht nur für Seiendes der ersten Stufe (*prima entia*), sondern auch der zweiten Ideen, also für Substanzen und Akzidenzien; doch für verschiedene Akzidenzien auf verschiedene Weise. Manche Akzidenzien nämlich sind aus den Prinzipien des Subjekts als ihm eigene verursacht, die dem Sein nach niemals von ihren Subjekten getrennt sind; und derartige Akzidenzien werden durch ein Wirken zusammen mit ihrem Subjekt ins Dasein gefördert; da nun die Idee im eigentlichen Sinn die Form ist, durch die das Ding als ein so beschaffenes hervorgebracht wird, so wird es keine besondere Idee für solche Akzidenzien geben, sondern eine Idee für das Subjekt mit allen seinen Akzidenzien; so wie der Baumeister eine Form für das Haus und alles, was zu dem Hause als einem so beschaffenen gehört, in sich hat, durch die er das Haus mit allen Akzidenzien der Art zugleich ins Dasein fördert; zu diesen Akzidenzien gehört seine viereckige Gestalt (*quadratura*) und anderes dergleichen. Es gibt aber auch Akzidenzien, die nicht untrennbar zu ihrem Subjekt gehören noch von seinen Prinzipien abhängen; und solche werden durch ein anderes Wirken als das, wodurch das Subjekt hervorgebracht wird, ins Dasein gefördert; wie z. B. daraus, daß ein Mensch Mensch ist, nicht folgt, daß er ein Grammatiker ist, sondern auf Grund einer andern Betätigung; und für solche Akzidenzien ist in Gott eine von der Idee des Subjektes verschiedene Idee, so wie auch der Baumeister die Form für die Ausmalung des Hauses neben der Form des Hauses entwirft. Wenn wir aber Idee im weitern Sinne als Bild nehmen, so haben beiderlei Akzidenzien besondere Ideen in Gott, weil sie gesondert für sich betrachtet werden können; darum sagt der Philosoph im I. Buch der Metaphysik (29. Komm.), mit Rücksicht auf den Grund des Wissens (*quantum ad rationem sciendi*) müßten die Akzidenzien ebenso wie die Substanzen eine Idee haben; doch mit Rücksicht auf anderes, dessentwegen Plato Ideen annahm, nämlich als Ursachen des Entstehens und Seins, scheint es nur Ideen von Substanzen zu geben.«

Dabei ist zu beachten, daß ›Akzidenz‹ in doppeltem Sinn zu verstehen ist. »Einmal abstrakt; und so wird es seiner eigentlichen Bedeutung nach verstanden; so nämlich bezeichnen wir unter den Akzidentien Genus und Species; und in diesem Sinn wird als Subjekt in die Definition der Akzidenzien nicht das Genus, sondern die Differenz aufgenommen, z. B. wenn wir sagen: zur Affennatur gehört die gebogene Nase (*simitas est curvitas nasi*). Sodann können sie konkret verstanden werden; und so werden sie verstanden, sofern sie akzidentell mit dem Subjekt eins sind; darum wird ihnen in diesem Sinn weder Genus noch Species zugeschrieben, und so wird in diesem Fall das Subjekt als Genus in die Definition des Akzidents gesetzt.«

Man kann vom Akzidenten nicht wie von der Substanz sagen, daß es an der Idee teilhabe; »aber es ist das Teilhaben selbst, und so muß ihm offenbar eine Idee oder ein Bild in Gott entsprechen.«

8. Artikel Gibt es in Gott Ideen von den Einzeldingen?

Plato hat schließlich auch keine Ideen für die Einzeldinge angenommen, sondern nur für die Species, und zwar aus zwei Gründen. »Einmal weil, nach ihm, die Ideen nicht die Materie, sondern nur die Form in den irdischen Dingen (in his inferioribus) hervorbringen. Das Prinzip der Vereinzelung aber ist die Materie; der Form nach jedoch wird jedes Einzelding unter eine Species gebracht (in specie collocatur); und so entspricht die Idee dem Einzelding nicht, sofern es ein einzelnes ist, sondern nur vermöge der Zugehörigkeit zur Species (ratione speciei). Ein anderer Grund konnte sein, daß es eine Idee nur von Dingen gibt, die für sich beabsichtigt sind ... Die Absicht der Natur ist aber in erster Linie darauf gerichtet, die Species zu erhalten; darum ist es, obwohl die Erzeugung in diesem Menschen ihr Ziel hat, doch die Absicht der Natur, einen Menschen zu erzeugen; und darum sind (nach Aristoteles, Über die Tiere XVIII) den Akzidenzien der Species Finalursachen zuzuschreiben, den Akzidenzien der Einzeldinge aber nicht, sondern nur wirkende, materielle Ursachen; und darum entspricht die Idee nicht dem Einzelding, sondern der Species. Und aus demselben Grunde nahm Plato keine Genusideen an, weil die Absicht der Natur nicht die Erzeugung der Form des Genus, sondern nur der Form der Species zum Ziel hat. Wir aber behaupten, daß Gott Ursache des Einzeldinges sowohl der Form als der Materie nach ist. Wir behaupten auch, daß durch die göttliche Vorsehung alle Einzeldinge bestimmt werden; und so müssen wir Ideen für die Einzeldinge annehmen.«

Daß man dann eine unendliche Zahl von Ideen annehmen muß, ist keine Schwierigkeit; »denn die Vielzahl der Ideen beruht auf ihren verschiedenen Beziehungen zu den Dingen: es ist aber nichts Ungereimtes, eine unendliche Zahl von gedanklichen Beziehungen anzunehmen (Avicenna, Metaphysik II).«

Zu bedenken ist, wie sich die Idee des Einzeldinges zu der der betreffenden Species und des Genus verhält: ist es dieselbe oder eine andere? »Sprechen wir von Idee im eigentlichen Sinn, als der des Dinges, das ins Dasein zu fördern ist, so entspricht dem Einzelding, der Species und dem Genus, die sich in eben diesem Einzelding individuieren, nur eine Idee, darum weil Sokrates, Mensch und Lebewesen dem Sein nach nicht unterschieden sind. Nehmen wir Idee aber im gewöhnlichen Sinn als Bild oder Bedeutungsgehalt, so sind, da die Betrachtung des Sokrates als Sokrates verschieden ist von der als Mensch und als Lebewesen, eine Mehrheit von entsprechenden Ideen oder Bildern anzunehmen.«

Auch mit Rücksicht auf die ›Zufälligkeit‹ der Einzeldinge sind ihnen eigene Ideen nicht abzustreiten; denn »obwohl etwas im Hinblick auf die nächste Ursache zufällig sein kann, so ist doch nichts zufällig im Hinblick auf den Wirkenden, der alles vorauskennt.«

Unter Ideen sind die Urbilder zu verstehen, nach denen der göttliche Geist die Dinge formt. Sie sind nicht als etwas vom göttlichen Wesen realiter Verschiedenes zu denken; ihre Vielheit hebt die Einheit des göttlichen Wesens nicht auf: sie sind das Wesen in seiner Beziehung zur Vielheit der Dinge. In

ihrem ursprünglichen Sinn sind sie wirkende Formen, und als solche spielen sie eine Rolle in der praktischen Erkenntnis. Man kann sie aber auch in dem Sinn von ratio = Bedeutungsgehalt nehmen, und dann haben sie auch in der spekulativen Erkenntnis eine Stelle. Vom Bösen, als von einem Nichtseienden, kann es weder in einen noch in andern Sinn eine Idee geben: Gott erkennt es durch die entgegengesetzte Idee des Guten. Nach der Auffassung Platons, nach der die Materie nicht geschaffen ist, könnte es auch keine Idee der Materie geben. Vom Standpunkt der christlichen Philosophie aber, die Form und Materie als von Gott geschaffen ansieht, muß auch der Materie eine Idee entsprechen: als wirkende Form ist nur eine Idee des ganzen Dinges, der geformten Materie, anzunehmen. Im Sinne des Bedeutungsgehalts aber entspricht der Materie eine eigene Idee. Ideen im eigentlichen Sinn hat Gott nicht nur von dem, was er zu irgendeiner Zeit tatsächlich ins Dasein ruft, sondern von allem, was er schaffen könnte. Den Akzidenzien entsprechen eigene wirkende Formen nur, soweit sie nicht zum Wesen des Dinges gehören und in dessen Form eingeschlossen sind. Eigene Bedeutungsgehalte oder ›Bilder‹ (similitudo) entsprechen auch den wesentlichen Akzidenzien. Ein ähnlicher Unterschied ist für das Singuläre zu machen: als wirkende Form umfaßt ein und dieselbe Idee Genus, Species und singuläre Eigenart; aber jedem entspricht eine eigene ratio oder similitudo.

Die Quaestio ist einmal historisch bedeutsam: für die Bestimmung des Verhältnisses zu Plato; sodann sachlich: für die Erörterung des thomistischen Erkenntnisbegriffs wäre eine Analyse der verwandten Ideen: idea, ratio, species, similitudo nötig, für die sich hier wichtige Ansatzpunkte ergeben.

IV. Quaestio Das Wort

1. Artikel Spricht man bei der Gottheit vom Wort im eigentlichen Sinne?

Menschliche Erkenntnis tritt uns entgegen in sprachlicher Form, im Gewand des Wortes. Kann auch bei der göttlichen Erkenntnis von einem Wort die Rede sein? Man spricht von ›Wort‹ zunächst in doppeltem Sinn: von dem äußeren, dem sinnenfälligen, und dem inneren, dem Erkannten, das darin verlaublich wird; für beides ist die Frage zu prüfen.

»Namen werden beigelegt, sofern wir eine Erkenntnis von den Dingen empfangen; und weil, was der Natur nach später ist, uns in der Regel eher bekannt ist, daher kommt es, daß der Namengebung nach bisweilen in dem einen von zwei Dingen sich der Name zuerst findet, während die durch den Namen bezeichnete Sache sich zuerst in dem andern findet; so ist es offenbar bei den Namen, die von Gott und den Geschöpfen gebraucht werden, wie das Seiende, das Gute und dergleichen, die zuerst den Kreaturen beigelegt wurden und von ihnen auf die göttlichen Prädikate (ad divinam praedicationem) übertragen,

obwohl das Sein und das Gute sich zuerst in Gott finden. Und so ist uns das äußere Wort, da es sinnfällig ist, bekannter als das innere, und darum heißt der Namengebung nach das Wort als Lautgebilde eher Wort als das innere, obwohl das innere Wort der Natur nach das frühere ist, da es ja wirkende und Zweckursache des äußeren ist; das Wort aber, das nach außen verlautbart wird (profertur), bezeichnet das, was im Geist ist (= erkannt), nicht das Erkennen noch das im Geist, das ein Habitus oder eine Potenz ist, es sei denn, daß auch dies erkannt ist: darum ist das innere Wort das innerlich Erkannte selbst (ipsum interius intellectum). Wirksam aber ist es, denn das nach außen verlautbarte Wort hat, da seine Zeichenfunktion eine beliebige ist, zum Ausgangspunkt (principium) den Willen, so wie alles übrige, das künstlich hervorgebracht wird; und darum gibt es, so wie für alles übrige künstlich Hervorgebrachte im Geist des Künstlers ein Bild des äußeren Werkes voraus existiert, auch im Geist dessen, der ein äußeres Wort ausspricht, zuvor ein Urbild des äußeren Wortes. Und so wie wir bei dem Künstler dreierlei betrachten, nämlich das Ziel des Werkes, das Urbild und das bereits vollendete Werk selbst, so ist auch beim Sprechenden ein dreifaches Wort zu finden: nämlich das, was durch den Verstand innerlich aufgenommen wird (per intellectum concipitur) und zu dessen Bezeichnung das äußere Wort ausgesprochen wird; und das ist das Wort des Herzens, das ohne Laut gesprochen wird; sodann das Urbild des äußeren Wortes, und das heißt das innere Wort, weil es ein Bild des lautlichen Wortes in sich hat; und das äußerlich ausgedrückte Wort, das lautliches Wort (verbum vocis) genannt wird; und so wie bei dem Künstler erst die Absicht auf das Ziel vorausgeht und dann das Ausdenken der Form des Werkes folgt und zuletzt das Werk ins Dasein gefördert wird, so ist das Wort des Herzens in dem Sprechenden früher als das Wort, das ein Bild des lautlichen Wortes in sich hat, und das letzte ist das lautliche Wort. Das lautliche Wort nun, weil es körperlich gebildet wird (expletur), kann Gott nur bildlich zugesprochen werden: so wie man die Geschöpfe, die Gott hervorgebracht hat, selbst das Wort Gottes nennt, oder ihre Bewegungen, sofern sie den göttlichen Verstand, wie eine Wirkung die Ursache, anzeigen. Aus demselben Grunde kann man auch das Wort, das ein Bild der Lautgestalt in sich hat, Gott nicht im eigentlichen Sinne, sondern nur bildlich zusprechen, so wie die Ideen der zu wirkenden Dinge das Wort Gottes heißen. Das Wort des Herzens aber, das nichts anderes ist als das, was aktuell vom Verstand betrachtet wird, wird Gott im eigentlichen Sinne zugesprochen, weil es völlig frei von Materialität und jedem Mangel ist; und dergleichen wird Gott im eigentlichen Sinn zugesprochen, wie das Wissen und das Gewußte, das Erkennen und das Erkannte.«

Also, in den beiden Bedeutungen des Wortes, von denen zunächst ausgegangen wurde, kommt das Wort bei Gott nicht in Betracht. Das läßt sich auch so verständlich machen, daß das innere Wort, als das, was erkannt ist, in uns nur ist, sofern wir aktuell erkennen, und demnach eine Verstandestätigkeit, d. h. eben ein Erkennen, fordert. Da nun die Verstandestätigkeit als Bewegung bezeichnet wird, kann man das innere Wort als Bewegung des Geistes ansehen, wenn »man nämlich ›Bewegung‹ für das nimmt, worauf die Bewegung hinausläuft, d. h. das Wirken für das Gewirkte, das Erkennen für das Erkannte. Das aber ist zum Begriff des Wortes nicht erforderlich, daß der Erkenntnisakt, der in dem

inneren Wort sein Ziel findet, mit einem schrittweisen Durchlaufen verbunden ist, was das Wort ›Denken‹ einzuschließen scheint; sondern es genügt irgendeine Art aktueller Erkenntnis. Da aber bei uns in der Regel das innere Sprechen auf dem Wege schrittweisen Durchlaufens zustandekommt, darum setzen Damascenus (*Der orthodoxe Glaube I, 18*) und Anselmus (*Monologion, 46*), in der Definition des ›Wortes‹, ›Denken‹ für ›Überlegen‹ (*cogitatio-consideratio*)« und müssen also mit dem Denken auch das Wort für Gott ablehnen.

Will man das ›Wort‹ darum Gott nicht zusprechen, weil es in der Mitte stehe zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung (nach Joh. I 3: ›Alles ist durch es gemacht worden‹), so muß betont werden, daß es ein ›Mittel‹ in doppeltem Sinne gibt: einmal als das Mittlere zwischen zwei Extremen, ferner als das Vermittelnde zwischen einem Wirkenden und einem Leidenden, wie das Werkzeug zwischen dem Künstler und dem Werk selbst; »und in diesem Sinn steht der Sohn zwischen dem schaffenden Vater und dem Geschöpf, das durch das ewige Wort gemacht ist; nicht aber zwischen dem schaffenden Gott und dem Geschöpf, weil das Wort selbst auch schaffender Gott ist.« Ist ihm so keine mittlere Stellung zwischen Gott und Geschöpf zuzuweisen, so läßt doch der Sprachgebrauch es zu, daß man sagt, durch es schaffe Gott; »denn wir sagen, daß Gott durch seine Weisheit schaffe, die ihm wesenhaft zugesprochen wird, so daß in diesem Sinn die Weisheit als Mittel zwischen Gott und der Kreatur bezeichnet werden kann, und doch ist die Weisheit selbst Gott.«

Es braucht ja auch das ›Mittlere‹ keine gleiche Entfernung zwischen zwei Endpunkten zu bezeichnen; »bisweilen steht das Mittel zwischen dem Wirkenden und dem Leidenden, obwohl es Mittel ist, dem ersten Wirkenden, bisweilen dem letzten Leidenden näher; und bisweilen hat es gleichen Abstand von beiden; so ist es offenbar bei einem Wirkenden, das zu dem Leidenden mittels mehrerer Werkzeuge gelangt; das Mittel jedoch, das die Form ist, wodurch das Wirkende wirkt, steht immer dem Wirkenden näher, denn in ihm ist es in Wirklichkeit (*secundum veritatem rei*), in dem Leidenden aber nur seinem Abbild nach und in diesem Sinn heißt das Ewige Wort das Mittel zwischen dem Vater und der Kreatur.«

Das Ewige Wort ist auch nicht bloß im Hinblick auf die Inkarnation zu brauchen. Denn »es gibt zwar bei uns eine Mitteilung (*manifestatio*), die an einen andern gerichtet ist, nur durch ein lautliches Wort, jedoch eine Mitteilung an sich selbst geschieht auch durch das Wort des Herzens; und diese Mitteilung geht der andern voraus, und darum wird auch das innere Wort in erster Reihe Wort genannt. Ähnlich ist auch durch das inkarnierte Wort der Vater allen offenbart worden; doch durch das von Ewigkeit her geborene Wort hat er ihn sich selbst offenbart.«

So hat das »inkarnierte Wort mit dem lautlichen Wort eine gewisse Ähnlichkeit und zugleich eine gewisse Unähnlichkeit. Ähnlich ist bei beiden das, mit Rücksicht worauf eins mit dem andern verglichen wird: daß das ewige Wort durch das Fleisch offenbart worden ist, so wie das Lautgebilde das innere Wort offenbart. In der folgenden Hinsicht aber ist es unähnlich: daß nicht das vom ewigen Wort angenommene Fleisch Wort genannt wird, daß aber das Lautgebilde selbst, das zur Mitteilung

des inneren Wortes angenommen wird, Wort heißt; und so ist das lautliche Wort ein anderes als das Wort des Herzens; das inkarnierte Wort dagegen ist dasselbe wie das ewige Wort, so wie auch das durch das Lautgebilde bezeichnete Wort dasselbe ist wie das Wort des Herzens.«

Unter dem inneren Wort ist das Erkannte als solches zu verstehen, und es macht dafür keinen Unterschied, ob es eine Erkenntnis durch das Wesen oder durch ein Bild ist.

Unter den Worten, die wir zugleich für Gott und die Geschöpfe brauchen, sind solche, »die etwas bezeichnen, was sich eher in Gott findet als in den Geschöpfen, obwohl die Namen zunächst den Geschöpfen beigelegt wurden; und dergleichen werden in eigentlichem Sinne von Gott gebraucht, wie Güte und Weisheit und dergleichen. Manche aber gibt es, die etwas bezeichnen, was nicht Gott zukommt; sondern nur etwas dem Ähnliches [findet sich bei Gott]; und solches wird bildlich von Gott gesagt, so wenn wir ihn einen Löwen nennen oder sagen, er wandle. Ich sage also, man spricht bei der Gottheit von Wort nach dem Gleichnis unseres Wortes, wenn wir die Namengebung ins Auge fassen, nicht aber der sachlichen Ordnung wegen; es braucht also nicht notwendig nur bildlich gesagt zu werden.«

Wenn wir das Wort im Sinne des Lautgebildes nehmen, so kann das inkarnierte Wort nur bildlich so genannt werden; »dagegen wird das ewige Wort dem Wort des Herzens im Hinblick auf den wahren Sinn (veram rationem) des inneren Wortes zur Seite gestellt; und so wird auf beiden Seiten im eigentlichen Sinn vom Wort gesprochen.«

2. Artikel Spricht man bei der Gottheit vom Ewigen Wort im Sinne des Wesens oder der Person?

Es mußte, um die Bedeutung des ›Wortes‹ in der Anwendung auf die Gottheit zu erwägen, die Scheidung der göttlichen Personen herangezogen werden. So erhebt sich die Frage, ob das Wort das göttliche Wesen oder nur eine Person bezeichnet.

Hat man den bildlichen Gebrauch im Auge, wonach »die Schöpfung selbst das Wort genannt wird, das Gott offenbart, so bezieht es sich ohne Zweifel auf die gesamte Trinität; nun aber stellen wir die Frage für das Wort, sofern es im eigentlichen Sinne von Gott gebraucht wird. Bei oberflächlicher Betrachtung scheint die Frage ganz klar zu sein, darum weil das Wort einen Ursprung in seiner Bedeutung einschließt und mit Rücksicht darauf ja die Personen in der Gottheit unterschieden werden; doch, tiefer betrachtet, erweist sie sich als schwieriger, weil sich in der Gottheit manches findet, was einen Ursprung nicht in sachlichem, sondern nur in gedanklichem Sinne in sich schließt, z. B. der Name Wirken, der zweifellos etwas bezeichnet, was von einem Wirkenden ausgeht; das Ausgehen ist jedoch nur ein gedankliches; darum wird das Wirken in der Gottheit nicht von einer Person, sondern vom Wesen gesagt, denn in Gott gibt es keinen Unterschied zwischen Wesen, Kraft und Wirken; darum ist es nicht auf den ersten Blick einleuchtend, ob der Name Wort ein reales Hervorgehen in sich

schließt, wie der Name Sohn, oder nur ein gedankliches, wie der Name Wirken; und so ist es schwer zu sehen, ob es vom Wesen oder von einer Person gesagt wird. Um das zu erkennen, muß man wissen, daß das Wort unseres Verstandes, nach dessen Gleichnis wir bei der Gottheit vom Wort sprechen können, das ist, worauf unsere Verstandestätigkeit hinzielt, d. h. das Erkannte selbst, welches ein Gebilde unseres Verstandes (conceptio intellectus) genannt wird, mag das begriffliche Gebilde durch ein einfaches Sprachgebilde (per vocem incomplexam) zu bezeichnen sein, wie es der Fall ist, wenn der Verstand die Washeiten der Dinge bildet, oder durch ein zusammengesetztes Sprachgebilde, wie es der Fall ist, wenn der Verstand zusammenfaßt und zergliedert. Nun ist jedes Erkannte in uns etwas, was realiter aus einem andern hervorgeht; entweder so, wie aus den Prinzipien die Schlußsätze hervorgehen (conceptiones conclusionum) oder wie die Washeitsbegriffe späterer Dinge aus den Washeiten früherer Dinge, oder auch wie der aktuelle Gedanke aus der habituellen Erkenntnis hervorgeht: und das gilt ganz allgemein von allem, was von uns erkannt wird, ob es nun durch das Wesen erkannt wird oder durch ein Bild; denn der Begriff selbst ist das Ergebnis der Verstandestätigkeit; darum ist auch, wenn der Geist sich selbst erkennt, der Begriff nicht der Geist selbst, sondern etwas, was von der Kenntnis des Geistes geprägt ist (a notitia mentis expressum). So hat also das Wort des Verstandes in uns zweierlei, was zu seinem Sinn gehört (de sua ratione), nämlich daß es etwas Erkanntes ist, und daß es von etwas anderm geprägt ist. Wenn also nach dem Gleichnis dieser beiden Züge bei der Gottheit vom Wort die Rede sein soll, dann wird das göttliche Wort nicht nur ein gedankliches, sondern ein wirkliches Hervorgehen in sich schließen. Wenn aber nur nach dem Gleichnis des einen von beiden, nämlich nur sofern es ein Erkanntes ist, dann wird der Name Wort bei der Gottheit kein reales Hervorgehen einschließen, sondern nur ein gedankliches, wie auch dieser Name Erkanntes. Das wäre aber nicht nach der eigentlichen Bedeutung des Wortes, denn wenn etwas von dem weggelassen wird, was zum Sinn einer Sache gehört, dann ist die Bedeutung schon nicht mehr die eigentliche; wenn man also das Wort bei der Gottheit eigentlich versteht, so kann es nur persönlich gemeint sein; wenn man es aber im gewöhnlichen Sinn nimmt, dann kann es auch vom Wesen gesagt werden. Da man aber – nach dem Philosophen – die Namen brauchen muß, wie sie gemeinhin gebraucht werden, und weil alle Heiligen insgemein den Namen Wort im persönlichen Sinn brauchen, darum ist es besser, zu sagen, daß es persönlich gebraucht wird.«

Wer keine Personen in der Gottheit unterscheidet und doch sagt, daß Gott sich selbst ausspreche, der kann es nicht im eigentlichen Sinne meinen.

Das göttliche Wesen offenbart sich zwar im Wort, aber dieses Offenbaren ist kein reales Hervorgehen, da das Wesen nicht aus sich selbst herausgeht, und so kann das Wesen nicht Wort genannt werden.

Das Sprechen Gottes heißt bei Anselm ein denkendes Schauen (cogitando intueri); soll darunter ein Sprechen im eigentlichen Sinn verstanden werden, so muß es so aufgefaßt werden, daß durch es etwas anderes hervorgebracht wird, nämlich das Gedachte selbst, und dann ist es nicht auf das Wesen zu beziehen.

»Das Gebilde des Verstandes steht in der Mitte zwischen dem Verstand und der [von ihm] erkannten Sache, denn durch seine Vermittlung erstreckt sich die Verstandestätigkeit auf das Ding; und so ist das Gebilde des Verstandes nicht nur das, was erkannt ist, sondern auch das, wodurch das Ding erkannt wird; so daß als das, was erkannt wird, sowohl das Ding selbst bezeichnet werden kann als das Verstandesgebilde; und ähnlich kann als das, was gesagt wird, sowohl das Ding bezeichnet werden, das durch das Wort genannt wird, als das Wort selbst; so ist es offenbar auch bei dem äußeren Wort; denn sowohl der Name selbst als die durch den Namen bezeichnete Sache wird mit dem Namen selbst gesagt. Also sage ich, der Vater wird nicht wie das Ewige Wort, sondern wie die durch das Ewige Wort gesagte Sache gesagt; und ähnlich der Heilige Geist, denn der Sohn offenbart die ganze Trinität; darum spricht der Vater in seinem einen Wort (uno verbo suo) alle drei Personen aus.«

Dieses Sprechen, das nur dem Vater zukommt, ist zu unterscheiden von dem Erkennen, das zum Wesen und somit zu allen drei Personen gehört; wir allerdings »können nicht anders erkennen, als indem wir eine begriffliche Form prägen (conceptionem exprimendo); und so ist bei uns im eigentlichen Sinne des Wortes, alles Erkennen ein Sprechen. Gott dagegen kann erkennen, ohne daß etwas realiter aus ihm hervorgeht, weil in ihm der Verstand und das Erkannte und das Erkennen dasselbe ist, was bei uns nicht der Fall ist; und so heißt bei Gott nicht alles Erkennen im eigentlichen Sinne des Wortes, ein Sprechen.«

Die Liebe, die von Gott ausgeht, ist nicht dem Wort an die Seite zu stellen. »Das Ausgehen von einem andern kann nämlich in doppeltem Sinn verstanden werden: einmal wie ein Wirken von einem Wirkenden (actio ab agente) oder ein Schaffen von einem Schaffenden (operatio ab operante); sodann wie das geschaffene Werk (operatum) vom Schaffenden. Das Hervorgehen des Schaffens aus dem Schaffenden nun scheidet nicht ein für sich existierendes Ding von einem andern für sich existierenden Ding, sondern es scheidet eine Vollkommenheit von einem Vollkommenen, denn das Schaffen ist die Vollkommenheit des Schaffenden. Das Hervorgehen des Werkes dagegen scheidet ein Ding von einem andern. In der Gottheit aber kann es keine reale Scheidung zwischen einer Vollkommenheit und einem zu Vervollkommenden (perfectibile) geben. Es finden sich aber in Gott Realitäten, die voneinander unterschieden sind, nämlich die drei Personen; und so ist das Hervorgehen, das bei der Gottheit als das des Schaffens vom Schaffenden bezeichnet wird, nur ein gedankliches; aber das Hervorgehen, das als das einer Sache aus ihrem Prinzip bezeichnet wird, ist in Gott realiter zu finden. Dies aber ist der Unterschied zwischen Verstand und Willen: die Willenstätigkeit hat ihr Ziel in den Dingen, die etwas Gutes oder Schlechtes enthalten; die Verstandestätigkeit hat ihr Ziel im Geist, in dem Wahres und Falsches ist (Metaphysik VI, 8) und so hat der Wille nichts, was von ihm ausginge und in ihm wäre nach der Art des Schaffens; der Verstand aber hat etwas in sich, was von ihm ausgeht, nicht nur nach der Art des Schaffens, sondern nach Art des geschaffenen Dinges; und so ist das Wort wie ein hervorgehendes Ding zu bezeichnen, die Liebe aber wie ein hervorgehendes Wirken; darum verhält sich die Liebe nicht so, daß sie persönlich genannt werden müßte wie das Wort.«

3. Artikel Kommt das Ewige Wort dem Heiligen Geist zu?

Wer beim Wort besonders an die Notwendigkeit des Hervorgehens denkt, wird geneigt sein, auch den Heiligen Geist Wort zu nennen. »Der Gebrauch der Namen Wort und Bild ist anders bei uns und unsern Heiligen als bei den alten griechischen Doktoren. Diese nämlich brauchten den Ausdruck Wort und Bild für alles, was in der Gottheit hervorgeht; darum nennen sie ohne Unterschied den Heiligen Geist und den Sohn Wort und Bild; wir dagegen und unsere Heiligen folgen im Gebrauch dieser Namen der Gewohnheiten der Heiligen Schrift, die kaum je oder niemals ›Wort‹ oder ›Bild‹ anders als für den Sohn gebraucht. Mit dem Bild haben wir es nun für die gegenwärtige Frage nicht zu tun. Doch bezüglich des Vaters erscheint unser Sprachgebrauch ganz sachgemäß. Denn das Wort schließt eine Kundgabe ein; eine Kundgabe aber findet sich nur im Verstande; wenn nämlich bei etwas, was außerhalb des Verstandes ist, von Kundgebung gesprochen wird, so geschieht das nur, sofern davon etwas im Verstand zurückbleibt, was später Ausgangspunkt einer Kundgebung in ihm ist. Das zuletzt Kundgebende (proximum manifestans) ist also im Verstande; ein Fernerliegendes jedoch kann auch außerhalb sein; was aber nicht vom Verstand ausgeht, das kann nur bildlich Wort genannt werden, sofern es nämlich in irgendeinem Sinne etwas kundgibt. Ich sage also, daß in der Gottheit der Sohn allein auf dem Wege des Verstandes ausgeht, weil er von Einem ausgeht; denn der Heilige Geist, der von zweien ausgeht, geht auf dem Weg des Willens aus; und so kann der Heilige Geist nur bildlich Wort genannt werden. Und in diesem Sinn ist die Stelle bei Basilius (III. Predigt über den Heiligen Geist im V. Band Gegen Eunomius) auszulegen.«

Wenn auch das kundgebende Wort dem Verstande angehört, »so kann doch das, was es kundgibt, ebensogut dem Willen wie dem Verstande entstammen, denn der Wille selbst ist verstandesmäßig erkannt. In diesem Sinn kann dann auch ein Befehl, der dem Heiligen Geist zugerechnet wird und eine Willensäußerung ist, als Wort bezeichnet werden, sofern er zum Verstand in Beziehung steht.«

4. Artikel Spricht der Vater die ganze Schöpfung aus?

Der Sprechende also war der Vater, das Wort der Sohn, das, was ausgesprochen wird, zunächst das ganze göttliche Wesen. Nun ist die Frage: Spricht der Vater auch die ganze Schöpfung aus? »Der Sohn geht aus dem Vater der Natur nach hervor, sofern er als Sohn hervorgeht, und dem Verstande nach, sofern er als Wort hervorgeht. Beide Arten des Hervorgehens finden sich bei uns, allerdings nicht mit Rücksicht auf dasselbe. Denn bei uns gibt es nichts, was von etwas auf dem Wege des Verstandes und der Natur ausginge, denn Erkennen und Sein sind bei uns nicht dasselbe, so wie es bei Gott ist; beide Arten des Hervorgehens zeigen aber einen ähnlichen Unterschied, sofern sie sich bei uns und bei Gott finden. Der menschliche Sohn nämlich, der von dem menschlichen Vater auf dem Wege der Natur ausgeht, hat nicht die ganze Substanz des Vaters in sich, sondern empfängt einen Teil seiner Substanz. Der Sohn Gottes aber, sofern er auf dem Wege der Natur vom Vater ausgeht, nimmt die ganze Natur des Vaters in sich auf, da ja Vater und Sohn ganz und gar eine Natur besitzen. Und ein ähnlicher

Unterschied findet sich beim Hervorgehen auf dem Wege des Verstandes. Das Wort nämlich, das bei uns auf Grund einer aktuellen Überlegung (consideratio) geprägt wird und das gleichsam aus einer Überlegung der Prinzipien oder aus einer habituellen Erkenntnis heraus geboren ist, nimmt nicht alles das in sich auf, was in dem ist, woraus es hervorgeht: nicht alles nämlich, was wir in habitueller Erkenntnis in uns tragen, drückt der Verstand in der Bildung eines Wortes aus, sondern etwas davon. Ähnlich wird bei der Überlegung eines Schlußgedankens nicht das Ganze zum Ausdruck gebracht, was der Vordersatz in sich barg (quod erat in virtute principii). Bei Gott dagegen muß sein Wort, damit es vollkommen sei, alles ausdrücken, was in dem enthalten ist, woraus es hervorgeht; und besonders, weil Gott alles mit einem Blick umfaßt, nicht geteilt. So muß also alles, was im Wissen des Vaters enthalten ist, durch das Eine Wort ausgedrückt werden, und auf die Weise, wie es im Wissen enthalten ist, damit es das wahre Wort sei, das seinem Prinzip dem Wissen nach entspricht; und sein Wort spricht in erster Linie den Vater selbst aus, abgeleiteterweise aber alles, was der Vater erkennt, indem er sich selbst erkennt; und so bringt der Sohn, eben auf Grund dessen, daß er das Wort ist, das den Vater vollkommen ausdrückt, die ganze Schöpfung zum Ausdruck. Und auf diese Ordnung ist in den Worten Anselms hingewiesen (Monologion, Komm. 32), wenn er sagt: »Indem er sich ausspricht, spricht er die ganze Schöpfung aus.« Denn der Vater »enthält ja in seinem Wissen jedes Geschöpf, als Urbild der ganzen Schöpfung.«

Man braucht nicht davor zurückzuschrecken, das Wort, sofern es ein jedes Ding zum Ausdruck bringt, als Bild eines jeden zu bezeichnen, wenn man »Bild« nicht als Abbild, sondern als Urbild nimmt. Denn dann »folgt nicht daraus, daß im Wort nicht die höchste Wahrheit sei, weil es unveränderlich ist, während die Geschöpfe ein veränderliches Dasein haben: denn zur wahren Natur des Wortes gehört nicht ein Bildverhältnis zum Ding, das es ausspricht, vermöge einer Gleichförmigkeit der Natur, sondern vermöge einer Darstellung (cf. q. 2 a. 13).«

Wort und Idee müssen voneinander unterschieden werden: »Die Idee nämlich bezeichnet die exemplarische Form, absolut genommen; das Wort, das einem Geschöpf in Gott entspricht, dagegen bezeichnet die exemplarische Form als von einem andern abgeleitet; und so gehört die Idee in Gott zum Wesen, das Wort dagegen zur Person.«

Ferner wird durch das Wort, das Gott zum Ausdruck bringt, die ganze Schöpfung zum Ausdruck gebracht, nicht aber durch die Idee, die ein Geschöpf ausdrückt, ein anderes. »Daraus geht noch ein anderer Unterschied zwischen Idee und Wort hervor: daß die Idee unmittelbar auf ein Geschöpf bezogen ist und darum einer Mehrheit von Geschöpfen eine Mehrheit von Ideen entspricht; das Wort dagegen hat unmittelbar auf Gott Bezug, der in erster Linie durch das Wort ausgedrückt wird und erst in der Folge das Geschöpf; und weil die Geschöpfe, sofern sie in Gott sind, eins sind, darum gibt es für alle Geschöpfe nur ein Wort.«

Freilich ist das Wort nicht im selben Sinn Ausdruck der Geschöpfe wie Ausdruck des Vaters. »Das Wort kann in mehrfachem Sinn zu etwas gehören: einmal in dem Sinne, daß es von jemand gesprochen

wird; sodann zu dem, was es kundgibt; und in diesem zweiten Sinn braucht es nicht von dem auszugehen, wozu es gehört, wenn nicht das Wissen, aus dem es hervorgeht, von den Dingen verursacht ist, was bei Gott nicht der Fall ist.«

5. Artikel Schließt das Ewige Wort eine Beziehung auf die Schöpfung in sich?

Gehört zum Wort notwendig eine Beziehung auf die Schöpfung, wie es die letzten Ausführungen nahelegen? Darin liegt eine Schwierigkeit, da die Beziehung auf die Schöpfung Zeitlichkeit einzuschließen scheint, das Wort aber von Ewigkeit her ist. Dafür ist zu bedenken, »daß in allen Fällen, wo zwei Dinge sich so zueinander verhalten, daß eins von dem andern abhängt, aber nicht umgekehrt, das eine, das vom andern abhängt, eine reale Beziehung enthält; doch das, von dem es abhängt, enthält nur eine gedankliche Beziehung; sofern nämlich nichts in Beziehung auf etwas anderes erkannt werden kann, ohne daß auch die entsprechende Beziehung von seiten des andern erkannt wird, wie es offenbar beim Wissen ist, das vom Gegenstand des Wissens abhängt, und nicht umgekehrt. Da nun alle Geschöpfe von Gott abhängen, aber nicht umgekehrt, sind in den Geschöpfen reale Beziehungen, durch die sie auf Gott bezogen sind; aber in Gott sind die entsprechenden Beziehungen nur gedankliche: und da die Namen Zeichen für Begriffe (intellectuum) sind, darum werden für Gott manche Namen gebraucht, die eine Beziehung auf die Schöpfung einschließen, obwohl diese Beziehung nur eine gedankliche ist ... Reale Relationen in Gott aber sind nur die, durch welche sich die Personen voneinander unterscheiden. Unter den relativen Namen nun finden sich solche, die zur Bezeichnung der Beziehungen selbst gegeben werden, z. B. Ähnlichkeit; andere dagegen werden zur Bezeichnung dessen gegeben, woran die Beziehung hängt, wie z. B. der Name Wissen gegeben wird, um eine Eigenschaft zu bezeichnen, an die eine Beziehung geknüpft ist. Und diesen Unterschied finden wir bei den relativen Namen, die für Gott gebraucht werden, und zwar bei denen, die von Ewigkeit her, und bei denen, die zeitlich für Gott gebraucht werden. Denn der Name Vater, der von Ewigkeit her für Gott gilt, und ähnlich der Name Herr, der zeitlich für Gott gebraucht wird, werden gegeben, um die Beziehungen selbst zu bezeichnen; der Name Schöpfer dagegen, der zeitlich für Gott gebraucht wird, dient zur Bezeichnung des göttlichen Wirkens, das eine Beziehung im Gefolge hat; ähnlich dient auch der Name Wort dazu, etwas Absolutes mit einer zugehörigen Beziehung zu bezeichnen; denn das Wort ist dasselbe wie die erzeugte Weisheit ... Und darum steht auch nichts im Wege, daß das Wort persönlich gebraucht wird, weil Gott, wie er persönlich Vater, so auch Gott der Erzeuger oder Gott der Erzeugte genannt wird. Es kann aber vorkommen, daß etwas Absolutes zu einer Mehrheit von Dingen in Beziehung steht; und so kommt es, daß jener Name, der dazu dient, ein Absolutes mit einer dadurch bedingten Beziehung zu bezeichnen, relativ auf eine Mehrheit gebraucht werden kann; wie das Wissen, sofern es Wissen ist, relativ auf einen Gegenstand des Wissens gebraucht wird, doch sofern es ein Akzidens oder eine Form ist, mit Beziehung auf den Wissenden. So enthält auch der Name Wort eine Beziehung auf den Sprechenden und auf das, was durch das Wort

ausgesprochen wird; und auf dieses kann es in zweifacher Weise angewendet werden. Einmal gleichbedeutend mit ›Namen‹ ; und so wird Wort für das Gesprochene gesagt. Ferner für die Sache, der die Bedeutung des Gesprochenen (ratio dicti) zukommt. Und weil der Vater in erster Linie sich selbst ausspricht, indem er sein Ewiges Wort erzeugt, und in der Folge die Geschöpfe ausspricht, darum hat das Ewige Wort in erster Linie und gleichsam an sich Beziehung auf den Vater; abgeleiteterweise aber und gleichsam akzidentell hat es Beziehung auf die Schöpfung; denn es kommt zum Ewigen Wort hinzu (accidit verbo), daß durch es die Schöpfung ausgesprochen wird.«

Diese Beziehung auf die Schöpfung würde nur dann Zeitlichkeit bedingen, wenn sie als aktuelle Beziehung gedacht werden müßte, nicht aber, wenn es eine habituelle Beziehung ist; »und habituell heißt die Beziehung, wenn sie kein gleichzeitiges, aktuelles Sein des Geschöpfes erfordert; und dergleichen sind alle Beziehungen, die an seelische Akte geknüpft sind, weil Wille und Verstand sich auch auf etwas richten können, was nicht aktuell existiert. Das Wort aber bedeutet ein Hervorgehen aus dem Verstande (processionem intellectus).«

Das Wort kann, obwohl es keine reale Beziehung zur Schöpfung hat, d. h. nicht in Gott realiter dazu in Beziehung steht, doch als »Wort der Schöpfung bezeichnet werden, d. h. als von der Schöpfung geltend, nicht von der Schöpfung ausgehend (de creatura, non a creatura) ... es ist ein Wort für die Schöpfung (ad creaturam), nämlich für ihre Begründung (ad constituendam).«

Versteht man unter dem Wort »etwas Absolutes, so hat es ein Kausalverhältnis zur Schöpfung, [dasselbe wie die gesamte Trinität]; doch im Hinblick auf den realen Ursprung, den es einschließt, wird es persönlich, und dann hat es kein solches Verhältnis mehr.«

»Die Bezeichnung ›Sohn‹ schließt nur die Beziehung auf den Ursprung ein, von dem er ausgeht, das Wort dagegen schließt sowohl die Beziehung auf den Ursprung ein, von dem es gesprochen wird, als auf das, was gleichsam das Ziel ist, das nämlich, was gemäß dem Wort offenbart wird ... ; und so schließt der Sohn keinerlei Beziehung auf die Schöpfung ein wie das Wort.«

6. Artikel Sind die Dinge wahrhafter im Wort als in sich selbst?

Dadurch, daß das Wort die gesamte Schöpfung ausspricht, haben alle Dinge ein gewisses Sein in ihm. Ist das Sein der Dinge im Wort wahrhafter als das, das sie in sich selbst haben?

Bisweilen bilden die verursachten Dinge die Ursachen nur unvollkommen nach; »und wegen dieses Abstandes der Ursache vom Verursachten kann etwas von einem Verursachten in Wahrheit ausgesagt werden, was von der Ursache nicht ausgesagt wird, wie man z. B. offenbar von Vergnügungen nicht sagt, daß sie Vergnügen empfinden, obwohl sie für uns Ursache des Vergnügens sind: das kommt indessen nur vor, wenn die Seinsweise der Ursachen (modus causarum) über das erhaben ist, was von den Wirkungen ausgesagt wird; und das finden wir bei allen äquivok wirkenden Ursachen. So kann

man von der Sonne nicht sagen, sie sei warm, obwohl die andern Dinge von ihr erwärmt werden, darum weil die Sonne alles überragt, was warm genannt wird. Für die Frage nun, ob die Dinge wahrhafter in sich selbst sind als im Wort, muß unterschieden werden: daß der Ausdruck wahrhafter entweder die Wahrheit der Sache oder die Wahrheit der Aussage bezeichnen kann. Wenn er die Wahrheit der Sache bezeichnet, so ist zweifellos die Wahrheit der Dinge im Wort größer als in ihnen selbst. Wenn er aber die Wahrheit der Aussage bezeichnet, so ist es umgekehrt: denn wahrhafter wird das Ding, wie es in seiner eigenen Natur ist, Mensch genannt, als sofern es im Wort ist. Und das beruht nicht auf einem Mangel des Wortes, sondern auf seinem Vorrang«

Dieses Verhältnis ist nicht auf unsere Erkenntnis der materiellen Dinge zu übertragen. Denn wenn auch ihr Sein in unserer Seele höher ist als ihr eigenes materielles Sein, so sind die Bilder in uns doch nicht Ursache der Dinge.

Obwohl das Sein der Dinge im Wort ein potentielles ist, muß es doch als höher bezeichnet werden als das aktuelle Sein der Dinge in sich selbst, weil die aktive Potenz vollkommener ist als der Akt, der ihre Wirkung ist. Es kommt ihnen im Wort zwar kein eigenes Wirken zu, aber doch ein höheres Wirken, sofern es die Dinge und ihre Wirkungen hervorbringt.

Das Sein der Dinge im Wort und in den Dingen selbst hat nicht den völlig gleichen Sinn (non unius rationis sunt secundum univocationem), aber es besteht eine gewisse Gemeinsamkeit des Sinnes durch Analogie.

7. Artikel Bezieht sich das Ewige Wort auf das, was weder ist noch sein wird noch war?

Da Gott eine Erkenntnis dessen, was weder war noch ist noch sein wird, zugesprochen wurde, scheint es, als müßte dies auch durch das Ewige Wort ausgesprochen werden. Nun »kann etwas im Ewigen Wort auf doppelte Weise sein. Einmal wie das, was das Wort erkennt oder was im Wort erkannt werden kann; und in diesem Sinn ist auch das im Ewigen Wort, was weder ist noch war noch sein wird, weil das Ewige Wort dies ebenso erkennt wie der Vater; und es kann auch im Ewigen Wort erkannt werden wie im Vater. Ferner wird gesagt, daß etwas im Wort sei nach der Art dessen, was durch das Wort gesagt wird. Alles aber, was durch ein Wort ausgesprochen wird, das wird in gewisser Weise zur Ausführung bestimmt, denn durch das Wort treiben wir andere zum Handeln an und bestimmen jemanden, das auszuführen, was wir im Geist entwerfen; so ist auch das Sprechen Gottes eine Anordnung seinerseits ... Wie nun Gott nur das, was entweder ist oder war oder sein wird, anordnet, so spricht er auch nichts anderes aus; darum gibt es auch nur für dergleichen ein Wort ... : das Wissen dagegen, der Entwurf (ars) und die Idee oder der Sinn schließt keine Hinordnung auf eine Ausführung ein, und so verhält es sich damit nicht so wie mit dem Wort.«

8. Artikel *Hat alles, was gemacht ist, sein Leben im Ewigen Wort?*

Nun bleibt noch die Frage, was das Sein der geschaffenen Dinge im Ewigen Wort besagt, ob ein Leben in ihm. »Die Dinge können, sofern sie im Ewigen Wort sind, auf doppelte Weise betrachtet werden: einmal im Vergleich zum Ewigen Wort; sodann im Vergleich zu den Dingen, wie sie in ihrer eigenen Natur existieren; und in diesem wie in jenem Sinne ist das Bild des Geschöpfes im Wort Leben. Das nämlich nennen wir im eigentlichen Sinn lebend, was in sich selbst Bewegung und Wirken hat: auf Grund dessen nämlich wird etwas ursprünglich (primo) lebend genannt, daß man etwas darin bemerkt, was es in irgendeiner Art der Bewegung bewegt; und von da aus ist der Name Leben auf alles übergegangen, was das Prinzip eigenen Wirkens in sich selbst hat; darum nennt man etwas lebend, wenn es erkennt oder empfindet oder will, nicht nur, wenn es Ortsbewegung oder Wachstum hat. Jenes Sein nun, welches das Ding besitzt, sofern es sich selbst zu einem Wirken in Bewegung setzt, heißt im eigentlichen Sinn das Leben des Dinges, denn das Leben ist das Sein des Lebenden (Über die Seele II, Komm. 37). In uns aber ist kein Wirken, zu dem wir uns in Bewegung setzen, unser Sein; darum ist, eigentlich gesprochen, unser Erkennen nicht unser Leben, es sei denn, daß man Leben für die Auswirkung (opus) nimmt, die das Zeichen des Lebens ist; und ähnlich ist auch das erkannte Bild (similitudo intellecta) in uns nicht unser Leben. Das Erkennen des Ewigen Wortes dagegen ist sein Sein und ebenso sein Bild; darum ist das Bild des Geschöpfes im Ewigen Wort sein Leben. Ähnlich ist auch das Bild des Geschöpfes in gewissem Sinn das Geschöpf selbst, auf die Art nämlich, wie es von der Seele heißt, sie sei in gewissem Sinne alles; da nun das Bild des Geschöpfes im Ewigen Wort das Geschöpf, wie es in seiner eigenen Natur existiert, hervorbringt und bewegt, trifft es in gewissem Sinne zu, daß das Geschöpf sich selbst bewegt und zum Sein gelangt, sofern es nämlich von seinem Bild, das im Wort existiert, ins Dasein gefördert und bewegt wird. Und so ist das Bild des Geschöpfes im Wort in gewissem Sinn das Leben des Geschöpfes.«

Daraus, daß das Ewige Wort die Dinge, wie sie in sich sind, verursacht, und daß ihr Sein in ihm Leben genannt werden kann, folgt nicht, daß auch ihr Sein in sich selbst Leben sein müßte. Denn »daß das Geschöpf, wie es im Ewigen Wort existiert, Leben heißt, das gehört nicht zum eigenen Sinn des Geschöpfes (ad rationem propriam), sondern zu der Art, wie es im Wort ist; da es nun nicht auf dieselbe Weise in sich selbst ist, folgt nicht, daß es auch in sich selbst lebt ... ; so wie es auch in sich selbst nicht immateriell ist, obwohl es im Wort immateriell ist. Dagegen gehören die Güte, das Sein und dergleichen zum eigenen Sinn der Kreatur; und darum müssen sie, wie dem Sein im Wort nach, so auch dem Sein in der eigenen Natur nach, gut sein.«

»Die Bilder der Dinge im Wort können nicht nur Leben, sondern auch Licht genannt werden; denn sie sind für die Dinge Ursache des Erkennens wie Ursache des Seins, sofern sie nämlich den rein geistig erkennenden Geistern (mentibus intellectualibus) eingepägt werden, damit sie so die Dinge erkennen

können; und deshalb können sie, wie sie als Prinzipien der Existenz Leben genannt werden, so als Prinzipien des Erkennens Licht genannt werden.«

Diese Quaestio ist besonders charakteristisch für die immer deutlicher hervortretende, dem modernen Denker zunächst so fremdartig anmutende Methode, göttliches und menschliches Sein und Erkennen wechselseitig durcheinander zu erhellen (eine Methode, die in dem Prinzip der analogia entis, des Analogieverhältnisses zwischen Gott und Geschöpf, ihre sachliche Grundlage hat, so daß eine kritische Auseinandersetzung mit der thomistischen Erkenntnislehre eben bei diesem Prinzip anzusetzen hätte). Das Problem des Wortes wird in immer neuen Wendungen bald von der einen, bald von der anderen Seite her in Angriff genommen, wobei für die Erörterung des göttlichen Wortes ohne alle Bedenken von Offenbarungswahrheiten Gebrauch gemacht wird, und auf diesem Wege wird eine immer größere Klarheit und eine Möglichkeit, auf den ersten Blick widerspruchsvoll erscheinende Wendungen zu vereinen, gewonnen.

Zunächst wird ganz leicht faßlich von dem ausgegangen, was das ›für uns‹ Erste ist, dem Lautgebilde und dem, was ohne weiteres für uns dahintersteht, der Wortbedeutung oder dem ›inneren Wort‹. Schwieriger und dunkler wird es, wenn dazu das ›Wort des Herzens‹ hinzutritt. Der Unterschied zwischen diesem und dem inneren Wort will zunächst nicht recht deutlich werden; stellenweise scheint er ganz zu verschwimmen, heißt es doch an einer Stelle sogar, beide seien dasselbe. Gerade in diese Zusammenhänge bringt die Parallele des göttlichen Wortes Licht. Dem Verhältnis zwischen dem Wort des Herzens, dem inneren Wort und dem Wortlaut können wir – wenn auch mit gewissen Einschränkungen – an die Seite stellen das Ewige Wort, die Ideen und das inkarnierte Wort oder auch die geschaffene Welt. Zum Wesen des Wortes gehört es, daß es gesprochen wird, d. h. daß ein Sprechender es realiter hervorbringt – als Ergebnis eines geistigen Prozesses – und daß er darin sich selbst beziehungsweise eben diesem geistigen Prozeß Ausdruck gibt und zugleich dem Gegenständlichen, womit er sich beschäftigt. Gott erkennt sich selbst, und dieses Bild seiner selbst, das als reales Erzeugnis seines Erkennens vor ihm steht, ist das Ewige Wort, das als rein inner-göttliches auch Wort des Herzens genannt werden kann. Es ist Ausdruck des gesamten göttlichen Wesens. In diesem Wort aber und durch es erkennt Gott die zeitlichen Dinge. Indem zu dem Bild des göttlichen Wesens die Beziehung auf die Vielheit der Geschöpfe hinzutritt, tritt an die Stelle des einen Wortes die Vielheit der Ideen. Je nachdem man bei dem, was Gott ausspricht, an das göttliche Wesen oder an die Geschöpfe denkt – er spricht ja beides aus – muß man als das ›innere Wort‹ das Ewige Wort nehmen (das dann mit dem Wort des Herzens zusammen fällt) oder die Ideen. Und danach richtet es sich weiterhin, was wir unter dem ›äußeren Wort‹ verstehen müssen: das Ewige Wort nimmt äußerlich sichtbare Gestalt an im inkarnierten Wort, die Ideen in den geschaffenen Dingen. Diese äußere Verlautbarung gehört aber nicht notwendig zum Sprachprozeß. Das, worin die göttliche Erkenntnis sich abschließt, ist das Wort des Herzens. Es ist das eine Ewige Wort, in dem die Einheit des göttlichen Wesens sich ausspricht; Wort im echten und vollen Sinne, zu dem es gehört, daß es einmal aus einem andern realiter hervorgeht, und ferner, daß etwas in ihm ausgedrückt wird. Das reale

Hervorgehen ist das der zweiten göttlichen Person aus der ersten, das Ausgedrückte ist das göttliche Wesen und zugleich die darin beschlossene Einheit aller geschaffenen Dinge. Das Wort des Herzens ist beim Sprechen – bei uns wie bei Gott – das sachlich Erste; es ist das Erkannte, als solches; das vom göttlichen Verstand erkannte göttliche Wesen ist das reale Produkt des Verstandesaktes, und damit kann hier der Erkenntnisakt abschließen, ohne weitere Manifestationen; das vom menschlichen Geist Erkannte der jeweils erfaßte einzelne Gegenstand, sofern er vom Verstand erfaßt ist, ist kein reales Produkt des Verstandes; aber unsere Verstandestätigkeit kann damit nicht abschließen, sie muß weitergehen und muß nun mit diesem zweiten Schritt etwas realiter hervorbringen, sie muß, was sie erfaßt in bestimmte Formen prägen oder in bestimmten Formen aussprechen: diese Erzeugnisse des Verstandes, die ›Begriffe‹, ›Sätze‹ sind das ›innere Wort‹. Es bezeichnet eine Vielheit, der Vielheit der erkannten Gegenstände entsprechend. Hier kann prinzipiell der Erkenntnisprozeß haltmachen. Schaut man auf dieses Ende des inneren Prozesses hin, so kann man dem, was bei uns das innere Wort ist, in der Gottheit das Wort des Herzens an die Seite stellen; und auch von daher begreift es sich, daß gelegentlich beides als dasselbe bezeichnet wird. Unter dem ersten Gesichtspunkt aber – dem Erkannten als solchem – sind sie nicht gleichzusetzen. Verfolgen wir nun noch die dritte Stufe. Die Erkenntnis, die sich für uns selbst, d. h. innerlich, in dem inneren Wort, den begrifflichen Prägungen, ausgesprochen hat, kann für andere, nach außen hin, kundgegeben werden durch das lautliche Wort. Dem entspricht bei der Gottheit wiederum – wie gesagt – eine doppelte Parallele, die aber in beiden Fällen keine eigentliche ist. Nehmen wir als das innere Wort Gottes die Ideen, so ist ihre Manifestation nach außen und damit zugleich Ausdruck des Wortes des Herzens (bzw. des göttlichen Wesens, das in das Wort des Herzens ja vollständig eingeht), die gesamte Schöpfung. Nehmen wir aber als inneres Wort Gottes das Wort des Herzens, so offenbart es sich in dem inkarnierten Wort. Die Parallele ist keine eigentliche, weil das inkarnierte Wort vom ewigen nicht ablösbar ist wie der Wortlaut von seiner Bedeutung. Die geschaffenen Dinge aber können darum nur bildlich als äußeres Wort Gottes bezeichnet werden, weil ihre Materialität keine Einbeziehung in die Einheit eines (bei Gott rein geistig zu denkenden) Aktes, wie es das ›Sprechen‹ ist, gestattet. So besteht für das äußere und das innere Wort nur eine vage, für das Wort des Herzens aber eine strenge Analogie zwischen göttlichem und menschlichem Wort.

V. Quaestio Die Vorsehung

1. Artikel Auf welches der Attribute ist die göttliche Vorsehung zurückzuführen?

Schon bei der Betrachtung der Ideen und des Wortes war es nicht möglich, mit dem rein Verstandesmäßigen auszukommen: die Ideen beziehen sich auf Dinge, die durch göttliche Willensordnung verwirklicht sind oder verwirklicht werden sollen oder mindestens verwirklicht werden

könnten. Das Wort, als äußere Kundgabe, hängt von der Willkür des Sprechenden ab. Also in beiden Fällen ein Zusammenwirken von Verstand und Willen. Noch deutlicher tritt ein solches Zusammenwirken hervor bei dem göttlichen Akt, der speziell auf das Künftige gerichtet ist: auf welches Attribut ist die Vorsehung zurückzuführen? Auch hier gilt wieder das Prinzip, »daß wir, was von Gott erkannt wird, wegen der Ohnmacht oder Schwäche unseres Verstandes nur erfassen können auf Grund dessen, was sich bei uns findet; daher müssen wir, um zu wissen, in welchem Sinn bei Gott von Vorsehung die Rede ist, zusehen, in welchem Sinn sie sich bei uns findet.«

Cicero (Über die Erfindung II) setzt die Vorsehung (*providentia*) als einen Teil der Klugheit (*prudentia*) an und zwar gleichsam als den abschließenden Teil (*pars completiva*); »denn die beiden andern Teile, nämlich Gedächtnis und Erkenntniskraft (*intelligentia*), sind nur Vorbedingungen (*praeparationes*) für den Akt der Klugheit. Die Klugheit aber besteht (nach Aristoteles, *Ethik VI, 5*) im richtigen Verständnis für das, was zu tun ist. Die Handlungen (*agibilia*) unterscheiden sich aber von den Erzeugnissen (*factibilia*), denn als ›Erzeugnis‹ bezeichnet man, was von dem Tätigen in eine äußere Materie hineingebildet wird (*quae procedunt ab agente in extraneam materiam*), wie eine Bank und ein Haus: und sich darauf recht zu verstehen ist Kunst; doch als ›Handlung‹ bezeichnet man die Tätigkeiten, die sich nicht über den Tätigen hinaus erstrecken, sondern Akte sind, die ihn selbst zur Vollendung führen (*perficientes ipsum*), wie keusch leben, sich geduldig verhalten und dergleichen: und sich darauf recht zu verstehen, ist Klugheit. Doch bei diesen Handlungen begegnet uns zweierlei, was zu beachten ist: nämlich das Ziel und das, was zum Ziel führt. Die Klugheit leitet, genau gesprochen, bei dem, was zum Ziel führt; auf Grund dessen nämlich wird jemand klug genannt, daß er gut zu raten weiß, wie es im VI. Buch der *Ethik* heißt (Kap. IX). Ein Rat aber bezieht sich nicht auf das Ziel, sondern auf das, was zum Ziel führt (*Ethik III, 5*). Doch das Ziel der Handlungen ist vorher in uns in doppelter Weise: nämlich durch die natürliche Erkenntnis des Zieles des Menschen; diese natürliche Erkenntnis aber gehört zum Verstand (*Ethik VI, 9*), welcher die Prinzipien für die praktischen wie für die theoretischen Aufgaben umfaßt (*qui est principiorum operabilium sicut et speculabilium*); die Prinzipien für die praktischen Aufgaben aber sind die Ziele ... Auf die zweite Weise, sofern das Gemüt ergriffen ist (*quantum ad affectionem*); und so sind die Ziele der Handlungen in uns durch die Tugenden, durch die der Mensch zum gerechten, tapferen oder maßvollen Leben bewogen wird, und das ist gleichsam das nächste Ziel der Handlungen. Ähnlich werden wir auch zu dem, was zum Ziel führt, gebildet (*perficimur*); und zwar, was die Erkenntnis betrifft, durch den Rat, was das Streben betrifft, durch die Wahl; und darin werden wir von der Klugheit geleitet.

Demnach ist es offenbar Sache der Klugheit, etwas in der rechten Weise auf das Ziel hinzuordnen. Und da diese Hinordnung dessen, was zum Ziel führt, auf das Ziel durch die Klugheit auf dem Wege eines Schlußverfahrens (*ratiocinatio*) geschieht, dessen Prinzipien die Ziele sind – von ihnen nämlich wird die ganze Gesetzlichkeit des genannten Verhältnisses bei allen praktischen Aufgaben hergenommen (*ex eis ... trahitur tota ratio ordinis praedicti in omnibus operabilibus*), wie es bei den

Erzeugnissen menschlicher Kunstfertigkeit klar zutage tritt –, so ist zur Klugheit erforderlich, daß man bezüglich der Ziele selbst sich richtig verhält: denn es kann das Verfahren nicht richtig sein, wenn die Prinzipien des Verfahrens nicht gewahrt werden; und so gehört zur Klugheit sowohl Erkenntnis der Ziele als Tugenden, durch die das Gemüt richtig auf das Ziel eingestellt wird; und deswegen muß jeder Kluge ethisch tüchtig (virtuosus) (Ethik VI, letztes und vorletztes Kap.) sein. Allen Tugenden und seelischen Akten aber, bei denen eine bestimmte Ordnung herrscht, ist das gemeinsam, daß die Tugend des ersten bei allem Folgenden gewahrt bleibt; und so ist in der Klugheit gewissermaßen auch der Wille, der auf das Ziel geht, und das Erfassen des Ziels eingeschlossen.

Aus dem Gesagten geht hervor, wie sich die Vorsehung zu dem andern verhält, was von Gott ausgesagt wird. Das Wissen nämlich bezieht sich sowohl auf das Erfassen des Ziels als auf das, was zum Ziel führt: denn durch das Wissen weiß Gott von sich selbst und von den geschaffenen Dingen; doch die Vorsehung umfaßt nur die Erkenntnis dessen, was zum Ziel führt, soweit es auf das Ziel hingebunden ist; und so schließt die Vorsehung Wissen und Wollen in sich; dennoch bleibt sie ihrem Wesen nach innerhalb des Erkennens, allerdings nicht des theoretischen (spekulativen), sondern des praktischen. Die Macht (potentia) aber bringt die Vorsehung zur Auswirkung; darum setzt die Betätigung der Macht den Akt der Vorsehung als leitend voraus; und so ist die Macht in der Vorsehung nicht so wie das Wollen eingeschlossen.«

Das geschaffene Ding kann man auf doppelte Weise betrachten: für sich auf seine eigene Species hin und nach seiner Hinordnung auf das Ziel. In beider Hinsicht geht ihm eine Form in Gott voraus. Nimmt man die Species absolut, so ist ihre exemplarische Form die Idee; »doch die Form des Dinges, sofern es auf ein Ziel hingebunden ist, ist die Vorsehung. Die Ordnung selbst aber, die von der göttlichen Vorsehung in die Dinge hineingelegt ist, heißt nach Boëthius ... Fatum. Wie sich also die Idee zur Species des Dinges verhält, so verhält sich die Vorsehung zum Fatum; und während die Idee sich in gewisser Weise auf die theoretische Erkenntnis erstrecken kann, erstreckt sich die Vorsehung nur auf die praktische, darum, weil sie die Hinordnung auf das Ziel betrifft und so auf das Werk, durch dessen Vermittlung man zum Ziel gelangt.« Durch diese Einschränkung unterscheidet sich die Vorsehung von dem praktischen Wissen überhaupt; sie hat mehr von der Natur des Willens in sich als das praktische Wissen, absolut genommen, das sich sowohl auf das Ziel als auf das, was zum Ziel führt, erstreckt. »Es setzt also nicht ein Wollen des Zieles voraus, so daß gewissermaßen das Wollen im Wissen eingeschlossen wäre, wie es von der Vorsehung gesagt wurde.«

Vermöge ihrer Richtung auf das »Schicksal« eines geschaffenen Dinges »bezeichnet die Vorsehung in Gott nicht eigentlich das ewige Gesetz, sondern etwas, was auf das ewige Gesetz folgt: denn das ewige Gesetz ist in Gott so anzusehen wie in uns die von Natur aus bekannten Prinzipien des Handelns (operabilium), von denen wir bei der Überlegung und Wahl ausgehen: und das gehört ins Gebiet der Klugheit oder der Vorsehung. So verhält sich das Gesetz unserer Verstandeserkenntnis zur Klugheit so wie das Prinzip in der Demonstration; darum wird auch passend der Akt der Vorsehung dem ewigen

Gesetz zugeschrieben, so wie jedes Ergebnis (effectus) einer Demonstration den unbeweisbaren Prinzipien zugeschrieben wird.«

Die Wortbedeutung der Vorsehung scheint freilich mehr das theoretische Moment zu betonen. Daraus ist aber auf die Sache noch kein Schluß zu ziehen. Boëthius deutet die ›providentia‹ als ›proculvidentia‹ (Fernsehen), »weil Gott von dem erhabenen Gipfel über den Dingen alles voraussieht. Insofern aber ist er auf dem erhabenen Gipfel über den Dingen, als er alles ordnet und verursacht: und so kann man in den Worten des Boëthius auch eine Beziehung auf die praktische Erkenntnis bemerken.«

Die Vorsehung wird als ›Ursache‹ bezeichnet. Von Ursächlichkeit kann aber bei den göttlichen Attributen in doppeltem Sinn geredet werden. Einmal im Sinne der Urbildlichkeit (exemplaritas), »wie wir sagen, daß von dem ersten Einen sich alle Einheiten herleiten und von dem ersten Seienden alles Seiende und von dem ersten Guten alles Gute; und diese Art der Verursachung ist allen Attributen gemeinsam. Die andere Art ist hingeordnet auf das Objekt des Attributes, sofern wir sagen, die Macht sei die Ursache des Möglichen, das Wissen des Gewußten und das Wollen des Gewollten; und bei dieser Art braucht das Verursachte keine Ähnlichkeit mit der Ursache zu haben: denn, was durch das Wissen gemacht ist, braucht nicht Wissen zu sein, sondern Gewußtes; und auf diese Art wird die göttliche Vorsehung als Ursache aller Dinge gesetzt; wenn also das Gesetz unseres natürlichen Verstandes von der Vorsehung her stammt, so folgt daraus nicht, daß die göttliche Vorsehung das ewige Gesetz sei.«

Die praktische Erkenntnis ist nicht auf die Vorsehung beschränkt. Diese betrifft die Hinordnung der Dinge auf ein Ziel. Daneben gibt es eine andere Ordnung der Dinge, die ihren Ausgang vom Prinzip betrifft: darauf bezieht sich die Anordnung (dispositio): »Man sagt nämlich, es werde etwas angeordnet, sofern es in verschiedenen Stufen von Gott hergestellt wird, so wie der Künstler auf verschiedene Weise die Teile seines Werkes herstellt; darum scheint die Anordnung zur Kunst zu gehören ... und so unterscheidet sich die Vorsehung von der göttlichen Kunst und Anordnung, da von göttlicher Kunst im Hinblick auf das Erzeugen der Dinge gesprochen wird, von Anordnung aber hinsichtlich der Ordnung des Erzeugten; die Vorsehung aber besagt die Hinordnung auf das Ziel des künstlich Hergestellten. Da aber alles, was immer in einem durch die Kunst Geschaffenen steckt, von dem Ziel des Kunstwerkes hergenommen ist (colligitur), die Hinordnung auf das Ziel aber dem Ziel näher steht als die Ordnung der Teile zueinander und in gewisser Weise deren Ursache ist, darum ist die Vorsehung in gewisser Weise die Ursache der Anordnung, und deswegen wird häufig der Akt der Anordnung der Vorsehung zugeschrieben. Obwohl also die Vorsehung weder die Kunst ist, die das Hervorbringen der Dinge im Auge hat, noch die Anordnung, die das gesetzmäßige Verhältnis der Dinge zueinander im Auge hat, folgt doch nicht, daß sie nicht zur praktischen Erkenntnis gehörte.«

Neben dem Verstandesmoment in der Vorsehung darf das Willensmoment nicht übersehen, aber auch nicht überschätzt werden. »Niemand kann klug sein, ohne die Tugenden zu besitzen, durch die er die

richtige Einstellung bezüglich der Ziele hat, so wie niemand einen guten Beweis führen kann, ohne sich bezüglich der Prinzipien des Beweisens richtig zu verhalten; und deshalb wird niemand voraussehend genannt, wenn er nicht den rechten Willen hat, aber nicht so, als ob die Vorsehung zum Willen gehörte (sit in voluntate).«

Die Zielbestimmung, die für die Vorsehung vorausgesetzt ist und die bei uns durch die Tugend gegeben ist, wird bei der göttlichen Vorsehung durch Gottes Güte gegeben. Damit ist aber nicht gesagt, daß die Vorsehung die Güte sei und zum Willen gehöre.

So ist auch die Anordnung, »obwohl sie den Willen voraussetzt, doch nicht selbst ein Willensakt,« sondern gehört wie die Vorsehung zur Erkenntnis.

So tritt neben die theoretische Erkenntnis der Dinge die praktische. Sie umfaßt einmal die Erkenntnis der Ziele alles Seins und Geschehens, sodann die Zusammenhänge zwischen den Mitteln und den Zielen, und schließlich die Ordnung, in der die Teile eines zu Schaffenden ins Dasein treten müssen. Diese Erkenntnis ist – wie alle göttliche Erkenntnis – produktiv. Während die spekulative Erkenntnis, in den Ideen, die Urbilder der Dinge ihrem Sein nach enthält, bildet die praktische Erkenntnis ihr Werden und Wirken vor.

2. Artikel Wird die Welt durch die Vorsehung gelenkt?

Durch die göttliche Vorsehung wird die Welt regiert. Das müssen freilich die Philosophen leugnen, die keine Finalursachen anerkennen.

»Bei denen aber, welche eine Finalursache leugnen, gab es von altersher zwei Standpunkte.

Einige der ältesten Philosophen nämlich nahmen nur eine materielle Ursache an; da sie also keine Wirkursache (causam agentem) annahmen, konnten sie kein Ziel setzen, das nur insofern eine Ursache ist, als es eine Energie (agens) in Bewegung setzt. Andere aber, in späterer Zeit, setzten eine Wirkursache, ohne etwas von einer Finalursache zu sagen. Und nach beiden ging alles mit Notwendigkeit aus den vorausgehenden Ursachen, der Materie oder der Energie, hervor. Dieser Standpunkt wird jedoch folgendermaßen von den Philosophen widerlegt. Die materielle und die Wirkursache als solche verhelfen der Ursache des Seins zur Auswirkung; sie reichen aber nicht aus, um die Güte in dem Ergebnis zu bewirken, kraft deren es sowohl in sich selbst die angemessene Beschaffenheit hätte, so daß es beharren könnte, als bei anderen Dingen, so daß es ihnen helfen könnte: z. B. gehört es zum Wesen der Wärme, wie sie an sich ist, aufzulösen; die Auflösung ist aber nur gemäß einem gewissen Maß und Ziel angemessen und gut; wenn wir darum keine andere Ursache als die Wärme und dergleichen Energien in der Natur ansetzten, könnten wir keine Ursache angeben, warum die Dinge in angemessener Weise und gut werden. Alles aber, was keine bestimmte Ursache hat, geschieht zufällig. Darum müßten nach dem besprochenen Standpunkt alle angemessenen und nützlichen Umstände, die sich in den Dingen finden, zufällig sein; das hat auch Empedokles angenommen, der sagte, es sei zufällig so gekommen, daß durch Freundschaft die Teile der Lebewesen

sich in einer Weise zusammenfanden, die eine Erhaltung des Lebewesens möglich machte, und daß es vielfach so geschah. Das aber kann nicht sein: denn, was zufällig geschieht, kommt nur in der geringeren Zahl der Fälle vor; wir sehen aber, daß derartige angemessene und nützliche Umstände in den Werken der Natur immer oder in der größeren Zahl der Fälle eintreten; daher ist es unmöglich, daß sie zufällig eintreten, und so müssen sie notwendig aus dem Absehen auf ein Ziel (*ex intentione finis*) hervorgehen. Aber das, was weder Verstand noch Erkenntnis besitzt (*intellectus vel cognitio*), kann sich nur dann unmittelbar auf ein Ziel richten, wenn ihm durch irgendwelche Erkenntnis ein Ziel gesetzt wird und es darauf hingelenkt wird; da nur die Naturdinge keine Erkenntnis besitzen, so muß notwendig ein Verstand vorausexistieren, der die Naturdinge auf ein Ziel hinordnet, so wie der Pfeilschütz dem Pfeil eine bestimmte Bewegung erteilt, damit er nach dem bestimmten Ziel fliege; wie nun die Durchbohrung, die durch den Pfeil zustande kommt, nicht so sehr als das Werk des Pfeils wie als das des Schützen bezeichnet wird, so wird auch jedes Werk der Natur von den Philosophen als Werk eines mit Verstand begabten Wesens (*intelligentia*) bezeichnet. Und so muß notwendig die Welt durch die Vorsehung des Geistes, der in die Natur die erwähnte Ordnung gelegt hat, gelenkt werden. Und diese Vorsehung, durch welche Gott die Welt lenkt, läßt sich mit der ökonomischen Vorsorge vergleichen, mit der jemand sein Hauswesen, oder mit der politischen, mit der jemand eine Gemeinde oder ein Reich verwaltet, und wodurch man die Akte anderer auf ein Ziel hinordnet; denn es kann in Gott keine Vorsehung hinsichtlich seiner selbst geben, da alles, was in ihm ist, Ziel, nicht zum Ziel führend, ist.«

Die Ursächlichkeit der göttlichen Vorsehung steht nicht im Widerspruch dazu, daß Gottes Wesen Ursache aller Dinge ist. Es ist die Ursache, aber sofern es gewußt und seine Mitteilung an die Dinge gewollt ist; »so geht das Ding aus dem göttlichen Wesen durch die Ordnung des Wissens und Wollens hervor, d. h. durch die Vorsehung.«

Kein geschaffenes Ding ist von der Leitung der Vorsehung ausgeschlossen. Sagt man, ihr obliege die Erhaltung der Dinge, und was keiner Verderbnis fähig sei, das bedürfe ihrer nicht, so ist zu sagen, »daß Entstehen und Vergehen in doppeltem Sinn verstanden werden können. Einmal, sofern Entstehen und Vergehen ein Übergang von einem Seienden zu dem entgegengesetzten sind, und in diesem Sinn besteht die Möglichkeit des Entstehens und Vergehens für ein Ding, sofern in seiner Natur die Möglichkeit zu entgegengesetzten Formen liegt; und in diesem Sinn haben die Himmelskörper und die geistigen Substanzen weder die Möglichkeit zu entstehen noch zu vergehen. In anderem Sinn ist davon gewöhnlich die Rede beim Heraustreten der Dinge ins Sein und bei einem Übergang ins Nichtsein, und so heißt auch die Schöpfung, durch die etwas aus dem Nichts ins Dasein geführt wird, Erzeugung (*generatio*) und die Vernichtung des Dinges Zerfall (*corruptio*); man sagt aber, daß etwas die Möglichkeit, auf diese Weise zu entstehen, dadurch besitze, daß in der wirkenden Kraft die Möglichkeit liege, es hervorzubringen; und ähnlich sagt man, es habe etwas die Möglichkeit zu vergehen, sofern in der wirkenden Kraft die Möglichkeit liegt, es ins Nichtsein zu führen; und demgemäß hat jedes Geschöpf die Möglichkeit zu vergehen: denn alles, was Gott ins Dasein gefördert

hat, kann er auch ins Nichtsein zurückführen. Jedoch damit die Geschöpfe Bestand haben, muß Gott stets in ihnen wirken, wie Augustin sagt (Über die Genesis IV, 12, und VIII, 12); nicht auf die Weise, wie ein Haus vom Baumeister gemacht wird, wobei die Tätigkeit aufhört, während das Haus bestehen bleibt, sondern so wie die Luft von der Sonne erleuchtet wird; darum würde das Geschöpf ins Nichts zurücktreten, wenn er ihm nicht das Dasein verliehe, was in seinem Willen beschlossen ist.«

Das gilt von den geschaffenen Dingen. Aber es gibt Prinzipien in der Natur der Dinge, an denen auch Gott nichts ändern kann, z. B. das Prinzip, daß Affirmation und Negation beim selben Dinge sich ausschließen. Doch »die Notwendigkeit dieser Prinzipien ist bedingt durch die göttliche Vorsehung und Anordnung: auf Grund dessen nämlich, daß die Dinge mit einer solchen Natur geschaffen sind, worin sie ein bestimmt begrenztes Sein haben, sind sie von ihren Negationen geschieden. Aus dieser Geschiedenheit folgt, daß Affirmation und Negation nicht zugleich wahr sind.«

Daß wir vermöge des Zusammenhangs der göttlichen Vorsehung und der Ordnung der Dinge instand gesetzt würden, die Vorsehung bis zu Ende zu erforschen (perscrutari), kann man keineswegs sagen, denn »die Geschöpfe stellen den Schöpfer nicht vollkommen dar (deficiunt a repraesentatione); und darum können wir durch die Geschöpfe auf keine Weise zu einer vollkommenen Kenntnis des Schöpfers gelangen; und auch wegen der Schwäche unseres Erkenntnisvermögens, das auch nicht all das aus den Geschöpfen über Gott entnehmen kann, was die Geschöpfe von Gott offenbaren. Und so werden wir verhindert, bis zu Ende zu erforschen, was in Gott ist, d. h. ans Ende der Untersuchung kommen zu wollen, was das Wort ›bis ans Ende erforschen‹ besagt: denn so würden wir nichts von Gott glauben, was unser Verstand nicht zu fassen vermöchte; aber wir werden nicht gehindert, es mit Bescheidenheit zu erforschen, so daß wir unser Ungenügen zu vollkommenem Erfassen erfassen; und so sagt auch Hilarius (im II. Buch Über die Trinität ...): ›Wer mit frommem Sinn dem Unendlichen nachgeht, der wird, wenn er auch niemals ans Ende kommt, doch fortschreitend gefördert (proficit prodeundo)‹.«

3. Artikel

Erstreckt sich die göttliche Vorsehung auf vergängliche Dinge?

Aus dem letzten Artikel geht bereits hervor, daß sich die göttliche Vorsehung auf das Vergängliche erstreckt. Sie wurde mit der Vorsorge eines Familienvaters für seinen Haushalt, eines Königs für seinen Staat verglichen: »diese verschiedenen Arten der Verwaltung haben dies gemeinsam, daß ein vielen gemeinsames Gut bedeutsamer ist als eines für einen einzelnen: z. B. ein Gut für ein ganzes Volk bedeutsamer als eins für eine Stadt oder eine Familie oder eine einzelne Person (Ethik I, 2). Darum wird jeder, der Vorsorge zu treffen hat, als weiser Regent mehr auf das achten, was dem Gemeinwesen, als auf das, was einem einzelnen zugute kommt.

Manche nun, die das nicht beachteten und bei den vergänglichen Dingen auf das sahen, was besser sein könnte, wenn man sie für sich betrachtet, und nicht die Ordnung des ganzen Weltalls berücksichtigen, hinsichtlich deren jedes Ding an seinem Platz am besten angebracht ist, sagten, diese

vergänglichen Dinge würden nicht von Gott gelenkt, sondern nur das Unvergängliche; in deren Namen wird Job XXII, 14, gesagt: »In Wolken ist er verborgen, nämlich Gott, und achtet nicht auf unsere Angelegenheiten; sondern den Umkreis des Himmels durchwandert er.« Von jenen vergänglichen Dingen aber behaupteten sie entweder, sie seien und wirkten ganz ohne jeden Lenker, oder, sie würden von einem entgegengesetzten Prinzip gelenkt. Diese Meinung widerlegt der Philosoph im XII. Buch der Metaphysik durch das Gleichnis eines Heeres, in dem man eine doppelte Ordnung findet: einmal die, wodurch die Teile des Heeres aufeinander bezogen sind, und ferner die, wodurch sie auf ein äußeres Gut bezogen sind, nämlich auf den Erfolg (bonum) des Führers; und die Ordnung der Heeresteile zueinander ist wegen der Beziehung des ganzen Heeres auf den Führer da; wäre also diese Beziehung auf den Führer nicht da, so gäbe es keine Beziehung der Heeresteile zueinander. Wo immer wir also eine Menge finden, deren Elemente in einer geordneten Beziehung zueinander stehen, muß sie auch auf ein äußeres Prinzip hingeordnet sein. Nun sind die Teile des Weltalls, vergängliche und unvergängliche, nicht akzidentell, sondern an sich aufeinander hingeordnet: denn wir sehen, daß die Himmelskörper in den vergänglichen Körpern, immer oder meistens auf dieselbe Weise, günstige Umstände hervorrufen; darum muß alles, Vergängliches und Unvergängliches, in einer Ordnung stehen, die von einem äußeren Prinzip, d. h. einem außerweltlichen, vorgesehen ist. Daraus schließt der Philosoph, daß man notwendig in der Welt eine Herrschaft und nicht mehrere annehmen muß.

Man muß aber wissen, daß etwas in doppelter Weise vorgesehen heißen kann: einmal um seiner selbst willen, dann um anderer Dinge willen; so wird in einem Haushalt um seiner selbst willen für das gesorgt, worin wesentlich das Gut des Hauses besteht: die Kinder, der Besitz und dergleichen: für anderes aber wird zu deren Nutzen gesorgt, z. B. für Geschir, Tiere und dergleichen. Und ähnlich wird im Weltall für die Dinge um ihrer selbst willen gesorgt, in denen wesentlich die Vollkommenheit des Universums besteht; und diese haben beständige Dauer, wie auch das Weltall beständig ist. Was aber nicht beständig ist, dafür wird nur um eines anderen willen gesorgt; und so sind die geistigen Substanzen und die Himmelskörper, die sowohl als Species wie als Individuum beständig sind, sowohl der Species als der Individualität nach um ihrer selbst willen vorgesehen; dagegen können die vergänglichen Dinge nur der Spezies nach dauernden Bestand haben; und so sind die Species um ihrer selbst willen vorgesehen, die zugehörigen Individuen aber sind nur vorgesehen, um den dauernden Bestand der Species zu erhalten.

Und soweit ist die Meinung derjenigen zu halten, die sagen, daß sich die göttliche Vorsehung auf dergleichen vergängliche Dinge nur erstrecke, sofern sie an der Natur der Species teilhaben: es ist wahr, wenn es von der eigens auf sie bezogenen Vorsehung verstanden wird, durch die etwas um seiner selbst willen vorgesehen wird.«

Es ist kein treffender Einwand gegen die Unterordnung der vergänglichen Dinge unter die Vorsehung, daß sie Ursache der Schuld seien und daß, weil Ursache und Wirkung in dieselbe Ordnung eingereiht werden müssen, auch die Schuld von der Vorsehung abhängig gemacht werden müsse. Die vergänglichen Dinge sind nämlich nur akzidentelle Ursachen der Schuld: »akzidentelle Ursache und

Wirkung aber sind nicht derselben Ordnung eingereiht (unius coordinationis sunt) oder müssen es doch nicht sein.«

Hat man das ganze Weltall im Auge, so ist die Vergänglichkeit kein Widerspruch gegen die Weisheit des Schöpfers, als wäre es damit unvereinbar, etwas erst zu schaffen und dann zu zerstören. Denn wenn auch das einzelne vollkommener wäre, wenn es nicht verginge, so entspricht es doch der Vollkommenheit des Alls, daß es auch Vergängliches gibt; einmal, »weil durch das beständige Entstehen und Vergehen der Individuen das dauernde Sein der Species erhalten wird, in denen an sich die Vollkommenheit des Universums besteht;« dann, »weil das Weltall besser ist, wenn es aus Vergänglichem und Unvergänglichem besteht, als wenn es nur aus Unvergänglichem bestünde; denn beide Naturen sind gut, die vergängliche und die unvergängliche; das Dasein von zwei Gütern ist aber besser als das von nur einem. Auch wäre die Vervielfältigung der Individuen innerhalb einer Natur nicht gleichwertig mit der Verschiedenheit der Naturen, weil das der Natur zugehörige Gut, das vielen gemeinsam sein kann (communicabile), das des Individuums überragt, das ein einzelnes ist.«

Die Vergänglichkeit rührt von Gott her, wie die Finsternis von der Sonne. Wie diese auf die Sonne zurückzuführen ist, »nicht weil diese etwas wirkt, sondern weil sie etwas nicht aussendet, so rührt die Vergänglichkeit von Gott her, nicht, als ob er etwas wirkte, sondern sofern er kein Beharren verleiht.«

4. Artikel Sind alle Bewegungen und Wirkungen der irdischen Dinge der göttlichen Vorsehung unterworfen?

Für das Dasein aller vergänglichen Dinge ist die Abhängigkeit von der göttlichen Vorsehung festgestellt. Sind auch alle Bewegungen und Wirkungen der irdischen Dinge der göttlichen Vorsehung unterworfen? »Da der erste Ausgangspunkt aller Dinge und das letzte Ziel dasselbe sind, so geht etwas auf dieselbe Art aus dem ersten Ausgangspunkt hervor, wie es auf das letzte Ziel hingeeordnet ist. Bei dem Ausgang der Dinge von dem ersten Prinzip finden wir nun, daß die Dinge, die dem ersten Prinzip am nächsten stehen, ein unvergängliches Sein haben; die aber entfernt sind, ein vergängliches (Über das Entstehen II, Komm. 59); darum behält auch in der Hinordnung der Dinge auf das Ziel das, was dem letzten Ziel am nächsten steht, die Richtung auf das Ziel unabwendbar bei; das Entfernte dagegen weicht bisweilen von dieser Richtung ab. Es verhalten sich aber Nahes und Entferntes auf dieselbe Weise bezüglich des Ausgangspunktes wie im Hinblick auf das Ziel; darum haben die unzerstörbaren Dinge nicht nur ein unvergängliches Sein, sondern irren zugleich in ihren Wirkungen niemals von der Richtung auf das Ziel ab, z. B. die Himmelskörper, deren Bewegungen niemals die natürliche Bahn verlassen. In den vergänglichen Dingen dagegen rühren viele Bewegungen von einem Mangel der Natur, jenseits der rechten Ordnung, her. Darum sagt der Philosoph (Metaphysik XII, Komm. 52), in der Ordnung des Universums gleichen die unvergänglichen Substanzen den Kindern im Hause, die immer auf das Wohl des Hauses hinarbeiten; die vergänglichen Kräfte aber den Sklaven und Tieren im Hause, deren Betätigungen sich oft von der Anordnung des Hausherrn entfernen. Und darum sagt

auch Avicenna (*Metaphysik IV, 6*), über der Mondsphäre gebe es kein Übel, sondern nur in der irdischen Welt. Und doch stehen auch diese Wirkungen in den irdischen Dingen, die von der rechten Ordnung abweichen, nicht ganz außerhalb der Ordnung der Vorsehung. Denn es untersteht etwas in doppelter Weise der Ordnung der Vorsehung: einmal als das, worauf etwas hingeordnet wird; dann als das, was auf ein anderes hingeordnet wird. In der Ordnung der Dinge aber, die zum Ziel führen, ist jedes Zwischenglied zugleich Ziel und Mittel zum Ziel (*Metaphysik II, Komm. 6/7*); und so fällt alles, was in der richtigen Ordnung der Vorsehung steht, nicht nur unter die Vorsehung, sofern es auf ein anderes hingeordnet ist, sondern auch, sofern ein anderes darauf hingeordnet ist; das dagegen, was aus der rechten Ordnung heraustritt, fällt nur insofern unter die Vorsehung, als es auf ein anderes hingeordnet ist; so ist der Akt der Zeugungskraft, wodurch ein Mensch in der Natur einen vollkommenen Menschen erzeugt, von Gott auf etwas hingeordnet, nämlich auf die menschliche Form, und auf ihn selbst ist etwas hingeordnet, nämlich die Kraft des Erzeugenden; doch der mangelhafte Akt, wodurch bisweilen Mißgeburten in der Natur erzeugt werden, ist zwar von Gott auf etwas hingeordnet, nämlich auf irgendeinen nützlichen Zweck, aber auf ihn ist nichts anderes hingeordnet; denn er tritt infolge des Mangels einer Ursache auf; und mit Rücksicht auf das erste ist die Vorsehung eine Billigung, hinsichtlich des zweiten aber eine Zulassung; diese beiden Arten der Vorsehung stellt Damascenus (*II, 29*) auf.

Man muß jedoch wissen, daß manche die geschilderte Art nur auf die Species der Naturdinge bezogen, nicht aber auf die Einzeldinge, außer sofern sie an der gemeinsamen Natur teilhaben, denn sie nahmen nicht an, daß Gott die Einzeldinge erkenne; sie sagten nämlich, Gott habe die Natur einer jeden Species so geordnet, daß aus der Kraft, die der Species beigesellt sei (*consequitur*), ein solches Wirken folgen müsse; und wenn es einmal versagte, weil das zu dem und dem nützlichen Zweck so angeordnet sei, wie z. B. das Vergehen eines Dinges zum Entstehen eines andern, so habe er nicht diese besondere Kraft auf diesen besonderen Akt hingeordnet, noch diesen besonderen Mangel auf diesen besonderen nützlichen Zweck. Wir aber behaupten, daß Gott alles Besondere vollkommen erkennt; und so nehmen wir die geschilderte Ordnung der Vorsehung in den Einzeldingen, auch sofern sie Einzeldinge sind, an.«

Im Hinblick auf die Vorsehung als Zulassung muß man auch das Böse als der Vorsehung unterworfen annehmen; sofern es von einer eigenen Wirkkraft (*agens*) ausgeht, ist es allerdings ungeordnet »und wird darum durch das Fehlen einer Ordnung definiert; doch hindert nichts, daß es von einer höheren Wirkkraft einer Ordnung eingefügt werde; und so fällt es unter die Vorsehung.«

Es ist auch nicht als ein Mangel an Klugheit und darum als bei Gott unmöglich anzusehen, daß das Böse vorausgesehen und doch nicht verhindert wird; denn »ein kluger Mann erträgt ein kleines Übel, damit nicht ein großes Gut verhindert werde; jedes spezielle Gut ist aber klein im Verhältnis zu einem Gut von universeller Natur. Es könnte aber das Übel, das aus irgendwelchen Dingen hervorgeht, nur verhindert werden, wenn deren Natur aufgehoben würde, die von der Art ist, daß sie versagen oder nicht versagen kann, und die einem einzelnen Ding Schaden zufügt, aber die Schönheit des Ganzen

erhöht; und so verhindert Gott, da er die höchste Klugheit besitzt, das Böse nicht, sondern läßt ein jedes Ding sich so betätigen, wie es seine Natur verlangt; denn nach Dionysius (Über die göttlichen Namen IV), ist es nicht Sache der Vorsehung, Naturen zu zerstören, sondern sie zu erhalten.«

Es kann nicht behauptet werden, daß es möglich sein müßte, dasselbe und sogar noch mehr Gutes nur mit Hilfe von Gutem zu erzielen. In der Tat gibt es Güter, die nur auf Grund eines Übels zu gewinnen sind, z. B. das Gut der Geduld nur auf Grund des Übels der Verfolgung, das Gut der Reue nur auf Grund des Übels der Schuld; dadurch wird das Unvermögen des Schlechten hinsichtlich des Guten nicht aufgehoben, denn dergleichen wird auf Grund des Schlechten nicht so erzielt, als wirkte dies an sich als Ursache, sondern nur akzidentell und materiell.

Daß Gott ein Übel ins Dasein rief, ist unmöglich. Doch das ist auch nicht Sache der Vorsehung. »Sondern die Vorsehung ordnet das Ding auf ein Ziel hin; die Ordnung auf das Ziel aber folgt dem Sein der Dinge nach; und so ist es nicht unmöglich, daß ein Übel von einem Guten auf ein Gut hingeeordnet wird; unmöglich ist dagegen, daß etwas von einem Guten auf ein Übel hingeeordnet würde; denn wie die Güte des Erzeugenden die Form der Güte in das Erzeugte einführt, so führt die Güte des Voraussehenden die Ordnung auf das Gute in das Vorgesehene ein.«

Die Allgemeinheit der Vorsehung schließt den Zufall in einem gewissen Sinn nicht aus. Tatsächlich gibt es (wie früher schon erwähnt wurde) Zufall nur im Hinblick auf die nächsten Ursachen, nicht aber in Beziehung auf die erste Ursache. Es kann also alles in der Welt von der Vorsehung beherrscht sein und braucht doch nicht alles notwendig zu geschehen; »denn die Wirkung folgt nicht mit Notwendigkeit aus der ersten, sondern aus der nächsten Ursache.«

Auch das, was mit Notwendigkeit aus der Materie hervorgeht, ist dem Walten der Vorsehung nicht entzogen; »denn es ist abhängig von Naturen, die auf ein Ziel hingeeordnet sind, und kann demgemäß unter die Vorsehung fallen; was nicht geschehen könnte, wenn alles sich mit Notwendigkeit aus der Materie ergäbe.«

Wenn es für uns so aussieht, als ob äußere Geschehnisse in gleicher Weise über Gute und Böse kämen und als ob dies der göttlichen Vorsehung, weil der göttlichen Gerechtigkeit, widerspräche, so liegt das daran, »daß wir nicht wissen, weshalb die göttliche Vorsehung das einzelne anordnet; doch es besteht zweifellos für alles Gute und Böse, was Gute und Böse trifft, ein vernünftiger Grund (recta ratio), nach dem die göttliche Vorsehung alles lenkt. Und weil wir diesen nicht kennen, scheint es uns, als ob etwas ungeordnet und unvernünftig geschähe.«

5. Artikel Werden die menschlichen Akte durch die Vorsehung gelenkt?

Auf den ersten Blick erscheint das wie ein Widerspruch zum liberum arbitrium. Doch es wurde soeben gesagt: »je näher etwas dem ersten Prinzip steht, um so höher ist sein Platz in der Ordnung der

Vorsehung. Nun kommt unter allen Dingen nichts dem ersten Prinzip näher als die geistigen Substanzen; darum heißen sie auch mit seinem Bilde gekennzeichnet (insignitae); und deshalb kommen sie von der göttlichen Vorsehung her (consequentur a ...), nicht nur, sofern sie vorgesehen sind, sondern auch, sofern sie voraussehen: und das ist die Ursache davon, daß die genannten Substanzen ihre Akte wählen können, die andern Geschöpfe, die nur vorgesehen sind, jedoch nicht voraussehen, aber nicht. Da die Vorsehung aber die Hinordnung auf ein Ziel im Auge hat, muß sie nach der Regel des Ziels vorgehen: und da der erste, der voraussieht, selbst gleichsam das Ziel der Vorsehung ist, besitzt er die Regel der Vorsehung als mit ihm selbst verbunden; darum ist es unmöglich, daß von seiner Seite her irgendein Mangel in den Dingen, die von ihm vorgesehen sind, vorkommen könnte: und so gibt es einen Mangel in ihnen nur von seiten des Vorgesehenen. Die Geschöpfe dagegen, denen Voraussicht mitgegeben ist, sind nicht das Ziel ihres Voraussehens, sondern sind auf ein anderes Ziel hingeordnet, nämlich auf Gott; darum sind sie geordnet, sofern sie auf Grund der göttlichen Regel eine richtige Voraussicht erlangen; und daher kommt es, daß bei ihrer Voraussicht Mängel nicht nur von seiten des Vorausgesehenen, sondern auch von seiten der Voraussehenden auftreten können. Je mehr indessen ein Geschöpf in der Regel des ersten Voraussehenden verwurzelt ist (inhaeret), um so stärker ist die Ordnung seines eigenen Voraussehens ihres rechten Weges versichert. Da also derartige Geschöpfe in ihren Akten abirren können und selbst Ursache ihrer Akte sind, darum haben ihre Verfehlungen den Charakter der Schuld (rationem culpaе), was bei den Verfehlungen der anderen Geschöpfe nicht der Fall war. Da aber dergleichen geistige Geschöpfe unvergänglich auch als Individuen sind, ist auch das Individuelle an ihnen um seiner selbst willen vorgesehen; und deshalb ist den Mängeln, die bei ihnen vorkommen, Strafe oder Lohn zugeordnet, nach dem, was ihnen zukommt (competit), nicht nur, sofern sie auf anderes hingeordnet sind; und zu diesen Geschöpfen gehört der Mensch, denn seine Form, d. i. die Seele, ist ein geistiges Geschöpf, worin die menschlichen Handlungen ihre Wurzel haben und woher der Leib des Menschen Anwartschaft (ordinem) auf Unsterblichkeit besitzt. Und so fallen die menschlichen Akte unter die Vorsehung in dem Sinn, daß sie selbst ihre Akte voraussehen, und ihre Verfehlungen sind geordnet nach dem, was ihnen selbst angemessen ist, nicht nur nach dem, was anderen Dingen angemessen ist; so wird die Sünde des Menschen von Gott auf ein Gut in ihm hingeordnet, z. B. wenn er sich nach der Sünde erhebt und demütiger geworden ist, oder wenigstens auf das Gut, das in ihm durch die göttliche Gerechtigkeit gewirkt wird, indem er für die Sünde bestraft wird; die Mängel dagegen, die in andern Geschöpfen vorkommen, werden nur auf etwas hingeordnet, was anderen zugute kommt, z. B. das Vergehen dieses Feuers dem Entstehen jener Luft. Und so heißt es zur Bezeichnung dieser besonderen Art der Vorsehung, wodurch Gott die menschlichen Handlungen lenkt, im Buch der Weisheit XII, 18: »Mit Rücksicht lenkst Du uns (cum reverentia disponis nos)«.«

So bedeutet das liberum arbitrium keinen Ausschluß der Vorsehung für die freien Akte, sondern nur »daß sie nicht so eindeutig durch die göttliche Vorsehung festgelegt sind wie das, wofür keine Freiheit der Entscheidung besteht.«

Da die empfindungslosen Naturdinge nur von Gott vorgesehen sind, die menschlichen Akte auch von der menschlichen Voraussicht, »kommen mehr Mängel und Abirrungen von der rechten Ordnung bei den menschlichen Akten vor als bei den Naturvorgängen. Und doch trägt es zum höheren Rang des Menschen bei, daß er Voraussicht für seine Akte besitzt; darum hindert die Vielfältigkeit der Mängel nicht, daß der Mensch eine höhere Stufe in der Ordnung der göttlichen Vorsehung einnimmt.«

Man kann bei den menschlichen Akten insofern von Zufall sprechen, als vieles vorkommt, dessen Gegenteil geschehen müßte, wenn man die irdischen Ursachen betrachtet; aber gerade das »zeigt, daß die menschlichen Akte von der göttlichen Vorsehung gelenkt werden, durch deren Wirken es geschieht, daß häufig die Mächtigeren erliegen: dadurch tritt nämlich zutage, daß der Sieger mehr auf Grund der göttlichen Vorsehung als aus menschlicher Kraft siegreich ist ...«

6. Artikel Sind die Tiere und ihre Akte der göttlichen Vorsehung unterworfen?

Über die Frage, ob auch die Tiere und ihre Akte der Vorsehung unterstehen, hat man sich verschiedene irrige Meinungen gebildet. Manche meinten »die Tiere würden nur soweit von der göttlichen Vorsehung gelenkt, als sie an der Natur der Species teilhaben, die von Gott vorgesehen und geordnet ist: und auf diese Art der Vorsehung werden alle Stellen in der Heiligen Schrift bezogen, die eine göttliche Vorsehung für die Tiere zu besagen scheinen, z. B. Psalm 103, 21: »die Jungen der Löwen verlangen brüllend nach Raub und fordern von Gott ihre Speise«, und ferner Psalm 146, 9: »Der den Lasttieren ihre Speise gibt und den jungen Raben, die zu ihm rufen«, und viele dieser Art. Doch dieser Irrtum schrieb Gott eine große Unvollkommenheit zu; denn es ist unmöglich, daß er um die einzelnen Akte der Tiere weiß und sie nicht ordnet, da er im höchsten Maße gütig ist und darum seine Güte über alle Dinge ergießt. Darum beschränkt der genannte Irrtum das göttliche Wissen, indem er ihm die Ordnung des Partikulären, sofern es partikulär ist, entzieht.

Darum sagten andere, die Akte der Tiere fielen unter die Vorsehung, und auf dieselbe Weise wie die Akte der vernünftigen Wesen, so nämlich, daß sie kein Übel in ihnen zuläßt, ohne es auf ein Gut für sie hinzuordnen. Aber auch das ist weit von der wahren Ordnung der Dinge (a ratione) entfernt: denn Strafe oder Lohn gebührt nur dem, der das liberum arbitrium besitzt.

Und so muß man sagen, daß die Tiere und ihre Akte auch als singuläre der göttlichen Vorsehung unterstehen, jedoch nicht auf dieselbe Weise wie die Menschen und ihre Akte: denn für die Menschen gibt es eine Vorsehung auch im einzelnen um ihrer selbst willen; bei den Tieren dagegen wird das einzelne nur um eines andern willen vorgesehen, wie es von allen vergänglichen Geschöpfen gesagt wurde. Und so wird das Übel, das bei einem Tier vorkommt, nicht auf ein Gut für es selbst hingeordnet, sondern auf ein Gut für ein anderes, z. B. der Tod des Esels auf das Wohl des Löwen oder des Wolfes. Aber der Tod des Menschen, der von einem Löwen getötet wird, ist nicht nur darauf

hingeeordnet, sondern in erster Linie auf seine Bestrafung oder eine Erhöhung seines Verdienstes, das durch die Geduld wächst.«

So werden die Tiere in anderer Weise als die Menschen von der Vorsehung gelenkt, letztlich nicht um ihrer selbst, sondern um der Menschen willen. Damit aber ist nicht gesagt, daß nicht auch sie ihr Ziel in Gott haben; denn das haben alle Geschöpfe, nur auf verschiedene Weise: »manchen Geschöpfen nämlich wird ihr Ziel zugeschrieben, sofern sie am Bild Gottes teilhaben; und das ist allen Geschöpfen gemeinsam; manche haben ihr Ziel darin, daß sie durch ihr Wirken zu Gott selbst gelangen, und das ist allein den vernunftbegabten Geschöpfen eigen, die Gott selbst erkennen und lieben können, worin ihre Seligkeit besteht.«

7. Artikel Werden die Sünder durch die göttliche Vorsehung gelenkt?

Auch die Sünder sind von der göttlichen Vorsehung nicht ausgeschlossen. Die Menschen unterscheiden sich ja dadurch von den unvernünftigen Geschöpfen, daß sie nicht nur vorgesehen werden, sondern auch voraussehen. »Je nachdem sie nun in ihrer Voraussicht sich verfehlen oder den rechten Weg wahren, werden sie gut oder schlecht genannt; sofern sie aber von Gottes Vorsehung geführt werden, werden ihnen Güter oder Übel zuteil. Wenn sie nun die rechte Ordnung bei ihrem Voraussehen wahren, dann wahrt auch die göttliche Vorsehung in ihnen die Ordnung, die der menschlichen Würde entspricht, daß ihnen nämlich nichts geschieht, was ihnen nicht zum Guten gereicht; und daß alles, was ihnen vorkommt, sie in der Richtung auf das Gute vorwärtsbringt; gemäß dem, was Röm. VIII, 28 gesagt wird: »Denen, die Gott lieben, reichen alle Dinge zum Guten.« Wenn sie aber bei ihrem Voraussehen die Ordnung nicht wahren, wie es einem vernunftbegabten Geschöpf entspricht, sondern nach Art unvernünftiger Tiere vorgehen, dann verfügt auch die göttliche Vorsehung über sie nach der Ordnung, die den Tieren entspricht, so nämlich, daß alles Gute und Schlechte in ihnen nicht auf ihr eigenes Wohl hingeeordnet wird, sondern auf das Wohl anderer, gemäß den Worten Psalm 48, 13: »Da der Mensch in Ehren stand, hatte er keine Einsicht; er wurde den unvernünftigen Tieren zugesellt und ist ihnen ähnlich geworden«. Daraus geht hervor, daß die göttliche Vorsehung die Guten in einer erhabeneren Weise lenkt als die Schlechten: denn die Schlechten entfernen sich von der einen Ordnung der Vorsehung, sofern sie nicht Gottes Willen tun, und gleiten in die andere hinab, daß sich nämlich der göttliche Wille im Hinblick auf sie erfüllt; die Guten dagegen stehen in beider Hinsicht in der rechten Ordnung der Vorsehung.«

Gott gibt also die Sünder nicht in dem Sinne auf, als kümmerte sich die Vorsehung nicht mehr um sie, sondern nur in der Weise, »daß er ihre Akte nicht auf ihre Förderung hinordnet. Was besonders für die Verworfenen gilt.«

»Auch die Schutzengel verlassen den Menschen niemals ganz; nur insofern kann man es sagen, als sie ihn auf Grund des gerechten Gerichtes Gottes der Schuld oder Strafe verfallen lassen.«

8. Artikel Wird die gesamte Körperwelt von der göttlichen Vorsehung durch Vermittlung der Engelwelt gelenkt?

In besonderer Weise erfährt die Körperwelt die göttliche Vorsehung, nämlich durch Vermittlung der Engelwelt. »Ursache dafür, daß die Dinge ins Dasein gefördert werden, ist die göttliche Güte (Dionysius, Himmlische Hierarchie IV, und Augustin, Enchiridion XXIII). Gott wollte nämlich die Vollkommenheit seiner Güte, soweit es für geschaffene Wesen möglich ist, an andere mitteilen. Die göttliche Güte besitzt aber eine doppelte Vollkommenheit: einmal an sich, sofern Sie jede Vollkommenheit über alles Maß (supereminenter) in sich enthält; außerdem, sofern sie auf die Dinge überfließt, da sie ja die Ursache der Dinge ist; und so entsprach es auch der göttlichen Güte, daß beides der Schöpfung mitgeteilt wurde; daß nämlich das geschaffene Ding nicht nur Sein und Gutsein empfangen sollte, sondern auch die Gabe, einem andern Sein und Güte zu spenden; so wie die Sonne durch die Aussendung ihrer Strahlen die Körper nicht nur erleuchtet, sondern auch leuchtend macht; dabei wird jedoch die Ordnung gewahrt, daß die Dinge, die der Sonne gleichförmiger sind, mehr Licht empfangen und dadurch nicht nur genügend für sich selbst, sondern auch, um auf etwas anderes überfließen zu lassen. Darum haben auch in der Ordnung der Welt die höheren Geschöpfe von dem Einströmen der göttlichen Güte nicht nur dies eigen, daß sie in sich gut sind; sondern auch, daß sie die Ursache der Güte anderer sind, die an der äußersten Grenze des Teilhabens an der göttlichen Güte stehen; sie haben nämlich nur soweit daran teil, daß sie sind, aber nicht, daß sie anderes verursachen; und daher kommt es, daß das Wirkende immer höher steht als das Leidende (Augustin, Über die Genesis XII, 6, und der Philosoph, Über die Seele III, Komm. 19). Unter den höherstehenden Geschöpfen sind aber Gott am nächsten die vernunftbegabten, die nach Gottes Bild sind, leben und erkennen; darum wird ihnen von der göttlichen Güte nicht nur dies verliehen, daß sie auf andere Dinge Einfluß haben, sondern auch, daß sie auf dieselbe Art Einfluß üben wie Gott, nämlich durch den Willen und nicht durch Naturnotwendigkeit; darum lenkt er alle niederen Geschöpfe einerseits durch geistige Geschöpfe, andererseits durch körperliche Geschöpfe von höherem Range; doch durch die körperlichen Geschöpfe wirkt seine Vorsehung in der Weise, daß er sie nicht voraussehen, sondern nur wirken läßt; durch die geistigen aber, indem er sie mit Voraussicht ausstattet. Doch auch unter den vernünftigen Geschöpfen waltet eine bestimmte Ordnung. Die letzte Stufe unter ihnen nehmen die vernunftbegabten Seelen ein, und deren Licht ist verdunkelt im Vergleich zu dem Licht, das den Engeln innewohnt, darum haben sie auch nur eine partikuläre Erkenntnis (Dionysius, Himmlische Hierarchie XII und XV); und darum ist ihre Voraussicht auf wenige beschränkt, nämlich auf die menschlichen Dinge und auf das, was für das menschliche Leben Bedeutung gewinnen kann. Die Voraussicht der Engel dagegen ist allgemein und umfaßt die ganze Körperwelt; und deshalb sagen sowohl die Heiligen als die Philosophen, daß alles Körperliche von der göttlichen Vorsehung durch Vermittlung der Engel gelenkt und geleitet werde. Darin aber müssen wir uns von den Philosophen trennen, daß manche von ihnen behaupten, durch die Voraussicht der Engel würde die Körperwelt nicht nur gelenkt, sondern sie

sei auch durch sie geschaffen; das steht nicht im Einklang mit dem Glauben. Darum muß man, nach der Auffassung der Heiligen, annehmen, daß dergleichen Körperdinge durch Vermittlung der Engel nur auf dem Wege der Bewegung gelenkt werden; nämlich sofern sie die höheren Körper bewegen, von deren Bewegungen die der niederen Körper verursacht werden.«

Dieses Mitwirken der Engel schränkt das alleinige Regiment Gottes nicht ein, denn sie spielen nur die Rolle von Werkzeugen, nicht von selbständigen Urhebern.

Aus der Beteiligung an der Weltlenkung ist nicht auf eine Mitwirkung der Engel an der Schöpfung zu schließen. »Die Leitung eines Dinges betrifft seine Hinordnung auf ein Ziel. Die Hinordnung auf das Ziel aber setzt das Sein des Dinges voraus; das Sein dagegen setzt nichts anderes voraus; und darum geht die Schöpfung, durch die die Dinge ins Dasein gefördert sind, allein auf die Ursache zurück, die keine andere voraussetzt; die Lenkung dagegen kann von Ursachen herrühren, die andere voraussetzen.«

Die Mitteilung der Vorsehung an die Geschöpfe ist durch den Abstand zwischen Gott und Geschöpf nicht ausgeschlossen. Allerdings »kann das, was von Gott ausgehend in den Geschöpfen Aufnahme findet, in den Geschöpfen nicht auf dieselbe Weise sein, wie es in Gott ist; und so zeigt sich unter den Namen, die für Gott gebraucht werden, folgender Unterschied: was eine Vollkommenheit absolut ausdrückt, das ist an die Geschöpfe mitteilbar, das jedoch, das zugleich mit der Vollkommenheit das Maß ausdrückt, in dem sie sich in Gott findet, kann dem Geschöpf nicht mitgeteilt werden, z. B. die Allmacht, die höchste Weisheit, die höchste Güte und dergleichen. Und so ist offenbar das höchste Gut zwar nicht an die Geschöpfe mitteilbar, die Vorsehung aber kann mitgeteilt werden.«

Auch durch die gottgegebene natürliche Einrichtung der Dinge ist der Einfluß der Engel nicht ausgeschlossen; »obwohl die natürliche Einrichtung, durch die die Körperdinge ihrem Ziel zustreben, unmittelbar von Gott stammt, kann doch ihre Bewegung und ihr Wirken durch Vermittlung der Engel gelenkt werden, sowie auch die Samenanlagen (rationes seminales) in der niederen Natur nur von Gott stammen und doch durch Beihilfe des vorsorgenden Landmanns zum Treiben gebracht werden ...«

Über die Einwirkung, die alle Körperdinge von den Engeln erfahren, sind die Schutzengeldienste, die sie den Menschen leisten, ebenso erhaben wie die besondere Vorsehung, die Gott den Menschen zuteil werden läßt, über die für die ganze Schöpfung.

Eine Leitung kann auf doppelte Weise stattfinden: als geistige durch Vermittlung von Erkenntnissen (wie der Lehrer die Schüler oder der Herrscher den Staat lenkt); als körperliche durch Mitteilung von Bewegung (wie der Steuermann das Schiff). Die Leitung eines körperlichen durch ein geistiges Geschöpf geschieht durch einen Bewegungseinfluß; dabei »braucht das geistige Geschöpf nicht mit allen Körperdingen verbunden zu sein, sondern nur mit denen, die es unmittelbar bewegt, d. h. mit den ersten Körpern; und es ist damit nicht als ihre Form verbunden, sondern nur als Beweger.«

9. Artikel *Bestimmt die göttliche Vorsehung die Ordnung der irdischen Körperwelt durch die Himmelskörper?*

Ferner ist ein Einfluß der Himmelskörper auf die irdischen Körper anzunehmen. »Es war allgemeines Bestreben, Vielheit auf Einheit und Verschiedenartigkeit auf Einförmigkeit so weit als möglich zurückzuführen. Und so gedachten die Alten, bei der Betrachtung der Verschiedenartigkeit der Wirkungen in den irdischen Dingen, sie auf Prinzipien von geringerer Zahl und einfacherem Bau, d. h. auf Elemente, zurückzuführen oder vieles auf eines und auf elementarere Eigenschaften. Doch dieser Standpunkt ist nicht sachgemäß. Es findet sich nämlich, daß die elementaren Qualitäten bei den Wirkungen der Naturdinge sich wie untergeordnete (instrumentale) Prinzipien verhalten. Ein Zeichen dafür ist, daß ihre Wirkungen nicht in allen Dingen dieselbe Wirkungsweise haben und zu demselben Ziel gelangen; denn sie haben eine andere Wirkung im Gold als im Holz oder im tierischen Fleisch; und das könnte nicht sein, wenn sie nicht von etwas anderem gelenkt würden. Nun wird das Wirken der ersten Wirkkraft nicht auf das Wirken des Instruments wie auf ein Prinzip zurückgeführt, sondern vielmehr umgekehrt; z. B. darf man das Ergebnis der handwerklichen Tätigkeit (ars) nicht der Säge des Handwerkers zuschreiben: und so können auch die Wirkungen in der Natur nicht auf elementare Qualitäten wie auf erste Prinzipien zurückgeführt werden.

Darum haben sie andere, nämlich die Platoniker, auf einfache, für sich existierende Formen (formae separatae = geistige) als erste Prinzipien zurückgeführt: von ihnen, sagten sie, käme alles Sein und Werden in dieser Welt (in istis inferioribus) und alle eigentümliche Beschaffenheit in der Natur (proprietas naturalis). Doch das ist nicht haltbar. Von einer Ursache nämlich, die sich gleichmäßig verhält, geht auch eine Wirkung aus, die sich gleichmäßig verhält: jene Formen aber wurden als unbeweglich angesetzt: darum müßte auch das Werden in dieser Welt stets gleichförmig vor sich gehen; doch das Gegenteil steht uns sinnenfällig vor Augen.

So muß man denn annehmen, daß die Prinzipien des Entstehens und Vergehens und anderer Bewegungen, die in dieser Welt erfolgen, solche sind, die sich nicht immer gleichförmig verhalten: sie müssen aber immer die Prinzipien des Entstehens und Vergehens bleiben, damit es ein kontinuierliches Entstehen geben könne: und so müssen sie der Substanz nach unveränderlich sein, aber räumliche Bewegung haben, so daß durch ihre Annäherung und Entfernung und durch mannigfache und entgegengesetzte Bewegungen entgegengesetzte und verschiedenartige Wirkungen in dieser Welt hervorgerufen werden. Und von dieser Art sind die Himmelskörper; und darum muß man alle Wirkungen auf sie als auf ihre Ursache zurückführen.

Doch bei dieser Zurückführung ist ein doppelter Irrtum vorgekommen. Manche nämlich führten das Irdische auf die Himmelskörper wie auf schlechthin erste Ursachen zurück, weil sie an keine unkörperlichen Substanzen glaubten; darum sagten sie, das Erste in der Körperwelt müßte das Erste unter allem Seienden sein. Doch das ist augenscheinlich falsch. Denn alles, was sich bewegt, muß auf

ein unbewegliches Prinzip zurückgeführt werden, da nichts von sich selbst in Bewegung gesetzt wird und es keinen Rückgang ins Unendliche gibt. Ein Himmelskörper nun verändert sich zwar nicht nach Entstehen und Vergehen oder nach irgendeiner Art der Bewegung, die etwas ändern würde, was zu seiner Substanz gehört; er hat aber Ortsbewegung: darum muß die Zurückführung bis auf ein erstes Prinzip gehen, damit so das Veränderliche in bestimmter Ordnung auf ein Veränderndes zurückgeführt werde, das sich nicht verändert, aber räumlich bewegt, und weiter auf etwas, das in keiner Weise in Bewegung ist.

Manche wiederum behaupten, die Himmelskörper seien Ursache der irdischen Dinge nicht nur ihrer Bewegung, sondern auch ihrer ersten Einrichtung nach; z. B. sagt Avicenna in seiner *Metaphysik IX, 5*, von dem, was allen Himmelskörpern gemeinsam sei, nämlich der Natur der Kreisbewegung, werde in den irdischen Dingen das verursacht, was ihnen gemeinsam sei, nämlich die erste Materie; und aus dem, wodurch sich die Himmelskörper voneinander unterscheiden, werde die Verschiedenheit der Formen in den irdischen Dingen hervorgerufen: so daß die Himmelskörper gewissermaßen auch auf dem Weg der Schöpfung zwischen Gott und den irdischen Körpern ständen. Doch das steht nicht im Einklang mit dem Glauben, der die Natur aller Dinge ihrer ersten Einrichtung nach als unmittelbar von Gott begründet setzt. Daß aber eine Natur von der andern in Bewegung gesetzt werde, unter Voraussetzung der natürlichen Kräfte, die beiden Geschöpfen durch das göttliche Wirken zuerteilt sind, das ist nicht gegen den Glauben; und so behaupten wir, die Himmelskörper seien Ursache der irdischen Dinge nur ihrer Bewegung nach; und so seien sie Mittel beim Werk der Leitung, nicht aber beim Schöpfungswerk.«

Es geht nicht an, den Einfluß der Himmelskörper damit abzulehnen, daß sie Körper seien, und daß alles Wirken eines Körpers auf eine geistige Kraft zurückweise, die in ihm wirksam sei: denn damit würde allen Dingen das natürliche Wirken genommen. »Darum sagen wir, daß allerdings die Körper durch körperliche Kraft wirken, nichtsdestoweniger wirkt Gott in allen Dingen, wie die erste Ursache in der zweiten wirkt. Führt man aber an, die Körper würden nur getrieben, ohne zu treiben, so ist das in dem Sinne zu verstehen, daß treibend das genannt wird, was die Herrschaft über sein Wirken hat ... Dadurch ist aber nicht ausgeschlossen, daß sie insofern wirken, als Wirken soviel bedeutet wie eine Wirkung ausüben.«

Es gibt in der Reihe der Ursachen eine feste Ordnung: Nach dem Buch *Über die Ursachen* ist »das Erste die erste Ursache, nämlich Gott; das Zweite die geistige Kreatur (*intelligentia*); das Dritte aber die Seele: darum wird auch die erste Wirkung, d. i. das Sein, der ersten Ursache besonders zugeschrieben; die zweite, d. i. das Erkennen, der geistigen Kreatur; die dritte, d. i. die Bewegung, der Seele. Jedoch die zweite Ursache wirkt immer in Kraft der ersten Ursache und hat so etwas von ihrem Wirken ... demgemäß erkennt die geistige Kreatur nicht nur, sondern gibt auch das Sein; und die Seele, die von der geistigen Kreatur, nach ihm, gewirkt ist, bewegt nicht nur, was ein animalisches Wirken ist, sondern erkennt auch, was geistiges Wirken ist, und gibt Sein, was göttliches Wirken ist

... So ist es nicht notwendig, daß die göttliche Kraft allein unmittelbar bewegt, sondern [es können es] auch niedere Ursachen durch eigene Kräfte, sofern sie an der Kraft der höheren Ursachen teilhaben.«

Wenn den Himmelskörpern ein Einfluß auf die Menschen eingeräumt wird, so scheint es, als müßte ihnen ein höherer Rang eingeräumt werden als den Menschen, während sie andererseits um der Menschen willen da zu sein scheinen. »Der Himmelskörper ist nicht um des Menschen als um seines Hauptziels willen gemacht, sondern sein Hauptziel ist die göttliche Güte. Und ferner, wenn der Mensch höher steht als der Himmelskörper, so beruht das nicht auf der Natur des Körpers, sondern auf der Natur der vernünftigen Seele. Und wollte man auch zugeben, daß der menschliche Körper an sich höher stände als der Himmelskörper, so könnte doch in einer Hinsicht der Himmelskörper den menschlichen Körper übertreffen, z. B. sofern er aktive Kraft besitzt, jener aber passive, und darum auf ihn wirken.« Was die vernünftige Seele anlangt, so ist sie »zugleich Substanz und Akt des Körpers. Sofern sie Substanz ist, steht sie höher als die himmlische Form; nicht aber als Akt des Körpers. Man kann sagen, die Seele ist das, was dem menschlichen Körper Vollendung gibt, sowohl als seine Form wie als das, was ihn bewegt; der Himmelskörper aber, weil er vollkommen ist, verlangt keine andere, geistige Substanz, um ihn als seine Form zu vollenden, sondern nur eine, die ihn als bewegende Kraft vollende, und diese Vollkommenheit steht der Natur nach höher als die menschliche Seele. Manche haben freilich auch angenommen, die Bewegter der Himmelskugeln seien mit ihren Formen verbunden. ... Damascenus (II, 6) aber sagt dagegen: »Niemand soll die Himmel oder ihre Lichter für beseelt halten: denn sie sind ohne Seele und Empfindung.«

So wirken sie als Werkzeuge der göttlichen Vorsehung, ohne daß ihnen etwas von der göttlichen Vorsehung mitgeteilt würde; »wie die Kunstfertigkeit nicht dem Hammer mitgeteilt wird, der ihr Werkzeug ist.«

10. Artikel

Werden die menschlichen Akte von der göttlichen Vorsehung durch Vermittlung der Himmelskörper gelenkt?

Erstreckt sich der Einfluß der Himmelskörper auch auf die menschlichen Akte? Um diese Frage zu entscheiden, »muß man wissen, was mit menschlichen Akten bezeichnet wird: es heißen nämlich menschliche Akte insbesondere diejenigen, über welche der Mensch selbst Herr ist; es ist der Mensch aber Herr seiner Akte durch den Willen oder durch das liberum arbitrium; darum gilt die Frage dem Willensakt und dem liberum arbitrium. Es gibt nämlich Akte im Menschen, die nicht der Herrschaft des Willens unterstehen, z. B. die Akte des Ernährungs- und Zeugungsvermögens; und dergleichen Akte sind ebenso den Himmelskräften unterworfen wie die anderen körperlichen Akte.

Bezüglich der genannten menschlichen Akte gab es vielfache Irrtümer. Manche behaupteten, die menschlichen Akte unterständen nicht der göttlichen Vorsehung und seien auf keine andere Ursache zurückzuführen als auf unsere Voraussicht. Und diesen Standpunkt scheint Cicero (nach Augustin, Gottesstaat V, 9) vertreten zu haben. Doch das ist unmöglich. Der Wille nämlich ist ein bewegendes

Bewegtes (Über die Seele III, Komm. 54); darum muß man seinen Akt zurückführen auf ein erstes Prinzip, das ein unbewegt Bewegendes ist.

Und deswegen führten manche alle Willensakte auf die Himmelskörper zurück, indem sie Sinne und Verstand in uns gleichsetzten und infolgedessen alle Seelenkräfte für körperlich und so den Wirkungen der Himmelskräfte unterworfen erklärten. Doch diesen Standpunkt untergräbt der Philosoph im III. Buch Über die Seele, indem er zeigt, daß der Verstand eine immaterielle Kraft ist und sein Wirken nicht körperlich; sondern, wie es im XVI. Buch Über die Tiere heißt: ›Die Prinzipien, deren Wirkungen (actiones) ohne Körper vor sich gehen, sind selbst körperlos, darum können Tätigkeiten des Verstandes und Willens, an sich gesprochen, auf keine materiellen Prinzipien zurückgeführt werden.

Und so nimmt Avicenna in seiner Metaphysik (IX, 4) an, daß, wie der Mensch, so auch der Himmelskörper aus Seele und Leib zusammengesetzt sei; und wie die Tätigkeiten und Bewegungen des menschlichen Körpers auf die Himmelskörper zurückgeführt werden, so würden alle seelischen Tätigkeiten auf himmlische Seelen als auf ihre Prinzipien zurückgeführt, so daß aller Wille, der in uns ist, von dem Willen einer himmlischen Seele hervorgerufen würde. Und das entspricht seiner Auffassung vom Ziel des Menschen, das er in der Vereinigung der menschlichen Seele mit einer himmlischen Seele oder einem himmlischen Geist (intelligentia) sieht. Da nämlich die Vollkommenheit des Willens sein Ziel ist und das Gute, das sein Objekt ist wie das Sichtbare das Objekt des Sehens, so muß das, was auf den Willen wirkt, auch die Natur des Ziels (rationem finis) haben, denn eine Wirkkraft wirkt nur, sofern sie ihre Form in etwas einprägt, was dafür aufnahmefähig ist.

Nach dem Urteil des Glaubens aber ist Gott selbst unmittelbar das Ziel des Menschenlebens. Indem wir seine Anschauung genießen, werden wir selig, und so kann er selbst allein in unsern Willen hineinwirken. Die Ordnung der bewegten Dinge aber muß der Ordnung der bewegenden entsprechen. In der Ordnung auf das Ziel, das die Vorsehung im Auge hat, ist nun das Erste in uns der Wille, auf den sich zunächst das Gute und das Ziel seinem Sinne nach bezieht, und alles andere, was in uns ist, benützt er als Mittel zur Erreichung des Ziels, obwohl in gewisser Hinsicht der Verstand dem Willen vorausgeht. Näher steht aber dem Willen der Verstand, ferner stehen die körperlichen Kräfte; und so wirkt Gott, der der schlechthin erste Voraussehende ist, allein auf unsern Willen ein. Der Engel aber, der ihm in der Ordnung der Ursachen folgt, wirkt auf unsern Verstand, sofern wir durch die Engel erleuchtet, gereinigt und zur Vollkommenheit geführt werden. Die Himmelskörper dagegen, die niedere Wirkkräfte sind, können auf die sinnlichen Kräfte und auf die andern, die an Organe geheftet sind, einwirken. Sofern aber die Bewegung eines seelischen Vermögens auf ein anderes übergreift, kommt es vor, daß die Einwirkung eines Himmelskörpers gleichsam akzidentell auf den Verstand und darüber hinaus auf den Willen übergreift. Doch ist in dieser Hinsicht das Verhältnis des Verstandes und des Willens zu den sinnlichen Kräften verschieden; denn der Verstand wird naturgemäß vom sinnlichen Auffassungs- und Bewegungsvermögen in Bewegung gesetzt, auf die Art, wie ein Objekt ein Vermögen in Bewegung setzt, denn das Phantasma verhält sich zum Verstand wie die Farbe zum Sehen (Über die Seele III, Komm. 39) und so leidet bei einer Störung des inneren Empfindungsvermögens (vis

sensitiva interior) notwendig auch der Verstand. So sehen wir, daß bei einer Verletzung des Organs der Phantasie notwendig die Verstandestätigkeit gehemmt wird. Und auf diese Weise kann das Wirken oder der Einfluß eines Himmelskörpers gleichsam in einem notwendigen Ablauf (per viam necessitatis) auf den Verstand übergreifen; akzidentell jedoch, auf die Körper dagegen an sich; und ich sage: notwendig, wenn nicht gerade eine entgegengesetzte Disposition auf seiten des Beweglichen vorhanden ist, so wie das sinnliche Streben naturgemäß nicht den Willen in Bewegung setzt, sondern umgekehrt; denn das höhere Streben setzt das niedere in Bewegung ... ; und so sehr das niedere Streben durch eine Passion des affektiven Reagierens oder Begehrens in Verwirrung sein mag, so braucht der Wille doch keine Störung zu erleiden; vielmehr hat er die Fähigkeit, dergleichen Störungen abzuweisen, wie es Genesis IV, 7, heißt: »Dir wird alles Streben unterworfen sein, und Du wirst darüber herrschen«. Und so geschieht den menschlichen Akten von den Himmelskörpern her kein Zwang, weder von seiten des Empfangenden noch von seiten des Wirkenden, sondern es wird nur eine Neigung erregt, die der Wille durch erworbene oder eingegossene Tugend abweisen kann.«

Auch durch Berufung auf die geistige Kraft, welche die Himmelskörper lenkt, ist keine unmittelbare Einwirkung der Himmelskörper auf seelische Akte zu begründen. »Das Werkzeug einer geistigen Triebkraft wirkt nur soweit durch geistige Kraft, als es durch körperliche Kraft wirkt. Der körperlichen Kraft nach aber kann ein Himmelskörper nur auf einen Körper wirken; und so kann auch das Wirken, das vermöge einer geistigen Kraft erfolgt, zur Seele nur akzidentell, nämlich durch Vermittlung des Körpers, gelangen; zu den Körpern dagegen gelangt ihr Wirken auf doppelte Weise; auf Grund der körperlichen Kraft setzt er die elementaren Qualitäten in Bewegung, d. h. das Warme und das Kalte und dergleichen; jedoch auf Grund der geistigen Kraft rührt er an die Species und auf die Wirkungen, welche die ganze Species im Gefolge hat und die nicht auf die elementaren Qualitäten zurückzuführen sind.«

Will man die natürliche Neigung der Menschen zu bestimmten Berufstätigkeiten auf den Einfluß der Himmelskörper zurückführen, so ist auch dies nur durch Vermittlung einer Einwirkung auf den Körper möglich, die eine bestimmte seelische Neigung im Gefolge hat.

Wenn man den Himmelskörpern Einfluß auf die Entstehung von Kriegen einräumt, weil sie auf die Massenleidenschaften wirken, so ist zu sagen, »daß die Masse in der Regel den natürlichen Neigungen folgt, sofern die Menschen in der Masse sich den Passionen hingeben; die Weisen aber herrschen mit der Vernunft über die genannten Passionen und Neigungen; darum ist es wahrscheinlicher, daß eine Masse das ausführt, wozu der Himmelskörper sie geneigt macht, als es bei einem einzelnen Menschen ist, der die genannte Neigung vielleicht durch die Vernunft überwindet.«

So ist alles geschöpfliche Sein und Geschehen als Bereich der Vorsehung anzusehen. Diese ist ein Akt, in dem Erkenntnis und Wille geeint sind, aber so, daß die Erkenntnis dominiert. Es handelt sich dabei um eine praktische Erkenntnis der richtigen Ziele und der Mittel zum Ziel; der Willensanteil besteht in der Hinordnung der Dinge auf ihr Ziel. Gott wirkt in der Form der Vorsehung auf die

geschaffenen Dinge nicht mit Naturnotwendigkeit sondern aus der Erkenntnis seines Wesens heraus, von dessen Vollkommenheit, er ihnen kraft seines Willens mitteilt. Das Vergängliche ist als von Gott vorgesehen zu denken, sofern es eine größere Vollkommenheit des Universums bedeutet, wenn es Vergängliches und Unvergängliches gibt, als wenn es nur Unvergängliches gäbe. Es gibt verschiedene Ordnungen der Vorsehung: das Schlechte ist nicht als solches von Gott vorgesehen, aber es ist von der Vorsehung auf etwas Gutes hingeordnet; die Vorsehung ist ihm gegenüber nicht Billigung, sondern Zulassung. Den höchsten Rang nehmen die vernünftigen Wesen ein, die nicht nur vorgesehen sind, sondern selbst voraussehen können. Ihr liberum arbitrium schließt sie nicht von der Vorsehung aus, macht es aber möglich, daß sie von ihrem Ziel abirren und dann in eine tiefere Ordnung hinabsinken und eventuell, wie die vernunftlosen Geschöpfe, nicht mehr um ihrer selbst willen, sondern als Mittel zu anderem Objekt der Vorsehung sind. In der Ordnung der Vorsehung werden die höheren Geschöpfe benutzt, um als Werkzeuge – sofern sie vernunftbegabt sind, freitätig – an der Leitung der niederen mitzuwirken.

VI. Quaestio Die Prädestination

1. Artikel Hat die Prädestination das Wissen oder den Willen im Auge?

An die Vorsehung schließt sich die Vorherbestimmung, die Prädestination, nahe an. Auch bei ihr kann man zunächst im Zweifel sein, ob man sie dem Wissen oder dem Willen zurechnen soll. Das Wort Bestimmung, »von dem der Name Vorherbestimmung abgeleitet wird, schließt die Bedeutung ein, daß etwas auf ein Ziel hingelenkt wird: darum heißt es, jemand bestimme einen Boten, wenn er ihn anweist (dirigit), etwas zu tun. Und weil wir das, was wir uns vornehmen, auf die Ausführung wie auf ein Ziel hinlenken (dirigimus), darum nennen wir es bestimmen, wenn wir uns etwas vornehmen, wie es II. Makab. 6, 20 von Eleazar heißt: »er bestimmte in seinem Herzen, daß er nichts Unerlaubtes zulassen wollte aus Liebe zum Leben«. Doch die Vorsilbe vorher (prae), die hinzugefügt wird, fügt eine Beziehung auf die Zukunft hinzu; darum gibt es Bestimmung nur für das, was ist, Vorherbestimmung kann es auch für das geben, was nicht ist: und was diese beiden Punkte anlangt, fällt die Vorherbestimmung unter die Vorsehung als ein Teil von ihr. Denn es wurde in der vorausgehenden Quaestio über die Vorsehung gesagt, zur Vorsehung gehöre das Hinlenken auf ein Ziel ... Jedoch in zwei Punkten unterscheidet sich die Vorherbestimmung von der Vorsehung: die Vorsehung nämlich besagt allgemein die Hinordnung auf ein Ziel und erstreckt sich darum auf alles, was von Gott auf ein Ziel hingeordnet wird, sei es vernünftig oder unvernünftig, gut oder böse; die Vorherbestimmung aber hat nur das Ziel im Auge, welches das wesentliche (principalis) für ein vernünftiges Geschöpf ist, nämlich die Herrlichkeit des Himmels (gloria); und so gibt es eine Vorherbestimmung nur für Menschen und für das, was auf ihr Heil abzielt. Es gibt noch einen

andern Unterschied. Bei jeder Hinordnung auf ein Ziel ist zweierlei zu beachten: nämlich die Hinordnung selbst und der Ausgang oder das Ergebnis der Hinordnung: denn nicht alles, was auf ein Ziel hingeordnet ist, erreicht das Ziel. Die Vorsehung also hat nur die Hinordnung auf das Ziel im Auge und darum werden durch Gottes Vorsehung alle Menschen auf die Erlangung der Seligkeit hingeordnet. Die Vorherbestimmung dagegen schaut auch auf den Ausgang oder das Ergebnis der Hinordnung, und darum besteht sie nur für die, welche zur Herrlichkeit gelangen. Wie sich also die Vorsehung zur Verleihung der Hinordnung verhält, so verhält sich die Vorherbestimmung zum Ausgang oder Ergebnis der Hinordnung: daß nämlich ein Teil zum Ziel der Herrlichkeit gelangt, das geschieht in erster Linie nicht aus eigener Kraft, sondern vermöge des von Gott verliehenen Gnadenbestandes. Wie nun von der Vorsehung ... gesagt wurde, sie sei ein Akt der Vernunft ..., weil es allein Sache der Vernunft ist, zu lenken und zu ordnen, so besteht darum auch die Vorherbestimmung in einem Akt der Vernunft, der zum Ziel lenkt und hinordnet. Doch für das Hinlenken auf ein Ziel ist das Wollen des Ziels vorausgesetzt: denn niemand ordnet etwas auf ein Ziel hin, das er nicht will: darum kann es auch eine vollkommen kluge Wahl nur bei jemandem geben, der Tugend besitzt (Ethik VI, 12 und 13): Denn durch die Tugend wird das Gemüt (affectus) fest in dem Ziel verankert, auf das die Klugheit hinordnet. Das Ziel aber, auf das die Vorherbestimmung hinordnet, ist nicht allgemein erwogen, sondern zusammen mit dem, der an dieses Ziel gelangt, und er muß bei dem Lenker von denen unterschieden sein, die nicht ans Ziel gelangen: und so setzt die Vorherbestimmung die Liebe voraus, mit der Gott das Heil eines Menschen will. Wie also der Kluge nur auf ein Ziel hinordnet, sofern er maßvoll oder gerecht ist, so bestimmt Gott nur vorher, sofern er liebt. Es ist aber auch eine Wahl vorausgesetzt, durch die der Mensch, der unfehlbar auf das Ziel hingelenkt wird, von denen getrennt wird, die nicht in dieser Weise auf das Ziel hingelenkt werden. Diese Trennung aber geschieht nicht um einer Verschiedenheit willen, die sich in denen findet, die getrennt werden, und die zur Liebe anreizen könnte: denn »ehe sie noch geboren waren und etwas Gutes oder Böses getan hatten, ist gesagt worden: Jakob habe ich in Liebe erwählt, Esau aber ist Mir verhaßt« (Röm. IX, 2). Und so setzt die Vorherbestimmung Wahl und Liebe voraus, die Wahl aber die Liebe. Die Vorherbestimmung nun hat zweierlei im Gefolge: nämlich die Erlangung des Ziels, d. i. das Eingehen in die Glorie, und die Verleihung der Hilfe, um das Ziel zu erreichen, d. h. die Ausstattung mit der Gnade, die zur Berufung gehört; darum werden auch der Vorherbestimmung zwei Wirkungen zugeschrieben, nämlich die Gnade und Glorie.«

Das Verhältnis zum Willen ist folgendermaßen zu verstehen: »Bei den seelischen Akten ist es so, daß der vorausgehende in dem folgenden gewissermaßen virtuell eingeschlossen ist: und da die Vorherbestimmung eine Wahl voraussetzt, die ein Willensakt ist, darum schließt die Prädestination ihrem Sinne nach etwas zum Willen Gehöriges ein, und darum setzt man bisweilen den Vorsatz und anderes, was zum Willen gehört, in die Definition der Prädestination.«

Daß die Wahl der Prädestination vorausgeht, während allgemein das Wollen, zu dem die Wahl gehört, dem Wissen folgt, das schließt die Prädestination nicht aus dem Gebiet des Wissens aus; »da

die Wahl zu Vernunft und Willen gehört, geht die Liebe immer der Wahl voraus, wenn sie sich auf denselben Gegenstand beziehen; beziehen sie sich dagegen auf Verschiedenes, dann liegt kein Widerspruch darin, daß die Wahl der Vorherbestimmung vorausgehen soll, welche den Gehalt der Liebe in sich schließt (*dilectionis rationem importat*): die Wahl nämlich, wie sie bisher verstanden wird, bezieht sich auf den, der auf das Ziel hingelenkt wird: erst muß aber der angenommen werden, der auf das Ziel hingelenkt wird, ehe er zum Ziel gelenkt wird; und so geht in diesem Fall die Wahl der Vorherbestimmung voraus.«

Die Prädestination gehört »zur Gattung des Wissens, doch sie fügt etwas hinzu, was über das Wissen und über das Vorauswissen hinausgeht: nämlich die Richtung oder Hinordnung auf das Ziel, wie auch die Klugheit etwas über die Erkenntnis hinaus bedeutet; wie also nicht jeder, der erkennt, was zu tun ist, klug ist, so übt nicht jeder, der vorausweiß, Vorherbestimmung.«

Auch die Kausalität, die in der Prädestination eingeschlossen ist, steht nicht im Widerspruch zur Idee des Wissens; die Kausalität »gehört zwar nicht zur Idee des Wissens als solchem, aber doch zur Idee des Wissens, sofern es auf ein Ziel hinlenkt und ordnet; was nicht Sache des Willens, sondern nur der Vernunft ist; so wie das Erkennen zur Idee des vernunftbegabten Lebewesens gehört, nicht insofern es Lebewesen, sondern sofern es vernunftbegabt ist.«

Das Wissen als solches hat keine Handlungen (*facienda*) im Auge; »jedoch das praktische Wissen zielt auf Handlungen ab; und auf ein solches Wissen wird die Prädestination zurückgeführt.«

Die Prädestination ist als eine Vorbereitung anzusehen, die Wissen und Wollen in sich schließt; »Vorbereitung bedeutet eigentlich das Bereitmachen (*dispositio*) der Potenz für den Akt. Es gibt aber zweierlei Potenzen, nämlich aktive und passive: und deshalb doppelte Vorbereitung: die des Leidenden, in dem Sinne, wie von der Materie gesagt wird, sie sei vorbereitet auf die Form; sodann die des Wirkenden (*agentis*), im Hinblick auf die gesagt wird, daß sich jemand vorbereite, etwas zu tun; und eine solche Vorbereitung schließt die Prädestination in sich, die nichts anderes in Gott setzen kann als die Hinordnung eines Dinges auf ein Ziel. Das nächste Prinzip der Hinordnung aber ist die Vernunft, das entfernte dagegen der Wille ... ; und da die Wirkung mehr nach der nächsten als nach der entfernteren Ursache benannt wird, wird die Prädestination in erster Linie der Vernunft, nicht dem Willen zugeschrieben.«

Die göttlichen Attribute sind der Sache nach eins, sie unterscheiden sich nach ihren Wirkungen, darüber hinaus aber nach ihrer Beziehung (*respectus*) auf die Wirkungen: »denn die Wirkung des Wissens, Könnens und Wollens ist dieselbe, doch die Beziehung auf diese Wirkung, die durch jene drei Namen bezeichnet wird, ist nicht dieselbe. Die Beziehung der Prädestination auf ihre Wirkung nun fällt eher zusammen mit der Beziehung des Wissens, sofern es leitend ist, als mit der Beziehung des Könnens und Wollens; und so ist die Prädestination auf das Wissen zurückzuführen.«

»Die Verwerfung steht nicht direkt im Gegensatz zur Prädestination, sondern zur Wahl, denn wer wählt, nimmt eins an und lehnt das andere ab, was verwerfen genannt wird; darum gehört auch die

Verwerfung der Wortbedeutung nach mehr zum Willen; verwerfen heißt nämlich gleichsam zurückweisen, wenn nicht etwa Verwerfen gleichgesetzt wird mit für unwürdig halten, zugelassen zu werden. Doch insofern heißt es, daß die Verwerfung bei Gott zum Vorauswissen gehört, als es in Gott von seiten des Willens nichts positiv bezüglich des Übels der Schuld gibt; denn er will die Schuld nicht, wie er die Gnade will. Und doch heißt die Verwerfung auch Vorbereitung im Hinblick auf die Strafe, die Gott auch will, wobei aber der Wille nachfolgt, nicht vorausgeht.«

2. Artikel Ist das Vorherwissen der Verdienste die Ursache der Prädestination?

Die Vorherbestimmung ist vom bloßen Vorherwissen unterschieden worden. Das Verhältnis beider ist noch näher zu bestimmen. Man könnte leicht vermuten (was schon im letzten Artikel kurz zurückgewiesen wurde), daß die Vorherbestimmung in dem Vorauswissen der Verdienste begründet sei. Um das zu entscheiden, ist folgendes zu erwägen: »Zwischen Ursache und Wirkung besteht der Unterschied, daß zwar jede Ursache einer Ursache auch Ursache der Wirkung sein muß, dagegen muß nicht notwendig jede Ursache der Wirkung auch Ursache der Ursache sein; z. B. bringt die erste Ursache offenbar durch die zweite Ursache ihre Wirkung hervor und so bewirkt die zweite Ursache in gewisser Weise die Wirkung der ersten Ursache, die Ursache dieser Ursache ist sie jedoch nicht. Bei der Prädestination aber ist zweierlei zu beachten, nämlich die ewige Vorherbestimmung selbst und ihre doppelte zeitliche Wirkung, d. i. die Gnade und Glorie: die eine von ihnen hat als Ursache den verdienstlichen Akt des Menschen, nämlich die Glorie; dagegen Ursache der Gnade können menschliche Akte auf dem Wege des Verdienstes nicht sein, sondern eine gewisse natürliche Bereitschaft (dispositio), sofern man durch Akte zum Empfang der Gnade vorbereitet wird. Doch daraus folgt nicht, daß unsere Akte, mögen sie der Gnade vorausgehen oder folgen, Ursache der Vorherbestimmung selbst sind.

Um aber die Ursache der Prädestination zu finden, muß man annehmen, was im vorausgehenden Artikel gesagt wurde, daß nämlich die Prädestination das Hinlenken auf ein Ziel ist, das die vom Willen bewegte Vernunft vollbringt; dementsprechend kann etwas Ursache der Prädestination sein, sofern es Beweggrund des Willens sein kann. Diesbezüglich muß man wissen, daß etwas den Willen in doppelter Weise bewegt: einmal in der Art einer Forderung, sodann in der Art eines Verdienstes (per modum debiti, ... per modum meriti). Nach Art einer Forderung bewegt etwas auf zweierlei Art: einmal absolut, sodann auf Grund von etwas anderem. Und zwar absolut das letzte Ziel selbst, das Objekt des Willens ist: und auf diese Art bewegt es den Willen so, daß er sich nicht davon abwenden kann; so vermag kein Mensch nicht zu wünschen, daß er glücklich sei (Augustin, Über das liberum arbitrium). Auf Grund eines andern aber bewegt es als ein notwendig Gefordertes (secundum debitum), ohne welches das Ziel nicht zu haben ist: jenes aber, ohne welches das Ziel wohl zu haben ist, was jedoch zum Gedeihen des Ziels beiträgt (ad bene esse finis), bewegt den Willen nicht nach Art

einer notwendigen Bedingung, sondern ist eine freie Willensneigung dazu, jedoch, sofern der Wille eine freie Neigung dazu hat, ist er als zu etwas notwendig Gefordertem zu allem geneigt, ohne was dies nicht zu haben ist, wobei aber das vorausgesetzt ist, was als Erstgewolltes angenommen wurde: z. B. macht ein König aus einer großmütigen Regung (*ex sua liberalitate*) jemanden zum Ritter; da er aber nicht Ritter sein kann, wenn er kein Pferd hat, so wird es bei Voraussetzung der genannten großmütigen Regung zur notwendigen Forderung, daß er ihm ein Pferd geben muß. Das Ziel des göttlichen Willens nun ist seine eigene Güte, die von nichts anderem abhängt; damit Gott sie besitze, bedarf er also keines anderen; und so ist sein Wille zunächst nicht wie auf Grund einer Forderung geneigt, etwas zu tun, sondern nur aus freier Großmut, sofern seine Güte in seinem Wirken offenbar wird. Doch angenommen, daß Gott etwas machen will, so folgt auf Grund seiner freien Großmut als eine Art Forderung, daß er das machen muß, ohne was das Gewollte selbst nicht möglich ist; z. B. wenn er einen Menschen machen will, daß er ihm Vernunft geben muß. Wo immer aber etwas vorkommt, ohne das ein anderes, von Gott Gewolltes bestehen kann, geht es aus ihm nicht nach Art eines Geforderten hervor, sondern aus lauter Großmut. Die Vorzüge (*perfectio*) der Gnade und Glorie aber sind Güter der Art, daß die Natur ohne sie bestehen kann, denn sie übersteigen die Grenzen der natürlichen Kraft; wenn also Gott jemandem Gnade und Glorie verleihen will, so geschieht es aus lauter Großmut. Bei dem aber, was nur aus der Großmut hervorgeht, ist Ursache des Wollens das überfließende Verlangen (*affectio*) des Wollenden, das sich auf das Ziel richtet, worin die Vollkommenheit seiner Güte angetroffen wird (*attenditur*). So ist denn die Ursache der Prädestination nichts anderes als die Güte Gottes selbst. Und auf die genannte Weise läßt sich auch eine gewisse Streitfrage lösen ... : manche nämlich sagten, alles gehe aus Gott gemäß einfachem Willensentschluß hervor, andere behaupteten, alles gehe einer notwendigen Forderung entsprechend (*secundum debitum*) von Gott aus. Beider Meinungen sind falsch: denn die erste hebt die notwendige Ordnung auf, die das Verhältnis der göttlichen Wirkungen zueinander regelt; die andere aber nimmt an, daß alles mit Naturnotwendigkeit vor sich gehe. Der Mittelweg ist zu wählen, so daß man annimmt, was von Gott zuerst gewollt sei, gehe von ihm gemäß einem schlichten Willensakt aus, das aber, was dazu erforderlich sei, gehe einer Forderung entsprechend aus, die aber auf Grund jenes Aktes besteht: jedoch diese Forderung beweist nicht, daß Gott den Dingen etwas schuldig sei, sondern nur seinen eigenen Willen, zu dessen Erfüllung das gefordert ist, wovon es heißt, daß es einer Forderung entsprechend von ihm ausgehe.«

Das Verhältnis zwischen Gnade und Verdienst stellt sich etwa so dar: Die göttliche Vorsehung verleiht die Gnade, damit sie in der rechten Weise gebraucht werde: »darum kann unmöglich der vorausgewußte rechte Gebrauch der Gnade selbst Beweggrund zur Verleihung der Gnade sein. Wenn Ambrosius sagt, »Gott wolle seine Barmherzigkeit dem schenken, von dem er wüßte, daß er sich nach dem Fehltritt von ganzem Herzen bekehren werde«, so ist das nicht so zu verstehen, als machte die vollkommene Bekehrung des Herzens den Willen geneigt zur Verleihung der Gnade, sondern in dem

Sinn, daß er die verliehene Gnade dazu verordne, daß jemand sich nach dem Empfang der Gnade vollkommen zu Gott bekehre.«

Die Prädestination schließt allerdings nicht nur einen unserm Verhalten vorausgehenden, sondern auch einen nachfolgenden Willensakt ein, »der in gewisser Weise das berücksichtigt, was von unserer Seite geschieht, nicht aber als etwas, was den göttlichen Willen zum Wollen geneigt macht, sondern als das, worauf der göttliche Wille die Gnade als auf ihr Ergebnis hingebordnet hat; oder auch als das, was in gewisser Weise zur Gnade bereit macht (disponit) und die Glorie verdient.« Man sagt, wie die Sonne sich zu allen leuchtenden Körpern gleichmäßig verhalte, aber nicht alle gleich viel von ihrem Licht fassen könnten, so verhalte sich auch Gott in gleicher Weise zu allen, aber nicht alle nähmen in gleicher Weise teil an seiner Güte; so liege die Ursache der Prädestination oder Verwerfung allein auf unserer Seite. Demgegenüber ist zu bedenken, »daß wir das Verhalten Gottes zu den Dingen auf zweifache Art betrachten können. Einmal auf die erste Anordnung der Dinge hin, die gemäß der göttlichen Weisheit verschiedene Stufen in den Dingen begründet; und in diesem Sinn verhält sich Gott nicht auf dieselbe Weise zu allen Dingen. Alsdann, sofern er für die bereits geordneten Dinge etwas vorsieht; und in diesem Sinn verhält er sich gleichmäßig zu allen Dingen, sofern er allen in gleicher Weise nach ihrem Fassungsvermögen (secundum proportionem) gibt. Zur ersten Anordnung der Dinge aber gehört all das, wovon gesagt wurde, daß es nach einfachem Willensakt von Gott ausgehe, wozu auch die Bereitstellung der Gnade gerechnet wird.«

Von einer Verletzung der Gerechtigkeit durch die Ungleichheit der Prädestination kann nicht die Rede sein. »Bei dem, was einer Forderung entsprechend unter verschiedenen Leuten verteilt wird, wäre es gegen die Idee der austeilenden Gerechtigkeit, wenn Gleichen Ungleiches gegeben würde; doch bei dem, was auf freier Großmut geschenkt wird, gibt es keinen Widerspruch gegen die Gerechtigkeit; denn ich kann, je nach dem Belieben meines Willens, dem einen geben und dem andern nicht. Von der Art aber ist die Gnade; und so ist es nicht gegen die Idee der austeilenden Gerechtigkeit, wenn Gott beschließt, dem einen Gnade zu verleihen und dem andern nicht, unangesehen irgendwelcher Ungleichheit der Verdienste.«

Freilich muß die Wahl, mit der Gott den einen erwählt und den andern verwirft, einen Grund haben; »doch der Grund der Wahl braucht nicht das Verdienst zu sein; sondern in der Erwählung selbst liegt als Grund die göttliche Güte. Der Grund der Verwerfung aber liegt bei den Menschen in der Erbsünde (Augustin, Enchiridion, Kap. 108) oder im Künftigen eben darin, daß es keinen Anspruch auf Verleihung der Gnade gibt. Vernunftgemäß kann ich aber jemandem etwas verweigern wollen, was ich ihm nicht schuldig bin.«

3. Artikel Kommt der Prädestination Gewißheit zu?

Welche Bestimmtheit (Gewißheit) (certitudo) kommt der Prädestination zu? »Es gibt eine doppelte Bestimmtheit (Gewißheit), nämlich die der Erkenntnis und die der Anordnung (ordinis). Gewißheit

der Erkenntnis liegt vor, wenn die Erkenntnis in keinem Punkt von dem abweicht, was sich im Dinge findet, sondern so über das Ding urteilt, wie es ist; und weil man eine sichere Meinung (*certa existimatio*) über das Ding vor allem durch die Ursache des Dinges gewinnt, so wird der Name Bestimmtheit (Gewißheit) von dem Verhältnis der Ursache zur Wirkung genommen, wie ja gesagt wird, es bestehe ein bestimmtes Verhältnis (*ordo certus*) zwischen Ursache und Wirkung, wenn die Ursache unfehlbar die Wirkung hervorruft. Da nun das Vorauswissen nicht allgemein im Verhältnis der Ursache zu dem steht, worauf es sich bezieht, so wird darin nur die Gewißheit der Erkenntnis angetroffen; die Prädestination dagegen schließt zwar das Vorauswissen ein, fügt aber das Verhältnis der Ursächlichkeit zu dem, worauf sie sich bezieht, hinzu, und so ist in ihr, über die Gewißheit der Erkenntnis hinaus, die Bestimmtheit der Anordnung zu bemerken; nur um die Bestimmtheit der Prädestination dreht sich hier die Untersuchung: über die Gewißheit der Erkenntnis ist Aufschluß zu gewinnen aus dem, was in der Untersuchung über das Wissen Gottes gesagt wurde.

Man muß aber wissen, daß, wie die Prädestination als ein Teil der Vorsehung ihrem Sinne nach etwas zu der Vorsehung hinzufügt, so auch ihre Bestimmtheit etwas über die Bestimmtheit der Vorsehung hinaus. In der Ordnung der Vorsehung findet sich nämlich eine doppelte Bestimmtheit; einmal partikulär, wenn nämlich die Dinge, die von der göttlichen Vorsehung auf ein Ziel hingeeordnet werden, unfehlbar an dies partikuläre Ziel gelangen; wie es offenbar bei den Bewegungen der Himmelskörper ist und bei allem, was mit Notwendigkeit in der Natur geschieht. Sodann universell, nicht partikulär, wie wir es bei den entstehenden und vergehenden Dingen sehen, die bisweilen gegenüber den eigentümlichen Wirkungen versagen, auf die sie als auf ihre eigenen Ziele hingeeordnet sind, wie z. B. die Bildungskraft (*virtus formativa*) bisweilen nicht zur vollkommenen Gestaltung der Glieder ausreicht (*deficit quandoque a perfecta consummatione membrorum*); jedoch das Versagen selbst wird von Gott auf irgendein Ziel hingeeordnet ... und so kann nichts gegenüber dem allgemeinen Ziel der Vorsehung versagen, obwohl es bisweilen gegenüber einem partikulären Ziel ein Versagen gibt. Aber die Ordnung der Prädestination ist nicht nur bezüglich des allgemeinen Ziels, sondern auch bezüglich des partikulären und festgesetzten (*determinati*) bestimmt, denn wer durch die Prädestination zum Heil bestimmt ist, dem versagen niemals die Kräfte zur Erlangung des Heils. Doch die Prädestination ist auch nicht auf die Weise bestimmt, wie es die Ordnung der Vorsehung war, denn bei der Vorsehung war die Ordnung hinsichtlich des partikulären Ziels nur dann bestimmt, wenn die nächste Ursache notwendig ihre Wirkung hervorbrachte; bei der Prädestination aber findet sich Bestimmtheit hinsichtlich des singulären Ziels; und doch ruft die nächste Ursache, d. i. das *liberum arbitrium*, diese Wirkung nur kontingent hervor. Darum scheint es schwer, die Unfehlbarkeit der Prädestination mit der Freiheit der Entscheidung (*libertas arbitrii*) in Einklang zu bringen. Man kann nämlich nicht sagen, die Prädestination füge über die Bestimmtheit der Vorsehung hinaus nur noch die Bestimmtheit des Vorauswissens hinzu, wie wenn gesagt würde, Gott bestimme den Prädestinierten zum Heil so wie jeden andern auch; aber darüber hinaus wisse er von dem Prädestinierten, daß er das Heil nicht verfehlen werde; denn wenn man so sagte, so würde dem

Prädestinierten kein Unterschied vom NichtPrädestinierten von Seiten der Anordnung zugestanden, sondern nur hinsichtlich des vorausgewußten Ausgangs; und so wäre das Vorauswissen Ursache des Vorausbestimmens und die Prädestination geschähe nicht durch die Wahl des Vorausbestimmenden: das aber ist gegen die Autorität der Schrift und die Aussprüche der Heiligen. Darum hat neben der Bestimmtheit des Vorauswissens die Ordnung der Prädestination ihre eigene unfehlbare Bestimmtheit; und doch ist die nächste Ursache des Heils, nämlich das liberum arbitrium, nicht notwendig, sondern kontingent darauf hingeordnet.

Das läßt sich folgendermaßen betrachten. Wir finden eine Ordnung in doppelter Weise mit etwas verträglich (compossibilem respectu alicuius). Einmal sofern eine singuläre Ursache ihre Wirkung nach der Ordnung der göttlichen Vorsehung hervorbringt; ferner, wenn durch das Zusammenwirken vieler kontingenter Ursachen, die versagen können, eine Wirkung erzielt wird; eine jede von ihnen ordnet Gott auf die Erzielung der Wirkung hin, an Stelle derjenigen, die versagt, oder damit die andere nicht versagt; so sehen wir, daß alles Singuläre, das zu einer Species gehört, vergänglich ist, und doch kann dabei, indem eins an die Stelle des andern tritt, das dauernde Sein der Species der Zahl nach gewahrt werden, da die göttliche Vorsehung es so lenkt, daß nicht alles versagt, wenn eins versagt; und so ist es bei der Prädestination; das liberum arbitrium nämlich kann das Heil verfehlen; doch in dem, den Gott prädestiniert, bereitet er so viel andere Stützen vor, daß er entweder gar nicht fällt oder, wenn er fällt, wieder aufsteht, z. B. Ermahnungen und Fürbittgebete (suffragia orationum), das Geschenk der Gnade und anderes dergleichen, womit Gott dem Menschen zum Heil verhilft. Wenn wir also das Heil hinsichtlich der nächsten Ursache, nämlich des liberum arbitrium, betrachten, so besitzt es keine Bestimmtheit, sondern Kontingenz; hinsichtlich der ersten Ursache, d. i. der Prädestination, hat es Bestimmtheit.

Die Stelle in der Apokalypse (III), wonach einer die Krone des andern empfangen kann, ist nicht als Argument gegen die Bestimmtheit der Prädestination zu verwerthen. Sie ist entweder auf die Krone der gegenwärtigen Gerechtigkeit zu beziehen oder auf die Krone der Glorie. In beiden Fällen heißt es in dem Sinn, daß einer die Krone des andern empfangt, wenn jener andere falle, daß die Schätze (bona) des einen dem andern zugute kommen, sei es als Hilfe zum Verdienst (in auxilium meriti), sei es als Hilfe zur Glorie um des Bandes der Liebe willen, das alle Schätze zu gemeinsamen der Glieder der Kirche macht; und so kommt es vor, daß einer die Krone des andern empfängt, da, wenn einer durch eine Sünde fällt und so den Lohn der Verdienste nicht erlangt, ein anderer die Frucht aus den Verdiensten gewinnt, die jener besaß, wie er sie auch gewonnen hätte, wenn der andere beharrlich geblieben wäre. Und daraus folgt nicht, daß die Prädestination durchbrochen würde. Denn man kann nicht in dem Sinne sagen, daß einer die Krone eines andern empfangt, als könne jemand die Krone, die ihm vorherbestimmt ist, verlieren, sondern bisweilen verliert jemand die Krone, die ihm nach seiner gegenwärtigen Gerechtigkeit gebührt, und ein anderer tritt an seine Stelle, um die Zahl der Erwählten vollzumachen, wie die Menschen an die Stelle der gefallenen Engel getreten sind.«

Die Bestimmtheit der Prädestination ist keine Naturnotwendigkeit. Gott »zwingt den Willen nicht, sondern bewegt ihn, ohne ihm seine eigene Art zu nehmen, die in der Freiheit nach beiden Seiten besteht: und so erfüllt der Wille und jedes andere Ding den göttlichen Willen, obwohl ihm nichts widersteht, auf seine Weise, denn der göttliche Wille hat auch den Dingen ihre Art und Weise gegeben, daß so sein Wille erfüllt werde; und so erfüllt manches den göttlichen Willen notwendig, manches kontingent, obwohl das, was Gott will, immer geschieht.«

Mit einem Satz über Künftiges (propositio de futuro) hat die Prädestination dies gemein, daß beide die Kontingenz des Künftigen nicht aufheben; »es besteht aber ein Unterschied, sofern der Satz bezüglich des Künftigen das Künftige nur als Künftiges betrachtet und auf die Weise keine Bestimmtheit haben kann; die Wahrheit der Vorherbestimmung und des Vorherwissens dagegen betrachtet das Künftige wie ein Gegenwärtiges; und darum besitzt sie Bestimmtheit.«

Von einem Prädestinierten kann man nicht sagen, es sei möglich, daß er in der Todsünde sterbe: »Sieht man nur die Möglichkeit, die in ihm selbst liegt, an, so ist es wahr; sprechen wir aber von dem Prädestinierten in seinem Verhältnis zu dem prädestinierenden Gott, so ist dies Verhältnis nicht mit jenem Ausgang verträglich, obwohl es mit jener Möglichkeit vereinbar ist.« Man kann dem Prädestinierten an sich etwas zusprechen, was mit Rücksicht auf die Prädestination nicht möglich ist, weil »die Prädestination eine Form ist, die nicht in dem Prädestinierten existiert, sondern in dem Prädestinierenden; und so ... kann ihm im Hinblick auf seine Natur etwas zugesprochen werden, auch wenn es der Ordnung der Prädestination widerspricht; ... denn die Prädestination ist etwas, was außerhalb des Menschen, der prädestiniert genannt wird, liegt ...«

Die Prädestination unterscheidet sich von andern göttlichen Akten, die auf Zeitliches Bezug haben, wie der Schöpfung, Sendung und dergleichen, dadurch, daß diese »die Hervorbringung einer zeitlichen Wirkung in sich schließen und so eine zeitliche Wirkung setzen; und darum müssen sie zeitlich sein, obwohl sie etwas Ewiges in sich schließen. Aber zur Prädestination gehört ihrem Namen nach keine Hervorbringung einer zeitlichen Wirkung, sondern nur eine Beziehung auf etwas Zeitliches wie zum Willen, zur Macht und dergleichen: und weil sie kein aktuelles Sein einer zeitlichen, kontingenten Wirkung setzt, braucht die Prädestination nicht zeitlich oder kontingent zu sein: denn auf etwas Zeitliches und Kontingentes kann etwas von Ewigkeit her und unveränderlich hingeeordnet sein.«

An sich »kann Gott einen jeden prädestinieren oder nicht prädestinieren und prädestiniert haben oder nicht prädestiniert haben: denn da der Akt der Prädestination nach der Ewigkeit bemessen wird, reicht er nie in die Vergangenheit zurück, wie er auch niemals zukünftig ist; darum wird er immer als frei aus dem Willen hervorgehend betrachtet. Jedoch unter gewisser Voraussetzung wird das unmöglich; vorausgesetzt nämlich, daß er prädestiniert hat, kann er nicht nicht prädestinieren, und umgekehrt, denn er kann nicht veränderlich sein ...«

4. Artikel Ist die Zahl der Prädestinierten bestimmt?

Im letzten Artikel war bereits angedeutet, daß die Zahl der Prädestinierten als bestimmt anzusehen ist. »Manche haben bezüglich dieser Frage eine Unterscheidung eingeführt; sie sagten, die Zahl der Prädestinierten sei bestimmt, wenn wir von der zählenden Zahl oder von der Zahl im formalen Sinn sprechen; sie sei aber nicht bestimmt, wenn wir von der gezählten Zahl oder von der Zahl im materialen Sinn sprechen; das ist etwa in dem Sinne zu verstehen: es ist bestimmt, daß es hundert Prädestinierte gibt, es ist aber nicht bestimmt, wer jene hundert sind; und dieser Ausspruch scheint veranlaßt von dem Wort Augustins ..., worin er anzudeuten scheint, daß ein Mensch die Krone verlieren und ein anderer unter den Prädestinierten sie gewinnen könne, ohne daß sich die feste Zahl der Prädestinierten irgend änderte. Doch wenn diese Meinung von der Bestimmtheit im Vergleich zur ersten Ursache spricht, nämlich zum prädestinierenden Gott, so scheint sie absurd: denn Gott selbst hat eine bestimmte Erkenntnis sowohl von der formalen als von der materialen Zahl der Prädestinierten: er weiß nämlich, wie viele und welche zu retten sind, und ordnet beides unfehlbar an, so daß, soweit es von Gott abhängt, für beide Zahlen nicht nur Bestimmtheit der Erkenntnis, sondern auch der Anordnung besteht. Wenn wir dagegen von der Bestimmtheit der Zahl der Prädestinierten im Vergleich zur nächsten Ursache des menschlichen Heils sprechen, auf das die Prädestination hinordnet, so wird das Urteil über die formale und materiale Zahl nicht dasselbe sein. Die materiale Zahl nämlich hängt in gewisser Weise vom menschlichen Willen ab, der veränderlich ist, soweit eines jeden Heil von der Freiheit der Entscheidung als nächster Ursache abhängig gemacht ist; und so entbehrt die materiale Zahl bis zu einem gewissen Grade der Bestimmtheit; die formale Zahl dagegen untersteht in keiner Weise dem menschlichen Willen, darum weil kein Wille sich in der Weise der Ursächlichkeit auf den unversehrten Gesamtbestand (*ad totam integritatem*) der Zahl der Prädestinierten bezieht; und so bleibt die formale Zahl in jeder Hinsicht bestimmt; und so kann die erwähnte Unterscheidung aufrechterhalten werden, in der Weise jedoch, daß die Bestimmtheit beider Zahlen von Seiten Gottes schlechthin zugestanden werden muß.

Man muß aber wissen, daß die Zahl der Prädestinierten in dem Sinne bestimmt ist, daß sie keine Vermehrung oder Verminderung zuläßt: sie würde aber dann eine Vermehrung zulassen, wenn jemand, für den ein Vorauswissen besteht, unter die Prädestinierten aufgenommen werden könnte; was gegen die Bestimmtheit des Vorauswissens oder der Verwerfung wäre, und sie würde dann vermindert, wenn ein Prädestinierter aus der Zahl der Prädestinierten ausscheiden könnte, was gegen die Bestimmtheit der Prädestination ist. Und so ist die Bestimmtheit der Zahl der Prädestinierten offenbar aus jener doppelten Bestimmtheit zu entnehmen: nämlich aus der Bestimmtheit der Prädestination und aus der Bestimmtheit des Vorauswissens oder der Verwerfung. Diese beiden Bestimmtheiten aber unterscheiden sich voneinander: die Bestimmtheit der Prädestination ist eine Bestimmtheit der Erkenntnis und Anordnung, wie im vorausgehenden Artikel gesagt wurde; die Bestimmtheit des Vorauswissens aber ist

nur eine Bestimmtheit der Erkenntnis. Denn Gott ordnet die verworfenen Menschen nicht auf das Sündigen hin, wie er die Prädestinierten auf ein verdienstliches Leben hinordnet.«

Eine Hinzufügung kann es also wohl zur Zahl derer geben, die gegenwärtig im Stand der Gerechtigkeit sind, nicht aber zur Zahl der Prädestinierten.

Die mögliche natürliche Vorbereitung auf den Besitz der Gnade braucht nicht zugleich den Empfang der Glorie zu verbürgen; »jegliche Vorbereitung macht ein Ding nur geeignet, zur angemessenen Zeit einen bestimmten Vorzug (perfectionem) zu besitzen; z. B. setzt die natürliche Veranlagung (complexio) einen Knaben instand (disponit), tapfer und weise zu sein, aber nicht in der Zeit der Kindheit, sondern in der Zeit der Reife. Die rechte Zeit zum Besitz der Gnade fällt aber zusammen mit der Zeit der natürlichen Vorbereitung; darum kann sich zwischen beide kein hindernder Umstand einschieben; und so findet sich bei jedem, bei dem die natürliche Vorbereitung vorhanden ist, auch die Gnade. Aber die rechte Zeit zum Besitz der Glorie fällt nicht mit der Zeit der Gnade zusammen; so kann sich zwischen beide ein Hindernis einschieben; und deswegen ist es nicht nötig, daß ein Mensch, bei dem der Besitz der Gnade vorausgewußt wird, auch die Glorie besitzen wird.«

Dabei rührt das Hindernis »nicht von einem Fehlen der Gnade her noch von einem Versagen dessen, der die Glorie verleiht, sondern von einem Versagen des Empfängers ...«

»Nimmt man an, daß für jemand ein bloßes Vorauswissen besteht, so wird zugleich angenommen, daß er die Endgnade nicht besitzen wird, da die Erkenntnis Gottes auf Künftigem wie auf Gegenwärtigem ruht (vgl. q. 2 a. 12); und wie nun der Umstand, daß jemand die Endgnade nicht besitzen wird, mit dem Prädestiniertsein unvereinbar ist, obwohl es an sich möglich ist, so ist der Umstand, daß jemand die Endgnade besitzen wird, unvereinbar mit dem bloßen Vorausgewußtsein, obwohl es an sich möglich ist.«

Dieses Vorauswissen eines Todes außerhalb des Gnadenstandes ist kein schlechthin notwendiges; doch »dieser Mangel beruht nicht auf dem göttlichen Wissen, sondern ist ein Mangel der nächsten Ursache. Ewigkeit aber, so daß sie ohne Anfang und Ende ist, ... besitzt die genannte Notwendigkeit auf Grund des göttlichen Wissens, das ewig ist, nicht auf Grund der nächsten Ursache, die zeitlich und veränderlich ist; und darum ist sie nicht schlechthin notwendig.«

Daß die göttliche Güte sich nicht allen im höchsten Maß mitteilt, bedeutet keine Herabminderung; denn »die göttliche Güte teilt sich nur nach der Ordnung der Weisheit mit; denn dies ist die beste Art der Mitteilung. Die Ordnung der göttlichen Weisheit aber erfordert, daß alles nach Zahl und Gewicht und Maß gemacht ist (Weisheit, IX); und so entspricht es der göttlichen Güte, daß die Zahl der Prädestinierten bestimmt ist.«

5. Artikel Ist den Prädestinierten ihre Prädestination gewiß?

Die Bestimmtheit der Prädestination, von der bisher die Rede war, war eine objektive. Es ist nun die Frage, ob auch die Prädestinierten ihrer Prädestination gewiß sind. »Es ist für Gott nicht unangemessen, jemandem seine Prädestination zu offenbaren: doch nach einem allgemeinen Gesetz wäre es nicht angemessen, daß sie allen offenbart würde, und dies aus zwei Gründen. Der eine ist aus der Betrachtung derer herzuleiten, die nicht prädestiniert sind. Wenn nämlich allen Prädestinierten ihre Prädestination bekannt wäre, dann wäre allen Nichtprädestinierten ihr Nichtprädestiniertsein gewiß, eben weil sie nicht wüßten, daß sie prädestiniert seien; und das würde sie gewissermaßen zur Verzweiflung führen. Der zweite Grund ist von den Prädestinierten herzunehmen. Sicherheit nämlich erzeugt Nachlässigkeit. Wenn sie aber über ihre Prädestination Gewißheit hätten, dann hätten sie über ihr Heil Gewißheit; und dann würden sie nicht so große Sorgfalt anwenden, die Sünden zu meiden. Und darum ist es von der göttlichen Vorsehung heilsamerweise so angeordnet, daß die Menschen über ihre Vorherbestimmung oder Verwerfung in Unwissenheit sind.«

Damit ist uns nichts entzogen, was für unser Heil notwendig ist. Denn das ist nur die Prädestination selbst, nicht aber das Wissen darum.

Es wäre für uns auch »nicht die geeignete Art, uns den Lohn zu geben, wenn wir mit absoluter Bestimmtheit unseres Heils versichert würden; sondern die geeignete Art ist, daß dem, für den der Lohn bereitgehalten wird, eine bedingte Gewißheit gegeben wird; diese besteht darin, daß er dazu gelangt, wenn er es an sich nicht fehlen läßt; und eine solche Gewißheit wird jedem Prädestinierten durch die Tugend der Hoffnung eingefloßt.«

Wir sind des Lohnes so wenig gewiß wie des Verdienstes. »Der Habitus nämlich wird nur durch die Akte erkannt. Die Akte der durch die Gnade eingegossenen Tugenden (virtutum gratuitarum) haben die größte Ähnlichkeit mit den Akten der erworbenen Tugenden, so daß man nicht leicht durch solche Akte Gewißheit über die Gnade erlangen kann, wenn nicht jemand durch besonderen Vorzug aus einer Offenbarung Gewißheit bekommt.«

6. Artikel Kann der Prädestination das Gebet der Heiligen zu Hilfe kommen?

Kann das Gebet der Heiligen für die Prädestination Bedeutung haben? Die Frage kann in doppeltem Sinn verstanden werden. Einmal kann man glauben, »die Gebete der Heiligen helfen dazu, daß jemand prädestiniert werde; und das kann weder von den Gebeten wahr sein, sofern sie in eigener Natur existieren, da sie zeitlich sind, die Prädestination aber ewig, noch auch, sofern sie in Gottes Vorauswissen existieren, denn das Vorauswissen der eigenen Verdienste eines Menschen oder der

andern ist nicht Ursache der Prädestination ... Im andern Sinne ist das Unterstütztwerden der Prädestination durch die Bitten der Heiligen so zu verstehen, daß das Gebet dazu verhilft, die Wirkung der Prädestination zu erlangen, so wie jemand durch ein Werkzeug unterstützt wird, mit dem er sein Werk vollbringt; und in diesem Sinn wird die Frage von allen untersucht, die eine Vorsehung Gottes bezüglich der menschlichen Angelegenheiten angenommen haben; die Entscheidung fällt aber bei ihnen verschieden aus.

Manche nämlich hatten die Unbeweglichkeit der göttlichen Anordnung vor Augen und behaupteten, Gebet oder Opfer oder dergleichen könne gar nicht helfen. Und dies soll die Meinung der Epikureer gewesen sein, die sagten, alles ginge unabänderlich aus der Anordnung der Himmelskörper hervor, die sie als Götter bezeichneten.

Andere aber sagten, insofern seien Opfer und Gebete von Wert, als durch dergleichen die Vorausbestimmung (praeordinatio) derer, denen es zustände, über die menschlichen Akte Verfügungen zu treffen, geändert würde. Und dies soll die Meinung der Stoiker gewesen sein, die behaupteten, alle Dinge würden von gewissen Geistern gelenkt, die sie Götter nannten; und da von ihnen die Vorausbestimmung getroffen wäre, könnte man es durch Gebete und Opfer erlangen, daß eine solche Bestimmung geändert würde, indem man den Sinn der Götter versöhnte, wie sie sagten. Und in diese Meinung scheint Avicenna verfallen zu sein, der am Ende seiner Metaphysik (X, 1) behauptet, alles, was in menschlichen Angelegenheiten geschehe, deren Prinzip der menschliche Wille ist, sei auf den Willen der Himmelseelen zurückzuführen. Er behauptet nämlich, die Himmelskörper seien beseelt; und wie der Himmelskörper auf den menschlichen Körper Einfluß hat, so haben, nach ihm, die Himmelseelen Einfluß auf die Menschenseelen, und gemäß ihrer Einbildungskraft erfolge alles, was in dieser irdischen Welt geschieht; und so können Opfer und Gebete, nach ihm, es erreichen, daß solche Seelen das in sich aufnehmen (concupiunt), wovon wir wollen, daß es geschehe.

Doch diese Standpunkte stimmen beide nicht mit dem Glauben überein, da der erste die Freiheit der Entscheidung aufhebt, der zweite aber die Bestimmtheit der Prädestination. Und so muß man es anders sagen: nämlich daß die göttliche Prädestination sich niemals ändert; dennoch haben die Gebete und andere gute Werke Bedeutung für die Erlangung des Ergebnisses der Prädestination. Denn bei jedem geordneten Verhältnis von Ursachen ist nicht nur das Verhältnis der ersten Ursache zur Wirkung zu betrachten, sondern auch das Verhältnis der ersten Ursache zur zweiten, denn die zweite Ursache hat ein Verhältnis zur Wirkung nur auf Grund der Anordnung der ersten Ursache. Die erste Ursache aber verleiht der zweiten Einfluß auf das von ihr Verursachte (Buch Über die Ursachen, Satz 1).

Ich sage also, die Wirkung der Prädestination ist das Heil des Menschen, das von Gott als von der ersten Ursache ausgeht; doch seine nächsten Ursachen können viele andere sein, die gleichsam als Werkzeuge mitwirken und die von der göttlichen Vorherbestimmung auf das menschliche Heil hingeeordnet sind, wie Werkzeuge von dem Künstler angewendet werden, um das Werk seiner bildenden Tätigkeit (ars) zur Ausführung zu bringen; wie es also Wirkung der göttlichen Vorherbestimmung ist,

daß jener Mensch das Heil erlangt, so auch, daß er durch die und die Gebete oder die und die Verdienste gerettet wird. Dies sagt Gregorius im I. Buch der Dialoge: Was heilige Männer durch ihr Gebet erwirken, sei so vorherbestimmt, daß sie es durch Bitten erlangen; darum können nach Boethius (Über den Trost, V) Gebete, wenn sie recht sind, niemals unwirksam sein.«

Die Gebete sind dabei nicht als veränderliche Umstände zu betrachten; denn »da es vorausgewußt ist, daß der und der Mensch durch die und die Gebete das Heil erlangen wird, kann man die Gebete nicht fortstreichen, ohne die Prädestination fortzustreichen so wie das Heil des Menschen, welches das Ergebnis der Prädestination ist.«

In der Prädestination ist das Willensmoment noch stärker als bei der Vorsehung: wie diese ist sie die Hinordnung auf ein Ziel, unterscheidet sich aber von ihr dadurch, daß erstens dies Ziel ein ganz bestimmtes ist: das Heil und die Glorie; zweitens, daß der Ausgang unausweichlich festgelegt ist: die Vorsehung ordnet für alle den Weg zum Heil an, die Prädestination bezieht sich nur auf die, die es tatsächlich erlangen. Ursache der Prädestination ist die Güte Gottes, die ihn bestimmt, aus freier Willensneigung Gnade und Glorie zu verleihen. Sie besteht von Ewigkeit her, und mit Rücksicht darauf ist die Prädestination ein ewiger Akt; das Ergebnis aber, das Prädestiniertsein des Menschen, ist außer von dieser ersten Ursache von zweiten Ursachen abhängig, die zeitlicher Natur sind: von dem liberum arbitrium des Prädestinierten selbst sowie eventuell von den Gebeten und Opfern anderer. Von Gott aus gesehen ist die Zahl der Prädestinierten formal und material bestimmt, d. h., wie groß sie ist, und wer dazugehört; von den Menschen aus gesehen, erscheint die Zahl material – mit Rücksicht auf die causae secundae – nicht fest.

VII. Quaestio Das Buch des Lebens

1. Artikel Ist das Buch des Lebens etwas Geschaffenes?

Von Ewigkeit her sind die Namen der Prädestinierten im »Buch des Lebens« eingeschrieben. Was haben wir darunter zu verstehen? Zunächst: Ist das Buch des Lebens etwas Geschaffenes? Das Wort »Buch« kann von der Gottheit nur in bildlichem Sinne gebraucht werden, so daß die Darstellung (repraesentatio) des Lebens selbst das Buch des Lebens genannt wird. Und dazu muß man wissen, daß das Leben in doppeltem Sinn dargestellt werden kann: einmal das Leben an sich, dann, sofern jemand daran teilhaben kann. Das Leben an sich aber kann auf zweifache Weise dargestellt werden. Einmal auf dem Weg der Lehre (doctrina): und diese Art der Darstellung wendet sich besonders an das Gehör, welches in besonderem Maß der Sinn für die Unterweisung (disciplina) ist ... ; und in diesem Sinn heißt Buch des Lebens das, worin die Lehre, wie das Leben zu erlangen sei, enthalten ist;

und so werden das Alte und das Neue Testament Buch des Lebens genannt. Sodann auf dem Weg des Beispiels: und diese Art der Darstellung wendet sich an das Gesicht: und in diesem Sinn heißt Christus das Buch des Lebens, weil wir in ihm, wie in einem Musterbild, anschauen können, wie wir leben müssen, um zum ewigen Leben zu gelangen. In diesem Sinn aber haben wir es jetzt nicht mit dem Buch des Lebens zu tun; sondern, sofern das Buch des Lebens das Verzeichnis (repraesentatio) derer genannt wird, die zum Leben gelangen werden, und von denen, nach einer gewissen Ähnlichkeit mit menschlichen Verhältnissen, gesagt wird, sie seien im Buch des Lebens zusammengestellt. In keiner Menge nämlich, die durch die Fürsorge (providentia) eines Leiters gelenkt wird, wird jemand ohne Anordnung des Leiters in diese Menge zugelassen; und so werden die, welche in die Genossenschaft (ad collegium multitudinis) zugelassen werden sollen, gleichsam als Glieder dieser Menge zusammengestellt; und von dieser Zusammenstellung (ex illa conscriptione) läßt sich der Führer der Menge bei der Zulassung oder dem Ausschluß von der ihm unterstellten Genossenschaft leiten. Die Menge aber, die auf die angemessenste Weise geleitet wird, ist die Genossenschaft der triumphierenden Kirche, die in den heiligen Schriften der Gottesstaat genannt wird; und so heißt die Zusammenstellung (conscripção) derer, die zu jener Gemeinschaft zugelassen werden sollen, oder ihr Verzeichnis (repraesentatio) das Buch des Lebens. Das geht hervor aus der Redeweise der Schrift, denn es heißt Luc. X, 20: ›Freuet euch, denn eure Namen sind im Himmel aufgeschrieben‹, d. h. im Buch des Lebens; und Is. IV, 3: ›Heilig wird jeder genannt werden, der im Leben in Jerusalem eingeschrieben wird‹; Hebr. XII, 22: ›ihr seid herangetreten an den Berg Zion und die Stadt des lebendigen Gottes und zur Schar der vielen tausend Engel und der Gemeinde der Erstlinge, die im Himmel aufgeschrieben sind‹. Um in dem Bilde zu bleiben, muß sich derjenige, der einer solchen Menge vorsteht, von dieser Zusammenstellung bei der Verleihung des Lebens leiten lassen; das kommt allein Gott zu. Er aber läßt sich von keinem Geschaffenen leiten, da er eine Regel ist, die von nichts Äußerem geleitet wird. Darum bezeichnet das Buch des Lebens in dem Sinn, in dem wir jetzt davon sprechen, etwas Ungeschaffenes.«

Daß in dem Buch des Lebens vieles eingeschrieben ist, hebt seine Einheit nicht auf. Eine Verschiedenheit in dem Buch selbst wäre ein Mangel; »denn das Buch wäre weit vollkommener, wenn es durch Eines alles lehren könnte, was es durch vieles darlegt. Da nun in Gott die höchste Vollkommenheit ist, ist er das Buch, das vieles durch das zeigt, was im höchsten Maße Eines ist.«

Wenn in einem gewöhnlichen Buch die Schriftzeichen von dem, worauf sie geschrieben sind, verschieden sind, so ist dies ein besonderer Mangel des materiellen Buches. In Gott sind die Seinsgründe der Dinge (rationes rerum), die Ideen, die den Schriftzeichen des materiellen Buches entsprechen, von seinem Wesen nicht sachlich, sondern nur gedanklich verschieden. »Die Darstellung aber, die den Begriff des Buches erst vollendet, ist nicht nur in unserm Verstande, sondern auch in Gott; und so ist das Buch des Lebens wirklich (secundum rem) in Gott.«

Man kann nicht die Seele Christi und damit ein Geschaffenes als Buch des Lebens in Anspruch nehmen, mit der Begründung, daß sie Kenntnis von all denen, die das Heil erlangen sollen, besitze.

Das trifft zwar zu, aber »Gott wird nicht von dieser Erkenntnis geleitet, sondern von einer inneren Erkenntnis, die er selbst ist. Darum kann das Wissen der Seele Christi, in dem Sinn, wie wir hier davon sprechen, nicht das Buch des Lebens genannt werden.«

Auch sofern Christus seiner Menschheit nach in gewissem Sinn Urbild und Ursache des Lebens ist, kann man ihn nicht Buch des Lebens nennen; denn »sofern er Mensch ist, ist er nicht als Urheber (per auctoritatem) Ursache des Glorienlebens noch das Urbild, das Gott bestimmt, das Leben zu verleihen.«

Gottes Verstand ist nicht einer unbeschriebenen Tafel zu vergleichen wie unser Verstand, sondern einem vollgeschriebenen Buch. »Unser Verstand nämlich wird einer leeren Tafel verglichen, sofern er fähig ist zur Aufnahme aller verstandesmäßig faßbaren Formen (in potentia ad omnes formas intelligibiles), ohne daß eine von ihnen aktuell ist: im göttlichen Verstand aber sind alle Formen der Dinge aktuell, und alle sind in ihm eins; und so ist dort mit der Einförmigkeit zugleich die Idee der Schrift erfüllt (cum uniformitate stat ibi ratio scripturae).«

Zum Begriff des Buches gehört es offenbar, daß darin gelesen wird. Kann man behaupten, daß das beim Buch des Lebens zutrifft? Ja: »Gott selbst liest darin, und andere können darin lesen, soweit es ihnen verliehen ist; ... allerdings liest Gott nicht in dem Sinn, daß er etwas erkennt, was er vorher nicht gewußt hätte. Auch andere können darin lesen, obwohl es durch und durch einförmig ist, sofern eins und dasselbe Grund von Verschiedenem ist (ratio diversorum).«

Das Buch des Lebens hat nicht dieselbe Art, Wissen zu vermitteln, wie irdische Bücher. »Es gibt ein doppeltes Bild des Dinges: ein urbildliches (exemplaris), und das ist die Ursache des Dinges; sodann ein nachgebildetes (exemplata), und das ist die Wirkung und das Zeichen des Dinges. Das Buch wird aber bei uns unserm Wissen nachgebildet (conformatur), welches von den Dingen verursacht ist; und so empfangen wir daraus eine Erkenntnis über die Dinge nicht wie von einer Ursache, sondern wie von einem Zeichen. Das Wissen Gottes aber ist die Ursache der Dinge, indem es die Urbilder der Dinge in sich enthält; und so erhält man aus dem Buch des Lebens ein Wissen um die Dinge wie von einer Ursache und nicht wie von einem Zeichen.«

Es ist »zugleich die ungeschaffene Wahrheit selbst und das Bild der geschaffenen Wahrheit.«

Gott ist für uns zugleich Buch und Lehrer, da in ihm »die exemplarische und die wirksame Ursache zusammenfallen; sofern er exemplarische Ursache ist, kann er Buch genannt werden; sofern er aber wirksame Ursache der Weisheit ist, kann er Lehrer heißen.«

Man nennt Gott auch einen Spiegel der Dinge. »Die Darstellung in einem Spiegel unterscheidet sich von der Darstellung in einem Buch dadurch, daß die Darstellung im Spiegel unmittelbar auf die Dinge bezogen wird, beim Buch dagegen durch Vermittlung der Erkenntnis; das Buch enthält nämlich Figuren, die Zeichen für Worte sind, diese sind Zeichen für Begriffe (signa intellectuum) und diese Abbilder der Dinge; im Spiegel aber treten die Formen der Dinge selbst hervor (resultant). In Gott aber

treten auf beide Art die Species der Dinge hervor, sofern er selbst die Dinge erkennt und erkennt, daß er sie erkennt; und so findet sich hier der Begriff des Spiegels wie der des Buches erfüllt.«

Wie man von einem Buch Abschriften machen kann, die selbst Bücher sind, so sind die Geister der Engel und Heiligen gleichsam Abschriften des göttlichen Geistes und können auch Bücher genannt werden, aber nicht Bücher des Lebens in dem hier festgehaltenen Sinn.

2. Artikel Wird vom Buch des Lebens bei der Gottheit im Sinne der Person oder des Wesens gesprochen?

Ist das Buch des Lebens auf das göttliche Wesen oder auf eine Person zu beziehen? »Manche sagten, es werde vom Buch des Lebens bisweilen im Hinblick auf das Wesen, bisweilen im Hinblick auf eine Person gesprochen; wird es nämlich, sofern es den Sinn von Schrift in sich schließt (ex ratione scripturae), auf das Göttliche übertragen, dann wird es von der Person gesagt, und demgemäß schließt es den Ursprung aus einem andern in sich (denn ein Buch muß von einem andern geschrieben werden); sofern es aber das Verzeichnis derer bedeutet, die im Buch eingeschrieben sind, wird es vom Wesen gebraucht. Doch diese Unterscheidung scheint nicht sachgemäß, denn ein Name, der von Gott gebraucht wird, wird nur dann auf eine Person bezogen, wenn er in seinem Begriff den Ursprung der Relation einschließt im Hinblick auf das, was in die göttliche Prädikation eingeht (secundum hoc quod in divinam praedicationem venit). Bei dem aber, was in übertragenem Sinn gesagt wird, nimmt man das Bild nicht nach einer beliebigen Ähnlichkeit (secundum quamcumque similitudinem), sondern nach einer Übereinstimmung (convenientia) in dem, was zu dem spezifisch der Sache eigenen Sinn gehört, deren Name übertragen wird; so wird der Name Löwe bei Gott nicht wegen einer Übereinstimmung, die in die Sinne fällt (quae est in sensibilitate) übertragen, sondern wegen seiner Übereinstimmung in etwas, was zum eigentümlichen Wesen des Löwen gehört (in aliqua proprietate leonis). Darum wird auch das Buch des Lebens auf die Gottheit nicht gemäß dem übertragen, was allem künstlich Hergestellten (arteficiatum) gemeinsam ist, sondern gemäß dem, was dem Buch als solchem eigen ist. Von einem Schriftsteller herzurühren, das kommt aber nicht dem Buch als solchem zu, sondern sofern es ein künstlich Hervorgebrachtes ist; denn in derselben Weise rührt auch das Haus vom Erbauer und das Messer vom Schmied her. Dagegen das Verzeichnis (repraesentatio) derer, die im Buch eingeschrieben sind, gehört zum eigenen Sinn des Buches als solchem; solange also ein solches Verzeichnis vorhanden wäre, wäre es ein Buch, wenn es auch nicht von einem andern geschrieben wäre, doch es wäre kein künstlich Hervorgebrachtes. So wird also offenbar die Bezeichnung Buch auf das Göttliche übertragen, nicht sofern es von einem andern geschrieben ist, sondern sofern es das verzeichnet, was im Buch geschrieben steht. Und da nun das Verzeichnen der ganzen Trinität gemeinsam ist, wird die Bezeichnung Buch bei der Gottheit nicht von einer Person, sondern vom Wesen gebraucht.«

Sekundär kann das Wort dann auch auf eine Person angewendet werden, sowie auch die Bezeichnung ›Gott‹ vom Wesen auf die einzelnen Personen übertragen wird; und so kann das Wort von der Person des Sohnes gebraucht werden, so daß in diesem Sinn das Buch seinen Anfang oder sein Prinzip in der Gottheit hat.

3. Artikel Wird das Buch des Lebens dem Sohn appropriiert?

Kann nun das Wort als Appropriation des Sohnes gelten? Appropriieren heißt nichts anderes als ein Allgemeines auf ein Spezielles einschränken (commune trahere ad proprium). Das aber, was der ganzen Trinität gemeinsam ist, kann nicht, weil es einer Person mehr als der andern zukäme (conveniat), auf etwas eingeschränkt werden, was irgendeiner Person speziell eigen ist: denn das stände im Widerstreit mit der Gleichheit der Personen, sondern weil das Gemeinsame größere Ähnlichkeit mit dem hat, was der einen Person als mit dem, was der andern speziell eigen ist, so hat die Güte eine besondere Übereinstimmung mit dem eigentümlichen Wesen des Heiligen Geistes, der als Liebe hervorgeht (denn die Güte ist das Objekt der Liebe); und ähnlich ist die Macht dem Vater appropriiert, weil die Macht als solche so etwas wie ein Anfang ist (quoddam principium); dem Vater aber ist es spezifisch eigen, Prinzip der ganzen Gottheit zu sein: und auf dieselbe Weise wird die Weisheit dem Sohn appropriiert, denn sie steht in Übereinstimmung mit seinem eigentümlichen Wesen; denn der Sohn geht vom Vater aus wie das Wort, das ein Hervorgehen aus dem Verstande (processionem intellectus) bezeichnet. Da nun das Buch des Lebens zum Bereich des Wissens (notitia) gehört, muß es dem Sohn appropriiert werden.«

Dem Heiligen Geist ist wohl das Leben appropriiert, aber nicht die Erkenntnis des Lebens, die das Buch des Lebens bedeutet.

Der Vater kann der Ausgangsteil (caput) des Buches genannt werden, »nicht weil ihm die Idee des Buches näher entspräche, sondern weil der Sohn, dem das Buch des Lebens appropriiert ist, von ihm ausgeht.«

4. Artikel Ist das Buch des Lebens dasselbe wie die Prädestination?

Fällt das Buch des Lebens mit der Prädestination zusammen? Das Wort Buch wurde auf die Gottheit angewendet nach dem Bilde einer Schrift, »durch die ein Staatshaupt sich bei der Zulassung zu oder dem Ausschluß von seinem Gemeinwesen leiten läßt. Diese Schrift aber schiebt sich zwischen zwei Handlungen ein. Sie folgt nämlich auf die Bestimmung des Fürsten, der die Leute, die er zulassen will, von denen, die er ausschließt, absondert, und geht der Zulassung oder dem Ausschluß selbst voraus: die genannte Schrift aber ist nur die Darstellung seiner Vorausbestimmung. So ist auch das

Buch des Lebens nichts anderes als die Niederschrift (conscriptio) der göttlichen Vorherbestimmung im göttlichen Geist: die Prädestination nämlich bestimmt im voraus diejenigen, die zum Glorienleben zugelassen werden sollen. Das Wissen um diese Vorherbestimmung aber bleibt immer bei Gott, und daß er Kenntnis davon besitzt, daß er Menschen prädestiniert hat, das heißt, daß seine Vorherbestimmung in ihm eingeschrieben ist wie in einem Buch des Lebens. So sind das Buch des Lebens und die Prädestination, formal gesprochen, nicht dasselbe; im materialen Sinn aber ist das Buch des Lebens die Prädestination selbst; so wie wir sagen, dies Buch da sei, material gesprochen, die Lehre des Apostels, weil die Lehre des Apostels darin aufgeschrieben und enthalten ist.«

5. Artikel Wird vom Buch des Lebens mit Beziehung auf das ungeschaffene Leben gesprochen?

Ist unter dem ›Leben‹ im ›Buch des Lebens‹ das ungeschaffene Leben zu verstehen? Das Buch des Lebens wurde soeben als eine Niederschrift bezeichnet, durch die sich der, der das Leben verleiht, bei der Verleihung des Lebens leiten läßt, sofern es für jemanden vorausbestimmt war; und so gehört zu dem Leben, das man mit dem ›Buch des Lebens‹ im Auge hat, zweierlei. Das eine ist, daß man es durch Verleihung von jemandem bekommt; das andere, daß es von der erwähnten Niederschrift abhängt, die dazu führt. Beides aber fehlt dem ungeschaffenen Leben, denn das Glorienleben ist in Gott nicht durch Erwerb, sondern von Natur aus; und es geht auch keine Kenntnis seinem Leben voraus, sondern Gottes Leben selbst geht, der Erkenntnisweise nach (secundum modum intelligendi), auch seiner Kenntnis voraus. Darum kann man vom Buch des Lebens nicht im Hinblick auf das ungeschaffene Leben sprechen.«

Es wird also nicht jede beliebige Kenntnis Buch des Lebens genannt, sondern nur »die von dem Leben, das die Prädestinierten besitzen sollen.«

Darstellung dieses Lebens wird das Buch des Lebens im Sinne des Urbildes genannt, welches das Ding hervorbringt und im praktischen Verstande ist; und so kann ein Früheres Bild eines Späteren sein, während bei dem Bild, das man vom Dinge empfängt, das Spätere Bild des Früheren ist.

6. Artikel Wird vom Buch des Lebens im Hinblick auf das natürliche Leben in den Geschöpfen gesprochen?

Als ›Leben‹ kommt sodann das natürliche Leben der Geschöpfe in Betracht. Auch daran darf man beim ›Buch des Lebens‹ nicht denken. Denn einer Leitung bei der Verleihung einer Gabe, wie sie das Buch des Lebens leistet, bedürfen wir nur, wenn wir »die, denen sie gegeben werden soll, von denen unterscheiden müssen, denen sie nicht gegeben werden soll. Darum besteht das Buch des Lebens nur im Hinblick auf jenes Leben, das mit Auswahl verliehen wird. Das natürliche Leben aber wird, wie die andern natürlichen Güter auch, allen insgemein verliehen, je nachdem ein jedes davon fassen kann; und

so gibt es das *Buch des Lebens* nicht im Hinblick auf das natürliche Leben, sondern nur im Hinblick auf jenes Leben, das, nach dem Ratschluß des wählenden Gottes, manchen gegeben wird und manchen nicht.«

Man kann nicht sagen, daß dann das Wort ›Leben‹ in einem uneigentlichen Sinn gebraucht wäre. Allerdings »ist uns das Glorienleben weniger bekannt als das natürliche Leben; und so kommen wir vom natürlichen Leben zur Erkenntnis des Glorienlebens; und ebenso geben wir auf Grund des natürlichen Lebens dem Glorienleben den Namen Leben; trotzdem entspricht das Glorienleben der Idee des Lebens vollkommener (*plus habet de ratione vitae*).«

»Das Glorienleben ist, an sich betrachtet, dauerhafter (*permanentius*) als das natürliche Leben, denn durch das Glorienleben erhält das natürliche Leben Bestand (*stabilitur*); jedoch akzidentell ist das natürliche Leben dauerhafter als das Gnadenleben, sofern es nämlich dem Lebenden näher angehört, dem seiner Existenz nach das natürliche Leben zukommt, nicht aber das Glorienleben.« Auch allgemeiner (*communius*) als das Glorienleben ist das natürliche Leben nicht schlechthin zu nennen. »Es ist in gewissem Sinne allgemein und in gewissem Sinne nicht. Man kann nämlich in doppeltem Sinne von Allgemeinheit sprechen. Einmal im Sinn der Zugehörigkeit (*per consecutionem*) oder Prädikation; wenn sich nämlich eine und dieselbe Bestimmung (*unum*) in ein und demselben Sinn (*secundum unam rationem*) in vielen Dingen findet; und in diesem Sinne ist das Allgemeinere nicht von höherem Rang (*nobilius*) sondern von niederem (*imperfectius*), wie z. T. das Lebewesen gegenüber dem Menschen; und in diesem Sinn ist das natürliche Leben allgemeiner als das Glorienleben. Ferner im Sinn der Ursache, sofern eine Ursache, der Zahl nach eine verbleibend, sich auf mehr Wirkungen erstreckt; und wenn etwas in diesem Sinne allgemeiner ist, steht es höher im Rang, z. B. ist die Erhaltung eines Staates etwas Höherwertiges als die Erhaltung einer Familie. In diesem Sinne aber ist das natürliche Leben nicht allgemeiner als das Glorienleben.«

7. Artikel Wird vom *Buch des Lebens* im Hinblick auf das Gnadenleben schlechthin gesprochen?

Man könnte nun das *Buch des Lebens* so auffassen, als wäre es schlechthin auf das Gnadenleben bezogen, weil die Glorie die Gnade zur Voraussetzung hat und darum diese zuerst Berücksichtigung zu verdienen scheint. Doch auch das ist nicht haltbar. »Das *Buch des Lebens* besagt, daß ein Mensch aufgeschrieben wird, um das Leben gleichsam als Lohn und als Besitz zu erlangen ... Von dem aber sagt man im eigentlichen Sinne, daß man es im Besitz hat, was man zu freier Verfügung hat (*ad nutum*); und das ist das, wobei man keinem Mangel ausgesetzt ist (*in quo nullum defectum patitur*). Darum sagt der Philosoph (*Metaphysik I, 2*), das Wissen, das es von Gott gibt, sei nicht menschlicher Besitz, sondern göttlicher, denn Gott allein erkennt sich selbst vollkommen; beim Menschen aber findet sich nur eine mangelhafte Fähigkeit (*homo deficiens invenitur*), ihn zu erkennen. Und darum hat man das Leben nur dann im Besitz, wenn durch das Leben jeder dem Leben

entgegenstehende Mangel ausgeschlossen wird. Das aber bewirkt das Glorienleben, in dem jeder leibliche und geistige Tod verschlungen ist, so daß nicht einmal die Fähigkeit, zu sterben bleibt; nicht aber das Gnadenleben; und so betrifft das Buch des Lebens schlechthin nicht das Gnadenleben, sondern nur das Glorienleben.«

Das steht in keinem Widerspruch zu dem Ursachverhältnis zwischen Gnade und Glorie. Denn nicht von jeder Art Ursache gilt, daß sie höheren Ranges ist als die Wirkung, und daß darum ihr alles in erster Linie zukommen muß. Das ist richtig von der wirksamen, der formalen und der Zweckursache. Dagegen ist die Materie unvollkommener als das, dessen Ursache sie ist; und darum wohnt etwas der Materie in minderer Art inne (minus nobiliter) als dem Materiellen (materiatum); denn in der Materie ist es unvollständig und potentiell und in dem Materiellen aktuell. Jede Disposition aber, die ein Subjekt darauf vorbereitet, eine Form oder einen Vorzug (perfectionem) in sich aufzunehmen, ist auf die materielle Ursache zurückzuführen; und in dieser Weise ist die Gnade Ursache der Glorie.«

Darum ist das Gnadenleben zwar in der Reihenfolge des Werdens (in via generationis) früher als das Glorienleben, jedoch das Glorienleben ist früher dem Weg der Vollkommenheit nach, so wie das Ziel früher ist als das, was zum Ziel führt.«

8. Artikel Kann man, so wie von einem Buch des Lebens, auch von einem Buch des Todes sprechen?

Kann man, wie von einem Buch des Lebens, so auch von einem Buch des Todes sprechen? »Von dem, was in einem Buch schriftlich aufbewahrt wird, hat man eine vor anderem ausgezeichnete Kenntnis; darum spricht man auch von einem Buch mit Rücksicht auf jene Gott Bekannten, von denen er eine besondere Kenntnis, gegenüber anderen, hat. Es gibt aber in Gott eine doppelte Erkenntnis: nämlich die des einfachen Kennens (simplicis notitiae) und das mit Billigung verbundene Wissen (scientia approbationis). Ein einfaches Kennen gibt es für alle, Gute und Böse; eine billigende Kenntnis aber gibt es nur für die Guten; und so haben die Guten in Gott eine vor andern besonders ausgezeichnete Erkenntnis, weshalb man sagt, sie seien in einem Buch aufgeschrieben; die Bösen aber nicht. Und so wird nicht von einem Buch des Todes wie vom Buch des Lebens gesprochen.«

Wenn gesagt wird, der Mensch sei durch das, was er an himmlischen oder irdischen Werken vollbracht hat, dem Gedächtnis Gottes für ewige Zeiten eingepägt, so können unter den ›himmlischen‹ und ›irdischen‹ Werken das beschauliche und das tätige Leben verstanden werden, die beide zur Eintragung ins Buch des Lebens führen. Man könnte bei den irdischen Werken auch an die Sünde denken, sofern jemand sich nach der Sünde vorsichtiger und demütiger vom Fall erhebt, so daß sie zwar nicht an sich, aber akzidentell zum Leben führt. In beiden Fällen ist von keinem ›Buch des Todes‹ die Rede. Sodann ist zu bedenken, »daß die Werke, die ein Mensch tut, gute wie böse, weder für das göttliche Vorherwissen noch für die Vorherbestimmung oder die ewige Verwerfung Ursache sind. Denn nicht in dem Sinne heißt es von jemandem, er sei durch die Werke, die er vollbracht, in Gottes Gedächtnis

eingeschrieben, als wären dergleichen Werke Ursache für Gottes Wissen, sondern weil Gott erkennt, daß einer um solcher Werke willen Tod oder Leben haben wird.« Das ist aber nicht das Eingeschriebensein fürs Leben, wie es zum Buch des Lebens gehört.

Ferner sollen in menschlichen Verhältnissen, die man zum Vergleich heranzieht, die zur Strafe Bestimmten nicht wie die zum Leben Auserwählten zu dauerndem Gedächtnis eingeschrieben werden. »Die bestraft werden, werden eben durch die Strafen aus dem Gedächtnis der Menschen ausgetilgt; und so werden sie höchstens für eine gewisse Zeit aufgeschrieben, bis an ihnen die Strafe vollzogen wird. Die aber, die für Würden und Belohnungen vorgesehen sind, werden einfachhin aufgeschrieben, um gleichsam dauernd im Gedächtnis behalten zu werden.«

Unter dem ›Buch des Lebens‹ ist also ein besonderer materialer Bereich der göttlichen Erkenntnis verstanden: das Wissen um die, die zum Glorienleben bestimmt sind.

Die II. bis VII. Quaestio haben sich im wesentlichen mit der Erkenntnis Gottes beschäftigt, sie nach ihrem allgemeinen Wesen, ihren verschiedenen Gegenständen (dem göttlichen und allem möglichen geschöpflichen Sein) und ihren Arten (theoretische und praktische Erkenntnis, und diese wieder mit verschiedener Willensbeteiligung) untersucht. Nun wendet sich die Untersuchung der Erkenntnis geschaffener Geister zu.

VIII. Quaestio Die Erkenntnis der Engel

1. Artikel Schauen die Engel Gott in seinem Wesen?

Unter den geschöpflichen Geistern sind es zunächst die Gott am nächsten stehenden reinen Geister, deren Erkenntnis untersucht wird, und zwar zuerst wiederum auf ihre verschiedenen möglichen Gegenstände hin.

Schauen die Engel Gott in seinem Wesen (per essentiam)? »Bezüglich dieser Frage haben manche irrtümlich geurteilt, indem sie sagten, Gott könne von keinem geschaffenen Geist jemals geschaut werden, angesichts des Abstandes zwischen dem geschaffenen Geist und dem göttlichen Wesen. Doch dieser Standpunkt läßt sich nicht halten, da er häretisch ist. Denn bekanntlich besteht die Seligkeit eines jeden geistigen Geschöpfes (intellectualis creaturae) in seinem vollkommensten Wirken. Das Höchste aber in jedem vernünftigen Wesen ist der Verstand. So muß notwendig die Seligkeit jedes vernünftigen Wesens im höchsten geistigen Schauen bestehen (in nobilissima visione intellectus); die Höhe des geistigen Schauens aber beruht auf der Höhe des geistig Geschauten (intellecti); wie auch der Philosoph im X. Buch der Ethik (Kap. 9, Mitte) sagt, ›die vollkommenste Betätigung des Schauens

sei das Schauen dessen, der wohl gerüstet sei (*bene dispositi*) zum Schönsten von allem, was unter das Schauen fallt. Wenn also ein vernünftiges Wesen in seinem höchsten Schauen nicht zum Anschauen des göttlichen Wesens gelangte, so wäre seine Seligkeit nicht Gott selbst, sondern etwas, was tiefer stände als Gott; das ist nicht möglich, denn die letzte Vollkommenheit eines jeden Dinges besteht darin, daß es an seinen Ursprung gelangt (*pertingit ad suum principium*). Gott selbst aber hat alle vernünftigen Wesen unmittelbar geschaffen, wie unser Glaube festhält. Darum muß, nach dem Glauben, jedes vernünftige Wesen, das zur Seligkeit gelangt, Gott in seinem Wesen schauen.

Doch nun müssen wir betrachten und ergründen (*considerare et intelligere*), auf welche Weise Gott in seinem Wesen geschaut wird. Bei allem Schauen muß man ja etwas annehmen, wodurch der Schauende das Geschaute schaut; und das ist entweder das Wesen des Geschauten selbst, z. B. wenn Gott sich selbst erkennt; oder ein Bild davon, so wie der Mensch einen Stein erkennt. Und das aus dem Grunde, weil aus dem Erkennenden und dem Erkenntnisgegenstande im Erkennen in gewisser Weise eins werden muß (*quia ex intelligente et intelligibili oportet aliquo modo fieri in intelligendo unum*). Man kann aber nicht sagen, daß das Wesen Gottes von einem geschaffenen Geist durch ein Bild geschaut werde. Bei aller Erkenntnis durch ein Bild nämlich vollzieht sich das Erkennen vermöge einer Übereinstimmung (*convenientia*) des Bildes mit dem, dessen Bild es ist; und ich spreche dabei von einer Übereinstimmung im Sinne einer Darstellung (*secundum repraesentationem*), so wie die Species in der Seele mit dem Ding übereinstimmt, das außerhalb der Seele ist, nicht eine dem natürlichen Sein nach (*secundum esse naturale*). Wenn darum ein Bild in der Darstellung der Species versagt, nicht aber in der Darstellung des Genus, so wird das betreffende Ding generell erkannt (*secundum rationem generis*), nicht speziell. Wenn es aber auch in der Darstellung des Genus versagte und nur nach einer analogischen Übereinstimmung (*secundum convenientiam analogiae*) darstellte, dann würde auch keine generelle Erkenntnis gewonnen, wie z. B. wenn eine Substanz durch das Bild eines Akzidens erkannt würde. Es kann aber kein Bild des göttlichen Wesens, das der Verstand in sich aufnimmt, eine andere als analogische Übereinstimmung mit dem göttlichen Wesen haben. Und so wäre die Erkenntnis Gottes durch ein solches Bild keine Erkenntnis Gottes durch sein Wesen, sondern eine weit unvollkommenere, als wenn eine Substanz durch das Bild eines Akzidens erkannt würde. Und so sagten die, welche behaupteten, Gott könne nicht in seinem Wesen geschaut werden, es werde ein Aufblitzen (*fulgur*) des göttlichen Wesens geschaut, und dabei verstanden sie unter Aufblitzen jenes Bild des ungeschaffenen Lichtes, durch das nach ihrer Annahme Gott geschaut wird, das aber das göttliche Wesen nicht darzustellen vermag, so wie das Licht, das in die Pupille aufgenommen wird, hinter der Klarheit, die in der Sonne ist, zurückbleibt; darum kann der Blick des Sehenden sich nicht fest in die Klarheit der Sonne selbst senken, sondern sieht hineinschauend nur manchmal ein Aufblitzen (*quosdam fulgores*). So bleibt nichts übrig, als daß das, wodurch der geschaffene Verstand Gott in seinem Wesen schaut, das göttliche Wesen sein muß. Es muß aber nicht so sein, daß das göttliche Wesen die Form des Verstandes selbst würde, es braucht sich nur zu ihm zu verhalten wie eine Form; so daß, wie aus der Form, die ein Teil des Dinges ist, und aus der Materie ein aktuell

Seiendes hervorgeht, so, freilich auf andere Weise, aus dem göttlichen Wesen und dem geschaffenen Verstande im Erkennen eins wird, solange der Verstand erkennt, und das göttliche Wesen durch sich selbst erkannt wird. Wie aber ein für sich existierendes Wesen (essentia separata) sich mit dem Verstand wie eine Form verbinden kann, zeigt der Kommentator im III. Buch Über die Seele (5. und 36. Kommentar). So oft in einem Aufnahmefähigen (receptibile) zwei Dinge aufgenommen werden, von denen eins vollkommener ist als das andere, ist das Verhältnis des Vollkommeneren zum weniger Vollkommenen so wie das Verhältnis der Form zu dem, was sie vollenden soll (ad suum perfectibile); so gibt das Licht der Farbe Vollendung (est perfectio coloris), wenn beide in einem Durchsichtigen aufgenommen werden. Und da nun der geschaffene Verstand, der der geschaffenen Substanz innewohnt, unvollkommener ist als das göttliche Wesen, das in ihm gegenwärtig ist, gesellt sich das göttliche Wesen jenem Verstande (comparabitur ad ...) gewissermaßen wie eine Form. Und dafür kann man ein beliebiges Beispiel in den Naturdingen finden. Ein Ding nämlich, das für sich Bestand hat (per se subsistens), kann nicht Form einer Materie sein, wenn sich etwas Materielles daran findet, z. B. ein Stein kann nicht Form einer Materie sein; ein Ding aber, das für sich Bestand hat und frei von Materie ist, kann Form einer Materie sein, wie es offenbar bei der Seele ist. Und ähnlich wird in gewisser Weise das göttliche Wesen, das reiner Akt ist, obwohl es ein vom Verstand gänzlich gesondertes Sein hat, doch für ihn im Erkennen gleichsam zu einer Form (efficitur ei ut forma in intelligendo). Darum sagt der Magister ..., die Vereinigung des Körpers mit der vernünftigen Seele veranschauliche einigermaßen die selige Vereinigung des vernünftigen Geistes mit Gott.«

Wenn den Engeln eine Erkenntnis des göttlichen Wesens zugesprochen wird, so ist damit noch nicht gesagt, daß sie ihn in jedem Sinne so sehen, wie er ist. Das ›Sehen, wie er ist‹ kann nämlich in doppeltem Sinne verstanden werden. Einmal so, daß die Seinsweise, in der das Ding gesehen wird, in den Bereich des Sehens fällt (ut modus, quo res visa est, cadat sub visione); das will sagen, daß an dem gesehenen Dinge eben die Seinsweise gesehen wird, in der es ist; und in diesem Sinn wird Gott von den Engeln geschaut, wie er ist, und wird von den Seligen so geschaut werden, denn sie werden sehen, daß sein Wesen die Seinsweise hat, die es hat, wie es I. Joh. III, 2, heißt: ›Wir werden ihn sehen, wie er ist‹. Ferner kann es so verstanden werden, daß die genannte Seinsweise in Übereinstimmung ist mit dem Schauen des Schauenden; daß nämlich die Art und Weise seines Schauens so wäre, wie die Seinsweise des Wesens des Dinges in sich ist; und in diesem Sinn kann Gott von keinem geschaffenen Wesen so geschaut werden, wie er ist; denn unmöglich kann die Weise des Sehens eines geschaffenen Verstandes so erhaben sein wie die Weise, in der Gott ist.«

Der unendliche Abstand zwischen dem göttlichen Wesen und dem Geist der Engel ist kein Einwand gegen die Möglichkeit einer Erkenntnisbeziehung zwischen beiden. Freilich ist ein ›Verhältnis‹ zwischen Erkennendem und Erkanntem zum Erkennen nötig. Aber der Name Verhältnis (proportio), das ›eigentlich gesprochen nichts anderes ist als die Beziehung (habitus) einer Quantität zur andern, z. B. daß eine der andern gleich ist oder das Dreifache davon, ist von da übertragen, so daß die Beziehung eines jeden Dinges zu einem andern Verhältnis genannt wird; z. B. heißt es von der

Materie, sie stehe in einem Verhältnis zur Form, sofern sie sich zur Form als ihre Materie verhält, ohne daß man dabei eine Quantitätsbeziehung im Auge hat; und ähnlich hat der geschaffene Verstand die nötige Proportion (proportionatus est), um das göttliche Wesen zu schauen, indem er sich dazu gewissermaßen verhält wie zu einer intelligiblen Form; obwohl es der Quantität des Vermögens nach (secundum quantitatem virtutis) wegen des unendlichen Abstands kein Verhältnis geben kann.«

Die Angleichung (assimilatio) des Verstandes an das göttliche Wesen, die zum Erkennen nötig ist, ist nicht so zu verstehen, als müßte dabei ein Bild (similitudo) vorhanden sein. Denn die Angleichung wird nur in dem Sinne verlangt, »daß der Erkennende mit dem Erkenntnisgegenstand in gewisser Weise geeint wird. Vollkommener aber ist die Vereinigung, bei der das Ding selbst durch sein Wesen mit dem Verstand geeint wird, als wenn es durch sein Bild geeint würde. Und da nun das göttliche Wesen mit dem Verstand des Engels wie eine Form geeint wird, ist es nicht erforderlich, daß er zu dessen Erkenntnis durch ein Bild von ihm formiert würde, durch dessen Vermittlung er erkennen müßte.«

Die Erkenntnis der Engel ist der Erkenntnis, die Menschen vom göttlichen Wesen erlangen können, überlegen, dem »Schauen auf dem Erdenwege, worin der Erdenpilger (viator) durch eine Form Gott schaut; denn jene Form vermag das göttliche Wesen nicht darzustellen, und so kann das göttliche Wesen dadurch nicht geschaut werden, sondern es wird nur erkannt, daß Gott über das hinausragt, was dem Verstand von ihm dargestellt wird; darum bleibt das, was er ist, verborgen. Und das ist die höchste Art der Erkenntnis, zu der wir auf Erden (in via) gelangen können; und so sehen wir von Gott nicht, was er ist, sondern was er nicht ist. Dagegen stellt das göttliche Wesen sich selbst genügend dar; und so wird, wenn es für einen Verstand zur Form wird, von Gott nicht nur geschaut, was er nicht ist, sondern auch, was er ist.«

Es besteht noch ein anderer Unterschied. »Die göttliche Klarheit übersteigt den Verstand des Erdenpilgers in doppelter Hinsicht. Sie übersteigt nämlich die Erkenntniskraft selbst; und daraus folgt, daß unser Schauen keine solche Vollkommenheit besitzen kann wie sein Wesen; denn die Wirksamkeit einer Tätigkeit bemißt sich nach dem Vermögen des Tätigen. Sie übersteigt auch die Form, wodurch unser Verstand jetzt erkennt; und darum wird Gott jetzt nicht in seinem Wesen geschaut ... Aber im seligen Schauen wird Gott zwar die Kräfte unseres Verstandes übersteigen, weshalb er nicht in der Vollkommenheit geschaut wird, wie er ist, aber er übersteigt nicht die Form, wodurch er geschaut wird, nämlich sein Wesen; und deshalb wird das selbst, was Gott ist, geschaut werden.«

In gewissem Sinn schließt das Schauen des göttlichen Wesens – und jede Erkenntnis überhaupt – ein Urteil in sich. Das Urteil hat nämlich einen doppelten Sinn. Es ist einmal »das, wodurch wir urteilen, in welcher Weise ein Ding sein muß (qualiter esse debet); und ein solches Urteil gibt es nur von einem Höheren über ein Niederes. Im andern Sinn ist es das, womit man urteilt, in welcher Weise ein Ding ist; und ein solches Urteil kann es auch über ein Höheres und über ein Gleichstehendes geben, denn ich

kann ebenso gut vom König beurteilen, ob er sitzt oder steht, wie von einem Bauern; und derart ist das Urteil in der Erkenntnis.«

Dem Gegenstand des Urteils als solchem kommt keine Passivität zu, so daß Gott davon ausgeschlossen werden müßte. Denn »das Urteil ist keine Tätigkeit, welche sich über das tätige Subjekt hinaus auf ein äußeres Ding erstreckte, das dadurch umgewandelt würde, sondern es ist ein Wirken, das sich in dem Wirkenden selbst als eine Vollendung seiner (perfectio ipsius) vollzieht; und so braucht das, worüber der Verstand oder die Sinnlichkeit urteilt, nichts Passives zu sein, wenn es auch im Passiv ausgedrückt wird; vielmehr verhält sich der Gegenstand der sinnlichen und der Verstandeserkenntnis (sensible et intelligibile), über die das Urteil gefällt wird, zur Sinnlichkeit und zum Verstand als ein tätig Einwirkendes (ut agens), sofern sinnliches und geistiges Erkennen ein Erleiden (quoddam pati) ist.«

2. Artikel Kann der Verstand eines Engels oder Seligen Gottes Wesen voll begreifen?

Daß die Engel und Seligen Gottes Wesen schauen, braucht nicht zu bedeuten, daß sie es voll begreifen (comprehendere). »Daß etwas im eigentlichen Sinn von jemandem begriffen wird, kann man sagen, wenn es von ihm eingeschlossen wird; denn man sagt, daß jemand etwas begreift, wenn er es zugleich von allen Seiten ergreifen (apprehendere) kann, und das heißt, es von allen Seiten eingeschlossen halten. Was aber von etwas eingeschlossen wird, das geht nicht über das Einschließende hinaus, sondern ist kleiner als das Einschließende oder ihm mindestens gleich. Dieses aber bezieht sich auf die Quantität; darum gibt es entsprechend dem doppelten Sinn von Quantität eine doppelte Art des Begreifens, nämlich der extensiven und virtuellen Quantität entsprechend (secundum quantitatem dimensionem et virtualem). Der extensiven Quantität entsprechend so, wie ein Faß Wein in sich befaßt: der virtuellen entsprechend aber so, wie es von der Materie heißt, daß sie die Form in sich enthalte, wenn nichts von der Materie ohne Gestaltung durch die Form bleibt (remanet imperfectum a forma). Und in diesem Sinn sagt man von der Erkenntniskraft, daß sie ihren Gegenstand (cognitum) begreife, sofern nämlich der Erkenntnisgegenstand vollständig ihrer Erkenntnis untersteht (substat); dann aber bleibt sie hinter dem Begreifen zurück, wenn der Erkenntnisgegenstand die Erkenntnis übersteigt.

Dies Übersteigen ist aber bei den verschiedenen Vermögen auf verschiedene Weise anzusehen. Bei den sinnlichen Vermögen nämlich wird der Gegenstand nicht nur der virtuellen Quantität nach mit dem Vermögen verglichen, sondern auch der extensiven Quantität nach; darum, weil die Sinnendinge die Sinne als eine mit einer Größe ausgestattete Fähigkeit (utpote in magnitudine existentem) nicht nur auf Grund der qualitativen Kraft der spezifischen Sinnesdaten in Tätigkeit setzen (movent), sondern auch entsprechend der extensiven Quantität, wie es offenbar bei den allgemeinen Sinnesdaten (sensibilia communia) ist. Darum kann das volle Erfassen mit den Sinnen (comprehensio sensus) auf doppelte Weise verhindert werden. Einmal, wenn das Sinnending der virtuellen Quantität nach die sinnliche

Fähigkeit übersteigt; z. B. wird das Auge gehindert, die Sonne voll zu erfassen, weil die Kraft der Sonnenklarheit, die sichtbar ist, das Maß der Sehkraft übersteigt, die im Auge ist. Sodann, wenn die extensive Quantität das Vermögen übersteigt; z. B. ist das Auge verhindert, die ganze Masse der Erde zu umfassen (comprehendere), sondern einen Teil davon sieht es und einen andern Teil nicht, was bei dem ersten Hindernis nicht vorkam; denn alle Teile der Sonne werden von uns zugleich gesehen, aber nicht so vollkommen, wie sie sichtbar ist. Mit dem Verstand aber wird der Gegenstand der Verstandestätigkeit zwar akzidentell auch der extensiven Quantität nach verglichen, sofern der Verstand von der Sinnlichkeit empfängt; so ist auch unser Verstand verhindert, das Unendliche seiner extensiven Quantität nach zu begreifen, so daß etwas davon innerhalb des Verstandesbereichs ist und etwas außerhalb; an sich aber wird der Gegenstand der Verstandeserkenntnis mit dem Verstand nicht der extensiven Quantität nach verglichen, da der Verstand sich keines körperlichen Organs bedient; sondern an sich wird er damit nur der virtuellen Quantität nach verglichen; und so besteht bei dem, was für sich erkannt wird, ohne Verbindung mit der Sinnlichkeit, ein Hindernis für das verstandesmäßige Begreifen nur von seiten einer überragenden virtuellen Quantität; wenn nämlich dem, was erkannt wird, eine vollkommener Erkenntnisweise zukommt als die, womit der Verstand erkennt; wenn z. B. jemand den Schlußsatz: Das Dreieck hat drei Winkel, die 2 R1) gleich sind, aus einem Wahrscheinlichkeitsgrunde erkennt, etwa auf eine Autorität hin oder, weil es allgemein so gesagt wird, so begreift er ihn nicht; nicht, weil ihm ein Teil davon unbekannt wäre, der andere bekannt, sondern weil jener Schlußsatz auf einem demonstrativen Wege erkennbar ist, zu dem der Erkennende noch nicht gelangt ist, und so begreift er ihn nicht, weil er ihn nicht in vollkommener Weise mit seiner Erkenntnis umfaßt (non stat perfecte sub cognitione eius). Es steht aber fest, daß im Verstand des Engels, besonders was das göttliche Schauen angeht, die extensive Quantität keine Stelle hat; und so ist dort Gleichheit oder Übersteigen nur im Sinne der virtuellen Quantität anzusehen. Die Kraft des göttlichen Wesens aber, womit es geistig faßbar ist, übersteigt den Verstand des Engels und jeden geschaffenen Verstand im Verhältnis zu seiner Fassungskraft, denn die Wahrheit des göttlichen Wesens, wodurch es erkennbar ist, übersteigt das Licht jedes geschaffenen Verstandes, durch das er erkenntnisfähig ist. Und so ist es unmöglich, daß irgendein geschaffener Verstand das göttliche Wesen begriffe, nicht, weil er einen Teil davon nicht kennen würde, sondern, weil er nicht zu der vollkommenen Art, es zu erkennen, gelangen kann.«

In einem gewissen Sinn besitzen die Engel eine totale Erkenntnis des göttlichen Wesens, aber nicht in jedem Sinn. Es ist nämlich ein dreifacher Modus des Sehens zu beachten. »Der erste Modus ist der des Sehenden selbst, absolut genommen, und das ist das Maß seiner Fassungskraft; und in diesem Sinn schaut der Verstand des Engels Gott gänzlich: d. h. er wendet die ganze Kraft seines Verstandes an, um Gott zu schauen. Der andere Modus ist der der Sache in sich selbst; und dieser Modus ist nichts anderes als die Qualität der Sache. Da aber in Gott Qualität und Substanz dasselbe sind, ist sein Modus sein Wesen selbst; und in diesem Sinn sehen sie Gott total, da sie den ganzen Modus Gottes ebenso wie sein ganzes Wesen sehen. Der dritte Modus ist der des Sehens selbst, welches in der Mitte

steht zwischen dem Sehenden und der gesehenen Sache; und sie bezeichnet den Modus des Sehenden im Vergleich zur gesehenen Sache, so daß es dann von jemandem heißt, er sehe etwas anderes total, wenn das Sehen den Modus der Totalität hat; und das ist dann der Fall, wenn der Modus des Sehens von seiten des Sehens so vollkommen ist wie der Modus der Sichtbarkeit von seiten der Sache selbst. Und in diesem Sinne wird das göttliche Wesen nicht total gesehen ...«

Bei Formen, die einer Substanz innewohnen, ist die Wirksamkeit, deren Prinzip sie sind, ebenso vollkommen wie sie selbst. »Das göttliche Wesen aber dient zwar in gewisser Weise dem Verstand als Form, weil es aber vom Verstand nur soweit aufgenommen wird, als das Maß seiner Fassungskraft reicht, und weil das Wirken nicht nur auf die Form zurückgeht, sondern auch auf das wirkende Subjekt (actio ... est ... etiam agentis), darum kann das Wirken nicht so vollkommen sein, wie es die Form ist, die das Prinzip des Wirkens ist, da auf seiten des wirkenden Subjekts ein Mangel vorliegt.«

3. Artikel Konnte der Engel auf Grund seiner eigenen Naturanlage dahin gelangen, Gott in seinem Wesen zu schauen?

Ist es nun die eigene natürliche Ausrüstung (propria naturalia), die den Engel zur Anschauung Gottes in seinem Wesen gelangen läßt? Es ist ausgeführt worden, daß sich das göttliche Wesen mit dem Verstand wie eine Form vereinen müsse, damit es für ihn erkennbar werde. »Das, was eine Vervollkommnung erfahren soll (perfectibile), eint sich aber mit einer Form nur, sofern in ihm eine Disposition ist, die es für eine solche Form aufnahmefähig macht, denn der spezifische Akt bildet sich in einer spezifischen Potenz (proprius actus fit in propria potentia): z. B. wird der Körper mit der Seele als Form nur vereint, nachdem er als Organismus gebildet und geordnet ist (organizatum et dispositum); darum muß auch im Verstand eine Disposition sein, durch die er tauglich gemacht wird, durch eine solche Form, nämlich das göttliche Wesen, zur Vollendung geführt zu werden, und das ist ein geistiges Licht (intelligibile lumen). Wenn nun dieses Licht ein natürliches ist, dann wird der Verstand rein aus seiner Naturanlage heraus (ex naturalibus puris) Gott in seinem Wesen schauen können. Doch es kann unmöglich ein natürliches sein. Denn stets gehören die letzte Disposition zur Form und die Form einer Seinsordnung an (unius ordinis sunt), so daß, wenn das eine natürlich ist, es auch das andere ist. Das göttliche Wesen ist aber keine natürliche Erkenntnisform (forma intelligibilis) eines geschaffenen Verstandes; das ist aus folgendem zu ersehen. Akt und Potenz gehören immer zu einer Kategorie; darum zielt eine Potenz von der Kategorie der Quantität nicht auf einen Akt von der Kategorie der Qualität ab: so kann die natürliche Form eines geschaffenen Verstandes nur zu derselben Kategorie gehören wie die Potenz des geschaffenen Verstandes: deshalb kann die sinnliche Form, die zu einer andern Kategorie gehört, nicht seine Form sein, sondern nur eine immaterielle Form, die von seiner Kategorie ist. Wie aber die sinnliche Form unterhalb des geschaffenen

Verstandesvermögens steht, so steht das göttliche Wesen darüber; darum ist das göttliche Wesen keine Form, auf die sich das natürliche Vermögen des geschaffenen Verstandes erstreckt. Und so ist jenes geistige Licht, wodurch der geschaffene Verstand die letzte Disposition erhält, um mit dem göttlichen Wesen als seiner Erkenntnisform vereint zu werden, kein natürliches, sondern übernatürlich; und das ist das Licht der Glorie, von dem es im 35. Psalm, V. 10 heißt: »In Deinem Licht werden wir das Licht schauen«. Es wird also die natürliche Fähigkeit eines jeden Verstandes zu einer geschaffenen Verstandesform bestimmt; anders aber im Menschen als im Engel: im Menschen nämlich zu einer von den Sinnen abstrahierten Erkenntnisform, da seine ganze Erkenntnis von den Sinnen ihren Anfang nimmt; im Engel aber nicht zu einer von den Sinnen abstrahierten oder empfangenen Erkenntnisform, sondern vornehmlich (*praecipue*) zu der Form, die sein Wesen ist. Und so ist die Erkenntnis Gottes, zu der ein Engel von Natur aus gelangen kann, derart, daß er ihn durch die Substanz des schauenden Engels erkennt; und deshalb heißt es im Buch Über die Ursachen, daß ein geistiges Wesen (*intelligentia*) das, was über ihm steht, nach dem Maß seiner Substanz erkenne, denn sofern es von Gott geschaffen ist, ist seine Substanz ein Abbild der göttlichen Substanz oder des göttlichen Wesens. Die Erkenntnis Gottes dagegen, zu der der Mensch von Natur aus gelangen kann, ist derart, daß er ihn durch eine Erkenntnisform erkennt, die durch das Licht des tätigen Verstandes von den Sinnendingen abstrahiert ist; und deshalb sagt die Glosse zu der Stelle Röm. I, 20: »Zu dem unsichtbaren Wesen Gottes dringt man vor durch das, was geschaffen ist, und erblickt es so (*invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur*)«, dem Menschen werde zur Erkenntnis Gottes verholfen durch die sinnlich wahrnehmbaren Geschöpfe mit dem Licht der natürlichen Vernunft. Die Erkenntnis Gottes auf dem Wege über eine geschaffene Form ist aber kein Schauen seiner in seinem Wesen: und so kann weder ein Mensch noch ein Engel rein auf Grund seiner Naturanlage dahin gelangen, Gott in seinem Wesen zu schauen.«

So ist den Engeln auch eine Erkenntnis des Wortes und der Dinge im Wort nicht vom ersten Anfang ihres Seins an zuzuschreiben, sondern erst von dem Augenblick an, da sie die Seligkeit gewannen. Doch »wenn sie auch im Naturzustand das Wort nicht in seinem Wesen schauen konnten, so sahen sie es doch in gewisser Weise durch ein Bild, das in ihnen war; und auf Grund solcher Erkenntnis konnten sie die Geschöpfe erkennen, die sie jedoch später im Wort weit vollkommener (*plenius*) erkannten, als sie das Wort in seinem Wesen schauten. Je nachdem nämlich die Ursache erkannt wird, wird die Wirkung durch sie erkannt.«

Es scheint, als müßte der Verstand der Engel zu einer Anschauung des göttlichen Wesens gelangen, weil dieses an sich als das immateriellste auch das erkennbarste Wesen ist und andererseits der Verstand der Engel nicht wie der unsere durch eine natürliche Verdunkelung in der Erkenntnis des an sich Erkennbaren behindert ist; er wird ein »reiner und makelloser, von jedem Fehl freier Spiegel genannt,« aber nur, »weil er, der Natur seiner Gattung nach betrachtet (*considerata natura sui generis*), nicht an einem Mangel des geistigen Lichts leidet wie der menschliche Verstand, in dem das geistige Licht so weit verdunkelt ist, daß er von den Phantasmen empfangen muß, in einem kontinuierlichen

Verlauf mit Zeitdauer (cum continuo et tempore) und mit einem schrittweisen Übergang von einem zum andern (discurrendo de uno in aliud); darum sagt Isaac, die Vernunft werde im Schatten des geistigen Wesens geboren (ratio oritur in umbra intelligentiae): und so kann sein geistiges Erkenntnisvermögen (potentia intellectiva) jede geschaffene geistige Form erkennen, die von seinem Genus ist. Doch im Vergleich zum göttlichen Wesen, das außerhalb seines Genus steht, erweist sich der Verstand der Engel als mangelhaft und dunkel; und darum ist er unfähig zum Schauen des göttlichen Wesens, obwohl es in sich selbst im höchsten Grade erkennbar ist.«

Für uns ist eine geistige Substanz, die an sich im höchsten Grade erkennbar ist, minder erkennbar, »weil sie über die von den Sinnen abstrahierte Form, durch die wir natürlicherweise erkennen, hinausragt; und ähnlich, ja noch viel mehr, übersteigt das göttliche Wesen die geschaffene geistige Form, wodurch der Verstand des Engels erkennt. Und so erkennt der Verstand des Engels das göttliche Wesen in minderem Grade, obwohl es in höherem Grade erkennbar ist, so wie unser Verstand das Wesen des Engels in minderem Grade erkennt als die Sinnendinge, obwohl es in höherem Grade erkennbar ist.«

Wenn die Verleihung der Gnade als Vorbedingung für das Schauen des göttlichen Wesens hingestellt wird, so ist das nicht so zu verstehen, als wäre sie unmittelbar eine Disposition dazu; sondern darum ist sie erforderlich, »weil der Mensch durch die Gnade den Empfang des Glorienlichtes verdient, wodurch er Gott in seinem Wesen schaut.« Und erst das Licht der Glorie verleiht diese Erkenntnis, nicht die Gnaden, die darauf vorbereiten.

Da die Natur in notwendigen Dingen nicht versagt und das Erreichen seines Zieles zu den natürlichen Erfordernissen eines Geschöpfes zu gehören scheint, sieht es so aus, als müßten die vernünftigen Wesen von Natur aus zur Anschauung Gottes gelangen, die das Ziel ihres Daseins ist. Doch das liegt nicht so einfach. Nach Aristoteles gibt es viele Stufen der Vollkommenheit. Die erste und vollkommenste Stufe ist die, daß etwas seinen Vollkommenheitszustand (bonitatem) ohne Bewegung und Unterstützung von seiten eines andern erlangt; so ist die Gesundheit am vollkommensten bei dem, der von sich aus gesund ist, ohne Beihilfe eines Heilmittels; und das ist die Stufe der göttlichen Vollkommenheit. Die zweite Stufe ist die, daß man mit mäßiger Nachhilfe und geringer Bewegung den Vollkommenheitszustand erlangt, so wie es bei dem ist, der bei einiger Übung (cum modico exercitio) gesund ist. Die dritte Stufe ist die, daß man den Vollkommenheitszustand mit vielen Bewegungen erlangt, wie der, der die vollkommene Gesundheit mit vielen Übungen gewinnt. Die vierte Stufe ist die, daß man niemals die Vollkommenheit erlangen kann, aber mit vielen Übungen etwas von der Vollkommenheit erlangt. Die fünfte Stufe ist, daß man nichts von der Vollkommenheit erlangen kann und auch keine Bewegung daraufhin unterhält, z. B. die Stufe dessen, der unheilbar ist und darum keine Medizin annimmt. Die unvernünftigen Geschöpfe nun können auf keine Weise zum Vollkommenheitszustand, d. i. zur Seligkeit, gelangen; sie gelangen jedoch zu einer gewissen minderen Vollkommenheitsstufe, die ihr natürlicher Zweck ist und die sie kraft ihrer eigenen Natur erlangen. Die vernünftigen Geschöpfe dagegen können den Vollkommenheitszustand, d. i. die Seligkeit, erlangen; es ist aber, um sie zu

erlangen, mehr nötig, als die niederen Naturen brauchen, um ihre Zwecke zu erreichen. So folgt, obwohl sie höher im Rang stehen, dennoch nicht, daß sie auf Grund eigener Naturanlage an ihr Ziel gelangen können wie die niederen Naturen. Durch sich selbst aber zur Glückseligkeit zu gelangen, das kommt allein Gott zu.«

Die Art, wie Gott selbst, wie die Engel und wie die Menschen Gottes Wesen schauen, entspricht den drei Arten, wie überhaupt etwas gesehen werden kann. »Einmal durch sein Wesen, z. B. wenn ein sichtbares Wesen sich mit dem Gesicht vereint, so wie das Auge das Licht sieht. Sodann durch eine Species; wenn nämlich ein Bild der Sache selbst von der Sache selbst dem Gesicht eingeprägt wird, z. B. wenn ich einen Stein sehe. Drittens aber durch einen Spiegel: und das ist der Fall, wenn das Bild des Dinges, durch das es erkannt wird, nicht unmittelbar von ihm selbst im Gesicht hervorgerufen wird, sondern von etwas, worin das Bild des Dinges dargestellt wird; so wie im Spiegel die Gestalten (species) der Sinnendinge erscheinen. Auf die erste Art Gott zu schauen, ist für Gott allein naturgemäß, über die Natur des Menschen und des Engels aber geht es hinaus; doch Gott auf die zweite Weise zu sehen entspricht der Natur des Engels; auf die dritte Art, Gott zu schauen, ist für den Menschen natürlich, der von den Geschöpfen her, sofern sie Gott darstellen, zur Erkenntnis Gottes gelangt. Wenn man also sagt, jede Erkenntnis sei wesenhaft oder durch einen Spiegel, so ist das von der menschlichen Erkenntnis zu verstehen; die Erkenntnis aber, die der Engel seiner Natur nach von Gott hat, steht in der Mitte zwischen jenen beiden.«

Wenn der Engel keines Geschöpfes bedarf, um darin wie in einem Bilde Gott anzuschauen, so ist damit noch nicht gesagt, daß seine Erkenntnis eine unmittelbare ist. Das ›Bild‹ kann nämlich verschieden betrachtet werden. Einmal als ein Ding; »und sofern das Ding von dem unterschieden ist, dessen Bild es ist, wird sich auf die Art eine andere Erkenntnisbewegung auf das Bild richten als auf das, dessen Bild es ist. Auf andere Weise wird es als Bild betrachtet, und dann richtet sich dieselbe Bewegung auf das Bild und auf das, dessen Bild es ist; und wenn etwas durch ein Bild erkannt wird, das in seiner Wirkung vorhanden ist, kann die Erkenntnisbewegung unmittelbar zu der Ursache hindurchgehen, ohne an ein anderes Ding zu denken; und auf diese Weise kann der Verstand des Erdenpilgers über Gott nachdenken, ohne an ein Geschöpf zu denken.«

4. Artikel Erkennt der Engel, wenn er Gott in seinem Wesen schaut, alle Dinge?

Mit der Erkenntnis des göttlichen Wesens ist nicht ohne weiteres eine Erkenntnis aller Dinge gegeben. »Gott erkennt, indem er sein Wesen schaut, manches mit einem Realitäten wahrnehmenden Wissen (scientia visionis), nämlich das Gegenwärtige, Vergangene und Künftige; manches mit einem bloßen Wissen um das Was (scientia simplicis intelligentiae), nämlich das, was er machen kann, obwohl es weder ist noch war noch sein wird. Unmöglich aber scheint es, daß ein Geschöpf, das Gottes Wesen schaut, alles weiß, wovon Gott schlicht Kenntnis hat (scit scientia simplicis notitiae). Je vollkommener

nämlich jemand eine Ursache erkennt, desto mehr Wirkungen vermag er bekanntlich auf Grund der Erkenntnis der Ursache zu erkennen; wer z. B. das Prinzip eines Beweises vollkommener erkennt, der kann mehr Schlüsse daraus ableiten. Wenn also ein Verstand auf Grund der Erkenntnis einer Ursache alle ihre Wirkungen erkennen sollte, müßte er zu einer vollkommenen Erkenntnisweise jener Ursache gelangen und so jene Ursache voll begreifen; das ist aber gegenüber dem göttlichen Wesen für einen geschaffenen Verstand unmöglich ... ; und so ist es unmöglich, daß ein geschaffener Verstand, indem er das göttliche Wesen schaut, alles erkennt, was von diesem verursacht werden kann. Es ist jedoch möglich, daß ein geschaffener Verstand, der das Wesen Gottes schaut, alles erkennt, wovon Gott ein anschauliches Wissen hat, wie von der Seele Christi allgemein angenommen wird. Bezüglich der andern aber, die Gott in seinem Wesen schauen, gibt es eine doppelte Meinung. Manche nämlich sagen, alle Engel und Seelen der Seligen müßten notwendig, indem sie Gott schauen, alles erkennen, so wie jemand, der in einen Spiegel schaut, alles sieht, was im Spiegel hervortritt. Aber das widerstreitet den Aussprüchen der Heiligen und besonders des Dionysius, der ... ausdrücklich sagt, die niederen Engel würden durch die höheren von Unwissenheit gereinigt; und so muß man annehmen, daß die höheren Engel erkennen, was die niederen nicht wissen, obwohl alle insgesamt Gott anschauen.

Und so muß man sagen, daß die Dinge in Gott nicht als aktuell unterschiedene sind; sondern sie sind in ihm alle eins (Dionysius, Über die göttlichen Namen, V) auf die Art, wie viele Wirkungen in einer Ursache vereint sind. Die Bilder aber, die im Spiegel hervortreten, sind dort aktuell unterschieden; und so gleicht die Art, wie die Dinge im göttlichen Wesen sind, mehr der Art, wie die Wirkungen in der Ursache sind, als der Art, wie die Bilder im Spiegel sind. Es ist aber nicht notwendig, daß jeder, der eine Ursache erkennt, alle Wirkungen kennt, die aus ihr hervortreten können, es sei denn, daß er sie voll begriffe; was für keinen geschaffenen Verstand bezüglich des göttlichen Wesens möglich ist. Darum ist es bei Gott allein notwendig, daß er, weil er durch sein Wesen schaut, alles erkennen muß, was er hervorbringen kann. Und so wird auch einer, der das Wesen Gottes schaut, um so mehr von den Wirkungen erkennen, die aus ihm hervorgegangen sind, je voller er es erfaßt (*plenius ... videt*); und so schreibt man der Seele Christi, die vollkommener als alle Geschöpfe Gott schaut, eine Erkenntnis alles Gegenwärtigen, Vergangenen und Künftigen zu; anderen aber nicht, sondern in dem Maß, in dem ein jeder Gott schaut, sieht er mehr oder weniger Wirkungen, die von ihm ausgehen.«

Wenn also gesagt wird, die Engel schauten im Ewigen Wort alles, ehe es würde, so ist das nicht von allen Engeln zu verstehen, sondern nur etwa von den höheren; »und auch sie schauen nicht alles vollkommen, sondern haben nur etwa ein allgemeines und implizites Wissen. Oder man muß sagen: von einer erkennbaren Sache können eine ganze Anzahl von Sachverhalten erkannt werden (*possunt intelligi plures rationes*), wie für ein Dreieck eine Reihe von Beweisen geführt werden; und es ist möglich, daß jemand weiß, was ein Dreieck ist, ohne alles zu wissen, was man von dem Dreieck wissen kann. Es ist also etwas anderes: alle Dinge zu kennen und: alles Erkennbare über die Dinge zu wissen. Es scheint aber ziemlich wahrscheinlich, daß alle, die Gott in seinem Wesen schauen, alle Geschöpfe zum mindesten ihren Species nach erkennen; und das sagt Isidor (im I. Buch Über das

höchste Gut, Kap. XII), daß sie im Ewigen Wort alles wissen, ehe es wird; denn das Werden eines Dinges ist von verstandesmäßig erkennbarem Gehalt (fieri ... rei est intelligibilis rationis). Es ist aber nicht notwendig, daß der Engel, der ein Ding kennt, von allen erkennbaren Sachverhalten, die dazugehören, weiß; und wenn er auch alle natürlichen Eigentümlichkeiten kennt (proprietas naturales), die man erkennt, wenn man das Wesen begreift, so kennt er es doch nicht nach allen Hinsichten (rationes), in denen es der Ordnung der göttlichen Vorsehung untersteht, durch die ein Ding auf verschiedene Ergebnisse hingeeordnet wird; und über diese Sachverhalte (de his rationibus) werden die niederen Engel von den höheren und höchsten erleuchtet.«

Die Vereinigung mit dem göttlichen Wesen, das ein Bild aller Dinge in sich beschließt, verbürgt darum für den geschaffenen Verstand keine volle Erkenntnis der Dinge, weil das göttliche Wesen nicht ganz in das geschöpfliche Schauen eingeht.

Wenn von der Seele gesagt wird, sie sei fähig, alles zu erkennen, »so erstreckt sie sich ihrer natürlichen Fähigkeit nach doch nur auf soviel Erkenntnisgegenstände (intelligibilia), als durch das Licht des tätigen Verstandes offenbar werden können; diese sind von den Sinnendingen abstrahierte Formen; und ebenso ist das natürliche Vermögen des englischen Verstandes dazu fähig, all das zu erkennen, was durch sein natürliches Licht offenbar wird, das nicht ausreicht, um alles offenbar zu machen, was in Gottes Weisheit verborgen ist. Und außerdem empfängt die Seele auch von dem, was sie von Natur aus erkennen kann, nur durch ein angemessenes Medium Erkenntnis; darum gelangt bei der Auffassung eines Dinges und bei derselben Auffassungsweise ein Mensch zur Erkenntnis von etwas, wozu ein anderer von langsamerem Geist nicht gelangen kann. Und ähnlich erkennt auf Grund des geschauten göttlichen Wesens ein höherer Engel vieles, was ein niederer nicht erkennen kann; er wird aber durch ein ihm angemessenes Mittel zu jener Erkenntnis geführt, z. B. durch das Licht des höheren Engels ...«

Wenn die Engel die Dinge, die sie in Gott schauen, lieben, so ist damit nicht notwendig eine vollkommene Erkenntnis verbunden; »das Gemüt (affectus) hat sein Ziel in den Dingen selbst (terminatur ad res ipsas); doch der Verstand ruht nicht nur in den Dingen (sistit in ...), sondern zergliedert die Dinge in vielen Hinsichten (in multas intentiones); darum sind jene Hinsichten erkannt, aber nicht geliebt; sie können indessen Ausgangspunkt oder Grund (principium sive ratio) der Liebe sein; das im eigentlichen Sinn Geliebte aber ist das Ding selbst. Und weil die Engel, die Gott in seinem Wesen schauen, alle Geschöpfe erkennen, können sie alle lieben. Weil sie aber nicht alle erkennbaren Gesichtspunkte (rationes intelligibiles) in ihnen auffassen, lieben sie sie nicht aus allen Gründen, aus denen sie geliebt werden können.«

Was dem geschaffenen Verstand von sich aus nicht zugänglich ist, kann ihm jederzeit von Gott offenbar gemacht werden; und es ist auch möglich, daß er einem Erdenpilger soviel offenbart, daß er mehr von den Geschöpfen erkennt als der Verstand eines, der schon am Ziel ist (comprehensoris); und

ebenso könnte Gott einem Himmelsbürger niederen Ranges alles offenbaren, was ein höherer erkennt, oder sogar noch mehr. Doch darum handelt es sich jetzt nicht.«

Hat die Erkenntnis der Geschöpfe etwas mit der Seligkeit zu tun? Sie gehört nicht zur Substanz der Seligkeit (de substantia beatitudinis), sofern sie beseligend ist, doch eine gewisse Erkenntnis der Schöpfung gehört zur Seligkeit, sofern sie für gewisse Akte der Seligen erforderlich ist; so gehört es zur Seligkeit des Engels, alle zu erkennen, die seinem Dienst (suo officio) anvertraut werden; und ebenso gehört es zur Seligkeit der Heiligen, die zu erkennen, die von ihnen Wohltaten erflehen, oder auch andere Geschöpfe, auf Grund deren sie Gott loben sollen. Man könnte auch sagen, selbst wenn keinerlei Erkenntnis der Schöpfung zur Seligkeit gehörte, würde doch nicht folgen, daß alle Erkenntnis der Schöpfung sich in gleicher Weise zum Schauen der Seligkeit verhielte; wenn nämlich eine Ursache erkannt ist, so liegt es auf der Hand, daß gewisse Wirkungen in ihr erkannt werden, während andere mehr verborgen sind; z. B. ist es offenbar, daß aus den Prämissen eines Beweises gewisse Schlußfolgerungen sogleich hervorgehen, andere aber nur durch eine vielfache Vermittlung; und zu ihrer Erkenntnis kann nicht jeder von sich aus gelangen, sondern muß von einem andern geführt werden. Ähnlich verhält es sich auch mit der Erkenntnis dessen, was im Hinblick auf das göttliche Wesen aus seinen Wirkungen zu erkennen ist (cognitio rationum intelligibilium de effectibus respectu essentiae divinae); manches nämlich ist verborgener, anderes offener zutage liegend; und darum wird auf Grund der Anschauung des göttlichen Wesens manches erkannt, anderes nicht.«

Es ist nicht als Unvollkommenheit zu bezeichnen, wenn der Verstand des Engels nicht jede Erkenntnis aktuell besitzt, zu der er fähig ist. »Das Fähigsein (in potentia esse) kann nämlich verschieden verstanden werden. Einmal als natürliches Fähigsein; und in diesem Sinn ist der geschaffene Verstand fähig, alles zu erkennen, was durch sein natürliches Licht offenbar werden kann; und nichts davon ist dem seligen Engel unbekannt; denn, wenn er davon nicht wüßte, wäre der Verstand des Engels unvollkommen. Es gibt aber auch eine Fähigkeit des bloßen Unterworfenenseins (oboedientia), so wenn man sagt, etwas sei fähig zu all dem, was Gott Übernatürliches in ihm wirken kann; und wenn eine solche Fähigkeit nicht aktualisiert wird, dann wird die Fähigkeit nicht unvollkommen sein, und daher ist auch der Verstand des seligen Engels nicht unvollkommen, wenn er nicht alles erkennt, was Gott ihm offenbaren kann. Man muß auch sagen, wenn eine Fähigkeit auf zwei Vollkommenheiten hingeordnet ist, von denen die erste um der zweiten willen da ist, so wird die Fähigkeit nicht unvollkommen sein, wenn ihr die zweite ohne die erste zuteil wird, z. B. wenn sie die Gesundheit ohne die Hilfsmittel der Medizin besitzt, welche die Gesundheit bewirken. Denn alle Erkenntnis eines Geschöpfes ist auf die Erkenntnis Gottes hingeordnet; und so wäre ein geschöpflicher Verstand, sofern er Gott erkennt, nicht unvollkommen, selbst wenn man als möglich annähme, daß er kein Geschöpf erkennen würde: auch wird der erkennende Geist, der Gott schaut, wenn er mehr Geschöpfe erkennt, nicht auf Grund der Erkenntnis der Geschöpfe selig, sondern, weil er Gott vollkommener erkennt: darum sagt Augustin in den Konfessionen (I. Kap. 4): ›Unglücklich der Mensch, der all dies – nämlich das Geschaffene – kennt, Dich aber nicht kennt: Selig dagegen, wer Dich kennt, wenn er

auch jenes nicht kennt. Wenn er aber Dich und jene Dinge kennt, so ist er ihretwegen nicht seliger, sondern allein Deinetwegen selig.«

Völlig unwandelbar ist die Erkenntnis der Engel nicht zu denken. Von Beweglichkeit (volubilitas) des Denkens kann man einmal in dem Sinn sprechen, daß ein Fortschreiten von den Wirkungen zu den Ursachen oder umgekehrt stattfindet; »doch dieses Fortschreiten ist dem spezifisch logischen Erkenntnisverfahren eigentümlich (... discursus rationis proprius est ...), wie es die Klarheit des englischen Verstandes ausschließt. Sodann kann die Beweglichkeit auf das Nacheinander dessen, was gedacht wird, bezogen werden: und in dem Fall muß man wissen, daß im Hinblick auf jene Erkenntnis, womit die Engel die Dinge im Wort erkennen, es kein Nacheinander geben kann, weil das Mannigfaltige (diversa) durch das eine erkannt wird; doch im Hinblick auf das, was sie durch angeborene Species oder durch Erleuchtung von seiten höherer erkennen, gibt es ein Nacheinander.«

Im Hinblick darauf gibt es also auch ein Fortschreiten, wie es bei dem seligen Schauen ausgeschlossen ist. Darunter ist nämlich nur das Schauen zu verstehen, »wodurch Gott in seinem Wesen und die Dinge in Gott geschaut werden; und darin gibt es kein Nacheinander; darin machen auch die Engel ebensowenig Fortschritte wie in der Seligkeit. Aber im Anschauen der Dinge durch angeborene Species oder durch Erleuchtung von seiten höherer können sie Fortschritte machen; und so betrachtet, hat jenes Schauen sein Maß nicht an der Ewigkeit, sondern an der Zeit; allerdings nicht an der Zeit, die das Maß für die Bewegung des ersten Beweglichen ist ..., sondern an der nicht kontinuierlichen Zeit (tempore non continuo), wie sie der Schöpfung der Dinge als Maß dient; dies ist nichts anderes als der Wechsel des Früheren und Späteren bei der Schöpfung der Dinge und in der Abfolge der englischen Geister (in successione angelicorum intellectuum).«

5. Artikel Vollzieht sich das Schauen der Dinge im Ewigen Wort durch Vermittlung von Bildern der Dinge, die im Verstand des Engels sind?

Es ist also eine doppelte Erkenntnisweise bei den Engeln angenommen, eine, die durch Species, und eine, die die Dinge im Ewigen Wort schaut. Ist auch diese zweite Art als ein Erkennen der Dinge durch Bilder im Verstand des Engels zu denken? »Alles Erkennen vollzieht sich durch ein Gleichwerden (assimilatio) des Erkennenden mit dem Erkannten: was aber einem andern gleich wird, sofern jenes einem dritten gleich ist, ist selbst dem dritten gleich; wenn z. B. der Sohn dem Vater in etwas gleich ist, worin der Vater dem Großvater gleicht, so gleicht auch der Sohn dem Großvater. Also kann etwas auf zweifache Weise einem andern gleich werden: einmal indem es dessen Bild unmittelbar von ihm in sich aufnimmt; ferner, indem es einem Dinge gleich wird, das ihm gleicht. Und ähnlich kommt auch die Erkenntnis auf zweifache Weise zustande: wir erkennen nämlich Sokrates

durch unser Sehen, wenn unser Sehen sich dem Sokrates angleicht und wenn es sich einem Bilde des Sokrates angleicht; und diese beiden Arten des Gleichwerdens reichen zur Erkenntnis des Sokrates hin.

Ich sage nun: wenn ein Ding durch das Bild eines andern Dinges erkannt wird (per similitudinem alterius rei), so vollzieht sich diese Erkenntnis nicht durch ein anderes Bild, das unmittelbar zu dem erkannten Ding gehört; und wenn der Erkennende ein und dasselbe Ding durch ein diesem selbst zugehöriges Bild (per propriam similitudinem) und durch das Bild eines andern Dinges erkennt, so sind das verschiedene Erkenntnisse. Das läßt sich folgendermaßen zeigen. Es gibt ein Erkenntnisvermögen, welches rein empfangend (recipiendo) erkennt, ohne aus dem Empfangenen etwas zu formen; so erkennen die Sinne einfach das, dessen Species sie empfangen, und nichts anderes. Es gibt aber ein anderes Vermögen, das nicht nur erkennt, sofern es empfängt, sondern auch aus dem, was es empfängt, eine andere Species formen kann; so ist es offenbar bei der Einbildungskraft, die aus der empfangenen Form des Goldes und aus der Form des Berges das Phantasma eines goldenen Berges bildet. Und ähnlich ist es beim Verstand, der aus der erfaßten Form des Genus und der Differenz die Washeit der Species formt. Bei derartigen Vermögen nun wird bisweilen ein Ding durch das Bild eines andern Dinges erkannt, wenn es gelingt, außer jenem Bild noch eine andere Species zu formen, die dem Ding unmittelbar zugehört; so kann ich mir nach der Statue des Herkules ein anderes Bild machen, das unmittelbar das des Herkules ist; aber diese Erkenntnis ist bereits eine andere als jene, wodurch ich den Herkules in seiner Statue erkannte: wäre es nämlich dieselbe, so müßte das auch bei jedem andern Vermögen vorkommen; was offensichtlich falsch ist: wenn nämlich der äußere Gesichtssinn den Herkules in seiner Statue sieht, so vollzieht sich die Erkenntnis nicht durch ein anderes Bild der Statue.

So sage ich denn: das göttliche Wesen selbst ist das Bild aller Dinge; und so kann der Verstand des Engels die Dinge sowohl durch Bilder der Dinge selbst als durch das göttliche Wesen erkennen; doch die Erkenntnis, worin er die Dinge durch Bilder der Dinge selbst erkennt, wird eine andere sein als die, worin er die Dinge durch das Ewige Wort erkennt; obwohl auch jene Bilder auf Grund einer Verbindung des englischen Verstandes mit dem Ewigen Wort hervorgerufen werden, sei es durch ein Wirken des englischen Verstandes selbst, wie es von der Einbildungskraft gesagt wurde, sei es – was die Wahrheit besser trifft – durch den Einfluß des Wortes.«

Da nun »das göttliche Wesen das Bild der Dinge ist, das durch das Ewige Wort erkannt wird, ist der Verstand der Engel, in seiner Verbindung mit dem göttlichen Wesen, den Dingen genügend angeglichen, um sie zu erkennen.«

Dabei ist das Ewige Wort »nicht die innere Form eines Dinges, so daß es ein Teil seines Wesens wäre, es ist aber für den Verstand, als ihm erkenntnismäßig zugänglich (intelligibile), eine innere Form.«

6. Artikel Erkennt der Engel sich selbst?

Dafür ist zu bedenken, »daß es ein doppeltes Wirken (*actio*) gibt. Eins, das von dem Wirkenden auf ein äußeres Ding übergreift und es umgestaltet; und das ist wie das Erleuchten (*illuminatio*), das auch im eigentlichen Sinn Wirken genannt wird. Doch gibt es ein anderes Wirken, das nicht auf ein äußeres Ding übergreift, sondern in dem Wirkenden selbst beschlossen bleibt als etwas, worin es sich selbst vollendet (*stat in ipso agente ut perfectio ipsius*) und dies ist ein Tätigsein (*operatio*) im eigentlichen Sinn und ist wie das Leuchten (*lucere*). Diese beiden Wirkungsweisen stimmen in dem Punkt überein, daß beide nur von einem aktuell Existierenden ausgehen, sofern es aktuell ist; darum leuchtet ein Körper nur, wenn er aktuell Licht besitzt, und erleuchtet auch nur dann. Die Tätigkeit des Strebens aber und der Sinne und des Verstandes ist nicht gleich einer Tätigkeit, die auf eine äußere Materie übergreift, sondern wie eine, die in dem Subjekt der Tätigkeit beschlossen bleibt als etwas, worin es sich vollendet; darum muß der Erkennende, sofern er erkennt, aktuell sein; es ist aber nicht nötig, daß der Erkennende im Erkennen tätig sei, das Erkannte leidend, sondern Erkennender und Erkanntes, sofern aus ihnen eins geworden ist, d. i. der Verstand in seiner Aktualität (*intellectus in actu*), sind ein einziges Prinzip der Tätigkeit, die das Erkennen ist. Und ich sage, es wird aus ihnen eins, sofern das Erkannte mit dem Erkennenden, sei es durch sein Wesen oder durch ein Bild, verbunden wird; so verhält sich der Erkennende weder tätig noch leidend, es sei denn akzidentell, sofern nämlich für die Vereinigung des Erkenntnisgegenstandes mit dem erkennenden Verstand ein Tun oder Leiden erforderlich ist; ein Tun, sofern der tätige Verstand die *Species* in aktuelle Erkenntnis überführt (*facit species esse intelligibiles actu*); ein Leiden aber, sofern der aufnahmefähige Verstand (*intellectus possibilis*) die verstandesmäßig faßbaren *Species* aufnimmt, die Sinne die sinnlichen. Das eigentliche Erkennen jedoch folgt auf dies Leiden oder Tun wie die Wirkung auf die Ursache. Wie also der leuchtende Körper leuchtet, wenn aktuell Licht in ihm ist, so erkennt der Verstand alles, was aktuell Erkennbares in ihm ist.

Nun muß man wissen: es steht nichts im Wege, daß etwas aktuell etwas anderes sein kann als potentiell, z. B. hat ein durchsichtiger Körper aktuelles Sein als Körper, aber potentielles als Farbiges; und so kann auch etwas als Seiendes aktuell sein, in der Gattung des geistigen Seins (*in genere intelligibilium*) aber nur potentiell. Denn wie es Stufen der Aktualität und Potentialität unter dem Seienden gibt, so daß etwas nur potentiell ist, nämlich die erste Materie, etwas nur aktuell, nämlich Gott, etwas aktuell und potentiell zugleich: alle Zwischenstufen, so gibt es auch in der Gattung des geistigen Seins etwas nur Aktuelles, nämlich das göttliche Wesen, etwas nur Potentielles: den aufnahmefähigen Verstand, der sich in der Gattung des geistigen Seins so verhält wie die erste Materie in der Ordnung der Sinnendinge, wie der Kommentator im III. Buch über die Seele (Komment. 19) sagt; alle englischen Substanzen aber stehen in der Mitte, da sie Aktualität haben, nicht nur in der Gattung des Seienden, sondern auch in der Gattung des geistigen Seins. Wie also die erste Materie eine Wirkung nur ausüben kann, sofern sie durch eine Form vollendet wird, und wie dann jenes Wirken

mehr ein Ausfluß der Form selbst ist als der Materie; wie die Dinge aber, die aktuelles Sein haben, Wirkungen ausüben können, sofern sie aktuell sind; so kann auch unser aufnahmefähiger Verstand nichts erkennen, bevor er durch eine aktuelle Erkenntnisform vollendet wird; dann nämlich erkennt er das Ding, dem jene Form zugehört; und auch sich kann er nur durch eine Erkenntnisform erkennen, die aktuell in ihm ist. Der Verstand des Engels aber, da er ein Wesen hat, das in der Gattung des erkenntnismäßigen Seins einem Akt gleich ist und das ihm gegenwärtig ist, kann das erkennen, was bei ihm selbst erkennbar ist, nämlich sein Wesen, nicht durch ein Bild, sondern durch sich selbst.«

So »erkennen die Engel ihre Kraft und begreifen sie, sofern sie in sich betrachtet wird; sofern sie aber von dem ewigen Urbild hergeleitet wird, begreifen sie sie nicht; denn das hieße das Urbild selbst begreifen.«

Das Wesen des Engels ist zwar »nicht reiner Akt, hat aber doch nichts von Materie in sich; sondern insofern ist es potentiell, als es sein Sein nicht von sich selbst hat. Und so steht nichts im Wege, es dem Verstand in der Erkenntnis als Akt gegenüberzustellen;« der Verstand spielt dabei die Rolle der Potenz, aber eben nur beim Erkennen, nicht im Sein.

Verstand und Wesen des Engels sind eins im andern enthalten, nur auf verschiedene Weise: »das Wesen des Engels ist in seinem Verstand wie ein Erkenntnisgegenstand (intelligibile) im Erkennenden; der Verstand im Wesen aber wie eine Potenz in der Substanz.«

Der Verstand des Engels ist nicht im Hinblick auf sein Wesen als potentiell anzusehen; im Hinblick auf andere Erkenntnisgegenstände aber kann er potentiell sein. In solchem Fall ist es nun nicht unbedingt erforderlich, »daß er immer durch ein anderes Wirkprinzip (agens) in Aktualität übergeführt wird, sondern nur dann, wenn er wesenhaft potentiell ist (in potentia essentiali), z. B. ehe jemand etwas lernt; wenn aber die Potentialität nur akzidentell ist, z. B. bei jemandem, der den Habitus besitzt, aber gerade nicht nachdenkt, kann er durch sich selbst in Aktualität übergehen, wenn man nicht gerade sagen will, daß er durch den Willen in Aktualität übergeführt wird, durch den er zur aktuellen Überlegung bewegt wird.«

7. Artikel Erkennt ein Engel den anderen?

Die Engel erkennen Gott und die geschaffenen Dinge. Sie erkennen auch einer den andern. Ohne Zweifel erkennt auch »ein Engel den andern, da jeder Engel von Materie frei und darum aktuell erkennbare Substanz ist (substantia intelligibilis in actu). Der englische Verstand aber empfängt nicht von den Sinnendingen; und so gelangt er zu den geistig faßbaren immateriellen Formen (formae intelligibiles et immateriales), indem er sie mit dem Verstande auffaßt (eas intelligendo). Doch über die Art der Erkenntnis scheinen die Meinungen geteilt, wenn man die Aussprüche verschiedener Schriftsteller betrachtet.

Der Kommentator (im XII. Buch der Metaphysik, 1. Komment.) sagt, bei den materiefreien Substanzen (in substantiis separatis a materia) sei die Form, die im Verstande ist, nicht von der Form

außerhalb des Verstandes verschieden. Daß nämlich bei uns die Form des Hauses im Geist des Meisters von der Form des Hauses draußen verschieden ist, das beruht darauf, daß die äußere Form in der Materie ist, die Form des Entwurfs (artis) aber frei von Materie; und da die Engel immaterielle Substanzen und Formen sind, wie Dionysius im 1. Kapitel der Kirchlichen Hierarchie sagt, scheint demnach zu folgen, daß die Form, wodurch ein Engel den andern erkennt, sein Wesen sein muß, durch das er in sich Bestand hat (essentia eius, qua in se subsistit). Doch das scheint nicht allgemein möglich. Denn die Form, wodurch der Verstand erkennt, ist als das, was dem Verstand Vollendung gibt, von höherem Rang als der Verstand (nobilior intellectu); und deshalb beweist der Philosoph im XI. Buch der Metaphysik, daß Gott nichts außer sich erkenne, denn das würde seinem Verstand Vollendung geben und ihm damit überlegen sein. Wenn also die höheren Engel die niederen durch das Wesen der niederen erkennen würden, dann würde sich daraus ergeben, daß das Wesen der niederen vollkommener wäre als der Verstand der höheren und höheren Ranges, was unmöglich ist. Man könnte aber vielleicht sagen, daß diese Art für die Erkenntnisweise, wie die niederen die höheren erkennen, angemessen sei, daß nämlich der niedere den höheren durch das Wesen des höheren erkenne. Und damit scheinen die Worte des Dionysius (im 4. Kap. Über die göttlichen Namen) übereinzustimmen, wo er die Engel nach geistig faßbaren und geistigen Substanzen einzuteilen scheint (distinguere per intelligibiles et intellectuales substantias); wo er auch sagt, für die niederen seien die höheren gleichsam ihre Speise; es scheint, als könnte das in dem Sinn aufgefaßt werden, daß die Wesen der höheren die Formen seien, wodurch die niederen erkennen. Doch dieser Weg könnte vielleicht bei den Philosophen Unterstützung finden (sustineri), die behaupteten, die höheren Geister (intelligentiae) schüfen die niederen; denn so könnten sie gewissermaßen behaupten, der höhere Engel sei im Innersten des niederen (inferiori ... intimus), gleichsam als die Ursache, die ihn im Dasein erhält; das kann aber bei uns nur von Gott gesagt werden, der in den englischen und menschlichen Geist eindringt (illabatur). Die Form aber, wodurch der Verstand erkennt, muß innerhalb des aktuell erkennenden Verstandes sein; darum kann von keiner geistigen Substanz als von Gott allein gesagt werden, daß sie durch ihr Wesen von einer andern geschaut werde.

Daß es aber nicht die Meinung der Philosophen war, daß ein Engel durch sein Wesen vom andern geschaut werde, tritt offensichtlich zutage, wenn man ihre Worte betrachtet; der Kommentator nämlich sagt, im XI. Buch der Metaphysik (Komm. 44), das, was der Bewegter der Saturnsphäre von dem Bewegter der ersten Sphäre (orbis) erkenne, sei etwas anderes als das, was der Bewegter der Jupitersphäre davon erkenne. Das kann nur mit Beziehung auf das wahr sein, wodurch beide erkennen. Und es träfe nicht zu, wenn beide den Bewegter der höheren Sphäre durch sein Wesen erkennen würden. Im Kommentar zum Buch Über die Ursachen (Prop. 8) heißt es nämlich, die niedere Intelligenz erkenne das, was höher stände als sie, nach dem Maß ihrer Substanz und nicht nach dem Maß der höheren Substanz. Avicenna aber sagt in seiner Metaphysik (Buch III, Kap. VIII), daß die Intelligenzen in uns seien, das bedeute nichts anderes, als daß Eindrücke (impressiones) von ihnen in uns seien; nicht daß sie mit ihrem Wesen (per essentiam) in unserem Verstand wären.

Was aber von den Worten des Kommentators angeführt wurde, ist für den Fall zu verstehen, wenn ein reiner Geist sich selbst erkennt. Dann braucht nämlich die Form im Verstand nichts anderes zu sein als die Form, wodurch das Ding in sich selbst Bestand hat; darum weil die Form selbst, wodurch ein solches Ding in sich selbst Bestand hat, wegen ihrer Freiheit von Materie aktuell erkennbar ist (*intelligibilis in actu*). Die Worte des Dionysius aber sind nicht in diesem Sinn aufzufassen; sondern er nennt dieselben geistig faßbar und von geistigem Wesen (*intelligibiles et intellectuales*) oder nennt die höheren geistig faßbar und die Speise der niederen, sofern in ihrem Licht die niederen erkennen. Nach den Worten der andern aber scheint es, daß ein Engel durch sein, d. h. des Schauenden, Wesen den andern schaue. Und so scheint es nach den Worten Augustins (*Über die Trinität X, 4, 3*): ›Wie der Geist selbst Kenntnis der körperlichen Dinge durch die Sinne des Körpers gewinnt, so auch der unkörperlichen durch sich selbst. Danach sieht es auch für den Geist des Engels so aus, als erkenne er die andern Engel, indem er sich selbst erkenne. Dafür scheint auch zu sprechen, was im Buch *Über die Ursachen* gesagt ist, daß ein geistiges Wesen nach dem Maß seiner Substanz erkenne, was über und unter ihm sei.

Doch dies scheint nicht auszureichen: denn da jede Erkenntnis sich durch Angleichung vollzieht, kann ein Engel durch sein Wesen vom andern nur das erkennen, worin sie gleichen Wesens sind (*similis essentiae*). Ein Engel gleicht aber dem andern nur in der allgemeinen Natur: und so würde folgen, daß einer den andern nicht mit einer vollständigen Erkenntnis erkennen würde, und besonders im Hinblick auf die, welche behaupten, es gebe mehrere Engel von einer Species. Denn was die angeht, die behaupten, mehrere Engel unterschieden sich der Species nach voneinander, so könnte vielleicht in gewisser Weise jene Erkenntnisweise (*modus*) gestützt werden. Jeder Engel nämlich, der sein Wesen erkennt, erkennt die geistige Natur vollkommen: ist aber die geistige Natur vollkommen erkannt, so werden alle Stufen der geistigen Natur erkannt. Die verschiedenen Species unterscheiden sich aber bei den Engeln nur nach Vollkommenheitsstufen der geistigen Natur; und demgemäß erfaßt ein Engel, der sein eigenes Wesen schaut, die einzelnen Stufen der geistigen Natur, und durch solche Vorstellungen (*conceptiones*) besitzt er eine vollständige Erkenntnis von allen Engeln. Und auf die Weise ist die Behauptung einiger andern zu retten, daß der eine den andern durch eine erworbene Form erkenne, wenn man nämlich die erwähnte Vorstellung eine erworbene Form nennt; so würde auch die Weiße, wenn sie sich selbst erkannte, die Natur der Farbe vollkommen erkennen und infolgedessen alle Farbenspecies nach der Abstufung der Farben in ihrer Unterschiedenheit, und darüber hinaus auch noch alle individuellen Farbenabtönungen, wenn es nicht in einer Species nur ein Individuum gäbe.

Doch auch dieser Weg scheint noch nicht befriedigend. Denn wenn es auch in einer Species nur einen Engel gibt, so wird doch in dem Engel jeder Species das, was ihm auf Grund seiner Species zukommt, etwas anderes sein als das, was ihm zukommt, sofern er ein Individuum ist, wie seine ihm eigenen Wirkungsweisen (*operationes particulares ipsius*); und diese könnte auf die beschriebene Art in keiner Weise ein Engel vom andern erkennen. Die maßgebende Stelle (*auctoritas*) bei Augustin aber (*Über die Trinität IX, 3*) besagt nicht, daß der Geist durch sich selbst wie durch ein Erkenntnismittel das

andere erkenne, sondern wie durch ein Erkenntnisvermögen: denn so erkennt er durch die Sinne die Körperdinge.

Darum muß man einen andern Weg wählen: nämlich sagen, daß ein Engel die andern durch Bilder erkenne, die er von ihnen in seinem Verstand habe; jedoch keine abstrahierten noch von einem andern Engel eingepprägten oder auf andere Weise erworbenen, sondern von der Schöpfung her durch göttliches Wirken eingepprägte (a creatione divinitus impressae); so wie er auch die materiellen Dinge durch solche Bilder erkennt: und das wird noch mehr aus dem Folgenden erhellen.«

Indem die Engel einander erkennen, erkennen sie auch die Ordnung, in der sie stehen (ordinationem suam), aber sie begreifen sie nicht so, wie sie der göttlichen Vorsehung untersteht; »denn das hieße die Vorsehung selbst begreifen.«

Ein Ursachverhältnis ist für die Erkenntnis eines Engels durch den andern nicht vorausgesetzt; denn das Verhältnis (ratio) zwischen Ursache und Verursachtem ist nur dann Erkenntnisgrund (ratio cognitionis), wenn das Verursachte Ähnlichkeit mit der Ursache hat und umgekehrt; wenn wir nun in einem Engel ein Bild des andern annehmen, ohne daß er dessen Ursache oder von ihm verursacht wäre, so wird ein hinreichender Erkenntnisgrund bleiben, da die Erkenntnis sich durch Angleichung vollzieht.«

Die Erkennbarkeit der Engel durch Bilder oder Species ist damit nicht zu widerlegen, daß sie »Lichter« (lumina) genannt werden; denn »auch für das Licht ist ein Abbild möglich, sei es eins, das hinter ihm zurückbleibt, in der Art, wie die Farbe sein Bild ist, oder auch ein vollkommeneres, wie es die Lichtquelle (lux) in der erleuchtenden Substanz ist. So ist es auch, wenn man die Engel, als aktuell geistig erkennbare Formen, Lichter nennt, nicht sachlich ausgeschlossen (inconveniens), daß ihre Bilder auf eine erhabeneren Weise in den höheren und auf eine niedere in den niederen sein können.«

Wenn die menschliche Erkenntnis sich auf ewige Gründe (rationes aeternae) stützt, so geschieht dies, sofern wir einen Eindruck von diesen ewigen Gründen, z. B. von den von Natur aus bekannten Prinzipien, in unserm Geist haben; »und dergleichen Eindrücke sind bei den Engeln auch die Bilder der Dinge, durch die sie erkennen.«

Diese angeborenen Bilder befähigen nicht nur dazu, die andern Engel »nach ihrem Wesen, sondern auch nach allen ihren Akzidenzien zu erkennen. Und so weiß dadurch auch ein Engel vom andern, wann er entfernt oder gegenwärtig ist.«

Da »der Erkennende und das Erkannte sich nicht verhalten wie Wirkendes und Leidendes ..., sondern wie zwei, aus denen ein Erkenntnisprinzip wird«, so »genügt zur Erkenntnis nicht eine Berührung zwischen dem Erkennenden und dem Erkenntnisgegenstand; sondern der Erkenntnisgegenstand muß mit dem Erkennenden wie eine Form, durch sein Wesen oder durch sein Bild, geeint werden.«

Wenn »das Wesen eines Engels mit dem Verstand eines andern Engels mehr übereinstimmt als mit dem Bild eines materiellen Dinges ...«, so ist damit noch nicht gesagt, daß das Wesen des einen für

den Verstand des andern als Form, wodurch er erkennen könnte, in Betracht kommt; denn jene größere Übereinstimmung bedeutet nur den Anteil an der einen und selben Natur, aber nicht die Gemeinsamkeit eines Verhältnisses (*convenientia habitudinis*), wie sie zur Vollendung des einen durch das andere erforderlich ist; »so wie auch eine Seele mit einer andern Seele mehr übereinstimmt als mit dem Leibe und doch eine Seele nicht die Form der andern Seele ist wie die des Leibes.«

Bei Augustin heißt es im XII. Buch Über die Genesis, das geistige Schauen gelte den Dingen, deren Bilder nicht von ihrem Wesen verschieden sind. Das scheint für die vorliegende Frage wichtig, weil die Erkenntnis der Engel ein geistiges Schauen ist. Doch »die Augustinstelle kann in doppelter Weise ausgelegt werden. Einmal so, daß man sagt, Augustin spreche von jenem geistigen Schauen, womit der geschaffene Geist Gott schaue oder sich selbst oder anderes, was durch sein Wesen in ihm sei: der Stein nämlich ist offenbar durch sein Wesen nicht in der Seele, obwohl er erkannt wird. Auf andere Weise kann man es so auslegen, daß es auf den Gegenstand der Erkenntnis bezogen wird, nicht auf die Form, wodurch erkannt wird. Gegenstand der sinnlichen Erkenntnis aber und der Einbildungskraft sind die äußeren Akzidenzien, welche Bilder der Dinge sind und nicht das Ding selbst; Gegenstand des Verstandes aber ist das, was etwas ist, d. i. das Wesen des Dinges, wie es im III. Buch Über die Seele heißt; und so ist das Bild des Dinges, das im Verstande ist, unmittelbar ein Bild seines Wesens. Das Bild aber, das in den Sinnen und der Einbildungskraft ist, ist das Bild seiner Akzidenzien.«

8. Artikel Erkennt der Engel die materiellen Dinge durch Formen oder durch sein, des Erkennenden, Wesen?

Zur Erkenntnis gehört Angleichung. »Gleichheit (*similitudo*) zwischen zwei Dingen besteht gemäß einer Übereinstimmung in der Form. Da nun eine Einheit der Wirkung immer auf eine Einheit der Ursache hinweist und darum im Umkreis (*in genere*) jeder Form ein Rückgang auf ein einziges erstes Prinzip jener Form nötig ist, so ist eine Gleichheit zwischen zwei Dingen nur auf zwei Weisen möglich: entweder so, daß das eine Ursache des andern ist oder daß beide von einer Ursache hervorgerufen werden, welche beiden dieselbe Form einprägt; und demgemäß haben wir bezüglich der Art, wie die Engel die materiellen Dinge erkennen, einen andern Standpunkt als die Philosophen.

Wir setzen nämlich nicht die Engel als Ursachen der materiellen Dinge, sondern Gott als Schöpfer aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge; und so kann es im Engel ein Bild der Naturdinge nur geben, wenn es von dem herrührt, der Ursache der materiellen Dinge ist: Alles aber, was ein Ding nicht von sich selbst hat, liegt für es außerhalb seines Wesens; und auf diese Weise beweist Avicenna (*Metaphysik*, II. Buch am Anfang), daß das Sein eines jeden Dinges, abgesehen von dem ersten Seienden, außerhalb seines Wesens liegt, weil alles sein Sein von einem andern hat. Darum müssen auch die Bilder der materiellen Dinge, die der Engel in sich hat, von seinem Wesen verschieden sein, da sie ihm von Gott eingepägt sind. Die Seinsgründe (*rationes*) der materiellen Dinge im göttlichen Verstand nämlich sind Licht und Leben; und zwar Leben, sofern sie zum Aufbau (*constitutio*) der

Dinge ins Sein hinaustreten; Licht aber sind sie, sofern sie zugleich ihnen ähnliche Eindrücke im Verstand der Engel hervorbringen.

Die Philosophen aber behaupteten, die Engel seien die Schöpfer der materiellen Dinge. Und dennoch müßten sie auch nach ihrem Standpunkt die materiellen Dinge nicht durch ihr Wesen, sondern durch hinzugefügte Formen erkennen. Bilder der Wirkungen sind nämlich in der Ursache nur, insoweit darin die Kraft ist, die Wirkung hervorzubringen ... Ein geistiges Wesen aber gibt irdischen Dingen das Sein nur durch die göttliche Kraft, die in ihm ist; darum heißt dieses sein Wirken ein göttliches; und so besitzt es diese Kraft nicht als eine aus den Prinzipien seines Wesens hervorgehende, sondern als eine von einem andern empfangene: und so hat es diese Kraft außer seinem Wesen. Darum werden auch die Bilder der materiellen Dinge, wenn sie als deren Wirkungen angesetzt werden, etwas außerhalb des Wesens des Engels sein.

Und so ist es klar, welche Weise man auch annimmt, daß der Engel die materiellen Dinge nicht durch sein Wesen erkennt, sondern durch ihre Formen, die er in sich trägt (apud se existentes).«

Danach kann man das Wesen der Engel nicht als Urbild der materiellen Dinge im strengen Sinn bezeichnen (wie es Clemens tut); denn »das Urbild schließt eine Ursächlichkeit hinsichtlich des Nachgebildeten ein ... Wenn man aber als Urbild in einem weiten Sinn alles das bezeichnet, was auf irgendeine Weise von einem andern dargestellt wird, dann können auch die Wesen der Engel Urbilder der materiellen Dinge genannt werden. Wie jedoch das göttliche Wesen spezielles Urbild (exemplar) eines jeden Dinges ist, durch dessen ideellen Seinsgrund, den es in sich hat, so ist auch das Wesen des Engels spezielles Bild (similitudo) des materiellen Dinges gemäß der Form, die es in sich hat, obwohl diese Form nicht dasselbe ist wie das Wesen, wie es in Gott war.«

Wenn auch das Wesen des Engels dem göttlichen Wesen näher steht als die materiellen Dinge, so kann man doch nicht ohne weiteres vom einen auf das andere schließen. »Das göttliche Wesen ist unendlich; darum ist es nicht auf eine Gattung (genus) eingeschränkt, sondern schließt die Vollkommenheiten aller Gattungen in sich, wie Dionysius (Über die göttlichen Namen, letztes Kapitel) sagt und der Philosoph und sein Kommentator im V. Buch der Metaphysik (Komment. 21): und so kann es durch sich selbst spezielles Bild aller Dinge sein und es können alle durch es selbst vollkommen erkannt werden. Das Wesen des Engels aber ist auf eine Gattung eingeschränkt; darum trägt es nicht etwas derart in sich, daß es Bild aller materiellen Dinge sein könnte, wenn nicht etwas zu ihm hinzugefügt würde, wodurch es die Dinge in ihrer eigenen Natur erkennen könnte.«

Wendet man ein, daß schon bei uns durch das Licht des tätigen Verstandes die materiellen Dinge erkannt würden, und daß das höhere Licht der Engel erst recht dazu fähig sein müßte, so ist zu erwidern, daß »durch den tätigen Verstand nicht alle Dinge erkannt werden wie durch ein Bild, das zur Erkenntnis aller ausreichte, darum weil er nicht die Aktualität (actus) aller erkennbaren Formen ist, sofern es diese oder jene Form ist, sondern nur, sofern sie erkennbar sind; man sagt aber, daß alle durch den tätigen Verstand im Sinne eines aktiven Prinzips erkannt werden.«

Kraft und Natur des Engels sind zwar nicht das Mittel, wodurch er erkennt, aber seine Erkenntnisweise »folgt der Eigentümlichkeit seiner Natur und Kraft, nicht aber der eigentümlichen Natur der erkannten Dinge; das erhellt daraus, daß er das Materielle immateriell erkennt und das Sinnenfällige ohne Sinne.«

9. Artikel Sind die Formen, durch die die Engel die materiellen Dinge erkennen, eingeboren oder von den Dingen empfangen?

Im vorausgehenden Artikel war bereits angenommen, daß die Engel die materiellen Dinge durch angeborene Formen erkennen. Dies muß nun noch gegen andere Standpunkte verteidigt werden. Manche behaupten nämlich, die Formen, durch welche die Engel erkennen, seien von den materiellen Dingen empfangen. Doch das ist nicht möglich. Der Verstand nämlich, der von den Dingen irgendwelche Formen empfängt, verhält sich auf zweifache Weise zu den Dingen: nämlich tätig und leidend, wenn man Tun und Leiden in einem weiten Sinne nimmt. Denn die Formen, die in den materiellen Dingen sind oder in den Sinnen oder im Phantasma, sind, weil nicht ganz von Materie gereinigt, nicht aktuell, sondern nur potentiell erkennbar; und darum ist es erforderlich, daß sie durch die Tätigkeit des Verstandes aktuell erkennbar gemacht werden: und daher rührt die Notwendigkeit, einen tätigen Verstand in uns anzusetzen. Wenn aber die Formen erkennbar gemacht wären, so könnten wir doch noch nicht durch sie die Dinge erkennen, wenn nicht jene Formen mit dem Verstande vereint würden, so daß Erkennendes und Erkanntes eins werden; und so muß der Verstand solche Formen in sich aufnehmen; und so erleidet er gewissermaßen etwas von den Dingen, da alles Empfangen eine Art Erleiden ist. Wie sich aber die Form zur Materie verhält (comparatur) gleich einem Akt zur Potenz, so das Tätige zum Leidenden, da ein jedes tätig ist, sofern es aktuell ist, dagegen leidet, sofern es potentiell ist. Und da ein spezifischer Akt auf eine spezifische Potenz Bezug hat (actus proprius propriam potentiam respicit), so entspricht dem spezifischen Tätigen ein bestimmtes Leidendes, wie es sich mit Form und Materie verhält. Darum müssen Tätigkeit und Leidendes zu einem Genus gehören, da eine jede Gattung des Seienden (genus entis) sich nach Potenz und Akt teilt: denn das Weiße leidet nur vom Schwarzen und nicht vom Süßen, es sei denn akzidentell. Die materiellen und die geistigen Dinge gehören aber ganz verschiedenen Gattungen an. Was nämlich die Materie nicht gemein hat (communicat in materia), das hat auch die Gattung nicht gemein, wie durch den Philosophen (Metaphys. V, Komment. 20, und X, Komment. 12) gezeigt wird; darum ist es unmöglich, daß die materiellen Dinge unmittelbar vom Verstand Wirkungen erfahren (patientur) oder auf ihn einwirken (agant). Und darum hat der Schöpfer in uns die sinnlichen Vermögen vorgesehen, in denen die Formen auf eine Weise sind, die zwischen der geistigen und der materiellen die Mitte hält; sie stimmen mit den geistigen Formen überein, sofern sie materiefreie Formen sind, mit den materiellen Formen aber, sofern sie noch nicht von den Bedingungen der Materie

losgelöst sind: und so kann es ein Wirken und Leiden auf eigene Weise (*suo modo*) zwischen den materiellen Dingen und den sinnlichen Vermögen geben und ebenso zwischen diesen und dem Verstand. Darum müßte der Engel, wenn sein Verstand von den materiellen Dingen irgendwelche Formen empfinde, sinnliche Vermögen haben und somit einen Körper, der von Natur aus mit ihm verbunden wäre. So scheint es zu einer und derselben Auffassung zu gehören, daß die Engel animalische Wesen seien, wie einige Platoniker behaupteten, und daß sie von den materiellen Dingen Formen empfangen; das aber widerspricht der Autorität der Heiligen und der gesunden Vernunft.

Und so sagen andere, der Engel erwerbe die Formen, mit denen er erkenne, nicht, indem er sie von den Dingen empfangt, aber er erkenne doch nicht durch eingeborene Formen; sondern es stände in seiner Macht, sein Wesen jedem beliebigen Ding bei dessen Gegenwart anzupassen (*conformare*); und aus solcher Anpassung, sagen sie, folge die Erkenntnis des Dinges. Aber auch das scheint wieder nichts zu sein. Denn es kann etwas einem andern sich nur anpassen, indem sich dessen Form in ihm bildet (*apud ipsum fit*). Man kann auch nicht sagen, das Wesen des Engels selbst werde durch sein Wirken (*eo faciente*) zur Form des materiellen Dinges, weil sein Wesen immer von einer Art ist (*est semper unius rationis*): darum muß jene Form, wodurch es sich dem Ding angleicht, zum Wesen hinzutreten (*addita sit*) und muß zuerst potentiell im Engel selbst gewesen sein; denn es würde sich nicht angleichen, wenn es nicht vorher angleichbar wäre. Aus der Potentialität zur Aktualität kann etwas aber nur durch ein Aktuelles übergeführt werden. Darum muß es im Engel im voraus Formen geben, denen gemäß er fähig ist, sich selbst aus der potentiellen Angleichbarkeit zur aktuellen Gleichförmigkeit überzuführen, wie wir z. B. sehen, daß unsere Einbildungskraft eine neue Species, etwa die des goldenen Berges, aus Species bildet, die sie zuvor schon in sich hatte, nämlich denen des Goldes und des Berges: und ähnlich bildet der Verstand aus den Formen des Genus und der Differenz die Definition der Species. So muß man dazu zurückkehren, daß gewisse Formen im Engel vorausexistieren; und diese müssen von den Dingen empfangen oder angeboren sein.

Und so scheint es, daß man sagen muß, wie es die dritte Auffassung tut, die die allgemeinere und wahrere ist, daß die Engel die materiellen Dinge durch eingeborene Formen erkennen. So wie nämlich aus den ewigen Seinsgründen im göttlichen Verstand die materiellen Formen auf die Substanz der Dinge übergehen, so gehen von Gott die Formen aller Dinge im englischen Verstand zur Erkenntnis der Dinge aus; so daß der Verstand des Engels über unsern hinausgeht wie das geformte Ding über die formlose Materie; darum gleicht unser Verstand einer Tafel, auf der nichts geschrieben steht; der Verstand des Engels dagegen einer bemalten Tafel oder einem Spiegel, in dem die rationalen Gestalten der Dinge hervortreten (*rerum rationes resplendent*).«

Es spricht nicht gegen eine Erkenntnis durch eingeborene Species, daß die Erkenntnis der Engel sich nicht in der gleichen Weise auf Künftiges wie auf Gegenwärtiges bezieht. »Da nämlich die Erkenntnis sich durch eine Angleichung des Erkennenden an das Erkannte vollzieht, gelingt es im selben Maße, eine Erkenntnis von etwas zu gewinnen, als es gelingt, daß sich etwas einem Dinge neu angleicht; das kann aber auf doppelte Weise geschehen: einmal durch eigene Bewegung; sodann durch die Bewegung

eines andern auf eine Form hin, die jenes selbst schon besitzt. Und ebenso beginnt jemand, etwas neu zu erkennen, einmal, sofern er, neu erkennend, eine Form des Erkannten empfängt, wie es bei uns geschieht; ferner dadurch, daß das Neuerkannte zu der Form gelangt, die im Erkennenden ist. Und auf diese Weise erkennen die Engel das, was vorher künftig war, neu, wenn es gegenwärtig wird; so wird etwa, wenn etwas noch nicht Mensch war, der Verstand des Engels ihm nicht durch eine Form des Menschen gleich, die er bei sich hat, sondern, wenn es anfängt, Mensch zu sein, beginnt gemäß derselben Form der Verstand des Engels ihm gleich zu werden, ohne daß sich an ihm irgendeine Veränderung vollzieht.« Auf diese Weise kann die Erkenntnis der Engel eine Bereicherung erfahren, ohne daß sie neue Formen hinzuerwerben müßte. Und das kann auch noch auf eine andere Art geschehen: dann nämlich, wenn »der Verstand durch ein kraftvolleres Licht so gestärkt wird, daß er denselben Formen eine größere Zahl von Erkenntnissen abgewinnen kann: so wie man aus denselben Formen, die der Phantasie innewohnen, wenn das Licht der Prophetie hinzukommt, eine Erkenntnis gewinnt, die man durch das natürliche Licht des tätigen Verstandes nicht gewinnen konnte.«

Man kann nicht gegen die geschilderte Erkenntnis der Engel einwenden, ihre Formen seien universell und müßten darum von den Dingen abgeleitet sein. Denn diese Ordnung gilt nur von dem in unserer Auffassung, »womit wir die Naturdinge begreifen: dies nämlich ist von den Naturdingen empfangen. Doch selbst in unserer Auffassung ist das Allgemeine, das auf künstlich hergestellte Dinge bezogen ist, nicht später, sondern früher, da wir durch die allgemeinen Kunstformen, die in uns existieren, die Werke hervorbringen; und ähnlich bringt Gott die Geschöpfe durch die ewigen Seinsgründe hervor, von denen die Formen im englischen Verstand herfließen; so ergibt sich nicht, daß die Formen des englischen Verstandes später sind als die Dinge, sondern daß sie später sind als die ewigen Seinsgründe.«

10. Artikel Haben die höheren Engel eine Erkenntnis durch allgemeinere Formen als die niederen?

Es war schon mehrfach von dem Unterschied der Erkenntnis bei höheren und niederen Engeln die Rede. Besteht er darin, daß die höheren Engel durch allgemeinere Formen erkennen als die niederen? »Die Potenz, die sich auf vieles erstreckt, wird durch den Akt auf eines festgelegt (determinatur); so erweisen sich Form und Akt als Einheitsprinzip (principium unionis); die Potenz dagegen erweist sich als Prinzip der Vielfältigkeit (multiplicationis) und Teilung. Und weil die Wirksamkeit des Dinges in seinem Wirken (efficacia in operando) darauf beruht, daß es aktuell ist, daher kommt es, daß jede Kraft um so wirksamer ist (efficacior ad operandum), je einheitlicher sie ist (magis unita); je höher also eine Kraft ist, desto geringer ist die Zahl der Faktoren, auf Grund deren sie wirkt, auf desto mehr Dinge erstrecken sie sich aber. Und das sehen wir allgemein bei schöpferischen und Erkenntniskräften. Die Baukunst nämlich ... wird durch eine Kunstform bei allem geleitet, was ihrer Kunst dient; dabei werden aber die untergeordneten Werkleute wie Maurer, Holzschneider u. dgl. durch verschiedene

praktische Arbeiten (arteficiata) geleitet. Ähnlich ist auch bei Erkenntnisaufgaben ein Mensch von überlegenem Verstand im Besitz weniger Prinzipien mit verschiedenen Schlußfolgerungen bei der Hand, zu denen Leute mit schwerfälligerem Geist nur durch vielfache Induktionen und durch Prämissen (principia), die speziell auf die Schlußfolgerungen angelegt sind, gelangen. Da nun in Gott die vollkommenste Kraft und reinste Aktualität ist, wirkt und erkennt er durch Eines, nämlich durch sein Wesen, alles aufs wirksamste. Von diesem aber rühren die Ideen (rationes) der verstandesmäßig erkennbaren Dinge in den Engeln her ..., [die zwar] nicht zur Verursachung der Dinge, jedoch zu ihrer Erkenntnis [führen]. Je mehr Aktualität und je weniger Potentialität also in einem Engel ist, in desto geringerer Zahl werden solche Ideen in ihm hervortreten, und um so wirksamer wird seine Erkenntniskraft sein. Und demgemäß erkennen die höheren Engel die Dinge durch allgemeinere Formen als die niederen.«

Die allgemeine Erkenntnis ist dabei nicht als Erkenntnis des Allgemeinen zu verstehen. Dann nämlich könnte man mit Recht sagen, die bloße Erkenntnis des Allgemeinen sei unvollkommener, als wenn das der Sache speziell Eigene miterkannt würde. Die Allgemeinheit ist vielmehr auf das zu beziehen, »wodurch erkannt wird; und in diesem Sinne etwas allgemein erkennen, d. h. es durch ein allgemeines Mittel erkennen, das ist vollkommener, wofern nur die Erkenntnis auf die speziellen Eigentümlichkeiten ausgedehnt wird (usque ad propria reducatur).«

Die größere Allgemeinheit der Formen besagt auch nicht, »daß sie eine Erkenntnis von mehr Dingen verursachen, sondern daß der höhere Verstand durch eine geringere Anzahl von Formen zur Erkenntnis derselben Dinge, und zu einer vollkommeneren Erkenntnis, geführt wird, derart nämlich, daß, wenn der höhere Engel durch die eine Form des Lebewesens alle Species der Lebewesen erkennt, der niedere nur durch viele Species [dahin gelangen kann]; und überdies erkennt der höhere Engel auf Grund derselben Dinge mehr verstandesmäßig durchschaubare Zusammenhänge (rationes intelligibiles).«

Es ist sehr wohl möglich, daß Eines spezifischer Seins- oder Erkenntnisgrund (ratio propria) mehrerer Dinge ist; das ist nur dann ausgeschlossen, wenn es mit ihnen auf gleicher Stufe steht (adaequatum sit), jedoch nicht, wenn es sie überragt (superexcedens); »denn es enthält in sich einheitlich (uniformiter) die Eigentümlichkeiten eines jeden, die sich in ihnen getrennt finden; und ähnlich wie das göttliche Wesen spezifischer Seinsgrund aller Dinge ist, sind die Formen des englischen Verstandes den Dingen selbst überlegen, da sie dem göttlichen Wesen näherstehen, und so spricht nichts dagegen, daß »eine Form des englischen Verstandes spezifischer Erkenntnisgrund (propria ratio) mehrerer Dinge sein kann, gemäß ihren verschiedenen Beziehungen (habitudines) zu den verschiedenen Dingen, aus welchen Beziehungen sich die Mehrheit der Ideen ergibt.«

11. Artikel Erkennt der Engel das Singuläre?

Erstreckt sich die Erkenntnis der Engel auf die Einzeldinge? Von manchen ist das irrigerweise bestritten worden. »Doch dieser Standpunkt steht einmal im Gegensatz zum Glauben, denn er schließt

die Dienste der Engel gegenüber den Menschen aus; und außerdem widerstreitet er der gesunden Vernunft; denn wenn den Engeln unbekannt wäre, was wir erkennen, dann wäre mindestens in diesem Punkte ihre Erkenntnis unvollkommener als die unsere: wie auch der Philosoph (Über die Seele I, Komm. 80) sagt, Gott wäre der Unweiseste, wenn er um die Zwietracht nicht wüßte, die den andern bekannt ist.

Schalten wir diesen Irrtum aus, so finden wir von verschiedenen Schriftstellern vier Wege bezeichnet, wie die Engel die Einzeldinge erkennen. Die einen sagen, daß sie die Einzeldinge erkennen, indem sie deren Species von ihnen abstrahieren, so wie auch wir sie durch die Sinne erkennen. Doch dieser Standpunkt ist sachlich ganz unhaltbar. Erstens, weil die Engel keine Erkenntnis haben, die von den Dingen empfangen ist (nach Dionysius und Augustin, Über die Genesis II, 8, und dem früher Gesagten). Zweitens, weil die aufgenommenen Formen – zugegeben, daß sie von den Dingen empfangen – im englischen Verstand in der Weise des aufnehmenden Verstandes wären: und so bliebe dieselbe Schwierigkeit bestehen, wie durch sie die Einzeldinge erkannt werden könnten, die auf Grund der Materie Individualität besitzen.

Der andere Weg ist der, den Avicenna in seiner Metaphysik einschlägt (VIII. Buch, Kap. 6), daß Gott und die Engel allgemein und nicht im einzelnen erkennen; dabei ist unter der Erkenntnis im einzelnen die zu verstehen, daß etwas so erkannt wird, wie es hier und jetzt ist, gemäß allen individuierenden Bedingungen; unter der Erkenntnis im allgemeinen aber, daß etwas gemäß den Prinzipien und allgemeinen Ursachen erkannt wird; wie z. B. jemand diese Sonnenfinsternis im einzelnen erkennt, wenn er sie sinnlich wahrnimmt; allgemein dagegen, wenn er sie aus den Bewegungen der Himmelskörper vorhersagt; und so werden von den Engeln die Einzeldinge im allgemeinen erkannt, sofern bei Erkenntnis aller allgemeinen Ursachen in den einzelnen Wirkungen nichts unbekannt bleibt. Aber diese Erkenntnisweise scheint nicht ausreichend; wir behaupten nämlich, daß die Engel die Einzeldinge auch gemäß dem erkennen, was zu ihrer Singularität gehört, so wie sie z. B. die einzelnen Akte der Menschen erkennen und anderes dergleichen, was für den Schutzengeldienst Bedeutung hat.

Darum wird von manchen ein dritter Weg bezeichnet, sie sagen nämlich, die Engel hätten allgemeine Formen der gesamten Ordnung des Weltalls in sich, die von der Schöpfung her in sie hineingelegt seien und die sie auf dies oder jenes Einzelding anwenden, und so erkennen sie die Einzeldinge auf Grund der allgemeinen Formen. Doch auch dieser Weg scheint nicht angängig, denn man kann etwas nur auf ein anderes anwenden, wenn man dies andere irgendwie vorauserkant hat; so wie wir die allgemeine Erkenntnis auf die Einzeldinge anwenden, die in unserer sinnlichen Erkenntnis zuvor existieren. Bei den Engeln aber gibt es keine andere Erkenntnis als die verstandesmäßige (intellectiva), worin eine Erkenntnis der Einzeldinge vorauxistieren würde, so daß die allgemeinen Verstandesformen auf ihre Vereinzelungen (eorum singularibus) angewendet werden könnten. So ist es klar, daß die Anwendung des Allgemeinen auf das Besondere (universalis ad particulare) eine verstandesmäßige Erkenntnis der Einzeldinge bei den Engeln voraussetzt und nicht ihre Ursache ist.

Und so heißt es auf eine vierte Weise nach andern, die Formen im Verstand des Engels hätten die Kraft, nicht nur eine Erkenntnis des Allgemeinen, sondern auch des Besonderen hervorzubringen, ohne daß eine Anwendung vorausgesetzt sei; so verhält es sich freilich nicht mit den Formen unseres Verstandes, die eine doppelte Beziehung zu den Dingen haben: einmal als Ursachen der Dinge, nämlich die Formen des praktischen Verstandes; ferner als von den Dingen verursacht, nämlich die Formen des spekulativen Verstandes, durch die wir die Naturdinge erkennen. Durch die Formen des praktischen Verstandes aber schafft der Künstler nur die Form; darum ist jene Form ein Bild der bloßen Form. Und weil jede Form als solche allgemein ist, darum hat der Künstler durch die Kunstform nur eine allgemeine Erkenntnis von dem Kunstwerk; doch eine Erkenntnis im einzelnen erwirbt er davon durch die Sinne, so wie jeder andere auch. Wenn er aber durch die Kunstformen Form und Materie hervorbrächte, dann wäre jene Form das Urbild von Form und Materie und dann würde durch jene Form das Kunsterzeugnis nicht nur im allgemeinen, sondern auch im einzelnen erkannt, weil die Materie das Prinzip der Vereinzelnung ist. Die Formen im spekulativen Verstand aber werden in uns gewissermaßen infolge eines Wirkens der Dinge selbst hervorgerufen. Alles Wirken aber kommt von der Form her; und darum wird, sofern es aus der Kraft des Wirkenden geschieht, in uns keine Form von den Dingen hervorgerufen, die nicht ein Bild der Form wäre; doch akzidentell fügt es sich so, daß sie auch ein Bild der materiellen Dispositionen ist, sofern sie in einem materiellen Organ und weil sie auf materielle Weise empfängt, und so bleiben gewisse Bedingungen der Materie zurück. Daher kommt es, daß Sinne und Einbildungskraft das einzelne erkennen. Da jedoch der Verstand gänzlich immateriell empfängt, darum sind die Formen der Dinge im spekulativen Verstand Bilder der Dinge nur der Form nach. Die idealen Seinsgründe in Gott aber bringen die Dinge nicht nur der Form, sondern auch der Materie nach hervor, und darum sind sie im Hinblick auf beides Bilder der Dinge; und darum wird das Ding von Gott nicht nur in seiner allgemeinen Natur, von seiten der Form, sondern auch in seiner Singularität (singularitas), von seiten der Materie, erkannt. Wie aber die Dinge vom göttlichen Verstand nach Form und Materie zum Sein auf Grund von beidem ausgehen, so gehen die Formen des englischen Verstandes zum Erkennen von beidem aus; und so erkennen sie durch die eingeborenen Formen die Dinge in ihrer Singularität und ihrer Allgemeinheit, sofern sie den schöpferischen Formen, nämlich den Ideen im göttlichen Verstand, gleichen, obwohl sie selbst die Dinge nicht schaffen.«

Die höhere Immaterialität der Formen im Verstand der Engel gegenüber den unseren hindert sie nicht, die Einzeldinge zu erkennen; denn eben dadurch sind sie wirksamer und vermögen die Dinge nicht nur nach der formalen, sondern auch nach der materiellen Seite darzustellen.

Zur Erkenntnis des Individuellen ist nicht erforderlich, daß die Form, durch die es erkannt wird, selbst individuell sei; denn »die Form, die das Prinzip des Seins für das Ding ist, braucht nicht das Prinzip der Erkenntnis des Dinges durch ihr Wesen zu sein, sondern nur vermöge eines Abbildes ... Darum ... braucht die Form des englischen Verstandes, wodurch er das Einzelding erkennt, nur das Bild einer individuellen Form zu sein.«

Die Erkenntnis der Engel ist eine gewisse, und diese Gewißheit wird durch die Veränderung des Einzeldings nicht aufgehoben; denn »der Verstand des Engels erkennt durch die Species, die er in sich hat, das Einzelding nicht nur in seiner Substanz, sondern auch nach seinen Akzidenzien; und so erkennt er, mit welchem Akzidens das Einzelding jeweils nach einer Veränderung erscheint (cuicumque accidenti singulare variatum subsit) ...«

12. Artikel Erkennen die Engel das Zukünftige?

»Ein jedes Ding wird in einem andern auf die Weise erkannt, wie es in ihm ist. Manches Zukünftige ist nun in seinen nächsten Ursachen so bestimmt, daß es aus ihnen notwendig hervorgeht, z. B. daß die Sonne morgen aufgehen wird; und solche künftigen Ursachen können in ihren Wirkungen erkannt werden. Manche Wirkungen aber sind in ihren Ursachen nicht so bestimmt, daß sie nicht anders eintreten könnten; ihre Ursachen neigen jedoch mehr nach der einen als nach der andern Seite; und dies ist das Kontingente, das in der Mehrzahl der Fälle oder auch in einer Minderzahl geschieht; und dergleichen Wirkungen können in ihren Ursachen nicht unfehlbar erkannt werden, sondern nur mit einiger Gewißheit der Vermutung. Bei manchen künftigen Wirkungen aber verhalten sich die Ursachen gleichmäßig zu beiden Möglichkeiten, so besonders jene, die vom liberum arbitrium abhängen. Weil nun aus einer Ursache zu beidem, da es gleichsam potentiell ist, die Wirkung nur hervorgeht, wenn sie durch eine andere Ursache mehr zu dem einen als zu dem andern bestimmt wird, wie der Kommentator im II. Buch der Physik (12. Komment.) beweist, darum kann man dergleichen Wirkungen in ihren Ursachen, die nach zwei Seiten führen, auf keine Weise erkennen, wenn man diese für sich nimmt: wenn man aber jene Ursachen hinzufügt, welche die zweiseitig orientierten Ursachen mehr zu dem einen als zu dem andern geneigt machen, kann man einige Gewißheit der Vermutung bezüglich der genannten Wirkungen haben: so können wir hinsichtlich dessen, was vom liberum arbitrium abhängt, Zukünftiges vermuten nach den Gewohnheiten und Anlagen der Menschen, wodurch sie zu dem einen hinneigen. Alle solche Wirkungen aber sind, welches auch ihre nächsten Ursachen sein mögen, doch bestimmt in der ersten Ursache, die alles durch ihre Gegenwart schaut und allem durch ihre Voraussicht sein Maß zuerteilt (modum imponit). Die Engel aber schauen einmal das göttliche Wesen und haben außerdem durch die eingeborenen Formen eine Erkenntnis aller Dinge und natürlichen Ursachen. Vermöge jener natürlichen Erkenntnis können sie nur durch die angeborenen Formen das Zukünftige vorauswissen, das in den natürlichen Ursachen, entweder in nur einer Ursache oder in einer Mehrheit, bestimmt ist; denn etwas ist kontingent im Hinblick auf eine Ursache, was im Hinblick auf ein Zusammenwirken mehrerer Ursachen notwendig ist. Die Engel erkennen aber alle natürlichen Ursachen; darum erkennen sie einiges, was kontingent erscheint, wenn man einen Teil seiner Ursachen erwägt, als notwendig, indem sie alle seine Ursachen erkennen. Wenn sie aber die göttliche Vorsehung umfaßten (comprehenderent), würden sie ein sicheres Wissen von allen künftigen Ereignissen haben. Da aber manche einen vollkommeneren Einblick in die göttliche Vorsehung haben als andere, obwohl keiner sie voll begreift, darum wissen manche mehr

Künftiges im Ewigen Wort, auch von solchem, das eine doppelte Entwicklung zuläßt (de contingentibus in utrumque).«

Man kann nicht sagen, daß schon in unserm aufnahmefähigen Verstand die Möglichkeit (potentia) zur Erkenntnis des Künftigen liege, und daß diese Erkenntnis dann bei den Engeln aktuell sein müsse, weil ihre Erkenntnismöglichkeiten durch die angeborenen Formen voll bestimmt seien (... potentia intellectus angelici tota determinatur). »Denn die Potenz ist eine doppelte. Einmal eine natürliche, die durch einen natürlichen Faktor (agens) in Aktualität übergeführt werden kann; und die Potenz in diesem Sinn ist bei den Engeln vollkommen abgeschlossen (totaliter completa) durch die angeborenen Formen: doch als solche Potenz ist unser aufnahmefähiger Verstand nicht fähig, alles beliebige Künftige zu erkennen. Es gibt aber eine andere Potenz, die des Unterworfenenseins (oboedientia), wonach im Geschöpf alles geschehen kann, was der Schöpfer darin geschehen haben will; und so ist der aufnahmefähige Verstand fähig, alles Künftige zu erkennen, sofern es ihm von Gott offenbart wird. In diesem Sinn aber ist die Potenz des englischen Verstandes durch die angeborenen Formen nicht vollständig abgeschlossen.«

Auch für die Schutzengeldienste ist keine vollständige Erkenntnis des Künftigen vorausgesetzt. »Wer die Fürsorge für jemanden hat, braucht keine künftigen Ereignisse vorauszuwissen, sondern nur voranzusehen, welche Ereignisse eintreten können, um demgemäß Hilfsmittel anzuwenden.«

13. Artikel Können die Engel um die verborgenen Geheimnisse der Herzen wissen?

Wie das Künftige, so sind auch die Geheimnisse der Herzen (occulta cordium) den Engeln nicht restlos zugänglich. »Die Engel können die Gedanken der Menschen nicht von sich aus (per se) und unmittelbar anschauen. Damit nämlich der Geist (mens) etwas aktuell denke, ist eine Willensintention (intentio volentis) erforderlich, durch die der Geist sich aktuell der Species zuwendet, die er in sich hat (Augustin, Über die Trinität II, Kap. 2, 3 u. ff.). Die Willensbewegung eines andern aber kann dem Engel nicht durch eine natürliche Erkenntnis bekannt sein, weil der Engel von Natur aus durch die ihm angeborenen Formen erkennt, die Bilder der in der Natur existierenden Dinge sind; die Willensbewegung aber steht in keiner Abhängigkeit noch Verbindung mit irgendeiner natürlichen Ursache, sondern mit der göttlichen Ursache, die allein in den Willen hineinwirken (imprimere) kann. Darum kann die Willensbewegung und der Gedanke des Herzens nicht in Bildern der Naturdinge erkannt werden, sondern nur im göttlichen Wesen, das auf den Willen wirkt: und so können die Engel Herzensgedanken unmittelbar nur erkennen, wenn sie ihnen im Ewigen Wort offenbart werden; aber akzidentell können sie bisweilen einen Gedanken des Herzens erkennen, und zwar auf zweifache Weise. Einmal, sofern aus einem aktuellen Gedanken eine körperliche Bewegung hervorgeht, wenn jemand durch das, was er denkt, von Freude oder Trauer ergriffen wird und so das Herz in eine gewisse Bewegung gerät; auf die Weise können nämlich die Ärzte bisweilen die Erregung (passionem)

des Herzens erkennen. Auf andere Weise, sofern jemand durch einen aktuellen Gedanken Verdienst oder Mißverdienst erwirbt (*meretur vel demeretur*); und so verändert sich der Zustand des Handelnden oder Denkenden in gewisser Weise zum Guten oder Schlimmen, und diesen veränderten Zustand (*dispositionem mutationum*) erkennen die Engel. Jedoch auf Grund dessen wird der Gedanke nur im allgemeinen erkannt; denn auf Grund vieler und verschiedener Gedanken kann jemand in derselben Weise Verdienst oder Mißverdienst erwerben und froh oder traurig sein.«

»Ferner kann der Verstand von einer Species aus, die er in sich hat, zu verschiedenen Gedanken fortschreiten, wie wir z. B. durch die Species des Menschen Verschiedenes über den Menschen denken können. Darum können die Engel, selbst wenn sie sehen, daß unser Verstand durch die Species des Menschen in seiner Gestalt bestimmt ist (*figurari per speciem hominis*), doch nicht den Gedanken des Herzens bestimmt erkennen.«

Die Species in unserm Verstand sind auch darum keine ausreichende Grundlage für eine bestimmte Erkenntnis der Gedanken, weil sie nicht immer aktuell, sondern bisweilen auch habituell sind.

Ebensowenig kann eine Erkenntnis der Phantasmen eine bestimmte Erkenntnis der Gedanken sichern, »da unsere Vernunft auf Grund derselben Phantasmen denkend nach verschiedenen Richtungen strebt (*in diversa tendit*).«

»Durch das Wirken des Engels werden wir fähig, etwas zu denken; damit wir aber zum aktuellen Denken übergehen, ist eine Willensintention erforderlich, die in keiner Weise von dem Engel abhängt; darum können die Engel wohl die Kraft unseres Verstandes erkennen, wodurch wir Geistiges erfassen können (*intelligibilia speculari*), es folgt jedoch nicht, daß sie die aktuellen Gedanken erkennen.«

14. Artikel Erkennen die Engel vieles zugleich?

»Alles, was der Verstand erkennt, erkennt er durch irgendeine Form; darum muß man auf Grund der Formen, wodurch der Verstand erkennt, überlegen, ob der Engel vieles zugleich erkennen kann.

Nun muß man wissen, daß manche Formen zu einem Genus gehören, manche aber zu verschiedenen Genera. Die Formen von verschiedenem Genus aber sind auf verschiedene Potenzen bezogen, da nach dem Philosophen die Einheit des Genus aus der Einheit der Materie oder der Potenz hervorgeht; darum kann ein Subjekt unmöglich durch verschiedene Formen von verschiedenem Genus vollendet werden: denn so würde nicht eine Potenz zu verschiedenen Akten bestimmt, sondern verschiedene; wenn z. B. ein Körper zugleich weiß und süß ist, besitzt er die Weiße, sofern er an der Natur des Durchsichtigen teilhat, die Süßigkeit aber vermöge der Natur des Feuchten. Formen aber, die zu einem Genus gehören, gehen auf eine Potenz zurück, mögen sie nun konträr sein, wie Weiße und Schwärze, oder auch nicht, wie das Dreieck und das Quadrat. Diese Formen, sagt man, sind im Subjekt auf dreifache Weise. Einmal nur potentiell, und auf die Weise sind sie zugleich, weil die Potenz für Entgegengesetztes und für verschiedene Formen eines Genus eine ist. Zweitens, sofern sie in unvollkommener Aktualität vorhanden sind, wie es beim Werden ist; und auch so können sie zugleich

sein, z. B. offenbar, wenn etwas weiß wird: dann ist nämlich während der ganzen Zeit des Weißwerdens die Weiße im Werden vorhanden, die Schwärze aber im Vergehen. Drittens in vollkommener Aktualität, so die Weiße, wenn sie am Ende des Weißwerdens steht; und so können unmöglich zwei Formen eines Genus zugleich im selben Subjekt sein. Denn dann müßte sich dieselbe Potenz zu verschiedenen Akten bestimmen, und das ist unmöglich, so wie eine Linie nicht auf einer Seite bei verschiedenen Punkten enden kann.

Nun muß man wissen, daß alle Verstandesformen zu einem Genus gehören, wenn auch die Dinge, deren [Formen] sie sind, von verschiedenem Genus sind: denn alle weisen auf dasselbe Vermögen geistiger Erkenntnis (*potentia intellectiva*) zurück; und so können potentiell alle zugleich im Verstande sein, und ebenso in unvollkommener Aktualität, die in der Mitte steht zwischen Potenz und vollkommenem Akt; und das ist das habituelle Sein der Species, die zwischen Potenz und Wirken (*operatio*) in der Mitte steht; doch in vollkommener Aktualität ist eine Mehrheit von Species für den Verstand nicht möglich. Zum aktuellen Erkennen muß er nämlich vollkommene Aktualität für die Species besitzen, vermöge deren er erkennt; und so kann er unmöglich zu gleicher Zeit und auf einmal mit verschiedenen Formen aktuell erkennen. Alles Verschiedene also, was er mit verschiedenen Formen erkennt, kann er nicht auf einmal erkennen; das aber, was er durch dieselbe Form erkennt, erkennt er auf einmal. So erkennt er auf einmal alles, was er durch das eine Wesen des Ewigen Wortes erkennt; was er aber durch angeborene Formen erkennt, deren es viele gibt, erkennt er nicht auf einmal, wenn er durch verschiedene Formen erkennt. Jeder Engel nämlich erkennt vieles durch dieselbe Form, wenigstens alle Einzeldinge einer Species durch die eine Form der Species. Die höheren Engel aber können mehr mit einer Species erkennen als die niederen; darum können sie mehr auf einmal erkennen.

Man muß jedoch wissen, daß etwas in einer Hinsicht eines ist und in einer andern eine Vielheit; so ist das Kontinuum aktuell eins und potentiell vieles; und wenn Verstand oder Sinne sich auf so etwas richten, sofern es eines ist, sehen sie es auf einmal; wenn aber, sofern es eine Vielheit ist, d. h. wenn jeder Teil für sich betrachtet wird, kann das Ganze nicht auf einmal gesehen werden. Und so betrachtet auch der Verstand, wenn er einen Satz ins Auge faßt (*considerat propositionem*), vieles als Einheit; und so wird es, sofern es eines ist, zugleich erkannt, indem der eine Satz erkannt wird, der daraus besteht; doch sofern es vieles ist, kann es nicht zugleich erkannt werden, so daß sich nämlich der Verstand zugleich der Bedeutung der einzelnen Glieder zuwenden würde (*convertat se ad rationem singulorum*), die für sich zu betrachten sind. Darum sagt der Philosoph im VI. Buch der Metaphysik (IV. Kap.): »Ich nenne aber Affirmation und Negation ein Getrennt- und Zugleich-erkennen, in dem Sinne, daß sie nicht nacheinander, sondern als eines zustande kommen«. Denn sie werden nicht zugleich erkannt, sofern sie unterschieden und in bestimmter Ordnung aufeinander bezogen (*habent ordinem distinctionis ad invicem*), sondern sofern sie in einem Satz vereint sind.«

Daraus, daß der Verstand und der Gegenstand der Verstandeserkenntnis aufeinander bezogen sind, kann man nicht schließen, der Verstand müsse ebenso mehreres Erkennbare zugleich erkennen können, wie ein Erkenntnisgegenstand für mehrere erkennende Geister zugleich erkennbar sei. Denn »vom

Verstand ist nichts im Gegenstand der Verstandeserkenntnis, sondern etwas von dem, was er erkennt, ist im Verstand; und so besteht nicht dieselbe Sachlage (ratio) für die Erkenntnis vieler Dinge durch einen Verstand und eines Dinges durch viele erkennende Geister.«

Man kann nicht für die gleichzeitige Erkenntnis einer Mehrheit von Gegenständen anführen, daß die beständige Selbsterkenntnis zuzeiten mit einer Erkenntnis äußerer Dinge zusammentreffe. »Wenn Augustin (Über die Trinität, X. Buch) sagt: ›Unser Geist hat sich immer im Gedächtnis, erkennt sich immer, will sich immer‹, so ist das nach seiner eigenen Erklärung (XV, XIV, 8) auf das innere Gedächtnis (interior memoria) zu beziehen; darum erkennt sich unsere Seele nicht immer aktuell; der Geist des Engels jedoch erkennt sich immer aktuell: das kommt daher, daß der Geist des Engels sich durch sein Wesen erkennt, durch das er immer in der nötigen Form ist (informatur), unser Geist aber erkennt sich jeweils gewissermaßen durch eine Intention. Wenn indessen der Geist des Engels in gewisser Weise sich und anderes erkennt, so erkennt er doch vieles zugleich nur, sofern es eines ist ... Wenn nämlich zwei Dinge sich so verhalten, daß das eine Erkenntnisgrund für das andere ist, so wird das eine von ihnen gleichsam ein Formales, das andere ein Materiales sein; und so sind beide zusammen ein Erkenntnisgegenstand, da sich der eine Gegenstand aus Form und Materie aufbaut. Wenn darum der Verstand etwas durch ein anderes erkennt, so erkennt er nur einen Erkenntnisgegenstand, wie es z. B. offenbar beim Sehen ist: das, wodurch die Farbe gesehen wird, ist das Licht, weshalb es sich zur Farbe gleichsam als ein Formales verhält; und so sind Farbe und Licht nur ein Sichtbares und werden zugleich vom Gesicht aufgenommen. Nun ist dem Engel sein Wesen Erkenntnisgrund für alles, was er erkennt, wenn auch nicht vollkommen, da er hinzutretender Formen bedarf: er erkennt nämlich alles nach dem Maß seiner Substanz (Über die Ursachen, Satz 2 und 3) und entsprechend seiner eigentümlichen Kraft und Natur (Dionysius, Über die göttlichen Namen, IV). Wenn er daher sich selbst und jene Dinge erkennt, so erkennt er das Viele zugleich nur als Einheit.«

Eine Vielheit zugleich zu wissen ist möglich, weil das Wissen einen Habitus bezeichnet. Das Erkennen (intelligere) aber ist immer aktuell.

In ihrer Erkennbarkeit sind alle Gegenstände eins und darum zugleich erkennbar, aber nur als erkennbare, »und das geschieht dann, wenn die Erkennbarkeit selbst erkannt wird.«

Wenn die Engel nicht vieles zugleich erkennen können, so scheint es, als müßte ihr Erkennen und darum auch ihr Wirken zeitlicher Natur sein. »Der Zeitlichkeit unterliegt jenes Wirken an sich, das etwas für die Zukunft erwartet, damit seine Species vollendet werde (compleatur), so ist es offenbar bei der Bewegung, die keine vollendete Gestalt (species) hat, bis sie ans Ziel gelangt: denn die Bewegung ist in der Mitte und am Ende der Gestalt nach nicht dieselbe. Tätigkeiten aber, die sofort ihre vollendete Gestalt haben, werden nur akzidentell nach der Zeit gemessen, z. B. Erkennen, Empfinden u. dgl., darum sagt der Philosoph (Ethik X), das Genießen sei nicht in der Zeit. Es können jedoch solche Tätigkeiten in der Zeit sein, sofern sie mit einer Bewegung von zeitlicher Natur verbunden sind, und das ist die entstehende und vergehende körperliche Natur, die als Organ der sinnlichen Vermögen

dient, von welchen unser Verstand empfängt. Demnach unterliegt das Erkennen des Engels weder an sich noch akzidentell der Zeitlichkeit; so gibt es in einer seiner Tätigkeiten, worin er einen Gegenstand erkennt, kein Früher und Später; das schließt aber nicht aus, daß mehrere Tätigkeiten nach Früher und Später geordnet sein mögen.«

Die Erkenntnis des Engels ist durch seinen Willen mitbestimmt. Sein Verstand »verhält sich nicht gleichmäßig zu allen Formen, die er in sich hat; denn bisweilen hat er volle Aktualität für die eine Form und nicht für die andern; und dies geschieht durch den Willen, der den Verstand aus solcher Potentialität zum Akt überführt.«

15. Artikel Erkennen die Engel die Dinge, indem sie von einem zum anderen fortschreiten?

Ist die Erkenntnis der Engel diskursiv? »Durchlaufen (discurrere) heißt, eigentlich gesprochen, von einem zur Erkenntnis eines andern gelangen. Es ist aber ein Unterschied: etwas in etwas und etwas aus etwas erkennen; wenn nämlich etwas in etwas erkannt wird, richtet sich der Erkennende in einer Bewegung auf beides, so offenbar, wenn etwas in etwas wie in einer erkennbaren Form (forma cognoscibilis) erkannt wird: und eine solche Erkenntnis ist nicht diskursiv. Und es macht dafür keinen Unterschied, ob etwas in eigener Species oder in einer fremden Species gesehen wird; denn man sagt vom Sehen weder, daß es zweierlei zusammenbringe (conferre), wenn es den Stein durch die Species sieht, die es vom Stein empfangen hat, noch wenn es den Stein durch sein Bild (species) sieht, das im Spiegel erscheint. Dagegen, daß etwas aus einem andern erkannt werde, sagt man, wenn nicht ein- und dieselbe Bewegung auf beides geht; sondern erst bewegt sich der Verstand gegen das eine und auf Grund dessen bewegt er sich gegen das andere; so ist es ein gewisses Durchlaufen, wie es offenbar bei Beweisführungen ist. Denn zuerst richtet sich der Verstand auf die Prämissen (principia), sodann durch die Prämissen auf die Schlußfolgerungen. Der Verstand des Engels aber ist von seiner Erschaffung an durch die angeborenen Formen vollständig abgeschlossen (perfectus) hinsichtlich der gesamten natürlichen Erkenntnis, worauf sich seine Erkenntniskraft erstreckt; so wie auch die Materie der Himmelskörper durch die Form vollständig abgeschlossen oder bestimmt ist; so daß sie keine Möglichkeit für eine andere Form behält. Darum heißt es auch im Buch Über die Ursachen (Prop. 10), ein rein geistiges Wesen (intelligentia) sei voller Formen; denn es wäre nicht voll, wenn nicht sein ganzes Vermögen durch jene Formen bestimmt würde; darum ist ihm nichts von dem unbekannt, was es von Natur aus erkennen kann. Unser Verstand dagegen, der nur mangelhaft an dem geistigen Licht teilhat, besitzt keine Abgeschlossenheit hinsichtlich alles Erkennbaren, was er von Natur aus erkennen kann, sondern läßt Vervollkommnung zu; doch könnte er nicht von der Potenz zum Akt übergehen, wenn seine Erkenntnis nicht hinsichtlich gewisser Dinge durch seine Natur abgeschlossen wäre. Darum muß es in unserm Verstand etwas geben, was unser Verstand von Natur aus erkennt, nämlich die ersten Prinzipien, obwohl die Erkenntnis selbst in uns nur durch das Empfangen von den Sinnen

bestimmt wird. Wie sich daher unser Verstand zu diesen Prinzipien verhält, so verhält sich der Engel zu allem, was er von Natur aus erkennt. Und da die Erkenntnis der Prinzipien in uns die höchste Wissensstufe ist, so reichen wir offenbar mit dem Höchsten in unserer Natur in gewisser Weise an das Niederste in der englischen Natur heran; wie Dionysius im VII. Buch Über die göttlichen Namen sagt: »Die göttliche Weisheit hat die Enden der ersten Dinge mit den Anfängen der zweiten verbunden«. Wie wir also ohne Durchlaufen in einem einfachen Schauen die Prinzipien erkennen, so die Engel alles, was sie erkennen; darum heißen sie auch einsichtige (geistig schauende) Wesen (intellectualia) und der Besitz der Prinzipien in uns heißt Einsicht (habitus principiorum ... intellectus).«

Wenn die Engel die Geschöpfe im Ewigen Wort erkennen, so ist das kein Übergehen vom einen zum andern, sondern ein Schauen, »so wie ein Ding in einem Bild erkannt wird.«

Wenn unser Verstand von Bekanntem zu Unbekanntem fortschreitet, so geschieht das im Bereich der natürlichen Erkenntnis. Dessen bedarf es bei den Engeln nicht. Was sie nicht wissen, das sind Dinge, »welche die natürliche Erkenntnis übersteigen; und zu deren Erkenntnis können sie nicht von sich aus durch Kombinieren (conferendo) gelangen, sondern nur auf Grund göttlicher Offenbarung.« Zu dem aber, was die natürliche Erkenntnis übersteigt, z. B. zu den Glaubenswahrheiten, kann auch unser Verstand nicht auf diskursivem Wege gelangen.

Wenn Dionysius die Erkenntnis der Engel als eine Bewegung bezeichnet, so ist dabei nicht an einen Übergang von einem zu etwas anderem zu denken, sondern es ist in dem Sinn zu verstehen, »in dem jede Tätigkeit Bewegung genannt wird, wie z. B. das Erkennen eine Bewegung ist und das Empfinden. Und so unterscheidet Dionysius sowohl bei den Engeln als bei den Seelen eine dreifache Bewegung, was die göttliche Erkenntnis anbelangt: nämlich eine Kreisbewegung, eine schräge und eine gerade, gemäß dem [gewählten] Bilde. Die Kreisbewegung nämlich ist ganz gleichförmig (uniformis), sowohl wegen des gleichen Abstandes aller Teile des Kreises vom Mittelpunkt als auch, weil man bei einer Kreisbewegung auf keiner Seite einen Anfang und ein Ende ansetzen kann. Die gerade Bewegung aber ist ungleichförmig (difformis), sowohl wegen der eigentümlichen Beschaffenheit der Linie (da die Teile nicht gleich weit von einem bezeichneten Punkt entfernt sind) als wegen der Bewegung, die einen bestimmten Anfangs- und Endpunkt hat. Die schräge Bewegung aber hat etwas von Gleichförmigkeit an sich, worin sie mit der Kreisbewegung übereinstimmt, und etwas von Ungleichförmigkeit, worin sie mit der geraden Bewegung übereinstimmt. Die gleichförmige und die ungleichförmige Bewegung sind aber beim Engel und der Seele nicht dieselbe; darum unterscheidet er diese Bewegungen bei beiden auf verschiedene Weise. Der Engel nämlich richtet sich im Akt der göttlichen Erkenntnis selbst nicht auf verschiedene Dinge, sondern ist nur auf Gott selbst eingestellt (in ipso Deo uno figuratur); und darum heißt es, er bewege sich um Gott gleichsam im Kreise, da er nicht von einem Anfang her zu ihm als dem Erkenntnisziel gelangt, so wie der Kreis weder Anfang noch Ende hat. Und darum sagt er, »die Engel bewegen sich kreisförmig, einheitlich (unite), ohne Anfangspunkte, unter unendlichen Erleuchtungen des Guten und Schönen«; damit wir uns die göttlichen Erleuchtungen selbst, die in den Geist der Engel gelangen, als Linien denken, die vom

Zentrum nach der Peripherie laufen und durch die gewissermaßen die Substanz der Peripherie gebildet wird, so daß die Erkenntnis, die Gott von sich selbst hat, mit dem Mittelpunkt verglichen werden kann; die Erkenntnis aber, die der Engel von sich selbst hat, kann mit dem Kreis verglichen werden, der die Einheit des Mittelpunktes nachbildet, aber doch davon abweicht. Eine Ungleichförmigkeit jedoch findet sich im Engel hinsichtlich der göttlichen Erkenntnis nicht, was die Erkenntnis selbst anbelangt, sondern nur, was die Mitteilung der Erkenntnis angeht, sofern er verschiedenen die göttliche Erkenntnis übergibt; und das setzt er als gerade Bewegung bei den Engeln an; so sagt er, »sie bewegen sich geradeaus, wenn sie in der Fürsorge für die ihnen Unterstellten gerade durch alles hindurchgehen (... procedunt ad subceptorum providentiam recta omnia transeuntes)«. Die schräge Bewegung aber setzt er als eine aus beiden zusammengesetzte; sofern sie nämlich, selbst in der Einheit der göttlichen Erkenntnis verharrend, zu andern hinausgehen, um sie zu Gott zurückzuführen; darum sagt er, »sie bewegen sich schräg, wenn sie in der Fürsorge für die, die weniger haben, unabwendbar in der Identität bezüglich der Ursache der Identität bleiben (ingressibiliter manent in identitate circa identitatis causam)«. In der Seele jedoch findet sich im Hinblick auf die göttliche Erkenntnis selbst Gleichförmigkeit und Ungleichförmigkeit. Denn in dreierlei Weise bewegt sich die Seele zu Gott hin. Einmal, indem sie das unsichtbare Wesen (invisibilia) Gottes durch die geschaffenen, sichtbaren Dinge erblickt; und das ist die gerade Bewegung; darum sagt er, »die Seele bewegt sich geradeaus, wenn sie auf das, was um sie herum ist, zugeht (progreditur) und von den äußeren Dingen wie von mannigfachen und vielfältigen Zeichen zu einfachen und einheitlichen Betrachtungen emporgetragen wird«. Zweitens bewegt sie sich zu Gott auf Grund von Erleuchtungen, die sie von Gott empfängt, die sie aber auf ihre Weise unter sinnlichen Gestalten verhüllt empfängt, so wie Isaias »Gott auf einem erhabenen und hochragenden Stuhl« sieht (Kap. VI.); und dies ist der schräge Weg, da er von seiten der göttlichen Erleuchtung etwas von Gleichförmigkeit hat und von seiten der sinnlichen Gestalten etwas von Vielfältigkeit; darum sagt er, »schräg bewegt sich die Seele, sofern sie nach ihrer Eigentümlichkeit nicht geistig schauend und in eins gesammelt (intellectualiter et singulariter), sondern in einem Denkverfahren und nach vielen Richtungen vorgeht (rationabiliter et diffuse)«. Die dritte Art ist die, wenn die Seele alles Sinnliche von sich abstreift, indem sie Gott über allem und auch über sich selbst denkt; und so löst sie sich von aller Ungleichförmigkeit, und dies ist die Kreisbewegung; daher sagt er, »die Kreisbewegung der Seele ist das Eingehen zu sich selbst von allen äußeren Dingen und der Zusammenschluß (convolutio) aller geistigen Kräfte; erst einmal gleichförmig geworden, eint sie sich den einheitlichen Kräften und wird so zu dem geleitet, was über allem ist.«

Wenn die Engel die Geheimnisse des Herzens in ihrem körperlichen Ausdruck anschauen, so geschieht dies, »wie man Ursachen in dem Bilde anschaut, das ihre Wirkungen zeigen, ohne alles Durchlaufen; auch der Umstand, daß sie jene Bewegungen [des Körpers] als etwas Neues auffassen, erfordert kein Kombinieren (collatio); denn sowie die Sinnendinge ins Dasein treten, sind sie den Formen der Engel gleich und werden so von den Engeln erkannt, und so gewinnen sie ohne Durchlaufen eine neue Erkenntnis von sinnenfälligen Tatsachen.«

16. Artikel Muß man bei den Engeln eine morgendliche und abendliche Erkenntnis unterscheiden?

Augustin führt den Unterschied einer »morgendlichen und abendlichen Erkenntnis« bei den Engeln ein, um die Behauptung zu rechtfertigen, »das, wovon wir lesen, es sei in den sechs ersten Tagen geschaffen, sei ohne Zeitfolge vollendet worden; darum will er unter jenen Tagen nicht unterschiedene Zeitabschnitte verstanden haben, sondern die Erkenntnis der Engel. Wie nämlich die Erscheinung (praesentatio) des körperlichen Lichts über dieser irdischen Welt (super haec inferiora) den zeitlichen Tag hervorbringt, so führt das Erscheinen oder Wirken des Lichts des englischen Verstandes über den geschaffenen Dingen den geistigen Tag herauf: und dementsprechend werden viele Tage unterschieden, weil der Verstand des Engels der Erkenntnis von Dingen verschiedener Gattung angepaßt ist (diversis rerum generibus comparatur); und so war die Ordnung des Tages keine Ordnung der Zeit, sondern eine Ordnung der Natur, die man in der Erkenntnis des Engels antrifft gemäß dem Verhältnis der erkannten Dinge zueinander, je nachdem eins von Natur aus früher ist als das andere. Wie aber beim zeitlichen Tage der Morgen der Anfang des Tages ist und der Abend das Ende, so ist auch bei der Erkenntnis der Engel im Hinblick auf dasselbe Ding gemäß der Ordnung der erkannten Sache ein Anfang und ein Ende zu beachten. Der Anfang eines jeden Dinges aber liegt in der Ursache, von der es ausgeht; sein Ende aber liegt in dem Dinge selbst, in dem das Wirken der erzeugenden Ursache sein Ziel findet (ad quam ... terminatur). Darum ist die Ausgangserkenntnis eines Dinges (primitiva cognitio) die, welche es in seiner Ursache betrachtet, und das ist das Ewige Wort; darum heißt die Erkenntnis der Dinge im Wort die morgendliche Erkenntnis. Die letzte Erkenntnis des Dinges aber ist die, welche es in sich selbst erkennt; und eine solche Erkenntnis heißt abendliche.

Man muß jedoch wissen, daß diese Unterscheidung in doppeltem Sinn verstanden werden kann. Einmal von seiten der erkannten Sache; sodann von seiten des Erkenntnismittels. Von seiten der erkannten Sache nämlich, indem man das Ding im Ewigen Wort erkannt nennt, wenn das Sein erkannt wird, das es im Ewigen Wort hat; in der eigenen Natur aber, sofern das Sein des Dinges erkannt wird, das es in sich selbst hat: und das ist keine richtige Auffassung (conveniens intellectus); denn das Sein, das das Ding im Ewigen Wort hat, ist kein anderes als das Sein des Ewigen Wortes, da nach Anselm (Monologion, Kap. 35) das Geschöpf im Schöpfer das schöpferische Wesen ist; so das Geschöpf im Ewigen Wort erkennen, das wäre also keine Erkenntnis des Geschöpfes, sondern vielmehr des Schöpfers. Und so muß diese Unterscheidung von seiten des Erkenntnismittels verstanden werden; so daß man von Erkenntnis des Dinges im Ewigen Wort spricht, wenn durch das Ewige Wort die Sache selbst in ihrer eigenen Natur erkannt wird; [von Erkenntnis] in der eigenen Natur aber, wenn es durch geschaffene Formen erkannt wird, die den geschaffenen Dingen angemessen sind, z. B. beim Erkennen durch angeborene Formen (inditae); doch auch, wenn es eine Erkenntnis durch erworbene Formen wäre, machte es für diesen Punkt keinen Unterschied.«

Beim Bild des Morgens und Abends für die Erkenntnis ist nicht so sehr an den Dämmerungscharakter zu denken wie an Anfang und Ende. Doch »kann man sagen, daß jeder geschaffene Verstand, als aus dem Nichts kommend, verdunkelt ist im Vergleich mit der Klarheit des göttlichen Geistes; er hat aber auch Licht in sich (habet lucis admixtionem), sofern er den göttlichen Verstand nachbildet.«

Wie aus Morgen und Abend ein Tag wird, so schließen sich morgendliche und abendliche Erkenntnis zu der einen Erkenntnis des Engels zusammen, die doch ein Ganzes ist.

Das Bild ist indessen nicht in jeder Richtung durchzuführen: so gibt es kein Anwachsen von der morgendlichen Erkenntnis zu einer höheren, sondern nur ein Enden bei einer niederen.

»Nach der natürlichen Ordnung geht bezüglich ein- und desselben Dinges die morgendliche Erkenntnis der abendlichen voraus; doch bezüglich verschiedener Dinge muß man die Erkenntnis des früheren früher ansetzen als die des späteren, sofern in der Erkenntnis eine Ordnung gemäß den erkannten Dingen anzutreffen ist; und darum wird in der Genesis der Abend vor den Morgen gesetzt, weil das Werk des ersten Tages das Licht ist, unter dem Augustin die geistige Natur versteht, welche durch die Erkenntnis zum Wort erleuchtet wird, weil aber der Engel sich zuerst in sich selbst mit natürlicher Erkenntnis erkennt; und nachdem er sich erkannt hat, ist er nicht in sich selbst geblieben, gleichsam sich selbst genießend und in sich sein Ziel setzend (denn so wäre er Nacht geworden, wie die gefallenen Engel), sondern wandte seine Erkenntnis zum Lob Gottes; und so wandte er sich von der Betrachtung seiner selbst zur Betrachtung des Ewigen Gottes, und darin ist der Morgen des folgenden Tages, sofern er im Wort die Erkenntnis des nächsten Geschöpfes, nämlich des Firmaments, empfing. Wie wir aber im Zeitkontinuum sehen, daß dasselbe Jetzt zu zwei Zeitstrecken gehört, nämlich Ende der vergangenen und Anfang der künftigen ist, so ist die morgendliche Erkenntnis des zweiten Tages Ende des ersten und Anfang des zweiten Tages und so fort bis zum siebenten Tage.«

Es ist begründet, die Erkenntnis der Dinge im Ewigen Wort als die morgendliche zu bezeichnen, die Erkenntnis der Dinge in ihrer eigenen Natur als die abendliche; denn »die Erkenntnis der Dinge im Ewigen Wort ist vollkommener als ihre Erkenntnis in der eigenen Natur, sofern das Ewige Wort ein jedes Ding klarer zur Darstellung bringt als eine geschaffene Species. [Sagt man aber], daß die Dinge wahrhafter in sich selbst als im Wort erkannt würden, so kann das im doppelten Sinn verstanden werden. Einmal so, daß sie ein höheres Sein in sich hätten als im Ewigen Wort – und das wäre falsch: denn in sich haben sie ein geschaffenes Sein, im Ewigen Wort aber ein ungeschaffenes. Ferner in dem Sinn, daß das Ding in sich selbst vollkommener dies sei (ut res sit perfectius haec in seipsa) als im Ewigen Wort und das ist in gewissem Sinne wahr: denn das Ding ist in sich materiell, was zur Idee (de ratione) gewisser Dinge gehört; im Ewigen Wort aber ist es nicht materiell, sondern es ist dort durch ein Bild (est ibi similitudinem habens) nach Form und Materie. Und dennoch: obwohl es in gewisser Hinsicht ist, sofern es ein solches Ding im Ewigen Wort ist, wird es doch, auch sofern es ein solches Ding ist, durch das Ewige Wort vollkommener erkannt als durch sich selbst; denn auch der spezifische Gehalt des Dinges (propria rei ratio) wird im Wort vollkommener erkannt als in sich selbst,

obwohl es im Hinblick auf die spezifische Existenzweise (secundum propriam rationem existendi) wahrhafter in sich selbst ist. Die Erkenntnis aber richtet sich nach der Darstellung der Form; so wird das Ding, obwohl es nur in gewisser Hinsicht, durch sein Bild, in der Seele ist, doch schlechthin erkannt.«

Wenn sonst die Erkenntnis aus der Ursache unvollkommener ist als die des Dinges in sich selbst, so gilt das für die erste Ursache nicht, denn Gott »ist eine in gewisser Weise einem jeden Dinge innerlicher innewohnende Ursache (magis intima), als es sich selbst innewohnt.«

17. Artikel Ist die Einteilung der englischen Erkenntnis in morgendliche und abendliche hinreichend?

Ob die Einteilung der englischen Erkenntnis in morgendliche und abendliche als vollständig anzusehen ist, das richtet sich danach, in welchem Sinn man sie versteht. Bezieht man sie auf »das, was zur Erkenntnis selbst gehört, so fällt nichts Mittleres zwischen beide. Denn die abendliche und die morgendliche Erkenntnis unterscheiden sich, wie im vorausgehenden Artikel gesagt wurde, durch das Erkenntnismittel: wenn dies ein geschaffenes ist, so bewirkt es in gewisser Weise die abendliche Erkenntnis; wenn es aber ungeschaffen ist, die morgendliche. Nun kann es zwischen Geschaffenem und Ungeschaffenem nichts Mittleres geben. Wenn man es aber im Hinblick auf die Bedeutung des Morgendlichen und Abendlichen erwägt, so fällt in doppeltem Sinn ein Mittleres zwischen beide. Erstens, weil Morgen und Abend Teile des Tages sind; Tag aber ist es in den Engeln durch die Erleuchtung der Gnade (im IV. Buch Über die Genesis, Kap. XXII und XXIII); so erstrecken sie sich nicht über die durch die Gnade eingegossene Erkenntnis (gratuita) der guten Engel hinaus; und in diesem Sinn ist die natürliche Erkenntnis etwas außer diesen beiden. Zweitens, weil der Abend als solcher im Morgen endet und der Morgen im Abend; darum kann nicht jede beliebige Erkenntnis der Dinge in ihrer eigenen Natur abendlich genannt werden, sondern nur die zum Lob des Schöpfers verwendete: denn so kehrt der Abend zum Morgen zurück: und in diesem Sinn ist die Erkenntnis, welche die Dämonen von den Dingen haben, weder abendlich noch morgendlich, sondern nur die eingegossene Erkenntnis, wie sie die seligen Engel besitzen.«

»Die Erkenntnis der Dinge in ihrer eigenen Natur ist immer eine abendliche; und ihre Beziehung zu der Erkenntnis im Ewigen Wort macht sie nicht zu einer morgendlichen, sondern läßt sie in der morgendlichen enden. Denn nicht darum spricht man beim Engel von morgendlicher Erkenntnis, weil er die Erkenntnis der Dinge in ihrer eigenen Natur auf das Ewige Wort bezieht, als wäre die so bezogene Erkenntnis die morgendliche; sondern weil er es auf Grund dieses Beziehens verdient, die morgendliche zu empfangen.«

Die morgendliche und abendliche Erkenntnis sind nicht als Erkenntnis von Werdendem und Gewordenem zu unterscheiden; denn »jede Erkenntnis im Ewigen Wort heißt morgendliche Erkenntnis, mag das Ding schon geworden sein oder nicht; eine solche Erkenntnis ist nämlich der göttlichen

gleichförmig, welche alles schlechthin erkennt, ehe es geworden ist, sowie, nachdem es geworden ist; und doch nimmt jede Erkenntnis des Dinges im Wort es als ein werdendes, mag das Ding schon geworden sein oder nicht: so jedoch, daß das Wort Werden keine Zeitlichkeit besagt, sondern das Ausgehen des Geschöpfes vom Schöpfer; so wie die Erkenntnis des Kunsterzeugnisses in dem Entwurf (in arte) es als ein Werdendes betrifft, auch wenn das Werk bereits fertig ist.«

»Die Erkenntnis des Ewigen Wortes ist von der Erkenntnis der Dinge im Ewigen Wort nicht zu scheiden; darum heißt auch die Erkenntnis des Ewigen Wortes morgendlich. Und das ist klar, weil der siebente Tag, der das Ruhen Gottes in sich selbst bezeichnet, einen Morgen hat; so besteht die morgendliche Erkenntnis, sofern der Engel Gott erkennt.«

Die Untersuchung der Erkenntnis der Engel hat den Gesichtskreis bedeutend erweitert und im Grundriß das Gebäude der gesamten theoretischen Erkenntnis mit allen ihren möglichen Spielformen gezeichnet. Der Erkenntnis Gottes, der durch sein Wesen sich selbst und alle Geschöpfe in absoluter Vollkommenheit und in einem Blick erkennt, sind andere Typen zur Seite getreten. Für die Engel sind die Erkenntnisgegenstände dieselben, nämlich Gott und die Geschöpfe, nur mit einer gewissen Einschränkung des Gebiets. Das Erkenntnismittel ist ein anderes je nach den Gegenständen. Sich selbst erkennt der Engel durch sein eigenes Wesen, das gleichsam eine ihm unabtrennbar innewohnende Erkenntnisform ist. Gottes Erkenntnis wird ihm ermöglicht durch das göttliche Wesen, das zwar nicht naturhaft mit ihm eins ist, sich ihm aber in der Glorie so eint, daß es ihm als Erkenntnisform dienen kann; doch diese Erkenntnis des göttlichen Wesens kommt der Selbsterkenntnis Gottes an Vollkommenheit weder dem Grad noch dem Inhalt nach gleich. – Die geschaffenen Dinge außer ihm erkennt er durch Formen, die ihm von Natur aus innewohnen. Den Umkreis der Dinge, die ihm durch diese Formen zugänglich sind, bestimmt zunächst das Licht seines natürlichen Verstandes, das aber gestärkt werden kann durch Erleuchtung von seiten höherer Geister, letztlich durch göttliche Offenbarung. So ist ein Anwachsen der Erkenntnis in der Zeit möglich, und auch der Erkenntnisbesitz, mit dem der Engel ausgerüstet ist, braucht nicht gleichzeitig aktuell zu sein. – Wir haben auch schon einen Ausblick auf die menschliche Erkenntnis erhalten: während des irdischen Lebens ist Gott ihr nur zugänglich durch die Geschöpfe, nicht durch sein Wesen. Sich selbst erkennt der Mensch auch nicht permanent durch sein Wesen, sondern auf Grund aktueller Regungen. Andere Dinge sind ihm zugänglich durch Formen, die die Sinnlichkeit und durch ihre Vermittlung der Verstand nach und nach von den Dingen empfängt, aber mit Hilfe von Prinzipien, die dem menschlichen Verstand so naturhaft innewohnen wie dem englischen alle Formen. Auch bei ihm bemißt sich das, was ihm zugänglich wird, mit nach dem natürlichen Licht, das wiederum eine Kräftigung zuläßt. Durch den Übergang in den Glorienstand geht die Seele zu einer der englischen gleichen – eventuell, durch Offenbarung, über sie erhobenen – Erkenntnis über.

IX. Quaestio Die Erkenntnis des englischen Wissens durch Erleuchtung und Rede

1. Artikel Erleuchtet ein Engel den andern?

In der letzten Untersuchung ist der Punkt, wie ein Engel durch einen andern Bereicherung seiner Erkenntnis erfährt, nur kurz angedeutet worden und bedarf weiterer Erläuterung. Zunächst: Wie steht es mit der Erleuchtung eines Engels durch den andern? »Wir müssen von dem geistigen Licht (lumen intellectuale) nach dem Gleichnis des körperlichen Lichts sprechen. Das körperliche Licht aber ist das Mittel, wodurch wir sehen; und es dient unserm Gesicht in zweierlei Hinsicht: einmal, indem es das aktuell sichtbar macht, was potentiell sichtbar war; dann, sofern das Gesicht selbst von dem natürlichen Licht zum Sehen gestärkt wird; darum muß auch in der Zusammensetzung des Organs Licht sein. Darum kann die Kraft des Verstandes selbst zum Erkennen geistiges Licht genannt werden oder auch dies, daß uns etwas bekannt wird. So kann jemand in doppelter Hinsicht von einem andern erleuchtet werden: nämlich sofern sein Verstand zum Erkennen gekräftigt wird und sofern sein Verstand von jemandem dahin geführt wird, etwas zu erkennen; und dies beides verbindet sich im Verstand, z. B. offenbar, wenn der Verstand eines Menschen durch ein Mittel, das er geistig aufnimmt (mente concipit), dazu gestärkt wird, anderes zu sehen, was er vorher nicht sehen konnte. Demgemäß spricht man also davon, daß ein Verstand von einem andern erleuchtet wird, wenn ihm ein Erkenntnismittel zugeführt wird, wodurch der Verstand gekräftigt wird für andere Erkenntnisgegenstände, die ihm vorher nicht zugänglich waren. Dies nun kommt bei uns auf zweierlei Weise vor. Einmal durch die Rede; so, wenn ein Lehrender im Sprechen durch sein Wort dem Schüler ein Mittel überliefert, wodurch dessen Verstand gekräftigt wird, anderes einzusehen, was er früher nicht einsehen konnte; und so heißt es, daß der Lehrer den Schüler erleuchte. Ferner, wenn jemandem ein sinnliches Zeichen vor Augen gestellt wird, von dem aus er zur Erkenntnis eines geistigen Gegenstandes (aliquid intelligibile) geführt werden kann; und so heißt es vom Priester, daß er das Volk erleuchte (nach Dionysius, Kirchliche Hierarchie, Kap. VII, I. Teil), sofern er dem Volke die Sakramente spendet und zeigt, die Wegführer zur Erkenntnis des Göttlichen (divina intelligibilia) sind. Doch die Engel gelangen weder durch sinnliche Zeichen zur Erkenntnis göttlicher Dinge, noch empfangen sie verstandesmäßige Mittel so, daß eine Veränderung stattfindet, und in schrittweisem Vorgehen (neque intelligibilia media recipiunt cum varietate et discursu), wie wir sie empfangen, sondern auf immaterielle Weise; und darum sagt Dionysius (Kirchliche Hierarchie, Kap. VII), wo er zeigt, wie die

höheren Engel erleuchtet werden: »Die ersten Wesenheiten der Engel sind der Betrachtung der sinnlichen Symbole hingegeben (*contemplativae sunt*) oder dem Schauen der geistigen Dinge (*intelligibilium speculativae*); sie sind nicht durch die Mannigfaltigkeit (*varietas*) der Schrift zu Gott geführt, sondern von dem höheren Licht eines immateriellen Wissens erfüllt. Die Erleuchtung eines Engels durch den andern bedeutet also nichts anderes als die Stärkung des Verstandes des niederen Engels, anderes zu erkennen durch etwas, was in einem höheren geschaut wird (*aliquid inspectum in superiori*); und das ist auf folgende Weise möglich. So wie nämlich bei den Körpern die höheren gleichsam den Akt darstellen im Hinblick auf die niederen, z. B. das Feuer im Verhältnis zur Luft, so sind auch die höheren Geister gleichsam Akte im Hinblick auf die niederen. Jede Potenz aber wird gestärkt und zur Vollendung geführt auf Grund der Verbindung mit ihrem Akt; darum werden auch die niederen Körper in den höheren erhalten, die ihr Ort sind; und so werden auch die niederen Engel gestärkt, indem sie sich zu den höheren erheben (*ex eorum continuatione ad superiores*), dieses Erheben aber geschieht durch das geistige Schauen; und insofern heißen sie von ihnen erleuchtet.«

Man unterscheidet ein natürliches Licht, mit dem die geistigen Geschöpfe von Natur ausgestattet sind, und ein Gnadenlicht, das von Gott unmittelbar eingegossen wird. Was ein Engel dem andern vermittelt, ist nicht ein Drittes. Es ist auch kein »neues Gnaden- oder natürliches Licht, es sei denn durch Teilhabe (*ut participatum*). Da nämlich alles, was mit dem Verstande erfaßt wird (*intelligitur*), kraft geistigen Lichtes erkannt wird, schließt das Erkannte als solches ein geistiges Licht als seinen Anteil (*intellectuale lumen ut participatum*) in sich, kraft dessen es den Verstand zu stärken vermag; so ist es offenbar, wenn der Lehrer dem Schüler den Mittelbegriff (*medium*) eines Beweises überliefert, mit dem man am Licht des tätigen Verstandes Anteil gewinnt wie mit einem Werkzeug (*in quo participatur lumen intellectus agentis ut in instrumento*): denn die ersten Prinzipien (*prima principia*) sind gleichsam Werkzeuge des tätigen Verstandes, wie der Kommentator im III. Buch Über die Seele sagt; und ebenso die abgeleiteten Prinzipien (*principia secunda*), in denen die eigentlichen Mittelglieder der Beweise enthalten sind. Indem also der höhere Engel das, was er erkannt hat, einem andern Engel zeigt, wird dessen Verstand gestärkt, anderes zu erkennen, was er vorher nicht erkannte, und so entsteht in dem erleuchteten Engel kein neues natürliches oder Gnadenlicht; sondern das Licht, das ihm früher innewohnte, wird gestärkt durch das Licht, das in dem von dem höheren Engel erworbenen Erkenntnisbesitz enthalten ist.«

Es scheint, als müßte die Erleuchtung eines Engels durch einen andern, infolge des alle erleuchtenden und jedes andere Licht überstrahlenden göttlichen Lichtes, ebenso unwirksam sein wie das Mondlicht, während die Sonne scheint. »Doch zwischen dem körperlichen und dem geistigen Licht besteht keine strenge Parallele. Jeder beliebige Körper nämlich kann unterschiedslos von jedem körperlichen Licht erleuchtet werden; und das ist darum der Fall, weil jedes körperliche Licht sich gleichmäßig zu den sichtbaren Formen verhält: dagegen kann nicht jeder beliebige Geist durch jedes beliebige Licht in gleicher Weise erleuchtet werden, denn es verhält sich nicht jedes beliebige Licht zu den verstandesmäßig faßbaren Formen in gleicher Weise; das höchste Licht nämlich enthält die

allgemeinsten Verstandesformen. Und da nun der niedere Verstand darauf angelegt ist (proportionatus ad ...), durch speziellere Formen (magis particulares) Erkenntnis zu gewinnen, genügt es für ihn nicht, von einem höheren Licht erleuchtet zu werden; sondern er muß von einem niederen Licht erleuchtet werden, um zur Erkenntnis der Dinge geführt zu werden, wie es offenbar bei uns ist. Denn der Metaphysiker (philosophus primus) besitzt die Erkenntnis der Dinge in den allgemeinsten Prinzipien. Der Arzt aber betrachtet die Dinge ganz im besonderen (maxime in particulari); darum empfängt er die Prinzipien nicht unmittelbar vom Metaphysiker, sondern er empfängt sie unmittelbar vom Naturwissenschaftler, der engere Prinzipien (magis contracta) hat als der Metaphysiker. Der Naturwissenschaftler aber, dessen Prinzipien allgemeiner sind als die des Arztes, kann die Prinzipien seiner Betrachtung unmittelbar vom Metaphysiker empfangen. Da nun im Licht des göttlichen Verstandes die Seinsgründe der Dinge am meisten geeint sind, wie in einem allerallgemeinsten Prinzip, so sind die niederen Engel nicht darauf angelegt, durch dieses Licht allein Erkenntnis zu empfangen, ohne das Hinzutreten des Lichtes der höheren Engel, in denen sich die Verstandesformen auf ein engeres Gebiet einschränken (in quibus formae intelligibiles contrahuntur).«

Die Erleuchtung eines Engels durch einen andern kann mittelbar oder unmittelbar geschehen; mittelbar, wenn »ein höherer Engel einen mittleren erleuchtet und der mittlere den niedersten durch die Kraft des Lichtes des höheren Engels: ohne Vermittlung aber, wenn ein höherer Engel den unmittelbar unter ihm stehenden erleuchtet. Dabei muß der erleuchtende sich mit dem erleuchteten nicht in der Weise verbinden, als ginge er in seinen Geist ein (illabi), sondern, indem sie einander berühren (continuati ad invicem), dadurch, daß einer den andern anschaut.«

Wenn ein- und dasselbe Mittel von einem höheren und einem niederen Engel erkannt wird, so ist doch die Erkenntnis des höheren von der des niederen unterschieden: »und so ist das Licht in gewissem Sinne dasselbe und in gewissem Sinne ein anderes. Es folgt jedoch nicht, daß es, sofern es ein anderes ist, von dem höheren Engel geschaffen ist: denn die Dinge, die nicht für sich existieren (per se subsistens), werden nicht, für sich genommen, so wie sie nicht für sich sind; darum wird nicht die Farbe, sondern das Farbige (Metaphys. VII, Komm. 33), und so wird auch das Licht des Engels selbst nicht, sondern das Erleuchtete wird aus einem potentiell Erleuchteten zu einem aktuell Erleuchteten.«

Mit diesem ›Werden‹ geht kein Vergehen Hand in Hand. »Wie bei der körperlichen Erleuchtung keine Form beseitigt wird, sondern nur die Privation des Lichtes, d. i. die Dunkelheit, so auch bei der geistigen Erleuchtung: darum braucht dabei kein Vergehen vorzukommen, sondern nur die Beseitigung einer Negation.«

»Jenes Licht, wodurch der Engel erleuchtet heißt, ist kein wesentlicher Vorzug (perfectio) des Engels selbst, sondern ein sekundärer Vorzug, der in die Klasse des Akzidentellen gehört (reducitur ad genus accidentale): daraus folgt nun nicht, daß ein Akzidens von einem Subjekt auf ein anderes überginge (se extendat ultra subjectum), denn jene Erkenntnis, wodurch der höhere Engel erleuchtet ist, ist der Zahl nach nicht dieselbe wie die im niederen Engel, sondern der Species und dem Sinn (ratio) nach, sofern

sie sich auf dasselbe bezieht (eiusdem est), so wie auch das Licht in der erleuchteten Luft und der erleuchtenden Sonne nicht der Zahl, sondern der Species nach dasselbe ist.«

Wenn gesagt wurde, durch das Licht werde etwas aktueller Erkenntnisgegenstand (intelligibile actu), was vorher potentieller Erkenntnisgegenstand war, so ist das auf zweifache Weise möglich. »Einmal so, daß das, was an sich potentieller Erkenntnisgegenstand ist, aktueller Erkenntnisgegenstand wird, wie es bei uns vorkommt; und in diesem Sinne bedarf der englische Verstand des Lichtes nicht, da er keine Species von den Phantasmen abstrahiert. Ferner so, daß das, was für einen Erkennenden potentieller Erkenntnisgegenstand ist, für ihn aktueller Erkenntnisgegenstand wird, so wie für uns die höheren Substanzen durch Mittel aktuell erkennbar werden, durch die wir zu ihrer Erkenntnis gelangen; und in diesem Sinn bedarf der englische Verstand des Lichtes, um zur aktuellen Erkenntnis der Dinge zu gelangen, zu deren Erkenntnis er fähig ist.«

Die Erleuchtung bezieht sich nicht auf das, was zur natürlichen Erkenntnis der Engel gehört, denn diese ist bei ihnen von Beginn ihres Seins abgeschlossen. »Sondern jene Erkenntnis bezieht sich auf das, was den Engeln offenbart wird und was ihre natürliche Erkenntnis übersteigt, so das, was die göttlichen Mysterien bezüglich der überirdischen oder irdischen Kirche (Ecclesia superior vel inferior) betrifft. Darum wird auch von Dionysius ein hierarchisches Wirken angesetzt. Und es folgt nicht, daß die niederen Engel im Ewigen Wort sehen, was die höheren, wenn auch alle das Ewige Wort sehen.«

Eine Bereicherung an Species erfährt der Verstand des Engels nicht durch die Erleuchtung; »sondern auf Grund der Species, die er vorher hatte, wird sein Verstand, der durch das Licht des höheren auf die geschilderte Weise gestärkt ist, fähig, mehr zu erkennen; so wie auch unser Verstand, durch göttliches und englisches Licht gestärkt, auf Grund derselben Phantasmen zur Erkenntnis von mehr Dingen gelangen kann, als er von sich aus könnte.«

Das Erleuchtetwerden ist ein Empfangen, und »kein Ding empfängt etwas vermöge des Formalen, das in ihm ist, sondern nur vermöge dessen, was Materiales in ihm ist; so empfängt unsere Seele Erleuchtung nicht auf Grund des tätigen, sondern des aufnahmefähigen Verstandes, wie auch die Körperdinge einen Eindruck nicht auf seiten der Form, sondern auf seiten der Materie empfangen und unser aufnahmefähiger Verstand ist doch einfacher als irgendeine materielle Form. So wird auch der Verstand des Engels auf Grund dessen, was er an Potentialität enthält, erleuchtet, obwohl er höher steht als unser tätiger Verstand, der nicht erleuchtet wird.«

2. Artikel Wird der niedere Engel immer von einem höheren erleuchtet oder bisweilen von Gott unmittelbar?

Bedarf die Erleuchtung eines niederen Engels immer der Vermittlung durch einen höheren oder kann sie von Gott unmittelbar kommen? »Es ist ein Ausfluß der göttlichen Güte, daß er von seiner Vollkommenheit den Geschöpfen nach ihrer Fassungskraft (proportio) mitteilt; und so teilt er ihnen

nicht nur insofern etwas von seiner Güte mit, als sie an sich gut und vollkommen sind, sondern auch, damit sie andern Vollkommenheit spenden können, wobei Gott in gewisser Weise mitwirkt; und dies ist die erhabenste Art der Gottebenbildlichkeit (*divina imitatio*); daher sagt Dionysius (*Himmliche Hierarchie*, Kap. VII), es sei das Allergöttlichste, Mitarbeiter (*cooperator*) Gottes zu werden; und daraus geht die Einrichtung (*ordo*) unter den Engeln hervor, daß einige die andern erleuchten.

Doch bezüglich dieser Einrichtung bestehen verschiedene Meinungen. Manche nämlich halten diese Ordnung für so fest begründet, daß niemals etwas geschieht, was sie durchbrechen würde, sondern daß sie in allem und immer gewahrt wird. Andere dagegen meinen, diese Ordnung sei in der Weise bestimmt oder festgesetzt, daß es in den meisten Fällen nach ihr geht, daß sie jedoch bisweilen auf Grund notwendiger Ursachen beiseite gelassen wird, so wie ja auch der Lauf des Naturgeschehens durch göttliches Eingreifen (*dispensatio*) abgewandelt wird, wenn eine neue Ursache eintritt, wie es offenbar bei den Wundern ist.

Doch die erste Meinung scheint aus drei Gründen einleuchtender (*rationabilior*). Erstens: wenn es zur Würde der höheren Engel gehört, die niederen zu erleuchten, so würde jener Würde herabgesetzt, wenn diese bisweilen ohne sie erleuchtet würden. Zweitens: je näher etwas Gott steht, der im höchsten Maße unwandelbar (*immobilis*) ist, desto unwandelbarer muß es sein; darum weichen die irdischen Körper, die am weitesten von Gott entfernt sind, bisweilen von ihrer natürlichen Bahn ab; die Himmelskörper dagegen wahren immer die natürliche Bewegung. Darum erscheint es nicht einleuchtend, daß die Ordnung der himmlischen Geister, die Gott am nächsten stehen, bisweilen abgeändert würde. Drittens: bei den Dingen, die zum Naturzustand gehören, geschieht eine Veränderung durch göttliches Wirken nur um eines Besseren willen; nämlich um einer Sache willen, die auf die Gnade oder Glorie Bezug hat. Doch einen höheren Stand als den Glorienstand, in dem die Reihen der Engel unterschieden werden, gibt es nicht. Darum erscheint es nicht glaubwürdig, daß das, was auf die Reihen der Engel abzielt, einmal eine Veränderung erfährt.«

Diese Ordnung bezieht sich aber nur auf die Erkenntnis; »die Gnade, die zum Streben (*affectus*) gehört, wird allen unmittelbar von Gott verliehen, weil für ihren Willen nicht die Anordnung besteht, daß einer auf den andern einwirken kann; doch die Erleuchtung steigt von Gott über die ersten und mittleren zu den letzten hinab.«

3. Artikel Reinigt ein Engel den andern, indem er ihn erleuchtet?

Ist mit der Erleuchtung der Engel eine Reinigung verbunden? Nach Dionysius gehört zur Aufnahme göttlichen Wissens »Reinigung, Vervollkommnung, Erleuchtung. Zwischen ihnen ist aber folgendermaßen zu unterscheiden: bei jedem Werden (*generatio*) und jeder Veränderung findet man zwei Grenzpunkte, nämlich einen Ausgangs- und einen Zielpunkt (*terminus a quo – terminus ad quem*). Beide aber finden sich bei verschiedenen Vorgängen in verschiedener Weise. Bei manchen

nämlich steht der Ausgangspunkt im Gegensatz zu der Vollkommenheit, die es zu erwerben gilt; so ist die Schwärze der Weiße entgegengesetzt, die durch das Weißwerden erworben wird. Bisweilen aber ist die zu erwerbende Vollkommenheit nicht unmittelbar entgegengesetzt; sondern es gehen im Subjekt Beschaffenheiten (dispositiones) voraus, die zu den auf die Vollkommenheit hinordnenden Beschaffenheiten im Gegensatz stehen, z. B. bei der Beseelung des Körpers. In andern Fällen ist nichts anderes vorausgesetzt als die Privation oder Negation der Form, die eingeführt werden soll; z. B. geht der Erleuchtung der Luft Finsternis voraus, die durch die Gegenwart des Lichts beseitigt wird. Ähnlich ist auch der Zielpunkt bisweilen nur einer, wie beim Weißwerden der Zielpunkt die Weiße ist; bisweilen aber gibt es zwei Zielpunkte, deren einer auf den andern hingeeordnet ist, so offenbar bei der Veränderung der Elemente, wobei der eine Zielpunkt eine notwendige Beschaffenheit ist (dispositio, quae est necessitas), der andere aber die substantielle Form. Beim Empfang einer Erkenntnis nun findet sich bezüglich des Ausgangspunktes die erwähnte Verschiedenheit, denn bisweilen ist in dem, der das Wissen empfängt, zuvor ein Irrtum vorhanden, der dem Wissen entgegengesetzt ist; bisweilen aber entgegengesetzte Beschaffenheiten, z. B. Unreinheit der Seele oder übermäßige Beschäftigung mit den Sinnendingen oder etwas anderes; manchmal dagegen geht nur eine Negation oder Privation der Erkenntnis voraus, z. B. wenn wir von Tag zu Tag in der Erkenntnis fortschreiten; und nur so ist der Ausgangspunkt bei den Engeln aufzufassen. An Zielpunkten sind beim Empfang der Erkenntnis zwei zu finden. Der erste ist das, wodurch der Verstand soweit vollendet wird, daß er etwas erkennen kann, mag es eine Verstandesform oder ein geistiges Licht sein oder irgendein Erkenntnismittel. Der zweite Zielpunkt aber ist die Erkenntnis selbst, die das Letzte beim Empfang von Erkenntnis ist. So besteht denn die Reinigung bei den Engeln in der Entfernung des Nichtwissens. Darum sagt Dionysius (im VII. Kap. der Himmlischen Hierarchie), »die Annahme des göttlichen Wissens reinige von Unwissenheit. Die Erleuchtung aber geschieht durch den zweiten Zielpunkt. Darum sagt er an derselben Stelle, die Engel würden erleuchtet, sofern ihnen etwas durch höhere Erleuchtung offenbart würde. Die Vollendung jedoch ist im Hinblick auf den Endpunkt selbst vorhanden: darum sagt er, »sie erhielten eben durch das Licht des leuchtenden Wissens Vollkommenheit. Und auf diese Weise ist der Unterschied von Erleuchtung und Vollendung zu verstehen, sowie die Bildung des Gesichts durch die Species des Sichtbaren und die Erkenntnis des Sichtbaren selbst; und demgemäß sagt Dionysius im V. Kap. der Kirchlichen Hierarchie, der Rang der Diakone sei zur Reinigung eingesetzt, der Priester zur Erleuchtung, der Bischöfe zur Vollendung; denn die Diakone hatten den Dienst bei den Katechumenen und Energumenen, in denen Beschaffenheiten sind, die der Erleuchtung entgegengesetzt sind und die durch ihren Dienst beseitigt werden; Pflicht der Priester aber ist es, dem Volk die Sakramente mitzuteilen und zu zeigen, die gleichsam Mittel sind, durch die wir zum Göttlichen geführt werden; Pflicht der Bischöfe schließlich ist es, dem Volk die geistlichen Wahrheiten (spiritualia) zu eröffnen, die in der Symbolik (significatio) der Sakramente verhüllt waren.«

Wenn gesagt wird, daß die Engel durch die Erleuchtung vom Nichtwissen befreit werden, und wenn dieses als eine natürliche Negation bezeichnet wird, so ist zu bedenken, »daß unter natürlicher

Negation oder natürlichem Defekt ein Doppeltes verstanden werden kann. Einmal dies, daß der Mangel der Natur gleichsam zukommt, wie der Nichtbesitz der Vernunft für den Esel natürlich ist; und ein solcher natürlicher Mangel wird niemals beseitigt, solange die so geartete Natur bestehen bleibt. In anderm Sinn ist von natürlicher Negation die Rede, weil es der Natur nicht zukommt, eine solche Vollkommenheit zu besitzen; und besonders, wenn die natürliche Fähigkeit nicht ausreicht, eine solche Vollkommenheit zu erwerben; und ein solcher natürlicher Mangel ist zu beseitigen: z. B. die Unwissenheit der Kinder und der Mangel der Glorie, der durch die Verleihung der Glorie von uns genommen wird; und auf solche Weise wird auch von den Engeln die Unwissenheit genommen.«

»Erleuchtung und Reinigung verhalten sich bei der Erwerbung des englischen Wissens wie Entstehen und Vergehen bei der Erwerbung einer Naturform; sie sind dem Subjekt nach eins, aber der Bedeutung nach (ratione) unterschieden.«

Das Ursachverhältnis und damit das Früher und Später von Reinigung und Erleuchtung ist ähnlich wie das von Form und Materie. »So wie die Form in gewisser Weise Ursache der Materie ist, sofern sie ihr aktuelles Sein gibt, in gewisser Weise aber die Materie Ursache der Form, als ihr Träger (in quantum sustentat ipsam), so ist in gewisser Weise auch das, was auf die Seite der Form gehört, früher als das, was auf die Seite der Materie gehört, in mancher Hinsicht aber umgekehrt; und da die Privation auf die Seite der Materie gehört, so ist die Entfernung der Privation naturgemäß früher als die Einführung der Form, entsprechend der Ordnung, nach der die Materie früher ist als die Form: sie heißt die Ordnung des Entstehens (generationis); doch nach der Ordnung, in der die Form früher ist als die Materie, d. i. die Ordnung der Vollkommenheit, ist die Einführung der Form früher; und so ist es auch mit dem Verhältnis von Erleuchtung und Vollendung.«

4. Artikel Spricht ein Engel zu den andern?

»Eine irgendwie geartete sprachliche Verständigung (locutio) muß man bei den Engeln annehmen. Da nämlich der Engel, was im Herzen verborgen ist, nicht spezifisch und unmittelbar erkennt (vgl. q. 8 a. 15), so muß einer dem andern offenbaren, was in ihm ist (suum conceptum); und darin besteht das Sprechen der Engel. Bei uns nämlich heißt Sprechen das Offenbaren des inneren Wortes, das wir in uns bilden (mente concipimus).

Auf welche Weise aber die Engel ihren geistigen Besitz (suos conceptus) anderen mitteilen, das muß man dem Gleichnis der Naturdinge entnehmen, weil die Naturformen gleichsam Bilder der immateriellen sind, wie Boëthius (im Buch Über die Trinität, zwischen Anfang und Mitte) sagt. Wir finden aber, daß eine Form auf dreifache Weise in der Materie ist; einmal unvollkommen, in der Mitte zwischen Potenz und Akt, so die Formen, die im Werden sind. Zweitens in vollkommener Aktualität, mit jener Vollkommenheit, sage ich, durch die das, was die Form hat, in sich selbst vollkommen ist. Drittens in vollkommener Aktualität, sofern das, was die Form hat, einem andern die Vollkommenheit mitteilen kann: denn manches ist selbst leuchtend, ohne anderes erleuchten zu können.

Ebenso gibt es auch ein dreifaches Sein der geistigen Form im Verstand; erstens gleichsam auf eine mittlere Weise zwischen Potenz und Akt, wenn sie nämlich habituell ist; zweitens, in voller Aktualität, was den Erkennenden selbst angeht, und das ist dann der Fall, wenn der aktuell Erkennende gemäß der Form, die er in sich hat (penes se) denkt; drittens aber im Verhältnis zu einem andern; und zwar gibt es einen Übergang von einem zum andern, wie von der Potenz zum Akt, durch den Willen. Denn eben der Wille des Engels bewirkt es, daß er sich aktuell den Formen zuwendet, die er habituell besaß; und ebenso bewirkt es der Wille, daß der Verstand des Engels in der Aktualität der Formen, die in ihm sind, noch vollkommener wird, so daß er nämlich nicht nur für sich (secundum se), sondern auch im Verhältnis zu einem andern durch eine solche Form vollkommener wird; und wenn es so ist, dann empfängt der andere Engel seine Erkenntnis; und demgemäß heißt es, daß er zu dem andern Engel spricht. Und ebenso wäre es bei uns, wenn unser Verstand unmittelbar zu geistigen Dingen (intelligibilia) gelangen könnte: doch weil unser Verstand seiner Natur nach von den Sinnendingen empfängt, müssen zum Ausdruck der inneren Gedanken (interiores conceptus) sinnliche Zeichen geschaffen werden (aptentur), durch die uns offenbart wird, was die Herzen erkennen.«

Wenn Gregor sagt, im ewigen Leben werde jeder den andern sehen, wie er jetzt sich selbst sieht, und wenn man daraus schließen will, daß wie die Seligen so auch die Engel ohne sprachliche Mitteilung einer ins Innere des andern schauen können müßten, so ist zu sagen: »Gregors Wort kann auf das körperliche wie auf das geistige Sehen bezogen werden. Im himmlischen Vaterland nämlich, wenn die Leiber der Heiligen verklärt sind, wird einer mit dem leiblichen Auge das Innere des fremden Leibes schauen können, das er jetzt auch bei sich selbst nicht schauen kann: denn die verklärten Leiber werden gleichsam durchsichtig (pervia) sein; darum vergleicht sie Gregor an derselben Stelle mit Glas. Ebenso wird auch jeder mit dem geistigen Auge schauen, ob der andere die Liebe hat und das Maß seiner Liebe, was jetzt niemand von sich selbst wissen kann. Es ist aber nicht notwendig, daß einer im andern die aktuellen Gedanken erkennt, die vom Willen abhängen.«

Von Zeichen kann man in strengem Sinn nur sprechen, wenn etwas vorhanden ist, »von dem man in schrittweisem Vorgehen zur Erkenntnis eines andern gelangt; und demgemäß gibt es bei den Engeln kein Zeichen, da ihr Wissen kein diskursives ist ... ; und darum sind auch die Zeichen bei uns Sinnendinge, weil unsere Erkenntnis, die diskursiv ist, von den Sinnendingen ausgeht. Doch in allgemeinerem Sinne können wir alles Bekannte ein Zeichen nennen, in dem etwas erkannt wird; und dementsprechend kann die Erkenntnisform das Zeichen des Dinges genannt werden, das dadurch erkannt wird; und in diesem Sinn erkennen die Engel durch Zeichen; und so spricht ein Engel zum andern durch Zeichen, nämlich durch die Species, in deren Aktualität sein Verstand zu dem andern in Beziehung tritt (per speciem, in cuius actu intellectus eius fit in ordine ad alium).«

Bei den Naturdingen, »deren Wirkungen uns bekannter sind als die Ursachen, ist das Zeichen das, was der Natur nach später ist, doch zum Begriff des Zeichens im eigentlichen Sinne gehört es, weder der Natur nach früher noch später zu sein, sondern nur, uns zuerst bekannt zu sein; darum nehmen wir bisweilen die Wirkungen als Zeichen der Ursachen, z. B. den Puls als Zeichen der Gesundheit,

bisweilen die Ursachen als Zeichen der Wirkungen, z. B. die Beschaffenheiten der Himmelskörper als Zeichen für Regengüsse.« So steht auch nichts im Wege, daß den Engeln das der Natur nach Frühere als Zeichen dient.

Bei uns erfordert die Rede eine Erregung der Aufmerksamkeit zum Hören, die durch die Stimme des Sprechenden bewirkt wird. Bei den Engeln tritt an die Stelle der bloße Umstand, »daß sie sich andern zuwenden, während gewisse Formen mit der Beziehung auf andere in ihnen aktuell sind (dum sunt in actu aliquarum formarum in ordine ad alios); damit »regen sie die andern an, auf sie hinzuhören (ad eis intendendum).« Diese gedankliche Hinwendung zueinander entspricht bei den Engeln unserem äußeren Sprechen.

Bei uns ist das Sprechen vielfach durch das Begehren hervorgerufen und somit ein Zeichen der Unvollkommenheit. Und »die Menge der Wünsche kann insofern Ursache der Sprache genannt werden, als aus der Menge der Wünsche die Menge der Vorstellungen (conceptuum) hervorgeht, die nur durch sehr verschiedene Zeichen ausgedrückt werden können. Die Tiere aber haben sehr wenige Vorstellungen, die sie durch wenige Zeichen zum Ausdruck bringen. Da nun die Engel viele Vorstellungen haben, ist auch bei ihnen eine Sprache erforderlich. Doch die Menge der Vorstellungen erfordert bei den Engeln keine andern Wünsche als das Verlangen des einen, dem andern mitzuteilen, was er selbst geistig erfaßt hat (mente concepit); mit diesem Verlangen ist in den Engeln keine Unvollkommenheit gesetzt.«

»Ein Engel erkennt die Erkenntnis des andern durch die angeborene Species, durch die er den andern Engel erkennt, denn durch sie erkennt er alles, was er in dem andern Engel erkennt. Sobald also ein Engel zu einem andern mit Rücksicht auf eine aktuelle Form in Beziehung tritt, erkennt jener Engel seine Erkenntnis; und dies hängt von dem Willen des Engels ab; doch die Erkennbarkeit der englischen Natur hängt nicht vom Willen des Engels ab; und so ist zur Erkenntnis der Natur bei den Engeln keine Sprache erforderlich, sondern nur zur Erkenntnis der Gedanken.«

Wenn Augustin von »Winken und Zeichen« bei den Engeln spricht, so ist das nicht wörtlich zu verstehen, als bezöge es sich auf eine Verständigung im Bereich des Sehens, denn »Sehen und Hören sind nur äußerlich verschieden, innerlich aber, im Geiste, sind sie dasselbe ... Darum gibt es bei dem Engel, der nur den Geist braucht, keinen Unterschied zwischen Hören und Sehen; sondern es wird bei dem Engel nur nach dem Bild dessen, was bei uns geschieht, von Reden gesprochen; denn wir empfangen durch Hören Wissen von andern. Winke und Zeichen aber kann man in dem Sinne bei den Engeln unterscheiden, als die Species Zeichen genannt werden mag, die Hinwendung zum andern aber Wink. Doch die Möglichkeit, solches zu tun, heißt Sprache.«

Das Wesen des Engels läßt keine Darstellung durch sinnliche Gestalten zu (non est figurabilis figura corporali), wie sie bei uns zur Sprache gehört; »doch sein Verstand stellt sich gleichsam dar durch die Verstandesform.«

5. Artikel Sprechen die niederen Engel zu den höheren?

Bisher war das ›Sprechen‹ der Engel nur als ein Sichoffenbaren der höheren gegenüber den niederen geschildert. Sprechen auch die niederen Engel zu den höheren? »Um diese Frage zu klären, muß man wissen, wie sich Erleuchtung und Rede bei den Engeln unterscheiden; das kann folgendermaßen aufgefaßt werden. Der Verstand kann gegenüber der Erkenntnis eines erkennbaren Gegenstandes aus zwei Gründen versagen. Einmal infolge der Abwesenheit des Erkenntnisgegenstandes; z. B. wenn wir die Taten aus vergangenen Zeiten oder an entfernten Orten nicht erkennen, von denen keine Kunde zu uns gelangt. Sodann infolge der Mangelhaftigkeit unseres Verstandes, der nicht stark genug ist, um zu den Erkenntnisgegenständen vorzudringen, die ihm durch die von Natur aus bekannten ersten Prinzipien zugänglich sind (*quae penes se habet ...*), die er aber erst erkennt, wenn er durch Übung oder Unterweisung gekräftigt ist. Die Sprache ist es also eigentlich, durch die man zur Erkenntnis des Unbekannten geführt wird, indem einem etwas gegenwärtig nahegebracht wird (*praesens fit*), was sonst abwesend war; so ist es offenbar bei uns, wenn einer dem andern etwas berichtet, was dieser nicht gesehen hat, und es ihm so durch seine Rede gewissermaßen gegenwärtig vorführt. Erleuchtung dagegen liegt vor, wenn der Verstand dazu gekräftigt wird, etwas über das hinaus, was er erkannte, zu erkennen ...

Man muß aber wissen, daß Rede bei den Engeln und bei uns ohne Erleuchtung vorkommen kann; denn bisweilen wird uns etwas durch Rede kundgemacht, wodurch unser Verstand keineswegs Kraft gewinnt, mehr zu erkennen, z. B. wenn mir Geschichten erzählt werden oder wenn ein Engel dem andern seine Gedanken enthüllt (*conceptionem suam demonstrat*); denn dergleichen kann jemand mit schwachem wie jemand mit starkem Verstand in gleicher Weise (*indifferenter*) erfahren oder nicht wissen. Doch zur Erleuchtung gehört immer, bei den Engeln wie bei uns, eine sprachliche Mitteilung (*habet locutionem adjunctam*). Denn wir erleuchten einen andern, sofern wir ihm ein Mittel zuführen, wodurch sein Verstand Kraft erhält, etwas zu erkennen; und das geschieht durch sprachliche Mitteilung. Ebenso muß es auch bei den Engeln durch sprachliche Mitteilung geschehen. Der höhere Engel hat nämlich durch allgemeinere Formen Erkenntnis von den Dingen; darum ist der niedere Engel nur dann imstande (*proportionatus*), Erkenntnis von dem höheren zu empfangen, wenn der höhere seine Erkenntnis gleichsam teilt und scheidet, indem er das, worüber er eine Erleuchtung verleihen will, in sich auf solche Weise gestaltet (*concupiendo in se*), daß es für den niederen Engel begreiflich wird; und, indem er seinen so gestalteten Gedanken (*talem conceptum suum*) dem andern Engel kundgibt, erleuchtet er ihn; darum sagt Dionysius (*Himmlische Hierarchie*, Kap. XV): ›ein jedes geistiges Wesen teilt die ihm von der gottförmigen verliehene einförmige Erkenntnis mit vorausschauender Kraft und gestaltet sie zu etwas Vielfältigem von analogem Gehalt, das ein niederes leiten kann (*Unaquaeque intellectualis essentia donatum sibi a deiformi uniformem intelligentiam, provida virtute dividit et multiplicat ad inferioris ductricem analogiam*)‹; und ähnlich ist es bei dem Lehrer, der sieht, daß der Schüler das, was er selbst erkennt, auf die Weise wie er selbst nicht fassen

kann; darum bemüht er sich, es unterscheidbar zu machen und durch Beispiele mannigfach auszugestalten (*distinguere et multiplicare per exempla*), damit es so von dem Schüler begriffen werden kann.

Man muß also sagen: im Sinne der sprachlichen Mitteilung, die mit einer Erleuchtung verbunden ist, sprechen nur die höheren Engel zu den niederen; doch im andern Sinn von Rede sprechen die höheren zu den niederen ebenso wie umgekehrt.«

Das Sprechen besagt nicht, daß in dem Engel, zu dem ein anderer spricht, etwas bewirkt wird; »sondern es geschieht etwas in dem sprechenden Engel selbst, und infolgedessen gewinnt der andere auf die geschilderte Weise Erkenntnis; darum ist es auch nicht nötig, daß der Redende in den Angeredeten etwas einströmen läßt (*infundat*),« was für den niederen dem höheren gegenüber nicht möglich wäre.

Der Engel, zu dem gesprochen wird, geht von potentieller zu aktueller Erkenntnis über; »doch nicht dadurch, daß er selbst von der Potenz zum Akt geführt wird; sondern dadurch, daß der sprechende Engel selbst sich selbst von der Potenz zum Akt führt, indem er im Hinblick auf den andern eine Form in sich vollkommen aktuell werden läßt (*facit se in actu perfecto alicuius formae secundum ordinem ad alterum*).« So liegt auch hierin keine Einwirkung des niederen auf den höheren, wenn er zu ihm spricht.

Auch von einer Belehrung des höheren durch den niederen ist nicht die Rede, wenn diesem sprachliche Mitteilung zugestanden wird. »Denn Belehrung im eigentlichen Sinne betrifft das, wodurch der Verstand zu größerer Vollkommenheit geführt wird. Daß aber ein Engel die Erkenntnis des andern erkennt, gehört nicht zur Vollkommenheit seines Verstandes; so wie es nicht zur Vollkommenheit meines Verstandes gehört, abwesende Dinge zu erkennen, die mich nichts angehen.«

6. Artikel Ist ein bestimmter räumlicher Abstand erforderlich, damit ein Engel zu den andern sprechen könne?

Offenbar nicht. Denn jedes »Wirken richtet sich nach der Art des Wirkenden; und so wirkt das, was körperlicher und räumlicher Natur ist (*corporalia et situalia*), körperlich und räumlich. Da nun der Engel, als geistig erkennendes Wesen, in keiner Weise räumlich gebunden ist, so hat seine Verstandestätigkeit keinerlei Verhältnis zu einer räumlichen Lage: und da sein Sprechen eine Betätigung seines Verstandes ist, macht dafür die räumliche Nähe oder Entfernung nichts aus; und so vernimmt ein Engel die Rede des andern aus der Nähe wie aus der Ferne in gleicher Weise, in dem Sinne, in dem man den Engeln einen Ort im Raume zuschreiben kann.«

Wenn man von Annäherung und Entfernung bei den Engeln redet, so ist das nicht räumlich zu verstehen, sondern im Sinne der Hinwendung zueinander.

Man kann sagen, ein Engel sei dort, wo er wirke, aber nur dann, wenn es sich um ein Wirken auf einen Körper handelt; »dann nämlich ist das Wirken von seiten dessen, worauf es abzielt, räumlich gebunden.«

7. Artikel Kann ein Engel zu den andern sprechen, ohne daß die andern seine Rede vernehmen?

Es ist möglich, daß ein Engel zu dem andern redet, ohne von anderen verstanden zu werden. »Denn die Erkenntnis eines Engels kommt zur Erkenntnis des andern durch eine Art geistigen Sprechens auf Grund dessen, daß eine Species in einem Engel nicht nur für ihn selbst, sondern im Hinblick auf einen andern aktuell wird, und das geschieht durch den eigenen Willen des sprechenden Engels. Was aber Sache des Willens ist, braucht sich nicht in gleicher Weise auf alle zu beziehen, sondern je nachdem es der Wille des Engels vorschreibt. Wenn also ein Engel durch eigenen Willen eine Species nur im Hinblick auf einen andern verstandesmäßig aktualisiert, wird seine Rede nur von diesem einen vernommen werden; wenn aber im Hinblick auf mehrere, dann wird er von mehreren vernommen werden.«

»Im allgemeinen betrachtet (in generali) gibt es nur einen Wink, wodurch ein Engel zu allen spricht; doch im speziellen gibt es soviel Winke, als es Hinwendungen zu verschiedenen gibt; darum erkennt ein jeder gemäß dem Wink, der an ihn gerichtet ist.«

Diese Untersuchung bringt zunächst zur Klarheit, was unter dem ›Licht‹ zu verstehen ist, das in der vorausgehenden Quaestio noch ziemlich dunkel blieb. Es ist einmal die ›aufhellende‹ Kraft, die jedem Erkenntnisinhalt innewohnt und die es möglich macht, daß durch ihn andere Erkenntniszusammenhänge durchsichtig werden; sie ist begründet in dem durchgängigen Zusammenhang aller Erkenntnis, der Einheit der ratio. Es ist ferner die natürliche Erkenntniskraft des Verstandes, von der es jeweils abhängt, wieviel einem Erkennenden auf Grund eines gewissen Erkenntnisbesitzes von dem gesamten Erkenntniszusammenhang durchsichtig wird. – Außerdem erhalten wir hier eine Ergänzung zu den Ausführungen über die Sprache. In der IV. Quaestio ist sie im wesentlichen nach der Seite des Ausdrucks hin behandelt; hier gilt das Interesse ihrer Bedeutung als Verständigungsmittel. Indem das Sprechen der Engel und das der Menschen einander gegenübergestellt wird, lernen wir sehen, was wesentlich und was zufällig daran ist: das Wesentliche ist, daß Gedanken übermittelt werden, und daß dies durch eine Hinwendung des Sprechenden zu dem Hörenden geschieht. Unwesentlich ist die Vermittlung durch sinnliche Zeichen und die räumliche Situation. – Die Mannigfaltigkeit der Worte und die ihnen zugrunde liegende Gliederung des Erkenntnisinhalts wird in Verbindung gebracht mit praktischen Interessen: bei uns vorwiegend mit unsern Wünschen, die unser Denken und seine sprachliche Kundgebung richtunggebend beeinflussen; bei den Engeln mit der Rücksicht auf die Struktur der niederen Geister, denen sie ihren Erkenntnisbesitz formal anpassen müssen. Schon früher – in den Quästionen über Vorsehung und

Vorherbestimmung – war von praktischer Erkenntnis die Rede und von dem Zusammenwirken von Verstand und Willen, das darin vorliegt. Das weist auf eine gemeinsame Wurzel beider, der sich nun die Untersuchung zuwendet: den Geist (mens).

X. Quaestio Der Geist

Wir haben ›intellectus‹ bisweilen als ›Geist‹ wiedergegeben, aber es ist nur der erkennende Geist, der Verstand. ›Mens‹ reicht weiter; darunter fällt jegliche geistige Tätigkeit, und so ist erst hier ohne Einschränkung auf ein besonderes Gebiet von ›Geist‹ zu sprechen. Es erhebt sich nun bald die Frage, als was er ontologisch aufzufassen ist, wie er zur Seele steht.

1. Artikel Ist der Geist, sofern darin das Abbild der Trinität ist, das Wesen der Seele oder eine ihr eigene Potenz?

»Der Name des Geistes ist vom Messen hergenommen (nomen mentis a mensurando). Ein jedes Ding aber wird durch das gemessen, was in seiner Gattung das kleinste und das erste Prinzip ist, wie aus dem X. Buch der Metaphysik (Komm. 4) hervorgeht; und so wird von Geist in der Seele im selben Sinn gesprochen wie von Verstand. Denn nur der Verstand erhält Erkenntnis von den Dingen, indem er sie gleichsam an seinen Prinzipien mißt. Der Verstand bezeichnet aber, wenn im Hinblick auf den Akt davon die Rede ist, ein Vermögen der Seele, denn die Kraft oder das Vermögen steht in der Mitte zwischen Wesen und wirken, wie durch Dionysius (Kap. XI der Himmlischen Hierarchie) gezeigt wird. Da uns nun das Wesen der Dinge unbekannt ist, ihre Kräfte aber uns durch die Akte bekannt werden, brauchen wir oft die Namen der Kräfte oder Vermögen, um das Wesen zu bezeichnen. Da aber nichts anders bekanntgemacht wird als durch etwas, was ihm besonders eigen (proprium) ist, darum muß das Wesen, wenn es durch ein Vermögen bezeichnet werden soll, durch ein solches bezeichnet werden, das ihm besonders eigen ist. Bei den Vermögen findet sich aber allgemein dies, daß etwas, was zu vielem fähig ist, es auch zu wenigem ist, aber nicht umgekehrt; wer z. B. 100 Pfund tragen kann, kann auch 20 tragen ... Wenn also ein Ding durch sein Vermögen bezeichnet werden soll, muß es durch den äußersten Grad seines Vermögens bezeichnet werden. Die Pflanzenseele nun nimmt den untersten Grad unter den Potenzen der Seele ein; darum wird diese nach ihr benannt, wenn sie als Ernährungs- oder Lebensprinzip (nutritiva vel vegetabilis) bezeichnet wird. Die Tierseele aber erreicht eine höhere Stufe, nämlich die Sinnlichkeit; darum wird die Seele selbst Empfindungsprinzip (sensitiva) oder bisweilen auch Sinnlichkeit (sensus) genannt. Doch die Menschenseele erreicht die höchste Stufe, die es unter den Seelenvermögen gibt, und wird danach benannt; darum heißt sie Erkenntnisprinzip (intellectiva) und bisweilen auch Verstand und ebenso Geist, sofern nämlich ein

solches Vermögen aus ihr zu entspringen vermag (... ex ipsa nata effluere talis potentia), weil es ihr vor andern Seelen eigen ist.

Offenbar bezeichnet also der Geist in unserer Seele das, was das Höchste in ihrer Kraft ist. Da sich nun das Bild Gottes nur mit Rücksicht auf das Höchste in uns findet, so wird das Bild sich nur auf das Wesen der Seele erstrecken, soweit sie Geist ist und sofern dieser ihr höchstes Vermögen bezeichnet; und so bezeichnet der Geist, sofern das Bild in ihm ist, nur ein Vermögen der Seele und nicht ihr Wesen; oder wenn er das Wesen bezeichnet, so geschieht es nur, sofern aus ihm ein solches Vermögen entspringt.«

Wenn Augustin vom Geist im Hinblick auf das Wesen der Seele spricht, so ist das Wesen nicht im Gegensatz zum Vermögen aufzufassen, »sondern in dem Sinn, in dem das absolute Wesen gegen das, was relativ genannt wird, abgegrenzt wird (dividitur); und so wird der Geist gegen die Selbsterkenntnis abgegrenzt, sofern der Geist durch die Kenntnis auf sich selbst bezogen ist; der Geist selbst aber wird absolut so genannt. Oder man könnte sagen, Augustin verstehe den Geist so, daß das Wesen der Seele mit einem solchen Vermögen dadurch bezeichnet wird.«

Wenn so der Geist nicht ohne weiteres mit dem Wesen der Seele gleichzusetzen ist, so macht es andererseits auch Schwierigkeiten, ihn als Potenz in Anspruch zu nehmen, weil er verschiedene Potenzen umfaßt. »Man spricht in doppeltem Sinn von Gattungen (genera) von Potenzen der Seele, einmal von seiten des Objekts, ein andermal von seiten des Subjekts oder der Tätigkeitsweise, was auf dasselbe herauskommt. Unterscheidet man sie also nach dem Objekt, so finden sich fünf Gattungen von Potenzen ... (Ernährungsvermögen, Sinnlichkeit, Streben, Ortsbewegung, Verstand). Unterscheidet man sie aber nach dem Subjekt oder der Tätigkeitsweise, so gibt es drei Gattungen von Seelenvermögen, nämlich Ernährungsvermögen, Sinnlichkeit und Verstand. Denn das Wirken der Seele kann sich in dreifacher Weise zur Materie verhalten, einmal so, daß es nach Art eines Naturgeschehens (actio naturalis) vor sich geht; und das Prinzip solchen Geschehens ist das Ernährungsvermögen, dessen Betätigung durch aktive und passive Qualitäten vor sich geht, wie auch alle andern materiellen Geschehnisse. Ferner so, daß das Wirken der Seele nicht die Materie selbst betrifft, sondern nur Bedingungen der Materie, wie es bei der Betätigung des sinnlichen Vermögens ist: denn in den Sinnen empfangen wir Species ohne Materie, aber doch unter Bedingungen der Materie. Drittens so, daß das Wirken der Seele die Materie und die Bedingungen der Materie übersteigt; und so ist es bei dem geistigen Teil der Seele (pars intellectiva). Entsprechend diesem verschiedenen Anteil der seelischen Potenzen (secundum has diversas ... participationes) kann man nun je zwei Potenzen der Seelen zueinander in Beziehung bringen und auf dieselbe Gattung oder auf verschiedene Gattungen zurückführen. Wenn nämlich das sinnliche und das geistige Streben (appetitus sensibilis et intellectualis), d. i. der Wille, nach ihrer Beziehung zum Objekt betrachtet werden, so werden sie auf ein Genus zurückgeführt, denn das Objekt beider ist das Gute. Wenn man sie aber nach der Tätigkeitsweise betrachtet, gehören sie zu verschiedenen Gattungen; denn das niedere Streben gehört zur Sinnlichkeit, das höhere aber zur Geistigkeit (in genus intellectivi). Wie nämlich die Sinne ihr Objekt,

als ein hier und jetzt gegenwärtiges, nicht ohne materielle Bedingungen erfassen, so richtet sich auch das sinnliche Streben auf sein Objekt, d. i. ein besonderes Gut (*particulare*). Das höhere Streben aber zielt auf sein Objekt auf die Art, wie der Verstand auffaßt, und so gehört der Betätigungsweise nach der Wille zur Geistigkeit. Die Betätigungsweise aber beruht auf einer Beschaffenheit (*dispositio*) des Tätigen: denn je vollkommener ein Wirkendes ist, desto vollkommener ist sein Wirken. Wenn man also dergleichen Vermögen betrachtet, sofern sie aus dem Wesen der Seele hervorgehen, die ihr Subjekt ist, findet man den Willen in derselben Zusammengehörigkeit (*coordinatio*) mit dem Verstand; nicht aber das niedere Streben, das sich in das Vermögen affektiver Reaktion und Begehrungsvermögen (*irascibile et concupiscibile*) teilt. Und so kann der Geist Verstand und Willen in sich begreifen, ohne das Wesen der Seele zu sein; sofern er nämlich eine gewisse Gattung von Potenzen der Seele bezeichnet, derart, daß unter dem Geist alle jene Potenzen begriffen werden, die in ihrer Betätigung gänzlich von der Materie und den Bedingungen der Materie frei sind.«

Nicht einmal bei den Engeln kann der Verstand oder der Geist mit dem Wesen gleichgesetzt werden; »da sie aber nur die Seelenvermögen haben, die unter dem Geist begriffen sind: darum sind sie ganz Geist. Zu unserer Seele aber gehören Vermögen, die nicht unter dem Geist begriffen sind, weil ein Wirken des Körpers dabei ist; nämlich das sinnliche und das Ernährungsvermögen; darum kann die Seele nicht einmal so wie ein Engel Geist genannt werden.«

Als Ebenbild Gottes in uns wird Verschiedenes bezeichnet, z. B. bei Augustin Erinnerung (Gedächtnis), Erkenntnis (Verstand) und Willen (*memoria, intelligentia, voluntas*), die ein Leben, ein Geist, ein Wesen genannt werden. Dies kann aber nicht alles gleichgestellt werden; »denn das Leben fügt zum Sein etwas hinzu, das Erkennen zum Leben. Damit aber das Bild Gottes sich in etwas finde, muß es die höchste Stufe der Vollendung erreichen, zu der ein Geschöpf gelangen kann; wenn es also nur das Sein hätte, wie die Steine, oder nur das Leben, wie Pflanzen und Tiere, so ist die Idee des Bildes darin nicht erfüllt; sondern zur vollkommenen Idee des Bildes gehört es, daß das Geschöpf ist, lebt und erkennt. Darin nämlich entspricht es generell (*secundum genus*) am vollkommensten den Wesensattributen. Und da nun in der Zeichensprache des Bildes (*in assignatione imaginis*) der Geist die Stelle des göttlichen Wesens einnimmt, stehen jene drei Dinge, nämlich Gedächtnis, Verstand und Willen an der Stelle der drei Personen; darum schreibt Augustin dem Geist das zu, was zum Bild im Geschöpf erforderlich ist, wenn er »Erinnerung, Erkenntnis und Willen ein Leben, einen Geist, ein Wesen« nennt. Es ist aber nicht nötig, daß Geist und Leben aus demselben Grund genannt werden wie das Wesen; denn Sein und Leben und Erkennen ist in uns nicht dasselbe, wie es in Gott ist; es werden jedoch die drei ein Wesen genannt, sofern sie aus dem einen Wesen des Geistes hervorgehen; ein Leben, sofern sie zu einer Gattung des Lebens gehören; ein Geist, sofern sie unter dem einen Geist als Teile unter dem Ganzen begriffen werden, so wie auch Gesicht und Gehör unter dem sinnlichen Seelenteil begriffen werden.«

Es ist also »der Geist nicht ein einzelnes Vermögen neben Gedächtnis, Verstand und Willen, sondern er ist ein Vermögens-Ganzes, das jene drei in sich begreift; so wie auch die Fähigkeit, ein Haus zu bauen, die Fähigkeit, Steine zu behauen und Mauern aufzurichten, in sich begreift ...«.

Ein solches Einschließen ist bei einem speziellen Vermögen (particularis potentia) nicht möglich, wohl aber bei einem allgemeinen (generalis).

2. Artikel Ist das Gedächtnis im Geist?

Das Gedächtnis wurde als ein geistiges Vermögen in Anspruch genommen. »Nach dem allgemeinen Sprachgebrauch versteht man darunter die Kenntnis des Vergangenen. Das Vergangene als Vergangenes zu erkennen, das kommt der Fähigkeit zu, der es eigen ist, Gegenwärtiges als gegenwärtig zu erkennen oder nach seinem Hier und Jetzt; das aber ist die Sinnlichkeit. Denn wie der Verstand das Einzelding (singulare) nicht als dies erkennt, sondern einem allgemeinen Gehalt nach (communis ratio), z. B. sofern es Mensch oder weiß ist; oder auch das Besondere (particulare) nicht, sofern es dieser Mensch oder dieses Besondere ist: so erkennt der Verstand auch das Gegenwärtige und Vergangene nicht, sofern es jetzt ist, und nicht als dies Vergangene. Da nun das Gedächtnis seinem eigentlichen Sinne nach das im Auge hat, was im Verhältnis zum Jetzt vergangen ist, so kann offenbar das Gedächtnis, eigentlich gesprochen, nicht zur Verstandeserkenntnis, sondern nur zur Sinnlichkeit gehören, wie der Philosoph (im Buch Über das Gedächtnis und die Erinnerung, Kap. 1) beweist. Da aber der Verstand nicht nur den Erkenntnisgegenstand erkennt, sondern auch erkennt, daß er einen solchen Gegenstand erkennt, darum kann der Name Erinnerung (Gedächtnis) auf das Wissen ausgedehnt werden, durch welches das Objekt zwar nicht in der geschilderten Weise als in der Vergangenheit befindlich erkannt wird, aber doch ... als ein Objekt, von dem man schon früher Kenntnis besaß, sofern man weiß, daß man sie früher besessen hat; und so kann jedes Wissen, das nicht neu gewonnen ist, Erinnerung genannt werden. Das kommt aber einmal vor, wenn die Betrachtung auf Grund des Wissensbesitzes (secundum notitiam habitam) nicht unterbrochen, sondern kontinuierlich ist; dann aber auch, wenn sie unterbrochen worden ist; und dann hat sie noch mehr Vergangenheitscharakter an sich (de ratione praeteriti), weshalb sie auch in eigentlicherem Sinne an die Idee der Erinnerung heranreicht; z. B. wenn wir sagen, wir hätten jenes Ding im Gedächtnis, das wir früher habituell erkannten, aber nicht aktuell. Und in diesem Sinn gehört das Gedächtnis zum geistigen Teil unserer Seele: und in diesem Sinn scheint Augustin (Über die Trinität XII, Kap. 4 und 7) das Gedächtnis aufzufassen, indem er es als einen Teil des [Gottes]ebenbildes ansetzt: er will nämlich alles, was habituell im Geist bewahrt wird, ohne aktuell zu werden, zum Gedächtnis rechnen.

Wie das aber geschehen kann, das wird von verschiedenen auf verschiedene Weise angenommen. Avicenna nämlich behauptet (Über die Naturdinge VI), dies (daß die Seele habituell eine Kenntnis von etwas bewahrt, was sie nicht aktuell betrachtet) beruhe nicht darauf, daß irgendwelche Species in dem geistigen Teil bewahrt würden; sondern nach ihm sollen die Species, die nicht aktuell betrachtet werden, nur im sinnlichen Teil bewahrt werden können: sei es nach der Seite der Einbildungskraft, die

den Vorrat der von den Sinnen empfangenen Formen enthält, sei es nach der Seite des Gedächtnisses mit Beziehung auf besondere Verstandeseinsichten, die nicht von den Sinnen empfangen werden (... in parte sensitiva, vel quantum ad imaginationem ..., vel quantum ad memoriam, quantum ad intellectiones particulares ...). Im Verstand aber bleibt eine Species nur, solange sie aktuell betrachtet wird, nach der Betrachtung aber hört sie auf, aktuell darin zu sein. Wenn er also etwas zum zweitenmal betrachten will, muß die Species von neuem aus dem tätigen Verstand in den aufnahmefähigen Verstand einströmen. Daraus folgt jedoch, nach ihm selbst, nicht, daß jemand, um aufs neue etwas zu betrachten, was er früher schon gewußt hat, es zum zweitenmal erlernen oder wie aus den ersten Gründen auffinden muß, denn es ist in ihm eine gewisse Fertigkeit (habilitas) zurückgeblieben, durch die er sich leichter dem tätigen Verstand zuwenden kann, um die von dort ausgehenden Species aufzunehmen; und diese Fertigkeit ist der feste Besitz (habitus) des Wissens in uns. Und nach dieser Auffassung wäre das Gedächtnis im Geist nicht als ein Bewahren von Species, sondern als Fertigkeit, etwas von neuem aufzunehmen. Doch diese Auffassung scheint nicht sachlich angemessen (rationabilis). Erstens muß der aufnahmefähige Verstand, weil er von beständigerer Natur ist als die Sinnlichkeit, auch die Species, die er aufnimmt, beständiger bewahren; also können die Species in ihm mehr als im sinnlichen Seelenteil erhalten bleiben. Zweitens, weil der tätige Verstand gleichmäßig Species zuführt, die allen Wissenszweigen entsprechen (... agens intelligentia aequaliter se habet ad influendum species convenientes scientiis omnibus). Wenn also im aufnahmefähigen Verstand keine Species bewahrt würden, sondern nur die Fertigkeit, sich dem tätigen Verstand zuzuwenden, so bliebe dem Menschen die gleiche Fertigkeit für alle Erkenntnisgegenstände; und so würde der Mensch dadurch, daß er einen Wissenszweig (scientia) erlernte, diesen nicht besser beherrschen als die andern. Außerdem scheint dies in ausgesprochenem Gegensatz zur Meinung des Philosophen zu stehen (III. Buch Über die Seele, Komm. 6.), der den alten Philosophen darin beistimmt, daß sie die Seele, ihrem geistigen Teil nach, als den Ort für die Species bezeichneten.

Und so sagen andere, daß die Verstandesformen nach der aktuellen Betrachtung im aufnahmefähigen Verstand bleiben, und ihre Ordnung ist der Habitus des Wissens; und daß diese Kraft, wodurch unser Geist die Verstandesformen nach der aktuellen Betrachtung bewahren kann, Gedächtnis genannt wird, und das entspricht der eigentlichen Bedeutung des Gedächtnisses mehr.«

Das Gedächtnis ist aber nicht seinem ganzen Umfang nach dem Geist zuzurechnen. »Das Gedächtnis, das uns mit den Tieren gemeinsam ist, ist das, in dem die besonderen Intentionen bewahrt werden,« und »dies ist nicht im Geist, sondern nur jenes, in dem die Verstandesformen bewahrt werden.«

Der Unterschied von aktuellem Erfassen und Bewahren, der durch das Gedächtnis vorausgesetzt ist, schließt nicht notwendig eine körperliche Bindung ein. »Im aufnahmefähigen Verstand unterscheiden sich aktuelles Erfassen und Bewahren nicht auf Grund dessen, daß die Species darin irgendwie körperlich wäre, sondern nur auf geistige Weise (intelligibiler). Daraus folgt nicht, daß immer nach dieser Species erkannt würde, sondern nur, wenn der erkenntnisfähige Verstand im Hinblick auf diese Species vollkommen aktuell wird. Bisweilen ist er aber im Hinblick auf sie nur unvollkommen

aktuell, gewissermaßen in der Mitte zwischen reiner Potenz und reinem Akt; und das ist habituelle Erkenntnis; und aus dieser Erkenntnis wird er zu voller Aktualität geführt durch den Willen, der nach Anselm (Über die Ähnlichkeit, Kap. 2) der Bewegter aller Kräfte ist.«

Es ist kein Hindernis für den Anteil des Gedächtnisses an der Gottebenbildlichkeit, daß jedes Bewahren ein aktuelles Erfassen voraussetzt und daß die Ebenbildlichkeit vor allem aktuellem Erfassen liegt. »Der Geist ist Ebenbild besonders, sofern er sich auf Gott und auf sich selbst richtet. Er selbst aber ist sich gegenwärtig, und ebenso Gott, ehe irgendwelche Species von den Sinnen empfangen werden; und die Gedächtniskraft wird dem Geist zugesprochen, nicht sofern er aktuell bewahrt, sondern sofern er fähig ist zu bewahren.«

Die Species allein, die in unserm Geist bewahrt werden, geben keine aktuelle Erkenntnis. »Kein Vermögen vermag etwas zu erkennen ohne Hinwendung auf sein Objekt, wie das Gesicht ohne Hinwendung zur Farbe nichts erkennt. Da nun die Phantasmen sich ebenso zum erkenntnisfähigen Verstand verhalten wie die Sinnendinge zur Sinnlichkeit, wie der Philosoph im III. Buch Über die Seele (Komm. 39) zeigt, betrachtet er nur dann etwas gemäß einer Verstandesform, die er in sich trägt, wenn er sich den Phantasmen zuwendet: wie also unser Verstand in seiner irdischen Verfassung (secundum statum viae) der Phantasmen bedarf, um aktuell zu betrachten, ehe er einen Habitus annimmt, so auch, nachdem er ihn angenommen hat. Anders aber scheint es bei den Engeln zu sein, für die das Objekt der Verstandeserkenntnis kein Phantasma ist.«

Man kann auch, wie es Augustin gelegentlich tut, von Erinnerung im Hinblick auf etwas Gegenwärtiges sprechen, aber immer nur, »wenn man etwas Vergangenes im Auge hat, mindestens auf der Seite der Erkenntnis; und demgemäß heißt es, daß jemand sich selbst vergesse oder in Erinnerung habe, je nachdem, ob er keine vergangene Erkenntnis bezüglich seiner selbst, der sich gegenwärtig ist, bewahrt.«

3. Artikel Unterscheidet sich das Gedächtnis vom Erkenntnisvermögen wie eine Potenz von der andern?

Wie stehen nun Gedächtnis und Erkenntnisvermögen (intelligentia) zueinander? Sind sie als zwei verschiedene Potenzen anzusehen? »Augustin (Über die Trinität XIV, Kap. 7 von der Mitte ab) bezeichnet das Ebenbild der Dreieinigkeit im Geist auf doppelte Weise. Erstens gemäß der Dreiheit: ›Geist, Wissen und Liebe (mens, notitia, amor)‹, wie aus dem IX. Buch Über die Trinität hervorgeht, zweitens gemäß der Dreiheit: ›Erinnerung, Erkenntnis und Willen (memoria, intelligentia, voluntas)‹.« Demnach bezeichnet das Bild der Dreieinigkeit in der Seele einmal eine vollkommene Nachbildung, einmal eine unvollkommene. »Vollkommen nämlich bildet die Seele die Dreieinigkeit nach, sofern sie aktuell sich erinnert, aktuell erkennt, aktuell will. Das ist so, weil in jener unerschaffenen Dreieinigkeit die mittlere Person das Ewige Wort ist; das Wort aber ist ohne aktuelle Erkenntnis unmöglich; darum bezeichnet Augustin im Sinne dieser vollkommenen Nachbildung als das

Ebenbild die Dreiheit Erinnerung, Erkenntnis, Willen; sofern Erinnerung ein habituelles Wissen bedeutet (importat), Erkenntnis aber eine aktuelle Überlegung (cogitatio) auf Grund jenes vorausgehenden Wissens und Wollen schließlich eine aktuelle Willensregung auf Grund der vorausgehenden Überlegung. Und das geht ausdrücklich hervor aus dem, was er im XIV. Buch Über die Dreieinigkeit ... sagt: ›Denn dort, nämlich im Geist, kann das Wort nicht ohne ein Denken sein (sine cogitatione) (wir denken nämlich alles, was wir mit jenem inneren Wort sagen, das keines Volkes Sprache angehört); vielmehr wird dies Bild in jenen dreien angesetzt, nämlich in der Erinnerung, im Erkennen und im Wollen. Ich spreche aber von der Erkenntnis, womit wir denkend erkennen (intelligentiam, qua intelligimus cogitantes); und von dem Willen, der jenen Sohn (proles) und Vater verbindet. Im Sinne unvollkommener Nachbildung aber haben wir das Bild, wenn es nach Habitus und Potenzen bezeichnet wird; und so deutet er das Bild der Dreieinigkeit (Über die Trinität IX, 4 ff.) auf die Dreiheit ›Geist, Wissen, Liebe‹ ; wobei Geist ein Vermögen bezeichnet, Kenntnis und Liebe aber die darin vorhandenen Habitus; und ebensogut wie das Wissen hätte er hier das habituelle Erkennen ersetzen können: denn beides kann habituell aufgefaßt werden, wie aus der Stelle im XIV. Buch Über die Dreieinigkeit (Kap. 7, am Anfang) hervorgeht: ›Können wir etwa mit Recht sagen: dieser Musiker kennt zwar die Musik (novit), aber er versteht sie nicht (intelligit), denn er denkt nicht darüber nach (eam non cogitat); er versteht aber jetzt die Geometrie, denn über die denkt er jetzt nach? Offenbar ist diese Auffassung (sententia) absurd. Und nach dieser Deutung [des Bildes] gehören jene zwei, nämlich Wissen und Liebe, die habituell aufgefaßt sind, zum Gedächtnis ... Doch weil die Akte in den Potenzen die Wurzeln ihrer Existenz haben (sunt radicaliter) wie die Wirkungen in den Ursachen, so kann auch das vollkommene Abbild, in aktuellem Erinnern, Erkennen und Wollen, ursprünglich in den Potenzen gefunden werden, auf Grund deren die Seele aktuell sich erinnern, erkennen und wollen kann ... Und so trifft man das Bild in den Vermögen; jedoch nicht in der Weise, daß das Gedächtnis im Geist ein Vermögen neben dem Erkenntnisvermögen sein könnte ... Die Vermögen unterscheiden sich nämlich nur dann nach der Verschiedenheit der Objekte, wenn die Verschiedenheit der Objekte auf etwas beruht, was den Objekten an sich zukommt, sofern sie Objekte solcher Vermögen sind; so bewirken Kaltes und Warmes, die zum Farbigen hinzukommen, als solche keinen Unterschied im Sehvermögen: denn es gehört zum selben Sehvermögen, kaltes und warmes Farbigen, süßes und bitteres zu sehen. Obwohl nun der Geist oder Verstand in gewisser Weise das Vergangene erkennen kann, verhält er sich doch gleichmäßig gegenüber der Erkenntnis des Gegenwärtigen, Vergangenen und Zukünftigen, und so ist der Unterschied des Gegenwärtigen und Zukünftigen accidentell für den Gegenstand der Verstandeserkenntnis als solchen. Obwohl also das Gedächtnis in gewisser Weise im Geist sein kann, kann es das nicht als eine von andern unterschiedene, selbständige Potenz, in dem Sinne, in dem die Philosophen von verschiedenen Potenzen sprechen; sondern auf die Weise kann sich das Gedächtnis nur im sinnlichen Teil finden, der sich auf das Gegenwärtige als Gegenwärtiges richtet; wenn er sich darum auf das Vergangene richten soll, ist eine höhere Kraft erfordert als die Sinnlichkeit selbst. Obwohl nun das Gedächtnis keine vom Erkenntnisvermögen verschiedene Potenz ist, sofern das Erkennen als Potenz genommen wird, findet

sich dennoch das Bild der Dreieinigkeit in der Seele, auch wenn man die Potenzen selbst betrachtet, sofern eine Potenz, nämlich der Verstand, eine Einstellung (*habitus*) auf Verschiedenes hat, nämlich darauf, die Kenntnis von etwas *habituell* zu bewahren; so wie auch Augustin (*Über die Trinität XII, 14*) die niedere Vernunft von der höheren nach der Einstellung auf Verschiedenes unterscheidet.«

Daß zwischen Potenz, *Habitus* und Akt Ungleichheit besteht, hindert nicht ihr Eingehen in das Bild Gottes. Denn es besteht auch Gleichheit zwischen ihnen, »sofern sie auf ein Objekt bezogen werden; und so findet sich das Bild Gottes in der Seele, sofern sie sich auf Gott richtet. Doch auch, wenn man im gewöhnlichen Sinn von Potenz, *Habitus* und Akt spricht, findet sich in ihnen Gleichheit, nicht aber nach der Eigentümlichkeit der Natur, da Wirken, *Habitus* und Potenz verschiedenartiges Sein haben; sondern, sofern die Quantität der drei betrachtet wird: und es muß nicht nur ein Akt der Zahl nach oder ein *Habitus* angenommen werden, sondern *Habitus* und Akt dem Genus nach.«

4. Artikel Erkennt der Geist die materiellen Dinge?

»Jede Erkenntnis vollzieht sich mit Hilfe einer Form, die im Erkennenden das Prinzip der Erkenntnis ist. Eine solche Form kann aber auf doppelte Weise betrachtet werden: einmal dem Sein nach, das sie im Erkennenden hat; sodann nach ihrer Beziehung zu dem Ding, dessen Bild sie ist. In der ersten Hinsicht bewirkt sie, daß der Erkennende aktuell erkennt; in der zweiten Hinsicht dagegen legt sie die Erkenntnis auf einen bestimmten Erkenntnisgegenstand fest. Und so richtet sich die Art und Weise, wie ein Gegenstand erkannt wird, nach der Beschaffenheit (*conditio*) des Erkennenden, in dem die Form nach seiner Seinsweise aufgenommen wird. Dagegen braucht die erkannte Sache sich nicht nach der Seinsweise des Erkennenden zu richten noch nach der Art, wie die Form, die das Prinzip des Erkennens ist, im Erkennenden ihr Sein hat; darum steht nichts im Weg, daß durch Formen, die auf immaterielle Weise im Geist existieren, materielle Dinge erkannt werden. Das geschieht aber auf verschiedene Weise im menschlichen Geist, der die Erkenntnis von den Dingen empfängt, und im göttlichen oder englischen, welche nicht von den Dingen empfangen. Denn im Geist, der von den Dingen Wissen empfängt, existieren die Formen durch eine Einwirkung der Dinge auf die Seele; alles Wirken aber geschieht durch die Form; darum beziehen sich die Formen, die in unserm Geist sind, in erster Linie und ursprünglich (*primo et principaliter*) auf die Dinge, die außerhalb der Seele sind, ihrer Form nach. Deren Seinsweise ist eine doppelte: es gibt nämlich solche, die keine Materie für sich fordern (*nullam materiam sibi determinant*), z. B. Linie, Oberfläche u. dgl.; andere aber verlangen eine spezielle Materie, z. B. alle Naturformen. Die Erkenntnis der Formen nun, die keine Materie erfordern, hinterläßt keine Erkenntnis bezüglich der Materie; doch auf Grund der Erkenntnis der Formen, die eine Materie verlangen, wird auch die Materie selbst in gewisser Weise erkannt, nämlich nach Analogie zur Form; und so wird durch das Bild der Form das materielle Ding selbst erkannt, z. B. erkennt jemand die Affennase dadurch, daß er den Affentypus (*simitas*) erkennt. Doch die Formen der Dinge im göttlichen Geist sind es, aus denen das Sein der Dinge herfließt, das Form und Materie gemeinsam ist; darum betreffen jene Formen Form und Materie unmittelbar und nicht eins durch das

andere; und ähnlich die Formen des englischen Verstandes, die den Formen des göttlichen Geistes ähnlich sind, obwohl sie nicht Ursache der Dinge sind. Und so hat unser Geist von den materiellen Dingen eine immaterielle Erkenntnis, der göttliche und englische Geist aber erkennt das Materielle noch immaterieller und doch vollkommener.«

Um ein geistiges Schauen (visio intellectualis) in einem speziellen Sinn handelt es sich bei unserer geistigen Erkenntnis der materiellen Dinge; es ist ein Schauen durch Bilder, aber durch Bilder, die gleichsam Erkenntnismittel sind; das, was durch geistiges Schauen erkannt wird, sind die Dinge selbst und nicht Bilder der Dinge; »was bei körperlichem Sehen, nämlich sinnlichem und geistigem (spiritualis), d. h. bei der Einbildungskraft, nicht vorkommt. Denn die Objekte der Einbildungskraft und der Sinne sind Akzidenzien, aus denen sich die Gestalt oder das Bild (figura vel imago) des Dinges aufbaut; doch das Objekt des Verstandes ist das Wesen des Dinges selbst; obwohl er das Wesen des Dinges durch sein Bild, wie durch ein Erkenntnismittel, erkennt, nicht wie durch ein Objekt, auf das sich der Blick zuerst richten würde.«

Man kann aber geistiges Schauen auch noch in einem andern Sinn nehmen. Man kann nämlich ein dreifaches Sehen unterscheiden und den Unterschied angeben, indem man »dem höheren Sehen das zuweist, worin es das niedere übertrifft; z. B. sprechen wir von geistigem Sehen, wenn wir mit Hilfe von Bildern an abwesende Dinge denken; freilich gibt es ein geistiges oder Phantasie-Sehen auch von Dingen, die leibhaft gegenwärtig (praesentialiter) gesehen werden; darin jedoch, daß die Einbildungskraft Abwesendes sieht, geht sie über die Sinne hinaus, und darum setzt man darein ihre Eigentümlichkeit. Ähnlich übersteigt auch das geistige Schauen die Einbildungskraft und die Sinne darin, daß es sich auf die Dinge erstreckt, die durch ihr Wesen erkennbar sind. Und so schreibt ihm Augustin das als Eigentümlichkeit zu, obwohl es auch die materiellen Dinge erkennen kann, die durch ihre Abbilder erkennbar sind. Daher sagt Augustin (Über die Genesis XII, Kap. 12): »Durch den Geist werden diese irdischen Dinge beurteilt (ista inferiora), und es wird auch ein Wissen von denen gewonnen, die weder Körper sind noch Formen besitzen, die den Körpern gleichen.«

5. Artikel Kann unser Geist die materiellen Dinge im einzelnen erkennen?

Welcher Art ist die Erkenntnis, die unser Geist von den materiellen Dingen gewinnen kann? Erstreckt sie sich auf das Singuläre? Auch darin unterscheidet sich der menschliche Geist von dem der Engel. »Denn die Erkenntnis des menschlichen Geistes richtet sich auf die Dinge in erster Linie der Form nach und in zweiter Linie auf die Materie, sofern sie ein Verhältnis zur Form hat. Wie aber jede Form, an sich genommen, allgemein ist, so läßt auch das Verhältnis zur Form die Materie nur auf eine allgemeine Weise erkennen. So betrachtet aber, ist die Materie nicht das Prinzip der Individuation, sondern, sofern sie im einzelnen (in singulari) betrachtet wird, d. h. die gekennzeichnete Materie (materia signata), die unter bestimmten Dimensionen existiert; von ihr her nämlich

individuiert sich die Form; darum sagt der Philosoph im VII. Buch der Metaphysik (Komm. 37 ff.): »Teile des Menschen sind Materie und Form im allgemeinen, des Sokrates aber diese Form und diese Materie«. Daraus geht hervor, daß unser Geist das Singuläre nicht unmittelbar erkennen kann, dagegen wird das Singuläre von uns unmittelbar erkannt durch die sinnlichen Kräfte, die in einem körperlichen Organ Formen von den Dingen empfangen; und so empfangen sie sie unter bestimmten Dimensionen und sofern sie zur Erkenntnis der singulären Materie führen. So wie nämlich die allgemeine Form zur Erkenntnis der allgemeinen Materie führt, so die individuelle Form zur Erkenntnis der gekennzeichneten Materie, die das Prinzip der Individuation ist. Doch akzidentell befaßt sich der Geist mit dem Singulären, sofern er mit den sinnlichen Kräften in Verbindung steht (continuatur), die es mit dem Partikulären zu tun haben. Diese Verbindung besteht aber in doppeltem Sinn. Einmal, sofern die Bewegung des sinnlichen Teils im Geist ihr Ziel hat (terminatur ad mentem), wie es bei der Bewegung vorkommt, die von den Dingen zur Seele geht; und so erkennt der Geist das Singuläre durch eine gewisse Reflexion, sofern er nämlich in der Erkenntnis seines Objekts, das eine allgemeine Natur ist, zur Erkenntnis seines Akts sich zurückwendet und darüber hinaus zu der Species, die das Prinzip seines Aktes ist, und darüber hinaus zu dem Phantasma, von dem die Species abstrahiert ist. Und so empfängt er eine gewisse Erkenntnis von dem Singulären. Zweitens, sofern die Bewegung, die von der Seele zu den Dingen geht, im Geist anhebt und auf den sinnlichen Teil übergreift, in dem Maße, als der Geist die sinnlichen Kräfte lenkt; und so befaßt er sich mit dem Singulären durch Vermittlung der Urteilskraft (ratione particulari), die ein individuelles Vermögen ist und mit einem andern Namen auch verbindende Kraft genannt wird (potentia cogitativa) und ein bestimmtes Organ im Körper hat, nämlich die Zirbeldrüse (mediam cellulam capitis). Das allgemeine Urteil aber, das der Geist von praktischen Aufgaben hat (sententia ... de operabilibus), kann auf einen besonderen Akt nur Anwendung finden durch ein vermittelndes Vermögen, welches das Singuläre erfaßt, damit so ein Syllogismus zustande komme, dessen Obersatz allgemein ist – und das ist das Urteil des Geistes; dessen Untersatz singulär ist – und das ist die Anwendung der Urteilskraft, dessen Schluß aber die Wahl eines singulären Werkes ist, wie aus dem III. Buch Über die Seele (Komm. 58 und 77) hervorgeht. Der Geist des Engels aber, der die materiellen Dinge durch Formen erkennt, die unmittelbar Materie und Form betreffen, erkennt nicht nur die Materie im allgemeinen direkt schauend, sondern auch im einzelnen, ebenso der göttliche Geist.«

6. Artikel Empfängt der menschliche Geist Erkenntnis von den Sinnendingen?

Es war schon verschiedentlich davon die Rede, daß unser Geist von den Sinnendingen empfängt. Diese Frage ist im Altertum verschieden beurteilt worden. »Manche leiteten den Ursprung unseres Wissens gänzlich von einer von der Materie getrennten äußeren Ursache her: sie teilen sich in zwei Sekten. Die einen, die Platoniker, erklärten, die Formen der Sinnendinge seien von der Materie getrennt und darum aktuell geistiger Erkenntnis zugänglich (actu intelligibiles), und dadurch, daß die sinnenfällige

Materie an ihnen teilgewänne, entstünden die Individuen in der Natur; der Menschengeist aber gewinne durch Teilnahme an ihnen Wissen; und so erklärten sie die genannten Formen als das Prinzip des Werdens und Wissens, wie der Philosoph im I. Buch der Metaphysik (Komm. 6) berichtet. Doch dieser Standpunkt ist von dem Philosophen hinreichend widerlegt; er zeigt, daß Formen von Sinnendingen nur in der sinnenfälligen Materie gesetzt werden können, da auch im allgemeinen die allgemeinen Formen nicht ohne sinnenfällige Materie erkannt werden können (intelligi) ... Und so haben andere die Formen der Sinnendinge nicht als materiefrei (separatae) angesetzt, sondern nur die geistigen Wesen (intelligentiae), die wir Engel nennen, und haben behauptet, der Ursprung unseres Wissens leite sich ganz von solchen rein geistigen Substanzen (substantiae separatae) her. So wollte Avicenna (IX. Buch der Metaphysik, Kap. 2, 4, 5), daß, wie die sinnlichen Formen in die sinnenfällige Materie nur durch den Einfluß eines wirkenden geistigen Wesens eingingen, so auch die Verstandesformen nur durch ein wirksames geistiges Wesen dem Menschengeist eingeprägt werden, welcher nicht ein Teil der Seele sei, sondern eine materiefreie Substanz, wie er selbst behauptet. Die Seele aber bedarf der Sinne, damit sie sie zum Wissen anreizen und disponieren (quasi excitantibus et disponentibus ad scientiam), so wie die irdischen Wirkkräfte (ista inferiora agentia) die Materie darauf vorbereiten, eine Form von einem wirkenden geistigen Wesen zu empfangen. Doch diese Auffassung scheint sachlich nicht haltbar (non rationabilis): denn danach bestünde keine notwendige Abhängigkeit zwischen der Erkenntnis des menschlichen Geistes und den sinnlichen Kräften; das Gegenteil davon liegt auf der Hand; einmal, weil beim Versagen eines Sinnes auch das Wissen bezüglich der entsprechenden sinnlichen Gegenstände versagt (deficiente sensu deficit scientia de suis sensibilibus); sodann, weil unser Geist selbst das, was er habituell weiß, nicht aktuell betrachten kann, ohne Phantasmen zu bilden; darum wird bei einer Verletzung des Phantasieorgans auch die gedankliche Betrachtung unterbunden. Und außerdem hebt der geschilderte Standpunkt die nächsten Prinzipien der Dinge auf, wenn alles Irdische unmittelbar von einer materiefreien geistigen Substanz sowohl die geistigen als die sinnlichen Formen erhält.

Eine andere Auffassung vertraten die, welche den Ursprung unseres Wissens gänzlich auf eine innere Ursache zurückführten: sie scheiden sich wieder in zwei Sekten. Die einen nämlich behaupteten, die Menschenseelen enthielten in sich eine Kenntnis aller Dinge; doch durch die Verbindung mit dem Körper werde die genannte Erkenntnis verdunkelt; und so sagten sie, es bedürfe nicht des Studiums und der Sinne, um die Hindernisse des Wissens zu beseitigen; lernen hieße nichts anderes als sich erinnern; wie wir ja offenbar auf Grund dessen, was wir sehen und hören, uns an das erinnern, was wir früher wußten. Doch dieser Standpunkt scheint nicht haltbar. Wenn nämlich die Verbindung der Seele mit dem Körper natürlich ist, dann kann unmöglich durch sie ein natürliches Wissen gänzlich unterbunden werden: und so brauchten wir, wenn diese Auffassung richtig wäre, nicht in vollkommener Unwissenheit über die Dinge zu bleiben, für die uns kein Sinn zur Verfügung steht (non pateremur omnimodam ignorantiam eorum, quorum sensum non habemus). Diese Auffassung wäre aber im Einklang mit dem Standpunkt, der behauptet, die Seelen seien von den Leibern erschaffen und nachher

mit den Leibern vereinigt worden; denn dann wäre die Verbindung von Leib und Seele nicht natürlich, sondern trüfe die Seele akzidentell. Diese Auffassung wird aber sowohl nach dem Glauben als nach dem Urteil der Philosophen für verwerflich gehalten. Die andern aber sagten, die Seele sei für sich selbst Ursache des Wissens: sie empfinde nämlich nicht von den Sinnendingen das Wissen, als gelangten durch das Einwirken der Sinnendinge gewissermaßen Bilder der Dinge zur Seele; sondern die Seele selbst forme in Gegenwart (ad praesentiam) der Sinnendinge Bilder der Sinnendinge in sich. Doch dieser Standpunkt scheint nicht ganz sachgemäß. Ein Wirkendes wirkt nämlich nur, sofern es aktuell ist; wenn aber die Seele in sich die Bilder aller Dinge gestaltet, dann muß sie selbst die Bilder der Dinge aktuell in sich tragen; und so führt dies zurück auf die vorige Ansicht, die der Seele ein Wissen von allen Dingen von Natur aus eingepflanzt sein läßt.

Und so erscheint sachgemäßer als alle dargelegten Ansichten die Auffassung des Philosophen, der das Wissen unseres Geistes teils von innen teils von außen herrühren läßt; nicht nur von materiefreien, geistigen Substanzen, sondern auch von den Sinnendingen selbst. Wenn wir nämlich unsern Geist den Sinnendingen, die außerhalb der Seele sind, gegenüberstellen (comparare), so finden wir ihn in einem doppelten Verhältnis dazu (se habere ad eas in duplici habitudine). Einmal als Akt zur Potenz: sofern nämlich die Dinge außerhalb der Seele potentiell erkennbar sind (intelligibiles in potentia). Der Geist selbst aber ist in aktueller Erkenntnishaltung (intelligibilis in actu); und demgemäß wird in ihm der tätige Verstand gesetzt, der [die Dinge] aktuell erkennbar macht (qui facit intelligibilia actu). Andererseits als Potenz zum Akt: sofern nämlich in unserm Geist bestimmte Dingformen, die in den Dingen außerhalb der Seele aktuelles Sein haben, nur potentiell sind; und demgemäß wird in unserer Seele der erkenntnisfähige Verstand (intellectus possibilis) gesetzt, dem es eigen ist, von den Sinnendingen abstrahierte Formen aufzunehmen, die durch das Licht des tätigen Verstandes aktuell erkennbar gemacht werden. Dieses Licht des tätigen Verstandes aber geht in der vernunftbegabten Seele von den geistigen Substanzen, besonders von Gott, als seinem ersten Ursprung aus. Und demgemäß ist es wahr, daß unser Geist Wissen von den Sinnendingen empfängt; nichtsdestoweniger formt aber die Seele selbst in sich Bilder der Dinge, sofern durch das Licht des tätigen Verstandes die von den Sinnendingen abstrahierten Formen aktuell erkennbar gemacht werden, damit sie im erkenntnisfähigen Verstand aufgenommen werden können. Und so ist uns auch im Licht des tätigen Verstandes in gewisser Weise alles Wissen ursprünglich eingepflanzt, durch Vermittlung von Allgemeinbegriffen (universales conceptiones), die ohne weiteres (statim) durch das Licht des tätigen Verstandes erkannt werden und durch die wir wie durch allgemeine Prinzipien über anderes urteilen und es in ihnen vorauserkennen (praecognoscere).

Und demgemäß enthält die Auffassung einen Kern von Wahrheit, die annimmt, daß wir eine vorausgehende Kenntnis von dem, was wir lernen, haben.«

Mit dieser Auffassung wird kein Wirken der Materie auf den Geist behauptet. Denn »die sinnlichen oder von den Sinnendingen abstrahierten Formen können auf unsern Geist nur wirken, sofern sie

durch das Licht des tätigen Verstandes immateriell und somit in gewisser Weise dem erkenntnisfähigen Verstand, auf den sie wirken, gleichartig (homogeneae) gemacht werden.«

Es wird dadurch auch dem Geist sein eigentliches Erkenntnisobjekt, die Washeit des Dinges, nicht entzogen. »Eine höhere und eine niedere Fähigkeit (virtus) wirken in Beziehung auf dasselbe Objekt (circa idem) nicht in gleicher Weise, sondern die höhere in überlegener (sublimius); darum erkennt auch die Sinnlichkeit durch die Form, die sie von den Dingen empfängt, das Ding nicht so wirksam (efficaciter) wie der Verstand: sondern die Sinnlichkeit wird dadurch zur Erkenntnis der äußeren Accidentien geführt, der Verstand aber gelangt zur nackten Washeit des Dinges, indem er sie von den materiellen Bedingungen löst. Darum heißt es nicht in dem Sinn, die Erkenntnis des Geistes habe ihren Ursprung in der Sinnlichkeit, als erfaßten die Sinne alles, was der Geist erkennt; sondern, weil auf Grund dessen, was die Sinne erfassen, der Geist zu Höherem geführt wird, wie auch die vom Verstand erkannten Sinnendinge (sensibilia intellecta) zu den göttlichen Dingen führen, die geistiger Natur sind (in intelligibilia divinorum).« Man kann von einer Formung der Seele durch sich selbst sprechen, sofern »die Formen, die durch die Tätigkeit des tätigen Verstandes zu Verstandesformen gemacht worden sind, den aufnahmefähigen Verstand formen ..., und dementsprechend kann die Einbildungskraft Formen verschiedener Sinnendinge bilden; das wird besonders deutlich, wenn wir uns eine Vorstellung von etwas bilden, was wir niemals sinnlich wahrgenommen haben.«

Es gibt eine Erkenntnis, die nicht aus den Sinnen stammt: »Die ersten Prinzipien, deren Erkenntnis uns angeboren ist, sind Bilder der ungeschaffenen Wahrheit; so kann man, sofern wir mit ihrer Hilfe über anderes urteilen, sagen, wir urteilten über die Dinge nach unveränderlichen Gesetzen (per rationes immutabiles) oder nach der ungeschaffenen Wahrheit.« Das ist aber nicht von der höheren Vernunft zu verstehen, die sich in die Betrachtung des Ewigen vertieft. Von dieser gilt, daß »sie zwar ihrer Würde nach die erste, aber ihrem Wirken nach die zweite ist (dignitate prior ... operatione ... posterior), denn »das Unsichtbare Gottes wird durch die geschaffenen Dinge dem Verstand zugänglich und in dieser Weise sichtbar (invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur)« ; Röm. I, 20.«

Das Aufnehmen der Species in den aufnahmefähigen Verstand ist so zu denken, daß dabei die Phantasmen als dienender und sekundärer Faktor wirken (agens instrumentale et secundarium), der tätige Verstand aber als der leitende und erste Faktor (agens principale et primum); und so bleibt das Ergebnis des Wirkens im erkenntnisfähigen Verstand nach den Bedingungen beider (secundum conditionem utriusque) und nicht nur nach der des einen Teils; so empfängt denn der aufnahmeunfähige Verstand die Formen als aktuell erkennbare (ut intelligibiles actu) vermöge der Kraft des tätigen Verstandes, doch als Bilder bestimmter Dinge (ut similitudines determinatarum rerum) kraft der Erkenntnis der Phantasmen; und so existieren die aktuellen Erkenntnisformen (formae intelligibiles in actu) weder für sich noch in der Phantasie noch im tätigen Verstand, sondern allein im aufnahmefähigen Verstand.«

Die Einwirkung der Phantasmen auf den aufnahmefähigen Verstand ist nicht mit dem Einwand abzulehnen, das Höhere könne von einem Niederen keine Einwirkung erfahren. Denn »schlechthin gesprochen (simpliciter) ist der aufnahmefähige Verstand zwar von höherer Ordnung (nobilior) als das Phantasma; jedoch in bestimmter Hinsicht (secundum quid) steht nichts im Wege, daß das Phantasma das Überlegene sei, sofern nämlich das Phantasma aktuelles Bild eines so und so beschaffenen Dinges ist (est actu similitudo talis rei), was für den aufnahmefähigen Verstand nur potentiell in Betracht kommt (convenit ... in potentia); und so kann es in gewisser Weise durch die Kraft des tätigen Verstandes auf den aufnahmefähigen Verstand einwirken, so wie auch die Farbe durch die Kraft des körperlichen Lichtes auf den Gesichtssinn einwirken kann.«

7. Artikel Ist im Geist das Abbild der Trinität, sofern er Materielles, nicht nur sofern er Ewiges erkennt?

»Zur Idee des Bildes gehört Ähnlichkeit (rationem imaginis similitudo perficit); jedoch nicht jede beliebige Ähnlichkeit erweist sich als ausreichend, die Idee des Bildes zu erfüllen; sondern eine ganz ausdrückliche Ähnlichkeit, wodurch etwas dem Gehalt seiner Species entsprechend (secundum rationem suae speciei) dargestellt wird; und so trifft man in der Körperwelt Bilder der Dinge mehr der Gestalt nach (secundum figuras), welche das eigentliche Kennzeichen (signum) der Species ist, als der Farbe und den andern Akzidenzien nach. Es findet sich nun in unserer Seele eine gewisse Ähnlichkeit mit der ungeschaffenen Dreieinigkeit im Hinblick auf jede beliebige Erkenntnis ihrer selbst (secundum quamlibet sui cognitionem) nicht nur des Geistes, sondern auch der Sinne: doch nur in der Erkenntnis des Geistes findet sich ein Bild Gottes, gemäß der sich in unserm Geiste eine ausdrücklichere Ähnlichkeit mit Gott findet. Unterscheiden wir die Erkenntnis unseres Geistes nach den Objekten, so finden wir darin eine dreifache Erkenntnis. Die Erkenntnis nämlich, womit der Geist Gott erkennt, womit er sich selbst erkennt und womit er die zeitlichen Dinge erkennt. In der Erkenntnis, womit der Geist die zeitlichen Dinge erkennt, findet sich keine ausdrückliche Ähnlichkeit mit der ungeschaffenen Dreieinigkeit, weder im Sinne der Gleichförmigkeit (secundum conformationem), denn die materiellen Dinge sind Gott unähnlicher als der Geist selbst, und so wird der Geist dadurch, daß er durch das Wissen von ihnen geformt wird, Gott nicht gleichförmiger gemacht; auch nicht im Sinne der Analogie, weil ein zeitliches Ding, das eine Kenntnis seiner selbst (sui notitiam) oder eine aktuelle Erkenntnis (intelligentiam actualem) in der Seele hervorbringt, nicht von derselben Substanz ist wie der Geist, sondern seiner Natur fremd (extraneum a natura eius); und so kann dadurch keine Substanzgemeinschaft (consubstantialitas) mit der ungeschaffenen Dreieinigkeit dargestellt werden. Doch in der Erkenntnis, womit unser Geist sich selbst erkennt, ist eine Darstellung der ungeschaffenen Dreieinigkeit im Sinne der Analogie, sofern der Geist, der auf die Art sich selbst erkennt, ein ihm zugehöriges Wort (verbum sui) erzeugt und aus beidem die Liebe hervorgeht. So hat der Vater, der sich selbst ausspricht, von Ewigkeit her sein Wort erzeugt und aus beiden geht der Heilige Geist hervor. Doch in der Erkenntnis, womit der Geist Gott selbst erkennt, wird der Geist selbst Gott gleichförmig,

so wie jedes Erkennende als solches dem Erkannten sich angleicht. Die Ähnlichkeit im Sinne der Gleichförmigkeit aber, z. B. die des Sehens und der Farbe, ist größer als die im Sinne der Analogie, z. B. des Gesichtssinnes und des Verstandes, der in ähnlicher Weise seinen Objekten gegenübersteht (*similiter ad sua objecta comparatur*). Darum ist eine ausdrücklichere Ähnlichkeit mit der Dreieinigkeit im Geist, sofern er Gott erkennt, als sofern er sich selbst erkennt; und so ist ein Bild der Dreieinigkeit im eigentlichen Sinn in erster Linie und hauptsächlich (*primo et principaliter*) im Geist, sofern er Gott erkennt, in gewisser Weise aber und in zweiter Linie, sofern er sich selbst, und speziell, sofern er sich selbst als Bild Gottes betrachtet; so daß seine Betrachtung nicht bei sich stehenbleibt, sondern zu Gott weitergeht. In der Betrachtung der zeitlichen Dinge aber findet sich kein Bild, sondern nur eine gewisse Ähnlichkeit mit der Dreieinigkeit, die mehr als eine Spur anzusehen ist, so wie auch die Ähnlichkeit, die Augustin (*Über die Trinität XI, 6*) den sinnlichen Vermögen zuschreibt.«

Will man herausfinden, ob die Erkenntnis der ewigen oder der zeitlichen Dinge besser geeignet ist, die Dreieinigkeit darzustellen, so darf man nicht das Verhältnis der Potenz zum Objekt, sondern das der Potenzen untereinander als Maßstab nehmen. »Nun besteht zwar eine größere Ungleichheit zwischen unserem Geist und Gott als zwischen unserm Geist und einem zeitlichen Ding; jedoch zwischen der Erinnerung an Gott, die unser Geist besitzt, und der aktuellen Erkenntnis Gottes (*intelligentia*) und der Liebe zu ihm finden wir größere Gleichheit als zwischen seiner Erinnerung an zeitliche Dinge und der Erkenntnis und Liebe, die ihnen gelten. Denn Gott ist von sich aus (*per se ipsum*) Gegenstand der Erkenntnis und Liebe (*cognoscibilis et diligibilis*), und so wird er vom Geist eines jeden Wesens soweit erkannt und geliebt, als er dem Geist gegenwärtig ist; seine Gegenwart im Geist ist die Erinnerung an ihn im Geist, und so mißt sich der Erinnerung, die man an ihn hat, die Erkenntnis und auch der Wille oder die Liebe an. Die materiellen Dinge aber sind nicht an sich Gegenstand der Erkenntnis und Liebe (*intelligibiles et diligibiles*); und so findet sich im Hinblick auf sie keine solche Gleichheit im Geist und auch nicht dieselbe Ordnung des Ursprungs, weil sie dadurch unserer Erinnerung gegenwärtig sind, daß sie von uns erkannt wurden; und so entsteht vielmehr die Erinnerung aus der Erkenntnis als umgekehrt; entgegengesetzt verhält es sich im geschaffenen Geist im Hinblick auf Gott selbst, aus dessen Gegenwart der Geist das geistige Licht schöpft, um erkennen zu können (*mens intellectuale lumen percipit, ut intelligere possit*).«

Daß wir die materiellen Dinge vollkommener erkennen als Gott, das gibt ihrer Erkenntnis keinen Vorzug vor der Gotteserkenntnis; »denn die geringste Erkenntnis, die man von Gott haben kann, übertrifft jede Erkenntnis, die man von einem Geschöpf hat. Denn die Rangstufe (*nobilitas*) des Wissens hängt von der Rangstufe des Gewußten ab.«

Nun wird die Kraft eines Vermögens nicht nach allem bemessen, worauf sie sich erstreckt, sondern nach dem Äußersten, dessen sie fähig ist. »Und so wird ihr das, was zur höchsten Vollkommenheit der geistigen Vermögen gehört, nämlich Ebenbild Gottes zu sein, im Hinblick auf ihr höchstes Objekt zugesprochen, und das ist Gott.«

»Daß in bildlichen Wendungen selbst unvernünftige Geschöpfe mit Gott verglichen werden, ist kein Beweis dafür, daß der Geist in seiner Erkenntnis zeitlicher Dinge als eigentliches Abbild des göttlichen Geistes gelten könne. Allerdings können manche unvernünftige Geschöpfe durch eine gewisse Ähnlichkeit Gott in höherem Grade gleichen als selbst die vernünftigen, nämlich in der Kraft des Verursachens (*quantum ad causandi efficaciam*); so ist es offenbar mit dem Sonnenstrahl, durch den in der irdischen Welt (*in inferioribus*) alles verursacht und erneuert wird; und auf Grund dessen stimmt er mit der göttlichen Güte überein, die alles verursacht, wie Dionysius (*Die göttlichen Namen, Kap. IV*) sagt. Doch im Hinblick auf seine inhärenten Eigenschaften (*secundum proprietates sibi inhaerentes*) gleicht das vernünftige Geschöpf Gott in höherem Grade als irgendein unvernünftiges Geschöpf. Daß jedoch häufiger bildliche Redewendungen von den unvernünftigen Geschöpfen auf Gott übertragen werden, das geschieht gerade auf Grund der Unähnlichkeit (*Dionysius, Himmlische Hierarchie, Kap. II*); denn was sich in den niederen Geschöpfen findet, wird um so häufiger auf göttliche Dinge übertragen, als dabei jede Gefahr eines Irrtums fortfällt; denn die Übertragung von höheren Geschöpfen könnte zu einer falschen Bewertung verleiten, als wäre das bildlich Gesagte eigentlich zu verstehen, was bei den niederen Geschöpfen niemand meinen kann.«

8. Artikel Erkennt der Geist sich selbst durch das Wesen oder durch eine Species?

Die Untersuchung galt bisher teils der gesamten Stellung des Geistes in der Seins- und Erkenntnisordnung, teils speziell seinem Verhältnis zu den materiellen Dingen. Nun wendet sie sich den höheren geistigen Erkenntnisfunktionen zu: der Selbsterkenntnis zunächst, dann der Gotteserkenntnis.

Erkennt der Geist sich selbst durch sein Wesen oder eine Species? Die Frage, »ob etwas durch sein Wesen erkannt werde, kann in doppeltem Sinn verstanden werden. Einmal so, daß man mit den Worten durch sein Wesen die erkannte Sache selbst im Auge hat, daß man also jenes Ding als durch sein Wesen erkannt ansieht, dessen Wesen erkannt wird; jenes aber nicht, von dem nicht das Wesen erkannt wird, sondern gewisse Akzidenzien. Im anderen Sinne so, daß man das im Auge hat, wodurch erkannt wird; und so sieht man etwas als durch sein Wesen erkannt an, wenn das Wesen selbst das ist, wodurch erkannt wird; und in diesem Sinne wird gegenwärtig gefragt, ob die Seele sich durch ihr Wesen erkenne.

Um Klarheit über diese Sache zu erlangen, muß man beachten, daß jedermann von der Seele eine doppelte Erkenntnis haben kann, wie Augustin (*Über die Trinität IX, 4*) sagt. Eine, wodurch eines jeden Seele sich nur im Hinblick auf das erkennt, was ihr eigentümlich (*proprium*) ist; und eine andere, wodurch die Seele im Hinblick auf das erkannt wird, was allen Seelen gemeinsam ist. Die Erkenntnis nämlich, die man allgemein (*communiter*) von jeder Seele besitzt, ist es, wodurch die Natur der Seele erkannt wird; die Erkenntnis aber, die ein jeder von der Seele im Hinblick auf das hat, was

ihm eigentümlich ist, ist eine Erkenntnis der Seele, sofern sie ein Sein in einem so und so beschaffenen Individuum hat; darum wird durch diese Erkenntnis erkannt, ob eine Seele ist, z. B. wenn jemand wahrnimmt, daß er eine Seele hat; durch die andere Erkenntnis aber gewinnt man ein Wissen davon, was die Seele ist und welches die Akzidenzien sind, die ihr an sich zukommen. Was nun die erste Erkenntnis anlangt, so muß man unterscheiden, daß es ein habituelles und ein aktuelles Erkennen gibt (*quia cognoscere aliquid est habitu et actu*). Mit Rücksicht auf die aktuelle Erkenntnis, wodurch jemand erwägt (*considerat*), daß er aktuell eine Seele besitzt, sage ich, daß die Seele durch ihre Akte erkannt wird. Darin nämlich nimmt jemand wahr, daß er eine Seele hat und lebt und existiert, wenn er wahrnimmt, daß er empfindet und erkennt und andere Lebenstätigkeiten dieser Art vollzieht (*alia huiusmodi vitae opera exercere*); darum sagt der Philosoph im IX. Buch der Ethik (Kap. 9 ...): »wir empfinden ..., daß wir empfinden; und wir erkennen, daß wir erkennen; und weil wir dies empfinden, darum erkennen wir, daß wir sind«. Niemand aber nimmt wahr, daß er erkennt, ohne etwas zu erkennen. Denn erst wird etwas erkannt, ehe man erkennt, daß man erkennt; und so gelangt die Seele dahin, aktuell wahrzunehmen, daß sie ist, dadurch, daß sie etwas erkennt oder empfindet (*per illud quod intelligit vel sentit*). Was aber die habituelle Erkenntnis anlangt, so sage ich, daß die Seele sich durch ihr Wesen sieht, d. h. auf Grund dessen, daß ihr Wesen ihr gegenwärtig ist, ist sie fähig, einen Akt der Selbsterkenntnis zu vollziehen (*est potens exire in actum cognitionis sui ipsius*); so wie jemand auf Grund dessen, daß er ein habituelles Wissen von etwas besitzt, auf Grund des bloßen Vorhandenseins des Habitus (*ex ipsa praesentia habitus*) fähig ist, das wahrzunehmen, was unter diesen Habitus fällt. Dazu aber, daß die Seele ihre Existenz wahrnimmt und daß sie bemerkt, was in ihr selbst vorgeht (*quid in se ipsa agatur attendat*), ist kein Habitus erforderlich, sondern dazu genügt allein das Wesen der Seele, das dem Geist gegenwärtig ist: denn aus ihm gehen die Akte hervor, in denen es selbst aktuell wahrgenommen wird.

Sprechen wir aber von Erkenntnis der Seele, wenn der menschliche Geist durch eine besondere oder allgemeine Erkenntnis bestimmt wird (*cum mens humana speciali aut generali cognitione definitur*), so muß wiederum ein Unterschied gemacht werden. Zur Erkenntnis muß nämlich zweierlei zusammenwirken: eine Auffassung (*apprehensio*) und ein Urteil über die aufgefaßte Sache: und so kann die Erkenntnis, wodurch die Natur der Seele erkannt wird, sowohl nach der Seite der Auffassung als nach der Seite des Urteils hin betrachtet werden. Wenn sie also nach der Seite der Auffassung hin betrachtet wird, so sage ich, daß die Natur der Seele von uns durch *Species* erkannt wird, die wir von den Sinnen abstrahieren. Denn unsere Seele nimmt in der Gattung der geistigen Wesen (*in genere intellectualium*) die letzte Stelle ein, so wie die erste Materie in der Gattung der Sinnendinge, wie der Kommentator im III. Buch Über die Seele zeigt. Denn wie die erste Materie aufnahmefähig ist für alle sinnlichen Formen (*in potentia ad omnes formas sensibiles*), so unser erkenntnisfähiger Verstand für alle geistigen Formen; darum ist er in der Ordnung der geistigen Dinge (*in ordine intelligibilium*) gleichsam reine Potenz, wie die Materie in der Ordnung der Sinnendinge; und so ist unser erkenntnisfähiger Verstand, wie die Materie nur durch eine hinzukommende Form sinnlich

wahrnehmbar ist (*sensibilis*), nur durch eine zugeführte *Species* zum Erkennen zu bringen (*non est intelligibilis nisi per speciem superinductam*). Also kann unser Geist sich selbst nicht in der Weise erkennen, daß er sich unmittelbar erfaßt (*immediate apprehendat*); sondern dadurch, daß er anderes erfaßt, gelangt er zur Selbsterkenntnis; so wie auch die Natur der ersten Materie auf Grund dessen erkannt wird, daß sie so und so geartete Formen aufnimmt (*ex hoc ipso quod est talium formarum receptiva*): das wird klar, wenn wir die Art betrachten, wie die Philosophen die Natur der Seele erforscht haben. Auf Grund dessen nämlich, daß die Menschenseele die allgemeinen Naturen der Dinge erkennt, nimmt sie wahr, daß die *Species*, wodurch wir erkennen, immateriell ist; sonst wäre sie individuell bestimmt (*individuata*) und dann würde sie nicht zu einer Erkenntnis des Allgemeinen führen. Auf Grund dessen aber, daß die Verstandes-*Species* (*species intelligibilis*) immateriell ist, haben sie eingesehen, daß der Verstand unabhängig von der Materie ist; und von da aus sind sie zu der Erkenntnis der andern Eigenschaften des geistigen Erkenntnis-Vermögens (*intellectiva potentia*) fortgeschritten; und das sagt der Philosoph im III. Buch Über die Seele (Komm. 16): der Verstand ist erkennbar so wie die andern Erkenntnisgegenstände (*intellectus est intelligibilis sicut alia intelligibilia*). Diese Stelle auslegend sagt der Kommentator, »der Verstand erkennt [sich] durch eine Intention in ihm, so wie auch die andern geistigen Gegenstände« : diese Intention aber ist nichts anderes als die Verstandes-*Species*. Doch diese Intention ist im Verstand aktuell geistig (*ut intelligibilis actu*), in den andern aber nicht, sondern potentiell geistig. Betrachtet man aber die Erkenntnis, die wir von der Seele haben, nach der Seite des Urteils, worin wir sie als so beschaffen meinen (*quo sentimus ita esse*), wie wir sie nach der vorausgegangenen Deduktion auffassen, so besitzen wir eine Kenntnis der Seele, sofern wir die unverletzliche Wahrheit anschauen, auf Grund deren wir vollkommen, soweit wir es vermögen, definieren, nicht wie jeder einzelne Geist beschaffen ist, sondern wie er nach ewigen Gründen (*rationibus sempiternis*) beschaffen sein muß (Augustin, Über die Trinität IX, 6): diese unverletzliche Wahrheit aber [schauen wir an] in ihrem Abbild (*in sui similitudine*), das unserm Geist eingeprägt ist, sofern wir etwas von Natur aus als durch sich selbst (*per se*) bekannt erkennen, wonach wir alles andere prüfen, indem wir nach ihm alles andere beurteilen. So ist es offenbar, daß unser Geist sich selbst in gewissem Sinn durch sein Wesen erkennt, wie Augustin sagt (ein anderer Autor im Buch Über Geist und Seele, Kap. 1), in gewissem Sinn aber durch eine Intention oder eine *Species*, wie der Philosoph und der Kommentator sagen (Über die Seele III, Komm. 15), in gewissem Sinn aber durch die Anschauung der unverletzlichen Wahrheit, wie Augustin sagt.«

So gilt schlechthin, »daß unser Verstand nichts aktuell erkennen kann, ohne vorher von Phantasmen zu abstrahieren; er kann auch vor solcher Abstraktion keine habituelle Erkenntnis von anderem, als er selbst ist, d. h. von dem, was nicht in ihm ist, haben, weil ihm die *Species* anderer Erkenntnisgegenstände (*intelligibilium*) nicht angeboren sind; sein Wesen dagegen ist ihm angeboren, so daß er es nicht nötig hat, es von Phantasmen zu erwerben; so wie auch das Wesen der Materie nicht von einem natürlichen Wirkfaktor erworben wird (*acquiritur ab agente naturali*), sondern nur von ihrer Form, die sich zur natürlichen Materie verhält (*comparatur ad*) wie die Verstandesform zur

sinnlichen Materie, wie der Kommentator (Über die Seele III, Komm. 19) sagt. Und so besitzt der Geist vor aller Abstraktion von Phantasmen eine habituelle Kenntnis seiner selbst, wodurch er wahrnehmen kann, daß er ist.«

Was die Sicherheit der Erkenntnis der Seele angeht, so »hat in dem Punkt noch nie jemand geirrt, daß er die Tatsache seines Lebens nicht wahrgenommen hätte; das gehört ins Gebiet der Erkenntnis, wodurch man wahrnimmt, was in einem vorgeht; mit Rücksicht auf diese Erkenntnis wurde gesagt, daß die Seele durch ihr Wesen habituell erkannt werde; dagegen irrten viele bezüglich der Erkenntnis der Natur der Seele in specie.« Und das kann als Beweis dafür genommen werden, daß dies keine Erkenntnis durch das Wesen ist.

Es braucht keinen Zirkel zu bedeuten, wenn man sagt, es werde etwas durch sich selbst erkannt. »Daß etwas durch etwas erkannt wird, kann man in doppeltem Sinne sagen. Einmal von dem, von dessen Erkenntnis man zu seiner Erkenntnis gelangt, und so heißt es von den Schlußsätzen, sie seien durch die Prämissen erkannt. In diesem Sinn kann niemand durch sich selbst erkannt werden. In anderm Sinne bedeutet es, daß etwas in etwas erkannt wird, und so braucht das, wodurch erkannt wird, mit keiner andern Erkenntnis erkannt zu werden als das, was dadurch erkannt wird. In diesem Sinne steht also nichts im Wege, daß etwas durch sich selbst erkannt werde, wie Gott sich selbst durch sich selbst erkennt; und so erkennt die Seele sich selbst in gewisser Weise durch ihr Wesen.«

Das Licht des tätigen Verstandes ist dem körperlichen Licht zu vergleichen. Dieses wird »nur insofern durch sein Wesen erkannt, als es zum Grund der Sichtbarkeit der sichtbaren Dinge wird (fit ratio visibilitatis visibilium) und gewissermaßen zu der Form, die ihnen das aktuelle Sichtbarsein verleiht (dans esse eis actu visibile); denn das Licht selbst, das in der Sonne ist, wird von uns nur durch sein Bild gesehen, das in unserem Sehen ist (in visu nostro existentem). Wie nämlich nicht die Species des Steins in unserem Auge ist, sondern sein Bild, so kann auch eben die Form des Lichtes, die in der Sonne ist, nicht zugleich in unserem Auge sein; und ebenso wird das Licht des tätigen Verstandes durch sich selbst von uns erkannt, sofern es Grund der Verstandes-Species (specierum intelligibilium) ist, indem es sie zu aktueller Erkenntnis führt (faciens eas intelligibiles actu).«

Diese Selbsterkenntnis ist nicht als eine ständige zu denken (so daß der Geist, der nicht mehreres auf einmal erkennen kann, dadurch gehindert würde, anderes zu erkennen). Er erkennt nicht immer nur sich selbst: »wie es nicht nötig ist, daß etwas, wovon wir durch Species, die im Verstande sind, eine habituelle Kenntnis haben, stets aktuell erkannt würde, so braucht auch der Geist selbst nicht immer aktuell erkannt zu werden, von dem uns eine habituelle Erkenntnis innewohnt, weil sein eigenes Wesen unserm Geist gegenwärtig ist.«

Der Philosoph allerdings behauptet für den tätigen Verstand ein ständiges Erkennen (semper intelligit). Das »kann in doppelter Weise ausgelegt werden entsprechend den beiden Auffassungen vom tätigen Verstand. Die einen nämlich betrachteten den tätigen Verstand als eine selbständige geistige Substanz, als eines unter den geistigen Wesen (posuerunt intellectum agentem substantiam separatam, unam de

aliis intelligentiis); und demgemäß muß er immer aktuell erkennen, wie die anderen geistigen Wesen auch. Andere aber betrachten den tätigen Verstand als ein Vermögen der Seele; und demgemäß sagt man, daß der tätige Verstand bisweilen erkennt und bisweilen nicht, denn die Ursache dafür, daß er bald erkennt und bald nicht, liegt nicht in ihm, sondern im aufnahmefähigen Verstand. In jedem Erkenntnisakt des Menschen nämlich wirkt eine Tätigkeit des tätigen mit einer Tätigkeit des aufnehmenden Verstandes zusammen. Der tätige Verstand aber empfängt nichts von außen, sondern nur der aufnehmende; im Hinblick auf das also, was für uns von seiten des tätigen Verstandes zum Denken (ad considerandum) erforderlich ist, fehlt nichts dazu, daß wir immer erkennen könnten; sondern nur hinsichtlich dessen, was von seiten des aufnehmenden Verstandes erforderlich ist; dies wird immer nur erfüllt durch geistige Species (species intelligibiles), die von den Sinnen abstrahiert sind.«

Wendet man gegen die Erkenntnis durch das Wesen ein: das, was erkannt wird, und das, wodurch erkannt wird, könnte nicht dasselbe sein, weil das, was ist, sich von dem unterscheidet, wodurch etwas ist, und weil die Erkenntnis (als das Spätere) nicht von einfacherem Bau sein könnte als das Sein, das ihr vorausgeht, so ist zu erwidern: »Das, was erkannt wird, und das, wodurch erkannt wird, verhalten sich nicht so zueinander wie das, wodurch etwas ist, und das, was ist; denn das Sein ist ein Akt des Seienden; das Erkennen aber ist nicht ein Akt dessen, was erkannt wird, sondern des Erkennenden; darum verhält sich das, wodurch erkannt wird, zum Erkennenden wie das, was ist, und wodurch es ist. Wie also in der Seele das, wodurch etwas ist, etwas anderes ist als das, was ist, so ist das, wodurch sie erkennt, d. i. das Erkenntnisvermögen (potentia intellectiva), welche das Prinzip des Erkenntnisaktes ist, von ihrem Wesen verschieden. Darum braucht aber die Species, wodurch erkannt wird, nicht von dem, was erkannt wird, verschieden zu sein.«

Auch das Verhältnis von Wesen und Erkenntnisvermögen ist ein anderes im Hinblick auf das Sein als auf das Erkennen. »Das Erkenntnisvermögen ist eine Form der Seele mit Rücksicht auf den Seinsakt, weil es sein Sein in der Seele hat wie eine Eigenschaft (proprietas) im Subjekt; es steht aber nichts im Wege, daß es sich mit Rücksicht auf den Erkenntnisakt umgekehrt verhalte.«

Die habituelle Erkenntnis, die der Geist von sich selbst besitzt, ist nicht als etwas Akzidentelles anzusehen, sondern nur der Erkenntnisakt; »darum sagt auch Augustin (Über die Trinität IX, 4), daß dem Geist substantiell ein Wissen innewohne, sofern er sich selbst erkenne.«

Das geistige Erfassen des Wesens der Seele ist nicht als ein Erkennen ohne Species anzusehen, weil es ein Erkennen ohne Bilder ist. Man unterscheidet von dem körperlichen Sehen, durch das Körper geschaut werden, das geistige oder phantasiemäßige (visio spiritualis sive imaginaria), durch das man Bilder der Körper sieht, und das verstandesmäßige (intellectualis), das auf die Dinge gerichtet ist, zu denen es keine von ihnen selbst unterschiedenen Bilder gibt. Das ist eine Unterscheidung nach den Gegenständen. »Mit Rücksicht auf das, wodurch erkannt wird, wäre kein Unterschied zwischen dem körperlichen und dem geistigen oder phantasiemäßigen Sehen, da auch das körperliche Sehen durch ein Bild des Körpers zustandekommt; denn nicht der Stein ist im Auge, sondern das Bild des Steins.« Und

auch beim verstandesmäßigen Sehen handelt es sich nicht um ein Sehen ohne Species, sondern nur darum, daß es »sein Ziel nicht in einem Bild des Dinges hat (terminatur ad ...), sondern im Wesen des Dinges selbst. Wie man nämlich beim körperlichen Sehen den Körper nicht in der Weise schaut, daß man auf ein Bild des Körpers hinsähe, obwohl man durch ein Bild des Körpers sieht, so sieht man beim verstandesmäßigen Sehen auf das Wesen des Dinges selbst, ohne auf das Bild des Dinges hinzublicken, obwohl man bisweilen jenes Wesen durch ein anderes Bild anschaut; das geht auch aus dem praktischen Versuch (experimentum) hervor. Wenn wir uns nämlich die Seele geistig vorstellen (intelligimus), so schaffen wir uns kein Bild der Seele, das wir anschauen würden, wie es beim phantasiemäßigen Sehen geschah, sondern wir betrachten das Wesen der Seele selbst. Daraus ist aber nicht zu schließen, daß dies Sehen nicht durch eine Species zustandekäme.«

Die Species, wodurch die Seele sich selbst erkennt, ist nicht als von ihr selbst abstrahiert zu denken, sondern als »Species ihres Objekts, welche ihre Form wird, sofern sie aktuell erkennt.«

»Die Seele wird auch nicht durch eine von den Sinnen abstrahierte Species erkannt, so als wäre unter jener Species ein Bild der Seele zu verstehen; sondern weil man durch die Betrachtung der Natur der Species, welche von den Sinnen abstrahiert wird, die Natur der Seele findet, in der eine solche Species Aufnahme findet, so wie auf Grund der Form die Materie erkannt wird.«

Sagt man, die Seele könne sich selbst nicht durch etwas anderes erkennen, weil sie Grund aller Erkennbarkeit überhaupt ist, so ist zu erwidern, daß sie »dies nicht wie ein Erkenntnismittel ist, sondern, sofern durch den Akt der Seele die materiellen Dinge geistig faßbar (intelligibiles) werden.«

9. Artikel Erkennt die Seele die in ihr vorhandenen Habitus durch ihr Wesen oder durch ein Bild?

»Wie für die Seele, so gibt es auch für die Habitus eine doppelte Erkenntnis: die eine, womit man erkennt, ob man einen Habitus besitzt; die andere, womit erkannt wird, was ein Habitus ist. Diese beiden Erkenntnisweisen sind aber für die Habitus (circa habitus) anders geordnet als für die Seele. Die Erkenntnis nämlich, wodurch jemand weiß, daß er einen Habitus besitzt, setzt eine Kenntnis voraus, womit er erkennt, was jener Habitus ist; denn ich kann nicht Wissen, daß ich Liebe in mir habe, wenn ich nicht weiß, was Liebe ist. Doch mit der Seele steht es nicht so. Denn viele Wissen, daß sie eine Seele haben, ohne zu Wissen, was die Seele ist. Der Grund für diese Verschiedenheit liegt darin, daß wir weder die Existenz der Seele noch die eines Habitus in uns erfassen können, ohne die Akte wahrzunehmen, deren Prinzip die Seele und ihre Habitus sind. Der Habitus ist aber durch sein Wesen Prinzip eines so und so gearteten Aktes; wird also der Habitus erkannt, sofern er Prinzip eines solchen Aktes ist, so wird von ihm erkannt, was er ist; weiß ich z. B., daß es die Keuschheit ist, durch die sich jemand von unerlaubten Gedanken in Liebessachen zurückhält, so weiß ich von der Keuschheit, was sie ist. Doch die Seele ist nicht durch ihr Wesen Prinzip der Akte, sondern durch ihre

Kräfte; nimmt man also Akte der Seele wahr; so bemerkt man, daß ihr das Prinzip solcher Akte innewohnt, nämlich Bewegung und Sinnlichkeit; doch die Natur der Seele kennt man dadurch nicht.

Sprechen wir also von den Habitus, sofern wir von ihnen Wissen, daß sie sind, so muß man zweierlei in ihrer Erkenntnis beachten, nämlich Auffassung und Urteil (apprehensionem et iudicium). Was die Auffassung anlangt, so muß ihre Kenntnis von den Objekten und Akten abgenommen werden; sie können nicht durch ihr eigenes Wesen erkannt werden. Der Grund dafür liegt darin, daß die Kraft eines jeden Seelenvermögens auf sein besonderes Objekt festgelegt ist (cuiuslibet potentiae animae virtus determinata est ad suum objectum); darum richtet sich auch sein Wirken in erster Linie und hauptsächlich (primo et principaliter ... tendit) auf das Objekt. Auf das aber, wodurch es sich auf das Objekt richtet, kann es nur durch eine gewisse Rückwendung [hinblicken] (per quamdam reditionem), wie wir z. B. sehen, daß der Gesichtssinn sich zuerst auf die Farbe richtet; auf den Akt seines Sehens aber richtet er sich nur durch eine Rückwendung, indem er beim Sehen der Farbe sieht, daß er sieht. Doch diese Rückwendung ist bei der Sinnlichkeit unvollständig, vollständig dagegen beim Verstand, der in einer vollständigen Rückwendung zur Erkenntnis seines Wesens zurückgelangt (redit). Unser Verstand verhält sich aber (comparatur ad ...) während des Erdenlebens zu den Phantasmen wie der Gesichtssinn zu den Farben, wie es im III. Buch Über die Seele (Komm. 39) heißt: allerdings nicht so, daß er die Phantasmen selbst erkennen würde, wie das Gesicht die Farben erkennt, sondern daß er die Dinge erkennt, deren Phantasmen sie sind. Darum richtet sich die Tätigkeit (actio) unseres Verstandes zuerst auf das, was durch die Phantasmen aufgefaßt wird, und dann wendet sie sich zur Erkenntnis ihres Aktes zurück; und darüber hinaus zu den Species und Habitus und Potenzen und dem Wesen des Geistes selbst. Sie verhalten sich nämlich zum Verstand nicht wie seine ersten Objekte, sondern wie das, wodurch er zum Objekt gelangt (feratur). Ein Urteil aber hat man über ein jedes Ding gemäß dem, was sein Maßstab (mensura illius) ist. Für jeden Habitus nun ist der Maßstab das, worauf der Habitus hingeeordnet ist: das verhält sich aber zu unserer Erkenntnis in dreifacher Weise. Bisweilen nämlich ist es von den Sinnen empfangen, durch Gesicht oder Gehör; wenn wir z. B. den Nutzen der Grammatik oder der Medizin sehen oder durch andere davon hören, so Wissen wir auf Grund dieses Nutzens auch, was die Grammatik oder die Medizin ist; bisweilen aber ist es uns auch durch eine natürliche Erkenntnis eingepflanzt (inditum); das ist am klarsten bei den Habitus, die wir Tugenden nennen (in habitibus virtutum), deren Ziele die natürliche Vernunft angibt (dictat): bisweilen aber ist es durch göttliches Wirken eingegossen (divinitus infusum), so offenbar beim Glauben und der Hoffnung und dergleichen eingegossenen Habitus. Und weil auch die natürliche Erkenntnis in uns auf Grund göttlicher Erleuchtung entsteht, so wird bei beiden die ungeschaffene Wahrheit befragt (in utroque ... consulitur). So erlangen wir das Urteil, in dem die Erkenntnis von der Natur des Habitus zum Abschluß gelangt (in quo completur), auf Grund dessen, was wir durch die Sinne empfangen, oder, sofern wir im Geschöpf die Wahrheit befragen (secundum quod in creatura consulimus veritatem).

Bei der Erkenntnis aber, womit wir erkennen, daß wir Habitus in uns haben, ist zweierlei zu erwägen, nämlich die habituelle und die aktuelle Erkenntnis. Allerdings nehmen wir aktuell wahr, daß wir Habitus in uns haben, wenn wir Akte, die diesen Habitus entspringen, in uns spüren (*ex actibus habituum quos in nobis sentimus*). Darum sagt der Philosoph im II. Buch der Ethik (Anfang des 3. Kap.), daß man als Zeichen der Habitus die hinzukommende Freude nehmen müsse. Was jedoch die habituelle Erkenntnis betrifft, so sagt man, daß die geistigen Habitus (*habitus mentis*) durch sich selbst erkannt werden. Eine habituelle Erkenntnis eines Gegenstandes wird nämlich durch das bewirkt, wodurch jemand fähig gemacht wird, zur aktuellen Erkenntnis des Dinges überzugehen, das habituell erkannt heißt. Eben auf Grund dessen nämlich, daß die Habitus durch ihr Wesen im Geist sind, kann der Geist zur aktuellen Wahrnehmung davon, daß Habitus in ihm sind, übergehen, sofern er durch die Habitus, die er hat, zu den Akten fortschreiten kann, in denen die Habitus aktuell wahrgenommen werden. Doch diesbezüglich ist ein Unterschied zwischen den Habitus des Erkenntnisvermögens und denen des Gemüts (*habitus cognoscitivae partis et affectivae*): denn der Habitus ist Prinzip sowohl des Aktes, wodurch der Habitus gewonnen wird (*quo habitus accipitur*) als auch der Erkenntnis, worin wahrgenommen wird, weil die aktuelle Erkenntnis selbst aus der Erkenntnis des Habitus hervorgeht (*quia ipsa actualis cognitio ex habitus cognitione procedit*): der Gemüts habitus dagegen ist zwar Prinzip jenes Aktes, wodurch der Habitus gewonnen werden kann, nicht jedoch der Erkenntnis, wodurch wahrgenommen wird.

Und so ist offenbar der Erkenntnis-Habitus, weil er durch sein Wesen im Geist besteht, nächstes Prinzip seiner Erkenntnis; der Gemüts-Habitus aber, in dem nicht die Ursache der Erkenntnis liegt, sondern dessen, woraus Erkenntnis gewonnen wird, ist gleichsam entfernteres Prinzip; und darum sagt Augustin im X. Buch der Konfessionen (Kap. 10), daß die Fertigkeiten (*artes*) durch ihre Gegenwart erkannt würden, die Formung der Seele durch Gemütsbewegungen (*affectiones animae*) aber durch Vorstellungen (*notiones*).«

»Man kann sagen, daß der Geist nichts besser erkennt als das, was in ihm ist, sofern er für das, was außer ihm ist, etwas in sich haben muß, von dem aus er zu seiner Erkenntnis gelangen kann; zur aktuellen Erkenntnis dessen dagegen, was er in sich hat, kann er von dem aus gelangen, was er bei sich hat, obwohl auch dies durch irgend etwas (*per aliqua*) erkannt wird.«

»Der Habitus ist nicht Ursache für die Erkenntnis von etwas anderem im Sinne von etwas, durch dessen Erkenntnis anderes erkannt würde, so wie die Prämissen Ursache für die Erkenntnis der Schlußfolgerungen sind; sondern weil durch den Habitus die Seele dazu fähig gemacht wird (*perficitur*), etwas zu erkennen: und so ist sie nicht im gleichen Sinne gleich benannte Ursache (*causa univoca*) der erkannten Dinge, wie ein Erkanntes Ursache eines andern ist, sondern sie ist eine gleichnamige Ursache, die aber nicht im selben Sinn benannt ist (*quasi causa aequivoca, quae eandem nominationem non recipit*); so wie die Weiße etwas weiß macht, obwohl sie selbst nicht weiß ist, sondern das ist, wodurch etwas weiß ist. So ist auch der Habitus nicht Ursache der Erkenntnis als ein

Erkanntes; sondern als das, wodurch etwas erkannt ist; und darum braucht er nicht bekannter zu sein (magis cognitum) als das, was durch den Habitus erkannt wird.«

»Der Habitus wird von der Seele nicht durch eine ihr zugehörige Species erkannt, die von den Sinnen abstrahiert wäre, sondern durch Species der Dinge, die durch den Habitus erkannt werden; und eben damit, daß andere Dinge erkannt werden, wird auch der Habitus als Prinzip der Erkenntnis erkannt.«

Obgleich der Habitus dem Geist, und zwar dem Erkenntnisvermögen, näher steht als der Akt, so ist für die Erkenntnis doch der Akt das Frühere, weil er dem Objekt näher steht und die Beziehung auf das Erkannte vermittelt, während in dem Vermögen das Prinzip des Erkennens liegt; »darum wird der Akt früher erkannt als der Habitus, aber der Habitus ist in höherem Grade Erkenntnisprinzip.«

Es verhält sich mit der Erkenntnistätigkeit (operatio cognitivae partis) anders als mit dem Streben (operatio affectivae partis): jene »kommt im Geist selbst zum Abschluß (perficitur), und darum muß es, damit etwas erkannt werde, ein Bild im Geist geben, besonders dann, wenn es dem Geist nicht durch sein Wesen als Erkenntnisobjekt verbunden ist. Die Bewegung der Tätigkeit des Gemüts dagegen beginnt in der Seele und endet bei den Dingen (terminatur ad res), und so ist im Akt kein Bild des Dinges erforderlich, um ihn zu formen (qua informetur), wie beim Verstand.«

Augustin unterscheidet (im X. Buch der Konfessionen, Kap. 22) eine dreifache Art des Erkennens. »Das eine ist die Erkenntnis der Dinge, die außerhalb der Seele sind und von denen wir auf Grund dessen, was in uns ist, keine Erkenntnis gewinnen können; sondern es ist zu ihrer Erkenntnis notwendig, daß Bilder oder Darstellungen von ihnen (eorum imagines vel similitudines) in uns zustandekommen. Das andere ist die Erkenntnis dessen, was dem Verstande innewohnt (quae sunt in parte intellectiva); davon heißt es, daß es durch seine Gegenwart erkannt werde, denn ihm ist es zu verdanken, daß wir zum Vollzug des Erkenntnisaktes übergehen (ex eis est, ut in actum intelligendi exeamus), dem Akt, in dem das aktuell erkannt wird, was als Erkenntnisprinzip fungiert; und darum sagt er, die Fertigkeiten (artes) würden durch ihre Gegenwart erkannt. Die dritte Art bezieht sich auf das, was zum Gemüt gehört, und dafür liegt der Erkenntnisgrund nicht im Verstand, sondern im Gemüt; und darum wird es nicht durch seine Gegenwart, die eine Gegenwart im Gemüt ist, erkannt, sondern durch eine Vorstellung oder einen Begriff davon (per eius notitiam vel rationem), die im Verstand sind und als unmittelbares Prinzip fungieren; obwohl auch die Gemüts-Habitus (habitus affectivae partis) durch ihre Gegenwart einigermaßen als entfernteres Erkenntnisprinzip fungieren (sint quoddam remotum principium cognitionis), sofern sie die Akte hervorrufen, in denen der Verstand sie erkennt; so daß in gewissem Sinn auch gesagt werden kann, sie würden durch ihre Gegenwart erkannt.«

Die Zusammenhänge von Erkennen und Streben sind dadurch zu erklären, daß »das Erkennen, eigentlich gesprochen, nicht vom Verstand vollzogen wird, sondern von der Seele durch den Verstand; so wie nicht die Wärme erwärmt, sondern das Feuer durch die Wärme. Und diese beiden Vermögen (partes), nämlich Verstand und Gemüt, sind nicht als räumlich getrennt in der Seele zu denken wie

Sehen und Hören, die Tätigkeiten von Organen sind; und so ist das, was im Gemüt ist, auch der erkennenden Seele gegenwärtig. Darum wendet sich die Seele durch den Verstand nicht nur zur Erkenntnis des Verstandes-, sondern auch des Gemütsaktes zurück; so wie sie sich auch durch das Gemüt strebend und liebend nicht nur auf den Gemüts-, sondern auch auf den Verstandesakt hinwendet (sicut etiam per affectum redit ad appetendum et diligendum non solum actum affectus, sed etiam actum intellectus).«

Es gibt auch eine Erkenntnis geistiger Habitus, ohne daß man sie selbst besitzt. Eine solche Erkenntnis ist immer dann vorausgesetzt, wenn man z. B. nach Tugenden strebt, die einem fehlen, da jedes Streben eine Erkenntnisgrundlage haben muß. Doch diese Erkenntnis ist nicht dieselbe, womit wir das Vorhandensein der Tugenden in uns wahrnehmen, sondern die andere, womit wir erkennen, was sie sind, oder auch, daß andere sie besitzen. Und diese wird nicht durch ihre Gegenwart in uns vermittelt.

Vergleichen wir die Erkenntnis, die wir von Gott haben, mit der unserer eigenen geistigen Habitus, so müssen wir sagen, »daß Gott zwar unserm Geist in höherem Maße gegenwärtig ist als die Habitus, dennoch können wir auf Grund der Objekte, die wir von Natur aus erkennen, das göttliche Wesen nicht so vollkommen sehen wie das Wesen der Habitus; denn die Habitus stehen zu den Objekten selbst und den Akten in einem bestimmten Verhältnis (proportionati sunt) und sind deren nächste Prinzipien; was man von Gott nicht sagen kann.«

»Das Vorhandensein eines Habitus im Geist führt ihn nicht zur aktuellen Erkenntnis des Habitus selbst, aber sie macht ihn aktuell vollkommen durch den Habitus, der den Akt hervorrufen kann, aus dem der Habitus zu erkennen ist (... facit ... eam actu perfectum per habitum quo actus eliciatur, unde habitus cognoscatur).«

10. Artikel Kann jemand wissen, ob er im Besitz der Liebe ist?

»In wem die Liebe wohnt, der kann aus gewissen wahrscheinlichen Zeichen vermuten, daß sie in ihm wohne; z. B. wenn er sieht, daß er zu geistlichen Werken aufgelegt (paratus) ist und das Böse wirksam verabscheut, und aus anderem, was die Liebe im Menschen hervorbringt; doch mit Gewißheit kann niemand Wissen, daß die Liebe in ihm wohne, wenn es ihm nicht durch Gott offenbart wird. Der Grund dafür liegt darin, daß die Erkenntnis, womit jemand erkennt, daß er einen Habitus besitzt, eine Erkenntnis voraussetzt, worin er von dem Habitus erkennt, was er ist (vgl. den vorausgehenden Artikel). Was aber ein Habitus ist, das kann man nur dann erkennen, wenn man mit Hilfe dessen, worauf der Habitus hingeeordnet ist und worin er seinen Maßstab hat, ein Urteil gewinnt. Das nun, worauf die Liebe hingeeordnet ist, ist ein Unbegreifliches (incomprehensibile), denn ihr Objekt und Ziel ist Gott, die höchste Güte, mit der uns die Liebe verbindet; darum kann niemand auf Grund des Liebesaktes (actus dilectionis), den er in sich wahrnimmt, Wissen, ob er dahin

gelangen wird (*ad hoc pertinet*), so für Gott zu leben, wie es erforderlich ist, um die Idee der Liebe (*caritas*) zu erfüllen.«

Man kann sagen, »die Liebe werde durch ihr Wesen gesehen, sofern sie selbst durch ihr Wesen Prinzip des Liebesaktes ist, in dem beides erkannt wird; und so ist sie auch durch ihr Wesen Prinzip der Erkenntnis, das entferntere nämlich; es ist aber nicht nötig, daß sie mit Gewißheit wahrgenommen wird, denn jeder Liebesakt, den wir in uns wahrnehmen, ist gemäß dem, was davon in die Wahrnehmung fällt (*secundum id, de quo est perceptibile*), kein ausreichendes Zeichen der Liebe, wegen der Ähnlichkeit der natürlichen Liebe mit der durch die Gnade eingegossenen (*naturalis dilectionis ad gratuitam*).«

Ein Zeichen der Liebe ist die Freude, die sie hervorruft. Aber die Freude, »welche aktuell von der Liebe zurückbleibt, kann auch von irgendeinem erworbenen Habitus zurückbleiben; und darum ist sie kein ausreichendes Zeichen, um die Liebe zu beweisen, denn aus allgemeinen Zeichen (*ex signis communibus*) kann nichts mit Gewißheit erfaßt werden.«

»Die Liebe, womit jemand seinen Bruder liebt, kann der Geist mit der größten Gewißheit als Liebe erkennen (*in quantum est dilectio*), er weiß jedoch nicht mit der größten Gewißheit, daß es die übernatürliche Tugend der Liebe (*caritas*) sei.«

Die Liebe bewegt zwar stärker zu einem ihr gemäßen Handeln als irgendeine andere Tugend. Aber die Gewißheit der Erkenntnis wird dadurch nicht verbürgt. »Denn der Antrieb zum Handeln (*inclinatio*), den die Liebe gibt, ist zwar ein Prinzip für das Erfassen der Liebe, er reicht aber zur vollkommenen Wahrnehmung der Liebe nicht aus; denn niemand kann wahrnehmen, daß er einen Habitus in sich hat, ohne das vollkommen zu kennen, worauf jener Habitus hingeordnet ist und wonach über ihn geurteilt wird; und das kann man bei der Liebe nicht.«

Anders verhält es sich mit den Habitus des Verstandes. Wenn diese »vollkommen sind, können sie denen nicht verborgen bleiben, die sie haben, weil es über ihre Vollkommenheit Gewißheit gibt (*eo quod de perfectione eorum est certitudo*); darum weiß jeder Wissende, daß er weiß, da Wissen die Ursache eines Dinges erkennen heißt, und daß es sich unmöglich anders verhalten kann; und ebenso weiß jemand, der die habituelle Erkenntnis der Prinzipien besitzt, daß er sie besitzt (... *aliquis habens habitum intellectus principiorum, scit se habitum illum habere*). Aber die Vollkommenheit der Liebe besteht nicht in der Gewißheit der Erkenntnis, sondern in der Stärke des Ergriffenseins (*vehementia affectionis*); und so verhält es sich damit nicht ebenso.«

Zum Heil ist auch nicht das Wissen um den Besitz der Liebe erforderlich, sondern nur die Liebe selbst; »ja, im allgemeinen ist sogar das Nichtwissen besser, weil dadurch die Sorge um das Heil (*sollicitudo*) und die Demut besser erhalten wird.«

Wie bei den anderen Tugenden, so ist auch bei der Liebe kein Wissen um ihr Vorhandensein vorausgesetzt, wenn man sie schätzt und danach strebt. »Die Liebe besitzen, das kann in doppeltem

Sinn verstanden werden: einmal im Sinn einer Aussage (in vi orationis), einmal als bloße Wortbedeutung (in vi nominis). Und zwar im Sinn einer Aussage, wenn man sagt: es ist wahr, daß jemand die Liebe besitzt: in bloßer Wortbedeutung aber, wenn wir sagen, es werde über diesen Ausdruck – die Liebe besitzen – oder durch diesen Ausdruck, etwas gemeint (de hoc dicto, caritatem habere, vel per hoc dictum, significare aliquid). Da nun aber das Zusammenfassen und Zergliedern nicht zum Gemüt gehört (ad affectum non pertinet), sondern nur das Hingetriebenwerden zu den Dingen selbst, dessen Bedingungen das Gute und Böse sind, so wird in dem Ausdruck: ›Ich schätze die Liebe‹ oder: ›Es ist mein Wille, daß ich die Liebe besitze‹, die Wendung, ›daß ich die Liebe besitze‹, als Wortbedeutung (in vi cuiusdam nominis) genommen, wie wenn man sagte: Ich will das, was in den Worten liegt ›Ich besitze die Liebe‹ (volo hoc quod est me habere caritatem); und nichts steht im Weg, daß dies bekannt sei. Denn ich weiß, was es heißt, die Liebe besitzen, auch wenn ich sie nicht habe; darum strebt auch der, der die Liebe nicht hat, danach, sie zu besitzen: daraus folgt jedoch nicht, daß jemand Wissen müsse, er besitze die Liebe, sofern das im Sinn einer Aussage genommen wird, d. h. in dem Sinn, er besitze sie tatsächlich.«

Auch wenn man sagt, »die Tugend sei sicherer als jedes planmäßige Vorgehen (certior omni arte), ist damit die Sicherheit der Richtung auf ein bestimmtes Ziel gemeint (certitudo inclinationis ad unum), nicht aber die Sicherheit der Erkenntnis; denn die Tugend richtet sich, wie Cicero (Über die Erfindung, II. Buch) sagt, auf ein bestimmtes Ziel in der Art einer Natur (per modum cuiusdam naturae); die Natur aber gelangt sicherer und direkter zu dem einen bestimmten Ziel als ein planmäßiges Vorgehen (ars); und in diesem Sinn heißt es, daß die Tugend sicherer sei als ein planmäßiges Vorgehen, nicht so, als nähme jemand mit größerer Sicherheit die Tugend in sich wahr als ein solches Vorgehen.«

11. Artikel Kann ein Geist im irdischen Zustand (in statu viae) Gott in seinem Wesen schauen?

»Ein Wirken (actio) kann einem Ding auf zweifache Weise zukommen. Einmal so, daß das Prinzip dieses Wirkens in dem Wirkenden (in operante) selbst liegt, wie wir es bei allen natürlichen Wirkkräften sehen. Zweitens so, daß das Prinzip des Wirkens oder der Bewegung außerhalb liegt (sit a principio extrinseco), wie es bei gewaltsamen Bewegungen ist (in motibus violentis) und bei Wunderwerken, die nur durch Gotteskraft zustandekommen, z. B. eine Blindenheilung, eine Totenerweckung und dergleichen. Unserm Geist nun kann während des Erdendaseins ein Schauen Gottes in seinem Wesen auf die erste Art nicht zukommen. Denn unser Geist blickt in der natürlichen Erkenntnis auf die Phantasmen gleichsam als auf Objekte (phantasmata respicit quasi objecta), von denen er die Verstandesformen (species intelligibiles) empfängt; darum erkennt er alles, was er seinem irdischen Zustand gemäß erkennt (quod intelligit secundum statum viae), durch Species, die von den Phantasmen abstrahiert sind. Keine solche Species aber ist ausreichend, um das göttliche Wesen oder auch das eines andern materiefreien Wesens (essentiae separatae) darzustellen; denn die Washeiten der

Sinnendinge, deren Bilder die von den Phantasmen abstrahierten Verstandesspecies sind, gehören einer andern Ordnung an (alterius rationis sunt) als die Wesenheiten der geschaffenen immateriellen Substanzen und erst recht als das göttliche Wesen. Darum kann unser Geist mit der natürlichen Erkenntnis, die wir in unserm irdischen Zustand haben, weder Gott noch die Engel wesenhaft schauen. Die Engel können indessen durch gewisse Verstandesformen, die von ihrem Wesen verschieden sind, in ihrem Wesen geschaut werden, nicht aber das göttliche Wesen, das über jede Gattung (genus) hinausragt und außerhalb jeder Gattung steht; so daß sich keine geschaffene Species finden läßt, die ausreichend wäre, es darzustellen. Sollte also Gott in seinem Wesen geschaut werden, so könnte er durch keine geschaffene Species geschaut werden: sondern sein eigenes Wesen müßte Erkenntnisform des Verstandes werden, der ihn schaute (intelligibilis forma intellectus eum videntis), was nur möglich ist, wenn der geschaffene Verstand durch das Glorienlicht dazu tauglich gemacht wird (disponatur). Und so gelangt der Geist, indem er Gott in seinem Wesen schaut, durch das eingegossene Licht tauglich gemacht (per dispositionem infusi luminis), ans Ziel des Erdenweges, das in der Glorie besteht (ad terminum viae, qui est gloria); und das geschieht auf Erden nicht. Wie aber die Körper der göttlichen Allmacht unterworfen sind, so auch die Geister; wie sie also Körper zu Wirkungen gelangen lassen kann, für die sich in diesen Körpern keine Ausrüstung (dispositio) findet, wie sie Petrus über die Wasser wandeln ließ, ohne ihm die Gabe der ungehemmten Beweglichkeit (dos agilitatis) zu verleihen, so kann sie auch den Geist dahin führen, daß er in dem irdischen Zustand mit dem göttlichen Wesen vereint wird, auf dieselbe Weise, wie sich die Einigung in der himmlischen Heimat (in patria) vollzieht, ohne daß er vom Glorienlicht überströmt würde. Wenn aber das geschieht, muß der Geist von der Erkenntnisweise ablassen, wonach er von den Phantasmen abstrahiert, so wie ein vergänglicher Körper, wenn ihm auf wunderbare Weise ungehemmte Bewegung (agilitatis actus) verliehen wird, nicht zugleich aktuell dem Gesetz der Schwere untersteht (non est simul in actu gravitatis). Und so werden diejenigen, denen es gegeben wird, auf solche Weise Gott in seinem Wesen zu schauen, gänzlich von der Betätigung der Sinne losgelöst (ab actibus sensuum abstrahuntur), so daß die ganze Seele sich sammelt, um das göttliche Wesen zu schauen; darum nennt man sie auch entrückt (rapi dicuntur), weil sie gleichsam durch die Kraft einer höheren Natur von dem losgelöst sind, was ihnen von Natur aus zukam (secundum naturam competebat).

So schaut denn, nach dem gewöhnlichen Lauf des Geschehens, niemand während des irdischen Zustandes Gott in seinem Wesen; und wenn es jemandem auf wunderbare Weise vergönnt wird, Gott in seinem Wesen zu schauen, ehe noch die Seele gänzlich vom sterblichen Fleisch getrennt ist, so ist er doch nicht mehr ganz im irdischen Zustand, da er des Gebrauchs der Sinne beraubt ist, deren wir uns im Stand des Erdenlebens bedienen.«

Für die Erkenntnis Christi gilt diese Einschränkung nicht, »denn das war das Einzigartige an Christus, daß er zugleich irdischer Mensch und im Besitz vollkommener Erkenntnis war (simul viator et comprehensor); und das kam ihm zu, weil er zugleich Gott und Mensch war; darum stand alles in seiner Gewalt, was zur menschlichen Natur gehörte, so daß jede Kraft der Seele und des Leibes

betroffen wurde, je nachdem er selbst es anordnete (*afficeretur secundum quod ipse disponebat*); so hinderte weder körperlicher Schmerz den Geist in der Beschauung, noch minderte ein geistiger Genuß den körperlichen Schmerz; und so schaute sein Verstand, vom Glorienlicht erleuchtet, Gott in seinem Wesen, ohne daß von daher die Glorie auf die niederen Teile überströmte; auf diese Weise war er zugleich irdischer Mensch und im Besitz vollkommener Erkenntnis; das kann man von den andern nicht sagen, bei denen notwendig von den höheren Kräften etwas auf die niederen überfließt und von heftigen Passionen der niederen Kräfte die höheren mitgerissen werden (*trahuntur*).«

Das geistige Schauen (*intellectualis visio*), dessen wir im irdischen Zustand fähig sind, zeigt uns von Gott »nicht, was er ist, sondern, was er nicht ist; und so weit erkennen wir sein Wesen, indem wir einsehen, daß es über allen Dingen steht, obwohl eine solche Erkenntnis durch Bilder zustande kommt.«

Auch hier besteht wieder ein Unterschied zwischen Liebe und Erkenntnis: »wir können Gott unmittelbar lieben, ohne etwas anderes zuvor zu lieben, wenn wir auch bisweilen durch die Liebe zu sichtbaren Dingen zu Unsichtbarem fortgerissen werden; wir können aber im irdischen Zustand Gott nicht erkennen, ohne etwas anderes zuvor zu erkennen. Der Grund dafür ist, daß das Gemüt auf den Verstand aufbaut (*affectus ad intellectum sequitur*) und daß deshalb die Tätigkeit des Gemüts dort anfängt, wo die Tätigkeit des Verstandes endet. Der Verstand aber, der von den Wirkungen zu den Ursachen fortschreitet, gelangt endlich zu einer gewissen Erkenntnis Gottes selbst, indem er von ihm erkennt, was er nicht ist; und so wird das Gemüt zu dem geführt (*fertur*), was ihm der Verstand darbietet, ohne das es nötig hätte, zu allen Mittelstufen zurückzukehren, die der Verstand durchlaufen hat.«

Es scheint, als müßte Gott wesenhaft in uns erkennbar sein, weil er unserm Geist durch sein Wesen innewohnt und weil die Seinsweise unseres Geistes, die als Seinsweise des Aufnehmenden – wie es bei allem Aufnehmen ist – für die Seinsweise des Aufgenommenen maßgebend sein muß, die Erkenntnisfähigkeit (*intelligibilitas*) ist. Doch »unser Geist hat neben der Erkenntnisfähigkeit, die er als etwas ihm Eigentümliches besitzt, mit andern gemeinsam das Sein: darum muß Gott, wenn er auch in ihm ist, nicht immer als Erkenntnisform (*forma intelligibilis*) in ihm sein, sondern als das Sein gebend, wie er es in allen Geschöpfen ist. Obwohl er aber allen Geschöpfen gemeinsam das Sein gibt, gibt er doch jedem Geschöpf ein eigentümliches Maß des Seins; und so findet er sich auch mit Rücksicht darauf, daß er in allen Dingen durch Wesen, Gegenwart und Macht ist, mit einem verschiedenen Sein in den verschiedenen (*invenitur esse diversimode in diversis*) und in jedem gemäß seiner eigentümlichen Seinsweise (*secundum proprium modum eius*).«

Wenn man sagt, daß zum Schauen Gottes nur »Gesundheit des Geistes« nötig sei, wie sie schon die Gnade verleihe, so ist zu erwidern, daß diese Gesundheit doppeldeutig ist. In einem Sinn »wird der Geist durch die Gnade des Glaubens von Schuld geheilt; und diese Gesundheit läßt die unzugängliche Klarheit im Spiegel und im Rätselwort sehen: die andere ist die Freiheit von aller Schuld und Strafe

und allem Elend; sie wird durch die Glorie bewirkt; und diese Gesundheit läßt Gott von Angesicht zu Angesicht schauen; diese beiden Arten des Schauens werden im I. Korintherbrief XIII., 12, unterschieden, wo es heißt: »wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem Rätselwort, dann aber von Angesicht zu Angesicht.«

Es muß für die Erkenntnis des göttlichen Wesens unterschieden werden, daß das erste Seiende als das allen Gemeinsame verstanden werden kann und das Erste der Ursächlichkeit nach. »Das Seiende, daß das Erste durch die Gemeinsamkeit ist, ist durch sein Wesen dasselbe für jedes beliebige Ding und übersteigt darum die Fassungskraft keines einzigen (nullius proportionem excedit); und darum wird es bei der Erkenntnis jedes Dinges selbst erkannt: doch das Seiende, das der Kausalität nach das erste ist, übersteigt unermesslich (improportionaliter) alle andern Dinge; darum kann es durch die Erkenntnis keines andern Dinges ausreichend erkannt werden; und so können wir im irdischen Zustand, in dem wir durch Formen erkennen, die wir von den Dingen abstrahieren, das gemeinsame Seiende genügend erkennen, nicht aber das ungeschaffene Seiende.«

Es fehlt uns nicht nur die wesenhafte Erkenntnis Gottes. Auch die Erkenntnis Gottes durch die Geschöpfe, die uns möglich ist, ist keine ständige. Denn »es ist nicht immer die entsprechende Intention vorhanden; obwohl sich nämlich im Geschöpf ein Bild des Schöpfers findet, richten wir uns doch nicht immer, wenn wir uns einem Geschöpf zuwenden, darauf, sofern es ein Bild des Schöpfers ist. Darum braucht sich unsere Intention nicht immer auf Gott zu richten.«

12. Artikel Ist es dem Menschengeist durch sich selbst bekannt, daß Gott ist, wie die ersten Prinzipien des Beweizens, deren Nichtsein nicht gedacht werden kann?

Die Untersuchung beschäftigte sich bisher mit der Frage, ob und wie das göttliche Wesen von uns erkannt werde. Nun wendet sie sich der Existenz Gottes zu. Ist diese dem Menschengeist durch sich selbst (per se) bekannt wie die ersten Prinzipien des Beweizens, deren Nicht-Existenz nicht gedacht werden kann? »Bezüglich dieser Frage findet sich eine dreifache Auffassung. Manche haben nämlich gesagt, wie Rabbi Moses erzählt, Gottes Existenz sei weder durch sich selbst bekannt noch bewiesen, sondern nur vom Glauben angenommen (a fide susceptum); die Schwäche der Gründe, die viele anführen, um Gottes Existenz zu beweisen, veranlaßte sie, dies zu sagen.

Andere, wie Avicenna, sagten (Metaphysik I), Gottes Existenz sei nicht durch sich selbst bekannt, doch man wüßte darum durch Beweis.

Wieder andere, wie Anselm, glauben, Gottes Existenz sei insofern durch sich selbst bekannt, als niemand innerlich denken könne, Gott existiere nicht.

Die erste Auffassung ist offenbar falsch. Der Satz, daß Gott ist, findet sich nämlich auch von den Philosophen mit unumstößlichen Gründen bewiesen (*rationibus irreparabilibus ... probatum*), wenn auch von einigen dafür nichtige Gründe (*frivola*) angeführt werden. Die beiden andern Auffassungen aber haben jede einen gewissen Wahrheitskern in sich (*utraque secundum quid vera*). Es kann nämlich etwas in zweifachem Sinne durch sich selbst bekannt sein; nämlich an sich betrachtet und in bezug auf uns (*secundum se, et quoad nos*). Daß Gott ist, das also ist, an sich betrachtet, durch sich selber bekannt, aber nicht in bezug auf uns, darum sind für uns, um es zu erkennen, Beweise nötig, die von den Wirkungen hergenommen werden. Und das läßt sich folgendermaßen klarmachen. Damit etwas durch sich selbst bekannt sei, ist nichts nötig als daß das Prädikat dem Sinn des Subjekts entnommen sei (*praedicatum sit de ratione subjecti*); denn dann kann das Subjekt nicht gedacht werden, ohne daß ihm offenbar das Prädikat innewohnt. Damit es aber durch sich selbst bekannt sei, muß uns der Sinn des Subjekts bekannt sein, in dem das Prädikat eingeschlossen ist; und daher kommt es, daß manche Wahrheiten allen durch sich selbst bekannt sind; wenn nämlich die Sätze (*propositiones*) solche Subjekte haben, deren Sinn allen bekannt ist, z. B.: jenes Ganze ist größer als sein Teil; denn jeder weiß, was ein Ganzes und was ein Teil ist. Manche Wahrheiten aber sind nur den Weisen durch sich selbst bekannt, die den Sinn der Termini kennen, während die große Masse ihn nicht kennt; demgemäß sagt Boethius (Im Anfang des Buches Über die 7 Tage), es gebe zwei Arten von allgemeinen Wahrheiten (*conceptiones communes*). Die einen sind allen gemeinsam, z. B. wenn man von Gleichem Gleiches abzieht, bleiben gleiche Reste übrig. Die andern sind nur den Gelehrten gemeinsam, z. B. daß Unkörperliches nicht an einem Ort sei, dem stimmt nicht die große Masse bei, sondern nur die Gelehrten; denn die Betrachtung der Masse erhebt sich nicht über den Bereich der Einbildungskraft, so daß sie zum Wesen eines unkörperlichen Dinges vordringen könnte (*ut rationem rei incorporalis pertingat*). Was aber das Sein ist, das geht in keine Idee eines Geschöpfes vollkommen ein (*in nullius creaturae ratione perfecte includitur*); denn das Sein eines jeden Geschöpfes ist verschieden von seiner Washeit; darum kann man von keinem Geschöpf sagen, es sei durch sich selbst und auf Grund seiner bekannt (*per se notum et secundum se*), daß es sei. In Gott dagegen ist sein Sein im Gehalt seiner Washeit eingeschlossen (*esse suum includitur in eius quidditatis ratione*), denn in Gott ist das, was er ist, und das Sein dasselbe, wie Boethius und Dionysius sagen; und es ist dasselbe, ob er ist und was er ist (*an est et quid est*), wie Avicenna sagt; und so ist es durch sich selbst und auf Grund seiner bekannt. Doch weil Gottes Washeit uns nicht bekannt ist, ist es für uns nicht durch sich selbst bekannt, daß Gott ist, sondern es bedarf des Beweises. Im himmlischen Vaterland aber, wo wir sein Wesen schauen werden, wird es uns weit mehr durch sich selbst bekannt sein, daß Gott ist, als es nun durch sich selbst bekannt ist, daß Affirmation und Negation nicht zugleich wahr sind.«

Von einer eingepflanzten Gotteserkenntnis kann man also nur sprechen, sofern »allen etwas eingepflanzt ist, von wo aus sie zu der Erkenntnis kommen können, daß Gott ist.«

Die Möglichkeit, Gott als nichtseiend zu denken, würde nur dann Anselms These entgegenstehen: Gott sei das, im Vergleich zu dem nichts Größeres gedacht werden könne (*Deus est quo maius cogitari non*

potest), wenn der Grund dafür, daß er nicht durch sich selbst erkannt werden kann, in ihm läge; »nun liegt aber der Grund dafür, daß er als nichtseiend gedacht werden kann, bei uns, die wir das nicht zu erkennen vermögen, was an sich das Bekannteste ist.« Und so besteht kein Widerspruch zwischen den beiden Sätzen.

Daß Gott die Wahrheit ist und das Nichtsein der Wahrheit nicht gedacht werden kann, beweist nicht, daß Gott durch sich selbst erkannt wird. »Die Wahrheit ist auf das Seiende begründet; wie es im allgemeinen durch sich selbst bekannt ist, daß das Seiende ist, so aber auch, daß die Wahrheit ist; es ist uns aber nicht durch sich selbst bekannt, daß es ein erstes Seiendes gibt, das Ursache alles Seienden ist, bis es der Glaube annimmt oder eine Demonstration beweist; so ist es auch nicht durch sich selbst bekannt, daß alle Wahrheit von der ersten Wahrheit herrührt.«

Ebensowenig ist es uns durch sich selbst bekannt, daß die Gottheit das Sein Gottes ist, weil wir Gottes Wesen nicht schauen; auch dazu bedarf es des Glaubens oder eines Beweises.

Führt man als Beweis an, daß alle nach dem höchsten Gut verlangen, das Gott sei, und daß das Verlangen Erkenntnis voraussetze, so ist zu erwidern: »Das Verlangen nach dem höchsten Gut kann ein zweifaches sein: einmal kann es seinem Wesen nach (in sui essentia) begehrt werden, und in der Weise verlangen nicht alle Wesen nach dem höchsten Gut; auf die andere Weise wird es in einem Abbild begehrt, und so verlangen alle Wesen nach dem höchsten Gut; denn alles ist nur so weit wünschenswert, als ein Abbild des höchsten Gutes darin gefunden wird.«

Daß die menschliche Seele, die von niedererem Sein ist als Gott, ihr eigenes Nichtsein nicht denken kann, beweist auch nicht die Undenkbarkeit eines Nichtseins Gottes. »Daß das Nichtsein von etwas gedacht werde, das ist in doppeltem Sinn zu verstehen. Einmal so, daß beides zugleich ins Auge gefaßt wird (ut haec simul in apprehensione cadant); und in diesem Sinn steht nichts im Wege, daß jemand sein Nichtsein denke, wie er denkt, daß er einmal nicht gewesen ist. Daß ein Ganzes sei und kleiner sei als sein eigener Teil, das kann nicht ebenso zugleich ins Auge gefaßt werden, denn eines schließt das andere aus. Im andern Sinne so, daß diese Vorstellung Zustimmung erführe (ut huic apprehensioni assensus adhibeatur); und auf die Weise kann niemand mit Zustimmung denken, daß er nicht sei; denn indem er etwas denkt, nimmt er wahr, das er ist.«

Die Glaubensgewißheit, die uns Gottes Sein verbürgt, ist nicht als unmittelbare Erkenntnis in Anspruch zu nehmen. Freilich wird das, »was Glaubenssache ist (quae sunt fidei), mit der größten Gewißheit erkannt, sofern mit Gewißheit der Grad des Festhaltens gemeint ist (importat firmitatem adhaesionis): denn nichts hält der Gläubige fester gefaßt, als das, was er im Glauben ergreift (nulli ... credens firmitus adhaeret quam his quae per fidem tenet). Es wird aber nicht mit der größten Gewißheit erkannt, sofern mit Gewißheit das Ruhen des Verstandes in der erkannten Sache (quietatio intellectus in re cognita) gemeint ist: denn daß der Gläubige dem zustimmt, was er glaubt, kommt nicht daher, daß der Verstand durch die Kraft irgendwelcher Prinzipien zu den Glaubensgegenständen hingeführt wäre (sit terminatus ad credibilia), sondern aus dem Willen, der den Verstand geneigt

macht, dem Geglauten zuzustimmen. Und daher kommt es, daß sich in Glaubenssachen im Gläubigen ein Zweifel erheben kann.«

Daß es aber für Gottes Existenz auch aus den Wirkungen keine Erkenntnis zu geben brauche, das ist nicht zuzugeben. Es ist nicht nötig, daß er aus einer Wirkung erkannt werde; aber wenn z. B. nicht aus der Gerechtigkeit, dann aus irgendeiner andern Wirkung; »zugegeben also, daß er von jemand nicht als gerecht erkannt würde, so folgt nicht, daß er auf keine Weise erkannt werde. Und es ist unmöglich, daß keine von ihm ausgehende Wirkung erkannt würde, denn seine Wirkung ist das Seiende im allgemeinen (ens commune), das nicht unerkannt bleiben kann.«

13. Artikel Kann die Dreiheit der Personen durch die natürliche Vernunft erkannt werden?

Sie wird auf doppelte Weise erkannt: »einmal im Hinblick auf das Eigentümliche (quantum ad propria), wodurch sich die Personen unterscheiden; und wenn dies erkannt wird, dann wird die Dreiheit der Personen in der Gottheit wahrhaft erkannt: sodann den Wesenszügen nach (per essentialia), die den einzelnen Personen speziell zugeschrieben (appropriert) werden, wie z. B. die Macht dem Vater etc. Doch durch dergleichen kann die Dreieinigkeit nicht vollkommen erkannt werden, denn dies bleibt in der Gottheit, auch wenn man die Dreiheit wegdenkt (trinitate remota per intellectum); ist aber die Dreiheit bereits angenommen, dann werden solche Attribute wegen der Verwandtschaft (similitudo ad) mit dem Eigentümlichen der Personen diesen appropriert. Das nun, was den Personen appropriert wird, kann mit natürlicher Erkenntnis erkannt werden; das Eigentümliche der Personen aber keineswegs. Der Grund dafür ist, daß von einem Wirkenden keine Wirkung ausgehen kann, auf die sich seine Werkzeuge nicht erstrecken können; wie z. B. die Schmiedekunst nicht bauen kann, weil sich die Schmiedewerkzeuge nicht auf diese Wirkung erstrecken. Nun sind in uns, wie der Kommentator im III. Buch Über die Seele sagt, die Prinzipien des Beweisens gleichsam die Werkzeuge des tätigen Verstandes, von dessen Licht in uns die Kraft der natürlichen Vernunft herrührt. Darum kann unsere natürliche Vernunft zu keinerlei Erkenntnis gelangen, auf die sich die ersten Prinzipien nicht erstrecken. Die Erkenntnis der ersten Prinzipien aber hat ihren Ursprung in den Sinnen, wie der Philosoph zeigt (Analyt. Posterior II, letzter Kommentar). Von den Sinnendingen jedoch kann man nicht zum Eigentümlichen der Personen gelangen, wie man von den Wirkungen zu den Ursachen aufsteigt; denn all das, was in der Gottheit Ursächlichkeit hat, gehört zum Wesen, da Gott durch sein Wesen Ursache der Dinge ist. Das Eigentümliche der Personen aber sind die Beziehungen, in denen die Personen nicht zu den Geschöpfen, sondern zueinander stehen. Darum können wir durch natürliche Erkenntnis nicht zum Eigentümlichen der Personen gelangen.«

»So können wir wohl mit der natürlichen Vernunft ergründen, daß das Erkenntnisvermögen das erste Vermögen ist, nicht aber daß dies Erkenntnisvermögen ein Zeugungsvermögen ist. Da nämlich in Gott der Erkennende und das Erkennen und das Erkannte (intelligens et intelligere et intellectum) dasselbe

ist, zwingt die natürliche Vernunft nicht zu der Annahme, daß Gott im Erkennen etwas von ihm selbst Unterschiedenes erzeugt.«

Es ist nicht möglich, von dem Ausgang der Geschöpfe auf ein innergöttliches Ausgehen zu schließen mit der Begründung: alles Äquivoke müsse auf ein Univokes zurückgeführt werden wie die Vielheit auf die Einheit; das Hervorgehen des Geschöpfes aus Gott sei ein äquivokes, da die Geschöpfe mit Gott in Begriff und Namen nicht übereinstimmen; darum müsse man aus Gründen der natürlichen Vernunft annehmen, daß es in Gott ein univokes Ausgehen gebe, wonach Gott von Gott ausgehe. Es ist wohl zuzugeben, »daß alle Vielheit eine Einheit voraussetzt und alle Äquivokation eine Univokation; doch setzt nicht jede äquivoke Zeugung eine univoke Zeugung voraus; vielmehr umgekehrt, wenn man der natürlichen Vernunft folgt; denn äquivoke Ursachen sind von sich aus Ursachen der Species, weshalb sich ihre Ursächlichkeit auf die ganze Species erstreckt; univoke Ursachen dagegen sind nicht von sich aus Ursache der Species, sondern in diesem oder jenem; darum erstreckt sich die Ursächlichkeit der univoken Ursache nicht auf die ganze Species, sonst wäre etwas Ursache seiner selbst, was nicht möglich ist.«

Es scheint, als müßte es möglich sein, zur Kenntnis der Dreipersonlichkeit zu gelangen, weil die natürliche Vernunft zu der Einsicht kommt, daß in Gott der höchste Genuß (summa iucunditas) ist. Doch der höchste Genuß erfordert nach Boëthius bei jedem Gut Gemeinschaft (consortium). Dies Wort ist indessen nur auf die zu beziehen, »die nicht die vollkommene Güte in sich haben, sondern der Unterstützung durcheinander bedürfen ... Doch Gott hat die Fülle des Genusses in sich; so braucht man für seinen vollkommenen Genuß keine Gemeinschaft anzunehmen.«

Auch die Ähnlichkeit mancher Geschöpfe mit der Eigentümlichkeit der göttlichen Personen kann nicht zu einem Schluß auf die Trinität führen. »Es finden sich zwar in den Geschöpfen gewisse Parallelen (similia) zu den Personen ihrer Eigentümlichkeit nach (quantum ad propria); doch aus diesen Parallelen kann nicht geschlossen werden, daß es in der Gottheit so sei; denn was sich in den Geschöpfen getrennt findet, findet sich im Schöpfer ohne Trennung.«

Wenn die Philosophen rein auf Grund natürlicher Vernunft von einem Sprechen Gottes geredet haben, so »faßten sie dabei niemals ein Sprechen in dem Sinne ins Auge, wie es eine Scheidung der Personen in sich schließt, sondern nur ein Sprechen im Hinblick auf das Wesen.«

Wir haben nun ein Bild des Menschengeistes gewonnen: zunächst gleichsam den Grundriß des ganzen geistigen Organismus, dann einen Überblick über die Gegenstände, die er umfaßt, und die Art, wie er sie erfaßt. Der Geist wird als ein Teil der Seele aufgefaßt, als der höchste Teil gegenüber ihren niederen vegetativ-animalischen Funktionen. Er unterscheidet sich von ihnen dadurch, daß er völlig frei von der Materie ist, während die Sinnlichkeit zwar selbst immateriell, aber noch von der Materie abhängig ist. In sich ist er als ein Ganzes zu fassen, das verschiedene Vermögen umspannt: vor allem Verstand und Willen. Das Gedächtnis, das außerdem noch genannt wird, soll nicht als eigenes Vermögen aufgefaßt werden; es hat einen niederen Teil, der zur Sinnlichkeit gehört (wie auch Verstand und Wille

eine Parallele im sinnlichen Erkennen und Begehren haben), und einen höheren, der dem geistigen Erkenntnisvermögen zugehört als ein Habitus des Verstandes.

Aus diesem Organismus interessiert uns hier besonders der Verstand oder das Erkenntnisvermögen. Er umfaßt wiederum zwei verschiedene Funktionen: der tätige Verstand (intellectus agens) erwirbt Erkenntnis, der aufnahmefähige Verstand (intellectus possibilis) empfängt die erworbene, in ihm wird gewissermaßen das Ergebnis der Verstandestätigkeit niedergelegt. (Es ist wichtig, im Auge zu behalten, daß die Potentialität oder Passivität des intellectus possibilis nicht als Materialität zu fassen ist, sondern rein geistig, nur als eine Parallele zur Passivität der Materie).

Der Geist erkennt die materiellen Dinge: er dringt durch zu ihrem Wesen, während die Sinne an dem sinnenfälligen Äußeren haften bleiben. Aber er bedarf zu dieser Erkenntnis der Sinne. Sie empfangen von den Dingen eine Einwirkung, und von ihnen empfängt der Verstand das ›Bild‹, die Form oder Species, durch die er erkennt. Weil die Materie rein passiv ist, geht die Wirkung des Dinges nur von seiner Form aus, und darum erstreckt sich auch die Erkenntnis zunächst nur auf die Form und ist deshalb eine allgemeine. Weil aber die Formen der materiellen Dinge in sich auf die Materie hinweisen, die ihnen zugehört, ist durch ihre Vermittlung auch eine gewisse Erkenntnis der Materie möglich. Das, was den einzelnen Dingen als solchen eigen ist, geht in das Phantasma mit ein, das sinnliche Bild, aber nicht in die Species des Verstandes. Trotzdem ist es dem Verstande, der in der natürlichen Aktrichtung durch das Phantasma hindurchsieht, möglich, zu dem Singulären zu gelangen, indem er auf den Akt und das Phantasma reflektiert; ferner in der praktischen Erkenntnis, die immer auf singuläre Ziele gerichtet ist, durch eine besondere Verstandesfunktion, die Urteilskraft, die das einzelne dem Allgemeinen unterordnet.

Sofern die Verstandeserkenntnis mit Hilfe der Sinne gewonnen ist, stammt sie ›von außen‹. Aber sofern die Dinge nur durch die Tätigkeit des Verstandes erkennbar werden, rührt die Erkenntnis ›von innen‹ her; außerdem sind die ersten Prinzipien, die uns von Natur aus eigen sind und die wir unmittelbar erkennen, ein ›innerer‹ Erkenntnisbesitz.

Der zweite Bereich unserer Verstandeserkenntnis ist die eigene Seele: wir erkennen erstens, daß sie ist, zweitens wie sie – individuell – beschaffen ist, drittens, was sie – generell als Seele – ist. Daß sie ist, erkennen wir durch ihre Akte: indem wir irgendeinen Akt vollziehen, werden wir unserer Existenz inne. Dafür ist keine Erkenntnis des Wesens der Seele vorausgesetzt, auch keine Formen (species), die direkt als Erkenntnismittel fungieren würden. Nur insofern sind Formen vorausgesetzt, als die Akte auf irgendwelche Gegenstände durch bestimmte Formen gerichtet sind. Und insofern ist das Wesen vorausgesetzt, als aus ihm die Akte hervorgehen, die zur aktuellen Erkenntnis des eigenen Seins führen, und ferner dadurch, daß in der ständigen Gegenwart des eigenen Wesens eine habituelle Erkenntnis begründet ist, die durch den Vollzug der Akte in aktuelle übergeht.

Von der Natur des Geistes oder der Seele haben wir keine unmittelbare Erkenntnis, sondern wir werden auf sie geführt durch die Natur der Species, die sie in sich aufnimmt, also durch eine reflektierte und

mittelbare Erkenntnis. Diese Species und das in uns gegenwärtige Wesen der Seele selbst sind die Vorbedingung, um zu einer Auffassung des Wesens der Seele oder des Geistes zu gelangen. Um ein Urteil darüber zu gewinnen, muß noch ein Maßstab der Beurteilung hinzutreten, und das ist die Ewige Wahrheit bzw. deren ›Abbild‹ in uns, die Prinzipien.

Bei der Erkenntnis der festen Habitus, die einer Seele eigen sind, ist für die Existenzfeststellung, daß man sie besitzt, die Erkenntnis dessen, was sie sind, vorausgesetzt. Die Erkenntnis dessen, was sie sind, wird reflexiv gewonnen: durch Umkehr von der natürlichen Richtung auf ein Objekt zu dem Akt, der sich darauf richtet, und den Habitus (sei es eine habituelle Erkenntnis, eine dauernde Gesinnung oder eine Tugend etc.), auf Grund deren der Akt vollzogen wird. So kommt die Auffassung der Habitus zustande. Maßstab ihrer Beurteilung ist das entsprechende Objekt, und außerdem die ewige Wahrheit.

Für die Existenzfeststellung ist sodann die Gegenwart der Habitus im Geist Prinzip ihrer Erkenntnis; handelt es sich aber dabei nicht um einen Verstandes-Habitus, so entspringt der Akt, worin der Habitus erkannt wird, nicht ihm selbst, sondern ist etwas außerdem Hinzutretendes. Daß der Verstand nicht nur das erkennt, was in ihm selbst, sondern auch das, was im Gemüt ist, versteht sich daraus, daß die eine, einheitliche Seele in beidem tätig ist. Der Grund der Gewißheit, mit dem das Vorhandensein einer Erkenntnis festgestellt wird, ist aber ein größerer als der, mit dem der Gemüts-Habitus auf Grund seines Vorhandenseins festgestellt wird.

Das dritte Erkenntnisgebiet ist Gott. Während für alle Erkenntnis irdischer Dinge – für die äußere Welt wie für die eigene Innenwelt – die Phantasmen und die von ihnen gewonnenen Formen, wenn auch in verschiedener Weise, Erkenntnisgrundlage sind, vermögen sie uns nicht zu einer Erkenntnis des göttlichen Wesens zu führen. Dieses ist nur durch sich selbst zu erkennen, indem Gott uns über die irdischen Bedingungen des Erkennens hinaushebt und mit sich selbst vereinigt. Auf natürliche Weise, d. h. mit Hilfe der irdischen Formen, können wir vom göttlichen Wesen nur erkennen, was es nicht ist und daß es sie alle übersteigt.

Gottes Existenz ist für die natürliche Erkenntnis keine unmittelbare Gewißheit, aber für jeden besteht die Möglichkeit, mittelbar zu einer Erkenntnis davon zu gelangen.

Sowenig wie das Wesen Gottes ist die Dreipersonlichkeit und sind die Relationen, in denen die Eigentümlichkeit der einzelnen Personen besteht, durch natürliche Vernunft erkennbar. Hat man aber auf übernatürliche Weise einen Aufschluß über das Wesen und die Personen erhalten, dann ist es der natürlichen Vernunft möglich, die eigentümliche Verwandtschaft gewisser Wesenszüge mit den einzelnen Personen – die Appropriationen – herauszufinden.

Es schien mir bei dieser Quaestio besonders wichtig, den Hauptinhalt noch einmal zusammenzufassen, weil wir hier wohl die stärkste Annäherung an die moderne erkenntnistheoretische

Problematik haben und darum am ehesten die Möglichkeit einer Auseinandersetzung. Gehen wir den methodischen Ursprüngen dieser Erkenntnislehre nach, so scheint es mir, daß eine dreifache Wurzel vorhanden ist: erstens eine Ontologie des Geistes; zweitens eine Analyse der Erkenntnisakte, die man wohl als phänomenologische bezeichnen darf (ich denke da z. B. an die Ausführungen über die Erkenntnis der eigenen Existenz); drittens die übernatürliche Quelle der positiven Glaubenslehren und außerordentlicher Erleuchtungen. Wo in dieser Darstellung des Organons der Erkenntnis Dunkelheiten geblieben sind, ist Aufhellung zu erhoffen einmal durch weitere Untersuchung innerhalb einer der genannten Richtungen (z. B. scheint mir innerhalb der Ontologie des Geistes für eine Aufhellung der Erkenntnis wichtig eine nähere Untersuchung dessen, was unter dem ›Phantasma‹ und was unter den ›Species‹ oder ›Formen‹ zu verstehen ist, schließlich auch der geistigen ›Potenzen‹ und ›Habitus‹); der nächste Schritt wäre darum die Heranziehung von weitergehenden Darlegungen aus andern Schriften des Heiligen, vor allem der übrigen Quaestiones disputatae und des opusculum ›De ente et essentia‹; sodann die Untersuchung des Verhältnisses der verschiedenen Faktoren zueinander, aus der sich zugleich die ›Kritik‹ der gesamten Methode ergeben würde.

XI. Quaestio Der Lehrer

Die Untersuchung des Geistes nahm ihn bisher rein als solchen und stellte heraus, welches seiner Natur nach seine Erkenntnisleistung ist, ohne sich auf die Fragen einzulassen, wie weit es sich dabei um ein isoliertes erkennendes Individuum handelt, wie weit ein Zusammenwirken einer Mehrheit möglich ist. Diesem Problemkreis wendet sie sich nun zu.

1. Artikel Kann ein Mensch den anderen lehren und Lehrer genannt werden oder Gott allein?

Bei der Beantwortung dieser Frage »findet sich für drei Gesichtspunkte dieselbe Verschiedenheit der Meinungen (in tribus eadem opinionum diversitas): nämlich für die Frage, wie die Formen ins Dasein geführt werden (in educatione formarum in esse), für die Aneignung der Tugenden und für die Aneignung des Wissensbesitzes.

Einige sagten nämlich, die sinnlichen Formen stammten alle von außen, d. h. von einer materiefreien Substanz oder Form (a substantia vel a forma separata), die sie den Geber der Formen oder das wirkende, geistige Wesen (intelligentiam agentem) nennen; und alle irdischen natürlichen Wirkkräfte (inferiora agentia naturalia) dienten nur zur Vorbereitung der Materie auf die Annahme der Form. Ähnlich sagt auch Avicenna in seiner Metaphysik, die Ursache für den Habitus der sittlichen Rechtschaffenheit sei nicht unser Handeln (habitus honesti causa non est actio nostra); sondern das Handeln verhindere ihr Gegenteil und mache für sie bereit, damit dann dieser Habitus von der Substanz zugeführt werden könne, die den Menschenseelen Vollendung verleihe, und das sei ein

wirkendes geistiges Wesen oder eine ihm verwandte Substanz (*substantia ei consimilis*). So behaupten sie auch, das Wissen werde in uns nur durch eine materiefreie Wirkkraft (*ab agente separato*) hervorgebracht; darum behauptet Avicenna im VI. Buch Über die Naturdinge (IV, 2), die Verstandesformen drängen von einem wirkenden geistigen Wesen in unsern Geist ein (*quod formae intelligibiles effluunt in mentem nostram ab intelligentia agente*).

Andere hatten eine ganz entgegengesetzte Ansicht, nämlich, all dies sei den Dingen eingepflanzt (*omnia ista rebus ... indita*) und hätte seine Ursache nicht außen, sondern würde nur durch äußeres Wirken offenbar gemacht: manche behaupteten nämlich, alle Naturformen seien aktuell in der Materie verborgen und die natürliche Wirkkraft (*agens naturale*) tue nichts anderes, als sie aus dem Verborgenen ans Licht ziehen. Ebenso behaupteten einige, alle Tugenden seien uns von Natur eingepflanzt, doch durch die Übung von Werken würden Hindernisse aus dem Wege geräumt, durch deren Schuld jene Habitus gleichsam verborgen blieben; wie durch Schleifen der Rost beseitigt werde, damit die Blankheit des Eisens zutage trete. Ebenso haben einige auch gesagt, der Seele sei ein Wissen von allen Dingen von Natur aus mitgegeben (*concreata*); und durch Unterweisung und äußere Hilfsmittel des Wissens geschehe nichts anderes, als daß die Seele zu einer Erinnerung oder Betrachtung dessen geführt werde, was sie vorher schon gewußt habe; darum sagen sie, lernen sei nichts anderes, als sich erinnern.

Aber diese beiden Standpunkte verfehlen die Wahrheit (*utraque ... est absque ratione*). Der erste Standpunkt nämlich schließt die naheliegenden Ursachen aus, indem er alle Wirkungen, die an den irdischen Dingen hervortreten, allein den ersten Ursachen zuschreibt; damit geschieht der Ordnung des Weltalls Abbruch, die aus der Ordnung und dem Zusammenhang der Ursachen gewoben ist (*contexitur*); während die erste Ursache im Übermaß ihrer Güte (*ex eminentia bonitatis suae*) den andern Dingen nicht nur das Sein verleiht, sondern auch das Ursache-Sein. Auch der zweite Standpunkt läuft schließlich auf dieselbe Ungereimtheit hinaus (*in idem quasi inconueniens redit*): ein Hemmnis ist nämlich nur insofern hinderlich, als es akzidentell bewegt (*removens prohibens non est nisi movens per accidens*); wenn nun die irdischen Wirkkräfte nichts anderes tun als aus dem Verborgenen ans Tageslicht ziehen, indem sie die Hindernisse entfernen, durch welche die Formen und die Tugenden und der habituelle Wissensbesitz (*habitus virtutum et scientiarum*) im Verborgenen blieben: dann folgt, daß alle irdischen Wirkkräfte nur akzidentell wirken.

Und so muß man nach der Lehre des Aristoteles (*Physik I, Komm. 32*) in allen erwähnten Punkten einen mittleren Weg innehalten. Die Naturformen nämlich existieren allerdings im voraus in der Materie, aber nicht aktuell, wie die andern sagten, sondern nur potentiell, und sie werden vom potentiellen zum aktuellen Sein durch eine nächste äußere Wirkkraft geführt, nicht nur durch die erste Wirkkraft, wie die andere Auffassung behauptete. Ebenso existieren nach seiner Ansicht (*Ethik VI, 2*) die Tugenden vor ihrer Vollendung (*ante earum consummationem*) in uns, in gewissen natürlichen Neigungen, die Anfänge zu den Tugenden sind, später aber durch die Übung von Werken zur gebührenden Vollendung geführt werden. So muß man auch vom Erwerb des Wissens sagen, daß

gewisse Samen des Wissens im voraus in uns existieren, nämlich die ersten Verstandesinhalte (*conceptiones intellectus*), die ohne weiteres durch das Licht des tätigen Verstandes mit Hilfe von *Species* erkannt werden, die von den Sinnendingen abstrahiert sind, mögen sie nun zusammengesetzte Ideen (*complexa* – ›Urteile‹) sein, wie die Prinzipien (*dignitates*), oder einfache Ideen (*incomplexa* – ›Begriffe‹), wie die Ideen des Seienden (*ratio entis*) und des Einen und dergleichen, die der Verstand ohne weiteres auffaßt. Aus diesen ersten Prinzipien aber folgen alle Prinzipien wie aus Ideen, die sich samengleich entfalten (*sicut ex quibusdam rationibus seminalibus*). Wenn nun der Geist auf Grund dieser allgemeinen Erkenntnisse dahin geführt wird, das Besondere (*particularia*) aktuell zu erkennen, das vorher potentiell und gleichsam im Allgemeinen erkannt wurde, dann sagt man, daß jemand Wissen erwerbe.

Man muß jedoch wissen, daß in Naturdingen etwas in doppeltem Sinn potentiell existiert. Einmal in Form eines aktiven, vollständigen Vermögens (*in potentia activa completa*); dann nämlich, wenn das innere Prinzip ausreicht, um zum vollkommenen Akt zu führen, wie es offenbar beim Gesundwerden (*in sanatione*) ist: denn durch die natürliche Kraft, die in dem Kranken ist, wird er zur Gesundheit geführt. Ferner in Form einer passiven Möglichkeit (*potentia passiva*); dann nämlich, wenn das innere Prinzip nicht ausreicht, um zum Akt zu führen, wie es offenbar ist, wenn aus Luft Feuer wird; denn das kann durch keine Kraft geschehen, die in der Luft ist. Wenn also etwas in der Form eines aktiven, vollständigen Vermögens vorausexistiert, dann wirkt die äußere Wirkkraft nur, indem sie die innere Wirkkraft unterstützt und ihr das zuführt, wodurch sie zum Akt übergehen kann; so ist der Arzt beim Heilungsprozeß Diener der Natur, die in erster Linie (*principaliter*) wirksam ist, indem er die Natur stärkt und ihr Heilmittel zuführt, welche die Natur wie Werkzeuge zur Heilung benützt. Wenn dagegen etwas nur in Form einer passiven Möglichkeit vorausexistiert, dann ist es die äußere Wirkkraft, die in erster Linie vom potentiellen zum aktuellen Sein überführt; so macht das Feuer aus der Luft, die potentiell Feuer ist, aktuelles Feuer. Das Wissen nun existiert im Lernenden nicht nur in Gestalt einer rein passiven Möglichkeit, sondern eines aktiven Vermögens; sonst könnte der Mensch nicht selbständig (*per se ipsum*) Wissen erwerben.

Wie nun ein Mensch auf doppelte Weise geheilt werden kann, einmal nur durch das Wirken der Natur, ein andermal von der Natur mit der Unterstützung eines Heilmittels, so gibt es auch eine doppelte Art, Wissen zu erwerben: die eine [liegt vor], wenn die natürliche Vernunft selbständig zur Erkenntnis unbekannter Dinge gelangt; und diese Art wird Finden (*inventio*) genannt: die andere, wenn jemand von außen der natürlichen Vernunft zu Hilfe kommt, und diese Art heißt Unterweisung. In allem aber, was durch Natur und Kunst zustandekommt, wirkt die Kunst auf dieselbe Weise und durch dieselben Mittel wie die Natur. Wie nämlich die Natur bei einem, dessen Leiden durch Kälte verursacht ist, durch Erwärmung die Gesundheit herbeiführt, so auch der Arzt; darum heißt es auch, daß die Kunst die Natur nachahme. So geschieht es auch beim Erwerb des Wissens, daß der Lehrende einen andern auf dieselbe Weise zum Wissen um unbekannte Dinge führt, wie jemand auf dem Wege des Entdeckens sich selbst zum Wissen um Unbekanntes führt. Das Vorgehen der Vernunft aber, wenn

sie auf dem Wege des Entdeckens zur Erkenntnis von etwas Unbekanntem gelangt, besteht darin, daß sie die durch sich selbst bekannten allgemeinen Prinzipien (*principia communia*) auf bestimmte Materien anwendet und von da aus zu besonderen Schlußfolgerungen (*particulares conclusiones*) fortschreitet und von diesen zu anderen; darum heißt es, daß jemand einen andern belehre, wenn er denselben gedanklichen Weg (*discursum rationis*), den er für sich kraft natürlicher Vernunft geht, einem andern durch Zeichen weist (*exponit*); und so gelangt die natürliche Vernunft des Schülers, indem ihm dergleichen vorgelegt wird, wie durch Werkzeuge zur Erkenntnis von Unbekanntem. Wie man also sagt, der Arzt stelle durch das Wirken der Natur im Kranken die Gesundheit her, so kann man auch sagen, ein Mensch rufe in andern durch das Wirken der natürlichen Vernunft Wissen hervor: und so kann man sagen, daß ein Mensch den andern unterweise und sein Lehrer sei. Und demgemäß sagt der Philosoph (*Analytika posterior I, Komm. 5*), der Beweis sei ein Syllogismus, der wissen mache (*demonstratio est syllogismus faciens scire*). Wenn aber jemand einem andern etwas darlegt (*proponit*), was nicht in den durch sich selbst bekannten Prinzipien eingeschlossen ist, oder nicht augenscheinlich eingeschlossen ist, dann ruft er in ihm kein Wissen hervor, sondern etwa Meinung (*opinio*) oder Glauben (*fides*); freilich ist auch dies in gewisser Weise in den angeborenen Prinzipien begründet: denn aus den durch sich selbst bekannten Prinzipien sieht er (*considerat*), daß er das, was aus ihnen notwendig folgt, mit Gewißheit für wahr halten muß (*certitudinaliter tenenda*), das, was im Widerspruch zu ihnen steht, gänzlich ablehnen; anderem aber kann er seine Zustimmung geben oder auch nicht. Dieses Licht der Vernunft aber, wodurch uns solche Prinzipien bekannt sind, ist uns von Gott mitgegeben (*inditum*), gleichsam als ein Bild der ungeschaffenen Wahrheit, das in uns hervortritt. Da nun keine menschliche Unterweisung ohne die Kraft jenes Lichtes wirksam sein kann, ist es offenbar nur Gott allein, der innerlich und in erster Linie lehrt, so wie auch die Natur innerlich und in erster Linie heilt; trotzdem kann man auf die geschilderte Weise im eigentlichen Sinn von Heilen und Lehren sprechen.« Wir dürfen nur nicht dem Menschen ein ursprüngliches Lehramt (*principalitatem magisterii*) zusprechen, »das Gott zukommt; als würden wir auf Menschenweisheit unsere Hoffnung setzen und nicht vielmehr bezüglich dessen, was wir von einem Menschen hören, die ewige Wahrheit befragen, die in uns durch ihr eingprägtes Bild spricht (*per suae similitudinis impressionem*), wodurch wir über alle Dinge urteilen können.«

Alle Belehrung geschieht durch Zeichen, aber die Zeichen sind nicht das, wodurch wir neue Sachkenntnis gewinnen, sondern diese verdanken wir »der Erkenntnis von Sachen, die uns in höherem Grade gewiß sind und die uns durch die Zeichen vor Augen geführt werden (*proponuntur*), nämlich Prinzipien, die auf anderes angewandt werden, was uns – schlechthin betrachtet (*simpliciter*) – unbekannt war, aber in gewisser Hinsicht (*secundum quid*) bekannt, wie im *corpus articuli* ausgeführt wurde. Denn es ist die Erkenntnis der Prinzipien, die in uns die Kenntnis der Schlußfolgerungen hervorruft, nicht die Erkenntnis der Zeichen.«

So ist für alles Lernen eine gewisse Kenntnis der Sache schon vorausgesetzt, ebenso für das Verständnis der Zeichen, durch die wir belehrt werden; aber es ist nur eine teilweise Kenntnis; wenn wir z. B.

darüber belehrt werden, »was der Mensch ist, müssen wir schon zuvor etwas über ihn wissen, d. h. [wir müssen] den Begriff des Lebewesens [haben] oder den der Substanz oder den des Seienden selbst, der uns nicht unbekannt sein kann; und entsprechend müssen wir, wenn wir über eine Schlußfolgerung belehrt werden, zuvor wissen, was Subjekt und Passion sind, und auch die Prämissen müssen uns bekannt sein, mittels deren uns die Schlußfolgerung gelehrt wird; denn alle Unterweisung geschieht auf Grund vorausgehender Erkenntnis, wie es in der *Analytika posterior I* heißt.«

Das Lehren ist ein Überführen von potentielllem Wissen in aktuelles. Das steht nicht im Widerspruch zur Unwandelbarkeit der Weisheit, denn »es gibt eine doppelte Weisheit: die geschaffene und die ungeschaffene; und beide werden dem Menschen eingegossen; und durch diese Eingießung kann der Mensch sich fortschreitend zum Besseren verändern (in *melius mutari potest proficiendo*). Die ungeschaffene Weisheit nun ist auf keine Weise veränderlich, die geschaffene aber verändert sich in uns akzidentell, nicht von sich aus. Man kann sie nämlich in doppelter Weise betrachten. Einmal in ihrer Beziehung zu den ewigen Dingen, mit denen sie es zu tun hat (*de quibus est*); und in diesem Sinn ist sie durchaus unveränderlich. Sodann im Hinblick auf das Sein, das sie im Subjekt hat; und in diesem Sinn verändert sie sich akzidentell, wenn sich das Subjekt aus einem, das potentiell Weisheit besitzt, in eins verwandelt, das sie aktuell hat. Denn die Verstandesformen (*formae intelligibiles*), aus denen die Weisheit besteht, sind zugleich Bilder der Dinge und Formen, die den Verstand vollenden.«

Es ist nicht möglich, daß der Lehrer direkt die Formen der Dinge in den Verstand des Schülers einschreibt; das wäre ein inneres Wirken, wie es nur Gott vermag. »Unmittelbar werden die Verstandesformen, durch die ein durch Unterweisung empfangenes Wissen begründet wird, im Schüler durch den tätigen Verstand eingeschrieben, mittelbar jedoch durch den Lehrenden. Der Lehrer führt nämlich Zeichen der geistigen Dinge (*rerum intelligibilium*) vor, von denen der tätige Verstand Erkenntnisintentionen (*intentiones intelligibiles*) empfängt, und er schreibt sie in den aufnahmefähigen Verstand ein; also verhalten sich die gehörten oder im Schriftbild gesehenen Worte des Lehrers selbst ebenso im Hinblick auf die Verursachung des Wissens im Verstand wie die Dinge, die außerhalb der Seele sind, denn von beiden empfängt der Verstand Erkenntnisintentionen; allerdings stehen die Worte des Lehrers in einem näheren Verhältnis zur Verursachung des Wissens als die Sinnendinge, die außerhalb der Seele existieren, sofern sie Zeichen der Erkenntnisintentionen sind.«

Die Parallele des körperlichen Sehens, das nicht von einem Menschen in einem andern hervorgerufen werden kann, besagt hier nichts; »denn vom Verstand und vom körperlichen Sehen gilt nicht dasselbe; das körperliche Sehen nämlich ist keine verbindende Kraft (*vis collativa*), so daß es von einem Teil seiner Gegenstände zum anderen gelangen könnte; sondern alle seine Gegenstände sind für es sichtbar, sobald es sich ihnen zuwendet: also verhält sich jemand, der die Sehfähigkeit besitzt, gegenüber dem Anschauen aller sichtbaren Dinge ebenso wie jemand, der einen Habitus besitzt, gegenüber dem Betrachten dessen, was er habituell weiß; und so hat es der Sehende nicht nötig, von einem andern zum Sehen angeregt zu werden (*excitari*), es sei denn, daß sein Sehen durch einen andern auf ein sichtbares Objekt gelenkt wird, z. B. durch Zeigen mit dem Finger oder dergleichen. Das

Erkenntnisvermögen dagegen ist ein beziehendes und gelangt darum von einem zum andern; deshalb verhält es sich nicht gleichmäßig gegenüber der Betrachtung aller Erkenntnisgegenstände; sondern manches sieht es ohne weiteres, was nämlich durch sich selbst bekannt ist, und darin ist implicite anderes enthalten, was es nur durch die Leistung des logischen Denkens erkennen kann (officium rationis), die das entfaltet, was in den Prinzipien implicite enthalten ist. Um dergleichen zu erkennen, ist er [der Verstand] also, ehe er den Habitus besitzt, nicht nur akzidentell, sondern wesentlich in Potenz (non solum est in potentia accidentalī, sed etiam in potentia essentiali): er bedarf nämlich eines Bewegers, der ihn durch Unterweisung zur Aktualität führt, wie es im VIII. Buch der Physik (Komm. 32) heißt; dessen bedarf der nicht, der etwas schon habituell weiß. Der Lehrer erweckt also den Verstand zum Wissen um das, was er lehrt, nach der Art des wesentlichen Bewegers, der von der Potenz zum Akt führt; wer aber dem körperlichen Sehen ein Ding weist, der erweckt es nach der Art eines akzidentellen Bewegers; so wie jemand, der ein habituelles Wissen besitzt, dazu angeregt werden kann, aktuell über etwas nachzudenken.«

Im selben Sinn wie ein neuer Stoff des Wissens kann auch die Gewißheit des Wissens vermittelt werden. Diese Gewißheit »entspringt ganz und gar aus der Gewißheit der Prinzipien: dann nämlich hat man ein sicheres Wissen um die Schlußfolgerungen, wenn sie auf die Prinzipien zurückgeführt sind: wenn also etwas mit Gewißheit gewußt wird, so kommt das von dem Licht der Vernunft, das von Gott in unserm Innern entzündet ist (divinitus interius inditum) und durch das Gott in uns spricht: von einem Menschen, der äußerlich unterweist, aber nur sofern er die Schlußfolgerungen auf die Prinzipien zurückführt und uns so belehrt: von daher würden wir jedoch keine Gewißheit des Wissens empfangen, wenn wir nicht die Gewißheit der Prinzipien in uns hätten, auf welche die Folgerungen zurückgeführt werden.«

Die Formung, die der Geist durch die Unterweisung eines Lehrers erfahren kann, ist nicht die letzte, die allein Gott zukommt, d. h. die Formung durch die letzte Form, »ohne die er als ungeformt gilt (informis reputatur), welche andern Formen er auch haben mag: das ist aber die Form, durch die er auf das Ewige Wort hingelenkt wird und ihm anhängt (inhaeret); durch sie allein wird die vernunftbegabte Natur geformt genannt (Augustin, Über die Genesis IX, 25; 83 Quaestionen, q. 5).«

Die Beseitigung der Unwissenheit ist nicht mit der der Schuld auf eine Stufe zu stellen; »die Schuld hat ihren Ort im Streben (in affectu), auf das Gott allein einwirken kann, wie der folgende Artikel zeigen wird: die Unwissenheit aber hat ihren Ort im Verstand, auf den auch eine geschaffene Kraft einwirken kann, wie z. B. der tätige Verstand die Verstandesformen dem aufnahmefähigen Verstand einprägt, durch dessen Vermittlung von den Sinnendingen und von der Unterweisung durch einen Menschen das Wissen in unserer Seele hervorgebracht wird ...«

»Die Gewißheit des Wissens stammt von Gott allein, der uns das Licht der Vernunft mitgegeben hat, wodurch wir die Prinzipien erkennen, auf die sich die Gewißheit des Wissens gründet; dennoch kann das Wissen in uns in gewisser Weise durch einen Menschen hervorgerufen werden ...«

Es ist möglich, »daß ein Schüler, ehe noch der Lehrer zu ihm gesprochen hat, auf eine Frage bezüglich der Prinzipien antworten würde, mit deren Hilfe er unterwiesen wird, nicht aber bezüglich der abgeleiteten Wahrheiten, die man ihn lehrt: also die Prinzipien lernt er nicht vom Lehrer, wohl aber die abgeleiteten Wahrheiten.«

2. Artikel Kann jemand sein eigener Lehrer genannt werden?

»Ohne Zweifel kann jemand durch das Licht der Vernunft, mit dem er ausgestattet ist, ohne Unterweisung und Hilfe durch eine Belehrung von außen zur Erkenntnis vieler unbekannter Dinge kommen, wie es offenbar bei dem ist, der durch Forschung Wissen erwirbt; und so kann man in gewisser Weise für sich selbst Ursache des Wissens sein, man kann jedoch nicht sagen, daß jemand sein eigener Lehrer sei oder sich selbst unterweise. Wir finden nämlich bei den Naturdingen zwei Arten von wirkenden Prinzipien, wie der Philosoph zeigt (Metaphysik VII, Komm. 22 und 28). Es gibt eine Art von Wirkkräften, die das ganz in sich haben, was von ihnen in der Wirkung hervorgebracht wird (in effectu ... causatur); entweder auf dieselbe Weise, wie es bei den univoken Wirkkräften ist, oder auch auf eine hervorragendere (vel etiam eminentiori), wie es bei den äquivoken ist. Andere Wirkkräfte gibt es, in denen nur ein Teil von dem vorausedexistiert, was gewirkt wird, so wie z. B. die Bewegung Gesundheit hervorbringt, oder auch eine warme Medizin, in der sich aktuell oder virtuell Wärme findet; die Wärme ist aber nicht die ganze Gesundheit, sondern ein Teil der Gesundheit. In den ersten Wirkkräften also ist die Idee des Wirkens vollkommen realisiert (perfecta ratio actionis); nicht aber in den Wirkkräften der zweiten Art; denn ein Ding ist wirksam, soweit es aktuell ist; wenn es darum nur teilweise die Aktualität besitzt, um die Wirkung hervorzurufen (cum non sit in actu effectus inducendi nisi in parte), wird es nicht vollkommen wirksam sein. Die Unterweisung aber setzt ein vollkommenes Wirken des Wissens im Unterweisenden oder Lehrer voraus; darum muß derjenige, welcher unterweist oder Lehrer ist, das Wissen, das er in einem andern hervorruft, explicite und vollkommen besitzen, so wie es in dem Lernenden durch die Unterweisung entsteht. Wenn aber für jemanden Wissen durch ein inneres Prinzip erworben wird, so besitzt das, was wirkende Ursache des Wissens ist, das zu erwerbende Wissen nur teilweise; nämlich nur die samengleichen Gründe des Wissens, das sind die allgemeinen Prinzipien; und deshalb kann von einer solchen Ursächlichkeit der Name eines Lehrers oder Meisters im eigentlichen Sinn nicht hergeleitet werden.«

3. Artikel Kann ein Mensch von einem Engel belehrt werden?

»Das Wirken des Engels auf den Menschen ist ein doppeltes. Einmal nach unserer Weise; wenn er nämlich dem Menschen sinnenfällig erscheint, indem er körperliche Gestalt annimmt, oder anderswie,

und ihn durch sinnenfällige Rede unterweist; und in diesem Sinn sprechen wir jetzt nicht von der Belehrung durch den Engel; denn so lehrt der Engel nicht anders als der Mensch. Ferner wirkt der Engel auf uns nach seiner eigenen Weise, nämlich unsichtbar; und wie der Mensch auf solche Weise vom Engel belehrt wird, das ist jetzt der Gegenstand der Untersuchung.

Man muß also wissen, daß dem Engel, da er in der Mitte steht zwischen Gott und dem Menschen, seinem Rang entsprechend (secundum ordinem) eine mittlere Art zu belehren zukommt, Gott untergeordnet, dem Menschen aber überlegen.

Um das einzusehen, muß man wissen, daß zwischen dem Verstand und dem körperlichen Sehen folgender Unterschied ist: für das körperliche Sehen sind alle seine Gegenstände in gleicher Weise der Erkenntnis zugänglich (aequaliter propinqua ad cognoscendum); denn die Sinne sind keine beziehende Kraft, und so ist es für sie nicht nötig, von einem ihrer Objekte aus zu den andern zu gelangen. Für den Verstand aber liegen nicht alle seine Gegenstände gleich nahe für die Erkenntnis; sondern manches kann er sofort erblicken, anderes dagegen erblickt er nur auf Grund eingesehener Prinzipien. So empfängt also der Mensch die Erkenntnis unbekannter Dinge durch zwei Mittel; nämlich durch das geistige Licht (lumen intellectuale) und durch die ersten von sich aus bekannten Begriffe, die jenem Licht, d. h. dem des tätigen Verstandes, beigegeben sind (comparantur ad istud lumen) wie Werkzeuge dem Künstler. Im Hinblick auf beides nun ist Gott in der hervorragendsten Weise Ursache des menschlichen Wissens; denn er hat die Seele sowohl mit dem geistigen Licht ausgerüstet (insignivit) als ihr die Kenntnis der ersten Prinzipien eingeprägt (impressit), die gleichsam die Keime der Wissenschaften sind; so wie er auch den andern Naturdingen die samenhaften Gründe aller Wirkungen, die hervorgebracht werden sollen, eingeprägt hat. Der Mensch aber, da er seinem natürlichen Range nach dem andern Menschen in der Art des geistigen Lichtes (in specie intellectualis luminis) gleich ist, kann keineswegs für den andern Ursache des Wissens werden, indem er in ihm das Licht hervorruft oder vermehrt; doch soweit das Wissen um unbekannte Dinge durch die von sich aus bekannten Prinzipien hervorgerufen wird, wird er in gewisser Weise für den andern Menschen Ursache des Wissens, nicht, indem er ihm die Kenntnis der Prinzipien mitteilt, sondern indem er das, was implicite und gewissermaßen potentiell in den Prinzipien enthalten war, zur Aktualität führt durch gewisse sinnenfällige Zeichen, die er den äußeren Sinnen weist ... Der Engel aber kann, weil er von Natur aus ein vollkommeneres geistiges Licht besitzt als der Mensch, auf beide Weise für den Menschen Ursache des Wissens sein; jedoch auf eine mindere Weise als Gott und auf eine höhere als der Mensch. Was das Licht anbetrifft, so kann er zwar nicht das geistige Licht eingießen, wie es Gott tut, er kann aber das eingegossene Licht zu vollkommenerem Sehen stärken. Denn alles, was in irgendeiner Art unvollkommen ist, wird in seiner Kraft gestärkt, wenn es mit einem in dieser Gattung Vollkommeneren in Berührung kommt (quando continuatur perfectiori in illo genere); wie wir auch bei den Körpern sehen, daß der örtlich bestimmte Körper (corpus locatum) durch den bestimmenden (corpus locans) gestärkt wird, der sich zu ihm verhält (comparatur ad) wie der Akt zur Potenz (nach Physik IV). Was die Prinzipien anlangt, so kann der Engel den Menschen belehren, nicht, indem er

ihm die Kenntnis der Prinzipien selbst mitteilt, wie es Gott tut, noch, indem er ihm die Ableitung der Folgerungen aus den Prinzipien durch sinnliche Zeichen vor Augen führt, wie es der Mensch tut; sondern, indem er in der Einbildungskraft gewisse Species formt, die auf Grund der Erregung (commotio) eines körperlichen Organs gebildet werden können; so ist es offenbar bei den Schlafenden und Geistesgestörten, denen sich je nach den Phantasmen, die ihnen in den Kopf steigen, verschiedene Phantasiegebilde aufdrängen (qui ... diversa phantasmata patiuntur). Und so ist es auf diese Weise, durch Zuführung einer andern Species (commixtione alterius speciei) möglich, daß ein Engel das, was er weiß, durch dergleichen Bilder dem zeigt, zu dem er sich gesellt (cui admiscetur), wie Augustin im XII. Buch Über die Genesis (Kap. 12 gegen Schluß) sagt.«

Die Unterweisung des Engels erfolgt also »innerlich im Vergleich zur Unterweisung des Menschen, der seine Lehre den äußeren Sinnen darlegt; doch im Vergleich zur Unterweisung Gottes, der innerhalb des Geistes wirkt, indem er das Licht eingießt, wird die Unterweisung des Engels als äußerlich angesehen.«

Das Hervorrufen der Phantasiebilder ist ohne Beteiligung des menschlichen Willens möglich. »Eine Willensintention kann nämlich nicht erzwungen werden, eine Intention des sinnlichen Teils dagegen wohl: wenn z. B. jemand gestochen wird, muß er notwendig auf die Verletzung achten (intendere); und so ist es mit allen sinnlichen Kräften, die sich eines körperlichen Organs bedienen; und eine solche Intention genügt für die Phantasietätigkeit (ad imaginationem).«

Es ist nicht unbedingt notwendig, daß der Fortschritt des Wissens beim Lernenden genau in derselben Weise vor sich geht wie beim Lehrenden. »Wie es bei den Naturdingen gleichförmig wirkende Kräfte gibt (agens univocum), die eine Form auf dieselbe Weise [einem andern] einprägen, wie sie selbst sie haben, und ungleichförmig wirkende (aequivocum), die auf andere Weise einprägen, als sie selbst besitzen, so steht es auch mit der Unterweisung; denn ein Mensch belehrt den andern wie eine gleichförmig wirkende Kraft, so daß er einem andern auf dieselbe Weise Wissen überliefert, wie er es selbst besitzt, nämlich, indem er von den Ursachen zum Verursachten hinleitet (deducendo causas in causata). Darum müssen die Gedanken selbst (conceptus) des Lehrenden dem Lernenden durch irgendwelche Zeichen offenbar gemacht werden. Der Engel dagegen lehrt wie eine ungleichförmig wirkende Kraft: er selbst nämlich erkennt geistig schauend (intellectualiter cognoscit), was dem Menschen auf dem Wege logischer Begründung dargetan wird (per viam rationis manifestatur); darum wird nicht auf die Weise vom Engel gelehrt, daß die Gedanken des Engels dem Menschen offenbart würden; sondern so, daß im Menschen auf seine Weise ein Wissen um die Dinge verursacht wird, die der Engel auf ganz andere Weise erkennt.«

Was dabei hervorgebracht wird, ist nicht die Wahrheit, »sondern die Erkenntnis der Wahrheit im Lernenden. Denn die Sätze (propositiones), die gelehrt werden, sind wahr, ehe man um sie weiß, weil die Wahrheit nicht von unserem Wissen abhängt, sondern von der Existenz der Dinge.«

Man darf nicht einwenden, unser Wissen könne nur von einem unfehlbaren Licht (a lumine indeficiente) herkommen; d. h. nur von Gott; denn »wenn auch das Wissen, das von uns durch Belehrung erworben wird, von Dingen ohne Mangel handelt (de rebus indeficientibus), so kann das Wissen selbst mangelhaft sein (deficere); ... und wenn es auch von dem unfehlbaren Licht als von dem ersten Prinzip herrührt, so ist doch ein nicht unfehlbares, geschaffenes Licht nicht ausgeschlossen, das als vermittelndes Prinzip dienen kann.«

Wenn ein Engel uns über eine unbekannte Wahrheit belehrt, so tut er das nicht, indem er uns seine eigene Substanz zeigt (die uns erst recht etwas Fremdes ist), »sondern, indem er uns eine andere, bekanntere Wahrheit vor Augen führt oder auch das Licht des Verstandes stärkt.« Und das kann geschehen, ohne daß wir eine Erkenntnis seines Wesens besitzen.

Wenn Augustin (Über die Trinität) sagt, unser Geist werde unmittelbar von Gott geformt, so will er damit nicht jegliche Einwirkung der Engel leugnen, sondern nur dies sagen, »daß der Engel nicht in der Weise in der Mitte zwischen Gott und dem menschlichen Geist stehe, daß der menschliche Geist durch die Verbindung mit dem Engel die letzte Formung erhalte (ultima forma formetur); wie manche behauptet haben, die höchste Seligkeit des Menschen bestehe darin, daß unser Geist mit einem geistigen Wesen in Verbindung komme (intellectus noster intelligentiae continetur), dessen Seligkeit darin bestehe, mit Gott selbst verbunden zu sein.«

Verstand und Gemüt verhalten sich in der Beeinflußbarkeit verschieden. »Es gibt Kräfte in uns, die vom Subjekt her einen Zwang erleiden, z. B. die sinnlichen Kräfte, die sowohl durch die Bindung an ein Organ (per conjunctionem organi) als durch die Formung von Seiten des Objekts (per formationem objecti) erregt werden. Der Verstand dagegen erleidet vom Subjekt her keinen Zwang, da er sich keines körperlichen Organs bedient; doch vom Objekt her wird er gezwungen, da man durch die Triftigkeit (efficacia) eines Beweises genötigt wird, der Folgerung beizustimmen. Das Gemüt (affectus) aber erleidet weder vom Subjekt noch vom Objekt einen Zwang, sondern wird durch seinen eigenen Antrieb zu dem oder jenem hingezogen (proprio instinctu movetur in hoc vel illud); darum kann in das Gemüt nur Gott hineinwirken (imprimere), weil er innerlich tätig ist (operatur); auf den Verstand dagegen kann in gewisser Weise auch ein Mensch oder Engel wirken, indem er Objekte darbietet, durch die der Verstand gezwungen wird.«

Wenn der Engel uns belehrt, so erzeugt er weder die Species, um die unser Verstand bereichert wird, noch erleuchtet er unmittelbar die Phantasmen, so daß von den Species, die in ihnen enthalten sind, geistige Formen gewonnen und dem aufnahmefähigen Verstand zugeführt würden – mit solcher Auffassung würde man sich dem Irrtum der Philosophen annähern, die den tätigen Verstand als eine selbständige, geistige Substanz ansehen; »sondern dadurch, daß das Licht des Engels mit dem Licht unseres Verstandes in Berührung kommt (per continuationem), kann unser Verstand die Phantasmen wirksamer erleuchten. Doch auch, wenn [der Engel] unmittelbar die Phantasmen erleuchtete, würde darum nicht folgen, daß der Standpunkt jener Philosophen wahr sei: denn wenn es auch Sache des

tätigen Verstandes ist, die Phantasmen zu erleuchten, so könnte man doch sagen, daß es nicht allein Gottes Sache ist.«

Es ist kein stichhaltiger Einwand, daß der Verstand des Engels von dem unseren weiter abstehe als der unsere von unserer Einbildungskraft und daß schon ein Übergang aus unserm Verstand in die Einbildungskraft nicht möglich sei. Einmal »kann die Einbildungskraft das aufnehmen, was im Verstand des Engels ist. Doch obwohl der menschliche Verstand im Subjekt mehr mit der Einbildungskraft übereinstimmt, sofern beide Potenzen einer und derselben Seele sind, stimmt er der Gattung nach (in genere) mehr mit dem Verstand des Engels überein, weil beide immaterielle Kräfte sind.«

»Die Erkenntnis, die der Engel im menschlichen Geist hervorruft, ist keine Erkenntnis der Dinge in ihrem Wesen, sondern eine Erkenntnis durch Bilder; nicht als stünde der Engel den Dingen näher als ihre Abbilder, sondern, sofern er Bilder der Dinge im Geist hervortreten läßt, indem er die Einbildungskraft anregt oder den Verstand stärkt.«

4. Artikel Ist das Lehren ein Akt des aktiven oder kontemplativen Lebens?

»Kontemplatives und aktives Leben unterscheidet sich durch Materie und Ziel voneinander. Denn die Materie des aktiven Lebens sind die zeitlichen Dinge, mit denen sich die menschliche Tätigkeit beschäftigt, die Materie des kontemplativen dagegen die wißbaren Gründe der Dinge, auf die sich der Beschauliche verlegt (insistit). Und diese Verschiedenheit der Materie rührt von der Verschiedenheit des Zieles her: so wie auch in allen andern Dingen die Materie sich nach der Forderung des Zieles bestimmt. Das Ziel des kontemplativen Lebens nämlich ist das Anschauen der Wahrheit, so wie wir jetzt vom kontemplativen Leben sprechen; der Wahrheit, sage ich, die unerschaffen ist, in dem Maße, wie es für den Betrachtenden möglich ist; sie wird in diesem Leben unvollkommen geschaut, im künftigen aber vollkommen. Darum sagt auch Gregorius (14. Homilie über Ezechiel), das kontemplative Leben fange hier an, um sich im künftigen Leben zu vollenden. Das Ziel des aktiven Lebens dagegen ist das Wirken, wodurch auf den Nutzen der Nächsten abgezielt wird. Beim Akt des Lehrens aber finden wir eine doppelte Materie, und zum Zeichen dafür verbindet sich auch der Akt des Lehrens mit einer doppelten Tätigkeit. Die eine seiner Materien nämlich ist die Sache selbst, die gelehrt wird, die andere aber der, welchem das Wissen übermittelt wird. Im Hinblick auf die erste Materie nun gehört der Akt der Unterweisung zum kontemplativen Leben, mit Rücksicht auf die zweite jedoch zum aktiven; doch von seiten des Ziels betrachtet erscheint die Unterweisung lediglich zum aktiven Leben zu gehören, denn ihre letzte Materie, worin sie das angestrebte Ziel erreicht, ist die Materie des aktiven Lebens. Darum gehört sie mehr zum aktiven als zum kontemplativen Leben, wenn sie auch in gewisser Weise zum kontemplativen gehört.«

Es ist nicht ohne weiteres das aktive Leben als diesseitiges dem künftigen gegenüberzustellen. »Nur insofern hört das aktive Leben mit dem Körper auf, als es mit Mühsal durchlebt wird und den Nöten (infirmatibus) der Nächsten zu Hilfe kommt; mit Rücksicht darauf sagt Gregorius an derselben Stelle, »das aktive Leben ist mühevoll, denn es arbeitet sich ab an seinem Werk; das beides wird es im künftigen Leben nicht geben«. Trotzdem gibt es eine hierarchische Tätigkeit bei den himmlischen Geistern, wie Dionysius sagt (Himmlische Hierarchie, Kap. IV); und es gibt sonstige Tätigkeit von anderer Art als das aktive Leben, das wir jetzt in diesem Leben führen; darum ist auch die Unterweisung, die es dort geben wird, von der Unterweisung hier weit verschieden.«

»Ferner sagt Gregor an derselben Stelle: »Es ist zwar eine gute Lebensordnung, daß man vom tätigen zum kontemplativen Leben strebt; doch bei der Mehrzahl wendet sich nützlicher Weise der Geist vom kontemplativen zum aktiven zurück, damit das aktive vollkommener durch das gefesselt werde, wodurch das kontemplative den Geist entflammt hat«. Man muß aber wissen, daß das aktive und das kontemplative keineswegs übereinstimmen (nullo modo conveniunt); sieht man aber auf die Akte, die ihre Materie vom kontemplativen Leben empfangen, so muß notwendig das aktive dem kontemplativen folgen.«

Es scheint mit dem Lehren in Widerspruch zu stehen, daß beim aktiven Leben das »Sehen« eine geringere Rolle spielt; und es scheint doch, als müßte der Lehrende noch mehr sehen als jemand, der nur für sich betrachtet. Doch das Sehen des Lehrenden ist nur der Anfang der Unterweisung; »die Unterweisung selbst besteht mehr in einer Übermittlung des Wissens um gesehene Dinge als im Sehen der Dinge: darum gehört das Sehen des Lehrenden mehr zum Tätigsein als zur Betrachtung.«

Es wird uns hier in einem kurzen Aufriß die Genesis des Wissens gegeben. Gott rüstet uns mit dem »Licht« des Verstandes aus, d. h. mit der formalen Erkenntniskraft, und zugleich mit gewissen Erkenntnisinhalten, aus denen alles Wissen – bei Zuführung weiteren Materials durch die Sinne – zu gewinnen ist. Prinzipiell bedarf der Mensch keines andern Lehrers. Es wäre möglich, daß er auf Grund dieser natürlichen Ausrüstung durch eigene Verstandestätigkeit – »auf dem Wege des Forschens« – fortschreitend seine Erkenntnis erweiterte und das Maß des Wissens erlangte, dessen er überhaupt fähig ist. Es ist aber auch eine dreifache Art der Unterstützung durch geschöpfliche Lehrer möglich. Es können durch sinnliche Zeichen geistige Wahrheiten vor Augen geführt werden, wie sie aus den Prinzipien herleitbar sind, und dadurch kann potentiell Wissen aktuell gemacht werden (auf welche Weise, das ist nicht näher ausgeführt); es kann durch Zuführung von Phantasiebildern das Material der Verstandestätigkeit vermehrt und es kann die formale Kraft des Verstandes gesteigert werden. Die erste Art ist Menschen und Engeln gemeinsam, die zweite und dritte sind für die Engel allein möglich (in welcher Weise, das bleibt wiederum im Dunkeln).

XII. Quaestio Die Prophetie

1. Artikel Ist die Prophetie ein Akt oder ein Habitus?

Außer der gewöhnlichen und natürlichen Art, Wissen mitzuteilen, wie sie die vorausgehende Untersuchung behandelt, gibt es ein außerordentliches Lehramt unter den Menschen: die Prophetie. Zunächst ist zu fragen, als was sie anzusehen ist, ob als Habitus oder als Akt. »Die Prophetie wird ein Sehen genannt wie die Glosse am Anfang des Psalteriums (zum 10. Argument) sagt, und der Prophet ein Seher (*videns*), wie aus dem I. Buch der Könige (Kap. 9 V. 9) hervorgeht. Doch nicht jedes Sehen kann Prophetie genannt werden, sondern nur das Sehen dessen, was von der Erkenntnis fernabliegt; so daß Prophet nicht nur der Fernhin-Sprechende (*procul fans*) heißt, d. i. der Verkündende, sondern auch der Fernhin-Sehende (*procul videns*) von *phanos*, was Erscheinung (*apparitio*) bedeutet. Da aber alles, was offenbart wird, unter einem gewissen Licht offenbart wird, wie man auch von dem Apostel, Ephes. V, abnehmen kann, muß das, was dem Menschen über die gewöhnliche Erkenntnis hinaus (*supra communem cognitionem*) offenbart wird, unter einem höheren Licht offenbart werden, welches das prophetische Licht heißt; durch dessen Empfang wird man zum Propheten (*ex cuius receptione aliquis propheta constituitur*).

Es kann aber etwas auf doppelte Weise in jemandem Aufnahme finden: einmal als eine Form, die im Subjekt dauernden Bestand hat (*in subjecto consistens*); sodann nach Art einer Passion (= eines Zustands, *per modum passionis*); so ist z. B. die Blässe bei dem, der von Natur aus oder infolge eines Unfalls (*ex aliquo forti accidente*) diese Farbe hat, gewissermaßen eine Eigenschaft, bei dem aber, der plötzlich aus Furcht erblaßt, ist es eine Passion. Ähnlich ist auch das körperliche Licht in den Sternen als eine Eigenschaft der Sterne, gleich einer Form, die dauernd in ihnen verharret; in der Luft dagegen als eine Passion, denn sie bewahrt das Licht nicht, sondern empfängt es nur durch einen entgegenstehenden leuchtenden Körper (*per oppositionem corporis lucidi*). Im menschlichen Verstand nun gibt es ein Licht gleich einer Eigenschaft oder dauernden Form, nämlich das wesenhafte Licht des tätigen Verstandes, auf Grund dessen unsere Seele geistig (*intellectualis*) genannt wird. So aber kann das prophetische Licht im Propheten nicht sein. Denn wer immer etwas kraft des geistigen Lichtes erkennt, das mit ihm gleichsam von Natur aus verwachsen ist als eine in ihm verharrende Form (*quod est ei effectum quasi connaturale ut forma in eo consistens*), der muß eine feste Erkenntnis davon haben, das ist aber nur möglich, wenn er es im Zusammenhang mit dem Prinzip sieht, kraft dessen es erkannt werden kann (*in principio, in quo possunt cognosci*): solange nämlich das Erkannte nicht auf seine Prinzipien zurückgeführt wird, wird die Erkenntnis nicht in einer Wurzel befestigt (*firmatur in uno*), sondern erfaßt das, was sie erkennt, mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit, weil es nämlich von andern gesagt wird: darum muß sie das einzelne von anderen empfangen (*nesse habet de singulis acceptionem ab aliis habere*). Wenn z. B. jemand die Lehrsätze (*conclusiones*) der Geometrie nicht aus

den Axiomen (*ex principiis*) ableiten könnte, so wäre die Geometrie in ihm kein fester Erkenntnisbestand (*habitus geometriae non haberet*); sondern, was er von geometrischen Lehrsätzen wüßte, würde er gläubig von einem Lehrer übernehmen und müßte so über die einzelnen unterrichtet werden: er könnte nicht nach fester Methode (*firmiter*) von den einen zu andern gelangen, solange die Zurückführung auf die Axiome fehlt (*non facta resolutione in prima principia*). Das Prinzip aber, in dem (*in quo*) künftige, kontingente Ereignisse erkannt werden und anderes, was die natürliche Erkenntnis übersteigt und worauf sich die Prophetie erstreckt, ist Gott selbst; da nun die Propheten Gottes Wesen nicht schauen, können sie das, was sie prophetisch schauen, nicht vermöge eines Lichtes schauen, das ihnen als habituelle Form innewohnt: sondern sie müssen über das einzelne einzeln unterrichtet werden. Darum kann das prophetische Licht kein Habitus sein, sondern es muß vielmehr nach Art einer Passion in der Seele des Propheten sein wie das Sonnenlicht in der Luft. Wie also das Licht in der Luft nur bleibt, wenn die Sonne scheint, so bleibt auch das genannte Licht im Geist nur, solange er aktuell von Gott inspiriert wird. Und daher kommt es, daß die Heiligen, wo sie von der Prophetie sprechen, sie als eine Passion behandeln (*de ea per modum passionis loquuntur*), indem sie sie eine Inspiration oder eine Berührung (*tactum quendam*) nennen, womit der Hl. Geist, wie man sagt, das Herz des Propheten berührt ... Und so ist es klar, daß im Hinblick auf das prophetische Licht die Prophetie kein Habitus sein kann.

Doch man muß wissen, daß ebenso, wie bei den körperlichen Dingen etwas nach einer Passion, auch wenn die Passion nicht mehr vorhanden ist, leichter für die Passion zugänglich wird (*efficitur habilus ad patiendum*), wie z. B. das zuvor erwärmte Wasser nach dem Erkalten später leichter erwärmt wird, auch der Mensch nach häufigen Passionen der Traurigkeit leichter in Traurigkeit gerät (*provocatur*); so bleibt auch der Geist, wenn er von einer göttlichen Inspiration berührt wird, nach dem Schwinden jener Inspiration empfänglicher für einen wiederholten Empfang (*habilius ad iterato recipiendum*), wie auch der Geist nach einem frommen Gebet frömmere bleibt; deswegen sagt Augustin im Buch Über das Gebet zu Gott ›Der Geist, der begonnen hat, in Sorgen und Geschäften lau zu werden, erkaltet gänzlich und erlischt im Innersten, wenn er nicht häufiger angefacht wird: und darum rufen wir zu bestimmten Stunden den Geist zur Übung des Gebets (*ad negotium orandi*) zurück‹. So bleibt auch der Geist des Propheten, nachdem er ein- oder mehrmals göttlich inspiriert worden ist, auch wenn die aktuelle Inspiration aufhört, empfänglicher für eine neue Inspiration; und diese Empfänglichkeit (*habilitas*) kann als Habitus der Prophetie bezeichnet werden; wie auch Avicenna sagt (im VI. Buch Über die Naturdinge), der Habitus der Wissenschaften in uns sei nichts anderes als die Empfänglichkeit der Seele für die Erleuchtung von seiten des wirkenden geistigen Wesens (*intelligentiae agentis*) und der geistigen Formen (*species intelligibiles*), die von ihm auf sie überfließen. Sie kann jedoch nicht Habitus im eigentlichen Sinn genannt werden, sondern vielmehr Fertigkeit (*habilitas*) oder eine Bereitschaft (*dispositio*), auf Grund deren jemand ein Prophet genannt wird, auch wenn er nicht gerade aktuell inspiriert ist.« Der Sprachgebrauch hält sich bald an die eine, bald an die andere Bedeutung. Versteht man unter Habitus eine Fertigkeit im natürlichen Sinne, so

gehört dazu die Freiheit, davon Gebrauch zu machen, wann man will, denn »der natürliche Einfluß versagt nicht, wo die Materie dafür bereit ist (*influentia naturalis non deest materiae dispositae*). Doch das Einfließen der Prophetie hängt allein vom göttlichen Willen ab; welche Empfänglichkeit (*habilitas*) also auch im Geist des Propheten vorhanden sein mag, es steht nicht in seiner Macht, sich der Prophetie zu bedienen.«

»Das prophetische Licht, das einmal eingegossen wird, bewirkt nicht die Erkenntnis alles dessen, was in den Bereich der Prophetie fällt, sondern nur der Dinge, um deren Erkenntnis willen es gegeben wird. Diese Beschränkung aber geht nicht aus einer Unfähigkeit des Spenders hervor, sondern aus der Ordnung der Weisheit dessen, der den einzelnen nach seinem Belieben zuteilt (*dividit singulis prout vult*).«

Es ist von der prophetischen Erleuchtung keine analoge Allgemeinheit der Wirkung zu erwarten wie von der Gnade. Die Gnade reinigt die Seele von aller schweren Sünde, »weil alle Todsünden in dem einen Punkt übereinstimmen, daß durch eine jede von ihnen der Mensch von Gott getrennt wird; so befreit die Gnade, die den Menschen mit Gott verbindet, von jeder Todsünde; nicht aber von jeder läßlichen Sünde, weil die läßlichen nicht von Gott trennen. Die Dinge nun, die in den Bereich der Prophetie fallen, haben einen Zusammenhang nur in dem System (*in ordine*) der göttlichen Weisheit; darum kann von denen, die die göttliche Weisheit nicht ganz schauen, eins ohne das andere gesehen werden.«

Diese Allgemeinheit ist auch nicht mit der Begründung zu verlangen, daß schon ein erworbener Habitus sich auf eine Mehrheit von Akten beziehen, und daß ein durch Gnade verliehener (*gratuitus*) es um so mehr müsse, weil er als solcher vollkommener sei als der erworbene. Es ist richtig, »daß der eingegossene Habitus seinem Genus nach vollkommener ist als der erworbene, nämlich auf Grund seines Ursprungs (*ratione originis*) und auf Grund dessen, um dessentwillen er gegeben wird, was etwas anderes ist als das, worauf der erworbene Habitus hingebunden ist; was aber die Art, ihn zu haben oder zu vervollkommen betrifft (*modum habendi vel perficiendi*), so steht nichts im Wege, daß der erworbene Habitus vollkommener sei; z. B. sehen wir offenbar die Glaubensdinge durch den eingegossenen Habitus des Glaubens nicht so vollkommen wie durch den erworbenen Habitus des Wissens die Ergebnisse der Wissenschaften; und ebenso besteht in uns das prophetische Licht, obwohl es eingegossen ist, nicht auf so vollkommene Weise wie die erworbenen Habitus; und das legt sogar für die Würde der eingegossenen Habitus Zeugnis ab, denn aus ihrem hohen Rang (*altitudo*) ergibt es sich, daß die menschliche Schwäche sie nicht voll besitzen kann.«

Aristoteles definiert den Habitus als eine »nicht leicht wandelbare Eigenschaft« (*qualitas difficile mobilis*). Dem entspricht die Eigentümlichkeit des prophetischen Lichtes nicht; es ist »keine schwer wandelbare Eigenschaft, sondern etwas Vorübergehendes ... ; doch jene Empfänglichkeit (*habilitas*) gegenüber einer neuen Erleuchtung, die zurückbleibt, ist nicht leicht wandelbar; sie verharret vielmehr

lange, wenn nicht in dem Propheten eine große Umwandlung (*transmutatio*) vor sich geht, durch die eine solche Empfänglichkeit aufgehoben wird.«

Es ist nicht nötig, die Prophetie in die aristotelische Dreigliederung: *Potenz, Habitus, Passion* einzuordnen, um sie in der Seele unterzubringen; denn diese Einteilung »umfaßt nicht alles, was in der Seele ist, sondern nur das, was für das moralische Gebiet Bedeutung hat.«

Man kann also nicht den Schluß ziehen: »Die Prophetie ist keine *Potenz*, denn sonst wären alle Menschen Propheten, da die seelischen Vermögen allen gemeinsam sind; sie ist auch keine *Passion*, denn *Passionen* gibt es nur im sinnlichen Seelenteil ... Also ist sie ein *Habitus*.«

Der Schluß ist auch aus dem folgenden Grunde nicht zulässig: »In dieser Einteilung des Philosophen wird der Akt auf den *Habitus* zurückgeführt, weil er gänzlich im *Habitus* seinen Ursprung hat (*ab habitu oritur*) oder auch auf die *Passion*, weil die *Passion* ein Akt der Seele ist (*quod passio quidam est actus animae*), z. B. *affektive Reaktion* und *Begehren*. Die Prophetie aber ist, was das Schauen des Propheten selbst angeht, ein Akt des Geistes; was aber das Licht angeht, das in der Ekstase (*raptim*) und vorübergehend (*quasi per modum pertranseuntis*) empfangen wird, so kommt es einer *Passion* gleich, wie ja im geistigen Teil das Empfangen eine *Passion* genannt wird; weil das Erkennen (*intelligere*) eine Art Erleiden (*quoddam pati*) ist, wie es im III. Buch Über die Seele (Komm. 12) heißt ...«

Aus dem Vorhandensein eines prophetischen Aktes ist nicht auf das Vorhandensein eines entsprechenden *Habitus* zu schließen, weil »nicht alles, was erkannt wird, auf Grund eines *Habitus* erkannt wird, sondern nur das, wovon man eine vollkommene Erkenntnis (*perfecta cognitio*) besitzt; es gibt auch unvollkommene Akte in uns, die nicht aus einem *Habitus* hervorgehen.«

Man kann nicht das Verhältnis, in dem das habituelle Wissen um die Prinzipien alles Wissens zu speziellen Schlüssen irgendeiner Wissenschaft steht, als Beweis heranziehen und sagen: wie dort ein *Habitus* angenommen wird, trotzdem man die speziellen Schlußfolgerungen eines bestimmten Wissensgebietes nur erfassen kann, wenn zu dem allgemeinen *Habitus* einer für das spezielle Gebiet hinzukommt, so könnte man auch von einem allgemeinen *Habitus* der Prophetie sprechen, obgleich daraus allein nicht alle prophetischen Einsichten zu gewinnen sind. Dieser Gedankengang ist darum nicht zutreffend, »weil es in den demonstrativen Wissenschaften einen gemeinsamen Bestand gibt (*quaedam communia*), in dem die speziellen Schlußfolgerungen wie in einem Samen virtuell enthalten sind; so hat einer, der die habituelle Kenntnis jenes gemeinsamen Bestandes besitzt, im Verhältnis zu den speziellen Schlußfolgerungen nur eine entfernte *Potenz* (*non se habet ad particulares conclusiones nisi in potentia remota*), die einer Triebfeder (*motor*) bedarf, um zum Akt überzugehen. In Dingen dagegen, die in den Bereich der Prophetie fallen, gibt es keinen solchen systematischen Zusammenhang (*ordo*), daß die einen aus andern, ersten abgeleitet werden könnten und so jemand, der ein Wissen auf Grund habitueller Erkenntnis erster Ordnung hätte (*notitiam primorum habituum*), in einer gewissen

Verworrenheit auch ein Wissen aus habitueller Erkenntnis zweiter Ordnung besäße (habeat notitiam sub quadam confusione habituum secundorum).«

Auch dem Glauben ist die Prophetie nicht zu vergleichen, der sich auf alle Glaubenswahrheiten bezieht, aber doch eine Belehrung über die einzelnen nicht überflüssig macht. »Der Verstand wird durch die Prophetie auf andere Weise vervollkommen (perficitur) als durch den Glauben; die Prophetie nämlich fördert den Verstand an sich (secundum se); darum muß der Prophet imstande sein, das deutlich zu unterscheiden (distincte inspicere), wofür er durch die Gabe der Prophetie ausgerüstet (perfectus) ist; der Glaube dagegen gibt dem Verstand Vollkommenheit in seinem Verhältnis zum Gemüt (in ordine ad affectum), denn der Glaubensakt ist Sache des vom Willen geleiteten Verstandes (est intellectus imperati a voluntate); darum gewinnt der Verstand durch den Glauben nur die Bereitwilligkeit, dem zuzustimmen, was Gott zu glauben befiehlt. Und deshalb wird der Glaube mit dem Hören verglichen, die Prophetie dagegen mit dem Sehen. Und so braucht jemand, der den Habitus des Glaubens hat, nicht alle Glaubenswahrheiten deutlich zu erkennen, wie jemand, der den Habitus der Prophetie hätte, alle prophetischen Wahrheiten deutlich erkennen müßte.«

2. Artikel Betrifft die Prophetie Folgerungen, die dem Wissen zugänglich sind?

Die Prophetie war bisher in einem gewissen Gegensatz zum gewöhnlichen Wissen behandelt. Ist das auch ein Gegensatz bezüglich der Gegenstände? Oder kann sich die Prophetie auch auf Wissensinhalte beziehen, die durch gewöhnliche Schlußfolgerungen zu erreichen sind? (Utrum prophetia sit de conclusionibus scibilibus).

Für diese Frage muß man in Betracht ziehen, »daß sich bei allem, was um eines Ziels willen da ist, die Materie nach den Erfordernissen des Ziels bestimmt, wie aus dem II. Buch der Physik (Komm. 88 ff.) hervorgeht. Die Gabe der Prophetie aber wird zum Nutzen der Kirche verliehen, wie Kor. I, 12 zeigt. Darum ist Materie der Prophetie alles das, dessen Kenntnis zum Heil nützlich sein kann, mag es vergangen oder künftig oder ewig sein, notwendig oder kontingent. Das aber, was zum Heil nicht beitragen kann, liegt außerhalb der Materie der Prophetie, darum sagt Augustin (II. Buch Über die Genesis Kap. IX): »Obwohl unsere Gewährsmänner wußten, welchergestalt der Himmel sei, wollte doch der Heilige Geist durch sie nur das sagen, was zum Heil nützt«. Und Joh. XVI, 13, heißt es: »Wenn jener Geist der Wahrheit kommen wird, der wird euch alle Wahrheit lehren« ; wozu die Interlinearglosse fügt: »Die zum Heil notwendig ist«. Das »notwendig« kann aber bedeuten: notwendig zur Unterweisung im Glauben (ad instructionem fidei) oder zur sittlichen Bildung (ad informationem morum). Dazu kann nun vieles nützlich sein, was in den Wissenschaften bewiesen wird; z. B. daß der Geist unvergänglich ist (intellectum incorruptibilem esse) und all das, was – in den Geschöpfen betrachtet – zur Bewunderung der göttlichen Weisheit und Macht führt; so finden wir, daß auch dies in der Heiligen Schrift erwähnt wird.

Da aber die Prophetie die Erkenntnis des Fernliegenden ist (*eorum quae procul sunt*), verhält sie sich nicht gleichmäßig zu allem, was genannt wurde. Manches nämlich liegt unserer Kenntnis von sich aus fern (*ex parte ipsorum*), manches aber auf Grund unserer Veranlagung (*quaedam vero ex parte nostra*). Von sich aus liegt das künftige Kontingente fern, das darum nicht erkannt wird, weil es ein mangelhaftes Sein hat (*ab esse deficiunt*), da es weder in sich ist noch in seinen Ursachen eindeutig bestimmt ist (*cum nec in se sint nec in suis causis determinantur*). Auf Grund unserer Veranlagung dagegen liegt das fern, bei dem sich unserer Schwäche wegen, nicht seinetwegen, eine Schwierigkeit ergibt, da es im höchsten Maße erkennbare und dem Sein nach vollkommene Gegenstände sind (*maxime cognoscibilia et perfectissima entia*), z. B. die Dinge von geistiger Natur (*res intelligibiles*) und besonders die ewigen. Was aber einem Dinge an sich zukommt, kommt ihm wahrhafter zu als das, was ihm im Hinblick auf ein anderes (*ratione alterius*) zukommt; da nun das künftige Kontingente wahrhafter von der Erkenntnis abliegt als irgend etwas anderes, darum scheint es vorzüglich in den Bereich der Prophetie zu gehören, in dem Maße, daß es als die vorzügliche Materie der Prophetie in die Definition der Prophetie aufgenommen werden kann, sofern man sagt: »Die Prophetie ist die göttliche Eingebung (*inspiratio*), die den Ausgang der Dinge mit unfehlbarer Wahrheit verkündet«. Daher scheint auch der Name »Prophetie« genommen zu sein; darum sagt Gregor über Ezechiel (I. Homilie), die Prophetie, wo eigentlich davon gesprochen werde, verkünde Zukünftiges; spricht sie von Vergangenen oder Gegenwärtigen, so verliere sie den Sinn ihres Namens (*rationem sui nominis*). Bei dem aber, was auf Grund unserer Veranlagung fernliegt, ist gleichfalls eine gewisse Unterscheidung zu beachten. Manches nämlich liegt so fern, daß es alle menschliche Erkenntnis übersteigt, z. B. daß Gott dreieinig ist und dergleichen: und dahin gehören die Ergebnisse der Wissenschaften nicht. Manches aber liegt nur in dem Sinne fern, daß es die Erkenntnis irgendeines Menschen übersteigt, nicht die menschliche Erkenntnis schlechthin; z. B. was die Gelehrten auf dem Wege des Beweises erkannt haben, während die Ungelehrten durch natürliche Erkenntnis nicht dazu gelangen, aber bisweilen durch göttliche Offenbarung dazu erhoben werden. Dergleichen gehört nicht schlechthin in den Bereich der Prophetie, sondern nur im Hinblick auf einen solchen Menschen; und so können bewiesene Ergebnisse der Wissenschaften ins Gebiet der Prophetie fallen.«

Die Möglichkeit, zu wissenschaftlichen Ergebnissen auf anderm Weg als durch die Prophetie zu gelangen, macht es nicht »überflüssig, sie durch prophetisches Licht zu offenbaren, weil wir den Worten der Propheten im Glauben fester anhängen als wissenschaftlichen Ergebnissen; und es wird auch Gottes Gnade dadurch erwiesen (*commendatur*), daß sein vollkommenes Wissen gezeigt wird.«

Die verschiedenen Wege – Prophetie und wissenschaftliches Verfahren – brauchen nicht zu spezifisch verschiedenen Ergebnissen zu führen. »Natürliche Ursachen allerdings haben eindeutig bestimmte Wirkungen, da ihre Kräfte (*virtutes*) auf Eines festgelegt und beschränkt sind (*finitae et limitatae ad unum*); darum müssen Dinge, die von verschiedenen natürlichen Ursachen ins Dasein gefördert werden, der verschiedenen Entstehungsweise entsprechend, der Species nach verschieden sein. Die

göttliche Kraft dagegen, da sie unendlich ist, kann der Species nach identische Ergebnisse, wie sie die Natur hervorbringt, ohne Wirken der Natur hervorbringen.«

Man kann nicht den Gegensatz aufstellen: »die demonstrativen Wissenschaften verhalten sich gleichmäßig zu jeder Zeit; die Prophetie dagegen berührt bisweilen das Herz des Propheten mit etwas Gegenwärtigem und nicht mit etwas Künftigem (de praesenti et non de futuro), bisweilen umgekehrt ...«; denn »die Prophetie betrifft freilich mitunter Dinge, die zeitlich verschieden sind, mitunter aber auch solche, die durch alle Zeit hindurch wahr sind.«

3. Artikel Ist die Prophetie etwas Natürliches?

»Man kann von etwas »Natürlichem« in doppeltem Sinn sprechen. Einmal, weil die Natur das aktive Prinzip der Sache ist; so ist es für das Feuer natürlich, nach oben zu steigen. Zweitens, weil die Natur das Prinzip nicht aller beliebigen Anlagen ist (quarumlibet dispositionum), sondern nur derjenigen, die für eine solche Gabe (perfectio) notwendig sind; so heißt die Eingießung (infusio) der vernünftigen Seele natürlich, weil der Körper durch das Wirken der Natur mit einer Anlage ausgerüstet wird (efficitur dispositum dispositione), welche die notwendigen Bedingungen zur Aufnahme der Seele enthält (quae est necessitas ad animae susceptionem).

Manche Leute haben nun die Ansicht vertreten, die Prophetie sei etwas Natürliches im ersten Sinn: denn sie sagten, die Seele habe ein Vermögen der Voraussicht (divinatio), wie Augustin berichtet (Über die Genesis, XII). Aber das lehnt er selbst eben an dieser Stelle ab, denn wenn dies der Fall wäre, dann hätte es die Seele in der Gewalt, wann immer sie wollte, das Künftige vorauszuerkennen; was offenbar falsch ist. Und außerdem erscheint es falsch, weil die Natur des menschlichen Geistes naturgemäß nicht Prinzip einer Erkenntnis sein kann, zu der er nicht durch die von sich aus bekannten Prinzipien gelangen könnte, welche die ersten Werkzeuge des tätigen Verstandes sind; von diesen Prinzipien kann man zur Erkenntnis des künftigen Kontingenten nur durch das Betrachten irgendwelcher natürlicher Zeichen gelangen; so sieht der Arzt die Genesung oder den bevorstehenden Tod voraus oder der Astronom stürmisches oder heiteres Wetter. Von einer solchen Erkenntnis künftiger Dinge kann man aber nicht sagen, sie gehöre zum höheren Schauen (divinatio) oder zur Prophetie, sie ist vielmehr Sache einer erworbenen Fertigkeit (artis).

Darum haben andere gesagt, die Prophetie sei etwas Natürliches im zweiten Sinn; denn gewiß kann die Natur den Menschen in eine solche Verfassung bringen (ad talem dispositionem perducere), daß die nötigen Bedingungen in ihm erfüllt sind (quod erit in necessitate), um durch das Wirken einer höheren Ursache ein Vorauswissen des Künftigen in sich aufzunehmen. Diese Auffassung ist für eine gewisse Art von Prophetie zutreffend, nicht aber für die, welche von dem Apostel unter die Gaben des Heiligen Geistes gerechnet wird.

Um diesen Unterschied zu fassen, muß man wissen, daß die künftigen kontingenten Dinge vor ihrem eigentlichen Sein in doppelter Form vorexistieren: nämlich im göttlichen Vorauswissen und in den

geschaffenen Ursachen, durch deren Kraft jene künftigen Dinge ins Dasein geführt werden (*educuntur in esse*). In diesen beiden existieren aber die künftigen Dinge in zweifacher Hinsicht verschieden voraus. Einmal im Hinblick darauf, daß alles, was in geschaffenen Ursachen vorauxistiert, auch im göttlichen Vorauswissen vorauxistiert, aber nicht umgekehrt, da Gott manche Seinsgründe (*rationes*) künftiger Dinge in sich zurückbehalten hat, ohne sie in geschaffene Dinge hineinzulegen, so das, was auf wunderbare Weise, rein durch göttliche Kraft zustande kommt, wie Augustin im Buch Über die Genesis sagt; zweitens im Hinblick darauf, daß manches in den geschaffenen Dingen in einer nicht fest bestimmten Weise (*mobilitur*) vorauxistiert, weil die Kraft der Ursache, die darauf hingeordnet ist, die und die Wirkung hervorzubringen, durch irgendein Ereignis gehemmt werden kann. Doch im göttlichen Vorauswissen besteht alles Künftige in unwandelbarer Weise (*immobilitur*); denn die künftigen Dinge sind dem göttlichen Vorauswissen nicht nur nach dem Verhältnis ihrer Ursachen zu ihm unterworfen (*secundum ordinem causarum ad ipsam*), sondern auch nach dem Ausgang der Reihe (*secundum exitum ordinis*) oder der Ereignisse. Also kann das Vorauserkennen künftiger Dinge im menschlichen Geist auf doppelte Weise bewirkt werden. Einmal auf Grund dessen, daß die künftigen Dinge im göttlichen Geist vorauxistieren; und mit Rücksicht darauf wird die Prophetie als eine Gabe des Heiligen Geistes hingestellt, und das ist nichts Natürliches: denn das, was durch göttliches Wirken ohne Vermittlung durch natürliche Ursachen zustandekommt, wird nicht natürlich, sondern wunderbar genannt; dergleichen künftige Dinge aber werden ohne Vermittlung von natürlichen Ursachen offenbart, da sie nicht offenbart werden, sofern Seinsgründe künftiger Dinge in den geschaffenen Ursachen, sondern sofern sie im göttlichen Geist sind, von dem sie in den Geist des Propheten übergehen (*derivantur*). Ferner kraft geschaffener Ursachen, sofern nämlich auf die menschliche Einbildungskraft Einflüsse (*motus*) von der Kraft der Himmelskörper ausgeübt werden können, in denen Zeichen künftiger Dinge vorauxistieren; und sofern der menschliche Verstand die natürliche Veranlagung besitzt, durch Erleuchtung von seiten reiner Geister (*ex illuminatione intellectuum separatorum*), da er tiefer steht als sie, belehrt und zur Erkenntnis anderer Dinge erhoben zu werden; und diese Art Prophetie kann im dargelegten Sinn natürlich genannt werden.

Diese natürliche Prophetie unterscheidet sich aber von der, über die wir jetzt sprechen, in drei Punkten. Einmal darin, daß die, von der wir sprechen, ihr Vorausschauen künftiger Dinge unmittelbar von Gott hat, obwohl ein Engel dabei Dienste leisten kann, sofern er kraft göttlichen Lichtes wirkt, die natürliche dagegen durch das eigene Wirken der zweiten Ursachen. Zweitens darin, daß die natürliche Prophetie sich nur auf die künftigen Dinge erstreckt, die eindeutig bestimmte Ursachen in der Natur haben; doch die Prophetie, von der wir sprechen, verhält sich gleichmäßig zu allem. Ferner darin, daß die natürliche Prophetie nicht unfehlbar voraussieht, sondern so, wie etwas vorausgesagt wird, was in den meisten Fällen eintritt (*quae sunt vera in maiori parte*); die Prophetie aber, die eine Gabe des Heiligen Geistes ist, sieht unfehlbar voraus; darum heißt sie das Siegel (*signum*) des göttlichen Vorauswissens, weil sie gemäß jener Unfehlbarkeit voraussieht, gemäß der Künftiges von Gott vorausgewußt wird. Und dieser dreifache Unterschied ist in der Definition Cassiodors zu bemerken

[Die Prophetie ist eine göttliche Inspiration, die den Ausgang der Dinge mit unfehlbarer Wahrheit verkündet (q. 12 a. 1, 10).] (im Prolog Über die Psalmen, und er ist enthalten in der Glosse über den Prolog, den Hieronymus dem Psalterium vorausgeschickt hat). Der erste darin, daß er ›göttlich‹ sagt; der zweite darin, daß er allgemein vom ›Ausgang der Dinge‹ spricht; der dritte darin, daß er sagt: ›mit unfehlbarer Wahrheit verkündend‹.

Mit Rücksicht darauf aber, daß die Prophetie sich auf notwendige oder dem Wissen zugängliche Dinge bezieht, bleibt noch ein doppelter Unterschied, nämlich der erste und zweite; durch die natürliche Prophetie nämlich empfängt der Mensch nicht unmittelbar von Gott, sondern durch Vermittlung zweiter Ursachen und durch die Tätigkeit zweiter Ursachen, die aus ihrer natürlichen Kraft wirken. Und wiederum erstreckt sich eine solche Erkenntnis nicht auf alles Notwendige, sondern nur auf das, was durch die ersten Prinzipien bekannt sein kann; denn über dies hinaus erstreckt sich das Licht des tätigen Verstandes mit seiner Kraft nicht und wird auch nicht auf natürliche Weise zu anderem erhoben, so wie die göttliche Prophetie zu manchen Wahrheiten erhoben wird, die über die natürliche Erkenntnis hinausgehen, z. B. die Dreieinigkeit Gottes und dergleichen. Der dritte Unterschied aber fällt bei dieser Materie fort, weil beide Arten der Prophetie ein so unwandelbares und sicheres Wissen um solche notwendige Gegenstände des Wissens verleihen, als wenn man das Wissen durch die Prinzipien der Demonstration gewönne. Es wird auch durch beide Arten der Prophetie der Geist des Menschen erhoben, so daß er gewissermaßen in gleicher Weise wie die reinen Geister erkennt (conformiter substantiis separatis intelligat), die wie die Prinzipien so auch die Folgesätze in einem einfachen Schauen mit vollkommener Gewißheit erfassen, ohne eins aus dem andern abzuleiten. Ferner unterscheiden sich beide Arten der Prophetie von Traumbildern und Visionen, wobei wir Traumbild (somnia) eine Erscheinung nennen, die dem Menschen im Schlaf zuteil wird, Vision aber eine, die im Wachen zustande kommt, jedoch im Zustand der Entrückung (tamen homine a sensibus abstracto); denn sowohl im Traum wie in der einfachen Vision wird die Seele von geschauten Phantasmen gefesselt (detinetur), sei es ganz oder zum Teil, so nämlich, daß sie sie ganz oder zum Teil als wahre Dinge auffaßt (inhaereat iis tamquam veris rebus); dagegen wird bei beiden Arten der Prophetie, auch wenn in einem Traum oder in einer Vision Phantasmen gesehen werden, die Seele des Propheten durch diese Phantasmen nicht bestimmt; sondern er erkennt durch das prophetische Licht, daß das, was er sieht, nicht Dinge sind, sondern Bilder, die etwas bedeuten; und er erkennt ihre Bedeutung, denn ›Verständnis ist beim Schauen erforderlich‹ (intelligentia opus est in visione), vergleiche Daniel 10, 1.

Und so ist offenbar die natürliche Prophetie ein Mittelding zwischen Traum und göttlicher Prophetie; darum nennt man auch den Traum einen Teil oder einen Spezialfall der natürlichen Prophetie; so wie auch die natürliche Prophetie ein mangelhaftes Abbild der göttlichen Prophetie ist.«

Wenn dem Traum eine Art prophetischer Bedeutung zugesprochen wird, so kann man daraus nicht ohne weiteres folgern, daß dem wachen Bewußtsein um so mehr eine natürliche Prophetie zugeschrieben werden müsse, weil er ja erkenntnisfähiger sei. »Denn es ist in der Erkenntnis zweierlei zu unterscheiden: nämlich das Aufnehmen (receptio) und das Urteil über das Aufgenommene. Was

nun das Urteil über das Aufgenommene anlangt, so findet sich die Erkenntnis eher beim Wachenden als beim Schlafenden; denn das Urteil des Wachenden ist frei, das Urteil des Schlafenden gefesselt, wie es in dem Buch Über Schlaf und Wachen heißt. Was aber die Aufnahme anlangt, so findet sich die Erkenntnis eher beim Schlafenden, denn wenn die Sinne von äußeren Erregungen ruhen, finden die inneren Eindrücke besser Aufnahme (magis recipiuntur), mögen sie von reinen Geistern kommen oder von Himmelskörpern.«

Nun ist freilich die Urteilstätigkeit von dem abhängig, was von den Sinnen aufgenommen wird; diese Abhängigkeit geht aber nicht so weit, daß man schließen könnte: wenn die Aufnahmefähigkeit im Schlaf größer ist als im Wachen, dann muß es auch die Urteilsfähigkeit sein. »Denn das Urteil hängt nicht so sehr von der Aufnahme der Species ab als davon, daß man das, worüber geurteilt wird, an einem Prinzip der Erkenntnis mißt; wie wir z. B. über Schlußsätze urteilen, indem wir sie auf die Prämissen zurückführen.« Wenn im Schlaf die inneren Kräfte empfänglicher sind für die Eindrücke, die von innerer Erleuchtung durch Gott oder einem Engel oder von der Einwirkung der Himmelskörper herkommen, so ist doch der erste Ausgangspunkt (primum principium) unserer Erkenntnis die Sinnlichkeit, und »es muß in gewisser Weise alles, worüber wir urteilen, auf die Sinnlichkeit zurückgeführt werden; darum sagt der Philosoph im III. Buch Über Himmel und Welt, die Ergänzung der erworbenen Fertigkeit und der Naturanlage (complementum artis et naturae) sei das sichtbare Sinnending, auf Grund dessen wir über die andern Dinge urteilen müßten, und ähnlich im VI. Buch der Ethik, Kap. 9: »Die Sinne gehen auf ein Äußerstes gleich der Einsicht in die Prinzipien«; das Äußerste nennt er dabei das, worauf der Urteilende alles zurückführt. Da nun im Schlaf die Sinne gefesselt sind, kann das Urteil höchstens in einer gewissen Hinsicht vollkommen sein, da der Mensch getäuscht wird, indem er Bilder der Dinge so ansieht, als wären es die Dinge selbst (intendens rerum similitudinibus tamquam rebus ipsis); allerdings erkennt er bisweilen im Schlaf von manchem, daß es nicht die Dinge, sondern Bilder der Dinge sind.«

Wenn als Bereich der natürlichen Prophetie die Dinge genannt waren, die durch natürliche Ursachen bestimmt sind, so sollte dadurch das nicht ausgeschlossen werden, was Sache des liberum arbitrium ist. »Allerdings untersteht das liberum arbitrium den natürlichen Ursachen nicht, doch bewirken bisweilen natürliche Ursachen, daß das, was auf Grund des liberum arbitrium geschieht, leicht oder schwer zustande kommt (facilitatem vel impedimentum ... praestant) ...«

Zur Prophetie ist dreierlei erforderlich: Klarheit des Verstandes, ein hoher Grad (perfectio) von Einbildungskraft und die Machtvollkommenheit der Seele, über die äußere Materie zu gebieten. Davon »kann das eine der Seele nicht von Natur aus zukommen, nämlich, so große Kraft zu besitzen, daß ihr die äußere Materie unterworfen wäre; da nicht einmal den Engeln die körperliche Materie auf den Wink gehorcht (Augustin, Über die Trinität III, 9). Von den beiden andern Bedingungen ... kann, sofern sie dem Menschen von Natur aus zukommen, die natürliche Prophetie hervorgerufen werden, nicht aber die, von der wir sprechen.«

Auch der folgende Beweis für den natürlichen Charakter der Prophetie führt nicht zum Ziel: »Die göttliche Vorsehung rüstet die Geschöpfe, die sie ins Dasein führt, so aus, daß sie alles in sich tragen, ohne was sie nicht im Dasein erhalten werden könnten.« Das Menschengeschlecht aber kann nicht ohne ein Gemeinschaftsleben (sine societate) erhalten werden: Denn ein Mensch ist nicht sich selbst genug bezüglich alles dessen, was ihm zum Leben notwendig ist (non sufficit sibi in necessariis ad vitam), da er von Natur aus ein politisches Lebewesen ist, wie es im IV. Buch der Ethik VIII, 12 heißt. Gemeinschaftsleben aber kann ohne Gerechtigkeit nicht erhalten werden; die Regel für die Gerechtigkeit aber ist die Prophetie. Also ist es in die menschliche Natur hineingelegt, daß der Mensch von Natur aus zur Prophetie gelangen kann.« Daran ist richtig, »daß die Gemeinschaft der Menschen (societas hominum), sofern sie auf das Ziel des ewigen Lebens hingeeordnet ist, nur durch die Glaubensgerechtigkeit (iustitiam fidei) bewahrt werden kann, die ihren Ursprung in der Prophetie hat (cuius est principium prophetia); darum heißt es Prov. XXIX, 18: ›Wenn die Prophetie versagt, wird das Volk zerstreut werden«. Da jedoch dies Ziel ein übernatürliches ist, wird auch die Gerechtigkeit, die auf dies Ziel hingeeordnet ist, und die Prophetie, aus der sie entspringt, übernatürlich sein. Die Gerechtigkeit aber, durch die die menschliche Gesellschaft (societas humana) im Hinblick auf das bürgerliche Wohl (bonum civile) gelenkt wird, kann man durch die natürlichen Prinzipien, die in den Menschen hineingelegt sind, ausreichend besitzen.«

Daß Menschen zur Prophetie befähigt sind, daß ein so hoher Vorzug, der nur von einer übernatürlichen Ursache herühren kann, im Menschengeschlecht zu finden ist, das kann man zum Adel des Menschen rechnen; »unvernünftige Geschöpfe sind eines solchen Vorzugs nicht fähig; es ist aber nicht nötig, daß das, was das Vollkommenste im Menschengeschlecht ist, vermöge einer natürlichen Anlage (virtute naturae) erworben würde, sondern nur das, was dem Naturstand entsprechend, nicht das, was dem Gnadenstand entsprechend das Vollkommenste ist.«

Daß man mit natürlicher Erkenntnis von den Eigenschaften der Dinge zur Gotteserkenntnis gelangen kann, obwohl die geschöpflichen Eigenschaften von den göttlichen weiter abstehen als Gegenwärtiges von Künftigem, berechtigt nicht zu dem Schluß, daß man dann auch zur Erkenntnis des Künftigen auf natürlichem Wege gelangen müsse. »Denn jedes Ding kann in doppelter Hinsicht erkannt werden, nämlich: ob es ist und was es ist. Da nun die Eigenschaften der Geschöpfe, von denen wir unsere Erkenntnis empfangen, im höchsten Maße von den Eigenschaften Gottes unterschieden sind, daher kommt es, daß wir von Gott nicht erkennen können, was er ist; sondern auf Grund dessen, daß die Geschöpfe von Gott abhängig sind, können wir aus dem Einblick in die Geschöpfe (ex creaturis inspectis) erkennen, daß Gott ist. Da andererseits das Gegenwärtige vom Künftigen nicht abhängig ist, aber ähnliche Eigenschaften hat, darum können wir auf Grund des Gegenwärtigen nicht wissen, ob etwas in Zukunft sein wird. Wir können aber, wenn etwas in Zukunft sein wird, wissen, was oder welcher Art es ist.«

Will man die Prophetie unter die Klassen von Gütern einordnen, die Augustin unterscheidet – die kleinen, das sind die körperlichen, die größten nämlich die, auf denen das rechte Leben beruht und die

niemand mißbrauchen kann, und die mittleren: die natürlichen seelischen Güter – »so muß man sie den größten Gütern zurechnen, da sie eine Gnadengabe ist. Denn wenn auch das rechte Leben nicht auf ihr als dem unmittelbaren Prinzip des rechten verdienstlichen Handelns (*rectae operationis meritoriae*) beruht, so ist doch die ganze Prophetie auf die rechte Lebensführung hingeeordnet (*ad rectitudinem vitae*). Und ferner treibt niemand mit der Prophetie Mißbrauch in dem Sinn, daß der Mißbrauch selbst ein Akt der Prophetie wäre, so wie man ein natürliches Vermögen mißbraucht. Denn wer die Prophetie mißbraucht, um einen Gewinn zu erlangen, oder die Gunst der Menschen, in dem ist der Akt der Prophetie, der darin besteht, vieles zu erkennen und bekanntzumachen, etwas Gutes; der Mißbrauch dieses Gutes aber ist ein Akt der Begierde oder eines andern Lasters. Man mißbraucht die Prophetie jedoch nicht als das Prinzip, sondern als das Ziel des Aktes; wie auch die Tugenden mißbraucht werden, wenn man sich mit ihnen brüstet, obwohl die Tugenden zu den höchsten Gütern rechnen.«

Will man entscheiden, ob die Prophetie als etwas Natürliches anzusehen sei, so muß man sich darüber klar sein, was man unter ›Natur‹ verstehen will. Nennt man ›Natur‹ alles, was wirken und leiden kann, und darum die eigentliche Prophetie natürlich, weil sie eine geistige Passion ist, so muß man alle Aktionen, Passionen und Eigenschaften (*actiones et passiones et proprietates*) natürlich nennen. Versteht man aber unter ›Natur‹ das Prinzip der Ruhe und Bewegung in dem, worin sie an sich und nicht akzidentell ist, so kann man die Prophetie nicht als natürlich gelten lassen.

»Gott ist es natürlich, die Güte mitzuteilen, d. h. es entspricht seiner Natur, nicht als teilte er sie mit Naturnotwendigkeit mit, da eine solche Mitteilung kraft göttlichen Willens gemäß der Ordnung der Weisheit geschieht, die ihre Gaben allen in geordneter Weise zuteilt. Dem Geschöpf ist es ebenfalls natürlich, die Güte von Gott zu empfangen, doch nicht eine beliebige, sondern die seiner Natur gebührende: z. B. gebührt dem Menschen Vernunftbegabung, nicht dem Stein oder dem Esel. Wenn also der Mensch eine Vollkommenheit verliehen bekommt, muß sie nicht notwendig dem Menschen natürlich sein, wofern sie über das hinausgeht, was der menschlichen Natur gebührt.«

»Auch die passive Potenz zur Aufnahme des natürlichen Lichtes, die sich in der menschlichen Natur findet, ist keine natürliche, sondern nur die Potenz des Unterworfenseins (*potentia oboedientiae*), wie sie in der körperlichen Natur dem gegenüber ist, was auf wunderbare Weise geschieht; darum ist es nicht nötig, daß einer solchen passiven Potenz eine natürliche aktive Potenz entspricht, wie sonst aktive und passive Potenzen einander entsprechen.

Wenn man den Tieren ein natürliches Vorauswissen zuspricht und es für die Menschen erst recht als Naturanlage in Anspruch nehmen möchte, so ist zu sagen, daß dies ›Vorauswissen‹ nur in einem ganz bestimmten Sinn zuzugeben ist. »Die vernunftlosen Tiere können nur das Vorauswissen, was von der Bewegung des Himmels abhängt: von einem solchen Eindruck wird ihre Einbildungskraft angetrieben, etwas zu tun, was der Bedeutung des Künftigen entspricht. Und diese Eindrucksfähigkeit (*impressio*) hat bei den Tieren in höherem Grade eine Stelle als bei den Menschen, weil die Tiere, wie

Damascenus (II, 27) sagt, mehr getrieben werden als handeln (magis aguntur quam agant); darum folgen sie rückhaltlos (totaliter) den Eindrücken, die von den Himmelskörpern kommen; nicht aber der Mensch, der freien Willen hat. Auch darf man auf Grund dessen nicht sagen, daß das Tier das Künftige vorauswisse, obwohl aus seinem Verhalten die Bedeutung des Künftigen entnommen werden kann; denn es handelt nicht nach der Bedeutung des Künftigen, als würde es den Grund seines Wirkens erkennen, sondern vielmehr von einem natürlichen Instinkt geleitet.«

4. Artikel Ist zum Besitz der Prophetie eine natürliche Anlage erforderlich?

Die echte Prophetie ist nicht als eine Naturgabe anerkannt worden; aber bedarf es nicht einer natürlichen Veranlagung (naturalis dispositio), um in den Besitz der Prophetie zu gelangen? »Es ist bei der Prophetie ein Doppeltes zu betrachten: die Gabe der Prophetie selbst und der Gebrauch der schon empfangenen Gabe. Die Gabe der Prophetie selbst nun, die über aller menschlichen Fähigkeit steht (supra facultatem hominis existens), wird von Gott verliehen, nicht durch die Kraft einer geschaffenen Ursache ... Folgender Unterschied besteht aber zwischen dem Wirken eines Geschöpfes und dem göttlichen Wirken: Gott bringt durch sein Wirken nicht nur die Form, sondern auch die Materie hervor; und wie sein Wirken keine Materie, so setzt es auch keine materielle Anlage für die Wirkung, die erzielt werden soll, voraus; doch schafft es auch keine Form ohne Materie oder materielle Anlage, sondern es kann Materie und Form zugleich durch ein einziges Wirken geben; ja sogar eine noch so ungeeignete Materie in die notwendige Verfassung (dispositio) bringen, welche dem Vorzug, den es verleiht, entspricht: so ist es z. B. bei einer Totenerweckung; denn der tote Körper ist gänzlich ungeeignet, die Seele aufzunehmen, und dennoch empfängt er durch ein einziges göttliches Wirken sowohl die Seele als die Bereitschaft zur Aufnahme der Seele (dispositionem ad animam). Doch für das Wirken eines Geschöpfes ist sowohl eine Materie als eine besondere Anlage der Materie vorausgesetzt; denn eine geschaffene Kraft kann nicht aus jedem Beliebigen Beliebigen machen. Also setzt offenbar die natürliche Prophetie die nötige Beschaffenheit der natürlichen Konstitution voraus (dispositionem debitam naturalis complexionis); die Prophetie dagegen, die eine Gabe des Heiligen Geistes ist, verlangt das nicht; sie verlangt jedoch, daß zugleich mit der Gabe der Prophetie auch die natürliche Beschaffenheit gegeben wird, die für die Prophetie geeignet ist. Der Gebrauch jeglicher Prophetie aber steht in der Macht des Propheten; und darum heißt es Kor. XIV, 32: »Der Geist der Propheten ist den Propheten untertan« ; und darum kann jemand sich selbst vom Gebrauch der Prophetie zurückhalten, und zum gebührenden Gebrauch der Prophetie ist notwendig die gebührende Verfassung erforderlich, da der Gebrauch der Prophetie aus der geschaffenen Kraft hervorgeht. Darum ist auch eine ganz bestimmte Verfassung vorausgesetzt.«

Das göttliche Wirken schafft die Natur des zur Prophetie Berufenen um, soweit es sein Ziel erfordert. Es gibt nämlich auch Anlagen, die keine Bedeutung für das Ziel haben, und diese bleiben durch das

göttliche Wirken unberührt. »So ist es für die Prophetie gleichgültig, in welche Bilder der Gegenstand der Prophetie (*res prophetata*) gekleidet wird« (was von der Erfahrungswelt und Interessenrichtung des Propheten abhängt). »Anlagen aber, die hinderlich sind (*contrariae*), werden durch Gottes Kraft entfernt und die erforderlichen Anlagen verliehen.«

So ist »für die Prophetie eine lebhafte Einbildungskraft (*bonitas imaginationis*) erforderlich, aber nicht notwendig schon vorausgesetzt; denn Gott selbst, der die Gabe der Prophetie verleiht, besitzt die Macht, dem Organ der Einbildungskraft eine bessere Beschaffenheit zu geben, so wie er auch trübe Augen so verbessern kann, daß sie klar sehen können.«

Ohne das Wirken Gottes wäre eine ungeeignete Veranlagung ein Hindernis für die Prophetie. »Und ähnlich stehen ihr heftige Passionen im Wege, weil sie die Kraft der Vernunft (*attentionem rationis*) ganz auf sich hin- und infolgedessen von dem Schauen geistiger Dinge ablenken ...«

Man kann nicht sagen, die Natur sei für die Gnade (und damit für die Gnadengabe der Prophetie) vorausgesetzt wie die Gnade für die Glorie. Die Parallele besteht nur, sofern die Glorie etwas zur Gnade und die Gnade etwas zur Natur Hinzukommendes ist. In anderer Hinsicht besteht keine Gleichheit: »denn durch die Gnade wird die Glorie verdient, nicht aber die Gnade durch die Natur; und so ist für den Besitz der Glorie das Gnadenerdienst vorausgesetzt, aber nicht die Naturanlage für die Gnade.«

5. Artikel Gehört zur Prophetie sittliches Gutsein?

Danach ergibt sich auch die Antwort auf die Frage, ob zur Prophetie sittliche Güte (*bonitas morum*) erforderlich sei. »Die Güte des Menschen besteht in der Liebe, durch die der Mensch mit Gott vereint ist. Was immer nun ohne Liebe vorhanden sein kann, das kann sich gemeinsam (*communiter*) bei Guten und bei Schlechten finden. Denn darin erweist sich im besonderen die göttliche Güte, daß er Gute wie Schlechte benützt, um an sein Ziel zu gelangen; und so spendet er Guten wie Schlechten die Gaben, die in keiner notwendigen Abhängigkeitsbeziehung zur Liebe stehen. Die Prophetie aber steht aus zwei Gründen in keiner notwendigen Verbindung mit der Liebe. Einmal, weil die Prophetie ihren Sitz im Verstande hat, die Liebe im Gemüt; der Verstand aber ist im Verhältnis zum Gemüt das Erste (*prior affectu*). Und so sind die Prophetie und die andern Verstandesgaben nicht von der Liebe abhängig; aus diesem Grunde können Glaube und Prophetie und anderes dergleichen Guten wie Schlechten eigen sein. Zweitens, weil die Prophetie einem Menschen zum Nutzen der Kirche und nicht um seiner selbst willen verliehen wird. Es kommt aber vor, daß jemand, der an sich nicht gut ist, in irgendeiner Hinsicht der Kirche einen nützlichen Dienst erweisen kann, gleich als wäre er Gott durch die Liebe verbunden; darum finden sich Prophetie und Wundertätigkeit und kirchliche Verrichtungen und anderes dergleichen, was zum Nutzen der Kirche beiträgt, bisweilen ohne die Liebe, die allein die Menschen gut macht.

Man muß jedoch wissen, daß unter den Sünden, die den Verlust der Liebe bewirken, solche sind, die den Gebrauch der Prophetie hindern, und solche, die das nicht tun. Fleischliche Sünden nämlich lenken den Sinn ganz von der geistigen Welt ab (mentem a spiritualitate ... retrahunt); auf Grund davon, daß jemand in fleischlichen Sünden versunken ist, wird er untauglich zur Prophetie, für deren Offenbarung die höchste Geistigkeit (summa spiritualitas mentis) erforderlich ist: die geistigen Sünden aber sind kein solches Hindernis für das geistige Leben; und so kommt es vor, daß jemand ein Prophet ist, während er in geistige, nicht aber, während er in fleischliche Sünden verstrickt ist oder auch in übermäßige weltliche Sorgen, die den Sinn von der Geisteswelt ablenken. Und so sagt Rabbi Moses, dies sei das Zeichen dafür, daß jemand ein schlechter Prophet sei, wenn er von weltlichen Genüssen und Sorgen gefesselt sei ...«

Die Prophetie besagt nicht, daß die göttliche Weisheit in der Seele des Propheten ihren Wohnsitz aufschlägt – das wäre nicht ohne Freundschaft Gottes und damit ohne Liebe und sittliche Güte möglich. »Die Weisheit kann in doppelter Weise in die Seele eingehen. Einmal so, daß Gottes Weisheit in der Seele Wohnung nimmt (animam inhabitet); und so macht sie den Menschen heilig und zum Freund Gottes. Im andern Sinn nur im Hinblick auf das Ergebnis; und so braucht sie den Menschen nicht heilig oder zum Freund Gottes zu machen; und so geht sie auch in den Geist der Bösen ein, die sie zu Propheten macht.«

»Obwohl die Prophetie eine Gabe des Heiligen Geistes ist, braucht doch der Heilige Geist nicht mit der Prophetengabe verliehen zu werden, sondern nur mit der Gabe der Liebe.«

Abgesehen davon, daß die Prophetie nicht an die natürliche Veranlagung gebunden ist, braucht auch der gute Mensch nicht immer geeigneter für den Empfang der Prophetie zu sein als der Sünder: »denn manche Menschen, die keine Liebe haben, besitzen eine geeignetere Geistesverfassung zum Erfassen von Geisteswahrheiten (ad spiritualia percipienda), weil sie von fleischlichen und irdischen Dingen frei sind und mit natürlicher Verstandesklarheit ausgestattet; während andere, die die Liebe besitzen, in irdische Geschäfte verwickelt sind und fleischlicher Zeugung Kräfte zuwenden und von Natur aus keinen scharfen Verstand besitzen. Und so wird wegen solcher und ähnlicher Verhältnisse bisweilen die Prophetengabe schlechten Menschen gegeben, während sie guten verweigert wird.«

6. Artikel Schauen die Propheten im Spiegel der Ewigkeit?

Es ist nun weiter zu fragen, wie sich die Prophetie vollzieht. »Im eigentlichen Sinn findet sich ein Spiegel nur bei materiellen Dingen; in geistigen Dingen ist jedoch durch Übertragung davon die Rede, nach dem Bilde des materiellen Spiegels; so nämlich, daß man bei geistigen Dingen das einen Spiegel nennt, worin anderes zur Darstellung kommt, wie im materiellen Spiegel die Formen sichtbarer Dinge erscheinen.

So sagen denn manche, der göttliche Geist selbst, in dem alle Seinsgründe der Dinge widerstrahlen (relucent), sei ein Spiegel; und er heiße der Spiegel der Ewigkeit, weil er ewig sei und gleichsam die

Ewigkeit in sich trage. Sie sagen nun, dieser Spiegel könne in doppelter Weise gesehen werden. Entweder in seinem Wesen, und so ist er der Gegenstand der Seligkeit; und in diesem Sinn wird er nur von den Seligen gesehen, d. h. von denen, die es schlechthin sind oder in einer bestimmten Hinsicht, z. B. in der Ekstase: oder sofern in ihm die Bilder der Dinge hervortreten; und so wird er im eigentlichen Sinn als Spiegel gesehen. Und in der Weise, sagen sie, sei der Spiegel der Ewigkeit von den Engeln vor ihrer Seligkeit gesehen worden und von den Propheten. Doch diese Auffassung scheint aus zwei Gründen nicht sachgemäß. Erstens, weil die Species der Dinge, die im göttlichen Geist hervortreten, real vom göttlichen Wesen selbst nicht verschieden sind; sondern solche Species oder Seinsgründe unterscheiden sich in ihm nach seinen verschiedenen Beziehungen zu den verschiedenen Geschöpfen. Das göttliche Wesen und die Species, die darin hervortreten, erkennen heißt also nichts anderes, als es in sich und in Beziehung zu anderem erkennen. Es wird aber etwas erst in sich erkannt, ehe es im Verhältnis zu anderem erkannt wird; so setzt das Schauen, kraft dessen Gott als Species der Dinge gesehen wird, jenes voraus, womit er als ein Wesen in sich gesehen wird und wonach er der Gegenstand der Seligkeit ist. Darum ist es unmöglich, daß jemand Gott sehen könnte, sofern er Species der Dinge ist, ohne ihn zu schauen, sofern er Gegenstand der Seligkeit ist. Zweitens, weil die Species eines Dinges sich in einem andern auf doppelte Weise findet: einmal als vor dem Ding existierend, dessen Species sie ist, sodann als aus dem Ding selbst hervorgehend (resultans). Das nun, worin die Species der Dinge als dem Ding im Sein vorausgehend erscheinen, kann nicht im eigentlichen Sinne ein Spiegel genannt werden, sondern vielmehr ein Urbild (exemplar). Das aber kann ein Spiegel genannt werden, in dem die Bilder der Dinge von den Dingen selbst hervorgerufen werden. Da nun in Gott die Species oder Seinsgründe der Dinge nicht als von den Geschöpfen ausgehend sind, findet man bei den Heiligen niemals die Wendung, daß Gott der Spiegel der Dinge sei, sondern vielmehr, daß die geschaffenen Dinge selbst ein Spiegel Gottes sind, wie es im 1. Korintherbrief XIII, 12, heißt: ›Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in Rätselweise‹ ; und so wird auch der Sohn der Spiegel des Vaters genannt, sofern vom Vater auf ihn die Species der Gottheit übergeht (a patre in ipso ... recipitur) ... : ›Ein makelloser Spiegel der Majestät Gottes und ein Bild Seiner Güte‹ (Weisheit VII, 26). Wenn aber die Lehrer sagen, die Propheten schauten im Spiegel der Ewigkeit, so ist das nicht so zu verstehen, als würden sie den ewigen Gott selbst als einen Spiegel der Dinge schauen; sondern, weil sie etwas Geschaffenes schauen, in dem die Ewigkeit Gottes zur Darstellung kommt; so daß unter ›Spiegel der Ewigkeit‹ nicht zu verstehen ist, daß er ewig sei, sondern daß er die Ewigkeit darstelle. Auf Grund davon nämlich entspricht es Gott (competit), das Künftige mit Gewißheit wie das Gegenwärtige zu erkennen, wie Boëthius sagt (Tröstung der Philosophie V, 4 und letztes), daß sein Schauen (intuitus) sich nach der Ewigkeit bemesse, die in ihrer ganzen Ausdehnung zugleich ist, weshalb vor seinem Blick alle Zeiten liegen und alles, was in ihnen geschieht. Sofern nun von diesem göttlichen Blick (aspectu) im Geist des Propheten durch das prophetische Licht ein Wissen um künftige Dinge hervorgerufen wird, und durch die Species, in denen der Prophet sieht, heißen die Species selbst und das prophetische Licht ein Spiegel der Ewigkeit, weil sie das göttliche Schauen (intuitum) darstellen, wie es in der Ewigkeit den Ausgang künftiger Dinge gegenwärtig erblickt.

Es ist also zuzugeben, daß die Propheten im Spiegel der Ewigkeit sehen, nicht aber, daß sie den ewigen Spiegel sehen ...«

Wenn es mitunter heißt: die Propheten lesen im Buch des Vorherwissens, so ist mit diesem Bilde gemeint, daß »durch das Buch des göttlichen Vorauswissens selbst die Kenntnis künftiger Dinge im Geist des Propheten bewirkt wird, wie durch das Lesen eines Buches die Kenntnis der Dinge, die in dem Buch geschrieben stehen, im Geist des Lesers hervorgerufen wird; aber nicht dahin ist das Bild auszudehnen, daß der Prophet Gottes Vorauswissen selbst sähe, wie der, der in einem materiellen Buch liest, das materielle Buch sieht. Oder man kann sagen: wie die Kenntnis, die im Geist des Propheten hervorgerufen wird, der Spiegel der Ewigkeit heißt, d. h. die Ewigkeit darstellend, so kann sie, gleichsam material, das Buch des Vorauswissens genannt werden, sofern etwas darin eingeschrieben ist.«

Nun leitet sich freilich alle Erkenntnis vom göttlichen Vorherwissen ab; und so ist dieser Ursprung kein Vorzug der Prophetie; »doch nicht jede Erkenntnis stellt es dar, so daß sie nach Art der Ewigkeit (ratione aeternitatis) auch Künftiges gegenwärtig anschaut; so kann nicht jede beliebige Erkenntnis ein Spiegel der Ewigkeit genannt werden, sondern darin erweist sich die Erkenntnis der Propheten als bevorzugt (privilegiata ostenditur).«

Dadurch, daß die Kenntnis des Künftigen aus dem göttlichen Geist, der alles mit unwandelbarer Wahrheit erfaßt, in den des Propheten übergeht, kann auch diesem eine solche unwandelbare Art des Erfassens, die das Künftige wie Gegenwärtiges anschaut, zuteil werden, wenn er auch von sich aus dessen nicht fähig ist. Die Tatsache, daß alles, was aufgenommen wird, nach der Weise des Aufnehmenden aufgenommen wird, spricht nicht dagegen; denn »die aufgenommene Form richtet sich nach der Weise des Aufnehmenden in gewisser Hinsicht, soweit sie ein Sein im Subjekt hat; sie ist nämlich in ihm in materieller oder immaterieller Weise, vielfältig oder einförmig, je nachdem es das aufnehmende Subjekt erfordert. In anderer Hinsicht dagegen zieht die aufgenommene Form das aufnehmende Subjekt zu ihrer Seinsweise hin: sofern nämlich die Vorzüge, die zum Gehalt der Form gehören (nobiletates, quae sunt de ratione formae), dem aufnehmenden Subjekt mitgeteilt werden; denn so wird das Subjekt durch die Form der Vollendung nähergeführt und geadelt (perficitur et nobilitatur); und auf diese Weise wird durch die Glorie der Unsterblichkeit der vergängliche Körper in einen unsterblichen umgewandelt (corpus corruptibile immortale efficitur) und ähnlich wird durch Einstrahlung von seiten der unfehlbaren Wahrheit der Geist des Propheten dazu erhoben, wandelbare Dinge unwandelbar zu schauen (quod mobilia immobiliter videat).«

Man kann nicht sagen: da der Mensch (in der Ekstase) fähig ist, Gott so zu schauen, wie er Gegenstand der Seligkeit ist, so muß er erst recht fähig sein, ihn als Species der Dinge zu schauen, denn jenes ist eine höhere Erkenntnis als dieses. Tatsächlich »ist das vollkommeneren Schauen das, wodurch Gott als Species der Dinge geschaut wird ... : denn dieses setzt jenes voraus und beweist,

daß es das vollkommener ist: vollkommener sieht nämlich der eine Ursache, der in ihr die Wirkung erblicken kann, als der, der nur das Wesen der Ursache sieht.«

7. Artikel Werden bei der prophetischen Offenbarung dem Geist des Propheten von Gott neue Species der Dinge eingeprägt oder nur ein geistiges Licht?

In der Offenbarung erfährt der Geist des Propheten eine Einwirkung von Gott. Ist diese als ein Einprägen neuer Species zu verstehen oder nur als ein geistiges Licht (lumen intellectuale)? »Die Prophetie ist eine übernatürliche Erkenntnis. Zur Erkenntnis ist aber zweierlei erforderlich, nämlich das Empfangen von Erkenntnisgegenständen (acceptio cognitorum) und das Urteil über das Empfangene ... Bisweilen nun ist eine Erkenntnis nur dem Empfangen nach übernatürlich, bisweilen nur dem Urteil nach, bisweilen in beider Hinsicht. Wenn sie aber nur dem Empfangen nach übernatürlich ist, wird man auf Grund dessen nicht Prophet genannt; so ist Pharao kein Prophet zu nennen, der auf übernatürliche Weise, unter dem Bilde der Rinder und Ähren, ein Anzeichen (indicium) der künftigen Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit empfing. Wenn aber jemand ein übernatürliches Urteil hat, oder Urteil und Empfangen zugleich, so wird er auf Grund dessen für einen Propheten erklärt. Ein übernatürliches Empfangen aber kann es nur im Hinblick auf drei Arten des Sehens geben: nämlich für das körperliche Sehen, wenn irgendwelche Dinge den körperlichen Sinnen durch göttliches Wirken gezeigt werden, wie dem Balthasar die Hand eines Schreibenden; und für das Sehen in der Einbildungskraft, wenn den Propheten von Gott Bilder der Dinge gezeigt werden, wie dem Jeremias der brennende Topf, und die Pferde und Berge dem Zacharias; und für das geistige Sehen, wenn dem Verstand etwas gezeigt wird, was seine natürliche Fähigkeit übersteigt. Da aber der menschliche Verstand von Natur aus die Möglichkeit besitzt, alle verstandesmäßig faßbaren Formen sinnlicher Dinge aufzunehmen (in potentia naturali ad omnes formas intelligibiles sensibilium rerum), so wird es kein übernatürliches Empfangen sein, welche geistigen Species auch im Verstand hervorgerufen werden, so wie es ein übernatürliches Empfangen beim körperlichen Sehen ist, wenn Dinge gesehen werden, die nicht auf natürlichem Wege gebildet sind, sondern nur durch göttliches Wirken, um etwas zu zeigen; und wie es ein übernatürliches Empfangen beim phantasiemäßigen Sehen sein wird, wenn Bilder gesehen werden, die nicht durch die Sinne aufgenommen, sondern durch eine seelische Kraft gebildet sind. Sondern nur dann empfängt der Verstand auf übernatürliche Weise, wenn er die geistigen Substanzen in ihrem Wesen sieht, wie Gott und die Engel, wozu er seiner natürlichen Kraft nach nicht gelangen kann. Unter diesen drei Arten übernatürlichen Empfangens aber übersteigt die letzte das Maß der Prophetie (modum prophetiae), darum heißt es Num. XII, 6: »Wenn einer unter Euch ein Prophet des Herrn ist, werde ich in Träumen oder Gesichtern (in somnio aut visione) zu ihm sprechen. So aber ist mein Knecht Moses nicht, der unverhüllt (palam) und nicht durch Bilder und Rätsel Gott schaut«. Aber Gott in seinem Wesen schauen, wie er in der Ekstase oder

wie er von den Seligen geschaut wird, oder andere geistige Substanzen in ihrem Wesen schauen, das übersteigt das Maß des prophetischen Schauens. Das erste übernatürliche Empfangen dagegen, das im Bereich des körperlichen Sehens ist, steht unterhalb des prophetischen Empfangens: denn durch dies Empfangen hat der Prophet nichts vor anderen voraus (*non praefertur*), da eine Species, die durch göttliches Wirken zum Sehen gebildet ist, alle in gleicher Weise sehen können. Das übernatürliche Empfangen also, das dem Propheten eigen ist, ist ein Empfangen im phantasiemäßigen Sehen. So hat also jeder Prophet entweder nur ein übernatürliches Urteil über das, was von andern gesehen wird, wie Joseph über die Gesichte Pharaos; oder er empfängt zugleich mit dem Urteil eine Phantasieanschauung. Das übernatürliche Urteil nun wird dem Propheten kraft eines eingegossenen Lichtes gegeben, von dem der Verstand zum Urteilen gestärkt wird; und dafür sind keine Species vorausgesetzt: für das Empfangen dagegen ist eine Neubildung von Species erforderlich, sei es, daß Species im Geist auftreten, die früher nicht dagewesen sind, z. B. wenn einem Blindgeborenen die Farbenspecies eingeprägt werden, sei es, daß zuvor bestehende Species durch göttliches Wirken auf eine solche Art und Weise geordnet und zusammengefügt werden, wie es der Bedeutung der Dinge entspricht, die dem Propheten gezeigt werden sollen. Und in diesem Sinn ist es zuzugeben, daß die prophetische Offenbarung nicht nur dem Licht, sondern auch den Species nach zustande kommt, bisweilen aber nur dem Licht nach.«

Man kann nicht sagen, das Schauen des göttlichen Wesens müßte in höherem Maße eine Erkenntnis von Dingen verleihen als das Empfangen einer Species. Allerdings stellt an sich »das göttliche Wesen alle möglichen Dinge in schärferer Ausprägung (*expressius*) dar als irgendeine Species oder Gestalt; aber weil das Gesicht des Schauenden von der überwältigenden Kraft jenes Wesens geblendet wird (*aspectus intuentis vincitur ab eminentia illius essentiae*), kommt es vor, daß einer, der das Wesen schaut, nicht alles sieht, was es darstellt. Die Species aber, die der Einbildungskraft eingeprägt werden, entsprechen unserer Fassungskraft; darum können wir durch sie zu einer Erkenntnis der Dinge gelangen.«

Daß der Mensch durch das natürliche Vermögen der Einbildungskraft beliebige Species in seinem Geist bilden kann, das macht eine göttliche Einwirkung dabei nicht zwecklos. Denn »wie bei jemandem, der aus Zeichen ein Wissen empfängt, die Erkenntnis der Zeichen der Weg ist, der zu den Dingen selbst führt, so ist umgekehrt bei dem, der etwas bezeichnet (*significat*), die Erkenntnis der zu bezeichnenden Sache für die Bildung der Zeichen vorausgesetzt: denn niemand kann für ein Ding, das er nicht kennt, angemessene Zeichen anwenden. Mag also auch jeder beliebige Mensch alle möglichen Bilder aus natürlicher Kraft in sich gestalten können, so wird doch nur jemand, der die Erkenntnis jener Dinge besitzt, die Gestalten der zu bezeichnenden Sache angemessen formen können; und im Hinblick darauf kommt im Propheten eine übernatürliche Formung von Bildern der Einbildungskraft vor.«

8. Artikel Kommt jede prophetische Offenbarung durch Vermittlung eines Engels zustande?

Ist die göttliche Einwirkung, die der Geist des Propheten erfährt, eine unmittelbare oder geschieht sie durch Vermittlung eines Engels? »Zweierlei wirkt bei der prophetischen Offenbarung zusammen: eine Erleuchtung des Geistes und eine Formung von Species in der Einbildungskraft. Das prophetische Licht selbst nun, wodurch der Geist des Propheten erleuchtet wird, geht ursprünglich von Gott aus; doch wird der menschliche Geist durch ein englisches Licht gestärkt und gewissermaßen vorbereitet, jenes angemessen aufzunehmen. Da nämlich das göttliche Licht das einfachste und das allgemeinste in seiner Kraft ist (simplicissimum et universalissimum in virtute), so hat es nicht die angemessene Beschaffenheit (non est proportionatum), um von der menschlichen Seele in ihrem irdischen Zustand (in statu viae) erfaßt zu werden, wenn es nicht gewissermaßen gesammelt und gebrochen wird (contrahatur et specificetur) durch Verbindung mit dem englischen Licht, das eingeschränkter (magis contractum) und dem menschlichen Geist besser angepaßt ist. Doch die Bildung der Species in der Einbildungskraft ist ganz eigentlich (proprie) den Engeln zuzuschreiben, weil die gesamte geschaffene Körperwelt (corporalis creatura) von der Welt der geschaffenen Geister (per creaturam spiritualem) verwaltet wird (Augustin, Über die Trinität III, 4). Die Einbildungskraft aber bedient sich eines körperlichen Organs; darum gehört die Bildung der Species in ihr ganz eigentlich zum Dienst der Engel.«

Dabei ist aber »der Engel Ursache der prophetischen Offenbarung nur als ein göttliches Werkzeug durch eine Offenbarung, die er von Gott empfangen hat, und so muß die Prophetie nicht eine englische, sondern eine göttliche Offenbarung genannt werden.«

9. Artikel Wird der Prophet immer, wenn er vom Geist der Prophetie berührt wird, den Sinnen entrückt?

Gehört es zur Prophetie, daß der Prophet, wenn ihn der Geist der Prophetie berührt, den Sinnen entrückt wird? »Die Prophetie umfaßt zwei Akte: einen primären (unum principalem), nämlich das Schauen, und einen sekundären, das Verkünden (denuntiationem). Das Verkünden aber geschieht von seiten des Propheten entweder durch Worte oder auch durch Handlungen (so offenbar Jerem. XIII, wenn er sein Lendentuch an den Fluß legt, damit es morsch werde). Auf welche Weise aber auch die prophetische Verkündigung geschehen mag, sie geschieht immer von seiten eines Menschen, der nicht den Sinnen entrückt ist, denn eine solche Verkündigung kommt durch sinnliche Zeichen zustande. Darum muß der Prophet seine Sinne gebrauchen, damit seine Verkündigung vollkommen sei; sonst würde er verkündigen wie ein Besessener (quasi arreptus). Zum prophetischen Schauen nun wirkt zweierlei zusammen (vgl. a. 7), das Urteil und das eigentliche Empfangen der Prophetie. Wenn nun

der Prophet von Gott so inspiriert wird, daß nur sein Urteil übernatürlich ist und nicht das Empfangen, dann erfordert es eine solche Inspiration nicht, daß er den Sinnen entrückt wird, denn das Urteil des Verstandes ist naturgemäß vollkommener bei einem, der von seinen Sinnen Gebrauch macht, als bei einem, der es nicht tut. Das übernatürliche Empfangen aber, das dem Propheten eigentümlich ist, ist das in der Einbildungskraft, und zum Schauen eines solchen Gesichts wird die menschliche Kraft von einem Geist hingerissen und den Sinnen entrückt (Augustin, Über die Genesis XII, 9). Der Grund dafür ist, daß die Einbildungskraft, solange man seine Sinne gebraucht, hauptsächlich auf das gerichtet ist, was durch die Sinne aufgenommen wird; darum ist es nur möglich, daß ihre Aufmerksamkeit (intentio) sich in erster Linie auf das überträgt, was von anderswoher aufgenommen wird, wenn der Mensch den Sinnen entrückt ist. Wenn also eine Prophetie durch eine Vision der Einbildungskraft zustande kommt, muß der Prophet den Sinnen entrückt sein. Diese Entrückung kommt aber auf zweierlei Weise vor: einmal auf Grund einer seelischen Ursache (ex causa animali), sodann auf Grund einer Naturursache (ex causa naturali). Auf Grund einer Naturursache, wenn die äußeren Sinne stumpf werden, sei es durch Krankheit oder durch die Dünste des Schlafs, die zum Gehirn aufsteigen und durch die das Organ des Tastsinns unempfindlich gemacht wird. Auf Grund einer seelischen Ursache aber z. B., wenn der Mensch durch übergroße Aufmerksamkeit auf geistige oder Phantasiegegenstände (ad intellectualia vel imaginaria) ganz von den äußeren Sinnen abgezogen wird. Niemals nun kommt es vor, daß der Prophet durch Krankheit den Sinnen entrückt wird, wie es bei Epileptikern oder Wahnsinnigen geschieht; sondern nur durch eine normale Naturursache (per causam naturalem ordinatam), nämlich durch Schlaf. Und so kommt eine Prophetie, die mit einem Schauen in der Einbildungskraft verbunden ist, immer entweder im Traum zustande, wo er durch eine normale Naturursache den Sinnen entrückt ist, oder in einer Vision, wobei die Entrückung von einer seelischen Ursache herrührt. Darin jedoch unterscheidet sich der Prophet in seiner Entrückung, mag er nun durch Schlaf oder durch eine Vision entrückt sein, von allen andern, die den Sinnen entrückt sind, daß der Geist des Propheten bezüglich dessen erleuchtet wird, was er in der Phantasieanschauung sieht, wenn er erkennt, daß es nicht Dinge sind, sondern Bilder von Dingen, über die er durch das Licht des Geistes ein sicheres Urteil hat. Also geschieht offenbar die prophetische Erleuchtung bisweilen unter Loslösung von den Sinnen, bisweilen nicht ...«

Man kann nicht sagen, daß die höchste Anspannung der inneren Kraft unter allen Umständen die Loslösung von den Sinnen erfordere. »Wenn die innere Kraft ins Anschauen ihres Objektes versunken ist (intenditur), so wird sie, wenn die Aufmerksamkeit vollkommen ist, von den äußeren Sinnen losgelöst. Doch wenn das Urteil der inneren Kraft vollkommen ist, löst sie sich nicht von äußerer Betätigung los, weil es zur inneren Kraft gehört, über Äußeres zu urteilen; so ist das Urteil der höheren auf dasselbe Ziel hingeeordnet wie die äußere Tätigkeit; und so hemmen sie sich gegenseitig nicht.«

Wenn der Apostel sagt: die Geister der Propheten sind den Propheten untertan, »so meint er die Verkündigung der Prophetie, denn es steht im eigenen Belieben, das zu verkünden, worüber man eine Inspiration empfangen hat: nicht aber gilt es für die Offenbarung, worin der Prophet selbst dem Geist

untertan ist; denn die Offenbarung kommt nicht nach dem Belieben des Propheten, sondern nach dem Belieben des offenbarenden Geistes zustande.«

10. Artikel Wird die Prophetie angemessen in Prophetie der Prädetermination, des Vorherwissens und der Drohung eingeteilt?

Eine weitere Frage ist die nach dem Inhalt der Prophetie. Kann man sie danach einteilen in eine Prophetie der Vorherbestimmung, des Vorherwissens und der Drohung (praedestinationis, praescientiae et comminationis)?

»Die Prophetie leitet sich, wie oben gesagt, vom göttlichen Vorherwissen ab. Man muß aber wissen, daß Gott anders die Zukunft vorherweiß als andere, die Künftiges vorauserkennen. Bezüglich der Erkenntnis des Künftigen ist nämlich zweierlei zu beachten: die Reihe der Ursachen, die auf künftige Wirkungen hingeordnet sind; und das Ergebnis oder die Auswirkung dieser Ordnung (exitus sive executio huius ordinis), das in dem aktuellen Hervorgehen der Wirkungen aus ihren Ursachen besteht. Welche geschaffene Kraft nun immer eine Erkenntnis bezüglich künftiger Dinge hat, ihre Erkenntnis reicht nicht über die Reihe der Ursachen hinaus; so heißt es vom Arzt, er sehe den künftigen Tod voraus, sofern er weiß, daß die Naturgesetze (principia naturalia) auf die Auflösung im Tode (ad defectum mortis) hingeordnet sind; und ebenso heißt es vom Astrologen, er sehe künftige Regen und Winde voraus. Wenn es nun solche Ursachen sind, deren Wirkungen gehemmt werden können, dann kommt es nicht immer dazu, daß das künftige Sein so vorausgesehen wird. Gott dagegen erkennt das Künftige nicht nur auf Grund der Reihe der Ursachen, sondern auch im Hinblick auf das Ergebnis oder die Auswirkung der Reihe. Das hat seinen Grund darin, daß sein Schauen sich nach der Ewigkeit bemißt, die alle Zeiten in einem unteilbaren Jetzt umfaßt (comprehendit): darum sieht er mit einem einfachen Blick sowohl, worauf die Ursachen hingeordnet sind, als in welcher Weise sich diese Reihe erfüllt. Das aber ist für ein Geschöpf, dessen Blick auf eine bestimmte Zeit eingeschränkt ist, unmöglich; darum erkennt es das, was zu der und der Zeit ist; das Künftige aber ist in der Zeit, in der es noch künftig ist, nur in der Reihe seiner Ursachen; daher kann es nur so von uns vorauserkannt werden: daß wir, recht betrachtet, offenbar, wenn es heißt, wir wüßten Künftiges voraus, vielmehr ein Wissen um Gegenwärtiges als um Künftiges haben; und so bleibt es Gott allein vorbehalten (proprium), wahrhaft die Zukunft zu wissen. Bisweilen nun entspringt die Prophetie dem göttlichen Vorherwissen mit Rücksicht auf die Reihe der Ursachen (ratione ordinis causarum); bisweilen aber mit Rücksicht auf die Auswirkung oder Erfüllung jener Reihe. Wenn sich nun die prophetische Offenbarung nur auf die Reihe der Ursachen bezieht, so spricht man von einer prophetischen Drohung (prophetia comminationis); denn dann wird dem Propheten nichts anderes offenbart, als daß, nach der gegenwärtigen Sachlage (secundum ea quae nunc sunt), der und der zu dem oder jenem bestimmt sei.

Eine Erfüllung der Reihe aber kommt auf doppelte Weise zustande. Bisweilen nur durch das Wirken göttlicher Kraft (ex sola operatione divinae virtutis), wie die Auferweckung des Lazarus und die Empfängnis Christi und dergleichen; und mit Rücksicht darauf ist es eine Prophetie der Prädestination, denn nach Damascenus (Über den rechten Glauben II, 3) ist das, was Gott vorherbestimmt, nicht in uns; darum heißt die Prädestination auch gleichsam eine Vorbereitung Gottes (praedestinatio quasi quaedam Dei praeparatio dicitur). Nur das bereitet man aber vor, was man selbst, nicht was ein anderer zu tun vorhat. Manches aber erfüllt sich durch das Wirken anderer Ursachen, sei es natürlicher oder willentlicher (sive naturalium sive voluntariarum), und dies, was durch andere zur Erfüllung kommt, ist nicht vorherbestimmt, jedoch vorhergewußt; daher sagt man, eine Prophetie solcher Dinge geschehe im Hinblick auf das Vorauswissen. Da jedoch das Vorauswissen der Menschen wegen da ist (propter homines fit), besteht die Prophetie des Vorauswissens vornehmlich im Hinblick auf das, was durch die Menschen kraft freien Willens geschieht (fiunt libero arbitrio) ...«

Es scheint, als wäre es nicht nötig, die Drohung als eine eigene Art von Prophetie anzunehmen: als müßte entweder der angedrohte Ausgang eintreten – und dann wäre kein Unterschied zum Vorauswissen; oder es handelte sich nur um ein bedingtes Vorauswissen – das wäre dann auf Grund der natürlichen Erkenntnis der Ursachen ohne übernatürliche Erleuchtung möglich. Dieser Gedankengang ist aber nicht ganz zutreffend. »Wenn man die drohende Prophetie auf die Reihe der Ursachen bezieht, die sie unmittelbar im Auge hat, dann ist sie frei von jeder Bedingung; denn es ist in den Ursachen absolut so geordnet, daß sich dies ergibt (ut hoc contingat). Bezieht man sie aber auf den Ausgang, den sie mittelbar ins Auge faßt, dann ist sie unter der Bedingung der Ursache zu verstehen; und doch ist sie übernatürlich, weil man aus natürlicher Erkenntnis – auch wenn die Ursache vorhanden ist, z. B. die Bosheit bestehen bleibt (iniquitate remanente) – nicht wissen kann, daß ganz bestimmt (determinate) diese oder jene Strafe nach der göttlichen Gerechtigkeit fällig ist (debeatur).«

Andererseits ist es nicht nötig, der Drohung die Verheißung (prophetia promissionis) als vierte Klasse zur Seite zu stellen, »denn für beide besteht dieselbe Gesetzlichkeit. Indessen wird die Drohung mehr zum Ausdruck gebracht, weil es häufiger vorkommt, daß eine Drohung als daß eine Verheißung zurückgenommen wird; denn Gott ist geneigter zur Erbarmung als zur Bestrafung.«

Wenn jemandem nicht kraft göttlicher Vorherbestimmung, sondern auf Grund irdischer Ursachen (causae inferiores) in der Weise der Drohung der Tod vorhergesagt wird, so sind diese »irdischen Ursachen nicht nur natürliche Ursachen, wie sie die Ärzte vorauserkennen können, sondern auch Verdienste (causae meritoriae), die nur aus göttlicher Offenbarung erkannt werden können. Doch auch die natürlichen Ursachen der Rettung oder des Todes können weit vollkommener durch göttliche Offenbarung als durch den Menscheng Geist erkannt werden.«

Die Erkenntnis aus himmlischen Ursachen (causae superiores) ist eine andere als die aus irdischen; »denn die himmlischen – das sind die Seinsgründe der Dinge im göttlichen Vorauswissen – versagen niemals, so daß ihr Ergebnis nicht voll erreicht würde (nunquam deficiunt ab impletione suorum effectum), wie die irdischen Ursachen versagen; und so wird aus den himmlischen Ursachen der Ausgang der Dinge absolut erkannt, aus den irdischen aber nur unter Bedingung.«

Man kann nicht sagen: wenn die Drohung nicht im wörtlichen Sinn in Erfüllung gehe, so doch in einem übertragenen Sinne; wenn Ninive z. B. nicht eingestürzt sei, so seien doch die schlechten Sitten eingestürzt. Dasselbe könne man aber auch bei Vorherbestimmung und Vorherwissen antreffen: daß sie sich nicht im wörtlichen Sinn erfüllten; und so sei die Unterscheidung hinfällig. »Allerdings wird bei der Prophetie auf Grund von Vorherbestimmung oder Vorherwissen die Wahrheit, die zur Erfüllung kommen soll, unter Bildern dargeboten, doch im Hinblick auf den Inhalt dieser Bilder findet sich kein buchstäblicher Sinn (ratione illarum similitudinum non attenditur aliquis sensus litteralis); es findet sich aber ein buchstäblicher Sinn im Hinblick auf das, was die Bilder bezeichnen, wie es bei allem, was mittelbar ausgedrückt wird (in omnibus mediate significatis), der Fall ist: darum findet man in solchen Prophetien keine Wahrheit im Hinblick auf die Bilder, sondern nur im Hinblick auf das, was die Bilder bedeuten. Bei der prophetischen Drohung dagegen findet sich ein buchstäblicher Sinn der Prophetenworte im Hinblick auf die Bilder der eintretenden Ereignisse (rerum quae eveniunt), denn jene Bilder werden nicht nur als Bilder, sondern als Realität (ut res quaedam) dargeboten; darum gehört auch das, was von dem durch dergleichen Bilder Ausgedrückten eintritt, nicht zum buchstäblichen, sondern zum mystischen Sinn; wenn z. B. gesagt wird: »Ninive wird einstürzen«, so gehört der materielle Einsturz zum buchstäblichen Sinn, der Einsturz der schlechten Sitten dagegen zum moralischen: und im buchstäblichen Sinn eben findet sich Wahrheit – wie gesagt – im Hinblick auf die Reihe der Ursachen.«

Bleibt der Prophet dabei an dem wörtlichen Sinn des Bildes haften, so ist ihm deswegen der Prophetenrang nicht abzustreiten. Jonas, der den Einsturz Ninives materiell auffaßt, ist nicht auf eine Stufe mit Pharao zu stellen, der das Bild der Ähren und Kühe sieht, ohne es zu verstehen. »Denn in Pharaos Traum wurden jene Ähren und Kühe nicht als etwas sachlich in Betracht Kommendes (ut res quaedam) gezeigt, sondern nur als Bilder; und so hatte Pharao, der nur jene Bilder sah, keinerlei sachliches Verständnis (non ... alicuius rei intellectum); und darum war er kein Prophet. Jonas dagegen, dem gesagt wurde: »Ninive wird einstürzen«, besaß sachliches Verständnis (Jonae ... aderat intelligentia alicuius rei), nämlich für die Beziehung der Verdienste zu dem Fall, obwohl er etwas anderes, nämlich den Fall selbst, vielleicht nicht vorauserkannte; im Hinblick auf das also, was er nicht durchschaute (intelligebat), war er kein Prophet. Jonas jedoch und die drohenden Propheten wußten, daß ihre Prophetie kein Vorauswissen, sondern eine Drohung enthielt; deshalb heißt es Jonas letztes Kap. Vers. 2: »Darum habe ich gesucht nach Tharses zu entfliehen, denn ich weiß, daß du mild und barmherzig bist.«

11. Artikel Findet sich in der Prophetie unwandelbare Wahrheit?

Enthält die Prophetie unwandelbare Wahrheit (immobilis veritas)? »Man muß bei der Prophetie zweierlei ins Auge fassen, nämlich die prophezeiten Ereignisse (res prophetatas) selbst und die Erkenntnis, die man davon hat; und für beides findet man eine verschiedene Ordnung des Ursprungs. Denn die prophezeiten Ereignisse rühren unmittelbar von wandelbaren Ursachen als der nächsten Ursache her, von der unwandelbaren Ursache aber als von der entfernten; die prophetische Erkenntnis dagegen rührt umgekehrt vom göttlichen Vorherwissen als von der nächsten Ursache her, von den prophezeiten Ereignissen aber hängt sie nicht wie von der nächsten Ursache ab, sondern nur als ihr Zeichen. Jede Wirkung aber richtet sich in Notwendigkeit und Zufälligkeit (in necessitate et contingentia) nach der nächsten und nicht nach der ersten Ursache; darum sind die prophezeiten Ereignisse selbst wandelbar (mobiles); die prophetische Erkenntnis dagegen ist unwandelbar so wie das göttliche Vorauswissen, von dem sie herkommt wie ein Abbild von einem Urbild (ut exemplatum ab exemplari). Denn wie aus der Notwendigkeit der Verstandeswahrheit (veritas intellectus) folgt, daß auch die Aussage, die der Ausdruck der Verstandeswahrheit ist (enuntiatio, quae est signum intellectus), notwendige Wahrheit besitzen muß, so folgt aus der Unwandelbarkeit des göttlichen Vorherwissens, daß die Prophetie, die etwas davon zum Ausdruck bringt (eius signum est), unwandelbare Wahrheit besitzt ...« Dabei »kommt die Unwandelbarkeit dem prophezeiten Ereignis an sich nicht zu, sondern nur, sofern es prophezeit ist; und so ist es angemessen, sie in die Definition der Prophetie zu setzen.« Darum »besitzt auch die prophetische Drohung durchaus unwandelbare Wahrheit; denn sie bezieht sich (nach dem vorausgehenden Artikel ad 8) nicht auf den Ausgang der Dinge, sondern auf die gesetzmäßige Reihe der Ursachen; und daß diese Ordnung besteht, die der Prophet verkündet, das ist notwendig, wenn auch der Ausgang bisweilen nicht eintritt.«

In dem, was den Propheten von Gott enthüllt wird, muß man unterscheiden zwischen göttlichem Ratschluß (consilium) und Urteilspruch (sententia). »Gottes Ratschluß heißt die ewige Anordnung Gottes selbst, die sich niemals ändert ... Urteilspruch aber heißt das, worauf irgendwelche Ursachen hingeordnet sind. Urteilsprüche werden aber in den Gerichten auf Grund der Gewichte der Ursachen gefällt (ex causarum meritis proferuntur). Bisweilen nun ist das, worauf die Ursachen hingeordnet sind, von Gott von Ewigkeit her angeordnet; und dann ist Gottes Ratschluß und Urteilspruch dasselbe; bisweilen jedoch sind die Ursachen auf etwas hingeordnet, was nicht von Ewigkeit her von Gott angeordnet ist; und dann gehen Gottes Ratschluß und Urteilspruch auseinander (feruntur ad diversa). Also findet sich auf seiten des Wissens, das die irdischen Ursachen (causas inferiores) ins Auge faßt, Veränderlichkeit; doch auf seiten des Ratschlusses findet sich immer Unveränderlichkeit. Dem Propheten nun wird bisweilen ein Urteilspruch enthüllt, der mit einem Ratschluß übereinstimmt; und dann besitzt die Prophetie unwandelbare Wahrheit auch im Hinblick auf den Ausgang; bisweilen aber wird ein Urteilspruch enthüllt, der nicht mit einem Ratschluß

übereinstimmt; und dann besitzt sie, wie gesagt, unwandelbare Wahrheit im Hinblick auf die Ordnung, aber nicht im Hinblick auf den Ausgang.«

»Nimmt man an, daß etwas im Hinblick auf das Vorauswissen prophezeit ist, so ist – wenn es auch an sich möglich wäre, daß jenes nicht wäre – dies doch mit dieser Annahme nicht vereinbar; denn wenn man etwas als vorausgewußt hinstellt, so behauptet man eben dadurch sein künftiges Sein, da das Vorauswissen den Ausgang selbst ins Auge faßt.«

Daß die Wahrheit eines Satzes sich nach den Seinsbedingungen der Dinge richtet (veritas propositionis sequitur conditionem rei), das kann nicht angeführt werden, um die Unmöglichkeit einer unwandelbaren Aussage über wandelbare Dinge zu beweisen; denn es gilt nur, »wenn das Wissen dessen, der die Wahrheit verkündet, von den Dingen herrührt. Das ist aber hier nicht der Fall.«

12. Artikel Ist die Prophetie rein auf Grund geistigen Schauens von höherem Rang als eine, die geistiges und phantasiemäßiges Schauen verbindet?

Prophetien können sich auf rein geistige Visionen stützen (secundum visionem intellectualem) oder es kann eine geistige Vision mit einer phantasiemäßigen (imaginaria) verbunden sein. Welche von beiden ist höheren Ranges (eminentior)? »Da sich die Natur der Species aus der Natur der Gattung (genus) und aus der Natur des unterscheidenden Merkmals (differentia) aufbaut, kann der Rang (dignitas) der Species auf Grund von beiden erwogen werden (pensari); und im Hinblick auf diese beiden Richtungen der Betrachtung findet man bisweilen, daß gewisse Dinge sich wechselseitig im Seinsrang übertreffen. Und mit Rücksicht auf den Gehalt der Species (quantum pertinet ad rationem speciei) hat immer das vollkommener Anteil am Gehalt der Species, worin sich die Differenz, die formal die Species konstituiert, in hervorragender Weise (nobilius) findet; schlechthin gesprochen ist aber bisweilen das das Höhere, worin die Natur der Gattung vollkommener ist, bisweilen aber das, worin die Natur der Differenz vollkommener ist. Wenn nämlich die Natur der Differenz einen Vorzug über die Natur der Gattung hinaus dazufügt, bewirkt der Vorzug von seiten der Differenz, daß etwas schlechthin höherwertig ist; z. B. ist in der Species des Menschen, der ein vernunftbegabtes Lebewesen ist, schlechthin der von höherem Range, der einen Vorzug in der Vernunftbegabung aufweist, gegenüber dem, der einen Vorzug in Dingen hat, die zum Seinsbestand des Lebewesens gehören (ad rationem animalis spectant), wie die Sinne, die Bewegung und dergleichen. Wenn aber die Differenz eine Unvollkommenheit bedeutet, dann ist das, worin die Natur der Gattung vollständiger ist, schlechthin höherwertig; so ist es offenbar beim Glauben, der eine Erkenntnis in Rätselweise ist (cognitio aenigmatica), nämlich von Dingen, die man nicht sieht. Denn wer der Natur der Gattung nach reich, der Differenz nach arm im Glauben ist (abundat in natura generis et deficit in fidei differentia), z. B. ein Gläubiger, der bereits eine gewisse Einsicht in die Glaubenswahrheiten hat (percipit aliquem

intellectum credibilium) und sie gewissermaßen schon schaut, der hat schlechthin einen höheren Glauben als einer, der weniger erkennt; was jedoch das Wesen des Glaubens (*rationem fidei*) angeht, so hat der in eigentlicherem Sinne Glauben, der gar nichts von dem sehend erfaßt, was er glaubt. Und so ist es auch bei der Prophetie. Denn die Prophetie erscheint als eine umschattete und verdunkelte Erkenntnis (*cognitio obumbrata et obscuritate admixta*), nach der Stelle im II. Petrusbrief 1, 19: ›Ihr habt noch ein festeres, prophetisches Wort. Und ihr tut wohl, wenn ihr darauf achtet wie auf ein Licht, das an einem dunkeln Ort leuchtet‹. Das beweist auch schon der Name Prophetie, denn Prophetie heißt gleichsam ein Schauen von weitem: was man nämlich klar sieht, das sieht man wie aus der Nähe.

Wenn wir nun die Prophetien im Hinblick auf die Differenz vergleichen, die den Sinn der Prophetie abschließend erfüllt (*quae rationem prophetiae complet*), so findet man, daß diejenige den Sinn der Prophetie vollkommener und eigentlicher realisiert, die eine phantasiemäßige Vision in sich schließt; denn dann ist es eine umschattete Erkenntnis der prophetischen Wahrheit. Vergleichen wir aber die Prophetien im Hinblick auf das, was zur Natur der Gattung gehört, nämlich zur Erkenntnis oder zum Sehen: so muß man noch folgendermaßen unterscheiden. Von den beiden Dingen, die zu jeder vollkommenen Erkenntnis gehören, nämlich Aufnehmen und Urteil über das Aufgenommene, beruht das Urteil über das Aufgenommene in der Prophetie nur auf dem Verstande, das Aufnehmen dagegen sowohl auf dem Verstande als auf der Einbildungskraft. Bisweilen nun liegt in der Prophetie kein übernatürliches Empfangen vor, sondern nur ein übernatürliches Urteil; dann wird nur der Verstand erleuchtet, ohne daß eine phantasiemäßige Vision hinzukäme; derart war etwa die Inspiration Salomos, sofern er über menschliche Charaktere und Verhältnisse (*de moribus hominum*) und die Natur der Dinge, die wir auf natürliche Weise erfassen (*naturaliter accipimus*), durch göttliche Eingebung sicherer urteilte als die übrigen Menschen. Bisweilen aber ist auch das Empfangen übernatürlich; und das in doppelter Weise: denn es ist entweder ein Empfangen auf dem Wege der Einbildungskraft, wenn nämlich im Geist des Propheten durch göttliches Wirken Bilder der Dinge geformt werden; oder es ist ein Empfangen auf dem Wege des Verstandes, wenn nämlich dem Verstande eine Erkenntnis der Wahrheit in so klarer Weise eingegossen wird, daß er nicht im Gleichnis (*ex similitudine*) von Bildern die Wahrheit empfängt, sondern vielmehr auf Grund der schon durchschauten Wahrheit sich selbst Bilder formen kann, deren er sich der Natur unseres Verstandes wegen bedient. Eine Prophetie aber, bei der ein bloßes Empfangen ohne Urteil vorhanden wäre, kann es nicht geben, darum auch keine phantasiemäßige ohne geistige Vision.

So ist also offenbar die rein geistige Vision, bei der nur ein Urteil ohne übernatürliches Empfangen vorhanden ist, von niedererem Rang als die, bei der es Urteil und phantasiemäßiges Empfangen gibt; jene geistige Vision aber, die Urteil und übernatürliches Empfangen einschließt, ist von höherem Rang als die, bei der neben dem Urteil ein phantasiemäßiges Empfangen vorliegt. Und im Hinblick darauf ist zuzugeben, daß die Prophetie, bei der es nur eine geistige Vision gibt, von höherem Rang ist als die, bei der eine phantasiemäßige hinzukommt.« In diesem Fall handelt es sich nämlich um eine höhere

geistige Anschauung als die, mit der eventuell eine phantasiemäßige verbunden ist. Und darum ist es nicht als ein Plus anzusehen, wenn geistige und phantasiemäßige Vision vorhanden sind; denn das niedere geistige Schauen mit dem phantasiemäßigen zusammen erreicht oder übertrifft das höhere nicht: »in diesem reicht die Fassungskraft (perceptio) des geistigen Lichts für Empfangen und Urteil aus, in jenem dagegen nur für das Urteil.«

»Bei beiden Arten von Prophetie gibt es ein Überströmen (derivatio) vom Verstand auf die Einbildungskraft, jedoch auf verschiedene Weise: denn bei der Prophetie, von der es heißt, daß sie nur eine geistige Vision enthält, wird die ganze Fülle der prophetischen Offenbarung im Verstande aufgefaßt, und von da aus werden nach dem Belieben des Erkennenden in der Einbildungskraft passende Bilder geformt, wegen der Natur unseres Verstandes, der ohne Phantasmen nicht einsehen (intelligere) kann; in der anderen Prophetie dagegen wird nicht die ganze Fülle der prophetischen Offenbarung im Verstand aufgefaßt, sondern im Verstand dem Urteil nach, in der Einbildungskraft dem Empfangen nach. Darum ist in der Prophetie, die nur ein geistiges Schauen enthält, das geistige Schauen von größerer Fülle (plenior): wenn nämlich das Licht, das im Verstand empfangen wird, mangelhaft ist, dann kommt es vor, daß er in gewisser Hinsicht von der reinen Geistigkeit herabsinkt (decidit ... a puritate intelligibili) zu Phantasiegestalten, wie es in Träumen geschieht.«

Der Vorzug der geistigen vor der Phantasieanschauung zeigt sich auch darin, daß sie nicht wie diese unbedingt auf eine Erkenntnis durch Bilder angewiesen ist. »Unmöglich kann ein Ding von der Phantasie in seinem Wesen vorgestellt werden (imaginabilis per suam essentiam), wie es in seinem Wesen vom Verstand erkannt werden kann; denn eine Phantasieanschauung (imaginatio) gibt es nur von materiellen Dingen. Und doch vermag die Einbildungskraft nur ohne Materie zu empfangen; darum vermag sich die Einbildungskraft auf nichts durch sein Wesen zu beziehen, sondern nur durch sein Bild. Der Verstand dagegen empfängt auf immaterielle Weise, und durch ihn werden nicht nur materielle, sondern auch immaterielle Dinge erkannt; darum wird manches von ihm in seinem Wesen erkannt, manches aber durch ein Bild.«

13. Artikel Unterscheidet man Grade der Prophetie nach dem phantasiemäßigen Schauen?

»Wenn zum Aufbau eines Dinges zweierlei zusammenwirkt, wovon eins für das, was sich aus ihnen aufbaut, wesentlicher (principalius) ist, kann man eine Abstufung sowohl nach dem Wesentlichen (principale) als nach dem Untergeordneten (secundarium) antreffen. Doch das Übertreffen (excessus) im Wesentlichen beweist einen Vorrang (eminentia) schlechthin; dagegen das Übertreffen im Untergeordneten zeigt nur einen Vorrang in bestimmter Hinsicht, nicht schlechthin, wenn nicht gerade das Übertreffen im Untergeordneten das Zeichen ist für ein Übertreffen im Wesentlichen. Zum Beispiel trägt zum menschlichen Verdienst die Liebe als das Wesentliche bei, das äußere Werk aber als das Untergeordnete; das Verdienst wird aber, schlechthin gesprochen, d. h. mit Rücksicht auf die ewige

Belohnung, für größer erachtet, das aus größerer Liebe hervorgeht; die Größe des Werkes aber macht das Verdienst größer, sofern man es im Hinblick auf einen akzidentellen Lohn betrachtet, wenn sie nicht die Größe der Liebe beweist, nach dem Wort Gregors in der 30. Homilie über das Evangelium: »Die Liebe zu Gott wirkt Großes, wo sie vorhanden ist (si est)«. Da nun zur Prophetie das geistige Schauen als das Wesentliche und das phantasiemäßige als das Untergeordnete beiträgt, ist die Stufe der Prophetie schlechthin als die höhere anzusehen, wo das geistige Schauen ein höheres (eminentior) ist: in einem höheren Grad phantasiemäßigen Schauens aber zeigt sich ein höherer Grad der Prophetie in bestimmter Hinsicht, aber nicht schlechthin, wofern nicht die Vollkommenheit des phantasiemäßigen Schauens die Vollkommenheit des geistigen Schauens beweist. Auf seiten des geistigen Schauens aber kann man nicht bestimmte Stufen annehmen, weil die Fülle des geistigen Lichtes sich nur durch Zeichen offenbart; darum muß man nach jenen Zeichen die Stufen der Prophetie unterscheiden. So kann man denn nach vier Gesichtspunkten Stufen der Prophetie unterscheiden. Erstens nach dem, was zur Prophetie gehört. Die Prophetie ist aber ein doppelter Akt: nämlich Schauen und Verkünden. Zum Schauen ist wiederum zweierlei erforderlich: das Urteil, das dem Verstand, und das Empfangen, das bisweilen dem Verstand, bisweilen der Einbildungskraft angehört. Zum Verkünden ist etwas auf seiten des Verkündenden erforderlich, nämlich eine gewisse Kühnheit, so daß man nicht um der Gegner der Wahrheit willen davor zurückschreckt, die Wahrheit zu sagen, nach dem Wort des Herrn zu Ezechiel (III, 8): »Ich habe Dein Angesicht kraftvoller gemacht als ihre Angesichter und Deine Stirn härter als ihre Stirnen«; und es folgt: »Fürchte sie nicht und scheue ihr Angesicht nicht«. Etwas anderes ist von seiten der verkündeten Sache erforderlich: nämlich ein Zeichen, wodurch die Wahrheit der verkündeten Sache bewiesen wird; darum hat auch Moses von Gott ein Zeichen empfangen, damit ihm geglaubt werde. Da jedoch das Verkünden in der Prophetie nicht die Hauptrolle spielt, sondern sich darin als Folge ergibt, darum besitzt der den niedersten Grad der Prophetie, in dem sich eine gewisse Kühnheit oder Bereitschaft findet, etwas zu sagen oder zu tun, ohne daß ihm eine Offenbarung zuteil wird; so sagen wir, Samson habe einen gewissen Grad von Prophetie besessen, Prophetie in einem weiten Sinn genommen, sofern jeder übernatürliche Einfluß auf die Prophetie bezogen wird (reducitur). Die zweite Stufe aber wird sich bei dem finden, der eine geistige Vision nur dem Urteil nach hat, wie bei Salomon. Die dritte bei dem, der eine geistige Vision zugleich mit einer phantasiemäßigen hat, z. B. bei Isaias und Jeremias. Die vierte bei dem, der die vollkommenste geistige Vision (visionem intellectualem plenissimam), dem Urteil und dem Empfangen nach, hat, z. B. bei David. Zweitens können Stufen der Prophetie nach der Verfassung (dispositio) des Prophezeienden unterschieden werden; und da die Prophetie im Traum und in wachen Visionen zustande kommt, wie es im Buch Numeri XI heißt, so stellt die Prophetie, die im Wachen vorkommt, einen höheren Grad vor als die im Traum: einmal, weil dann der Verstand in besserer Verfassung zum Urteilen ist; dann, weil die Entfernung von der Sinnlichkeit (avocatio a sensibilibus) nicht auf natürliche Weise zustande gekommen ist, sondern durch vollkommene Hinwendung (intentione perfecta) der niederen Kräfte auf das, was durch göttliches Wirken gewiesen wird. Drittens nach der Art des Aufnehmens: je deutlicher (expressius) die prophezeite Sache bezeichnet wird, desto erhabener ist der Grad der Prophetie. Durch kein Zeichen nun

wird etwas deutlicher zum Ausdruck gebracht als durch Worte; und so ist es eine höhere Stufe der Prophetie, wenn Worte vernommen werden, welche die prophezeite Sache deutlich (expresse) bezeichnen, wie von Samuel (Könige I, 3) gesagt wird, als wenn Gestalten gezeigt werden, die Bilder anderer Dinge sind, wie z. B. Jeremias ein in Flammen stehender Topf gezeigt wurde (Jer. 1, 13): denn dann wird es handgreiflich gezeigt, daß das prophetische Licht mehr seiner Kraft gemäß aufgenommen wird (magis in suo vigore percipitur), wenn die prophezeiten Dinge in einem deutlicheren Bilde vorgeführt werden. Viertens nach dem Anteil dessen (ex parte eius), der die Offenbarung erteilt: es ist ein höherer Grad von Prophetie, wenn sich der Sprechende sehen läßt, als wenn man nur die Worte hört, mag es nun im Traum oder in einer Vision sein; denn es zeigt, daß der Prophet näher an die Erkenntnis des Offenbarenden herankommt. Wenn nun der Sprechende gesehen wird, dann ist es ein höherer Grad der Prophetie, wenn er in Gestalt eines Engels, als wenn er in Gestalt eines Menschen erscheint, und noch hervorragender, wenn er in Gestalt Gottes erscheint, wie z. B. (Is. I) Isaias Gott sitzen sah. Denn da die prophetische Offenbarung von Gott zum Engel, vom Engel zum Menschen herabsteigt, so ist das prophetische Empfangen um so vollkommener (plenior), je näher es an den ersten Ursprung (primum principium) der Prophetie herankommt.« Eine Unterscheidung nach Species (distinctio speciei) erfordert diese Abstufung (diversitas gradus) nicht.

Wäre es eine Unterscheidung nach Species, so wäre es eine formale und sie könnte dann nur von der Art der geistigen Vision bestimmt sein, da die phantasiemäßige etwas Materiales ist; doch eine Abstufung innerhalb derselben Species »kann nach etwas Materialem geschehen.«

Es ist nicht notwendig, daß sich beim selben Propheten immer derselbe Grad der Prophetie findet, »da das prophetische Licht nichts dem Propheten dauernd Innewohnendes ist, sondern gleichsam ein vorübergehender Zustand (passio transiens).«

An sich könnte es auch eine Abstufung nach den prophezeiten Dingen geben; »doch wegen der allzu großen Verschiedenheit der offenbarten Dinge können keine bestimmten Stufen der Prophetie bezeichnet werden, oder doch nur generell; z. B. wenn man sagt, eine Offenbarung über Gott sei eine höhere Stufe als eine Offenbarung über Geschöpfe.«

Die Worte und Taten der Propheten kommen für eine Abstufung nicht in Betracht, denn sie gehören nicht zur prophetischen Offenbarung, sondern zur Verkündigung, und diese »richtet sich nach der Verfassung derer, an die sie gerichtet ist. Darum können mit Rücksicht darauf keine Grade der Prophetie unterschieden werden.«

Schließlich kommen Wunder, die der Prophet verrichtet, nicht für eine Einteilung in Frage, »weil die Wundergabe (gratia signorum) etwas anderes ist als die Prophetie; insofern kann sie allerdings auf die Prophetie bezogen werden (reduci), als durch Wunderzeichen die Wahrheit der Prophetie bewiesen wird; darum hat auch die Wundergabe in diesem Punkt (quantum ad hoc) einen Vorzug vor der Prophetie, so wie die Wissenschaft, die beweist, weswegen (propter quid), höher steht als die Wissenschaft, die sagt, daß (quia); und darum wird I. Kor. 12 die Wundergabe über die Gabe der

Weissagung gestellt. Und so ist denn auch der Prophet der vorzüglichste, der prophetische Offenbarung hat und obendrein Wunder wirkt. Wenn er aber ohne prophetische Offenbarung Wunder wirkt, so mag er, schlechthin betrachtet, höheren Rang haben – was die Prophetie anlangt (*quantum pertinet ad rationem prophetiae*) hat er es nicht; sondern in diesem Sinn zählt er als einer, der auf der untersten Stufe der Prophetie steht, so wie jener, der nur die Kühnheit besitzt, etwas zu tun.«

14. Artikel Hatte Moses einen Vorrang vor allen andern Propheten?

»Unter den Propheten können manche in irgendeiner Hinsicht auf verschiedene Weise für größer gehalten werden; schlechthin gesprochen aber war Moses der größte von allen; denn in ihm fanden sich die vier Momente, die zur Prophetie erforderlich sind, im höchsten Grade. Erstens war das geistige Schauen (*visio intellectualis*) bei ihm das Höchste; im Hinblick darauf verdiente er es, so hoch erhoben zu werden, daß er das Wesen Gottes selbst schaute, wie es Num. XII, 8 heißt: »Unverhüllt und nicht in Rätseln und Bildern schaut er den Herrn«. Und dies sein Schauen kam nicht durch Vermittlung eines Engels zustande wie andere prophetische Visionen; darum heißt es an derselben Stelle: »Von Mund zu Mund (*ore ad os*) spreche ich zu ihm ...«. Zweitens war das phantasiemäßige Schauen bei ihm das vollkommenste, denn er hatte es gleichsam auf einen Wink zur Hand; darum heißt es Exod. XXXIII, 11: »Es sprach der Herr zu ihm von Angesicht zu Angesicht (*facie ad faciem*)«, wie der Mensch zu seinem Freunde zu sprechen pflegt; auch noch ein anderer Vorzug bezüglich des phantasiemäßigen Schauens ist bei ihm festzustellen: daß er nicht nur die Worte des Offenbarenden hörte, sondern ihn sah, nicht in Gestalt eines Menschen oder Engels, sondern gleichsam Gott selbst, nicht im Traum, sondern im Wachen; was von keinem andern zu lesen ist. Drittens war sein Verkünden von der höchsten Art; denn alle, die vor ihm waren, unterwiesen ihre Familien auf dem Wege [natürlicher] Zucht (*per modum disciplinae*); Moses aber war der erste, der im Namen des Herrn sprach (*ex parte Domini*), da er sagte: »Dies spricht der Herr«; und nicht zu einer Familie, sondern zum ganzen Volk; und er verkündete nicht im Namen des Herrn, daß auf die Worte eines andern, vorausgehenden Propheten geachtet werden sollte, wie die Propheten durch ihre Verkündigung darauf hinwirkten (*inducebant*), daß das Gesetz Mosis beobachtet werden sollte; so war die Verkündigung der Vorausgehenden eine Vorbereitung auf das Gesetz Mosis, das eine Art Fundament für die Verkündigung der folgenden Propheten war. Viertens hatte er den Vorrang im Hinblick auf das, was zur Verkündigung vorgesehen war (*ordinantur*). Im Hinblick auf die Wunder nämlich, denn er wirkte Zeichen zur Bekehrung und Belehrung des ganzen Geschlechts; die andern Propheten aber wirkten besondere Zeichen für einzelne Personen und einzelne Geschäfte (*particularia signa ad speciales personas et specialia negotia*); darum heißt es im letzten Kap. des Deuteron. v. 10: »Nicht hat sich ferner ein Prophet in Israel erhoben wie Moses, den der Herr von Angesicht zu Angesicht gekannt hätte«. Was den Vorrang der Offenbarung betrifft: in allen Zeichen und Wundern, wie er sie im Lande Ägypten gewirkt hatte für Pharao und alle seine Diener, und ebenso große Wundertaten, die

Moses vor ganz Israel vollbrachte. Auch im Hinblick auf die Kühnheit erscheint er als der Hervorragendste, denn nur mit einem Stabe stieg er nach Ägypten hinab, nicht nur um die Worte Gottes zu verkünden, sondern um Ägypten zu schlagen und das Volk zu befreien.«

Über das Geheimnis der Menschwerdung haben »manche Spätere ausdrücklichere Offenbarungen bekommen als Moses; nicht aber hinsichtlich der Erkenntnis der Gottheit, über die Moses am vollkommensten unterrichtet war.«

Andere mögen, was die Tat selbst anbelangt, größere Wunder gewirkt haben, aber im Hinblick auf das Ziel der Wundertaten: die Unterweisung des Volkes im neuen Gesetz und seine Befreiung, übertrifft er alle.

Bei diesem Vergleich ist nur an die Propheten des Alten Bundes gedacht. Denn das war die eigentliche Zeit der Prophetie, »als Christus, auf den alle Prophetie hingearbeitet wurde, noch als der Kommende erwartet wurde. Johannes dagegen [von dem es Matth. XI, 11, heißt: »Unter den von Weibern Geborenen ist kein Größerer aufgestanden als Johannes der Täufer«] gehört zum Neuen Testament; darum steht Matth. II, 13: »Gesetz und Propheten bis auf Johannes«. Im Neuen Testament ist die Offenbarung handgreiflicher (manifestior) geworden: darum heißt es im II. Kor. Brief III, 18: »Wir aber, die wir mit entschleiertem Antlitz ...«; wo der Apostel ausdrücklich sich und die andern Apostel über Moses stellt. Und doch folgt nicht, wenn keiner größer war als Johannes der Täufer, daß keiner auf einer höheren Stufe der Prophetie gestanden habe: da nämlich die Prophetie keine Gabe der heiligmachenden Gnade ist, kann jemand in der Prophetie überlegen sein, der geringer ist an Verdienst.«

Wir können die Prophetie als eine besondere Art der Belehrung ansehen (von der in der vorausgehenden Quaestio die Rede war). Sie ist im wesentlichen ein Wissen, das als vorübergehender Zustand durch übernatürliche Einwirkung verliehen wird, aus dem systematischen Zusammenhang herausgerissen, dem es entstammt (d. i. das göttliche Wissen), und ohne organische Einfügung in das Erkenntnissystem dessen, dem es verliehen wird. Es ist weder eine natürliche Beschaffenheit, noch setzt es eine als bereits bestehend voraus – es kann die Beschaffenheit, die dazu erforderlich ist, mit ihm zugleich gewirkt werden, und den psychischen Gesetzen entsprechend kann der Akt seinerseits eine Disposition, d. h. eine gewisse Leichtigkeit zu erneutem Vollzug, hinterlassen, die dann als prophetischer Habitus bezeichnet werden kann. Die Geisteskräfte, die an dem Vorgang beteiligt sind, sind Verstand und Phantasie; der Verstand in doppelter Funktion: in geistigem Schauen und im Urteil über das Geschaute, denn die Prophetie setzt sich aus einem Empfangen – das ein rein intellektuelles oder ein phantasiemäßiges sein kann – und aus einem Urteil über das Empfangene zusammen; es kann nun die Urteilsfähigkeit des Verstandes durch die göttliche Erleuchtung über ihr natürliches Maß hinaus gesteigert werden; dazu können eventuell Phantasiebilder treten, die nicht auf dem natürlichen Wege durch die Sinne gebildet sind, oder auch Verstandesformen, die dem Verstand unmittelbar eingepreßt werden, statt wie gewöhnlich von den sinnlichen Gestalten abstrahiert zu werden. Alles das wird im Geist des Propheten gewirkt, ohne daß er den Wirkenden – Gott – selbst schaut (Das

Schauen Gottes stellt vielmehr einen ganz ungewöhnlichen Ausnahmefall vor wie bei Moses). Gegenstand der Prophetie kann alles sein, was für das Heil bedeutsam ist. In besonderem Maße aber ist es das, was der natürlichen Erkenntnis entzogen und dem göttlichen Vorauswissen allein eigen ist: die künftigen kontingenten Ereignisse. Neben die übernatürliche Erkenntnis, wie sie hier gekennzeichnet ist, tritt das Voraussehen künftiger Ereignisse auf Grund kausaler Zusammenhänge, das man als »natürliche Prophetie« von der übernatürlichen unterscheiden muß. Sodann gehören zur Prophetie außer der Erkenntnis die Verkündigung des Erkannten und eine gewisse Kühnheit, die zum Eintreten für die Wahrheit erforderlich ist und eventuell als natürliche Disposition zur Prophetie vorhanden sein kann, ohne für sich allein den Propheten zu konstituieren. Sittliche Reinheit ist nicht unbedingt erforderlich – es können auch Sünder durch die Prophetengabe Werkzeuge zum Nutzen der Kirche werden: doch liegt es in der Natur der sinnlichen Verfehlungen, daß sie die Kraft des Geistes schwächen und ihn zur Prophetie untauglich machen.

* * *

Von allgemeinem erkenntnistheoretischem Interesse ist hier die klare Scheidung natürlicher und übernatürlicher Erkenntnisweise, sowie die Zeichnung der verschiedenen Verstandesfunktionen (geistiges Schauen, Urteil) und der Phantasietätigkeit; ontologisch bedeutsam, was zur Kennzeichnung von Habitus und Passion und was über das Verhältnis von Genus, Species und Differenz gesagt ist.

XIII. Quaestio Die Ekstase

Die Untersuchung über die Prophetie hat das Gebiet der natürlichen Erkenntnis, der auf sinnliche Eindrücke aufbauenden Verstandeserkenntnis, verlassen und eine übernatürliche Erkenntnisweise in den Kreis der Betrachtung gezogen. Dabei spielten zum Teil natürliche Zustände eine Rolle – Traum und wache Phantasie; es wurde aber auch ein außerordentlicher Zustand schon verschiedentlich gestreift: Die Ekstase oder Entzückung (raptus). Ihr wendet sich jetzt die Betrachtung zu.

1. Artikel Was ist Ekstase?

»Wie es für jedes andere Ding ein natürliches Wirken des Dinges, sofern es dieses Ding ist, gibt, etwa des Feuers oder des Steins, so gibt es auch für den Menschen, sofern er Mensch ist, ein Wirken, das ihm natürlich ist. Bei den Naturdingen nun kommt ein doppeltes Abweichen des Dinges (transmutari) von seinem natürlichen Wirken vor. Einmal infolge eines Versagens der eigenen Kraft (ex defectu propriae virtutis), mag solches Versagen auf einer äußeren oder inneren Ursache beruhen, z. B. wenn durch Versagen der Bildungskraft (virtus formativa) im Samen eine Mißgeburt erzeugt wird. Sodann durch das Wirken der göttlichen Kraft, der die ganze Natur auf den Wink gehorcht, wie es bei den Wundern geschieht, z. B. wenn die Jungfrau empfängt oder der Blinde sehend wird. Und ebenso heißt es auch vom Menschen, daß er von seiner natürlichen, ihm eigenen Wirkungsweise abweiche. Die ihm

eigentümliche Art der Betätigung aber ist offenbar das Erkennen mit Hilfe der Einbildungskraft und der Sinne (*intelligere mediante imaginatione et sensu*): denn die Tätigkeit, in der er in rein geistige Dinge versunken ist (*solis intellectualibus inhaeret*) und alles Untergeistige aus dem Auge läßt (*omnibus inferioribus praetermissis*), ist ihm nicht eigen, sofern er Mensch ist, sondern, sofern in ihm etwas Göttliches wohnt, wie es im X. Buch der Ethik (Kap. 7) heißt; eine Tätigkeit dagegen, mit der er rein im Sinnlichen steckenbleibt (*solis sensibilibus inhaeret*), ohne alle Beteiligung von Verstand und Vernunft (*praeter intellectum et rationem*), kommt ihm nicht zu, sofern er Mensch ist, sondern kraft der Natur, die er mit den Tieren gemein hat. Dann also weicht er von seiner natürlichen Erkenntnisweise ab, wenn er, den Sinnen entrückt (*a sensibus abstractus*), etwas jenseits der Sinnlichkeit schaut (*aliqua praeter sensum inspicit*). Diese Veränderung kommt nun bisweilen durch ein Versagen der eigenen Kraft zustande, z. B. bei den Wahnsinnigen und andern Sinnverwirrten (*in phreneticis et aliis mente captis*); und diese Loslösung von den Sinnen ist keine Erhebung, sondern vielmehr eine Erniedrigung des Menschen (*elevatio – depressio*). Bisweilen aber kommt eine solche Loslösung durch göttliche Kraft zustande: und dann ist sie ganz eigentlich eine Erhebung: denn da das Wirkende sich das Leidende angleicht, erhebt die Entrückung, die durch Gotteskraft geschieht, d. i. durch etwas über dem Menschen, zu etwas Höherem als für den Menschen natürlich ist. So wird in der Beschreibung der Ekstase, worin sie als eine Art Bewegung definiert wird [Die Ekstase ist eine Erhebung von dem, was naturgemäß ist, zu dem, was naturwidrig ist, durch die Kraft einer höheren Natur], ihre Gattung (*genus*) berührt mit dem Ausdruck ›Erhebung‹ (*elevatio*), die Wirkursache (*causa efficiens*) mit dem Ausdruck ›durch die Kraft einer höheren Natur‹ (*vi superioris naturae*), und die beiden Grenzpunkte (*termini*) der Bewegung: ›von dem aus‹ und ›zu dem hin‹ (*a quo et in quem*) mit der Wendung ›vom Naturgemäßen zum Naturwidrigen‹ (*ab eo quod est secundum naturam in id quod est contra naturam*).«

Ob die Erkenntnis Gottes etwas ist, wozu der Mensch über seine Natur hinaus erhoben werden muß, ist nicht ohne weiteres zu sagen; denn »es gibt ein Erkennen Gottes auf vielerlei Weise: durch sein eigenes Wesen, durch die sinnenfälligen Dinge oder durch geistige Wirkungen (*per effectus intelligibiles*). So muß man auch Unterscheidungen machen bezüglich dessen, was für den Menschen natürlich ist. Denn für ein- und dasselbe Ding ist, je nach seinen verschiedenen Stadien (*secundum eius status diversos*), etwas bald naturgemäß, bald naturwidrig; weil das Ding im Werden nicht dieselbe Natur hat wie auf der Höhe des Seins (*dum est in fieri, et dum est in perfecto esse*), wie Rabbi Moses sagt; so ist das volle Größenmaß (*quantitas completa*) für den Menschen natürlich, wenn er erwachsen ist; für das Kind aber wäre es naturwidrig, wenn es im vollen Größenmaß geboren würde. So muß man denn sagen: es ist für das menschliche Erkenntnisvermögen in jedem Stadium natürlich, in irgendeiner Weise Gott zu erkennen; in seinem Beginn aber, d. h. während des irdischen Lebens, ist es ihm natürlich, Gott durch die sinnenfälligen Geschöpfe zu erkennen. Es ist ihm auch natürlich, zur Erkenntnis Gottes in sich selbst (*per seipsum*) zu kommen, wenn es zur Vollendung gelangt, d. h. im himmlischen Vaterlande; und wenn es während des irdischen Lebens dazu erhoben

wird, Gott so zu erkennen, wie es dem Zustand im Vaterland entspricht, so wird dies naturwidrig sein, ebenso wie es naturwidrig wäre, wenn ein Knabe mit einem Bart zur Welt käme.«

Außerdem schließt ›Natur‹ einen Doppelsinn ein; es bezeichnet einmal die besondere Natur (*particularis*), »die einem jeden Dinge eigen ist, und dann die allgemeine (*universalis*), die den gesamten Zusammenhang der natürlichen Ursachen (*totum ordinem causarum naturalium*) umfaßt. Darum heißt etwas in doppeltem Sinne naturgemäß oder naturwidrig: im Hinblick auf die besondere und im Hinblick auf die allgemeine Natur; z. B. ist jedes Gebrechen, Verfall und Alter (*defectus, corruptio, senium*) gegen die besondere Natur: es ist jedoch natürlich gemäß dem allgemeinen Naturgesetz, daß alles zerfällt, was aus Entgegengesetztem zusammengefügt ist. Da es nun in der allgemeinen Kausalordnung beschlossen ist, daß die Dinge niederer Ordnung von den ihnen übergeordneten gelenkt werden (*ut inferiora a suis superioribus moveantur*), ist jede Bewegung, die in der niederen Natur unter der Einwirkung der höheren geschieht, sei es in körperlichen oder geistigen Dingen, natürlich im Hinblick auf die allgemeine Natur, nicht aber im Hinblick auf die besondere; wenn nicht gerade in der Weise von der höheren auf die niedere Natur gewirkt wird, daß das Ergebnis der Einwirkung selbst die Natur des Dinges ist (*ut ipsa impressio sit eius natura*). Daraus ergibt sich, in welchem Sinn das, was von Gott in den Geschöpfen hervorgerufen wird, naturgemäß oder -widrig genannt werden kann.«

Wenn Gott ein Geschöpf über seine Natur hinaus erhebt, so tut er nichts »gegen die Gerechtigkeit, sondern über die Gerechtigkeit hinaus (*praeter justitiam*). Dann nämlich ist etwas gegen die Gerechtigkeit, wenn einem etwas entzogen wird, was ihm gebührt, z. B. in menschlichen Verhältnissen, wenn jemand einem andern etwas stiehlt. Wenn man aber aus Freigebigkeit etwas gewährt, was man nicht schuldig ist, so ist das nicht gegen die Gerechtigkeit, sondern über die Gerechtigkeit hinaus. Wenn also Gott den menschlichen Geist während des irdischen Lebens über sein Maß hinaus erhöht, handelt er nicht gegen die Gerechtigkeit, sondern über sie hinaus.«

Man kann nicht sagen: wenn die Ekstase etwas Naturwidriges ist, dann kann sie kein Gut (und darum nicht von Gott gewirkt) sein. Denn der Wert des Menschen bestehe in einem vernunftgemäßen Leben und freiwilligem Handeln. Eine gewaltsame Erhebung über die Natur aber wäre im Gegensatz zur Freiwilligkeit und würde den Vernunftcharakter aufheben. Tatsächlich ist zur Verdienstlichkeit eines menschlichen Werkes Vernünftigkeit und Freiwilligkeit nötig. »Aber das Gut, das in der Ekstase verliehen wird, ist nicht von dieser Art; darum muß es nicht aus dem menschlichen Willen, sondern [kann] allein aus Gottes Kraft hervorgehen. Es kann auch gar nicht als Gewalttätigkeit bezeichnet werden, falls man es nicht auch als eine gewaltsame Bewegung bezeichnen will, wenn der Stein schneller hinabgeschleudert wird, als es seinem natürlichen Bewegungsantrieb (*dispositio motus naturalis*) entspricht: im eigentlichen Sinn aber liegt nur da etwas Gewalttätiges vor, wo das Gewalterleidende nichts beiträgt (*Ethik III 1*).«

»Verstand und Sinnlichkeit stimmen darin überein, daß beide nicht zum vollkommenen Erfassen eines [das Gewöhnliche] überragenden Gegenstandes (*excellentis objecti*) ausreichen, obwohl beide etwas davon aufnehmen. Doch in Folgendem unterscheiden sie sich: wenn ein Sinn einen Eindruck von einem überragenden Sinnendinge erhält, wird er untauglich, fernerhin geringere Sinnendinge zu erkennen; der Verstand dagegen wird gestärkt, wenn er etwas von einem überragenden Erkenntnisgegenstande erfaßt, so daß er danach geringere Verstandeswahrheiten besser erkennen kann.« Daraus ist aber nicht der Schluß zu ziehen, daß dem Verstand von Natur aus jede Wahrheit zugänglich sei.«

Man kann sagen, für die Seele, wie sie in sich ist, d. h. sofern sie Geist ist, sei es ein natürlicher Akt, Gott zu erkennen; für die Seele als Seele, d. h. in ihrer Verbindung mit dem Leibe, sei es natürlich, die Sinnendinge zu erkennen. Ihr geistiges Sein sei aber früher als ihre Verbindung mit dem Leibe. Das ist richtig für die sachliche Ordnung; doch »was sachlich früher ist (*prius in intentione naturae*), ist zeitlich das Spätere, z. B. im Verhältnis von Akt und Potenz bei demselben Material (*in eodem susceptibili*): denn das aktuelle Sein ist der Natur nach früher, obwohl ein- und dasselbe Ding zeitlich das potentielle Sein vor dem aktuellen hat. Ebenso ist die Tätigkeit der Seele, sofern sie Geist ist, der sachlichen Ordnung nach die frühere, zeitlich aber die spätere, wenn daher eine Tätigkeit zur Zeit der andern vorkommt, so ist das gegen die Natur.«

»Eine Loslösung von den Sinnen, die durch Naturkräfte bewirkt wird [durch die Wirkungen von Steinen, Kräutern und dergleichen], ist zu der Art von Entrückung zu rechnen, die durch ein Versagen der eigenen Kraft zustande kommt: denn diese Dinge haben nur dadurch die Eigenschaft, eine Loslösung von den Sinnen zu bewirken, daß sie die Sinne betäuben (*obstupefaciunt*); eine solche Loslösung von den Sinnen ist also offenbar etwas anderes als die Ekstase.«

2. Artikel Hat Paulus in der Ekstase Gott in seinem Wesen geschaut?

Welcher Art ist nun das Schauen in der Ekstase? Kann Gott in seinem Wesen erfaßt werden? Die Behandlung dieser Frage knüpft an die Ekstase des hl. Paulus an. »Manche sagen, Paulus habe in der Ekstase Gott nicht in seinem Wesen geschaut, sondern mit einem Schauen, das in der Mitte gestanden hätte zwischen dem irdischen Schauen und dem Schauen im Vaterland; dieses mittlere Schauen kann man sich nach der Art dessen vorstellen, das für den Engel natürlich ist: so nämlich, daß er Gott mit der natürlichen Erkenntnis nicht in seinem Wesen schaut, sondern durch Verstandesformen (*species intelligibiles*), z. B. indem er sein eigenes Wesen betrachtet, welches ein Abbild des ungeschaffenen geistigen Wesens ist, wie es im Buch Über die Ursachen heißt: das geistige Wesen kennt das, was über ihm ist, sofern es von ihm geschaffen ist (*intelligentia scit quod est supra se in quantum est creata ab eo*); dann wäre es so zu verstehen, daß Paulus in der Ekstase durch ein geistiges Licht geschaut hätte, das in seinem Geist aufleuchtete (*per resultantiam alicuius luminis intelligibilis in mente ipsius*). Die irdische Erkenntnis aber (*cognitio viae*), im Spiegel und in der Rätselschrift der sinnenfälligen

Geschöpfe, ist für den Menschen natürlich; die himmlische Erkenntnis dagegen (*cognitio patriae*), womit Gott in seinem Wesen geschaut wird, ist für Gott allein die natürliche. Doch dieser Standpunkt steht im Widerspruch mit den Worten Augustins, der an den angegebenen Stellen (Über die Genesis XII, 28; an Paulina über das Schauen Gottes, 147. Brief, früher 112, 12) ausdrücklich sagt, Paulus habe in der Ekstase Gott in seinem Wesen geschaut. Es ist auch unwahrscheinlich, daß der Diener des Alten Testaments bei den Juden Gott in seinem Wesen geschaut hätte, wie aus der Stelle Num. XII, 8, hervorgeht: ›Offen und nicht durch Rätsel schaut er Gott‹; und daß dem Diener des Neuen Testaments, dem Lehrer der Heiden, dies nicht gewährt worden wäre; besonders, da der Apostel selbst so argumentiert (2. Kor. III, 9): ›Wenn der Dienst der Verdammnis in Herrlichkeit geschah, wieviel reicher ist an Herrlichkeit der Dienst der Gerechtigkeit!‹. Er war jedoch nicht schlechthin selig, sondern nur in bestimmter Hinsicht, obwohl sein Geist durch übernatürliches Licht erleuchtet war, Gott zu schauen. Das kann durch das Beispiel des körperlichen Lichts deutlich werden. In manchen Dingen nämlich findet sich das Licht von der Sonne her gleichsam als eine dauernde Form, die damit verwachsen ist (*ut quaedam forma manens quasi connaturalis effecta*), z. B. in den Sternen, im Karfunkel und dergleichen. In manchen Dingen aber wird das Licht von der Sonne nur wie eine vorübergehende Passion aufgenommen, z. B. in der Luft; denn das Licht wird in der Luft nicht eine dauernde, gleichsam damit verwachsene Form, sondern geht vorbei, wenn die Sonne schwindet. Ähnlich ergießt sich auch das Glorienlicht in doppelter Weise in den Geist. Einmal nach Art einer damit verwachsenen, dauernden Form; dann macht es den Geist schlechthin selig; und so überströmt es die Seligen im Vaterlande. Ferner trifft das Glorienlicht den menschlichen Geist wie eine vorübergehende Passion, und so war der Geist des Paulus in der Ekstase vom Glorienlicht erleuchtet. Schon der Ausdruck ›in Entzückung‹ (*raptim*) und ›vorübergehend‹ (*transeundo*) zeigt, daß es so war.

Darum war er nicht schlechthin verherrlicht (*glorificatus*) noch besaß er die Gabe der Herrlichkeit (*dotem gloriae*), da jene Klarheit ihm nicht zur Eigenschaft geworden war; und deswegen strömte sie nicht von der Seele auf den Leib über und verharrte nicht in dauerndem Zustand.«

»Mit dem vollen Schauen hört der Glaube auf. Sofern also Paulus ein Schauen Gottes in seinem Wesen eigen war, hatte er keinen Glauben; es war aber damals in ihm das Schauen Gottes auf Grund aktueller, nicht habitueller Herrlichkeit. Umgekehrt besaß er habituellen, aber nicht aktuellen Glauben, und ebenso Hoffnung.« So besaß er schließlich auch aktuell die Liebe, wie sie dem Vaterland eigen ist. Ein solches aktuelles seliges Schauen, wie es in der Ekstase verliehen wird, ist nicht, wie das endgültige, Lohn eines Verdienstes, entsprechend sein Verlust nicht Strafe für eine Schuld.

Man kann verschiedene Arten von Ekstase unterscheiden. »Die Heilige Schrift bezeichnet allerdings mit den Worten ›Entrückung‹, ›Ekstase‹, ›Verzückung‹ (*excessus mentis, extasis, raptus*) ein- und dasselbe; und sie bedeuten eine Erhebung über die Gegenstände der äußeren Sinne (*ab exterioribus sensibilibus*), auf die wir von Natur aus gerichtet sind, zu Dingen, die höher sind als der Mensch (*quae sunt super hominem*). Doch dies geschieht auf doppelte Weise. Bisweilen ist die Loslösung von den Außendingen nur im Hinblick auf die geistige Einstellung (*quantum ad intentionem*) zu

verstehen, wenn man nämlich den Gebrauch der äußeren Sinne und Dinge hat, wenn aber die ganze Geistesrichtung für die Anschauung und Liebe der göttlichen Dinge frei ist (*tota ... intentio divinis inspiciendis et diligendis vacat*); und in diesem Sinne ist jeder in Entrückung oder Ekstase oder Verzückung (*in excessu mentis, sive in extasi aut raptu*), der sich der Beschauung göttlicher Dinge hingibt und sie liebt; darum sagt Dionysius (*Über die göttlichen Namen, Kap. IV*): »Es bewirkt aber die göttliche Liebe Ekstase« ; und Gregor sagt in den *Moralia*, wo er über die Beschauung spricht: »Wer zur Erkenntnis des Inneren hingerissen wird, schließt die Augen gegen die äußeren Dinge«. In anderm Sinn, nach dem üblicheren Gebrauch der erwähnten Ausdrücke, kommt eine Ekstase oder Verzückung oder Entrückung vor, wenn jemand auch aktuell dem Gebrauch der Sinne und sinnenfälligen Dinge entzogen und zu übernatürlichem Schauen erhoben wird; nun gibt es, nach der Untersuchung über die Prophetie, ein übernatürliches Schauen über die Sinne, über den Verstand und über die Einbildungskraft hinaus. Und so unterscheidet Augustin (*Über die Genesis XII*) eine doppelte Verzückung. Eine, worin der Geist von den Sinnen weg zu einer phantasiemäßigen Vision hingerissen wird – so geschah es, nach Augustin, bei Petrus und beim Evangelisten Johannes in der Apokalypse. Und eine andere, worin der Geist über die Sinne und die Einbildungskraft hinaus zu einer geistigen Vision hingerissen wird; und dies wieder auf doppelte Weise. Einmal, sofern der Verstand Gott durch geistige Eingießungen (*per aliquas intelligibiles immissiones*) erkennt, was den Engeln eigen ist; so war die Ekstase Adams, nach der Glosse zu Gen. II ...: »Die Ekstase wurde, richtig verstanden, dazu gesandt, daß der Geist Adams, in den Hofstaat der Engel aufgenommen und ins Heiligtum Gottes eingehend, in einer ganz neuen Art Einsicht gewänne (*novissime intelligeret*)«. Alsdann, sofern der Verstand Gott in seinem Wesen schaut; und dazu diente die Ekstase des Paulus ...«

3. Artikel Kann der Geist eines Erdenpilgers zum Schauen Gottes in seinem Wesen erhoben werden, ohne den Sinnen entrückt zu sein?

Augustin sagt (Glosse zum 2. Kor. XII): »Keiner lebt in diesem Leben, worin man sterblich lebt mit körperlichen Sinnen, der Gott in der Species schaute, die Gott ist, sondern nur, wenn jemand gewissermaßen diesem Leben abstirbt, mag er nun den Körper gänzlich verlassen oder den körperlichen Sinnen so abgewendet und entfremdet sein, daß er in der Tat nicht weiß, ob er im Leibe oder außer dem Leibe ist, wird er zu jenem Schauen hingerissen und emporgetragen«. »Wie aus dieser Augustinstelle hervorgeht, kann der Mensch, der an diesen sterblichen Leib gebunden ist, Gott in seinem Wesen nur schauen, wenn er den Sinnen des Leibes entfremdet wird. Die Begründung dafür kann man von zwei Tatsachen hernehmen. Einmal von dem, was dem Verstand und den andern Seelenvermögen gemeinsam ist: das finden wir nämlich bei allen Seelenvermögen, daß, wenn ein Vermögen in Aktualität angespannt ist (*in suo actu intenditur*), das andere in seiner Aktualität gehemmt oder ihr ganz entzogen wird; so faßt offenbar bei jemandem, dessen Sehtätigkeit aufs stärkste

angespannt ist, das Gehör nicht auf, was gesagt wird, wenn es nicht gerade durch seine Heftigkeit den Sinn des Hörenden auf sich lenkt. Der Grund dafür liegt darin, daß zum Akt jedes Erkenntnisvermögens Anspannung (*intentio*) erforderlich ist, wie Augustin im Buch Über die Trinität X (Kap. 4 und 6) zeigt. Die Anspannung des einen kann sich aber nur dann auf viele Dinge zugleich richten, wenn diese vielen Dinge so aufeinander bezogen sind (*ad invicem ordinata*), daß sie gleichsam als eins aufgefaßt werden können; wie es bei keiner Bewegung oder Tätigkeit zwei Grenzpunkte geben kann, die nicht aufeinander bezogen wären. Da es nun die eine Seele ist, in der alle Erkenntniskräfte wurzeln (*fundantur*), so ist eine Anspannung dieser einen und selben zur Aktualität aller Erkenntniskräfte erforderlich; wenn also die Seele sich gänzlich im Akt eines Vermögens anspannt, wird der Mensch der aktuellen Betätigung eines andern Vermögens entzogen. Damit aber der Verstand zum Schauen des göttlichen Wesens erhoben werden könne, muß sich die ganze Anspannung auf dieses Schauen konzentrieren (*tota intentio in hanc visionem colligatur*), weil das der machtvollste Erkenntnisgegenstand ist (*vehementissimum intelligibile*), zu dem der Verstand nur gelangen kann, wenn er sich mit Anstrengung aller Kräfte darauf richtet (*nisi toto conamine in illud intendat*): und so muß, wenn der Geist zu göttlichem Schauen erhoben wird, völlige Loslösung von den körperlichen Sinnen erfolgen. Zweitens aber kann man einen Grund für dasselbe von dem hernehmen, was dem Verstand speziell eigen ist. Da man nämlich eine Erkenntnis der Dinge besitzt, sofern sie aktuell, nicht, sofern sie potentiell sind, darum bezieht sich die Verstandeseinsicht, die das höchste Erkenntnismaß in sich schließt, ganz eigentlich auf die immateriellen Dinge, die im höchsten Maße aktuell sind (*intellectus, qui summam cognitionis tenet, proprie immaterialium est, quae sunt maxime in actu*). Darum ist jeder Gegenstand der Verstandeseinsicht entweder an sich von Materie frei oder durch die Tätigkeit des Verstandes von der Materie losgelöst: und so ist der Verstand um so vollkommener, je freier er von der Berührung mit Materiellem ist. Darum ist der menschliche Verstand, weil er Materielles berührt, um die Phantasmen zu sehen, von denen er die Verstandesformen ablöst, von geringerer Wirksamkeit als der englische Verstand, der immer auf rein immaterielle Formen hinblickt. Soweit jedoch im menschlichen Verstand die Reinheit der geistigen Erkenntnis noch nicht völlig verdunkelt ist, wie es bei den Sinnen ist, deren Erkenntnis sich nicht über das Materielle erheben kann; eben auf Grund dessen, was noch an Reinheit in ihm bestehengeblieben ist, wohnt ihm die Fähigkeit inne, rein Immaterielles zu schauen. Wenn er nun einmal über das gewöhnliche Maß zum Schauen des höchsten aller immateriellen Gegenstände, des göttlichen Wesens, erhoben wird, so muß er natürlich, in jenen Akt versetzt (*in illo actu positus*), vom Schauen der materiellen Dinge abgezogen werden. Da nun die sinnlichen Kräfte sich nur mit den materiellen Dingen beschäftigen, kann man zum Schauen des göttlichen Wesens nur gelangen, wenn man vom Gebrauch der körperlichen Sinne völlig losgelöst wird.«

Daß die Seligen nach der Auferstehung Gott wesenhaft schauen, beweist nicht, daß es auch für uns möglich sein müsse, »denn auf andere Weise als jetzt wird in der Seligkeit nach der Auferstehung die Seele mit dem Leibe verbunden sein. In der Auferstehung nämlich wird der Körper ganz und gar dem

Geist unterworfen sein, in dem Maße, daß von dem Geist selbst die Glorieneigenschaften auf den Körper überfließen werden, weshalb auch die Körper geistig genannt werden. Wenn aber zwei Dinge sich verbinden, von denen eines über das andere völlig die Herrschaft erlangt, so ist da keine Mischung, da das zweite ganz in die Gewalt des herrschenden übergeht; so geschieht der Reinheit des Weins in keiner Weise Eintrag, wenn ein Tropfen Wasser in 1000 Krüge Wein gegossen wird. Und so wird bei der Auferstehung auf Grund der Vereinigung mit dem Körper, welcher Art sie auch sein mag, der Geist keinerlei Trübung seiner Reinheit erfahren, noch wird seine Kraft in irgendeinem Punkte geschwächt werden: darum wird er sich auch ohne Ablösung von den körperlichen Sinnen in die Beschauung des göttlichen Wesens versenken. Jetzt aber ist der Körper nicht in dieser Weise dem Geist unterworfen; und so ist die Sachlage nicht dieselbe.«

»Eben darum ist unser Leib vergänglich (corruptibile), weil er nicht völlig der Seele unterworfen ist; wenn er nämlich völlig der Seele unterworfen würde, dann würde von der Unsterblichkeit der Seele die Unsterblichkeit auf den Leib überfließen, wie es nach der Auferstehung sein wird: und darum beschwert die Hinfälligkeit (corruptio) des Leibes den Geist: obwohl sie nämlich an sich keinen Widerspruch zum Geist enthält (intellectui non contrarietur) [das wäre nur der Fall, wenn die Geistestätigkeit ein Akt des Körpers wäre], tut sie doch der Reinheit des Geistes Eintrag, da der Körper auf den Geist einwirkt (cum sit eius causa).«

Daß Christus trotz der Sterblichkeit und Vergänglichkeit des Leibes die volle Anschauung Gottes besaß, läßt keinen Schluß auf uns zu. »Denn Christus hatte, weil er Gott und Mensch war, die volle Gewalt über alle Teile seiner Seele und über seinen Leib; so gestattete er kraft seiner Gottheit, sofern es unserer Wiederherstellung entsprach, einem jeden Seelenvermögen, sich so zu betätigen, wie es ihm eigentümlich ist (nach Damascenus III, 25); und so war es bei ihm nicht notwendig, daß ein Überströmen von einem Vermögen auf das andere stattfand, noch daß ein Vermögen durch die Heftigkeit eines andern Aktes seiner Aktualität entzogen wurde; darum brauchte dadurch, daß der Geist Gott schaute, keine Loslösung von den körperlichen Sinnen zu geschehen. Anders aber ist es bei den andern Menschen, bei denen sich aus einer Bindung (colligantia) der Seelenvermögen aneinander die Notwendigkeit ergibt, daß von einem Vermögen auf das andere etwas überströmt oder eine Hemmung ausgeübt wird.«

»Nachdem Paulus aufgehört hatte, Gott in seinem Wesen zu schauen, behielt er das, was er in jener Vision erkannt hatte, im Gedächtnis durch gewisse Species, die in seinem Verstand zurückgeblieben und die gleichsam Überreste der vorangegangenen Vision waren. Denn er hatte zwar das Wort Gottes selbst in seinem Wesen geschaut und auf Grund dieses Schauens vieles erkannt, und so vollzog sich jenes Schauen, weder im Hinblick auf das Wort noch im Hinblick auf das, was im Wort geschaut wurde, durch Species, sondern nur durch das Wesen des Wortes; doch eben auf Grund dieses Anschauens des Wortes prägten sich dem Verstande gewisse Bilder der geschauten Dinge ein, durch die er später das erkennen konnte, was er vorher durch das Wesen des Wortes geschaut hatte; und auf Grund dieser Verstandesformen, durch eine gewisse Anwendung auf besondere Intentionen oder

Formen, die im Gedächtnis oder in der Einbildungskraft bewahrt wurden, konnte er sich nachher auch mit Hilfe eines Aktes des Gedächtnisses, das ein sinnliches Vermögen ist, dessen erinnern, was er vorher gesehen hatte. Und so braucht man nicht anzunehmen, daß bei dem Akt des göttlichen Schauens selbst etwas im Gedächtnis geschah, das ein Teil des sinnlichen Vermögens ist, sondern nur im Geist.«

Wenn ein Akt der Einbildungskraft sehr lebhaft ist, dann wird auch dadurch eine Loslösung von den Sinnen bewirkt. Ganz parallel ist es beim Verstand: »nicht durch jeden beliebigen Verstandesakt muß der Verstand von den Sinnen losgelöst werden; es geschieht aber durch den machtvollsten Akt, d. i. durch das Schauen Gottes in seinem Wesen.«

Daß zwischen Sinnen und Verstandestätigkeit bei uns eine Verbindung besteht, die erst gelöst werden muß, läßt sich nicht leugnen. »Allerdings vermischt sich die Verstandestätigkeit (intelligentia), womit wir göttliche Dinge erfassen, mit den Sinnen nicht auf dem Wege des Erfassens (per viam apprehensionis), aber sie verbindet sich damit auf dem Wege des Urteils. Darum sagt Augustin (Über die Genesis XII, 24): »Durch das Licht des Verstandes werden sowohl diese irdischen Dinge beurteilt als jene Dinge geschaut, die weder ein Körper sind noch körperliche Formen haben« ; und darum heißt es, der Verstand löse sich von den Sinnen los, wenn er bisweilen nicht über sie urteilt, sondern sich nur in das Anschauen überirdischer Dinge versenkt.«

Der Zustand des heiligen Paulus in der Ekstase ist nicht einfach dem der Seligen gleichzusetzen. Wenn er zum Schauen Gottes erhoben wurde, um ein geeigneter Zeuge des Loses der Seligen zu sein, »so mußte er doch nicht alles an sich erfahren, was den Seligen eigen sein wird; sondern [nur so viel], daß er auf Grund dessen, was er erfuhr, anderes wissen konnte: denn er wurde nicht verzückt, um selig zu sein, sondern um Zeuge der Seligkeit zu sein.«

4. Artikel Was für eine Entrückung ist erforderlich, damit der Geist Gott in seinem Wesen schauen könne?

»Zum Schauen des göttlichen Wesens, das der vollkommenste Akt des Verstandes ist, ist eine Ablösung von dem notwendig, was dazu angetan ist, die Energie (vehementia) des Verstandesaktes zu beeinträchtigen und was durch sie beeinträchtigt wird. Das geschieht nun bei manchen Dingen an sich (per se), bei manchen akzidentell.

An sich hindern einander Verstandes- und Sinnestätigkeiten: einmal, weil es für beiderlei Tätigkeit einer Anspannung bedarf; dann aber, weil der Verstand sich bis zu einem gewissen Grade mit den Sinnestätigkeiten vermischt, da er von den Phantasmen empfängt; und so wird er in gewisser Weise durch die Sinnestätigkeiten befleckt ... Doch dazu, daß sich die Seele mit dem Leibe als eine Form verbinde, ist keinerlei Anspannung erforderlich; denn diese Vereinigung hängt nicht vom Willen der Seele, sondern vielmehr von der Natur ab. So wird auch auf Grund einer solchen Vereinigung der Verstand nicht unmittelbar befleckt. Denn die Seele verbindet sich mit dem Leibe als seine Form nicht

durch Vermittlung ihrer Vermögen, sondern durch ihr Wesen, da es nichts Vermittelndes (medium) zwischen Materie und Form gibt, wie im VIII. Buch der Metaphysik (Komm. 16) gezeigt wird. Jedoch das Wesen der Seele verbindet sich nicht so mit dem Leibe, daß es gänzlich von der Verfassung des Leibes abhängig würde (*corporis conditionem sequatur*) wie andere materielle Formen, die gleichsam völlig in der Materie untergetaucht sind, bis zu dem Grade, daß aus ihnen keinerlei andere Kraft und Tätigkeit hervorgehen kann als materielle. Aus dem Wesen der Seele aber gehen nicht nur Kräfte und Vermögen hervor, die bis zu einem gewissen Grade körperlich sind, da sie als Akte körperlicher Organe auftreten, nämlich sinnliche und Lebenskräfte (*vires sensitivae et vegetativae*); sondern Verstandeskräfte, die durchaus immateriell sind und nicht als Akte eines Körpers oder Körperteils auftreten, wie im III. Buch Über die Seele (Komm. 16) gezeigt wird. Daraus geht hervor, daß die Verstandeskräfte aus dem Wesen der Seele, nicht sofern sie mit dem Körper verbunden ist, hervorgehen, sondern vielmehr aus dem, was vom Körper freigeblieben, d. h. ihm nicht gänzlich unterworfen ist; und so berührt die Verbindung der Seele mit dem Leibe die Tätigkeit des Verstandes nicht in der Weise, daß sie seine Reinheit beeinträchtigen könnte. Darum ist, an sich gesprochen, zu der Tätigkeit des Verstandes, so sehr er auch angespannt werden mag, nicht notwendig eine Loslösung aus der Verbindung, wodurch die Seele mit dem Leibe als seine Form vereint wird. Ebenso ist keine Loslösung von den Tätigkeiten der Seele als Lebensprinzip (*animae vegetabilis*) erforderlich. Denn die Tätigkeiten dieses Seelenteils sind gleichsam naturhaft; das geht daraus hervor, daß sie sich kraft aktiver und passiver Qualitäten vollziehen, nämlich des Warmen und des Kalten, des Feuchten und des Trockenen. Darum unterstehen sie weder der Vernunft noch dem Willen, wie aus dem 1. Buch der Ethik (letztes Kap.) hervorgeht. Also ist offenbar zu dergleichen Tätigkeiten keine Intention erforderlich, und deshalb braucht durch ihre Akte die Intention nicht vom Handeln abgelenkt zu werden (*non oportet intentionem averti ab operativa*). Ebenso vermischt sich auch die Verstandestätigkeit in keiner Weise mit dergleichen Tätigkeiten; denn sie empfängt weder von ihnen, da sie keine Erkenntniskraft besitzen (*non sunt cognoscitivae*); noch bedient sich der Verstand eines körperlichen Organs, das durch die Tätigkeiten der Lebensseele erhalten werden müßte, wie es bei den Organen der sinnlichen Vermögen geschieht; und so geschieht der Reinheit des Verstandes durch die Tätigkeiten der Lebensseele kein Eintrag. An sich gesprochen, hindern also offenbar die Tätigkeit der Lebensseele und die Tätigkeit der geistigen Seele (*animae intellectivae*) einander nicht.

Akzidentell kann jedoch für die eine von der andern eine Beeinträchtigung kommen; sofern nämlich der Verstand von den Phantasmen empfängt, die an körperliche Organe gebunden sind, welche durch die Betätigung der Lebensseele ernährt und erhalten werden müssen; und so wird durch die Akte des Ernährungsvermögens ihr Zustand (*dispositio*) verändert und infolgedessen die Tätigkeit des sinnlichen Vermögens, von dem der Verstand empfängt; und so wird akzidentell die Tätigkeit des Verstandes selbst behindert, wie es offenbar im Schlaf und nach dem Essen ist; und umgekehrt behindert auf diese Weise die Tätigkeit des Verstandes die Tätigkeit der Lebensseele, sofern zur Tätigkeit des Verstandes eine Tätigkeit der Einbildungskraft erforderlich ist, zu deren Energie Wärme

und [Lebens]geister beitragen müssen (*ad cuius vehementiam oportet caloris et spirituum concursum fieri*); und so wird der Akt der Ernährungskraft durch intensive Betrachtung behindert. Doch das hat keine Stelle bei der Beschauung, worin Gottes Wesen geschaut wird, da es zu einer solchen Beschauung keiner Tätigkeit der Einbildungskraft bedarf.

Und so ist offenbar, um Gott in seinem Wesen zu schauen, keineswegs eine Loslösung von den Akten der Lebensseele noch deren Schwächung nötig, sondern nur von den Akten des sinnlichen Vermögens.«

Wenn es in der Heiligen Schrift heißt, der Mensch könne lebend Gott nicht schauen, so muß man bedenken, »daß ›Leben‹ in doppeltem Sinne gebraucht wird. Einmal für das Sein des Lebenden selbst (*ipsum esse viventis*), das sich ergibt (*relinquitur*), wenn die Seele mit dem Leibe als seine Form vereint wird. Zweitens wird Leben für Lebenstätigkeit gesetzt; und in diesem Sinn unterscheidet der Philosoph im II. Buch Über die Seele (Komm. 13) beim Leben Erkennen (*intelligere*) und Empfinden (*sentire*) und die andern Tätigkeiten der Seele. Da nun der Tod das Aufhören des Lebens ist (*privatio vitae*), muß man entsprechend unterscheiden, so daß er einmal das Aufhören jener Verbindung bedeutet, wodurch die Seele mit dem Leibe als seine Form geeint ist, ein andermal aber das Fehlen der Lebenstätigkeiten (*operum vitae*). Darum sagt Augustin (Über die Genesis XII, 27): ›Man stirbt diesem Leben ab, mag man nun ganz den Leib verlassen oder den fleischlichen Sinnen abgekehrt und entfremdet sein‹. Und Gregor in der Glosse zu Exod. XXXIII, 20: ›Wer die Weisheit schaut, die Gott ist, der stirbt diesem Leben gründlich ab, um nicht mehr von Liebe zu ihm gefesselt zu werden‹.«

Die Ablösung, die zum Schauen Gottes erforderlich ist, ist also nicht Aufhören des irdischen Lebens schlechthin.

5. Artikel Was hat Paulus in der Ekstase gewußt beziehungsweise nicht gewußt?

»Darüber sind die Meinungen sehr geteilt. Manche waren nämlich der Ansicht (*intellexerunt*), der Apostel sage nicht, daß er das nicht wüßte, ob seine Seele in jener Ekstase mit dem Leibe verbunden gewesen sei oder nicht, sondern ob es eine Verzückerung der Seele und dem Leibe nach gewesen sei, so daß er körperlich in den Himmel hinaufgetragen worden wäre, wie es von Habakuk im letzten Kapitel bei Daniel zu lesen ist; oder nur der Seele nach, d. i. in Visionen Gottes, wie es Ezechiel XI, 2 heißt: ›In Visionen Gottes führte er mich ins Land Israel‹ ; und diese Auffassung (*hunc intellectum*) eines Juden spricht Hieronymus im Prolog über Daniel ... aus, wo er sagt: ›Schließlich wagte auch unser Apostel nicht zu behaupten, er sei im Leibe verzücker worden, sondern sagt: Ob im Leibe etc.‹. Diese Auffassung aber weist Augustin zurück (Über die Genesis XII, 3). Es steht nämlich nach den Worten des Apostels fest, daß er wüßte, er sei bis in den dritten Himmel verzücker worden. Es steht also fest, daß jener Himmel, in den er verzücker wurde, wirklich der Himmel war, nicht irgendein Bild des Himmels. Denn wenn er es so verstanden haben wollte, als er sagte, er sei in den Himmel verzücker worden, d. h. zur Anschauung eines Phantasiebildes des Himmels, dann hätte er ebenso behaupten

können, er sei im Leibe verzückt worden, d. h. in einem Bilde dieses Leibes; und dann wäre es nicht nötig gewesen, zu unterscheiden, was er wußte und was er nicht wußte, denn er hätte beides auf gleiche Weise gewußt: nämlich daß er im Himmel war und daß er im Leibe verzückt war, d. h. im Bilde, wie es in Träumen geschieht. Er wußte also für gewiß, daß das, wohin er verzückt war, wirklich der Himmel war; also wußte er, ob es ein Körper war oder ein unkörperliches Gebilde. Denn wenn es ein Körper war, so wurde er körperlich darein verzückt: war es aber ein unkörperliches Gebilde, so konnte er nicht körperlich dahin verzückt werden.

Es bleibt also übrig, daß der Apostel keinen Zweifel hatte, ob jene Verzückung körperlich oder nur geistig war; sondern er wußte, daß er nur im Geist in jenen Himmel verzückt war; er war aber im Zweifel, ob in eben jener Verzückung die Seele im Leibe war oder nicht: und das geben einige andere zu; sie sagen aber: in der Verzückung habe der Apostel dies allerdings nicht gewußt, er habe es aber später gewußt, als er jene Vision, die er vorher gehabt hatte, deutete (*conjiens ex ipsa visione*). In jener Verzückung nämlich wurde sein Geist ganz zu den himmlischen Dingen erhoben, und er nahm es nicht wahr, ob die Seele im Leibe sei oder nicht. Doch das steht in ausdrücklichem Widerspruch zu den Worten des Apostels. Denn wie er das, was er wußte, von dem, was er nicht wußte, unterscheidet, so unterscheidet er das Gegenwärtige vom Vergangenen: als etwas Vergangenes erzählt er es, daß ein Mensch vor 14 Jahren verzückt worden sei, aber als etwas Gegenwärtiges bekennt er, daß er etwas wisse und etwas nicht wisse. Also wußte er 14 Jahre nach jener Verzückung noch nicht, ob er im Leibe oder außer dem Leibe war, als die Verzückung geschah.

Und so sagen andere, er habe weder in der Verzückung noch später gewußt, ob die Seele, in gewisser Hinsicht und nicht schlechthin, im Leibe war. Sie sagen nämlich, er habe sowohl damals als später gewußt, daß die Seele mit dem Leibe als seine Form vereint war; aber er wußte nicht, ob sie in der Weise mit dem Leib vereint war, daß seine Seele etwas von den Sinnen empfangen konnte: oder nach andern, ob die Ernährungskräfte in Tätigkeit waren, mit deren Hilfe die Seele dem Leibe dient (*secundum quas anima corpori administrat*). Doch auch das scheint nicht im Einklang mit den Worten des Apostels, der schlechthin sagt, er wüßte nicht, ob er im Leibe gewesen sei oder außer dem Leibe: und außerdem schien dies nicht viel zur Sache beizutragen, daß er sagte, er wüßte nicht, ob er auf solche Weise im Leibe gewesen sei, da die Seele nicht gänzlich vom Leibe getrennt war.

Und so müssen wir sagen, daß er schlechthin nicht wußte, ob die Seele mit dem Leibe verbunden war oder nicht: und das ist der Schluß, zu dem Augustin nach einer langen Untersuchung kommt (Über die Genesis XII, 5) mit den Worten: »Es bleibt also vielleicht nur die Auffassung übrig, daß er eben dies nicht wußte, ob er bei der Verzückung in den dritten Himmel im Leibe war, wie die Seele im Leibe ist, wenn der Leib lebendig genannt wird, mag sie nun einem Wachenden oder einem Schlafenden gehören oder in einer Ekstase den körperlichen Sinnen entzogen sein, oder ob er ganz den Leib verließ, so daß der Körper tot dalag, bis nach Beendigung jener Erscheinung (*peracta illa demonstratione*), die Seele dem Körper zurückgegeben wurde, und dies nicht so, wie wenn ein Schlafender erwacht, sondern wie wenn ein Toter ganz neu ins Leben zurückkehrt.«

Die Untersuchung über die Ekstase bringt eine psychologisch bzw. anthropologisch wichtige Feststellung: die Lehre von der wechselseitigen Abhängigkeit der verschiedenen psychischen Vermögen, die in der Einheit der Seele begründet ist und aus der es sich erklärt, daß durch die Aktualisierung der einen die der andern gehemmt wird. Metaphysisch bedeutsam ist die Möglichkeit eines Herausgehobenwerdens über die natürlichen Seinsbedingungen und erkenntnistheoretisch die Möglichkeit eines von den Sinnen losgelösten rein geistigen Schauens.

Mit dieser Untersuchung schließt die Reihe der Quästionen, die vornehmlich der Behandlung der theoretischen Erkenntnis gewidmet sind. Es wurden zwar – in den Quästionen über die Vorsehung und Vorherbestimmung – auch Erkenntnisweisen erörtert, bei denen der Wille mitbeteiligt war, doch blieb der Verstand auch in ihnen noch das Dominierende. Bei den Akten, bzw. Geisteshaltungen und Vermögen, denen die folgenden Quästionen gewidmet sind, finden wir ein anderes Verhältnis von Verstand und Willen. An der Grenze zwischen beiden steht in gewissem Sinn der Akt bzw. der Habitus, mit dem sich die XIV. Quaestio beschäftigt: der Glaube.

XIV. Quaestio Der Glaube

1. Artikel Was ist Glauben im allgemeinen Sinn?

Die Untersuchung behandelt zunächst das Glauben im allgemeinen Sinn (credere), noch nicht in religiöser Bedeutung. »Augustin gibt eine hinreichende Beschreibung des Glaubens (Über die Prädestination der Heiligen, Kap. II): ›Glauben bedeutet eine Überlegung mit Zustimmung‹ (credere est cum assensione cogitare), da durch eine solche Definition sein Sein und seine Unterschiedenheit von allen andern Verstandesakten aufgewiesen wird. Es gibt nämlich nach dem Philosophen (Über die Seele, Komm. 21 und 22) eine doppelte Tätigkeit unseres Verstandes. Die eine, wodurch er die einfachen Washeiten der Dinge formt (qua format simplices rerum quidditates), z. B. was der Mensch oder das Lebewesen ist: in dieser Tätigkeit findet sich weder Wahrheit noch Falschheit an sich (verum per se nec falsum), ebenso wie in den einfachen Worten (in vocibus incomplexis). Die andere Tätigkeit des Verstandes ist die, wonach er, bejahend und verneinend, zusammenfaßt und scheidet (componit et dividit, affirmando et negando): und darin findet sich bereits Wahrheit und Falschheit, wie auch in der Wortzusammensetzung (in voce complexa), die es zum Ausdruck bringt. Das Glauben nun findet sich nicht in der ersten Tätigkeit, wohl aber in der zweiten: denn wir glauben das Wahre und glauben das Falsche nicht. Darum wird auch bei den Arabern die erste Betätigung des Verstandes Einbildung (imaginatio) genannt, die zweite Glauben (fides), wie aus den Worten des Kommentators (Über die Seele III, Komm. 21) hervorgeht. Da nun der erkenntnisfähige Verstand, an sich betrachtet, Aufnahmefähigkeit für alle geistigen Formen besitzt (cum ... sit in potentia omnium intelligibilium formarum) wie die erste Materie für alle sinnlichen Formen, ist er auch nicht mehr darauf festgelegt, der Zusammenfassung als der Scheidung zuzuneigen oder umgekehrt. Alles aber, was für zweierlei

bestimmt ist (*quod est determinatum ad duo*), wird nur durch einen Beweggrund zur Entscheidung für eines davon bestimmt (*non determinatur ad unum eorum nisi per aliquid movens ipsum*). Der erkenntnisfähige Verstand aber wird nur durch zweierlei zur Entscheidung geführt (*non movetur nisi a duobus*), nämlich von seinem spezifischen Objekt (*a proprio objecto*), d. i. die geistige Form, nämlich das, was etwas ist (*quod quid est*), wie es im III. Buch Über die Seele (Komm. 26) heißt, und durch den Willen, der alle anderen Kräfte in Bewegung setzt, wie Anselm (Über die Bilder, Kap. II) sagt. So verhält sich unser erkenntnisfähiger Verstand zu widersprechenden Sachverhalten (*respectu partium contradictionis*) auf verschiedene Weise. Bisweilen nämlich neigt er nicht mehr zum einem als zum andern, entweder aus Mangel an Beweggründen, z. B. bei den Problemen, für die uns keine Gründe zur Verfügung stehen, oder wegen der augenscheinlichen Gleichgewichtigkeit der Beweggründe für beide Seiten; und das ist der Zustand (*dispositio*) des Zweifelnden, der zwischen zwei widersprechenden Sachverhalten schwankt. Bisweilen jedoch neigt der Verstand mehr zum einen als zum andern; indessen das Bestimmende macht nicht genügend Eindruck auf den Verstand, um ihn gänzlich zur Entscheidung für die eine Seite zu bewegen; darum nimmt er zwar den einen Sachverhalt an (*accipit*), hegt aber immer noch Zweifel bezüglich des entgegengesetzten: und das ist der Zustand dessen, der eine Meinung hat (*opinantis*) und einen von zwei widersprechenden Sachverhalten annimmt unter Bedenken bezüglich des andern (*cum formidine alterius*). Bisweilen aber wird der Verstand dahin gebracht, daß er sich ganz auf die eine Seite festlegt; das kommt bisweilen durch einen Erkenntnisgrund (*ab intelligibili*), bisweilen durch den Willen zustande. Durch einen Erkenntnisgrund bisweilen mittelbar, bisweilen unmittelbar: unmittelbar, wenn auf Grund der geistigen Gegenstände selbst sofort die Wahrheit der einsichtigen Sätze unfehlbar einleuchtet (*ex ipsis intelligibilibus statim veritas propositionum intelligibilium infallibiliter apparet*); und das ist der Zustand dessen, der Einsicht in die Prinzipien hat, die sofort erkannt werden, wenn die Termini bekannt sind, wie der Philosoph (Zweite Analytik I, 6) sagt; und so wird rein auf Grund dessen, was etwas ist, der Verstand unmittelbar zur Entscheidung für solche Sätze bestimmt; mittelbar aber, wenn auf Grund der Kenntnis der Definition der Termini der Verstand sich kraft der ersten Prinzipien für den einen von zwei widersprechenden Sachverhalten entscheidet; und das ist der Zustand des Wissenden. Bisweilen nun kann sich der Verstand weder sofort auf Grund der bloßen Definition der Termini für den einen Sachverhalt entscheiden, wie es bei den Prinzipien ist, noch kraft der Prinzipien, wie es bei den Schlußsätzen von Beweisen ist (*sicut in conclusionibus demonstrativis*); er wird aber durch den Willen bestimmt, der die Wahl trifft, der einen Seite bestimmt und entschieden (*determinate et praecise*) beizustimmen um eines Moments willen, das ausreichend ist, den Willen zu bewegen, sofern es nämlich gut oder angemessen scheint, dieser Seite beizustimmen; und das ist der Zustand des Glaubenden, z. B. wenn jemand den Worten eines Menschen glaubt, weil es geziemend oder nützlich scheint; und auf diese Weise werden wir auch durch Worte zum Glauben bestimmt, sofern uns, falls wir glauben, der Lohn des ewigen Lebens verheißen wird: und durch diesen Lohn wird der Wille bewogen, dem beizustimmen, was gesagt wird, obwohl der Verstand nicht durch einen Erkenntnisgrund (*per aliquid intellectum*) bestimmt wird. Und so sagt Augustin (Traktat 26 Über

Johannes zu der Stelle: ›Niemand kann ... kommen‹, ›anderes kann der Mensch, ohne zu wollen, glauben nur mit seinem Willen‹ (*cetera potest homo nolens, credere non nisi volens*).

Aus dem Gesagten geht hervor, daß sich bei der Tätigkeit des Verstandes, womit er die einfachen Washeiten der Dinge formt, keine Zustimmung findet, da es dort weder Wahrheit noch Falschheit gibt; denn es heißt nur dann, daß wir einer Sache zustimmen (*assentire*), wenn wir ihr als einer Wahrheit anhangen (*quando inhaeremus ei quasi vero*); so findet sich bei dem Zweifelnden keine Zustimmung, da er der einen Seite nicht mehr anhängt als der andern; ebensowenig bei dem, der eine Meinung hegt, da seine Annahme bezüglich der andern Seite nicht fest ist. Das Urteil (*sententia*) ist aber, nach Isaak und Avicenna (*Metaphysik II, 4 und VIII, 6*), ›ein bestimmtes oder ganz sicheres begriffliches Erfassen des einen von zwei widersprechenden Sachverhalten‹ (*conceptio distincta vel certissima alterius partis contradictionis*); Zustimmung aber leitet sich vom ›Gestimmtsein‹ ab (*assentire autem a sententia dicitur*). Bei dem, der einsichtig erkennt (*intelligens*), findet sich zwar Zustimmung, weil er ganz fest der einen Seite anhängt, aber keine Überlegung (*cogitatio*), weil er sich ohne Abwägen (*sine collatione*) für die eine Seite entscheidet. Beim Wissenden aber finden sich sowohl Überlegung als Zustimmung, doch eine Überlegung, die die Zustimmung herbeiführt, und eine Zustimmung, die die Überlegung abschließt (*cogitationem causantem assensum, et assensum terminantem cogitationem*). Auf Grund einer Gegenüberstellung von Prinzipien und Schlußsätzen nämlich (*ex ipsa enim collatione principiorum ad conclusiones*) stimmt man den Schlußsätzen bei, indem man sie auf die Prinzipien zurückführt, und dabei kommt die Denkbewegung zum Stillstand und zur Ruhe (*ibi figitur motus cogitantis et quietatur*). Denn beim Wissen hebt die Bewegung der Vernunft mit der Einsicht in die Prinzipien an und endet auf dem Wege der Zurückführung bei demselben Punkt (*motus rationis incipit ab intellectu principiorum et ad eundem terminatur per viam resolutionis*), und so sind dabei Zustimmung und Überlegung nicht gleichgestellt: sondern die Überlegung führt zur Zustimmung, und mit der Zustimmung tritt Ruhe ein (*assensus quietat*). Doch im Glauben sind Zustimmung und Überlegung gleichgestellt (*in fide est assensus et cogitatio quasi ex aequo*). Denn die Zustimmung wird nicht durch die Überlegung herbeigeführt, sondern, wie gesagt, durch den Willen. Weil aber der Verstand nicht in der Weise bei dem einen Sachverhalt haltmacht (*terminatur ad unum*), als wenn er zu dem ihm eigenen Ziel geführt würde (*ut ad proprium terminum perducatur*), das in dem Anschauen eines geistigen Gegenstandes besteht (*visio alicuius intelligibilis*): daher kommt es, daß seine Bewegung noch nicht zur Ruhe gebracht ist, sondern daß es immer noch ein Überlegen und Forschen bezüglich dessen gibt, was er glaubt, obwohl er ihm doch ganz fest zustimmt: denn was ihn in sich selbst anlangt, so ist ihm noch nicht Genüge geschehen, und er ist noch nicht für das eine entschieden (*non est terminatus ad unum*); sondern er wird nur von außen bestimmt. Und daher kommt es, daß man den Verstand des Gläubigen gefangen nennt, weil er durch fremde Grenzen eingeeht ist, nicht durch eigene (*dicitur esse captivatus, quia tenetur terminis alienis et non propriis*); II. Kor. X, 5: ›In Gefangenschaft nehmend den ganzen Verstand‹. Daher kommt es auch, daß sich in dem Glaubenden eine Bewegung erheben kann, die im Gegensatz steht zu dem, was er doch mit aller

Festigkeit umfaßt hält (quod firmissime tenet), was bei dem, der einsieht oder weiß, nicht vorkommt. So wird denn durch die Zustimmung das Glauben von der Tätigkeit geschieden, womit der Verstand die einfachen Formen, d. h. die Washeiten, sieht, und vom Zweifel und der Meinung; durch die Überlegung vom einsichtigen Erkennen (ab intellectu): dadurch aber, daß Überlegung und Zustimmung bei ihm gleich gestellt sind, vom Wissen.«

Völlig ausgeschlossen ist die Überlegung vom Glauben nicht. Die Zustimmung ist nur nicht Ergebnis der Überlegung; doch ist es wohl möglich, daß im Verstand des Glaubenden noch »ein Erwägen und Gegenüberstellen (cogitatio vel collatio) dessen, was er glaubt, zurückbleibt.«

Es ist nicht möglich, die Zustimmung vom Glauben zu trennen und jene dem Gemüte, dieses dem Verstand zuzurechnen. Man muß zwischen Zustimmung (assensus) und Übereinstimmung (consensus) unterscheiden. »Der Wille richtet sich (respicit) nach einem andern Vermögen, dem Verstand, der Verstand aber nicht; und so gehört das Zustimmung ganz eigentlich zum Verstand, denn es bedeutet ein absolutes Festhalten (adhaerentiam) dessen, dem man zustimmt; aber das Übereinstimmen ist ganz eigentlich Sache des Willens, denn Übereinstimmung haben heißt mit einem andern zugleich meinen (consentire est simul cum alio sentire); und so wird es im Verhältnis zu oder in der Gegenüberstellung mit etwas Vorausgehendem genannt (in ordine vel per comparisonem ad aliquid praecedens).«

»Der Glaube schließt etwas von Vollkommenheit und etwas von Unvollkommenheit in sich: Ein Vorzug ist eben die Festigkeit, die zur Zustimmung gehört; doch ein Mangel ist das Fehlen des Sehens, wodurch noch eine Denkbewegung im Geist des Glaubenden zurückbleibt. Was an Vollkommenheit da ist, nämlich das Zustimmung, stammt aus dem einfachen Licht, das der Glaube ist; doch sofern er keinen vollkommenen Anteil an jenem Licht hat, wird die Unvollkommenheit des Verstandes nicht gänzlich beseitigt: und so bleibt die unruhige Denkbewegung in ihm bestehen.«

Um die Sicherheit des Glaubens feststellen zu können, muß man den Doppelsinn von »Sicherheit« in Betracht ziehen: es bedeutet einmal »die Festigkeit des Anhängens, und was die anbelangt, ist der Glaube sicherer als jede Einsicht und jedes Wissen, weil die erste Wahrheit, die die Glaubenszustimmung hervorbringt, eine stärkere Ursache ist als das Licht der Vernunft, das bei Einsicht oder Wissen die Zustimmung hervorbringt: sodann bedeutet es die Evidenz des Sachverhalts, dem man zustimmt; und in diesem Sinne besitzt der Glaube keine Sicherheit, sondern das Wissen und die Einsicht, und darum gibt es bei der Einsicht keine Überlegung.«

Es ist kein Einwand gegen die Möglichkeit eines Abwägens beim Glauben, daß die Fähigkeit des Abwägens (potentia cogitativa) zur Sinnlichkeit gehöre, während der Glaube etwas rein Geistiges sei. »Die Fähigkeit des Abwägens ist das Höchste im sinnlichen Teil, wo er gewissermaßen den geistigen berührt, so daß er bis zu einem gewissen Grade teilhat an dem, was im geistigen Teil das Unterste ist, nämlich der schrittweise vorgehenden Vernunftbetätigung (rationis discursus) nach der Regel des Dionysius (Über die göttlichen Namen, Kap. II), daß die Anfänge des zweiten Gegenstandsbereichs

(principia secundorum) sich mit den Enden des ersten berühren (conjunguntur finibus primorum). Darum wird dies Vermögen des Abwägens auf das Besondere gehende Vernunft (= Urteilkraft, particularis ratio) genannt, wie der Kommentator im III. Buch Über die Seele (Komm. 58) zeigt: und es ist nur beim Menschen vorhanden, während bei andern Lebewesen an seiner Stelle ein instinktives Abschätzen (aestimatio naturalis) steht. Und so wird auch der allgemeine Vernunftgebrauch (ratio universalis), der dem geistigen Teil angehört, wegen der Ähnlichkeit des Verfahrens, nach dem Abwägen (cogitatio, Denken) benannt.«

2. Artikel Was ist der Glaube [im religiösen Sinn]?

Der erste Artikel stellte den Glaubensakt in eine Reihe von theoretischen Akten (Zweifel, Meinung, Einsicht, Wissen) und kam zu einer formalen Definition, die für ein weiteres Gebiet als das des Glaubens im religiösen Sinn zutreffend ist. In der Diskussion trat allerdings schon stellenweise der theologische Gesichtspunkt hervor. Und nun wird unter diesem Gesichtspunkt noch einmal ausdrücklich die Frage gestellt: Was ist der Glaube? »Der Apostel hat Hebr. XI, 1 die Antwort gegeben: »die Grundlage des zu Hoffenden, das Beweismittel für das Nichterscheinende« (substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium).« »Manche sind der Ansicht, der Apostel beabsichtige mit dieser Definition nicht, zu zeigen, was der Glaube sei, sondern was der Glaube wirke. Es erscheint aber besser, zu sagen, diese Kennzeichnung des Glaubens sei die vollständigste Definition: nicht als wäre sie in der gebührenden Form einer Definition überliefert, sondern, weil darin hinreichend alles berührt wird, was zu einer Definition des Glaubens erforderlich ist. Bisweilen nämlich genügt es selbst den Philosophen, die Prinzipien der Syllogismen und Definitionen zu berühren, deren Besitz es leicht ermöglicht, nach der Regel der Kunst die Formen abzuleiten (quibus habitis non est difficile in formas reducere secundum artis doctrinam). Das läßt sich mit einem dreifachen Hinweis belegen. Erstens damit, daß die Prinzipien, von denen das Sein des Glaubens abhängt, in dieser Definition berührt werden. Da nämlich, wie gesagt, der Zustand des Glaubenden derart ist, daß der Verstand durch den Willen zu etwas bestimmt wird, der Wille aber nur, von seinem Objekt bewegt, etwas tut, d. h. von einem erstrebenswerten Gut (bonum appetibile) und Ziel, so ist zum Glauben ein doppeltes Prinzip erforderlich: das eine ist das Gut, das den Willen bewegt, das andere das, dem der Verstand unter der Einwirkung des Willens (voluntate faciente) beistimmt. Des Menschen höchstes Gut, das zuerst als sein letztes Ziel den Willen bewegt, ist aber ein doppeltes. Das eine ist der menschlichen Natur angemessen, weil die natürlichen Kräfte ausreichen, es zu erlangen; und das ist das Glück, wovon die Philosophen gesprochen haben: das beschauliche (contemplativa), das im Akt der Weisheit besteht, oder das tätige (activa), das zunächst in den Akten der Klugheit und in der Folge in den Akten der andern moralischen Tugenden besteht. Das andere ist ein Gut, das das Maß der menschlichen Natur übersteigt, weil die natürlichen Kräfte nicht ausreichen, es zu erlangen, auch nicht, es auszudenken oder zu begehren; sondern rein aus göttlicher Großmut wird es dem Menschen verheißen; I. Kor. II, 9: »Kein Auge hat es gesehen, Gott, außer Dir, was Du denen bereitet hast, die Dich

erwarten« ; und das ist das ewige Leben. Und auf Grund dieses Gutes wird der Wille geneigt, dem zuzustimmen, was er im Glauben umfaßt (*quae per fidem tenet*). Darum heißt es Joh. VI, 40: »Wer den Sohn sieht und an ihn glaubt, der hat das ewige Leben«. Es kann aber nichts auf ein Ziel hingeordnet werden, ohne daß im voraus in ihm eine Angemessenheit (*proportio*) an das Ziel besteht, aus der in ihm das Verlangen nach dem Ziel entspringt; und darum kommt in ihm ein Anfangen des Ziels zustande (*inchoatio finis fit in eo*), denn es erstrebt nichts, ohne ein Abbild davon zu erstreben. Und daher kommt es, daß es in der menschlichen Natur selbst ein Anfangen eben jenes Gutes gibt, das der Natur angemessen ist: es bestehen nämlich zuvor darin von Natur aus die Prinzipien der Beweise, die durch sich selbst bekannt sind, gleichsam als Samen der Weisheit; und Prinzipien des Naturrechts als Samen der moralischen Tugenden. Darum muß es auch, damit der Mensch auf das Gut des ewigen Lebens hingeordnet werden könne, in ihm einen Anfang dessen geben, was verheißen wird. Das ewige Leben besteht aber in der vollen Erkenntnis Gottes, wie aus Joh. XVII, 3 hervorgeht: »Das ist das ewige Leben, daß sie Dich, den einzigen, wahren Gott erkennen«. So muß es einen Anfang einer solchen übernatürlichen Erkenntnis in uns geben; und das geschieht durch den Glauben, der auf Grund eines eingegossenen Lichtes das umfaßt, was von Natur aus unsere Erkenntnis übersteigt. Man pflegt aber bei einem Ganzen, das geordnete Teile hat, den ersten Teil, worin der Anfang des Ganzen liegt, die Grundlage (*substantia*) des Ganzen zu nennen, z. B. das Fundament des Hauses und den Kiel des Schiffes; darum sagt auch der Philosoph im II. Buch der Metaphysik, wenn das Seiende ein Ganzes (*unum totum*) wäre, dann wäre sein erster Teil die Substanz; und so heißt der Glaube, sofern er ein Anfang des ewigen Lebens in uns ist, das wir auf Grund göttlicher Verheißung erwarten, die Grundlage des zu Hoffenden: und so wird damit das Verhältnis (*comparatio*) des Glaubens zu dem Gut berührt, das den Willen bewegt, der den Verstand bestimmt. Der Wille, der von dem genannten Gut bewegt ist, stellt dem Verstand etwas, das nicht erscheint, als seiner Zustimmung würdig vor; und so bestimmt er ihn zu diesem Nicht-Erscheinenden, nämlich, ihm zuzustimmen. Wie also der Erkenntnisgrund (*intelligibile*), der vom Verstand eingesehen ist, den Verstand bestimmt, so daß man von ihm sagt, er überführe den Geist (*mentem arguere*), so bestimmt den Verstand auch etwas, das ihm nicht erscheint, und führt ihn notwendig dazu, ihm zuzustimmen, rein auf Grund dessen, daß es vom Willen angenommen ist. Darum heißt er mit einem andern Wort auch »Überzeugung« (*convictio*), weil er den Verstand auf die geschilderte Weise überzeugt; und so wird damit, daß er das »Beweismittel für das Nichterscheinende« genannt wird, das Verhältnis des Glaubens zu dem berührt, was den Verstand bestimmt. So haben wir also die Materie oder den Gegenstand des Glaubens in dem Ausdruck »des Nichterscheinenden« ; den Akt mit dem Wort »Beweismittel« ; die Hinordnung auf das Ziel in dem Ausdruck »Grundlage des zu Hoffenden«. Auf Grund des Aktes ist es aber möglich, auch die Gattung (*genus*) zu erkennen, nämlich den Habitus, der durch den Akt erkannt wird, und das Subjekt, d. h. den Geist; und mehr ist für die Definition einer Tugend nicht erforderlich; darum ist es nach dem Gesagten leicht, eine kunstgerechte Definition zu formen (*definitionem artificialiter formare*): »Der Glaube ist der Habitus des Geistes, mit dem das ewige Leben in uns beginnt und der den Verstand

bestimmt Nicht-Erscheinendem zuzustimmen (fides est habitus mentis, qua inchoatur vita aeterna in nobis faciens intellectum non apparentibus assentire).

Das zweite Zeichen [der Vollständigkeit] ist, daß durch diese Definition der Glaube von allem andern unterschieden ist: durch den Ausdruck ›des Nicht-Erscheinenden‹ nämlich ist der Glaube von Wissen und Einsicht unterschieden; durch das Wort ›Beweismittel‹ wird er von Meinung und Zweifel unterschieden, bei denen der Geist nicht überführt, d. h. nicht zu einem festen Abschluß gebracht wird (non arguitur, id est non determinatur ad unum) und ebenso von allen Habitus, die nicht auf Erkenntnis Bezug haben (ad omnibus habitibus, qui non sunt cognitivorum); mit dem Ausdruck ›Grundlage des zu Hoffenden‹ aber wird er vom Glauben im allgemeinen Sinn unterschieden (a fide communiter accepta), wonach wir das glauben (credere dicimur), was wir lebhaft meinen, etwa auf das Zeugnis irgend eines Menschen hin; und ferner von der Klugheit und von anderen Erkenntnishabitus (ab aliis habitibus cognitivis), die nicht auf zu hoffende Dinge hinordnen; oder, wenn sie darauf hinordnen, so wird doch durch sie kein eigentlicher Anfang des zu Hoffenden in uns bewirkt.

Das dritte Zeichen besteht darin, daß keiner beim Versuch einer Definition anders definieren kann, sondern höchstens die ganze Definition oder einen Teil davon in andere Worte fassen. Wenn nämlich Damascenus sagt (Über den rechten Glauben, IV, 11): ›Der Glaube ist die Grundlage dessen, was man hofft, und die Sicherung dessen, was man nicht sieht‹ (fides est eorum quae sperantur hypostasis et redargutio eorum quae non videntur), so tritt deutlich hervor, daß es dasselbe ist, was der Apostel sagt; wenn aber Damascenus weiter hinzufügt: ›Die undurchstreichbare und unverwerfliche Hoffnung auf das, was uns von Gott verkündigt ist, und auf die Kraft unserer Bitten‹ (indistabilis et in iudicabilis spes eorum quae nobis a Deo annuntiata sunt, et petitionum nostrarum functionis), so ist das eine Erläuterung (explicatio) des Ausdruckes ›Grundlage unserer Hoffnungen‹ ; die zu hoffenden Dinge sind nämlich in erster Linie die Belohnungen, die uns von Gott verheißen sind; und in zweiter Linie alles andere, was wir von Gott erbitten und was dazu nötig ist und bezüglich dessen wir durch den Glauben eine sichere Hoffnung haben; sie kann nicht zuschanden werden (deficere) und darum heißt sie ›undurchstreichbar‹ ; sie kann nicht mit Recht eitel gescholten werden und darum heißt sie ›unverwerflich‹. Wenn aber Augustin sagt (Traktat über Johannes IV und Untersuchungen über das Evangelium II, 30): ›Der Glaube ist die Kraft, wodurch man glaubt, was man nicht sieht‹ (fides est virtus qua creduntur quae non videntur) und wiederum Damascenus (Über den rechten Glauben IV, 12): ›Der Glaube ist eine nicht untersuchte Übereinstimmung‹ (fides est non inquisitus consensus); und wenn Hugo von St. Victor sagt (I Traktat in der Sentenzensumme und in der Apologie über das Inkarnierte Wort): ›Der Glaube ist eine Gewißheit des Geistes bezüglich abwesender Dinge, die höher steht als die Meinung und tiefer als das Wissen‹ (fides est certitudo quaedam animi de absentibus, supra opinionem, et infra scientiam), so stimmt das überein mit den Worten des Apostels ›Beweismittel für das Nicht-Erscheinende‹. Es wird nämlich ›tiefer stehend als das Wissen‹ genannt, weil es kein Sehen einschließt wie das Wissen, wenn auch ein ebenso festes Umfassen (ita firmam

adhaesionem); ›höherstehend als die Meinung‹ aber nennt man es wegen der Festigkeit der Zustimmung; und so heißt es ›tieferstehend als das Wissen‹, sofern es auf ›Nicht-Erscheinendes‹ gerichtet ist; ›höherstehend als die Meinung‹, sofern es ein ›Beweismittel‹ ist ... Wenn aber Dionysius sagt (Über die göttlichen Namen, Kap. 12): ›Der Glaube ist das dauernde Fundament der Gläubigen, das sie in der Wahrheit befestigt und die Wahrheit in ihnen‹ (*fides est manens credentium fundamentum, collocans eos in veritate, et in eis veritatem*), so stimmt das überein mit dem Wort des Apostels ›Grundlage der zu hoffenden Dinge‹. Denn die Erkenntnis der Wahrheit ist das zu Hoffende, da die Seligkeit nichts anderes ist als die Freude an der Wahrheit, wie Augustin in den Bekenntnissen (X. Buch, Kap. 23) sagt.«

Wenn der Glaube hier ›Substanz‹ (Grundlage) genannt wurde, so ist das nicht in strengem Sinn zu nehmen, »als gehörte er zur Kategorie der Substanz (*in genere substantiae*), sondern wegen einer gewissen Ähnlichkeit mit der Substanz; sofern er nämlich der erste Anfang und sozusagen die Grundlage (*fundamentum quoddam*) des ganzen geistlichen Lebens ist wie die Substanz die Grundlage alles Seienden.«

Wendet man ein: »das geistliche Sein (*esse spirituale*) komme zum natürlichen Sein hinzu und führe es zur Vollendung, darum müsse es ihm ähnlich sein; doch im natürlichen Sein des Menschen hieße das Wesen der Seele selbst die Substanz, welches der erste Akt sei; nicht aber eine Potenz, die das Prinzip des zweiten Aktes sei. Also dürfe auch im geistlichen Sein das Wesen nicht selbst mit dem Glauben gleichgesetzt werden, noch eine Tugend (*virtus*), die das nächste Prinzip des Wirkens sei, weshalb sie auch die Potenz zur Vollendung führe; sondern vielmehr die Gnade, von der das geistliche Sein herkomme wie von einem ersten Akt und die das Wesen der Seele selbst zur Vollendung führe« – so ist darauf zu erwidern: »Der Apostel will den Glauben nicht mit dem vergleichen, was innen, sondern mit dem, was draußen ist. Obwohl aber das Wesen der Seele im natürlichen Sein das Erste und die Substanz im Verhältnis zu den Potenzen und Habitus ist und zu allem Folgenden, was in ihr ist, so findet sich doch nicht im Wesen eine Einstellung auf äußere Dinge (*habitus ad res exteriores*), sondern zuerst in der Potenz; und ebenso nicht in der Gnade, sondern in der Tugend, und zuerst im Glauben. Darum konnte nicht die Gnade die Grundlage des zu Hoffenden genannt werden, sondern der Glaube.«

Man kann die Tugenden in dreifacher Hinsicht betrachten: dem Objekt nach, als Potenz und als Habitus. In jeder Hinsicht geht der Glaube den andern Tugenden voraus. »Dem Objekt nach, nicht als zielte der Glaube in höherem Grade auf sein Objekt als die andern Tugenden auf das ihre, sondern weil von Natur aus sein Objekt das Erstbewegende ist gegenüber dem Objekt der Liebe und der andern Tugenden; das erhellt daraus, daß ein Gut das Streben nur durch den Verstand bewegt, wie im III. Buch Über die Seele (Komm. 49 ff.) gesagt wird; das Wahre aber bedarf, um den Verstand zu bewegen, keiner Bewegung des Strebens; und daher kommt es, daß der Glaubensakt naturgemäß früher ist als der Akt der Liebe; und ebenso auch der Habitus, obwohl sie zeitlich zugleich sind [nämlich der Habitus des Glaubens und der Liebe], wenn der Glaube [durch die Liebe] gestaltet ist (*fides ...*

formata); und aus demselben Grunde ist das Erkenntnisvermögen von Natur aus früher als das Gemüt (potentia cognoscitiva ... prior quam affectiva). Der Glaube aber gehört zum Erkenntnisvermögen; das geht daraus hervor, daß das eigentliche Objekt des Glaubens das Wahre ist, nicht aber das Gute; sondern es findet gewissermaßen seine Ergänzung im Willen, wie es weiter unten, im 4. und 9. Artikel, ausgeführt werden wird.«

Es ist nicht gesagt, daß die verschiedenen Tugenden verschiedene Ziele haben müßten, und daß das zu Hoffende der Hoffnung allein vorbehalten werden müsse. »Jedes Vermögen hat ein Ziel, in dem das ihm eigentümliche Gut besteht; doch hat nicht jedes Vermögen das Ziel als solches oder das Gute als solches im Auge (non ... respicit ad rationem finis vel boni ut bonum est), sondern nur der Wille. Und daher kommt es, daß der Wille alle andern Kräfte in Bewegung setzt, weil jede Bewegung mit der Richtung auf das Ziel (ex finis intentione) anfängt. Mag also das Wahre auch das Ziel des Glaubens sein, so besagt doch das Wahre nicht den Sinn des Ziels; darum durfte es nicht als das Ziel des Glaubens hingestellt werden, sondern als etwas, was auf das Gemüt Bezug hat (aliquid pertinens ad affectum).«

Daß man in die Definition des Glaubens den Gegenstand der Hoffnung setzt und nicht den der Liebe, liegt daran, »daß der Gegenstand der Liebe gegenwärtig und abwesend sein kann; Gegenstand der Hoffnung dagegen ist nur ein Abwesendes ... Da nun der Glaube auf Abwesendes gerichtet ist, wird sein Ziel eigentlicher durch den Gegenstand der Hoffnung als durch den Gegenstand der Liebe ausgedrückt.«

Von dem Ziel des Glaubens ist die Materie des Glaubens zu unterscheiden, und das sind die Glaubensartikel.

Das Wort Argument (Beweismittel, argumentum) bedarf noch der Erläuterung, »denn es wird in vielfacher Bedeutung gebraucht. Bisweilen bezeichnet es den Akt der Vernunft, die von den Prämissen zu den Folgerungen fortschreitet (ipsum actum rationis discurrentis de principiis in conclusiones); und weil die ganze Beweiskraft (vis argumenti) auf dem Mittelbegriff beruht, deshalb wird bisweilen auch der Mittelbegriff Argument genannt. Und darum nennt man auch die Vorreden von Büchern, in denen eine vorbereitende kurze Übersicht (praelibatio brevis) über das ganze folgende Werk enthalten ist, Argument. Und weil durch das Argument etwas handgreiflich dargelegt wird (manifestatur), kann man sowohl das Prinzip der Darlegung (principium manifestationis) als das Licht selbst, durch das etwas erkannt wird, Argument nennen. Und in diesem vierfachen Sinn kann der Glaube Argument heißen. Im ersten Sinn, sofern die Vernunft einer Sache zustimmt, weil Gott es gesagt hat; und so wird durch die Autorität des Sprechenden die Zustimmung in dem Gläubigen hervorgerufen, weil auch in der Dialektik die Autorität als ein Argument verwendet wird (aliquod argumentum ab auctoritate sumitur). Im zweiten Sinne heißt der Glaube Argument für das, was nicht in Erscheinung tritt, weil der Glaube der Gläubigen das Mittel ist, um zu beweisen, daß das ist, was nicht in Erscheinung tritt; oder sofern der Glaube der Väter für uns ein Mittel ist, das uns zum Glauben führt; oder sofern der

Glaube an einen Artikel das Mittel zum Glauben an den andern ist, z. B. die Auferstehung Christi für die allgemeine Auferstehung, wie aus dem I Kor., 16 hervorgeht. Im dritten Sinn, sofern der Glaube ein vorwegnehmender Abriß (praelibatio brevis) der Erkenntnis ist, die wir künftig haben werden. Im vierten Sinn im Hinblick auf das Licht des Glaubens, durch das die Glaubenswahrheiten erkannt werden.« Daß der Glaube die Vernunft übersteigt, hindert nicht, ihn Beweismittel zu nennen. Denn »der Glaube heißt höher als die Vernunft, nicht, weil kein Akt der Vernunft im Glauben wäre, sondern, weil die Vernunft, die dem Glauben innewohnt (fidei ratio) nicht dazu führen kann, das zu sehen, was Glaubenssache ist.«

Die Vereinigung von Erkenntnis und Liebe im Glauben bereitet keine unlösliche Schwierigkeit. Freilich sind es entgegengesetzte Bewegungen: die Erkenntnis eine Bewegung zur Seele hin und darum von einem äußeren Ursprung (principium extrinsecum) herkommend, die Liebe eine Bewegung von der Seele her, also von einem inneren Ursprung ausgehend. Das Denken findet seine Vollendung (perficitur) in einer Bewegung zur Seele hin, die Gemütsbewegung (affectio) aber in einer Bewegung von der Seele aus. »Also kann weder der Glaube noch etwas anderes Prinzip der Gemütsbewegung und des Denkens zugleich sein.« Und so scheint es unzulässig, »in die Definition des Glaubens etwas zu setzen, was zum Gemüt gehört, nämlich »die Grundlage des zu Hoffenden«, und etwas, was zum Denken gehört, nämlich das »Beweismittel für das Nicht-Erscheinende.« Doch »der Akt des Glaubens besteht wesentlich in der Erkenntnis, und darin liegt seine Vollendung, was die Form oder Species anlangt; das geht aus seinem Objekt hervor, wie im corpus articuli gesagt wurde. Was aber das Ziel anlangt, so findet er seine Vollendung im Gemüt (perficitur in affectione), denn der Liebe verdankt er es, daß das Ziel verdienstlich ist. Auch liegt der Anfang des Glaubens im Gemüt, sofern der Wille den Verstand bestimmt, dem zuzustimmen, was Glaubenssache ist. Doch jener Wille ist weder ein Akt der Liebe noch der Hoffnung, sondern ein Verlangen nach dem verheißenen Gut. Und so zeigt es sich, daß der Glaube nicht in zwei Vermögen als in seinem Subjekt wohnt.«

Es werden auch nicht zwei verschiedene Akte in der Definition des Glaubens gesetzt. Denn damit, »daß er »die Grundlage des zu Hoffenden« genannt wird, wird nicht der Akt des Glaubens berührt, sondern nur seine Beziehung zum Ziel. Sein Akt aber wird berührt durch die Gegenüberstellung zum Objekt, indem er das »Beweismittel für das Nicht-Erscheinende« genannt wird.«

Daß die Beziehung auf das Ziel in der Definition vor die zum Objekt gesetzt wird, ist kein Fehler. Denn »die Sache, der der Verstand zustimmt, bewegt den Verstand nicht aus eigener Kraft, sondern durch eine Willensneigung; darum verhält sich das Gut, welches das Gemüt bewegt, im Glaubensakt als das erste Bewegende; die Sache aber, der der Verstand zustimmt, als das bewegt Bewegende; und so wird an erster Stelle in der Definition des Glaubens sein Verhältnis zu dem Gut gesetzt, das dem Gemüt zugehört, vor dem zu seinem eigenen Objekt.«

Der Glaube umfaßt nicht alle Momente, die zur Erkenntnis gehören. Denn »Erkenntnis kann zweierlei bedeuten: ein Sehen und eine Zustimmung. Was das Sehen anlangt, so ist ein Unterschied

zum Glauben (*contra fidem distinguitur*); darum sagt Gregor (26. Homilie über das Evangelium): ›Was gesehen wird, ist nicht Sache des Glaubens, sondern der Erkenntnis‹ (*visa non habent fidem, sed cognitionem*); man sagt aber, es werde etwas gesehen – nach Augustin im Buch Über das Schauen Gottes (im 147. Brief, früher 112, 2 und 3) –, wenn es den Sinnen oder dem Verstande gegenwärtig ist (*quae praesto sunt sensui vel intellectui*). Dem Verstand gegenwärtig aber heißt das, was seine Fassungskraft nicht übersteigt. Was aber die Sicherheit der Zustimmung anlangt, ist der Glaube Erkenntnis, und mit Rücksicht darauf kann er Wissen und Sehen genannt werden, entsprechend jener Stelle im I Kor., XIII, 12: ›Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in Rätselweise‹. Und das ist es, was Augustin im Buch Über das Schauen Gottes sagt ...: ›Wenn nicht unangemessen gesagt wird, daß wir das wissen, was wir am sichersten glauben, so können wir mit Recht sagen, daß wir die Glaubenswahrheiten, obwohl sie unsern Sinnen nicht gegenwärtig sind, mit dem Geist sehen‹ (*si scire non inconvenienter dicimur illud quod certissimum credimus, hinc est ut credita recte, etsi non adsint sensibus nostris, videre mente dicamur*).«

3. Artikel Ist der Glaube eine Tugend?

Der Glaube wurde seinem eigentlichen Wesen nach der Erkenntnis zugerechnet. Kann man ihn dann eine Tugend nennen? Tatsächlich »wird der Glaube von allen als Tugend hingestellt. Um es einleuchtend zu machen, daß er es ist, muß man beachten, daß die Tugend (*virtus*) ihrem Namen nach eine Vollendung des aktiven Vermögens (*complementum activae potentiae*) bedeutet. Das aktive Vermögen ist aber ein doppeltes: eines, dessen Betätigung auf ein äußeres Werk abzielt (*cuius actio terminatur ad aliquid actum extra*), z. B. beim Bauen zielt die Tätigkeit auf das Bauwerk ab; ein anderes Vermögen aber gibt es, dessen Betätigung nicht auf etwas Äußeres abzielt, sondern in dem Tätigen selbst beschlossen bleibt (*consistit in ipso agente*), z. B. das Sehen im Sehenden, nach der Auffassung des Philosophen im IX. Buch der Metaphysik (Komm. 16). In diesen beiden Vermögen nun wird die Vollendung auf verschiedene Weise gewonnen (*diversimodo sumitur complementum*). Gewisse Akte der ersten Vermögen nämlich, wie der Philosoph an derselben Stelle sagt, liegen nicht in dem Wirkenden, sondern in dem Gewirkten (*non sunt in faciente, sed in facto*): so wird die Vollendung hier auf seiten dessen angenommen, das gewirkt wird: darum heißt es, daß die Tüchtigkeit (*virtus*) eines Lastenträgers darin besteht, daß er eine sehr große Last trägt (1. Buch Über Himmel und Welt, Komm. 117); und ebenso besteht die Tüchtigkeit eines Baumeisters darin, daß er ein vortreffliches Haus zustandebringt. Doch weil der Akt des andern Vermögens im tätigen Subjekt besteht, nicht in einem Akt, darum sieht man die Vollendung dieses Vermögens in der Art der Tätigkeit; so daß es nämlich gebührend und angemessen wirkt, sofern sein Akt gut genannt werden kann: und daher kommt es, daß bei solchen Vermögen das Tüchtigkeit genannt wird, was das Werk gut macht (*in huiusmodi potentiis virtus dicitur, quae opus bonum reddit*). Es ist aber ein anderes letztes Gut, das der Philosoph und das der Theologe im Auge hat. Der Philosoph nämlich hat als letztes Gut etwas im Auge, was den menschlichen Kräften angemessen ist und im Akt des Menschen selbst besteht; darum sagt er, das

Glück sei ein Wirken (*felicitatem dicit esse operationem quandam*). Und darum ist nach dem Philosophen gut der Akt, dessen Prinzip die Tugend schlechthin genannt wird, sofern sie dem Vermögen, als es vollendend, angemessen ist (*cuius principium virtus dicitur absolute in quantum est conveniens potentiae ut perficiens ipsam*); wenn also der Philosoph einen Habitus findet, der einen solchen Akt hervorlockt, dann nennt er ihn Tugend, sei es im Bereich des Erkennens (*in parte intellectiva*), wie das Wissen (*scientia*) und dgl. intellektuelle Tugenden (*virtutes intellectuales*), deren Akt, nämlich die Betrachtung des Wahren, das Gut dieses Vermögens ist, oder im Bereich des Gemüts (*in parte affectiva*), wie die Mäßigkeit, die Tapferkeit und die andern moralischen Tugenden. Der Theologe dagegen betrachtet als das höchste Gut das, was die natürliche Fähigkeit übersteigt, nämlich das ewige Leben ... Darum betrachtet er das Gute in den menschlichen Akten nicht absolut, denn er setzt dort kein Ziel, sondern in der Hinordnung auf das Gut, das das Ziel setzt: er behauptet, daß nur der Akt vollständig gut ist, der unmittelbar auf das endgültige Gut hinordnet (*asserens illum actum tantummodo esse bonum complete qui de proximo ad bonum finale ordinatur*), d. h. der verdienstlich ist für das ewige Leben; und jeden solchen Akt nennt er einen Akt der Tugend, und jeder Habitus, der einen solchen Akt hervorruft, wird von ihm als Tugend bezeichnet. Verdienstlich aber kann ein Akt nur genannt werden, sofern er im Vermögen des Wirkenden begründet ist: denn wer ein Verdienst erwirbt, muß etwas aufweisen (*oportet quod aliquid exhibeat*); er kann aber nur aufweisen, was irgendwie sein ist, d. h. aus ihm. Es steht aber ein Akt in unserm Vermögen, sofern er vom Willen herrührt: mag er von ihm hervorgerufen sein, wie das Wollen und Lieben, oder von ihm anbefohlen, wie das Gehen und Sprechen. So kann man im Hinblick auf jeden solchen Akt eine Tugend ansetzen, die die betreffenden Akte in der entsprechenden Gattung von Akten hervorruft. Im Glauben aber gibt es, wie gesagt, Zustimmung nur auf das Gebot des Willens hin; so hängt er mit dem, was er ist (*secundum id quod est*), vom Willen ab. Und darum kann das Glauben selbst verdienstlich sein; und der Glaube, als der Habitus, der es hervorruft, ist nach dem Theologen eine Tugend.«

»Es besteht keine ausschließende Abgrenzung zwischen Erkenntnis und Wissen einerseits und der Tugend schlechthin andererseits, sondern nur gegenüber der moralischen Tugend, die gemeinhin als Tugend bezeichnet wird.«

Daß der Glaube auf das Wahre als sein Objekt gerichtet ist, besagt nicht, daß er nicht auf ein Gut gerichtet sei, wie es für eine Tugend erforderlich ist. »Das Gut, auf das die Tugend hingeordnet ist, ist nicht als Objekt eines Aktes aufzufassen; sondern der vollkommene Akt selbst, den die Tugend hervorruft, ist jenes Gut. Nun mag das Wahre begrifflich vom Guten unterschieden sein; doch eben dies: das Wahre betrachten, ist ein Gut des Verstandes; und eben dies: der ersten Wahrheit zustimmen, ist ein verdienstliches Gut. Darum heißt der Glaube, der auf dieses Gut hingeordnet ist, eine Tugend.«

Es wurde früher gesagt, der Glaube stehe zwischen Wissen und Meinen; wenn nun diese beiden keine Tugend sind, scheint es, als könnte auch der Glaube keine sein. »Tatsächlich können in dem Sinn, in dem wir jetzt von Tugend sprechen, weder Wissen noch Meinen Tugend genannt werden, sondern nur der Glaube; er fällt, im Hinblick auf das, was Sache des Willens ist, unter die Gattung der Tugend,

und mit Rücksicht darauf steht er nicht in der Mitte zwischen Wissen und Meinen, weil es in Wissen und Meinen keine Neigung auf Grund des Willens gibt, sondern nur aus Vernunftgründen. Sprächen wir aber darüber nur im Hinblick auf das, was zur Erkenntnis gehört, dann wäre weder Meinung noch Glaube eine Tugend, da sie keine vollständige Erkenntnis enthalten, sondern nur das Wissen.«

Die erste Wahrheit ist nicht als solche der eigentliche Gegenstand des Glaubens, sondern nur, »sofern sie nicht in Erscheinung tritt ... Wenn sie also gegenwärtig sein wird, dann wird sie aufhören, Objekt [des Glaubens] zu sein (amittet rationem objecti).«

Man kann nicht sagen, der Glaube sei keine Tugend, weil er dem Verstand nicht Schlagfertigkeit verleihe (wie es eine Tugend in dem zugehörigen Vermögen müsse), sondern vielmehr seine Akte hemme, indem er ihn gefangen nehme. »Wo zwei Dinge aufeinander hingeordnet sind, da besteht die Vollkommenheit des niederen darin, daß es dem höheren unterworfen ist, z. B. das Begehren der Vernunft. Man sagt nicht in dem Sinne von der Tugend (habitus virtutis), daß sie das Begehrensvermögen schlagfertig mache, als mache sie es bereit zu freier Hingabe an die Gegenstände des Begehrens (expedire concupiscibilem ad actum ut faciat eam libere effluere in concupiscibilia), sondern, weil sie es vollkommen der Herrschaft der Vernunft unterwirft. Ebenso ist es ein Gut für den Verstand selbst, daß er dem Willen unterworfen ist, indem er Gott anhängt: darum heißt es, der Glaube mache den Verstand schlagfertig, indem er ihn unter einem solchen Willen gefangen nimmt.«

Wenn der Glaube weder als intellektuelle noch als moralische Tugend anzusprechen ist (die bei den Philosophen als die einzigen gelten), so ist ihm darum der Rang der Tugend nicht überhaupt abzustreiten; »er ist eine theologische Tugend. Die theologischen Tugenden aber stimmen zwar im Subjekt mit den moralischen und intellektuellen überein, aber nicht im Objekt. Das Objekt der theologischen Tugenden nämlich ist das Letzte Ziel selbst; das Objekt der andern aber das, was zum Ziel führt. Darum werden von den Theologen Tugenden aufgestellt, die dem Ziel selbst gelten, nicht aber von den Philosophen; denn das Ziel des Menschenlebens, das die Philosophen im Auge haben, übersteigt die natürliche Fähigkeit nicht: darum strebt der Mensch aus natürlicher Neigung danach; und deshalb braucht er nicht durch einen Habitus zu jenem Ziel erhoben zu werden, wie er zu dem Ziel erhoben werden muß, das die natürliche Fähigkeit übersteigt und das die Theologen im Auge haben.«

Wäre der Glaube reine Verstandessache, so käme es ihm nur von außen, also bloß accidentell zu, Tugend zu sein. Aber so liegt es nicht. »Der Glaube gehört dem Verstand nur an, sofern dieser vom Willen geleitet ist ... So kann das, was von seiten des Willens kommt, zwar accidentell für den Verstand genannt werden, für den Glauben jedoch ist es wesentlich. So wie das, was Sache der Vernunft ist, für das Begehrensvermögen accidentell ist, für die Mäßigkeit aber wesentlich.«

Im Gegensatz zum Glauben kann die Prophetie nicht als Tugend, bezeichnet werden, weil sie nicht vom Willen des Propheten abhängt wie der Glaube vom Willen des Gläubigen.

4. Artikel *Worin ist der Glaube als in seinem Subjekt?*

Der Glaube wurde der Erkenntnis zugerechnet, aber es galt als wesentlich, daß er durch den Willen bestimmt ist. In welchem Vermögen hat er nun seinen Sitz, so daß es als sein Subjekt anzusprechen ist? »Über diese Frage sind vielerlei Meinungen laut geworden. Manche sagten, der Glaube habe seinen Sitz in beiden Vermögen, im Gemüt und in der Erkenntnis; das ist keineswegs möglich, wenn man es so versteht, daß er beiden gleichmäßig angehören soll: denn zu einem Habitus muß ein Akt gehören; und es kann nicht ein Akt gleichmäßig zwei Vermögen angehören. Darum sagen einige von diesen, er habe in erster Linie (principaliter) seinen Sitz im Gemüt. Doch das scheint nicht wahr zu sein, da das Glauben selbst ein Denken (cogitatio) einschließt, wie Augustin im Buch Über die Prädestination der Heiligen zeigt. Das Denken aber ist ein Akt des Erkenntnisvermögens; der Glaube wird auch in gewissem Sinn ein Wissen und ein Sehen genannt ... was alles zum Erkenntnisvermögen gehört.

Andere sagen, der Glaube wohne im Verstand, aber im praktischen; denn praktisch nennen sie die Verstandestätigkeit, zu der das Gemüt geneigt macht oder an die sich die Gemütsbewegung anschließt oder die zu einem Werk geneigt macht; alles Dreies findet sich beim Glauben. Denn auf Grund der Gemütsbewegung wird man zum Glauben geneigt: wir glauben ja, was wir wollen. Es schließt sich auch an den Glauben eine Gemütsbewegung an, sofern der Glaubensakt in gewisser Weise den Akt der Liebe hervorbringt. Er führt auch zum Werk hin: denn »der Glaube wirkt durch die Liebe« (Galat. V, 6). Doch diese scheinen nicht recht zu verstehen, was der praktische Verstand ist. Der praktische Verstand ist nämlich dasselbe wie der handelnde Verstand (intellectus operativus): darum macht es allein das Heraustreten (extensio) zu einem Werk, daß der Verstand praktisch wird. Die Beziehung auf eine Gemütsbewegung aber, mag sie vorausgehen oder folgen, hebt ihn nicht aus der Gattung des spekulativen Verstandes heraus. Wenn man nämlich nicht zur Betrachtung der Wahrheit durch das Gemüt gedrängt würde (nisi ... aliquis ad speculationem veritatis afficeretur), dann gäbe es keine Freude an der Betätigung des spekulativen Verstandes, und das stünde im Widerspruch zu dem Philosophen (Ethik X, 7 u. 8), der behauptet, der Akt des spekulativen Verstandes enthalte die reinste Freude. Und auch nicht jede beliebige Beziehung auf ein Werk macht den Verstand zum praktischen: denn eine einfache Verstandeserwägung (simplex speculatio) kann für jemanden entfernte Gelegenheit sein, etwas zu tun; z. B. erwägt der Philosoph die Unsterblichkeit der Seele, und von daher kann er, wie von einer entfernten Ursache, Gelegenheit nehmen, etwas zu tun. Der praktische Verstand dagegen muß die nächste Regel des Werkes sein, nämlich das, womit die praktische Aufgabe selbst erwogen wird (quo consideretur ipsum operabile), und die Methoden des Wirkens (rationes operandi) und die Ursachen des Werkes (causae operis). Bekanntlich ist aber Gegenstand des Glaubens keine zu wirkende Wahrheit (verum operabile), sondern die ungeschaffene Wahrheit (verum increatum), zu der nur der Akt des spekulativen Verstandes [vordringen] kann. Darum hat der Glaube seinen Sitz im

spekulativen Verstand, mag er auch eine entfernte Ursache, etwas zu wirken, sein: darum wird ihm ein Wirken nur mittels der Liebe zugeschrieben.

Man muß aber wissen, daß er nicht schlechthin (absolute) dem spekulativen Verstand angehört, sondern, sofern er der Herrschaft des Willens unterworfen ist; so wie die Mäßigkeit dem Begehrungsvermögen angehört, sofern es einigermaßen an der Vernunft Anteil hat. Da es nämlich zur Güte eines jeden Vermögens erforderlich ist, daß jenes Vermögen einem höheren Vermögen unterworfen ist, indem es seinem Gebot gehorcht, ist es nicht nur notwendig, daß das höhere Vermögen die Vollkommenheit besitzt, richtig zu gebieten oder zu lenken, sondern auch das niedere die Vollkommenheit, prompt zu gehorchen; darum besitzt ein Mensch, bei dem die Vernunft in Ordnung ist, aber das Begehren ungezähmt, nicht die Tugend der Mäßigkeit, da er von Passionen angefochten, wenn auch nicht verführt wird (quia infestatur passionibus, quamvis non deducatur); und so vollbringt er das Werk der Tugend nicht leicht und freudig, wie es zur Tugend erforderlich ist; sondern, damit er Mäßigkeit besitze, muß das Begehrungsvermögen durch den Habitus selbst zur Vollendung geführt sein, so daß es sich ohne alle Schwierigkeit der Vernunft unterwirft; und mit Rücksicht darauf heißt es, daß der Habitus der Mäßigkeit seinen Sitz im Begehrungsvermögen habe. Und ebenso ist es notwendig, damit der Verstand prompt dem Befehl des Willens gehorche, daß dem spekulativen Verstand ein Habitus innewohne, und das ist der von Gott eingegossene Habitus des Glaubens.«

Daß der Glaube zur Glorie disponiert, die dem Gemüt zuteil wird, beweist nicht, daß er selbst dem Gemüt zugerechnet werden müsse. »Denn es ist nicht notwendig, daß Disposition und Habitus demselben Vermögen angehören, es sei denn, daß die Disposition selbst zum Habitus wird; so ist es offenbar bei den Gliedern des Körpers, bei dem von der Disposition eines Gliedes eine Wirkung in einem andern Gliede zurückbleibt; und ebenso ist es bei den Kräften der Seele; denn aus der guten Disposition der Phantasie folgt eine Vollkommenheit der Erkenntnis im Verstand.«

5. Artikel Ist die Liebe die Form des Glaubens?

Auch über die Liebe als Form des Glaubens haben sich verschiedene Meinungen gebildet. »Einige nämlich sagten, die Gnade selbst sei die Form des Glaubens und der andern Tugenden, nicht aber eine andere Tugend, wenn sie nicht gerade behaupten, die Gnade sei im Wesen dasselbe wie die Tugend. Doch das kann nicht sein; denn mögen sich die Gnade und die Tugend wesentlich oder nur begrifflich unterscheiden, die Gnade hat das Wesen der Seele im Auge, die Tugend aber nur eine Potenz. Obwohl nun das Wesen die Wurzel aller Potenzen ist, so gehen doch nicht alle Potenzen gleichmäßig aus dem Wesen hervor; denn einige Potenzen sind von Natur aus früher als die andern und regen die andern an (alias movent). Darum müssen auch die Habitus in den niederen Kräften durch die Habitus, die in den höheren sind, geformt werden; und so muß die Formung der niederen Tugenden von einer höheren ausgehen, nicht von der Gnade unmittelbar.

Darum wird gemeinhin gesagt, die Liebe, als die vornehmste (praecipua) unter den Tugenden, sei die Form der andern Tugenden, nicht nur, sofern sie dasselbe ist wie die Gnade oder die Gnade unabtrennbar mit sich führt, sondern rein auf Grund dessen, daß sie Liebe ist; und so wird auch gesagt, daß sie die Form des Glaubens sei.

Wie aber der Glaube durch die Liebe geformt wird, das ist folgendermaßen zu verstehen. Allemal, wenn zwei bewegende oder wirkende Prinzipien aufeinander hingebordnet sind, ist das, was in dem Ergebnis von dem höheren Faktor herrührt (id quod in effectu est ab agente superiori), gleichsam das Formale, das aber, was von dem niederen Faktor [herkommt], das Materiale. Und das zeigt sich ebenso bei Naturereignissen wie bei moralischen Vorgängen. Bei der Tätigkeit des Ernährungsvermögens ist die Kraft der Seele das erste Wirkende; die Wärme des Feuers aber der dienende Faktor (agens instrumentale), wie es im II. Buch Über die Seele heißt; was nun in dem Fleisch, das durch die Ernährung hervorgebracht wird, von seiten der Wärme des Feuers kommt, nämlich die Ansammlung der Teile oder die Trockenheit oder etwas dergleichen, ist material im Verhältnis zur Species des Fleisches, die aus der Kraft der Seele stammt. So ist es auch, wenn die Vernunft den niederen Vermögen gebietet, nämlich dem Begehren und dem affektiven Reaktionsvermögen (concupiscibili et irascibili); im Habitus des Begehrensvermögens ist das, was vom Begehren herkommt, nämlich eine gewisse Neigung, von den Gegenständen des Begehrens Gebrauch zu machen (prinitas quaedam ad utendum aliquantiter concupiscibilibus), gleichsam das Material in der Mäßigkeit; die richtige Ordnung (ordo et rectitudo) aber, die aus der Vernunft stammt, ist ihre Form; und so ist es auch bei den andern moralischen Tugenden; darum haben manche Philosophen alle Tugenden Wissen genannt (omnes virtutes scientias) (Ethik VI, letztes Kap.).

Da nun der Glaube dem Verstand eigen ist, sofern er vom Willen bewegt und beherrscht ist, ist das, was auf die Seite der Erkenntnis gehört, gleichsam das Materiale darin; seine Formung aber ist von der Seite des Willens her zu verstehen. Und da die Liebe das Vollendunggebende beim Willen (perfectio voluntatis) ist, wird der Glaube von der Liebe geformt; und ebenso alle andern Tugenden; so wie sie vom Theologen betrachtet werden, sofern sie nämlich Prinzipien eines verdienstlichen Aktes sind. Verdienstlich kann aber nur ein willentlicher Akt sein (vgl. Art. 3 dieser Quaestio). Und so sind offenbar alle Tugenden, die der Theologe betrachtet, den Kräften der Seele eigen, sofern sie vom Willen bewegt sind.«

Die Liebe heißt aber »nicht in dem Sinn Form des Glaubens, in dem die Form ein Teil des Wesens ist; denn so könnte sie nicht gegen den Glauben abgegrenzt werden (contra fidem dividi), sondern, sofern der Glaube von der Liebe eine höhere Vollkommenheit erlangt; so wie im Weltall die höheren Elemente die Form der niederen heißen (Physik IV).«

Der Sinn, in dem die Liebe Form des Glaubens heißt, »kommt dem Sinn nahe, in dem wir ein Urbild Form nennen; denn was dem Glauben an Vollkommenheit innewohnt, stammt aus der Liebe; so daß die Liebe es wesenhaft besitzt, der Glaube aber und die übrigen Tugenden durch Teilhabe.«

Man unterscheidet neben der exemplarischen Form die substanzielle und die akzidentelle. »Substanzielle Form des Glaubens scheint die Liebe nicht zu sein, denn dann gehörte sie unerläßlich zu seinem Bestande (quia sic esset de integritate eius); auch nicht akzidentelle Form, denn dann hätte der Glaube einen Vorrang vor der Liebe wie das Subjekt vor dem Akzidens.« Daß er auch nicht exemplarische Form sein könne, weil dann die Liebe ohne den Glauben bestehen könnte wie das Urbild ohne das Nachbild, trifft nicht zu. Es folgt tatsächlich nicht, daß die Liebe ohne den Glauben bestehen könnte; »denn der Glaube hat nicht als Glaube sein Urbild in der Liebe (non ... exemplatur a caritate secundum illud quod est fides): denn so geht der Glaube der Liebe voraus, nicht nach dem, was an Erkenntnis im Glauben ist, sondern nur, sofern er vollkommen ist. Und es steht nichts im Wege, daß der Glaube in dieser Hinsicht früher sei als die Liebe, und daß die Liebe ohne ihn nicht bestehen könne, und daß sie in anderer Hinsicht Urbild des Glaubens sei und ihn, sofern er immer mit ihr verbunden ist (utpote semper sibi praesentem), immer forme. Was aber von der Liebe im Glauben zurückgelassen wird, das ist etwas dem Glauben Innerwohnendes.«

Man kann nicht den Schluß ziehen: der Lohn besteht im Schauen, das dem Glauben folgt, in dem Erreichen (tentio), das der Hoffnung folgt, und dem Genuß, der der Liebe entspricht; hauptsächlich besteht aber der Lohn im Schauen, so daß Augustin das Schauen den ganzen Lohn nennt. »Also muß auch Verdienst und Lohn dem Glauben zugeschrieben werden, und so scheint, was die Hinordnung auf das Verdienst betrifft, der Glaube eher Form der Liebe zu sein als umgekehrt.« Es ist darauf zu sagen, »daß Wille und Verstand sich in verschiedener Weise wechselseitig vorausgehen. Der Verstand geht dem Willen im Empfangen (in via receptionis) voraus: denn damit etwas den Willen bewegen könne, muß es erst im Verstand aufgenommen werden (Über die Seele III). Doch im Bewegen oder Tun ist der Wille früher, denn jede Tätigkeit oder Bewegung geht aus dem Streben nach dem Guten hervor (omnis actio vel motus est ex intentione boni); darum heißt es, daß der Wille, dessen eigentliches Objekt das Gute als solches ist (bonum sub ratione boni), alle niederen Kräfte in Bewegung setzt. Von Lohn aber spricht man im Hinblick auf das Tun; und darum wird der ganze Lohn in erster Linie (principaliter) dem Verstand zugeschrieben; und das Schauen wird der ganze Lohn genannt, weil der Lohn im Verstand beginnt und im Gemüt genossen wird (consumitur). Das Verdienst aber wird der Liebe zugeschrieben, weil das Erstbewegende zum Wirken verdienstlicher Werke der Wille ist, den die Liebe vollendet.« Die Ordnung ist nun die, daß »der Glaubensakt, der der Liebe vorangeht, ein unvollkommener Akt ist und von der Liebe Vollendung erwartet.«

Doch ist die Liebe nicht nur Form des Glaubensaktes, sondern des Glaubens selbst. Denn, »wenn eine höhere Kraft eine Vollkommenheit besitzt, so wird von ihrer Vollkommenheit eine Vollkommenheit in der niederen hinterlassen; und so fließt, wenn die Liebe im Willen ist, ihre Vollkommenheit in gewisser Weise auf den Verstand über: und so formt die Liebe nicht nur den Glaubensakt, sondern den Glauben selbst.«

Wenn der Apostel (I. Kor. XIII, 13) Glaube, Liebe und Hoffnung nacheinander nennt und damit offenbar gegeneinander abgrenzt, so ist damit noch nicht ausgeschlossen, daß die Liebe Form der

andern Tugenden sein kann. Einmal scheint er »die drei Habitus hier weniger als Tugenden im Auge zu haben, als sofern sie Gaben und Vorzüge (*dona et perfectiones*) sind. Darum erwähnt er im selben Zusammenhang auch die Prophetie und andere Gnadengaben, die man nicht als Tugenden ansieht. Doch auch, wenn er von ihnen als Tugenden spräche, wäre der Grund nicht zwingend. Denn es kommt vor, daß Gegenstände einander gegenübergestellt werden (*aliqua ex opposito dividi*), von denen eines dem andern Vollkommenheit verleiht oder es verursacht; z. B. wird die Ortsbewegung gegen die andern abgegrenzt, obwohl sie deren Ursache ist; und so wird die Liebe gegen die andern Tugenden abgegrenzt, obwohl sie deren Form ist.«

Liebe und Glaube scheinen beide Form der niederen Tugenden zu sein. Denn »zu einem Tugendakt ist erforderlich, daß er richtig und daß er willentlich sei. Wie aber Prinzip des willentlichen Aktes der Wille, so ist Prinzip des richtigen Aktes die Vernunft. Wie also für den Tugendakt erforderlich ist, daß er dem Willen, so auch, daß er der Vernunft zugehöre; wie also die Liebe, die im Willen ihren Sitz hat, Form der Tugenden ist, so auch der Glaube, der in der Vernunft seinen Sitz hat;« eines scheint also nicht Form des andern zu sein. Für die Entscheidung ist zu erwägen, »daß man die Vernunft in doppelter Weise betrachten kann: einmal an sich und einmal, sofern sie die niederen Kräfte regiert. Sofern sie die niederen Kräfte regiert, erhält sie durch die Klugheit Vollendung; und daher kommt es, daß alle moralischen Tugenden, durch die die niederen vollendet werden, durch die Klugheit als durch ihre nächste Form geformt werden. Der Glaube aber führt die Vernunft, an sich betrachtet, zur Vollendung, sofern sie die Wahrheit erforscht (*prout est speculativa veri*); darum ist es nicht seine Aufgabe, die niedern Tugenden zu formen, sondern von der Liebe geformt zu werden, welche die andern formt, auch die Klugheit selbst, sofern die Klugheit selbst um des Zieles willen, welches das Objekt der Liebe ist, über das nachdenkt, was zum Ziel führt.«

Daß der Glaube belebende Kraft hat, beweist nicht, daß er auch formende Kraft haben muß. Es kann nämlich etwas einer Sache in doppeltem Sinn spezifisch zugesprochen werden: »entweder, weil es ihr im vollkommensten Maße zukommt, z. B. wenn wir das Erkennen dem Verstand zuschreiben: oder weil es sich darin zuerst findet, wie das Leben der Lebensseele zugeschrieben wird (*sicut vivere attribuitur animae vegetabili*) (1. Buch Über die Seele II, Komm. 14 u. 44), weil in ihren Akten zuerst das Leben hervortritt. Das geistliche Leben nun wird dem Glauben zugeschrieben, weil es in seinem Akt zuerst hervortritt, obwohl es erst von der Liebe her Vollendung findet (*quamvis eius complementum sit a caritate*), und darum ist sie die Form der andern Tugenden.«

Daß ein Glaubensakt von der Gnade und nicht von der Liebe geformt wird, ist unmöglich. »Wer die Liebe hat, in dem kann kein Tugendakt sein, der nicht von der Liebe geformt wäre. Denn entweder ist jener Akt auf das gebührende Ziel hingeordnet, und das ist bei dem, der die Liebe hat, nur durch die Liebe möglich; oder er ist nicht auf das gebührende Ziel hingeordnet, dann ist es kein Tugendakt.« Die Gnade aber hat nur durch die Vermittlung der Liebe ein Verhältnis zum Akt.

6. Artikel Ist der ungeformte Glaube eine Tugend?

Als Tugend war hier immer der von der Liebe geformte Glaube in Anspruch genommen. Kann man auch den ungeformten Glauben Tugend nennen? »Spricht man von Tugend im eigentlichen Sinne, dann ist der ungeformte Glaube keine Tugend. Das hat seinen Grund darin, daß die Tugend, eigentlich gesprochen, ein Habitus ist, der die Kraft hat, einen vollkommenen Akt hervorzurufen. Wenn aber ein Akt auf zwei Potenzen beruht, so kann er nur dann vollkommen genannt werden, wenn sich in beiden Potenzen Vollkommenheit findet: und das zeigt sich sowohl bei den moralischen als bei den intellektuellen Tugenden. Zu einer vollkommenen Erkenntnis von Schlußsätzen gehört nämlich zweierlei: die Einsicht in die Prämissen und das Verfahren, das vom Vordersatz zur Schlußfolgerung führt. Ob also jemand bezüglich der Prämissen irrt oder beim Schließen fehlgeht oder die Kraft der Begründung nicht begreift, in keinem Fall wird er eine vollkommene Kenntnis der Schlußsätze besitzen; also auch nicht das Wissen, das eine intellektuelle Tugend ist. Ebenso hängt der gebührende Akt des Begehrens von der Vernunft und vom Begehungsvermögen ab. Wenn die Vernunft nicht durch die Klugheit zur Vollendung geführt ist, kann der Akt des Begehungsvermögens nicht vollkommen sein, welche Hinneigung zum Guten auch dem Begehungsvermögen innewohnen mag; darum kann es ohne Klugheit weder Mäßigkeit noch irgend eine andere moralische Tugend geben (VII. Buch der Ethik, VI, 12 u. 13). Da nun das Glauben vom Verstand und vom Willen abhängt (a. 4 dieser Quaestio), kann ein solcher Akt nur dann vollkommen sein, wenn der Wille durch die Liebe und der Verstand durch den Glauben zur Vollkommenheit geführt ist. Und darum kann der ungeformte Glaube keine Tugend sein.«

Man könnte meinen, was der Glaube von der Liebe erhalte, könne ihm nicht wesentlich sein und ihm darum auch nicht den Charakter einer Tugend verleihen. Es ist aber möglich, daß »etwas einer Sache im Reich der Natur (in genere naturae) akzidentell zukommt, was ihr wesentlich wird, wenn man es auf das Reich des Sittlichen bezieht (prout refertur ad genus moris), nämlich auf Laster oder Tugend; z. B. das geziemende Maß der Nahrungsaufnahme oder irgend ein anderer geziemender Umstand. Und so ist auch das, was der Glaube von der Liebe empfängt, ihm akzidentell im Hinblick auf das Reich der Natur, doch wesentlich, wenn man es auf das Reich der Sitte bezieht; und so wird er mit Rücksicht darauf unter die Tugend gerechnet (per hoc ponitur in genere virtutis).«

Das Laster des Unglaubens steht nicht nur dem geformten Glauben, sondern schon dem ungeformten gegenüber. Das beweist aber nicht, daß dieser eine Tugend sein müßte. »Denn das Laster steht nicht nur im Gegensatz zur vollkommenen Tugend, sondern auch zu dem, was im Reich der Tugend unvollkommen ist, z. B. die Unmäßigkeit zur natürlichen Einstellung (habilitas) auf das Gute, die dem Begehungsvermögen innewohnt; und in diesem Sinn wird der Unglaube dem ungeformten Glauben entgegengestellt.«

Wenn die Philosophen ungeformte, erworbene Habitus, z. B. die politischen, Tugenden nennen, so ist daraus nicht zu schließen, daß der ungeformte Glaube, als ein eingegossener Habitus, es erst recht sein

müsse. Denn »die Philosophen betrachten die Tugenden nicht, sofern sie Prinzipien eines verdienstlichen Aktes sind: und darum können nach ihrer Auffassung nicht durch die Liebe geformte Habitus Tugenden genannt werden, nach der Auffassung des Theologen aber nicht.«

Wenn Augustin sagt, alle Tugenden außer der Liebe könnten ohne Gnade vorhanden sein, so versteht er »die Tugenden in einem weiten Sinn, nämlich alle Habitus, die Vollendung zu lobenswerten Akten verleihen. Oder man kann sagen, Augustin meine nicht, daß Habitus, die ohne Gnade vorhanden sind, Tugenden genannt werden könnten, sondern daß gewisse Habitus, die Tugenden sind, wenn sie mit der Gnade verbunden sind, ohne Gnade bestehen bleiben, jedoch dann keine Tugenden mehr sind.«

7. Artikel Ist der Habitus des ungeformten und des geformten Glaubens derselbe?

»Darüber sind die Meinungen verschieden. Manche sagen nämlich, ein Habitus der ungeformt gewesen sei, könne niemals zu einem geformten werden; sondern mit der Gnade werde ein neuer Habitus eingegossen und das sei der geformte Glaube; und wenn er komme, schwinde der Habitus des ungeformten Glaubens. Doch das ist nicht möglich, weil nichts durch etwas anderes als sein Gegenteil vertrieben wird. Wenn also durch den Habitus des geformten Glaubens der Habitus des ungeformten Glaubens vertrieben wird, dann wird, da er ihm nicht durch den Begriff des Ungeformtseins entgegengesetzt ist, die Ungeformtheit selbst zum Wesen des ungeformten Glaubens gehören müssen, und so wird er seinem Wesen nach ein schlechter Habitus sein und keine Gabe Gottes sein können. Und außerdem: wenn jemand eine Todsünde begeht, dann wird die Gnade und der geformte Glaube aufgehoben, wir sehen jedoch, daß der Glaube bestehen bleibt. Und es ist nicht wahrscheinlich, was man dazu sagt, daß ihm nämlich dann die Gabe des ungeformten Glaubens zum zweitenmal eingegossen werde: denn dann wäre jemand eben dadurch, daß er sündigte, disponiert, von Gott eine Gabe zu erhalten.

Andere sagen, nicht der Habitus, sondern nur der Akt des ungeformten Glaubens schwinde, wenn die Liebe komme. Doch das ist nicht haltbar; denn dann bliebe der Habitus untätig; außerdem kann der Akt des ungeformten Glaubens, da er in keinem wesentlichen Gegensatz zum Akt des geformten Glaubens steht, nicht durch ihn gehindert werden. Und es kann auch nicht gesagt werden, beide Akte und Habitus beständen zugleich: denn jeden Akt, den der ungeformte Glaube hervorruft, kann auch der geformte Glaube hervorrufen, so daß derselbe Akt von zwei [Habitus] herkäme; und das gibt es nicht.

Und so müssen wir mit anderen sagen, daß der ungeformte Glaube bleibt, wenn die Liebe kommt, und durch sie selbst geformt wird; und so wird nur die Ungeformtheit aufgehoben. Das läßt sich folgendermaßen zeigen. Bei den Potenzen und Habitus findet man Verschiedenheit auf doppelter Grundlage: auf Grund der Objekte und auf Grund einer verschiedenen Betätigungsweise. Die Verschiedenheit der Objekte bewirkt eine wesenhafte Verschiedenheit der Potenzen und Habitus, so wie

das Gesicht vom Gehör und die Keuschheit vom Starkmut unterschieden ist. Im Hinblick auf die Betätigungsweise unterscheiden sich die Potenzen und Habitus nicht wesenhaft, sondern gradweise (*secundum completum et incompletum*): daß jemand klarer oder weniger klar sieht, oder daß er die Keuschheit mit größerer oder geringerer Bereitschaft übt, das bewirkt keine Scheidung innerhalb des Sehvermögens oder innerhalb des Habitus der Keuschheit, sondern es zeigt nur, daß die Potenz und der Habitus mehr oder minder vollkommen ist. Der geformte und der ungeformte Glaube unterscheiden sich aber nur in der Betätigungsweise. Denn der geformte Glaube stimmt der ersten Wahrheit mit vollkommenem Willen zu, der ungeformte Glaube aber mit einem unvollkommenen Willen. Darum unterscheiden sich der geformte und der ungeformte Glaube nicht wie zwei verschiedene Habitus, sondern wie ein vollkommener und ein unvollkommener Habitus. Da also derselbe Habitus, der erst unvollkommen war, vollkommen werden kann, kann der Habitus des ungeformten Glaubens selbst geformt werden.«

Daraus folgt nicht, daß die Gnade im Gläubigen geringere Wirksamkeit zeigt als im Ungläubigen; ihre Wirkungen sind nur verschieden: hier verleiht sie einen neuen Habitus, dort stärkt sie einen bereits vorhandenen.

Jakobus nennt den Glauben ohne Werke tot. Daraus ist nicht zu folgern, die Liebe – als Prinzip des Lebens – müßte dem ungeformten Glauben ein Ende bereiten. »Denn, wenn das Leben kommt, muß nicht das Tote aufgehoben werden, sondern der Tod; und so wird durch die Liebe nicht der ungeformte Glaube aufgehoben, sondern die Ungeformtheit.«

Der ungeformte und der geformte Glaube gehören nicht verschiedenen Gattungen des Seins an, sondern sind nur in dem Sinn gattungsmäßig verschieden, daß der eine, als das Vollkommene, den Sinn der Gattung schon erfüllt (*atingit ad rationem generis*), der andere, als das Unvollkommene, noch nicht. Darum brauchen sie sich zahlenmäßig so wenig zu unterscheiden wie der Embryo und das entsprechende Lebewesen.«

Sagt man: der ungeformte und der geformte Glaube müßten sich als Habitus unterscheiden, weil ihnen verschiedene Akte entsprechen: sich Gott im Glauben zuwenden, an Gott glauben, Gott Glauben schenken (*credere in Deum, credere Deum, credere Deo*), so ist zu erwidern, daß dies nicht verschiedene Akte sind, sondern verschiedene Momente (*circumstantia*) an demselben Akt. »Im Glauben ist etwas von Erkenntnis (*ex parte cognitionis*), sofern der Glaube ein Argument ist; und darum nennt man, mit Rücksicht auf das Prinzip einer solchen Beweisführung, den Glaubensakt ›Gott-Glauben-schenken‹ : denn auf Grund dessen, daß es von Gott gesagt ist, wird der Gläubige dazu bewogen, einer Sache beizustimmen. Im Hinblick auf das Ergebnis aber, dem er beistimmt, heißt er ›an-Gott-glauben‹ : denn die erste Wahrheit ist der eigentliche Gegenstand des Glaubens. Doch im Hinblick auf das, was Willenssache ist, heißt der Akt ›sich-Gott-im-Glauben-zuwenden‹. Er ist aber nur dann in vollkommenem Maße Akt der Tugend, wenn er alle diese Momente aufweist.«

Wenn der geformte Glaube durch die Sünde der Unkeuschheit aufgehoben wird, der ungeformte aber nicht, sondern nur durch den Unglauben, so ist nicht zu schließen: jeder Habitus kann nur durch ein ihm entgegengesetztes Laster aufgehoben werden und zu jedem gibt es nur einen Gegensatz. Sind also die Gegensätze verschieden, so müssen es auch die Habitus sein. Der Schluß stimmt nicht, weil »der geformte Glaube durch Unkeuschheit und andere Todsünden, abgesehen vom Unglauben, nicht der Substanz des Habitus sondern nur der Form nach aufgehoben wird.«

8. Artikel Ist das spezifische Objekt des Glaubens die erste Wahrheit?

Es war schon mehrfach davon die Rede, daß das eigentliche Objekt des Glaubens die erste Wahrheit sei. Und an sich betrachtet ist es tatsächlich so. »Denn kein Habitus entspricht der Idee der Tugend, dessen Akt nicht immer gut ist; denn sonst wäre er nicht die Vollendung des Vermögens (perfectio potentiae). Da nun der Akt des Verstandes auf Grund dessen gut ist, daß er das Wahre betrachtet, kann ein Habitus, der im Verstand seinen Sitz hat, nur dann eine Tugend sein, wenn er die Fähigkeit besitzt, unfehlbar die Wahrheit zu sagen (nisi sit talis quo infallibiliter verum dicatur); aus diesem Grunde ist nicht die Meinung eine intellektuelle Tugend, sondern das Wissen und die Einsicht (scientia et intellectus) (Ethik VI Kap. 3, 6, 7). Das aber ist beim Glauben unmöglich, daß er auf Grund einsichtiger Erkenntnis der Dinge (ex ipsa rerum evidentia) Tugend genannt würde, da er sich auf Dinge bezieht, die nicht in Erscheinung treten. So muß es ihm auf Grund dessen zuteil werden, daß er an einem Zeugnis festhält (adhaeret), in dem sich unfehlbar Wahrheit findet. Wie aber alles geschaffene Sein, an sich, eitel und vergänglich (vanum et defectibile) ist, wenn es nicht von dem ungeschaffenen Seienden gehalten wird, so ist alle geschaffene Wahrheit dem Irrtum ausgesetzt (defectibilis), soweit ihr nicht durch die ungeschaffene Wahrheit Richtigkeit gesichert wird (rectificatur). Darum würde es, weder wenn man dem Zeugnis eines Menschen noch wenn man dem eines Engels beistimmte, unfehlbar zur Wahrheit führen, wofern man nicht darin das Zeugnis des in ihnen redenden Gottes sähe. Darum muß der Glaube, der als Tugend gesetzt wird, den Verstand des Menschen dahin bringen, daß er der Wahrheit anhängt, die im göttlichen Erkennen besteht, und damit über die Wahrheit hinausgeht, die dem eigenen Verstand faßbar ist (transcendendo proprii intellectus veritatem). Und so wird der Gläubige durch »die einfache und sich immer gleichbleibende Wahrheit von den Wandlungen des haltlosen Irrtums befreit« (per simplicem et semper eodem modo se habentem veritatem liberatur ab instabilis erroris varietate), wie Dionysius sagt (Über die göttlichen Namen, Kap. VII). Mit der Wahrheit der göttlichen Erkenntnis verhält es sich aber so, daß sie in erster Linie und hauptsächlich auf das ungeschaffene Reale selbst gerichtet ist (primo et principaliter est ipsius rei increatae), auf die Geschöpfe aber gewissermaßen abgeleiteterweise, sofern sie durch die Erkenntnis ihrer selbst alles andere erkennt. Und so hat der Glaube, der den Menschen durch die Zustimmung mit der göttlichen Erkenntnis verbindet, Gott selbst zum hauptsächlichsten Objekt, alles andere aber als in der Folge damit verbunden (sicut consequenter adjuncta).«

Wenn also im Glaubensbekenntnis vieles steht, was auf Geschöpfliches Bezug hat, »so ist das nur insofern Materie des Glaubens, als etwas von der ersten Wahrheit damit verbunden ist; selbst das Leiden fällt unter den Glauben nur, sofern wir glauben, daß es durch Gotteskraft geschieht.«

Wenn wir auch alles, was wir im Hinblick auf andere Dinge glauben, auf das Zeugnis Gottes hin annehmen, so ist dieses »göttliche Zeugnis doch, ebenso wie die göttliche Erkenntnis, in erster Linie und hauptsächlich ein Zeugnis von ihm selbst und erst in der Folge eins von andern Dingen: Joh. XIV, 8: »Ich gebe Zeugnis von mir selbst.«

Daß die erste Wahrheit Gegenstand des Schauens ist, hindert nicht, daß sie auch Gegenstand des Glaubens ist. Gegenstand des Schauens im himmlischen Vaterland ist sie, »sofern sie in eigener Gestalt sichtbar wird (ut in sua specie apparet), Gegenstand des Glaubens aber nicht sichtbar erscheinend, obwohl also der Gegenstand beider Akte realiter derselbe ist, ist er doch gedanklich (ratione) nicht derselbe; und so bedingt das formal unterschiedene Objekt eine verschiedene Species des Aktes (formaliter differens objectum diversum speciem actus facit).«

Die erste Wahrheit verhält sich zum Glauben wie das Licht zum Sehen. Das Licht aber »ist in gewissem Sinn Objekt des Sehens und in gewissem Sinn nicht. Sofern nämlich das Licht für unser Sehen nur faßbar ist, wenn es sich mit einem begrenzten Körper durch Brechung oder sonstwie verbindet, kann man sagen, daß es an sich nicht Objekt des Sehens ist, sondern vielmehr die Farbe, die immer einem begrenzten Körper angehört: sofern aber alles nur durch das Licht gesehen werden kann, wird das Licht selbst sichtbar genannt, wie der Philosoph sagt (Über die Seele II, Komm. 67 f.); und in diesem Sinn ist die erste Wahrheit an sich Objekt des Glaubens.«

Obwohl die erste Wahrheit etwas Einfaches ist und der Glaube auf Zusammengesetztes geht, kann er sich doch auf die erste Wahrheit richten. »Die erkannte Sache heißt Gegenstand der Erkenntnis, sofern sie außerhalb der Erkenntnis in sich selbst Bestand hat, obwohl es von einer solchen Sache eine Erkenntnis nur durch das gibt, was von ihr selbst im Erkennenden ist; so wird die Farbe des Steins, die das Objekt des Sehens ist, nur durch ihr Bild im Auge erkannt (per speciem eius in oculo). Die göttliche Wahrheit nun, die an sich einfach ist, ist Objekt des Glaubens; doch unser Verstand nimmt sie in seiner Weise auf dem Wege der Zusammenfügung auf; und so richtet er sich auf die erste Wahrheit als auf sein Objekt, indem er dem zusammengesetzten Gebilde (factae compositioni) als einem wahren zustimmt; und so vermag die erste Wahrheit Objekt des Glaubens zu sein, obwohl er sich auf Zusammengesetztes richtet.«

Führt man an, daß die Prophetie Prinzip des Glaubens sei, und daß sie es mit geschaffenen Dingen zu tun habe, so spricht dies keineswegs gegen die Auffassung, die in der ersten Wahrheit den Gegenstand des Glaubens sieht. »Allerdings hat die Prophetie die geschaffenen und zeitlichen Dinge als Materie, aber als Ziel hat sie das ungeschaffene Reale. Denn alle prophetischen Offenbarungen, auch die über geschaffene Dinge, sind darauf hingeordnet, daß Gott von uns erkannt werde. Und so führt die Prophetie zum Glauben als zu ihrem Ziel; außerdem brauchen Prophetie und Glauben nicht

dasselbe Objekt oder dieselbe Materie zu haben, sondern, wenn sich einmal Glaube und Prophetie auf dasselbe beziehen, so geschieht es nicht in derselben Hinsicht; z. B. gab es bezüglich des Leidens Christi eine Prophetie der Alten und Glauben, eine Prophetie jedoch mit Rücksicht auf das Zeitliche daran, Glauben aber mit Rücksicht auf das Ewige.«

Daran ändert auch die Tatsache nichts, daß das Leiden vom freien Willen Christi selbst und der Juden abhing und somit kontingent war. »Das Leiden ist Gegenstand des Glaubens nur, sofern es mit der ewigen Wahrheit verbunden ist, d. h., sofern es als Leiden um Gottes willen betrachtet wird. Darum hat das Leiden, obwohl es, an sich betrachtet, kontingent ist, doch, sofern es in den Bereich des göttlichen Vorherwissens fällt, d. h. so wie sich Glaube und Prophetie darauf richten, unwandelbare Wahrheit in sich.«

Auch wenn in den Glaubenssätzen Aussagen von zusammengesetztem Charakter gemacht werden, so ist doch, z. B. in dem Satz ›Gott hat gelitten‹, das Subjekt etwas Ungeschaffenes, und so darf man sagen, der ganze Satz habe das ungeschaffene Reale als Materie.

Die erste Wahrheit ist zugleich Gegenstand des Glaubens und das Zeugnis, worauf der Glaube beruht. Nicht jede beliebige Aussage über Gott »ist ein Glaubenssatz (credibile), sondern nur die, für die von der göttlichen Wahrheit Zeugnis abgelegt wird, ebenso wie der bewegliche Körper Gegenstand der Naturwissenschaft ist und doch nicht alle erdenklichen Aussagen über den beweglichen Körper Sätze der Wissenschaft (scibilia) sind, sondern nur die, die aus den Prinzipien der Naturwissenschaft bewiesen werden. Das Zeugnis der ersten Wahrheit verhält sich aber im Glauben wie das Prinzip in den demonstrativen Wissenschaften.«

9. Artikel Kann der Glaube sich auf Dinge beziehen, von denen man ein Wissen hat?

Kann sich der Glaube auch auf Wahrheiten richten, die dem Wissen erreichbar sind? »Nach Augustin im Buch Über das Schauen Gottes (147. Brief), ›glaubt man das, was nicht in unsere Sinne fällt, wenn das Zeugnis, das dafür abgelegt wird, geeignet erscheint; man sieht dagegen, was den Sinnen des Geistes oder des Leibes gegenwärtig ist. Diese Lehre ist einleuchtend für das, was den Sinnen des Leibes gegenwärtig ist; denn bei ihnen liegt es auf der Hand, was den Sinnen des Leibes gegenwärtig ist und was nicht. Wenn aber gesagt wird, daß etwas den Sinnen des Geistes gegenwärtig ist, so ist das weniger klar; denn von den Dingen sagt man, sie seien dem Verstand gegenwärtig, die seine Fassungskraft nicht übersteigen, so daß sich der geistige Blick (intuitus intellectus) darauf heftet (figatur): denn solchen Dingen stimmt man nicht auf ein fremdes Zeugnis hin bei, sondern auf das Zeugnis des eigenen Verstandes. Das aber, was die Fassungskraft des Verstandes übersteigt, heißt den Sinnen des Geistes fernliegend, so daß sich der Verstand nicht darauf heften kann; darum können wir dem nicht auf ein eigenes Zeugnis hin beistimmen, sondern auf ein fremdes Zeugnis hin: und das heißt im eigentlichen Sinne geglaubt. Darum ist Objekt des Glaubens das, was dem Verstand fernliegt.

Denn geglaubt wird das Abwesende, gesehen dagegen das Gegenwärtige, wie Augustin (in dem oben angeführten Buch) sagt. Oder auch ein Ding, das nicht in Erscheinung tritt, d. h. ein nicht gesehenes Ding« (nach der Bestimmung des Glaubens, Hebr. XI, 1). »Allemaal aber, wo der Sinn des eigentlichen Objekts nicht mehr erfüllt ist (quandocumque ... deficit ratio proprii objecti), muß auch der Akt aufhören; sobald also etwas anfängt, gegenwärtig oder sichtbar zu sein, kann es nicht mehr als Objekt dem Glaubensakt unterliegen. Was man aber weiß – Wissen im eigentlichen Sinn genommen –, das erkennt man durch Rückführung auf die ersten Prinzipien, die von sich aus dem Verstand gegenwärtig sind; und so findet alles Wissen seine Vollendung im Anschauen des gegenwärtigen Dinges. Darum kann es unmöglich Glauben und Wissen von demselben geben.

Man muß aber wissen, daß etwas auf doppelte Weise Gegenstand des Glaubens sein kann. Einmal schlechthin, weil es die Fähigkeit aller Menschen während des irdischen Daseins übersteigt; z. B. die Dreipersonlichkeit Gottes u. dgl.: und von diesen Dingen kann kein Mensch ein Wissen haben; doch jeder Gläubige stimmt dergleichen Wahrheiten zu auf das Zeugnis Gottes hin, dem sie gegenwärtig und bekannt sind. Manches aber ist nicht schlechthin Glaubensgegenstand, sondern im Hinblick auf jemanden; das nämlich, was nicht die Fähigkeit aller, sondern nur die gewisser Menschen übersteigt; z. B. das, was man auf dem Wege des Beweises von Gott wissen kann, etwa, daß Gott einzig und unkörperlich ist u. dgl.; und es steht nichts im Wege, daß davon manche Menschen ein Wissen haben, denen die Beweise dafür zur Verfügung stehen; und daß manche es glauben, denen die Beweise nicht zugänglich gewesen sind; unmöglich aber ist es, daß derselbe Mensch es zugleich wüßte und glaubte.«

Daß es Dinge gibt, die wir nicht wissen können, besagt nicht, daß es überhaupt kein Wissen davon und keine Beweise dafür geben könne und müsse. »Für alles, was man glauben muß, gibt es, wenn es nicht von sich aus bekannt ist, nicht nur einen wahrscheinlichen, sondern sogar einen notwendigen Grund, mag er auch unsern Augen verborgen sein (quamvis eam nostram praesentiam contingat latere) (Richard v. St. Viktor, I Buch Über die Sakramente, Trak. I Kap. 4): darum sind die Gründe der Glaubenswahrheiten uns unbekannt, Gott aber und den Seligen, die sie nicht glauben, sondern schauend erfassen, sind sie bekannt.«

Damit wird das Gnadenlicht, dem wir den Glauben verdanken, nicht unter das natürliche Licht gestellt. »Das von Gott eingegossene Licht ist zwar wirksamer als das natürliche Licht, aber in dem irdischen Zustand haben wir nicht vollkommen, sondern unvollkommen daran Anteil; und durch dieses unvollkommene Teilhaben kommt es, daß wir dadurch nicht zum Anschauen dessen geführt werden, zu dessen Erkenntnis es gegeben wird; das wird aber im Vaterland der Fall sein, wenn wir vollkommen am Licht Anteil haben, da wir in Gottes Licht das Licht schauen werden.«

Daß man auf Grund dessen, was man von einem andern Menschen übernommen hat, Wissen erlangen kann, läßt nicht den Schluß zu, daß wir erst recht das, was wir auf göttliches Zeugnis hin annehmen, Wissen nennen müßten. »Wer ein abgeleitetes Wissen hat, gelangt nicht zum Wissen im vollen Sinn, wenn seine Erkenntnis nicht bis zu einem gewissen Grad mit der Erkenntnis dessen

zusammenfällt, der das zu Grunde liegende Wissen hat (*nisi in quantum eius cognitio continuatur quodammodo cum cognitione eius qui habet scientiam subalternantem*): nichtsdestoweniger sagt man von dem, der auf der niederen Wissensstufe steht, nicht, daß er ein Wissen von dem habe, was er als Grundlage annimmt (*quae supponit*), sondern nur von den Schlußfolgerungen, die sich aus den angenommenen Prinzipien mit Notwendigkeit ergeben; und so kann man von dem Gläubigen sagen, daß er ein Wissen von dem hat, was aus den Glaubensartikeln geschlossen wird.«

Daß die Dämonen mit unausweichlicher Notwendigkeit, nicht freiwillig den Glaubenswahrheiten zustimmen, beweist nicht, daß es bei den Menschen auch so sein müsse, und auch nicht, daß ihr Fürwahrhalten ein Wissen sei. Die Dämonen glauben, »durch den augenscheinlichen Beweis der Zeichen gezwungen, die das als wahr erweisen, was die Gläubigen glauben; obwohl die Zeichen das nicht sichtbar werden lassen, was geglaubt wird, so daß man daraufhin sagen könnte, sie hätten eine Anschauung dessen, was geglaubt wird. Darum wird bei den gläubigen Menschen und bei den Dämonen doppelsinnig von Glauben gesprochen: und der Glaube stammt bei ihnen nicht aus einem eingegossenen Gnadenlicht wie bei den Gläubigen.«

Die demonstrative Wahrheit, daß Gott einzig ist, ist nicht selbst ein Glaubensartikel, »sondern Voraussetzung für die Artikel: denn die Glaubenserkenntnis setzt die natürliche Erkenntnis voraus wie auch die Gnade die Natur. Doch die Einheit des göttlichen Wesens, wie sie von den Gläubigen angenommen wird, d. h. verbunden mit Allmacht und allgemeiner Vorsehung (*omnium providentia*) und anderem dgl., was nicht bewiesen werden kann, bildet einen Artikel.«

Der Existenz Gottes gegenüber sind verschiedene Einstellungen möglich. »Es kann jemand anfangen, etwas zu glauben, was er vorher nicht glaubte, sondern nur in mangelhafter Weise für wahr hielt (*debilius existimabat*); und so ist es möglich, daß jemand es für wahr hält, daß Gott ist, ehe er an Gott glaubt, und es für Gott wohlgefällig hält zu glauben, daß er ist. Und so ist es möglich zu glauben, daß Gott ist, weil es ihm wohlgefällig ist, obwohl das kein Glaubensartikel ist, sondern, als demonstrativ bewiesen, dem Artikel vorausgeht.«

10. Artikel Ist es für den Menschen notwendig, Glauben zu besitzen?

Ist der Glaube für den Menschen notwendig? »Bezüglich dessen, was über die Vernunft hinausgeht, Glauben zu haben, ist notwendig, um das ewige Leben zu erlangen. Das kann man aus Folgendem entnehmen: es kann etwas von der Unvollkommenheit zur Vollkommenheit nur durch das Wirken eines Vollkommenen geführt werden; und das Wirken des Vollkommenen wird von dem Unvollkommenen auch nicht gleich im Anfang vollkommen aufgenommen, sondern erst unvollkommen, dann vollkommen, und so gelangt es allmählich zur Vollkommenheit. Und das liegt auf der Hand bei allen Naturdingen, die in einer Zeitfolge zur Vollkommenheit gelangen. Und ebenso sehen wir es bei Menschenwerken, besonders bei aller Schulung (*in disciplinis*). Im Anfang nämlich ist der Mensch

unvollkommen in der Erkenntnis, um aber vollkommenes Wissen (*perfectionem scientiae*) zu erlangen, bedarf er eines Lehrers, der ihn zum vollkommenen Wissen führen kann; das könnte er nicht, wenn er nicht selbst vollkommenes Wissen besäße, d. h. die Gründe für das begriffe, was dem Wissen unterliegt (*comprehendens rationes eorum quae sub scientiam cadunt*). Er übermittelt aber nicht gleich im Anfang seiner Unterweisung dem, der unterrichtet wird, die Gründe für die feineren Wahrheiten (*rationes subtilium*), über die er zu unterrichten beabsichtigt; sondern er teilt ihm einiges mit, wovon er die Gründe, wenn der Unterricht für den Zögling beginnt, noch nicht weiß; er wird sie aber später wissen, wenn er Vollkommenheit im Wissen erlangt hat. Und so heißt es, daß der Lernende glauben muß: und anders könnte er nicht zum vollkommenen Wissen gelangen, wenn er nämlich nicht das annehmen würde, was ihm anfangs mitgeteilt wird, wovon er aber zu dieser Zeit die Gründe noch nicht fassen kann. Die höchste Vollkommenheit aber, zu der der Mensch bestimmt ist, besteht in der vollkommenen Erkenntnis Gottes: zu ihr kann er nur durch das Wirken und die Unterweisung Gottes gelangen, der sich selbst vollkommen erkennt. Zur vollkommenen Erkenntnis ist aber der Mensch nicht gleich im Beginn fähig; darum muß er manches auf dem Weg des Glaubens empfangen, wodurch er dahin geführt wird, zur vollkommenen Erkenntnis zu gelangen. Davon ist manches so geartet, daß man in diesem Leben keine vollkommene Erkenntnis davon erlangen kann, weil es gänzlich die Kraft der menschlichen Vernunft übersteigt: und darum müssen wir glauben, solange wir auf dem Erdenwege sind (*in statu viae*); wir werden es aber vollkommen schauen, wenn wir die Vollendung im Vaterland erlangt haben (*in statu patriae*). Manches aber gibt es, zu dessen vollkommener Erkenntnis wir auch in diesem Leben gelangen können, z. B. das, was sich von Gott demonstrativ beweisen läßt: doch auch dies müssen wir anfangs glauben, aus fünf Gründen, die Rabbi Moses aufstellt. Der eine ist die Tiefe und Feinheit (*profunditas et subtilitas*) dieser Erkenntnisgegenstände, die den Sinnen so fern wie möglich liegen: darum ist der Mensch nicht dazu ausgerüstet (*idoneus*), sie anfangs vollkommen zu erkennen. Die zweite Ursache ist die Schwäche des menschlichen Verstandes in seinem Beginn. Die dritte ist die große Zahl von Tatsachen, die für den Beweis jener Wahrheiten vorausgesetzt sind und deren Kenntnis der Mensch nur in sehr langer Zeit erwerben kann. Die vierte ist die Unfähigkeit zum Wissen (*indispositio ad sciendum*), die manchen wegen ihrer minderwertigen Anlagen (*propter pravitatem complexionis*) eigen ist. Die fünfte ist die Notwendigkeit von allerhand Geschäften zur Beschaffung der lebensnotigen Dinge. Aus all diesen Gründen geht hervor, daß zu dem, was man notwendig von Gott erkennen muß, wenn man es nur auf dem Wege des Beweises erreichen könnte, nur sehr wenige gelangen würden, und auch die erst nach langer Zeit. Darum ist es offenbar heilsam, daß für den Menschen der Weg des Glaubens vorgesehen ist, durch den für alle zu jeder beliebigen Zeit ein leichter Weg zum Heil offensteht.«

Die Notwendigkeit zu glauben bedeutet keine unvollkommene Ausrüstung der menschlichen Natur; »denn für den Menschen ist in seiner natürlichen Beschaffenheit vollkommen Sorge getragen (*in conditione suae naturae perfecte providetur*), sofern ihm zur Erreichung des Ziels, das im Machtbereich der Natur liegt, hinlängliche Prinzipien gegeben sind, um das Ziel herbeizuführen (*quae*

sunt causa illius finis). Zu dem Ziel aber, das die natürliche Fähigkeit übersteigt, sind Prinzipien gegeben, die nicht Ursache des Ziels sind, durch die aber der Mensch für das aufnahmefähig wird, wodurch er zum Ziel gelangt; wie Augustin sagt (Über die Prädestination der Heiligen I, 5): »Glauben und Liebe haben zu können liegt in der menschlichen Natur; sie wirklich zu besitzen ist Wirkung der Gnade bei den Gläubigen« (posse habere fidem et caritatem naturae est hominum; habere autem est gratiae fidelium).«

Schon der ursprünglichen Einrichtung nach »ist die menschliche Natur auf das Ziel der Seligkeit nicht wie auf ein Ziel gerichtet, das dem Menschen seiner Natur nach zukommt, sondern rein aus göttlicher Großmut; und darum ist es nicht nötig, daß die Prinzipien der Natur ausreichen, dieses Ziel zu erlangen, ohne daß ihnen Gaben zu Hilfe kommen, die aus göttlicher Großmut hinzugefügt werden.«

»Wer weit von einem Ziel ist, kann eine Erkenntnis des Ziels haben und ein Verlangen danach (affectionem), braucht aber nicht mit dem Ziel praktisch beschäftigt zu sein (operari circa finem), sondern nur mit dem, was zum Ziel führt. Und so bedürfen wir, um zum übernatürlichen Ziel zu gelangen, im irdischen Zustand des Glaubens, durch den wir das Ziel erkennen, an das die natürliche Erkenntnis nicht heranreicht. Doch an das, was zum Ziel führt, reicht die natürliche Tugend heran, jedoch nicht, sofern es auf jenes Ziel hingeeordnet ist; und so bedürfen wir eingegossener Habitus, nicht um anderes zu wirken als die natürliche Vernunft gebietet, sondern um es auf vollkommenerer Weise zu tun; mit der Erkenntnis verhält es sich aber aus dem oben genannten Grunde anders.«

»Der Verstand ist nicht von Natur aus zu Glaubenssachen bestimmt, so, als könnte er sie von Natur aus erkennen; sondern er ist gewissermaßen von Natur aus darauf hingeeordnet, sie zu erkennen, in dem Sinne, wie man sagt, die Natur sei durch göttliche Einrichtung auf die Gnade hingeeordnet.« Darum bedürfen wir des Glaubenshabitus, während Potenzen, die von Natur aus ohne weiteres auf bestimmte Akte eingestellt sind, keines Habitus bedürfen.

Es wird gesagt, der Mensch sei vollkommener als alle andern Lebewesen, und da sie von sich aus ihre Ziele erreichen können, müßte es ihm erst recht möglich sein. Daß der Mensch vollkommener ist als die andern Lebewesen, ist richtig. »Doch es ist für ihn nicht von der Natur selbst bestimmt festgelegt, was notwendig ist, um das Ziel zu erlangen, und das aus zwei Gründen. Einmal, weil der Mensch auf ein höheres Ziel hingeeordnet ist; und so kann er vollkommener sein, wenn er auch mehr Hilfsmittel nötig hat, um es zu erlangen, und wenn seine natürlichen Prinzipien nicht dazu ausreichen. Zweitens gehört gerade dies zur Vollkommenheit des Menschen, daß er vielfältige Wege haben kann, um das Ziel zu erreichen. Darum konnte für ihn nicht ein natürlicher Weg festgelegt werden wie für andere Lebewesen; sondern an Stelle von allem, was die Natur für die andern Lebewesen vorgesehen hat, ist dem Menschen die Vernunft gegeben, durch die er sich sowohl das verschaffen kann, was für dieses Leben nötig ist, als sich bereit machen, von Gott die Hilfsmittel für das künftige Leben zu empfangen.«

Daß man der natürlichen Vernunft, deren Urheber Gott ist, mehr glauben müsse als den Aposteln und Propheten, diese Ansicht beruht auf der falschen Voraussetzung, daß zwischen beiden ein

Widerspruch sei. Tatsächlich »wird von Aposteln und Propheten auf göttliche Eingebung niemals etwas gesagt, was dem Ausspruch der natürlichen Vernunft entgegengesetzt ist; es wird aber etwas gesagt, was die Fassungskraft der Vernunft übersteigt; und in Anbetracht dessen scheint es der Vernunft zu widerstreiten, obwohl es ihr nicht wirklich widerstreitet; z. B. scheint es einem Bauern im Widerspruch mit der Vernunft, daß die Sonne größer sein soll als die Erde ..., was doch dem Gebildeten vernünftig erscheint.«

Daß der Glaube in der Glorie schwindet, besagt nicht, daß ein absoluter Gegensatz zwischen beiden bestände, und daß darum der Glaube nicht zur Glorie notwendig sein könne. »Der Glaube schwindet in der Glorie um dessentwillen, was an Unvollkommenheit darin ist; und im Hinblick darauf besteht ein gewisser Gegensatz zur Vollkommenheit der Glorie; doch das, was an Erkenntnis im Glauben ist, ist zum Heil notwendig. Denn darin liegt nicht Ungereimtes, daß etwas Unvollkommenes, das auf ein vollkommenes Ziel hingeeordnet ist, aufhört, wenn das Ziel erscheint (proveniente fine), z. B. die Bewegung, wenn die Ruhe eintritt, die ihr Ziel ist.«

Wenn die Vernunft nicht von sich aus zu dem fähig ist, was der Glaube erschließt, so besagt das nicht, daß der Glaube die Vernunft vernichte, »sondern er geht über sie hinaus und vollendet sie ...«

Daß der Häretiker noch gewisse Glaubenswahrheiten festhalten kann, ohne den Glaubenshabitus zu haben, beweist nicht, daß dieser überflüssig sei. »Der Häretiker besitzt den Glaubenshabitus nicht, wenn er auch nur einem einzigen Artikel den Glauben verweigert; denn ein eingenossener Habitus wird schon durch einen einzigen entgegengesetzten Akt aufgehoben. Der Glaubenshabitus besitzt auch eine solche Wirksamkeit, daß der des Gläubigen durch ihn davon zurückgehalten wird, dem zuzustimmen, was dem Glauben widerspricht; wie auch die Keuschheit von dem fernhält, was der Keuschheit entgegengesetzt ist. Daß aber der Häretiker manches glaubt, was über die natürliche Erkenntnis hinausgeht, beruht nicht auf einem eingegossenen Habitus, denn der müßte ihn auf alle Glaubenswahrheit gleichmäßig führen; sondern es rührt von einer gewissen menschlichen Schätzung (aestimatio) her; wie auch die Heiden manches von Gott glauben, was über die Natur hinausgeht.«

Daß wir die Glaubenswahrheiten durch vielfache Vermittlung erlangen, beeinträchtigt ihre Glaubwürdigkeit nicht. »Alle Vermittlungswege (media), durch die der Glaube zu uns kommt, sind frei von Verdacht. Den Propheten und Aposteln glauben wir überdies auf Grund dessen, daß Gott durch Wunderwerke für sie Zeugnis abgelegt hat ... Ihren Nachfolgern aber glauben wir nur, soweit sie uns das verkünden, was jene in ihren Schriften hinterlassen haben.«

Daß die Schwierigkeit eines Werkes seine Verdienstlichkeit erhöht, und daß jeder Habitus die entsprechenden Akte erleichtert, ist nur ein Scheinbeweis gegen die Verdienstlichkeit des Glaubens. Denn »Schwierigkeit« ist doppelsinnig: »manchmal beruht sie auf Bedingungen des Werkes; und eine solche Schwierigkeit schafft Verdienst; manchmal beruht sie auf Ungeneigtheit und Trägheit des Willens (ex indispositione et tarditate voluntatis); und dann vermindert sie vielmehr das Verdienst; und diese zweite entfernt der Wille, die erste nicht.«

11. Artikel Ist es notwendig, etwas explizit zu glauben?

Ist es nötig, etwas explizit zu glauben? »Implizit im eigentlichen Sinn des Wortes ist das, worin als in einer Einheit vieles beschlossen ist (in quo quasi in uno multa continentur); explizit aber das, wobei jedes einzelne für sich betrachtet wird. Und diese Ausdrücke werden von körperlichen Dingen auf geistige übertragen. Wenn also eine Vielheit virtuell (virtute) in einer Einheit beschlossen ist, sagt man, sie sei implizit darin, z. B. die Folgerungen in den Prinzipien. Explizit aber ist das in etwas enthalten, was aktuell darin existiert: darum besitzt der, der irgendwelche allgemeine Prinzipien erkennt, die implizite Erkenntnis aller besondern Schlußfolgerungen; wer aber die Folgerungen aktuell betrachtet, von dem sagt man, daß er sie explizit erkenne. Darum heißt es auch, daß wir etwas explizit glauben, wenn wir es aktuell denken und ihm dabei anhängen; implizit aber, wenn wir gewissen Wahrheiten anhängen, worin jenes wie in allgemeinen Prinzipien beschlossen ist; wer z. B. glaubt, daß der Kirchenglaube wahr ist, der glaubt damit implizit alles, was unter dem Kirchenglauben beschlossen ist.

Man muß aber wissen, daß es etwas im Glaubensbestand (in fide) gibt, was alle jederzeit explizit zu glauben verpflichtet sind; manches andere ist darin, was jederzeit explizit geglaubt werden muß, aber nicht von allen; manches von allen und nicht zu jeder Zeit; manches schließlich nicht von allen und nicht jederzeit. Daß irgendetwas von jedem Gläubigen explizit geglaubt werden muß, geht daraus hervor, daß sich die Annahme des Glaubens in uns zur letzten Vollendung verhält wie bei einem Schüler die Annahme dessen, was ihm zuerst vom Lehrer übermittelt wird und wodurch er zu dem Vorausliegenden (in anteriora) geführt wird. Er könnte aber nicht geführt werden, wenn er nicht irgend etwas aktuell ins Auge faßte. Darum muß der Schüler etwas empfangen, was er aktuell ins Auge fassen kann; und ebenso muß jeder beliebige Gläubige etwas explizit glauben. Und das sind die beiden Punkte, die der Apostel, Hebr. XI, 6 nennt: »Wer zu Gott herantritt, muß glauben, daß Gott ist, und daß er die belohnt, die ihn suchen« (accedentem ad Deum oportet credere quia est, et inquirentibus se remunerator sit). Also ist jeder verpflichtet explizit und zu jeder Zeit zu glauben, daß Gott ist, und daß er Vorsehung bezüglich der menschlichen Dinge hat. Es ist aber unmöglich, daß jemand im irdischen Zustand eine explizite Erkenntnis des ganzen Wissens gewinnen könnte, das Gott besitzt und worin unsere Seligkeit besteht; wenn es auch möglich sein mag, daß jemand im irdischen Zustand explizit alles das erkennt, was dem Menschengeschlecht im irdischen Zustand gleichsam als die Grundlagen (rudimenta) dargeboten wird, mit deren Hilfe es sich zum Ziel durchfinden soll (se dirigit): und von einem solchen sagt man, er habe einen vollkommenen Glauben, was die Explikation angeht. Diese Vollkommenheit ist aber nicht Sache aller; darum sind auch Rangstufen in der Kirche festgesetzt, so daß manche anderen als Vorgesetzte gegeben sind, um sie im Glauben zu unterrichten. Darum sind nicht alle verpflichtet, alles explizit zu glauben, was Glaubenssache ist; sondern nur die, die als Glaubenslehrer (eruditores fidei) eingesetzt sind: z. B. die Prälaten und mit der Sorge für die Seelen Betrauten. Und nicht einmal die sind verpflichtet, zu aller Zeit alles und explizit zu glauben.

Denn wie es im Lauf der Zeit für den einzelnen Menschen einen Fortschritt im Glauben gibt, so auch für das ganze Menschengeschlecht: darum sagt Gregorius (16. Homilie zu Ezechiel): »In der Folge der Zeiten ist der Reichtum an göttlicher Erkenntnis gewachsen« (per successiones temporum crevit divinae cognitionis augmentum). Die Fülle der Zeit aber, gleichsam das Vollalter des Menschengeschlechtes (perfectio aetatis humani generis) ist in der Zeit der Gnade; darum sind in dieser Zeit die Führer (maiores) verpflichtet, alles explizit zu glauben, was Glaubenssache ist. Dagegen zur Zeit des Gesetzes und der Propheten waren die Führer nicht verpflichtet, alles explizit zu glauben, doch wurde mehr nach der Zeit des Gesetzes und der Propheten explizit geglaubt als vorher. Im Zustand vor dem Sündenfall bestand keine Verpflichtung, das explizit zu glauben, was sich auf den Erlöser bezieht; denn es bestand noch keine Notwendigkeit für einen Erlöser; implizit glaubte man es aber in der göttlichen Vorsehung; sofern sie nämlich glaubten, daß Gott für die, die ihn lieben, alles vorsieht, was zum Heile notwendig ist. Doch vor und nach dem Sündenfall mußten die Vorsteher einen expliziten Glauben an die Trinität haben: nicht aber die Geführten (minores) nach dem Sündenfall bis zur Zeit der Gnade; vor dem Sündenfall nämlich gab es eine solche Unterscheidung noch nicht, daß die einen von den andern im Glauben unterwiesen wurden. Und ebenso waren nach dem Sündenfall bis zur Zeit der Gnade die Führer verpflichtet, expliziten Glauben bezüglich des Erlösers zu haben, die Geführten aber impliziten, entweder im Glauben der Patriarchen und Propheten oder in der göttlichen Vorsehung; zur Zeit der Gnade aber sind alle, Führer und Geführte, verpflichtet, bezüglich der Trinität und des Erlösers expliziten Glauben zu haben; doch nicht alle Glaubenswahrheiten über die Trinität und den Erlöser müssen die Geführten explizit glauben, sondern nur die Führer. Die Geführten aber sind verpflichtet, die allgemeinen Glaubensartikel explizit zu glauben, z. B. daß Gott dreieinig, daß der Sohn Gottes Mensch geworden und gestorben und auferstanden ist; und anderes dergleichen, was die Kirche festlich begeht (de quibus Ecclesia festa facit).«

Denkt man sich einen Menschen, der ganz außerhalb der menschlichen Gesellschaft, also auch ohne alle Belehrung von seiten anderer Menschen aufwüchse, so ist auch für ihn nicht anzunehmen, daß er ohne jeden expliziten Glauben das Heil erlangen könnte, aber ebensowenig, daß ihm das zum Heil Notwendige versagt würde. »Wenn nämlich ein Mensch, der so aufgewachsen wäre, dem Zug der natürlichen Vernunft im Streben nach dem Guten und der Flucht des Bösen folgte, ist mit aller Gewißheit zu glauben, daß Gott ihm entweder durch innere Erleuchtung das offenbaren würde, was zu glauben notwendig ist, oder einen Glaubensprediger zu ihm führen würde, wie er Petrus zu Kornelius geschickt hat (Apostelgeschichte X).«

Die Heiden der alten Welt, die das Heil erlangten, ohne einen expliziten Glauben bezüglich des Erlösers zu haben, sind – trotz aller weltlichen Weisheit –, in Glaubenssachen nicht als Lehrer anzusehen, sondern unter die Geführten (minores) zu rechnen. Darum war für sie ein impliziter Glaube an den Erlöser ausreichend. »Es ist jedoch wahrscheinlich, daß viele Generationen vor der Ankunft Christi das Geheimnis unserer Erlösung den Heiden offenbart gewesen ist, wie aus den sibyllinischen Weissagungen hervorgeht.«

Daß es nicht nötig ist, alle Glaubenssachen explizit zu glauben, liegt daran, daß nicht alles die gleiche Bedeutung für die Hinführung des Menschen zu seinem Ziel hat; und darum müssen manche Artikel vor andern explizit geglaubt werden.

Es ist auch nicht nötig, um alle Irrtümer zu vermeiden, alle Artikel explizit zu glauben; »denn auch jemand, der nicht alle Artikel explizit glaubt, kann alle Irrtümer vermeiden: denn der Glaubenshabitus hält ihn davon zurück, Sätzen zuzustimmen, die den Artikeln widersprechen, wenn er sie auch nur implizit kennt; wenn ihm nämlich etwas dergleichen vorgehalten wird, sieht er es, weil es ungewohnt ist, als verdächtig an und verschiebt seine Zustimmung, bis er von jemandem unterwiesen wird, dessen Amt es ist, Zweifelsfragen in Glaubenssachen zu entscheiden.«

Mit den zehn Geboten verhält es sich anders als mit den Glaubensartikeln, weil sie schon von der natürlichen Vernunft eingeschärft werden. Darum müssen sie von allen explizit erkannt werden.

Glaube und Liebe verhalten sich in diesem Punkt ganz verschieden; »denn bei der Liebe gibt es eine Unterscheidung nach explizit und implizit nur insofern, als die Liebe dem Glauben folgt; darum, weil die Liebe ihr Ziel in einem Ding außerhalb der Seele hat, das ein besonderes Dasein hat (quae in particulari subsistit); die Erkenntnis aber hat ihr Ziel in dem, was in der seelischen Auffassung (in apprehensione animae), beschlossen ist, die etwas nach dem allgemeinen und nach dem besonderen Bestand (in universali vel in particulari) auffassen kann ...«

Wenn einige explizit glauben müssen, was andere nur implizit zu glauben brauchen, so beruht das nicht auf einem Unterschied im Glaubenshabitus, sondern auf der Verschiedenheit des Amtes: »denn wer als Glaubenslehrer eingesetzt ist, muß das explizit wissen, was er lehren soll oder muß: und je höher sein Amt ist, umso vollkommener muß das Wissen sein, das er von den Glaubenssachen hat.«

Es wird gesagt: »Ungeformter Glaube genügt nicht zum Heil. Aber implizit glauben heißt ungeformt glauben; nun haben häufig die Prälaten, auf deren Glauben sich der Glaube der einfachen Leute stützt, die implizit glauben, ungeformten Glauben. Also reicht der implizite Glaube nicht zum Heil aus.«

Darin stecken zwei Irrtümer: einmal ist der Glaube der Geführten nicht im Glauben irgendwelcher einzelner Menschen impliziert, »sondern im Glauben der Kirche, der nicht ungeformt sein kann. Und außerdem sagt man nicht, der Glaube eines Menschen sei in dem eines andern impliziert (unus non dicitur habere fidem implicitam in fide alterius), weil er mit ihm in der Glaubensweise des geformten oder ungeformten Glaubens übereinstimmt, sondern im Glaubensinhalt (in creditu).«

12. Artikel Ist der Glaube der Neueren und der Alten derselbe? Das muß man fest glauben: »sonst wäre die Kirche nicht eine.

Um dies zu stützen, haben manche gesagt, die Aussage (enuntiabile) über das Vergangene, was wir glauben, und die über das Künftige, was die Alten glaubten, sei dieselbe. Doch das erscheint nicht angemessen, daß bei Veränderung wesentlicher Bestandteile eines synthetischen Satzes (compositio) der Satz derselbe bleiben sollte; denn wir sehen, daß die Sätze sich durch andere Akzidenzien des Verbums und des Nomens ändern.

Darum sagten andere, die Aussagen seien verschieden, an die wir glauben und an die jene glaubten; der Glaube jedoch gelte nicht der Aussage, sondern der Sache. Die Sache aber ist dieselbe, wenn auch die Aussagen verschieden sind. Sie sagen nämlich, das gehöre zum Glauben an sich, an die Auferstehung Christi zu glauben; sie als gegenwärtig oder vergangen zu glauben jedoch, das sei akzidentell. Aber das ist offenbar falsch; denn da Glauben Zustimmung besagt, so kann er sich nur auf eine Synthesis beziehen (non potest esse nisi de compositione), bei der es Wahrheit und Falschheit gibt. Wenn ich also sage: ich glaube an die Auferstehung, so muß man darunter etwas Synthetisches verstehen (oportet intelligi aliquam compositionem); und dies mit einer Zeitbestimmung, wie sie die Seele beim Zergliedern und Zusammenfassen immer hinzufügt (secundum aliquod tempus, quod anima semper adjungit in dividendo et componendo), wie es im III. Buch Über die Seele (Komm. 22 f.) heißt; so daß der Sinn der ist: Ich glaube an die Auferstehung, d. h. ich glaube, daß die Auferstehung statt hat oder gehabt hat oder haben wird.

Und so muß man sagen: das Objekt des Glaubens kann auf doppelte Weise betrachtet werden: entweder an sich sofern es außerhalb der Seele ist; und so entspricht es in eigentlichem Sinn der Idee des Objekts, und von ihm empfängt der Habitus Vielheit oder Einheit; oder sofern der Erkennende daran Anteil hat (secundum quod est participatum in cognoscente). Man muß also sagen: nimmt man das, was Objekt des Glaubens ist, nämlich die Sache, an die man glaubt, sofern sie außerhalb der Seele ist, so ist es eine, die auf uns und auf die Alten Bezug hat (refertur): und so empfängt der Glaube Einheit von der Einheit der Sache. Wird es aber betrachtet, sofern es von uns aufgenommen wird, so vervielfältigt es sich in verschiedenen Aussagen; aber durch diese Spaltung wird der Glaube nicht gespalten. So ist der Glaube offenbar in jedem Sinn einer.«

Ob der Glaube sich also mehr auf Allgemeines oder Besonderes bezieht, das ändert den Habitus nicht; »denn der allgemeine oder besondere Charakter des Wissens bringt eine Scheidung innerhalb des Wissens nur im Hinblick auf die Art des Wissens hervor, nicht aber im Hinblick auf die gewußte Sache, auf der die Einheit des Habitus beruht.«

Die Zeitbestimmung, die einen Unterschied zwischen unserm Glauben und dem der Alten zu bedingen scheint, »wechselt nicht, sofern sie im Hinblick auf ein verschiedenes Verhältnis zu uns oder zu jenen der Sache selbst angehört: denn es war ein bestimmter Zeitpunkt, in dem Christus gelitten hat; sondern im Hinblick auf die verschiedenen Beziehungen zu irgend welchen Personen heißt sie vergangen oder künftig, nämlich im Hinblick auf Frühere oder Spätere.«

Der Glaube wird zunächst als Akt behandelt, und zwar als theoretischer Akt, und wird als solcher von andern theoretischen Akten unterschieden. Mit ihnen allen hat er gemein, daß er auf Wahrheit als auf sein Objekt gerichtet ist, also wesentlich der Gattung des Erkennens angehört. Mit Wissen und Einsicht teilt er die Gewißheit der Zustimmung zu der erfaßten Wahrheit und dadurch unterscheidet er sich von Zweifel und Meinung, denen diese Gewißheit fehlt. Es trennt ihn von Wissen und Einsicht, daß die Zustimmung sich nicht auf ein unmittelbares Anschauen oder logisches Erschließen der erfaßten Wahrheit stützt, sondern daß ein Willensmotiv den Verstand zur Zustimmung bewegt. Der Wille gibt dem Verstand die Richtung auf das Ziel, auf das der Glaube hingeordnet ist, und das – wie jedes Willensobjekt – ein Gut ist, und zwar das höchste Gut, das ewige Leben. Materie des Glaubensaktes sind die Glaubensartikel, in die sich für den endlichen Verstand das auseinanderlegt, was er von der ewigen Wahrheit erfaßt. Die ewige Wahrheit, d. h. Gott selbst, ist nicht nur das Objekt, dem wir glaubend zugewendet sind, sondern zugleich der Zeuge, dem wir glauben und auf dessen Zeugnis hin wir an die Glaubenswahrheiten explizit oder implizit glauben.

Dem Glaubensakt entspricht ein Habitus, eine dauernde Einstellung des Verstandes auf die unsichtbare Wahrheit, eine leichte Bereitschaft, ihr im Glaubensakt zuzustimmen.

Weil es der Wille ist, der dem Verstand diese dauernde Richtung verleiht, ist der Glaubenshabitus als eine Tugend anzusehen, und zwar als eine theoretische Tugend. Weil der Wille durch die Liebe vollendet sein muß, um dies zu wirken, ist der Glaube, der den Namen Tugend verdient, als von der Liebe geformt zu bezeichnen. Und weil es die Gnade ist, die dem Verstand die Kraft gibt, die Wahrheiten aufzufassen, die sie ihm nahe bringt, ist der Glaube eine eingegossene Tugend.

Das Glaubensleben ist also ein beständiges Ineinandergreifen von Verstand und Willen: der Verstand erfaßt zunächst den ursprünglichen Gegenstand des Glaubens, Gott selbst; der Wille ergreift ihn, zunächst als Verlangen nach dem verheißenen Gut (appetitus boni repromissi) im ungeformten Glauben (fides informis); dann als Liebe (caritas) im geformten Glauben (fides formata) und gewinnt die Zustimmung des Verstandes für ihn und für alles, was in seinem Namen – durch das Wort der Propheten, die Lehre der Kirche – als Wahrheit an ihn herantritt.

XV. Quaestio Höhere und niedere Vernunft

1. Artikel Sind Verstand und Vernunft verschiedene Potenzen?

Kaum ein anderer Begriff tritt so häufig und in so vielfacher Bedeutung in den Quaestionen auf wie der der ratio. Ihm ist die folgende Quaestio gewidmet. Die erste Frage gilt dem Verhältnis von ratio und intellectus, Vernunft und Verstand. Sind darunter verschiedene Vermögen zu verstehen? »Um über diese Frage Klarheit zu gewinnen, muß man den Unterschied zwischen Verstand und Vernunft aufsuchen.

Nach Augustin im III. Buch Über die Trinität (Kap. IV) gibt es entsprechend der Ordnung unter den körperlichen Substanzen, wonach manche den andern übergeordnet und sie lenkend genannt werden, auch eine Ordnung unter den geistigen Substanzen. Zwischen höheren und niederen Körpern aber gibt es folgenden Unterschied: die niederen (= irdischen) Körper erlangen ihr vollkommenes Sein durch Bewegung, d. i. Entstehung, Veränderung und Wachstum (per motum ... generationis ..., alterationis et augmenti), wie es offenbar bei Steinen, Pflanzen und Tieren ist. Die höheren (= Himmels-) Körper dagegen haben ihr vollkommenes Sein, nach Substanz, Kraft, Quantität und Gestalt ohne alle Bewegung, gleich bei ihrem Beginn; so ist es offenbar bei Sonne, Mond und Sternen. Die Vollkommenheit der geistigen Natur aber besteht in der Erkenntnis der Wahrheit; so gibt es höhere geistige Substanzen, die ohne alle Bewegung und schrittweises Vorgehen sofort in einem ersten, plötzlichen oder einfachen Empfangen die Erkenntnis der Wahrheit erlangen; so ist es bei den Engeln, und deshalb nennt man ihren Verstand gottförmig (deiformis): es gibt aber auch niedere, die nur durch eine gewisse Bewegung, wodurch sie von einem zum andern übergehen, zur vollkommenen Erkenntnis der Wahrheit gelangen können, so daß sie von Bekanntem zur Kenntnis unbekannter Wahrheiten vordringen; und das ist charakteristisch für die Menschenseelen. Daher kommt es, daß die Engel geistig schauende Substanzen (substantiae intellectuales) genannt werden, die Seelen aber vernunftbegabte (rationales). Denn Einsicht (intellectus) scheint die einfache und absolute Erkenntnis zu bezeichnen; daß jemand Einsicht habe, sagt man nämlich auf Grund dessen, daß er gleichsam innen, im Wesen der Sache selbst die Wahrheit liest (intelligere dicitur quod interius ... legit). Schließendes Denken (ratio) aber bezeichnet ein Fortschreiten (discursum quendam), wodurch die menschliche Seele von einem aus zur Erkenntnis von etwas anderm vordringt oder gelangt (pertingit vel pervenit). Darum sagt Isaak im Buch Über die Definitionen, schließendes Denken sei der Übergang von der Ursache zum Verursachten (ratiocinatio est cursus causae in causatum). Die Bewegung aber geht von einem

Unbeweglichen aus, wie Augustin sagt (Über die Genesis VIII, 20 u. 24); auch das Ziel der Bewegung ist Ruhe (Physik V). Und wie die Bewegung sich zur Ruhe zugleich wie zu ihrem Ausgangspunkt und zu ihrem Ziel verhält, so verhält sich auch das schließende Denken zur Einsicht wie Bewegung zur Ruhe und wie Werden zum Sein (ut generatio ad esse), wie aus Boethius (Trost der Philosophie IV, Prosa 6) hervorgeht. Es verhält sich zur Einsicht wie zu seinem Ausgangspunkt und zu seinem Ziel: wie zum Ausgangspunkt, weil der menschliche Geist nicht von einem zum andern fortschreiten könnte, wenn nicht das Fortschreiten von einem einfachen Empfangen der Wahrheit seinen Ausgang nähme, und dieses Empfangen ist die Einsicht in die Prinzipien; ebenso könnte das fortschreitende Vernunftverfahren nicht zu einem sicheren Ergebnis gelangen (ad aliquid certum), wenn nicht das, was durch dies Fortschreiten gefunden wird, an den ersten Prinzipien gemessen würde, auf welche das logische Verfahren zurückführt (in quae ratio resolvit); so erweist sich die Einsicht als Ausgangspunkt des Vernunftverfahrens im Hinblick auf den Weg des Forschens, als Ziel im Hinblick auf den Weg des Urteilens (ut sic intellectus inveniatur rationis principium quantum ad viam inveniendi, terminus vero quantum ad viam iudicandi). Obwohl es also der Menschenseele eigentümlich ist, auf dem Weg des logischen Verfahrens Erkenntnis zu gewinnen, so besitzt sie doch einen Anteil an jener schlichten Erkenntnis, die sich bei den höheren Substanzen findet und auf Grund deren es heißt, daß sie die Kraft der Einsicht (vim intellectivam) besitzen; und das auf die Weise, die Dionysius (Über die göttlichen Namen, Kap. VII) mit den Worten kennzeichnet: ›die Göttliche Weisheit verknüpft stets die Enden

der ersten Dinge mit den Anfängen der zweiten‹ (divina sapientia semper fines priorum conjungit principis secundorum); das will sagen: die niedere Natur rührt mit dem Höchsten in ihr an das Niederste der höheren Natur. Und diesen Unterschied zwischen Engeln und Menschen zeigt Dionysius (a. a. O.), indem er sagt: ›Aus ihr selbst‹, der göttlichen Weisheit nämlich, ›schöpfen die geistigen Kräfte (intellectuales virtutes) der englischen Geister‹ die schlichten und guten ›Einsichten, nicht, indem sie die göttliche Erkenntnis aus Teilbarem oder Sinnesdaten oder zerstreuten Worten sammeln (non a divisibilibus aut sensibilibus aut sermonibus diffusis congregantes divinam cognitionem); sondern einförmig schauen sie, was vom Göttlichen geistig faßbar ist‹ (uniformiter intelligibilia divinatorum intelligunt). Sodann fügt er über die Seelen hinzu: ›Darum besitzen auch die vernunftbegabten Seelen göttliche Weisheit, in zerstreuter Weise freilich (diffusive) und sich im Kreis um die Wahrheit über das Seiende bewegend (circulo circa existentium veritatem circumeuntes) und mit ihren wechselnden Teilwahrheiten hinter den einheitlichen Geistern zurückbleibend (divisibili varietate deficientes ab unitivis mentibus); doch indem sie vieles in eins zusammenfassen, werden sie würdig erfunden, Einsichten zu gewinnen, die den englischen gleichkommen, soweit es den Seelen eigen und möglich ist‹; das besagt also, daß das, was zur höheren Natur gehört, in der niederen nicht vollkommen sein kann, sondern nur in einem schwachen Anteil; so gibt es in der sinnlichen Natur nicht Vernunft [im vollen Sinn], aber doch einen gewissen Anteil an der Vernunft, sofern die Tiere eine natürliche Klugheit haben. Das aber, woran man so Anteil hat, ist einem nicht als Besitz eigen, d. h. wie etwas, das

vollkommen der Potenz unterworfen ist, die es hat; wie es im I. Buch der Metaphysik heißt (Kap. VII), die Erkenntnis Gottes sei göttlich und nicht menschlicher Besitz. Darum wird für das, was man auf diese Weise hat, keine Potenz angesetzt; so sagt man von den Tieren nicht, sie hätten Vernunft, obwohl sie einen Anteil an der Klugheit haben: doch der wohnt ihnen nach Art einer natürlichen Schätzung inne (*secundum quantum aestimationem naturalem*). So gibt es auch im Menschen keine besondere Potenz, wodurch er schlicht und absolut und ohne schrittweises Vorgehen eine Erkenntnis der Wahrheit erlangt; sondern ein solches Empfangen der Wahrheit wohnt ihm durch einen natürlichen Habitus inne, den man die Einsicht in die Prinzipien nennt. Es gibt also im Menschen keine von der Vernunft getrennte Potenz, die den Namen Verstand (= Einsicht) führte; sondern die Vernunft selbst heißt Verstand, weil sie an der Einfachheit des Geistigen Anteil hat (*quod participat de intellectuali simplicitate*), die bei ihrem eigenen Wirken Ausgangspunkt und Ziel ist. Darum wird auch in dem Buch Über Geist und Seele (Kap. I gegen Schluß) der eigentliche Akt des Einsehens der Vernunft zugeschrieben. Das aber, was der Vernunft speziell eigen ist, wird als Akt der Vernunft hingestellt, wo es heißt: »Die Vernunft ist das Gesicht des Geistes, vermöge dessen er durch sich selbst die Wahrheit schaut; das logische Verfahren aber ist das Forschen der Vernunft« (*ratio est animi aspectus, quo per seipsum verum intuetur; ratiocinatio autem est rationis inquisitio*).

Doch auch zugegeben, daß uns eine Potenz zum schlichten Empfangen und zur absoluten Erkenntnis der Wahrheit, die in uns ist, eigentlich und vollkommen zur Verfügung stände (*proprie et perfecte competeret*), so wäre es doch keine von der Vernunft verschiedene Potenz. Das läßt sich folgendermaßen zeigen: Nach Avicenna (Über die Naturdinge VI) sind verschiedene Akte nur dann ein Zeichen für eine Verschiedenheit der Potenzen, wenn sie sich nicht auf ein Prinzip zurückführen lassen; z. B. wird bei körperlichen Vorgängen das Empfangen und das Bewahren nicht auf ein Prinzip zurückgeführt, sondern dies auf das Trockene, jenes auf das Feuchte: und so ist die Einbildungskraft, die körperliche Formen in einem körperlichen Organ bewahrt, von den Sinnen verschieden, die solche Formen durch ein körperliches Organ aufnehmen. Der Akt der Vernunft aber, der ein schrittweises Vorgehen ist, und die Einsicht, die ein schlichtes Erfassen der Wahrheit ist, verhalten sich zueinander wie das Werden zum Sein, wie Bewegung zur Ruhe. Ruhem und Bewegtes werden aber in allen Dingen, bei denen sich beides findet, auf dasselbe Prinzip zurückgeführt: denn durch dieselbe Natur, durch die etwas an einem Ort ruht, wird es auch an einem Ort bewegt; doch Ruhendes und Bewegtes verhalten sich wie Vollkommenes und Unvollkommenes. So wird auch das Vermögen, das schrittweise vorgeht, kein anderes sein als das, welches die Wahrheit empfängt, sondern ein- und dasselbe; sofern es vollkommen ist, erkennt es die Wahrheit absolut, sofern es unvollkommen ist, bedarf es des schrittweisen Vorgehens.

So kann die Vernunft im eigentlichen Sinn keineswegs eine andere Potenz als der Verstand in uns sein; doch bisweilen wird die verbindende Kraft (*vis cogitativa*), die eine Potenz der Sinnenseele ist, Vernunft genannt, weil sie sich an den individuellen Formen betätigt, wie die Vernunft im eigentlichen Sinn an den allgemeinen (*De anima III, Komm. 58*); sie hat ein bestimmtes Organ, nämlich die

mittlere Gehirnzelle, und diese Vernunft ist ohne Zweifel eine andere Potenz als der Verstand; doch mit ihr haben wir es gegenwärtig nicht zu tun.«

Das Buch De spiritu et anima, das von manchen Augustin zugeschrieben wird, scheint anders zu entscheiden; denn es heißt da im XI. Kapitel: ›Wenn wir von den niederen zu den höheren Kräften aufsteigen wollen, so begegnet uns zuerst die Sinnlichkeit, dann die Einbildungskraft, dann die Vernunft, dann der Verstand (intellectus) und das geistige Erkennen (intelligentia); und das höchste ist die Weisheit, die Gott selbst ist. Doch Einbildungskraft und Sinnlichkeit sind verschiedene Vermögen. So scheinen es auch Vernunft und Verstand zu sein.

Dem ist zunächst entgegenzuhalten, »daß das Buch Über Geist und Seele nicht authentisch ist und nicht für ein Werk Augustins gilt. Wollte man es aber halten, so könnte man sagen, der Verfasser beabsichtige damit nicht die seelischen Vermögen zu unterscheiden, sondern die verschiedenen Stufen zu zeigen, auf denen die Seele beim Erkennen fortschreitet: so daß sie durch die Sinne die Formen in der Materie erkennt, durch die Einbildungskraft die akzidentellen Formen, die von Materie frei sind, jedoch noch unter den Bedingungen der Materie stehen, durch die Vernunft die wesentliche Form der materiellen Dinge ohne die individuelle Materie; darüber erhebt sie sich noch zum Besitz oder im Besitz einer gewissen Erkenntnis geschaffener Geister; und so schreibt man ihr Verstand zu, weil sie solche Geister, die völlig ohne Materie existieren, erkennt; und von da dringt sie noch weiter vor bis zu einer gewissen Erkenntnis Gottes selbst; und so sagt man, sie besitze geistige Schau, die ganz eigentlich den Akt des Verstandes bezeichnet (intelligentiam habere, quae proprie actum intellectus nominat), darum, weil Gott zu erkennen Sache Gottes ist, dessen Verstand seine Schau, d. h. sein Schauen ist (quod Deum cognoscere proprium Dei est, cuius intellectus est sua intelligentia, id est suum intelligere).«

Der Mensch hat mit allen andern Geschöpfen etwas gemein; dabei verhält es sich aber so, »daß die höhere Kraft die niedere umfaßt, die niedere sich aber keineswegs zur höheren erhebt: darum ist die höhere Natur vollkommen zu dem fähig, was einer niederen Natur eigen ist, aber nicht vollkommen zu dem, was einer höheren Natur eigen ist; und darum besitzt die Natur der vernünftig begabten Seele die Vermögen zu dem, was der mit Sinnlichkeit und Lebensfunktionen ausgestatteten Natur (sensitivae vel vegetativae naturae) eigen ist, nicht aber zu dem, was der geistigen Natur (intellectualis naturae) eigen ist, die auf einer höheren Seinsstufe steht.«

Man kann das Verhältnis von Vernunft und Verstand (= Einsicht) nicht dem der einzelnen Sinne und des Gemeinns an die Seite stellen. Das, was die einzelnen Sinne aufnehmen, wird dem Gemeinnsinn zugetragen, der darüber sein Urteil abgibt. So faßt er alle Sinnesdaten (sensibilia) auf und »muß sich nach einer allgemeinen Vernunftgesetzlichkeit darauf richten, sonst hätte er keinen in sich einheitlichen Gegenstand (oportet quod in ea feratur secundum unam communem rationem, alias non haberet unum per se objectum); doch zu diesem allgemeinen Sinn des Gegenstandes (in hanc communem objecti rationem) kann keiner der spezifischen Sinne vordringen; die Vernunft dagegen dringt zu dem

schlichten Empfangen als zu ihrem Ziel vor; z. B. wenn man auf Grund eines logischen Verfahrens in der Wissenschaft zu einem Schluß-Ergebnis gelangt (quando discursus rationis in scientia concluditur). Darum braucht die Verstandeseinsicht in uns kein eigenes Vermögen neben der Vernunft zu sein wie der Gemeinsinn neben den spezifischen Sinnen.«

Erfassen und Urteilen sind auch nicht so auf Verstand und Vernunft verteilt wie auf die spezifischen Sinne und den Gemeinsinn; »denn auch der Verstand urteilt, daß dies wahr sei, jenes falsch. Sondern nur insofern wird das Urteil der Vernunft zugeschrieben und das Erfassen der Verstandeseinsicht (intelligentia), als das Urteil bei uns gemeinhin durch Zurückgehen auf die Prinzipien zustandekommt, das einfache Erfassen aber durch Einsicht (simplex comprehensio per intellectum).«

Verstand und Vernunft sind auch nicht in dem Sinn zu scheiden, als gingen aus jenem nur einfache, aus dieser nur zusammengesetzte Akte hervor. »Was in aller Weise einfach ist, das ist frei von jeglicher Zusammensetzung: doch das Einfache bleibt im Zusammengesetzten bewahrt: und so findet sich im Einfachen das, was zusammengesetzt ist, sofern es zusammengesetzt ist; z. B. hat ein einfacher Körper keinen Geschmack, denn der ist eine Folge der Mischung; aber gemischte Körper haben das, was den einfachen Körpern eigen ist, nur auf unvollkommenere Weise; z. B. finden sich Warm und Kalt, Leicht und Schwer in gemischten Körpern. Und so findet sich im göttlichen Verstand, der ganz und gar einfach ist, keine Zusammensetzung. Unsere Vernunft aber ist zwar zusammengesetzt; da sich aber darin etwas von der Natur des Einfachen findet wie das Urbild in einem Abbild, so ist sie zu einem einfachen und zu einem zusammengesetzten Akt fähig, je nachdem sie ein Prädikat mit einem Subjekt zusammenfaßt oder Prämissen in ihrem Verhältnis zum Schlußsatz zusammenfaßt: darum ist es dasselbe Vermögen in uns, das die einfachen Washeiten der Dinge erkennt, das Sätze formt und das Schlüsse zieht (quae format propositiones et quae ratiocinatur): davon ist eins der Vernunft als Vernunft eigen, die andern beiden dem Verstand als solchem. So findet sich das Zweite bei den Engeln, da sie durch eine Mehrheit von Species erkennen; in Gott aber nur das Erste, da er mit der Erkenntnis seines Wesens alles erkennt, Einfaches und Zusammengesetztes.«

Wenn sich verschiedene Akte auf Gegenstände richten, sofern sie nur akzidentell verschieden sind, dann begründet das keine Verschiedenheit der Vermögen. Als Objekt der Vernunft »wird die körperliche Natur gesetzt, weil es der menschlichen Natur eigen ist, von den Sinnen und Phantasmen ihren Ausgang zu nehmen. Darum heftet sich der Blick unseres Verstandes zuerst auf die Naturen der sinnenfälligen Dinge, und er wird im eigentlichen Sinn Vernunft genannt, sofern die Vernunft dem Menschengeschlecht eigen ist. Höher aber erhebt sie sich zur Erkenntnis des geschaffenen Geistes, auf Grund dessen, was ihr mehr zukommt, sofern sie an einer höheren Natur Anteil hat, als nach dem, was ihr selbst eigentümlich und vollkommen angemessen ist.«

Boethius will geistiges Schauen (intelligentiam) und Vernunft als verschiedene Erkenntniskräfte ansehen, »jedoch nicht innerhalb eines Wesens, sondern bei verschiedenen; denn die Vernunft will er den Menschen zuschreiben; und so sagt er, sie erkennen die allgemeinen Formen in besonderen

Gegenständen (*formas universales in particularibus*), da die menschliche Erkenntnis sich hauptsächlich mit den Formen befaßt, die von den Sinnen abstrahiert sind: das geistige Schauen aber will er den höheren Substanzen zuschreiben, die auf den ersten Blick völlig immaterielle Formen erfassen: und darum gelangt nach ihm die Vernunft niemals zu dem, was Sache des geistigen Schauens ist; denn zum Anschauen der Washeiten immaterieller Substanzen können wir wegen der Schwäche der irdischen Erkenntnis nicht gelangen; im Vaterland aber wird es dazu kommen, wenn wir durch die Glorie gottebenbildlich sind.«

Die menschliche Seele erkennt durch ein- und dasselbe Vermögen einen Seinsbestand (*entitatem*) an sich und in einem Dies. »Den Seinsbestand in einem Dies zu erkennen, das erscheint als Eigentümlichkeit der menschlichen Seele, sofern sie vernunftbegabt ist; den Seinsbestand absolut zu erkennen, das scheint mehr Sache der höheren Wesen zu sein ...«

»Gott zu lieben und Tugenden zu erwählen, das ist der Vernunft nicht als etwas ihr unmittelbar Eigenes zuzuschreiben, sondern, sofern auf Grund des Urteils der Vernunft der Wille sich auf Gott als auf sein Ziel richtet und auf die Tugenden als auf das, was zum Ziel führt: und auf diese Weise grenzt sich die Vernunftanlage (*rationabile*) von dem affektiven Reagieren (*irascibile*) und dem Begehren (*concupiscibile*) ab, denn wir sind zum Handeln geneigt entweder auf Grund eines Vernunfturteils oder einer Passion, die dem affektiven Reagieren oder dem Begehren angehört. Man sagt auch, der Wille habe seinen Sitz in der Vernunft, sofern er dem vernünftigen Seelenteil angehört, ebenso wie es heißt, das Gedächtnis habe seinen Sitz in der Sinnlichkeit (*in sensitiva*), sofern es im sinnlichen Teil ist, nicht, als wäre es dasselbe Vermögen.«

2. Artikel Sind höhere und niedere Vernunft verschiedene Potenzen?

Zur Klärung dieser Frage ist zweierlei vorausgesetzt: »wie sich Vermögen unterscheiden und wie höhere und niedere Vernunft unterschieden sind. Wenn dies beides gelöst ist, kann sich daraus das Dritte ergeben, worauf wir gegenwärtig abzielen, ob nämlich höhere und niedere Vernunft eine Potenz sind oder zwei.

Man muß also wissen, daß die Verschiedenheit der Potenzen sich nach den Akten und nach den Objekten richtet. Manche sagen nun, dies sei nicht so zu verstehen, als sei die Verschiedenheit der Akte Ursache für die Verschiedenheit der Potenzen, sie sei vielmehr nur Zeichen dafür. Andere wieder sagen, die Verschiedenheit der Objekte sei Ursache der Verschiedenheit bei den passiven Potenzen, nicht aber bei den aktiven. Wenn man es aber sorgfältig erwägt, so findet man, daß bei beiderlei Potenzen Akte und Objekte nicht nur Zeichen, sondern bis zu einem gewissen Grad auch Ursachen der Verschiedenheit sind. Denn allem, was sein Sein nur um eines Zieles willen hat, ist seine Seinsweise auf Grund des Ziels bestimmt, auf das es hingebunden ist; so ist die Säge nach Form und Materie so geartet, daß sie ihrem Zweck – zu durchschneiden – angemessen ist. Jede Potenz der Seele nun, mag

sie aktiv oder passiv sein, ist auf einen Akt als auf ihr Ziel hingebordnet, wie aus dem IX. Buch der Metaphysik (I, Komm. 11 und 15) hervorgeht; darum ist für jede Potenz Seinsweise und Species so festgelegt, daß sie für einen solchen Zweck angemessen sein kann. Und demgemäß sind die Potenzen unterschieden, sofern die Verschiedenheit der Akte verschiedene Prinzipien erfordert, von denen sie hervorgerufen werden können. Da sich nun das Objekt zum Akt verhält wie sein Ziel (terminus), die Akte aber sich durch ihre Ziele unterscheiden (Physik V), müssen die Akte nach den Objekten unterschieden werden; und so führt die Verschiedenheit der Objekte zu einer Verschiedenheit der Potenzen. Die Verschiedenheit der Objekte aber kann in doppeltem Sinn genommen werden: einmal nach der Natur der Dinge; sodann nach ihrem Sinn (secundum rationem). Eine Verschiedenheit nach der Natur der Dinge ist z. B. die von Farbe und Geschmack; nach dem verschiedenen Sinn des Objekts die des Wahren und Guten. Da nun die Potenzen, die eine Tätigkeit bestimmter Organe darstellen (quae sunt actus determinatorum organorum), sich nicht über die Fähigkeit (dispositio) ihrer Organe hinaus ausdehnen können (denn es kann nicht ein und dasselbe körperliche Organ der Erkenntnis aller Naturen angepaßt sein), so müssen notwendig die Potenzen, die an die Organe gebunden sind, auf bestimmte Naturen festgelegt sein: nämlich auf die körperlichen Naturen.

Die Tätigkeit nämlich, die durch ein körperliches Organ ausgeübt wird, kann sich nicht über die körperliche Natur hinaus erstrecken. Da es aber in der körperlichen Natur etwas gibt, worin alle Körper übereinstimmen, anderes aber, worin die verschiedenen Körper sich unterscheiden, so wird es möglich sein, eine einzige Potenz, die an den Körper gebunden ist, allen Körperdingen gemäß dem entsprechen zu lassen, was sie gemeinhaben; z. B. die Einbildungskraft, sofern alle Körper in der Bestimmung der Quantität und Gestalt und dessen, was daraus folgt, übereinstimmen (communicant in ratione quantitatis et figurae et consequentium) (darum erstreckt sie sich nicht nur auf natürliche, sondern auch auf mathematische Gebilde); die Sinnlichkeit ist allgemein (communis), sofern sich in allen Naturkörpern – nur auf die erstreckt sie sich – das Vermögen der Aktivität und Veränderung findet (vis activa et immutativa). Manche Potenzen aber sind dem angepaßt, worin sich die Körper – entsprechend einer verschiedenen Art der Veränderung – unterscheiden; und so hat es das Gesicht mit der Farbe, das Gehör mit dem Ton zu tun usw. Daraus also, daß der sinnliche Teil der Seele ein Organ bei seiner Tätigkeit benützt, ergibt sich zweierlei für ihn: einmal, daß ihm keine Potenz zugeschrieben werden kann, die auf ein allem Seienden gemeinsames Objekt bezogen ist; denn sonst würde er bereits über die Körperdinge hinausgreifen; und zweitens, daß man darin verschiedene Potenzen antreffen kann, entsprechend der verschiedenen Natur der Objekte und wegen der Beschaffenheit (condicio) der Organe, die der oder jener Natur angepaßt sein kann. Der Teil der Seele aber, der kein körperliches Organ bei seinem Wirken benützt, ist nicht beschränkt (non remanet determinata), sondern in gewissem Sinn unbegrenzt (quodammodo infinita), sofern er immateriell ist; und so erstreckt sich seine Kraft auf ein Objekt, das allem Seienden gemeinsam ist. Darum wird als gemeinsames Objekt des Verstandes das, was etwas ist, bezeichnet (commune objectum intellectus dicitur esse quod quid est), das sich in allen Gattungen des Seienden findet. Darum sagt der Philosoph

(Über die Seele III, Komm. 18): ›Der Verstand ist das, wodurch alles [sc. im Verstande] geschieht und wird‹ (intellectus est quo est omnia facere et quo est omnia fieri). Darum kann man unmöglich im geistigen Teil (in parte intellectiva) verschiedene Potenzen nach den verschiedenen Naturen der Objekte unterscheiden, sondern nur nach dem verschiedenen Sinn des Objekts, sofern sich nämlich je nach dem verschiedenen Sinn auf ein- und dieselbe Sache bisweilen verschiedene Akte der Seele richten: und so bedingen das Gute und Wahre in [diesem] Teil der Seele die Scheidung von Verstand und Willen (bonum et verum in parte animae diversificant intellectum et voluntatem): auf das verstandesmäßig erkennbare Wahre nämlich richtet sich der Verstand als auf seine Form, da der Verstand durch das geformt sein muß, was erkannt wird; auf das Gute aber richtet er sich als auf sein Ziel. Darum sagt der Philosoph (Metaphysik VI, Komm. 8): das Wahre sei im Geist, das Gute und Böse in den Dingen; denn die Form ist innen, das Ziel ist außen. Ziel und Form bringen aber nicht im selben Sinn Vollendung: und so haben das Gute und das Wahre nicht denselben Objektsinn (Non autem eadem ratione finis et forma perficit: et sic bonum et verum non habent eandem rationem objecti). So werden auch bezüglich des Verstandes tätiger und möglicher Verstand unterschieden; denn es ist etwas nicht im selben Sinn Objekt, wenn es aktuell und wenn es potenziell ist (non enim eadem ratione est objectum aliquid in quantum est in actu et in quantum est in potentia) oder wenn es tätig ist und leidet: der aktuelle Erkenntnisgegenstand (intelligibile in actu) ist Gegenstand des möglichen Verstandes, indem er gleichsam auf ihn einwirkt, sofern er durch ihn von der Potentialität zur Aktualität übergeht; der potenzielle Erkenntnisgegenstand dagegen ist Objekt des tätigen Verstandes, sofern er durch den tätigen Verstand in aktuelle Erkenntnis übergeführt wird.

So wird es nun klar, in welcher Weise im geistigen Teil Potenzen unterschieden werden können. Höhere und niedere Vernunft aber unterscheiden sich folgendermaßen. Es gibt Naturen, die höher stehen als die vernunftbegabte Seele, und andere, die tiefer stehen. Da aber alles, was erkannt wird, nach der Art des Erkennenden erkannt wird, ist die Erkenntnis (intellectus) der Dinge, die höher stehen als die Seele, in der vernunftbegabten Seele von niederem Range als die erkannten Dinge selbst; von dem aber, was tiefer steht als die Seele, wohnt der Seele eine Erkenntnis inne, die höheren Ranges ist als die Dinge selbst, da in ihr die Dinge selbst ein höheres Sein haben als in sich selbst; und so hat sie denn beiderlei Dingen gegenüber ein verschiedenes Verhältnis (diversam habitudinem), und auf Grund dessen ist sie auf verschiedene Leistungen eingestellt (diversa sortitur officia). Sofern sie auf die höheren Naturen hinschaut, ihre Wahrheit und Natur absolut betrachtend oder von ihnen den Grund und das Urbild gleichsam des Wirkens empfangend, heißt sie höhere Vernunft; sofern sie sich aber den niederen Dingen zuwendet, entweder, um in der Betrachtung anzuschauen oder um im Handeln darüber zu verfügen, wird sie niedere Vernunft genannt. Beide aber, die höhere und die niedere [Natur], werden gemäß dem gemeinsamen Sinn des geistig Faßbaren als solchen von der menschlichen Seele aufgefaßt (utraque autem, scilicet superior et inferior, secundum communem rationem intelligibilis ab anima humana apprehenditur); die höhere, sofern sie in sich selbst immateriell ist, die niedere aber, sofern sie durch den Akt des tätigen Verstandes der Materie entkleidet wird.

So stellt sich heraus, daß höhere und niedere Vernunft nicht verschiedene Potenzen sind, sondern ein und dieselbe Potenz, die verschiedenen Dingen in verschiedener Weise angepaßt ist.«

Wenn man von einem Seelenteil spricht, so ist damit nicht immer eine eigene Potenz bezeichnet; »sondern manchmal versteht man darunter einen Teil einer Potenz im Hinblick auf einen Teil der Objekte, sofern man darin eine virtuelle Teilung der Quantität antrifft; wenn z. B. jemand 100 Pfund tragen kann, so sagt man, ein anderer, der nur 50 Pfund tragen kann, habe einen Teil seiner Potenz, obwohl es der Species nach dieselbe Potenz ist; und in diesem Sinn spricht man von einem höheren und einem niederen Teil der Vernunft, sofern sie sich auf einen Teil der Objekte richten, die allgemein die Vernunft ins Auge faßt.«

Dem Unterschied von höherer und niederer Vernunft ist der der Potenzen wissenschaftlicher Einsicht in notwendige Zusammenhänge (scientificum), des Schlußverfahrens und der Meinung über Kontingentes (ratiocinativum et opinativum) nicht einfach gleichzusetzen: »denn es kann auch bezüglich der niederen Naturen, mit denen sich die niedere Vernunft befaßt, notwendige Erwägungen geben, die ins Gebiet der Wissenschaft gehören; sonst wären Physik und Metaphysik keine Wissenschaften; ebenso wendet sich die höhere Vernunft menschlichen Akten zu, die vom liberum arbitrium abhängen und demgemäß kontingent sind; sonst wäre der höheren Vernunft nicht die Sünde zuzuschreiben, weil diesbezüglich Kontingenz herrscht. Und so ist die höhere Vernunft nicht gänzlich von der Potenz vernünftiger Vermutens oder Meinens getrennt. Wissenschaftliche Einsicht aber und das Verfahren vernünftiger Vermutung sind verschiedene Potenzen, weil sie sich im Hinblick auf den Sinn des Erkenntnisgegenstandes unterscheiden (quantum ad ipsam rationem intelligibilis). Da nämlich der Akt einer Potenz sich nicht über die Kraft seines Objektes hinaus erstreckt, muß er zu einer andern Potenz gehören, wenn ihm ein anderer Sinn des Objekts entspricht. Objekt der Verstandeseinsicht aber ist das, was etwas ist (Über die Seele III, Komm. 26): und so erstreckt sich die Tätigkeit des Verstandes, soweit seine Kraft sich zu erstrecken vermag, auf das, was etwas ist (actio intellectus extenditur quantum potest extendi virtus eius ad quod quid est): durch sie aber werden zuerst die Prinzipien selbst bekannt, von denen aus man durch logisches Verfahren (ratiocinando) zu Schlußergebnissen gelangt: und dies Vermögen, welches von Natur aus dazu da ist, die Schlußfolgerungen auf das, was etwas ist, zurückzuführen, nennt der Philosoph wissenschaftliche Einsicht (scientificum). Es gibt aber Dinge, bei denen es nicht möglich ist, die Zurückführung so durchzuführen, daß man bis zu dem, was etwas ist, gelangt, und das wegen der Unsicherheit ihres Seins; z. B. bei dem Kontingenten, sofern es kontingent ist: darum werden solche Dinge nicht durch das, was etwas ist, erkannt, was das eigentliche Objekt des Verstandes war, sondern auf eine andere Weise, nämlich durch eine Vermutung betreffs der Dinge, über die keine volle Gewißheit zu erlangen ist. Und so ist hierfür eine andere Potenz erforderlich. Und weil dies Vermögen das Forschen der Vernunft nicht bis an sein Ziel, gleichsam zur Ruhe, führen kann, sondern in dem Forschen selbst, also gleichsam in einer Bewegung besteht, führt es nur zu einer Meinung über das, was sie erforscht. Und deshalb wird diese Potenz, nach dem Ziel ihres Wirkens, das Vermögen der Vernunft-erwägung oder Meinung (ratiocinativum vel

opinativum) genannt. Die höhere und niedere Vernunft jedoch scheiden sich nach den Naturen selbst und sind darum nicht verschiedene Potenzen wie wissenschaftliche Einsicht und Meinung.«

»Die Objekte des logisch-wissenschaftlichen Verfahrens gehören verschiedenen Gattungen an (*sunt genere altero*), wenn man die eigentliche Gattung der Erkenntnisgegenstände (*proprium genus cognoscibilis*) ins Auge faßt, da die gattungsmäßige Verschiedenheit im Hinblick auf den Sinn (*secundum rationem*) erkannt wird; ewige und zeitliche Dinge dagegen sind der Gattung ihrer Natur nach verschieden, nicht aber im Hinblick auf den Sinn des Erkenntnisgegenstandes [verschieden], dem gemäß zwischen Objekt und Potenz Ähnlichkeit angetroffen werden muß.« So ist mit dem Hinweis auf die gattungsmäßige Verschiedenheit der Naturen die Notwendigkeit einer Verschiedenheit der entsprechenden Erkenntnisvermögen nicht dargetan.

Wenn höhere und niedere Vernunft jede in sich nicht einheitlich sind, sondern mehrere Potenzen umfassen, so ist damit noch nicht gesagt, daß sie von einander verschieden sein müssen. »Es steht nichts im Wege, daß das, was eine Vielheit in sich enthält, mit einem andern, das eine Vielheit enthält, eins sei, wenn es dieselbe Vielheit ist, die beide enthalten: wie dieser Haufen und diese Sammlung von Steinen ein und dasselbe sind: und in diesem Sinn sind höhere und niedere Vernunft eine einzige Potenz, obwohl beide in gewisser Weise mehrere Potenzen enthalten; es enthalten aber beide dieselben. Bei der höheren Vernunft sagt man aber nicht, daß mehrere Potenzen darin enthalten sind, als würde sich die Potenz der Vernunft selbst in mehrere Potenzen spalten: sondern sofern der Wille vom Verstand umfaßt wird (*comprehenditur*): nicht, weil sie eine Potenz sind, sondern, weil der Wille auf Grund der Verstandesauffassung bewegt wird.«

Es ist nicht nötig, daß jeder Leistung (*officium*) ein eigenes Vermögen entspreche. Sogar »im sinnlichen Teil kommt es vor, daß einer Potenz verschiedene Leistungen zukommen, so der Einbildungskraft, deren Aufgabe es ist, das zu bewahren, was von den Sinnen aufgenommen worden ist, und es aufs neue für den Verstand zu vergegenwärtigen (*iterum intellectui repraesentare*): da jedoch eine Kraft sich auf eine größere Vielheit ausdehnen kann, je immaterieller sie ist, so stände nichts im Wege, wenn im geistigen Teil eine einheitliche Potenz mehrere Leistungen umfassen würde, im sinnlichen aber nicht.«

Es ist nicht einmal nötig, daß sich die Objekte auf dieselben Prinzipien zurückführen lassen, wie es bei Zeitlichem und Ewigem tatsächlich nicht angeht; »doch die Erkenntnis des Zeitlichen und des Ewigen ist auf dasselbe Prinzip zurückzuführen, da beides von dem Erkennenden im Hinblick auf den einheitlichen Sinn des Erkenntnisgegenstandes aufgefaßt wird (*cum secundum unam rationem intelligibilis utrumque ab intelligente comprehendatur*).«

Daß die niedere Vernunft ohne Beteiligung der höheren sündigen könne, ist kein zwingender Beweis für eine Verschiedenheit der Potenzen. »Da das Sündigen ein Akt im eigentlichen Sinne ist, gehört er nicht der Vernunft an, weder der höheren noch der niederen, sondern dem Menschen kraft der einen oder der anderen. Es ist auch nichts Ungereimtes, wenn eine einheitliche Potenz auf Verschiedenes eingestellt ist (*ad diversa comparatur*), daß in einer Beziehung (*habitus*) eine Sünde vorhanden sein mag, in einer

anderen nicht; z. B. wenn eine Mehrheit von *Habitus* in einer *Potenz* beschlossen ist, kommt es vor, daß nach dem Akt des einen eine Sünde vorliegt, nach dem Akt des andern nicht; so wie jemand, der zugleich Grammatiker und Geometer ist, wahre Aussagen über Linien machen und dabei einen sprachlichen Verstoß begehen kann.«

Die verschiedenen *Habitus* stellen verschiedene Vollkommenheiten der *Potenzen* dar; »wenn eine Vollkommenheit das, was zur Vollendung geführt wird, seiner ganzen Reichweite nach vollendet (*quando perfectio complet perfectibile secundum totam eius capacitatem*), dann können unmöglich einem zu vollendenden Gegenstand (*perfectibile*) eine Mehrheit von vollendenden Faktoren (*perfectiones*) innerhalb desselben Seinsgebiets (*ordo*) zukommen; und darum kann die *Materie* unmöglich durch zwei substanzielle Formen zugleich vollendet werden, denn eine *Materie* scheint nur für eine Form aufnahmefähig; anders ist es dagegen mit den akzidentellen Formen, die ihre Subjekte nicht nach ihrem gesamten Vermögen zur Vollendung führen: darum ist es möglich, daß einem Gegenstand, der zu vollenden ist, eine Mehrheit von Vollkommenheiten zukommt; und darum kann einem Vermögen eine Mehrheit von *Habitus* gehören, da die *Habitus* akzidentelle Vollkommenheiten der *Potenzen* sind; denn sie kommen hinzu, wenn der Sinn der *Potenz* bereits erfüllt ist (*superveniunt ... post completam potentiae rationem*).«

Die Verschiedenheit der Akte »zeigt bisweilen eine Verschiedenheit der *Potenzen* an, bisweilen nicht. Es ist nämlich in den Akten der Seele eine fünffache Verschiedenheit zu finden. Einmal nach Stärke und Schwäche wie Meinen und Glauben (*opinari et credere*). Dann nach Schnelligkeit und Langsamkeit wie Laufen und Sichbewegen. Drittens nach Haben und Nichthaben (*secundum habitum et privationem*) wie Ruhen und Bewegtsein. Viertens nach dem Verhalten zu entgegengesetzten [*Species*] derselben Gattung wie das Empfinden von Weiß und Schwarz. Fünftens, wenn ein Akt verschiedenen Gattungen angehört, wie Auffassen oder Sichbewegen oder Ton- und Farbeempfinden. Die Verschiedenheit der ersten und zweiten Art nun zeigt keine Verschiedenheit der *Potenz* an: denn sonst müßte es so viel verschiedene Seelenvermögen geben, wie Grade der Stärke und Schwäche oder der Schnelligkeit und Langsamkeit in den Akten zu finden sind: ebensowenig die Verschiedenheit der dritten und vierten Art, da es Sache derselben *Potenz* ist, sich an Entgegengesetzten zu betätigen (*operari ad utrumque oppositum*). Nur die Verschiedenheit der fünften Art zeigt eine Verschiedenheit der *Potenzen* an, so daß wir die Akte gattungsmäßig verschieden nennen, die dem Sinn des Objekts nach (*in ratione objecti*) nicht übereinstimmen: und demgemäß zeigt die Verschiedenheit der höheren und niederen Vernunft keine Verschiedenheit der *Potenzen* an.«

»Tätiger und aufnahmefähiger Verstand sind weiter von einander verschieden als höhere und niedere Vernunft, da tätiger und aufnahmefähiger Verstand formal, wenn auch nicht material, verschiedene Objekte ins Auge fassen. Sie sind nämlich auf einen andern Sinn des Objekts gerichtet, obwohl beides an demselben Erkenntnisgegenstand (*in eadem re intelligibili*) anzutreffen ist; denn ein- und dasselbe kann erst potenzieller, und dann aktueller Erkenntnisgegenstand sein. Höhere und niedere Vernunft dagegen fassen material, nicht formal, verschiedene Gegenstände ins Auge; denn sie sind auf

verschiedene Naturen gemäß einem Objektsinn gerichtet ... Formale Verschiedenheit ist aber größer als materiale.« So ist von der Verschiedenheit des tätigen und aufnahmefähigen Verstandes nicht zu erschließen, daß auch höhere und niedere Vernunft verschiedene Potenzen sein müßten.

Auch daß die niedere Vernunft von der höheren »abgeleitet« ist, beweist keine Verschiedenheit der Potenzen. Denn man kann nur im Hinblick auf die Gegenstände sagen, »auf welche die niedere Vernunft gerichtet ist: sie sind von denen abgeleitet, auf welche die höhere gerichtet ist, denn die niederen Seinsgründe (rationes inferiores) leiten sich von den höheren her. Darum steht nichts im Wege, daß höhere und niedere Vernunft eine Potenz seien; wie wir auch sehen, daß es zum selben Vermögen gehört, die Prinzipien des übergeordneten und die des untergeordneten Wissens zu betrachten, obwohl diese von jenen hergeleitet werden.«

3. Artikel Kann es in der höheren oder niederen Vernunft Sünde geben?

»Nach Augustin (Über die Trinität XII, 8 u. 12) gibt es bisweilen in der höheren und bisweilen in der niederen Vernunft Sünde. Um dies einzusehen, muß man zweierlei erkennen: nämlich, welcher Akt der Vernunft zuzuschreiben ist und welcher der höheren bzw. der niederen.

Man muß also wissen, daß es ebenso wie ein doppeltes Auffassungsvermögen (apprehensiva), ein niederes nämlich, das sinnlicher Natur ist (sensitiva), und ein höheres, das geistig oder vernünftig ist (intellectiva vel rationalis), so auch ein doppeltes Strebevermögen (appetitiva) gibt, ein niederes nämlich, das Sinnlichkeit (sensualitas) genannt wird und sich in das Vermögen affektiver Reaktion (irascibile) und das Begehrungsvermögen (concupiscibile) teilt; und ein höheres, das man Willen nennt. Diese beiden Strebevermögen verhalten sich aber zu den entsprechenden Auffassungsvermögen in einer Hinsicht gleich und in einer Hinsicht ungleich. Gleich im Hinblick darauf, daß es in den beiden Strebevermögen eine Bewegung nur geben kann, wenn irgendeine Auffassung vorausgeht. Der Gegenstand des Strebens (appetibile) erregt nämlich das niedere oder höhere Streben nur, wenn er vom Verstand oder der Phantasie oder den Sinnen erfaßt ist; darum wird nicht nur das Streben bewegungsauslösend (motivus) genannt, sondern auch der Verstand und die Phantasie und die Sinne. Ungleich aber [verhalten sich beide] im Hinblick darauf, daß es im niederen Streben eine natürliche Neigung gibt, wodurch das Streben gewissermaßen naturhaft genötigt wird (naturaliter cogitur), sich auf seinen Gegenstand zu richten. Das höhere Streben dagegen wird nicht in einer Richtung bestimmt festgelegt (non determinatur ad alterum), weil das höhere Streben frei ist, das niedere aber nicht. Und daher kommt es, daß die Bewegung des niederen Strebens nicht dem Auffassungsvermögen zuzuschreiben ist (non invenitur attribui potentiae apprehensivae), denn die Ursache dieser Bewegung liegt nicht in der Auffassung, sondern in der Neigung des Strebens; die Bewegung des höheren Strebens dagegen wird dem entsprechenden Auffassungsvermögen zugeschrieben, nämlich der Vernunft, weil die Hinneigung des höheren Strebens zu dem oder jenem (superioris appetitus inclinatio in hoc vel in illud)

vom Vernunfturteil her verursacht wird. Und daher kommt es, daß wir die motivierenden Kräfte in Vernunftanlage, affektive Reaktion und Begehren einteilen (*quod vires motivas distinguimus per rationalem, irascibilem et concupiscibilem*), wobei wir im höheren Teil etwas nennen, was Sache der Auffassung ist, im niederen aber etwas, was zum Streben gehört.

So wird es klar, daß ein Akt der Vernunft in doppeltem Sinn zugeschrieben wird. Einmal, weil er ihr selbst unmittelbar angehört, als von der Vernunft selbst hervorgerufen, z. B. ein Abwägen im Hinblick auf Handlungen oder Gegenstände des Wissens (*conferre de agendis vel scibilibus*). Im andern Sinn, weil er ihr durch Vermittlung des Willens angehört, der durch ihr Urteil bewegt wird. Wie aber eine Bewegung des Strebens, die sich auf das Urteil der Vernunft aufbaut (*sequitur*), der Vernunft zugeschrieben wird, so eine Bewegung des Strebens, die sich auf eine Überlegung der höheren Vernunft aufbaut, der höheren Vernunft; z. B. wenn sie eine Überlegung über Handlungen anstellt im Hinblick darauf, daß etwas Gott angenehm oder durch göttliches Gesetz vorgeschrieben ist oder etwas in der Art. Sache der niederen Vernunft aber ist es, wenn sich eine Bewegung des Strebens auf ein Urteil der niederen Vernunft aufbaut; so, wenn eine Überlegung über Handlungen angestellt wird mit Rücksicht auf irdische Ursachen (*per causas inferiores*), z. B. wenn man die Schimpflichkeit des Aktes erwägt oder die Würde der Vernunft oder den Anstoß, den Menschen nehmen könnten (*hominum offensam*) u. dgl. Es gibt aber bei dergleichen eine doppelte Ordnung der Erwägung (*huiusmodi autem duae considerationes ordinatae sunt*). Bei praktischen Aufgaben nämlich spielt, nach dem Philosophen (*Ethik VII, 8*), das Ziel die Rolle des Prinzips (*finis ... in operabilibus rationem principii tenet*). Beim spekulativen Wissen (*in speculativis autem scientiis*) aber kommt das Urteil der Vernunft nur zur letzten Vollendung (*perficitur*), wenn die Gründe auf die ersten Prinzipien zurückgeführt sind: so kommt es auch bei den praktischen Aufgaben nur zur Vollendung, wenn die Rückführung bis zum letzten Ziel vordringt; denn erst dann wird die Vernunft ihr letztes Urteil (*ultimam sententiam*) über die Handlung abgeben; und dieses Urteil ist die Zustimmung zu dem Werk. Und daher kommt es, daß die Zustimmung zu einem Akt der höheren Vernunft zugeschrieben wird, die das letzte Ziel im Auge hat; der Genuß dagegen oder das Wohlgefallen am Genuß (*delectationis complacentia*) oder die Einwilligung darein wird von Augustin (*Über die Trinität XII, 12*) der niederen Vernunft zugeschrieben.

Wenn also jemand sündigt, indem er einem Akt zustimmt, so hat die Sünde ihren Akt in der höheren Vernunft: sündigt er aber nur durch einen Genuß mit einer gewissen Überlegung, so sagt man, die Sünde gehöre der niederen Vernunft an, weil sie unmittelbar in der Ordnung solcher niederen Dinge besteht (*quod in huiusmodi inferioribus disponendis immediate consistit*). So heißt es aber, daß die Sünde in der höheren und niederen Vernunft ist, sofern die Bewegung des Strebevermögens der Vernunft zugeschrieben wird. Betrachtet man jedoch den Akt, der der Vernunft eigentümlich ist, so heißt es, daß die Sünde der höheren oder niederen Vernunft gehöre, je nachdem die höhere oder niedere Vernunft bei der ihr eigenen Erwägung sich täuscht (*in propria collatione decipitur*).«

Eine solche Täuschung gibt es für den Verstand, wenn er sich mit dem ihm eigenen Objekt beschäftigt, d. h. mit dem, was etwas ist, so wenig wie bei den Sinnen bezüglich der spezifischen Sinnesdaten; höchstens akzidentell kann eine Täuschung vorkommen; auch über seine Prinzipien täuscht er sich nicht, die unmittelbar auf Grund der Termini erkannt werden; »er irrt sich aber beim Zusammenfassen (in conferendo) und bei der Verwendung der allgemeinen Prinzipien zu besonderen Schlußfolgerungen; und so kommt es, daß die Vernunft den rechten Weg verliert (sua rectitudine privati), und daß Sünde darin sein kann.«

Es scheint, als könnte es in der Vernunft nur die Mängel geben, die ihren spezifischen Vorzügen entgegengesetzt sind. Der spezifische Vorzug (propria perfectio) der höheren Vernunft ist die Weisheit, der der niederen die Wissenschaft (scientia): der Gegensatz dazu sind Torheit und Unwissenheit. Das ist das unmittelbare Gegensatzverhältnis (directe opponuntur); doch mittelbar (indirecte) stehen bis zu einem gewissen Grade alle Sünden in einem Gegensatz zur Weisheit und Wissenschaft: »sofern nämlich die Herrschaft der Weisheit und Wissenschaft, die bei jedem Werk erforderlich ist, durch die Sünde beeinträchtigt wird, weshalb auch jeder schlechte Mensch unwissend genannt wird (omnis malus ... ignorans).«

Wenn die Sünde der Vernunft zugeschrieben wird, so soll damit die Beteiligung des Willens keineswegs ausgeschlossen werden. Doch gehört die Sünde dem Willen »nicht wie einem Subjekt, sondern wie einer Ursache zu, weil zur Sünde Freiwilligkeit gehört.«

Sagt man, die Sünde des Menschen stehe im Gegensatz zur Vernunft und könne darum nicht in ihr sein, so ist das nur insofern richtig, als sie der richtig arbeitenden Vernunft widerstreitet (in quantum est contra rectam rationem), in der die Sünde allerdings keine Stelle hat.

Daß der eigentliche Gegenstand der höheren Vernunft die ewigen Wahrheiten (rationes aeternae) sind, schließt die Sündhaftigkeit von ihr nicht aus. Sie richtet sich allerdings »auf die ewigen Wahrheiten unmittelbar als auf ihre eigentlichen Objekte; doch von ihnen wendet sie sich gewissermaßen zurück zu den zeitlichen und vergänglichen Dingen (temporalia et caduca) sofern sie auf Grund jener ewigen Wahrheiten über solche zeitlichen Dinge urteilt; und so wird es der höheren Vernunft zugeschrieben, wenn ihr Urteil über irgendeine Materie verkehrt ist (pervertitur).«

Es wird auch behauptet, die Vernunft als das Stärkste, das sich in uns findet, könne nicht von etwas Geringerem, wie vom Begehren oder etwas dergleichen, besiegt werden. Ähnlich war der Gedankengang des Sokrates, »da er zeigen wollte, kein Wissender könne sündigen, weil das Wissen als das Stärkere von einer Passion (a passione) nicht besiegt werden könne. Darauf antwortet der Philosoph im VII. Buch der Ethik (Kap. III), in dem er zwischen allgemeinem und besonderem Wissen unterscheidet, und zwischen habituellem und aktuellem; und innerhalb des habituellen Wissens macht er einen Unterschied, sofern der Habitus gelöst und gebunden sein kann, wie es bei Trunkenen vorkommt. Es kommt nämlich vor, daß jemand, der ein allgemeines Wissen hat, bei einem besonderen Akt, der in Frage steht (in actu particulari, circa quem est opus), nur ein habituelles Wissen besitzt, das durch

ein Begehren oder eine andere Passion gebunden ist; so daß das Urteil der Vernunft bei der besonderen Handlung (in particulari operatione) nicht dem allgemeinen Wissen gemäß geformt werden kann; und so kommt es, daß die Vernunft bei der Wahl irrt; und auf Grund solcher irrigen Wahl ist jeder Schlechte unwissend, mag er noch so sehr im allgemeinen Wissen besitzen. Und auf diese Weise verfällt die Vernunft in Sünde (ad peccatum deducitur), sofern sie durch das Begehren gebunden gehalten wird.«

4. Artikel Ist das Verharren im Genuß durch Einwilligung in den Genuß im niederen Teil der Vernunft, ohne Einwilligung in das Werk, Todsünde?

Ist ein Genuß, dem man sich im niederen Teile beharrlich ergibt (delectatio morosa), indem man in den Genuß einwilligt, ohne in das Werk einzuwilligen, eine Todsünde?

Diese Frage fällt zusammen mit der andern, was es mit der Einwilligung in den Genuß auf sich hat. »Man kann nämlich nicht im Zweifel sein, ob der beharrliche Genuß eine Todsünde sei, wenn man das »beharrliche« vom zeitlichen Beharren herleitet (si morosa dicatur a mora temporis). Denn es ist sicher, daß die zeitliche Ausdehnung (prolixitas temporis) einem Akt nicht den Charakter der Todsünde (rationem peccati mortalis) geben kann, wenn nicht etwas anderes hinzukommt; da sie kein ins Unendliche erschwerender Umstand ist. Das dagegen erscheint zweifelhaft, ob ein Genuß, der auf Grund einer hinzukommenden Einwilligung der Vernunft beharrlich genannt wird, eine Todsünde ist. Darüber hat man sich verschiedene Auffassungen gebildet.

Manche sagten, es sei keine Todsünde, sondern eine läßliche. Die Ansicht scheint im Gegensatz zu Augustin zu stehen, der auf Grund einer solchen Einwilligung dem Menschen die Verdammnis androht (Über die Trinität XII, 12). Jener Auffassung widerstreitet die allgemeine Auffassung der Neueren; und sie scheint auf eine Gefährdung der Seele hinauszulaufen (in periculum animarum vergere), da der Mensch infolge der Einwilligung in einen solchen Genuß sehr leicht (promptissime) in Sünde verfallen kann.

Darum scheint die andere Auffassung mehr Zustimmung zu verdienen, die in einer solchen Einwilligung eine Todsünde sieht: die Wahrheit dieser Auffassung kann aus Folgendem entnommen werden. Man muß nämlich wissen, daß, wie der äußere Akt buhlerischen Verkehrs den sinnlichen Genuß daran bedingt, so die gedankliche Beschäftigung damit (actus cogitationis) den entsprechenden inneren Genuß. Es geht aber aus der gedanklichen Beschäftigung ein doppelter Genuß hervor: einer am Denken selbst (ex parte ipsius cogitationis) und ein anderer an dem Gedachten. Denn bisweilen haben wir im Denken einen Genuß um des Denkens selbst willen, aus dem uns eine aktuelle Erkenntnis von Dingen erwächst wenn uns auch diese Dinge selbst mißfallen; z. B. wenn ein Gerechter über Sünden nachdenkt, darüber disputiert und Erwägungen anstellt; er freut sich an der Wahrheit, die durch dies

Denken zu Tage gefördert wird. Um des Gedachten selbst willen dagegen ergibt sich dann ein Genuß wenn die gedachte Sache selbst das Gemüt erregt und anlockt. Und diese beiden Arten des Denkens sind bei manchen Akten offenbar verschieden und werden deutlich von einander getrennt (*manifeste differunt et aperte distinguuntur*); doch bei der Erwägung über Fleischessünden ist ihr Unterschied mehr im Verborgenen, weil wegen der Verderbtheit des Begehrens auf ein Nachdenken über solche Gegenstände des Begehrens sofort eine Erregung im Begehungsvermögen folgt, die von den Gegenständen des Begehrens selbst verursacht ist. Der Genuß also, der sich an das Denken auf Grund des Denkens selbst anschließt, gehört zu einer völlig andern Gattung als der Genuß, der einem äußern Akt entspringt. Darum ist ein solcher Genuß, er mag sich an das Nachdenken über noch so üble Dinge anschließen, nicht Sünde, sondern ein löblicher Genuß, da man sich ja am Nachdenken über das Wahre freut (*ut cum quis delectatur in cogitatione veri*); oder wenn darin eine Maßlosigkeit liegen sollte, so ist dies eine Verfehlung der Neugier (*continebitur sub peccato curiositatis*). Jener Genuß dagegen, der dem Denken auf Grund der gedachten Sache folgt, gehört in dieselbe Gattung wie der Genuß an einem äußeren Akt. Denn, wie es im II. Buch der Metaphysik heißt, besteht der Genuß an sich im Vollzug des Aktes (*consistit in actu*); doch um des Aktes willen sind auch die Species und die Erinnerung Gegenstände des Genusses. Danach ist es klar, daß ein solcher Genuß seiner Gattung nach ungeordnet ist vermöge derselben Unordnung, wodurch der äußere Genuß ungeordnet ist. Zugegeben also, daß der äußere Genuß einer ist, der den Charakter der Todsünde hat, dann wird auch der innere Genuß, in sich und absolut betrachtet, in die Gattung der Todsünde gehören. So oft sich aber die Vernunft durch Billigung (*per approbationem*) einer Todsünde unterwirft, ist Todsünde [in ihr], denn die Rechtschaffenheit der Gerechtigkeit (*rectitudo iustitiae*) wird aus der Vernunft ausgeschlossen, wenn sie selbst sich durch die Billigung der Ungerechtigkeit unterwirft. Dann aber unterwirft sie sich dem verkehrten Genuß, wenn sie in ihn einwilligt. Und das ist die erste Unterwerfung, womit sie sich ihm unterwirft; und aus dieser Unterwerfung folgt bisweilen, daß sie den ungeordneten Akt selbst um dieses Genusses willen wählt, um ihn vollkommen zu erlangen. Und je mehr ungeordneten Genüssen sie nachstrebt (*quanto ad plures in ordinationes tendit*), desto weiter schreitet sie in der Sünde voran. Die Wurzel dieses ganzen Fortschreitens jedoch ist jene Einwilligung, wodurch sie den Genuß angenommen hat; also hat dort die Todsünde ihren Anfang.

So geben wir denn schlechthin zu, daß die Einwilligung in den Genuß des buhlerischen Verkehrs oder einer andern Todsünde eine Todsünde ist. Daraus folgt, daß alles, was der Mensch auf Grund der Einwilligung in einen solchen Genuß tut, um einen derartigen Genuß zu nähren und zu bewahren, wie schimpfliche Handlungen, begehrlische Küsse oder dgl. durchaus den Charakter der Todsünde hat (*totum est mortale peccatum*).«

Wenn Augustin (*Enchiridion*, Kap. 71) sagt, es genüge zur Tilgung solcher Vergehen, an die Brust zu schlagen und zu bitten: vergib uns unsere Schuld, so ist damit nicht gesagt, daß er sie nicht als Todsünden ansieht. Denn er ist der Überzeugung, daß das Vaterunser und anderes dgl. »nicht nur zur

Tilgung von läßlichen Sünden ausreicht, sondern auch zum Nachlaß von Todsünden, wenn es auch nicht im selben Maße zur Tilgung von Todsünden wie von läßlichen Sünden genügt.«

Ob ein sündhafter Genuß als läßliche oder als Todsünde anzusehen ist, das hängt von den jeweiligen Umständen ab. »Jener Genuß, der sich an die gedankliche Beschäftigung mit buhlerischem Verkehr im Hinblick auf das Gedachte anschließt, ist seiner Gattung nach schwer sündhaft; akzidentell aber kann er läßliche Sünde sein, sofern er nämlich der überlegten Zustimmung vorausgeht, durch die der Sinn der Todsünde erst voll zur Erfüllung kommt; wenn ohne Zustimmung der Körper gewaltsam geschändet würde, wäre es keine Todsünde; denn es kann der Leib nicht ohne Zustimmung des Geistes vom Makel der Sünde befleckt werden, wie die heilige Lucia sagt. Wenn nun die Einwilligung hinzukommt, dann fällt der erwähnte Umstand fort und es wird zur Todsünde, z. B. bei einer Frau, die vergewaltigt würde und einwilligte.«

Die Abwendung von Gott, in der die Todsünde wesentlich besteht, ist Sache der höheren Vernunft, ebenso wie die Hinwendung zu Gott. Doch »wenn auch höhere Vernunft allein sich von sich aus (per se) zu Gott hinwendet, so kann doch in gewisser Weise die niedere Vernunft an dieser Hinwendung Anteil gewinnen, sofern sie von der höheren gelenkt wird; z. B. heißt es vom Begehren und der Gemütsbewegung, sie hätten in gewisser Weise Anteil an der Vernunft, sofern sie der Vernunft gehorchen: und in dieser Weise kann die Abwendung, die in der Todsünde liegt, der niederen Vernunft angehören.«

Man kann nicht sagen, es richte sich kein göttliches Gebot gegen die Einwilligung in einen Genuß. Das Gebot: »Du sollst nicht begehren ...« richtet sich dagegen; »denn nicht ohne Grund sind über den äußeren Akt und die innere Begierde getrennte Vorschriften im Gesetz gegeben. Doch wenn es auch durch keine besondere Vorschrift verboten wäre, wäre schon allein dadurch, daß buhlerischer Verkehr verboten ist, auch alles verboten, was sich daraus ergibt (omnia consequentia) und zur selben Gattung gehört.«

Die Einwilligung ist auch dann sündhaft, wenn sie nicht ausdrücklich erfolgt. Allerdings, »ehe die Vernunft den Genuß oder seine schädlichen Folgen erwägt, vollzieht sie keine stillschweigende Einwilligung (interpretativum consensus), auch wenn sie keinen Widerstand leistet; wenn aber die Vernunft bereits Erwägungen über den beginnenden Genuß und die schädlichen Folgen anstellt, z. B. wenn der Mensch bemerkt, daß er durch einen solchen Genuß völlig zur Sünde geneigt werde und hineinstürze, falls er nicht ausdrücklich Widerstand leiste, dann willigt er offenbar ein (videtur consentire). Und dann wird die Sünde durch ihren Akt in die Vernunft verlegt: denn Tun (agere) und Nichttun gehören, wo das Tun Pflicht ist, zur selben Aktgattung, da die Unterlassungssünde auf die Tatsünde zurückzuführen ist.«

Daß Todsünde nicht nur in der höheren, sondern auch in der niederen Vernunft möglich sein muß [wie es dieser Artikel zeigte], das läßt sich nicht damit begründen, daß für die Heiden sonst buhlerischer Verkehr keine Todsünde wäre, weil in ihren Überlegungen nur Motive der niederen Vernunft eine Rolle

spielten. »Denn es gibt niemanden, der nicht ein Ziel des Menschenlebens annähme; und wenn man auf Grund dessen seine Überlegung anstellt, so gehört es zur höheren Vernunft.«

5. Artikel Kann es in der höheren Vernunft läßliche Sünde geben?

»Es kann im höheren Teil der Vernunft läßliche und Todsünde geben, es gibt aber doch eine Materie, für die nur Todsünde möglich ist: das läßt sich folgendermaßen zeigen. Die höhere Vernunft hat ihren Akt im Hinblick auf eine gewisse Materie unmittelbar, nämlich im Hinblick auf die ewigen Wahrheiten (*circa rationes aeternas*); und im Hinblick auf eine gewisse Materie mittelbar, nämlich auf die zeitlich bestimmten Verhalte (*rationes temporales*), über die sie gemäß den ewigen Wahrheiten urteilt. Im Hinblick auf ihre eigentliche Materie aber, d. h. auf die ewigen Wahrheiten, hat sie einen doppelten Akt, nämlich einen plötzlichen und einen überlegten. Da nun eine Todsünde nur nach einem Akt der Überlegung zustandekommt (*perficitur*), kann es in der höheren Vernunft läßliche Sünde geben, wenn die Regung eine plötzliche ist, Todsünde dagegen, wenn sie überlegt ist, wie es offenbar bei der Sünde des Unglaubens ist. Im Hinblick auf die Materie der zeitlichen Dinge jedoch gibt es für sie nur einen überlegten Akt, weil sie sich darauf nur richtet, indem sie sie zu den ewigen Wahrheiten in Beziehung bringt. Darum wird mit Rücksicht auf eine solche Materie, wenn sie in die Gattung der Todsünde gehört, der Akt der höheren Vernunft immer eine Todsünde sein; wenn sie aber in die Gattung der läßlichen Sünde gehört, wird es läßliche Sünde sein, so offenbar, wenn jemand bei müßigen Worten seine Zustimmung gibt.«

Läßliche und Todsünde bestehen in einer verschiedenen Abwendung der höheren Vernunft von den ewigen Wahrheiten. Im Falle der Todsünde handelt sie im Widerspruch zu ihnen (*contra eas*), bei läßlicher Sünde unbekümmert um sie (*praeter eas*).«

»Nicht jede Verachtung bewirkt eine Todsünde, sondern nur die Verachtung Gottes; und durch die allein wendet sich der Mensch von Gott ab. Nach welcher Überlegung immer er aber in eine läßliche Sünde einwilligt, er verachtet damit Gott nicht, es sei denn, daß er der Ansicht wäre, diese Sünde stehe im Gegensatz zu einem göttlichen Gebot.«

In der Sinnlichkeit gibt es keine Todsünde, und das »beruht auf ihrer Unvollkommenheit. Die Vernunft aber ist ein vollkommenes Vermögen und darum kann es in ihr Sünde nach allen Differenzen der Sünde geben: denn ihr Akt kann in jeder Gattung vollständig sein (*potest esse ... completus*) ...«

Die läßliche Sünde kommt aus der Verderbtheit des Fleisches und hat daher weder bei den Engeln noch bei den Menschen vor dem Fall eine Stelle. Beim gefallenem Menschen aber erstreckt sie sich auch auf die höhere Vernunft, die »zwar nicht unmittelbar mit dem Fleisch verbunden ist, jedoch von der Verderbnis des Fleisches mit betroffen wird, sofern die höheren Vermögen von den niederen empfangen.«

Wir erhalten hier einen weiteren Einblick in das Organon des menschlichen Geistes. Wie in der Anmerkung am Beginn dieser Quaestio schon bemerkt wurde, ist bei der Abgrenzung von ratio und intellectus (Vernunft und Verstand) intellectus in einem spezielleren Sinn genommen als es sonst meist der Fall war. Vorher konnte – bei allem Schwanken der Bedeutung an den verschiedenen Stellen – für intellectus als Grundbedeutung ›Verstand‹ im Sinn des geistigen Erkenntnisvermögens angenommen werden: als geistiges Vermögen unterschieden von der Sinnlichkeit, als Erkenntnisvermögen von dem andern geistigen Vermögen, dem Willen. (Der Ausdruck ›Vermögen‹ darf nicht starr im Sinne von Potenz genommen werden, weil auch Habitus und Akt des Erkennens unter dem Terminus ›intellectus‹ mitbegriffen werden). Bei der Scheidung von intellectus und ratio nun handelt es sich um eine Abgrenzung innerhalb der Erkenntnis, und zwar um eine formale Abgrenzung. Intellectus bezeichnet die unmittelbare Einsicht, die charakteristische Erkenntnis der Prinzipien, und das ruhige Anschauen der Wahrheit, das nicht nur für die ersten Prinzipien in Betracht kommt, sondern auch für gefundene Wahrheiten, und das Ziel aller forschenden Geistestätigkeit ist. Ratio dagegen ist das Fortschreiten von Wahrheit zu Wahrheit. Auch das ist offenbar ein engerer Sinn als wir ihn bisher gewohnt sind: es nimmt Vernunft als bestimmt geordnetes Verfahren des Subjekts (bzw. als das Vermögen dazu), während sonst der objektive Begriff der Vernunft: ratio = der geordnete Kosmos der Wahrheit, bzw. diese Ordnung selbst, und rationes = die einzelnen in dieser Ordnung stehenden Wahrheiten, danebenstand und sogar vorherrschte. Der Zusammenhang zwischen beidem ist aber klar: die objektive Ordnung im Kosmos der Wahrheit bedingt die Möglichkeit eines Fortschreitens von einer erkannten Wahrheit zur andern und schreibt ihr die Regel vor, so daß letztlich ratio im subjektiven und objektiven Sinn (= λόγος = Vernunft) streng dasselbe ist. – Es wird scharf betont, daß Verstand und Vernunft, sofern Verstandeseinsicht Ausgangspunkt und Ziel aller Vernunftbewegung ist, nicht als verschiedene Vermögen aufzufassen sind. Man könnte sagen, daß intellectus in dem weiteren Sinn der geistigen Erkenntnis überhaupt das Vermögen ist, das intellectus und ratio im engeren Sinn umfaßt. Die Einsicht ist die Höchstleistung, deren es fähig und zu der es berufen ist, und daraus ist es zu verstehen, daß ihr Name auf das ganze Vermögen ausgedehnt wird. Es ist zugleich die reinste Erfüllung des Erkenntnisbegriffs, und alles Hantieren des Verstandes (im weiteren Sinn) zielt nur darauf ab, Erkenntnis = Einsicht zu erlangen, und ist nur erforderlich bei Wesen vom Typus des Menschen, deren Geistigkeit sich nicht frei entfalten kann, während bei rein geistigen Wesen die Einsicht die Seinsweise ihres Verstandes schlechthin ist. (Daher das Schwanken der Bedeutung von intelligentia = 1. geistiges Wesen, 2. Verstand = Vermögen zur Einsicht, 3. Verstehen = Akt des Einsehens).

Während Verstand und Vernunft sich, so verstanden, formal unterscheiden, d. h. als verschiedene Seins- oder Funktionsweisen des Verstandes (im weiteren Sinn), ist der Unterschied der höheren und der niederen Vernunft ein materialer: die eine hat das Ewige, die andere das Zeitliche als primäres Objekt. Diese ihrer Natur nach verschiedenen Objekte werden aber von der Vernunft unter einem und

demselben Sinn in Angriff genommen, unter dem des Erkenntnisgegenstandes nämlich, und so bedingt die Einstellung auf sie keine Spaltung in zwei Vermögen, wie es Verstand und Willen sind, die ev. dasselbe Naturobjekt unter einem verschiedenen Sinn (des Wahren und des Guten) und darum in verschiedener Weise angreifen. Dagegen gibt es innerhalb der höheren und der niederen Vernunft noch eine Spaltung in verschiedene Vermögen: die wissenschaftliche Erkenntnis, deren Ergebnisse auf Einsicht in die Prinzipien beruhen und den Charakter der Notwendigkeit haben, und das Vermögen der Vermutung im Hinblick auf kontingente Dinge, für die keine Rückführung auf die Prinzipien und darum kein sicheres Wissen möglich ist. Höhere und niedere Vernunft haben nicht nur theoretische, sondern auch praktische und (in einem bestimmten Sinn) metaphysische Bedeutung, sofern das Verhalten des höheren wie des niederen Begehrungsvermögens in einem Erfassen – sei es der höheren oder der niederen Vernunft oder auch der Sinnlichkeit – begründet sind und sofern das praktische Verhalten für den Zustand der Seele entscheidend ist. Die Todsünde als freie und bewußte Abkehr von Gott hat ihre Wurzel in der höheren Vernunft, kann aber mit ihren Konsequenzen auch auf die niedere übergreifen; die läßliche Sünde, bei der ein Vorgehen ohne Rücksicht auf die göttlichen Gebote vorliegt, hat ihre Stelle naturgemäß in der niederen Vernunft, die nach irdischen Beweggründen urteilt, findet sich aber auch in der höheren, sofern eine Entscheidung ohne vorausgehende Überlegung erfolgt. Das kommt aber zeitlichen Dingen gegenüber nicht vor, weil die Beschäftigung der höheren Vernunft mit ihnen immer den Charakter der Überlegung hat.

XVI. Quaestio Die Synderesis

1. Artikel Ist die Synderesis eine Potenz oder ein Habitus?

Die letzten Ausführungen haben gezeigt, wie nahe Erkennen und praktisches Verhalten zusammenhängen. In der Vernunft wurzelt die Entscheidung zwischen Gut und Böse: in einer eigenen Fähigkeit, die als Synderesis bezeichnet wird.

Ist darunter eine Potenz oder ein Habitus zu verstehen? »Über diese Frage sind die Meinungen geteilt. Manche nämlich sagen, Synderesis bezeichne absolut eine Potenz und zwar eine von der Vernunft verschiedene, ihr überlegene. Andere sagen, sie sei zwar absolut eine Potenz, aber mit der Vernunft real identisch (eandem rationi secundum rem), jedoch der Betrachtung nach verschieden (consideratione tamen diversam). Die Vernunft werde nämlich einmal als Vernunft betrachtet, d. h. sofern sie folgert und zusammenfaßt (in quantum ratiocinatur et confert), und in diesem Sinn heiße sie logisches Vermögen (vis rationalis); und einmal als Natur, d. h. sofern sie von Natur aus etwas erkennt (in quantum naturaliter cognoscit aliquid); und in diesem Sinn heiße sie Synderesis. Wieder andere sagen, Synderesis bezeichne das Vermögen der Vernunft selbst mit einem natürlichen Habitus (ipsam potentiam rationis cum aliquo habitu naturali).

Welches aber die wahre Ansicht ist, kann man aus Folgendem entnehmen. Nach Dionysius (Über die göttlichen Namen, Kap. VII) verbindet die göttliche Weisheit die Enden der ersten Dingen mit den Anfängen der zweiten; die Naturen nämlich, die wechselseitig aufeinander hingeeordnet sind, verhalten sich zueinander wie aneinandergrenzende Körper, von denen der niedere mit seinem oberen Ende das untere Ende des höheren berührt; so berührt auch eine niedere Natur mit dem Höchsten, was in ihr ist, etwas, was der höheren Natur eigen ist, indem sie unvollkommen daran teilhat. Die Natur der Menschenseele aber steht unter der Engelsnatur, wenn wir die natürliche Erkenntnisweise beider betrachten; die natürliche Erkenntnisweise für die Engelsnatur nämlich und die ihr eigentümliche ist es, die Wahrheit ohne Forschen und schrittweises Vorgehen zu erkennen; der menschlichen Natur dagegen ist es eigentümlich, durch Forschen und Fortschreiten von einem zum andern zur Erkenntnis der Wahrheit zu gelangen. So erreicht denn die Menschenseele mit dem, was das Höchste in ihr ist, etwas von dem, was der Engelsnatur eigen ist; daß sie nämlich die Erkenntnis gewisser Wahrheiten unmittelbar (subito) und ohne Forschen besitzt, obwohl sie sich darin als tiefer stehend erweist als die der Engel, daß sie dabei die Wahrheit nur durch Empfangen von den Sinnen erkennen kann. Es findet sich aber in der Engelsnatur eine doppelte Erkenntnis: die spekulative, womit sie das wahre Sein der Dinge (ipsam rerum veritatem) einfach und absolut schaut; und die praktische, sowohl nach dem Urteil der Philosophen, die in den Engeln die Bewegungen der Gestirne sahen und alle Naturformen in ihrer Erkenntnis vorausexistieren ließen, als nach dem der Theologen, die lehren, daß die Engel Gott in geistlichen Funktionen Dienste leisten, wonach ihre Rangstufen (ordines) unterschieden werden. So muß es auch in der menschlichen Natur, sofern sie die der Engel erreicht, sowohl auf spekulativem als auf praktischem Gebiet eine Erkenntnis der Wahrheit ohne Forschen geben; und diese Erkenntnis muß das Prinzip der gesamten folgenden Erkenntnis – sei es spekulative oder praktische – sein, da die Prinzipien fester und sicherer sein müssen [als alles andere]; darum muß auch diese Erkenntnis dem Menschen von Natur aus innewohnen, da er dies gleichsam wie eine Pflanzstätte (seminarium) der gesamten folgenden Erkenntnis erkennt; wie auch in allen Naturen gewisse natürliche Samen der folgenden Betätigungsweise und Wirkungen (operationum et effectuum) vorausexistieren: diese Erkenntnis muß ferner habituell sein, damit sie zum Gebrauch bereit sei, wenn man ihrer bedarf. Wie es aber für die Menschenseele einen natürlichen Habitus gibt, wodurch sie die Prinzipien des spekulativen Wissens erkennt: wir nennen ihn die Einsicht in die Prinzipien, so gibt es in ihr auch einen natürlichen Habitus für die ersten Prinzipien des Handelns (operabilium), die die natürlichen Prinzipien des Naturrechts sind; dieser Habitus nun gehört zur Synderesis. Er existiert aber in keiner andern Potenz als in der Vernunft, wenn wir nicht gerade den Verstand als eine eigene Potenz neben der Vernunft ansetzen wollten – im Widerspruch zu dem, was im 1. Artikel der vorausgehenden Quaestio gesagt wurde. Es bleibt also nur übrig, daß dieser Name Synderesis entweder diesen natürlichen Habitus absolut bezeichnet, der dem Habitus der Prinzipien (habitu principiorum) gleich ist, oder die Potenz der Vernunft selbst (ipsam potentiam rationis) mit einem solchen Habitus. Und es bedeutet keinen großen Unterschied, ob es so oder so ist; denn es bewirkt nur ein Schwanken bezüglich der Wortbedeutung. Daß aber die Potenz der Vernunft selbst, sofern sie naturgemäß erkennt, ohne

jeden *Habitus Synderesis* genannt würde, das geht nicht an; denn die natürliche Erkenntnis kommt der Vernunft im Hinblick auf einen natürlichen *Habitus* zu, wie es offenbar bei der Einsicht in die Prinzipien ist.«

Wenn Hieronymus die *Synderesis* gegen die Potenzen der affektiven Reaktion, des Begehrens und der Vernunft (*irascibilis, concupiscibilis, rationalis*) abgrenzt, so ist daraus nicht zu folgern, daß auch die *Synderesis* eine Potenz sein müsse. Denn das Gemeinsame, was dieser Einteilung zu Grunde liegt, ist nicht, daß alle vier Glieder Potenzen, sondern, daß sie motivierende Kräfte (*principium motivum*) sind.

»Es steht nichts im Wege, ein *Akzidens* gegen ein Subjekt abzugrenzen oder ein Subjekt mit einem *Akzidens* gegen ein absolut genommenes Subjekt, wenn durch das *Akzidens* zum Subjekt etwas Besonderes hinzutritt, über das hinaus, was ihm seiner eigenen Natur nach zukommt; z. B. wenn ich eine farbige Oberfläche gegen eine Oberfläche, absolut gesprochen, abgrenzte: sofern nämlich die Oberfläche absolut genommen wird, ist sie etwas Mathematisches, indem sie aber farbig genannt wird, wird sie in die Gattung des natürlichen Seins (*in genus naturae*) hinübergezogen. So bezeichnet Vernunft die Erkenntnis nach Menschenweise (*cognitionem secundum modum humanum*); durch den natürlichen *Habitus* aber wird sie in eine andere Gattung versetzt (*trahitur ad alterius generis conditionem*), wie aus dem hervorgeht, was im *corpus* des Artikels gesagt wurde. So steht nichts im Wege, in einer Einteilung der motivierenden Kräfte den *Habitus* selbst gegen die Potenz abzugrenzen oder die Potenz mit dem *Habitus* (*potentiam habitualem*) gegen die Potenz absolut genommen.«

Es gibt in der Vernunft, als dem logischen Vermögen, das für die menschliche Erkenntnis charakteristisch ist, eine Reihe von *Habitus*, die man nicht gegen die Vernunft abgrenzen kann, weil sie alle in derselben Weise motivierend wirken (*movent*), die der Vernunft (in diesem Sinn) eigen ist. Mit dem natürlichen *Habitus* aber, von dem die *Synderesis* ihren Namen hat, ist es anders.

Man sagt, die Prinzipien des Naturrechts seien der *Synderesis* »eingeschrieben«. Daraus ist nicht zu folgern, daß sie eine Potenz sein müsse. Das wäre nur nötig, wenn mit dem *Eingeschriebensein* ein Angehören der Art gemeint wäre, wie etwas einem Subjekt angehört. So kann etwas der Seele nur im Hinblick auf eine Potenz angehören. Aber im Sinne des Enthaltenseins kann auch einem *Habitus* etwas angehören: »wie wir sagen, das Einzelne, was zur Geometrie gehöre, sei der Geometrie selbst eingeschrieben.«

Weder seelische Potenzen noch natürliche *Habitus* sind wandelbar. Es scheint aber notwendig, daß von zwei Dingen wenigstens eins sich wandeln muß, damit aus beiden eins werden könne. Das stimmt jedoch nur dann, wenn das Einswerden im Sinn einer Mischung verstanden wird. »Aus Potenz und *Habitus* wird aber nicht in diesem Sinn Eines, sondern so wie aus einem *Akzidens* und einem Subjekt.«

Die *Synderesis* steht im Gegensatz zur Sinnlichkeit: sie neigt immer zum Guten wie diese immer zum Bösen. »Daß die Sinnlichkeit immer zum Bösen neigt, das kommt von dem Zündstoff der Verderbnis

(ex corruptione fomitis); die Verderbnis nun wohnt ihr nach Art eines Habitus inne; und so ist es auch der Synderesis auf Grund eines natürlichen Habitus eigen, daß sie immer zum Guten neigt.«

»Die Synderesis bezeichnet weder die höhere noch die niedere Vernunft, sondern etwas, was auf beides gemeinsam Beziehung hat (communiter habens se ad utrumque). Im Besitz der allgemeinen Rechtsprinzipien nämlich ist manches enthalten, was zu den ewigen Wahrheiten gehört, z. B. daß man Gott gehorchen muß; manches aber, was zu den irdischen Wahrheiten (rationes inferiores) gehört, z. B., daß man vernunftgemäß leben soll. In anderm Sinne nun heißt es von der Synderesis, daß sie auf das Unwandelbare gerichtet sei als von der höheren Vernunft. Unwandelbar wird etwas wegen der Unwandelbarkeit seiner Natur genannt; und in diesem Sinne ist die höhere Vernunft auf das Unwandelbare gerichtet. Nennt man aber etwas unwandelbar wegen der Notwendigkeit der Wahrheit, obwohl sie Dinge betrifft, die ihrer Natur nach wandelbar sind, wie z. B. die Wahrheit: Jedes Ganze ist größer als sein Teil, so ist sie auch bei wandelbaren Dingen unwandelbar; und in diesem Sinn heißt es, daß die Synderesis auf wandelbare Dinge gerichtet ist.«

Daß wir zugleich den Zündstoff einer habituellen Neigung zum Bösen und in der Synderesis eine habituelle Neigung zum Guten in uns tragen, ist kein unlösbarer Widerspruch: »denn jener angeborene Habitus, der zum Bösen neigt, gehört dem niederen Teil der Seele an, wodurch sie mit dem Körper verbunden ist; der Habitus dagegen, der naturhaft zum Guten neigt, gehört zum höheren Teil der Seele; und so gehören diese beiden entgegengesetzten Habitus nicht zum selben in Bezug auf dasselbe.«

Der Mensch, der im Besitz einer Potenz und eines zugehörigen Habitus ist, ist hinreichend ausgerüstet für den Akt, der diesem Habitus entspringt. »Der Akt des natürlichen Habitus nun, den die Synderesis bezeichnet, ist, dem Bösen zu widerstreben und zum Guten geneigt zu machen: und so ist der Mensch zu diesem Akt von Natur aus imstande.« In dieser Behauptung liegt nicht der pelagianische Irrtum eingeschlossen, denn »es folgt daraus nicht, daß der Mensch auf Grund bloßer Naturgaben zu einem verdienstlichen Werk fähig sei: dies einer natürlichen Fähigkeit allein zuzuschreiben, ist aber pelagianische Gottlosigkeit.«

Es ist kein überzeugender Gedankengang, wenn man sagt: die Synderesis als Potenz mit einem Habitus müsse ein Wirken haben und demnach eine aktive Potenz sein; aktive Potenzen gingen auf die Form zurück; in der menschlichen Seele gebe es zwei Formen: eine, durch die sie mit den Engeln übereinstimme, sofern sie Geist sei, und das sei die höhere; eine andere, durch die sie, als Seele, den Körper belebe, und das sei die niedere. Auf einer von beiden müsse die Synderesis beruhen und dem entsprechend sei sie höhere oder niedere Vernunft – in jedem Fall eine Potenz. Dagegen ist zu sagen: »Sofern die Synderesis eine Potenz bezeichnet, scheint sie eher eine passive als eine aktive zu bezeichnen: denn die aktive Potenz unterscheidet sich von der passiven nicht dadurch, daß sie ein Wirken (operationem) hat: sonst wäre jede Potenz der Seele eine aktive, da jede, aktive wie passive, irgendein Wirken hat. Man erkennt aber ihren Unterschied, wenn man die Potenzen dem Objekt gegenüberstellt. Wenn nämlich das Objekt sich zur Potenz als ein Leidendes verhält, das eine

Veränderung erfährt (ut patiens et transmutatum), so wird die Potenz eine aktive sein, verhält es sich dagegen als ein Wirkendes und Bewegendes (agens et movens), so ist die Potenz eine passive; und so sind alle Potenzen der Lebensseele (animae vegetabilis) aktive, denn die Nahrung wird durch das Vermögen der Seele, sowohl bei der Ernährung als bei der Zeugung (tam in nutriendo quam in generando) umgewandelt; alle sinnlichen Potenzen dagegen sind passive, denn sie werden durch die sinnenfälligen Objekte in Bewegung und in Aktualität versetzt. Was den Verstand angeht, so gibt es eine aktive und eine passive Potenz, weil durch den Verstand der potenzielle in einen aktuellen Erkenntnisgegenstand verwandelt wird: das ist Sache des tätigen Verstandes und so ist der tätige Verstand eine aktive Potenz. Der aktuelle Erkenntnisgegenstand seinerseits macht die potenzielle Verstandeseinsicht zu einer aktuellen; und so ist der aufnahmefähige Verstand eine passive Potenz. Nun wird nicht der tätige Verstand als das Subjekt angesetzt, dem die Habitus angehören, sondern vielmehr der aufnahmefähige: darum scheint die Potenz selbst, die dem natürlichen Habitus zu Grunde liegt (subjicitur), vielmehr eine passive als eine aktive Potenz. Doch auch zugegeben, daß es eine aktive Potenz wäre, so ist doch der weitere Gedankengang nicht richtig: denn es gibt nicht zwei Formen in der Seele, sondern nur eine, die ihr Wesen ist, denn durch ihr Wesen ist sie Geist und durch ihr Wesen ist sie Form des Leibes, nicht durch etwas Hinzukommendes (superadditum). Darum haben höhere und niedere Vernunft ihre Wurzel nicht in zwei Formen (non fundantur super duas formas), sondern in dem einen Wesen der Seele. Es ist auch nicht wahr, daß die niedere Vernunft im Wesen der Seele im Hinblick auf jenes Verhalten (habitus) wurzelt, wodurch sie die Form des Leibes ist; denn so wurzeln im Wesen der Seele nur die Kräfte, die an Organe gebunden sind, und eine solche ist die niedere Vernunft nicht. Zugegeben also, daß jene Potenz, welche die Synderesis bezeichnet, dasselbe sei wie die höhere oder niedere Vernunft, so steht doch nichts im Wege, mit dem Namen Vernunft jene Potenz absolut zu bezeichnen, mit dem Namen Synderesis aber dieselbe Potenz mit dem Habitus, der ihr innewohnt.«

Man kann die Synderesis als einen angeborenen Habitus ansehen. Für ihren Akt ist allerdings aktuelle Erkenntnis des Guten und Bösen vorausgesetzt, aber nicht für sie selbst.

Es besteht eine nahe Verwandtschaft zwischen der Synderesis und dem liberum arbitrium, aber sie sind nicht dasselbe. Beide haben die Funktion zu urteilen, aber die Synderesis im allgemeinen, das liberum arbitrium »über die einzelne Handlung (in particulari operabili), und das ist das Urteil der Wahl (iudicium electionis) ...«

Die Art der Zusammensetzung von Potenz und Habitus, in der die Synderesis bestehen soll, macht noch Schwierigkeiten. »Es gibt vielfache philosophische und natürliche Zusammensetzung. So gibt es die Zusammensetzung von Elementen zu einem Gemischten (compositio mixti ex elementis); und bei dieser Art Zusammensetzung spricht der Philosoph davon, daß die Form des Gemischten von den Elementen durchaus verschieden sein müsse. Es gibt sodann die Zusammensetzung von substantieller Form und Materie, aus der ein Drittes hervorgeht, nämlich die Form der Species: diese ist nicht etwas von Form und Materie gänzlich Verschiedenes, sondern verhält sich zu ihnen wie das Ganze zu seinen

Teilen. Es gibt schließlich die Zusammensetzung von Subjekt und Akzidens, in der kein Drittes aus beiden erwächst: und von der Art ist die Zusammensetzung zwischen Potenz und Habitus.«

2. Artikel Kann die Synderesis sündigen?

»Die Natur zielt in allen ihren Werken auf das Gute ab und auf die Erhaltung dessen, was durch das Wirken der Natur entsteht; und so sind bei allen Werken der Natur die Prinzipien stets beharrlich und unwandelbar und wahren den rechten Weg (rectitudinem conservantia): denn die Prinzipien müssen dauern (manere), wie es im I. Buch der Physik heißt.

Es könnte ja keinerlei Festigkeit und Sicherheit in dem geben, was auf den Prinzipien beruht, wenn die Prinzipien nicht festständen. Darum wird alles Bewegliche auf ein erstes Unbewegliches zurückgeführt: darum wird auch jede spezielle Erkenntnis (specifica cognitio) auf eine ganz sichere Erkenntnis zurückgeführt, bezüglich deren kein Irrtum möglich ist, und das ist die Erkenntnis der ersten, allgemeinen Prinzipien, an denen alle jene Erkenntnisse (cognita) gemessen und auf Grund deren jede Wahrheit gebilligt (omne verum approbatur) und jeder Irrtum verworfen wird. Könnte in ihnen ein Irrtum vorkommen, so gäbe es keine Sicherheit in der gesamten abgeleiteten Erkenntnis. Darum muß es auch für die menschlichen Handlungen (in operibus humanis), damit es in ihnen Rechtheit (aliqua rectitudo) geben könne, eine unwandelbare Rechtheit geben, an der alle Werke gemessen werden; so daß jenes dauernde Prinzip jedem Bösen widersteht und jedem Guten zustimmt. Und das ist die Synderesis, deren Amt es ist, dem Bösen zu widerstreben und zum Guten geneigt zu machen. Und so ... kann es in ihr keine Sünde geben.«

Im allgemeinen kann die Synderesis niemals fehlgreifen: »doch in der Anwendung des allgemeinen Prinzips auf einen besonderen Fall kann ein Irrtum vorkommen auf Grund einer unvollkommenen oder einer falschen Deduktion oder einer falschen Annahme; und so kann man nicht schlechthin sagen, die Synderesis komme zu Fall, sondern das Gewissen greift fehl, welches das allgemeine Urteil der Synderesis auf einzelne Handlungen anwendet.«

Daß die Vernunftpotenz die Möglichkeit zu Entgegengesetztem in sich birgt, beweist nicht, daß die Synderesis zum Bösen fähig sein müsse; denn es gilt nur von der Potenz an sich: »durch einen Habitus wird sie bisweilen in einer Richtung festgelegt, und besonders, wenn der Habitus vollkommen (completus) ist. Die Synderesis bezeichnet aber nicht die Vernunftpotenz, absolut genommen, sondern die durch den sichersten Habitus vollendete.«

Der Akt der Synderesis ist auch nicht als ein Tugendakt anzusehen, dem ein entgegengesetzter Akt entsprechen muß, er ist das nicht schlechthin, sondern nur »eine Vorstufe (praeambulum) zu einem Tugendakt, wie die natürlichen Gaben Vorstufen zu eingegossenen und erworbenen Tugenden sind.«

Auf spekulativem wie auf praktischem Gebiet nimmt alle Betätigung der Vernunft ihren Ausgang von den Prinzipien. »Falschheit kommt aber in sie nicht durch die Prinzipien hinein, sondern durch den schlechten Gebrauch der Prinzipien, und so auch bei den Handlungen.«

Man kann nicht sagen, da die ganze Seele des Menschen die Strafe erleide, müsse auch die ganze Seele an der Sünde beteiligt sein. Augustin widerlegt das (Über die Trinität XII) folgendermaßen: »Der ganze Mensch wird für eine Sünde verdammt, die nur in der niederen Vernunft begründet ist, und zwar darum, weil beiderlei Vernunft zu dem einen Teil gehört, dem es eigen ist, zu sündigen. Und so richtet sich die Strafe unmittelbar gegen die Person, und gegen eine Potenz höchstens, sofern sie Potenz der Person ist: denn für die Sünde, die ein Mensch mit einem Teil seiner selbst begangen hat, verdient die Person des Menschen selbst mit allem, was in der Person enthalten ist, die Strafe. Darum wird ja auch von dem weltlichen Gericht für einen Mord, den der Mensch mit der Hand begangen hat, nicht nur die Hand bestraft.«

3. Artikel Kann die Synderesis in jemandem erlöschen?

»Das Erlöschen der Synderesis kann in doppeltem Sinn verstanden werden. Einmal im Hinblick auf das habituelle Licht selbst, und, so verstanden, ist es unmöglich, daß die Synderesis erlischt, ebenso wie das Licht des tätigen Verstandes der menschlichen Seele unmöglich verloren gehen kann, durch das uns die ersten Prinzipien für das theoretische wie für das praktische Gebiet bekannt werden; dieses Licht nämlich gehört zur Natur der Seele selbst, da sie dadurch von geistigem Wesen (intellectualis) ist; von diesem Licht heißt es in Psalm IV, 7: »Erschienen ist über uns das Licht deines Angesichts, Herr« (signatum est super nos lumen vultus tui Domine), weil er uns nämlich Gutes gezeigt hat; denn dies war die Antwort auf die vorausgehenden Worte: »Wer kann uns Gutes zeigen?« (quis ostendit nobis bona?)

Ferner kann es im Hinblick auf den Akt verstanden werden, und das in doppeltem Sinn. Einmal so, daß man sagt, der Akt der Synderesis erlösche, sofern ihre Betätigung gänzlich abgeschnitten wird (actus eius omnino intercipitur); und in diesem Sinn kommt das Erlöschen des Aktes der Synderesis bei denen vor, die nicht den Gebrauch des liberum arbitrium haben und überhaupt keinen Gebrauch der Vernunft: und das auf Grund eines Hindernisses infolge einer Verletzung der körperlichen Organe, auf die unsere Vernunft angewiesen ist, um etwas zu empfangen (a quibus ratio nostra accipere indiget).

Sodann in dem Sinn, als würde der Akt der Synderesis zu etwas Entgegengesetztem abbiegen: und auf die Weise kann unmöglich im allgemeinen der Akt der Synderesis erlöschen; bei einer einzelnen Handlung aber erlischt er, sooft bei einer Wahl gesündigt wird; denn die Gewalt der Begierde oder einer andern Passion verschlingt die Vernunft so, daß bei der Wahl das allgemeine Urteil der Synderesis keine Anwendung auf den besonderen Akt findet. Das löscht jedoch die Synderesis nicht schlechthin aus, sondern nur in bestimmter Hinsicht. Darum sind wir der Ansicht, daß, schlechthin gesprochen, die Synderesis niemals erlischt.«

Wenn Häretiker keine Gewissensbisse wegen ihres Unglaubens haben, so liegt das nicht an einem Erlöschen der Synderesis, sondern daran, daß ihre höhere Vernunft irrt und infolgedessen das Urteil

der Synderesis auf den besondern Fall keine Anwendung findet. »Im allgemeinen nämlich bleibt das Urteil der Synderesis in ihnen; sie urteilen, daß es schlecht sei, dem keinen Glauben zu schenken, was von Gott gesagt wird; darin aber liegt der Irrtum der höheren Vernunft, daß sie diese [bestimmte Wahrheit] nicht als von Gott gesagt annehmen.«

»Wenn ein Mensch in ein habituelles Laster verstrickt ist, so ist er verderbt bezüglich der Prinzipien des Handelns, aber nicht im Allgemeinen, sondern für besondere Handlungen: sofern nämlich durch das habituelle Laster die Vernunft herabgedrückt ist, so daß das allgemeine Urteil bei der Wahl nicht auf die zugehörige besondere Handlung Anwendung findet; und in diesem Sinn heißt es, daß der Gottlose, wenn er den tiefsten Abgrund der Sünde erreicht habe, [Gott] verachte (*impius in profundum peccatorum veniens contemnere dicitur*).«

Das Verhältnis der Seligen zum Bösen ist ein anderes als das der Verdammten zum Guten. »Das Böse steht außerhalb der Natur, und darum steht nichts im Weg, daß die Neigung zum Bösen bei den Seligen schwinde; das Gute aber und die Neigung zum Guten ist in der Natur selbst begründet; so kann die Neigung zum Guten selbst bei den Verdammten nicht aufgehoben werden, solange die Natur bestehen bleibt.«

Es gibt also eine Erkenntnis des Guten, die in Form eines habituellen Besitzes der natürlichen Vernunft innewohnt. Es ist eine allgemeine Erkenntnis – die Anwendung auf den einzelnen Fall ist nicht Sache der Synderesis, sondern des Gewissens. Es ist eine praktische Erkenntnis, die nicht nur das Gute sehen läßt, sondern eine Hinneigung zu ihm und seiner Verwirklichung im eigenen Handeln bedeutet. Es ist eine untrügliche Erkenntnis – bei aller Sünde liegt ein Fehlgreifen bei der Anwendung vor, nicht ein Versagen der allgemeinen Erkenntnis selbst. Es ist eine unauslöschliche Erkenntnis – nur ihr Gebrauch kann Störungen erleiden. – Zum Verständnis der Synderesis und ihres Zusammenhangs mit dem praktischen Verhalten ist eine ergänzende Betrachtung über das Gewissen erforderlich.

XVII. Quaestio Das Gewissen

1. Artikel Ist das Gewissen eine Potenz, ein Habitus oder ein Akt?

»Manche sagen, es sei von Gewissen (*Bewußtsein, conscientia*) in dreifachem Sinn die Rede. Bisweilen nämlich nimmt man Bewußtsein für die Sache, deren man sich bewußt ist (*pro ipsa re conscita*), wie Glauben (*fides*) für die geglaubte Sache genommen wird (*pro re credita*); bisweilen für die Potenz, wodurch wir uns [einer Sache] bewußt sind; bisweilen für den Habitus; von manchen wird gesagt, daß es bisweilen auch für den Akt gebraucht werde. Und der Grund für diese Unterscheidung scheint der folgende zu sein: da das Wissen ein Akt ist und im Hinblick auf den Akt (*circa actum*) Objekt, Potenz und Habitus und der Akt selbst betrachtet wird, findet man bisweilen

einen Namen, der diese vier Dinge zugleich bezeichnet (*quod ad ista quattuor aequivocatur*); z. B. bezeichnet das Wort *intellectus* bisweilen die erkannte Sache (*rem intellectam*), wie man sagt, daß die Namen die Sachen bedeuten (*nomina dicuntur significare intellectus*); manchmal dagegen das Erkenntnisvermögen (*ipsam intellectivam potentiam*), manchmal einen *Habitus*, manchmal den Akt. Bei solchen Bezeichnungen muß man jedoch dem Sprachgebrauch folgen, wie es im II. Buch der *Topik* (Kap. 1) heißt. Dies nun scheint dem Sprachgebrauch angemessen, Gewissen bisweilen für die Sache zu nehmen, deren man sich bewußt ist, z. B. wenn man sagt: Ich werde dir mein Gewissen entdecken (*dicam tibi conscientiam meam*), d. h. das, was in meinem Gewissen ist. Dagegen kann man eigentlich gesprochen, keiner Potenz und keinem *Habitus* diesen Namen beilegen, sondern nur dem Akt. Nur bei dieser Bezeichnungsweise stimmt alles überein, was vom Gewissen gesagt wird (*in qua significatione sola concordant omnia quae de conscientia dicuntur*).

Man muß nämlich wissen, daß ein- und derselbe Name nur dann einer Potenz sowie einem *Habitus* und Akt zuzukommen pflegt, wenn es der eigentliche Akt (*actus ... proprius*) einer Potenz oder eines *Habitus* ist, wie das Sehen dem Sehvermögen eigentlich zugehört und das Wissen die aktuelle Betätigung des habituellen Wissens ist (*scire in actu habitus scientiae*); darum nennt das Sehen (*visus*) bisweilen die Potenz und bisweilen den Akt; und das Wissen (*scientiae*) ebenso. Wenn es sich aber um einen Akt handelt, der mehreren oder allen *Habitus* oder Potenzen zukommt, dann pflegt kein Vermögen oder *Habitus* mit einem solchen Aktnamen bezeichnet zu werden: so ist es offenbar mit dem Wort Gebrauch (*usus*); es bezeichnet nämlich die Betätigung (*actum*) jedes beliebigen *Habitus* oder Vermögens; denn gebraucht wird das, was in Tätigkeit ist (*usus ... est illius cuius est actus*); so bezeichnet dieses Wort Gebrauch den Akt, ohne je Potenz oder *Habitus* zu bezeichnen. Und ähnlich scheint es mit dem Gewissen zu sein. Wenn das Wort Gewissen bezeichnet die Anwendung des Wissens auf etwas; darum bedeutet *conscire* soviel wie ›zugleich wissen‹ (*quasi simul scire*). Es kann aber jedes beliebige Wissen auf etwas angewendet werden; darum kann das Gewissen keinen speziellen *Habitus* und keine spezielle Potenz bezeichnen; sondern es bezeichnet eben den Akt, der die Anwendung irgend eines *Habitus* oder eines Wissens (*notitiae*) auf einen besonderen Akt (*actum particularem*) ist. Es gibt aber eine doppelte Anwendung eines Wissens auf einen Akt: einmal, sofern man erwägt, ob ein Akt ist oder gewesen ist: dann, sofern man erwägt, ob der Akt recht ist (*rectus*) oder nicht. Und im Hinblick auf die erste Art der Anwendung heißt es, wir hätten ein Bewußtsein von einem Akt, sofern wir wissen, daß jener Akt vollzogen worden ist oder nicht; wie es gemeiner Sprachgebrauch ist zu sagen: Das ist nicht mit meinem Bewußtsein geschehen, d. h. ich weiß nicht oder wußte nicht, ob es geschehen sei; und diesem Sprachgebrauch gemäß ist die Stelle (*Gen. 43, 22*) zu verstehen: ›Es ist uns nicht bewußt (*non est in conscientiis nostris*), wer das Geld in unsere Taschen getan hat‹; und *Eccl. 7, 23*: ›Dein Bewußtsein weiß es, daß du oft andern geflucht hast‹; und demgemäß heißt es, das Bewußtsein bezeuge etwas; *Röm. 9, 1*: ›Da mein Bewußtsein mir Zeugnis gibt. Hinsichtlich der zweiten Art der Anwendung, wonach ein Wissen auf einen Akt angewendet wird, um zu erkennen, ob der Akt recht sei oder nicht, gibt es zwei Wege. Einen, sofern

wir durch habituelles Wissen dahin geführt werden, etwas zu tun oder nicht zu tun. Dann, sofern der Akt, nachdem er vollzogen ist, an dem habituellen Wissen gemessen wird, ob er recht oder nicht recht sei. Und diese beiden Wege auf praktischem Gebiet (in operativis) unterscheidet man entsprechend den beiden Wegen, die es auf theoretischem Gebiet (in speculativis) gibt, dem Weg des Entdeckens und des Urteilens (viam inveniendi et iudicandi). Der Weg nämlich, auf dem wir durch das Wissen prüfen, was zu tun ist, gleichsam mit uns Rat haltend, gleicht dem Forschen, wodurch wir auf Grund der Prinzipien Folgesätze entdecken (... inventioni, per quam ex principiis investigamus conclusiones). Der Weg aber, auf dem wir das bereits Geschehene prüfen und erörtern, ob es recht sei, ist wie der Weg des Urteils, auf dem die Folgerungen auf die Prinzipien zurückgeführt werden. Gemäß beiden Arten der Anwendung aber brauchen wir den Namen Gewissen (Bewußtsein). Sofern nämlich das Wissen auf den Akt als ihn leitend, angewendet wird, sagen wir, das Gewissen treibe an oder bewege oder verpflichte (instigare vel inducere vel ligare); sofern aber das Wissen auf den Akt in der Art einer Prüfung des bereits Geschehenen angewendet wird, heißt es, das Gewissen klage an oder beiße, wenn das Geschehene nicht im Einklang mit dem Wissen gefunden wird, an dem man es mißt; es verteidige oder entschuldige, wenn man findet, daß das Geschehene gemäß der Form des Wissens vor sich gegangen sei.

Man muß aber wissen, daß bei der ersten Art der Anwendung, wobei das Wissen auf das Vollzogene angewendet wird, um zu erkennen, ob es geschehen sei, eine Anwendung auf einen besonderen Akt des sinnlichen Wissens (notitiae sensitivae) vorliegt, z. B. des Gedächtnisses, durch das wir uns des Geschehenen erinnern; oder des Spürens (sensus), womit wir diesen besonderen Akt, den wir jetzt vollziehen, wahrnehmen. Bei der zweiten und dritten Art der Anwendung, wobei wir mit uns beratschlagen, was zu tun sei, oder das bereits Geschehene prüfen, finden die praktischen Habitus der Vernunft (habitus rationis operativi) auf den Akt Anwendung, nämlich der Habitus der Synderesis und der Weisheit, worin die höhere Vernunft sich vollendet, und der Habitus des Wissens, worin die niedere Vernunft sich vollendet, mögen nun alle zugleich Anwendung finden oder nur einer von ihnen. An diesen Habitus nämlich prüfen wir, was wir tun, und im Hinblick auf sie halten wir Rat, was wir tun sollen. Eine Prüfung gibt es indessen nicht nur für Geschehenes, sondern auch für das, was erst geschehen soll; ein Beratschlagen aber nur über das, was geschehen soll.«

Es ist nun das Verhältnis des Gewissens zur Synderesis festzustellen. Man kann sagen, die ganze Kraft des prüfenden oder beratschlagenden Gewissens hängt von der Synderesis ab, wie die ganze Wahrheit der theoretischen Vernunft von den ersten Prinzipien abhängt; und so bezeichnet Hieronymus (Glosse zu Ezechiel 1) »das Gewissen als Synderesis, sofern es aus ihrer Kraft heraus wirkt: und besonders, da er das Versagen zum Ausdruck bringen wollte, das bei der Synderesis möglich ist: sie versagt nämlich nicht im allgemeinen, sondern bei der Anwendung auf Einzelfälle; und so versagt die Synderesis nicht in sich, sondern gewissermaßen im Gewissen. Und so verlegt er, um das Versagen der Synderesis zu erklären, das Gewissen in die Synderesis.«

Wenn man von einer Befleckung des Gewissens spricht, so ist nicht gemeint, daß »die Befleckung im Gewissen sei wie in einem Subjekt [– dafür käme nur eine seelische Potenz in Betracht –], sondern wie ein Wissensinhalt in der Erkenntnis (ut scitum in cognitione); man sagt nämlich, es habe jemand ein beflecktes Gewissen, wenn er sich einer Befleckung bewußt ist.«

Auch der Übergang von der Beflecktheit zur Reinheit bedeutet keinen Grund, das Gewissen als Subjekt anzusetzen, das diese Veränderung durchmacht; denn »man spricht von einem Reinwerden des befleckten Gewissens, sofern jemand, der sich zuvor einer Sünde bewußt war, sich hernach von der Sünde gereinigt weiß; und in diesem Sinne sagt man, er habe ein reines Gewissen. Denn es ist dasselbe Gewissen, das erst unrein ist und dann rein; nicht so zwar, als wäre das Gewissen das Subjekt der Reinheit und Unreinheit, sondern, weil durch das prüfende Gewissen beides erkannt wird; nicht als wäre es zahlenmäßig derselbe Akt, wodurch er zuvor wußte, daß er unrein sei, und nachher weiß, daß er rein sei; sondern, weil beides auf Grund derselben Prinzipien erkannt wird, so wie man eine Überlegung dieselbe nennt, wenn sie aus denselben Prinzipien hervorgeht (dicitur eadem consideratio, quae ex eisdem principiis procedit).«

»Das Urteil des Gewissens und des liberum arbitrium sind in gewisser Hinsicht verschieden und in gewisser Hinsicht stimmen sie überein. Sie stimmen darin überein, daß beide sich auf diesen besonderen Akt beziehen; es kommt dabei das Urteil des Gewissens in Betracht, sofern es prüft; und darin unterscheidet sich das Urteil beider vom Urteil der Synderesis und darin unterscheidet sich das Urteil des Gewissens von dem des liberum arbitrium, daß das Urteil des Gewissens in einer reinen Erkenntnis besteht, das Urteil des liberum arbitrium aber in der Anwendung der Erkenntnis auf das Gemüt (ad affectionem): dies Urteil ist aber ein Wahlurteil (iudicium electionis). Und so kommt es bisweilen vor, daß das Urteil des liberum arbitrium verkehrt ausfällt (pervertitur), nicht aber das des Gewissens; z. B. wenn jemand eine bevorstehende Tat prüft und sie, gleichsam noch in theoretischer Erwägung auf Grund der Prinzipien, für schlecht befindet, etwa den buhlerischen Verkehr mit der und der Frau; wenn er aber an die praktische Anwendung geht (incipit applicare ad agendum), tragen von allen Seiten viele Umstände zu dem Akt bei, z. B. der Genuß, den der Verkehr bietet und der das Verlangen reizt, sodaß es die Vernunft fesselt, damit ihr Machtwort sich nicht für die Verwerfung der Handlung ausspreche. Und so irrt jemand bei der Wahl, aber nicht im Gewissen; sondern er handelt gegen das Gewissen: und es heißt, das böse Gewissen tue dies, sofern die Tat mit dem Urteil des Wissen nicht übereinstimmt. Und so ist es klar, daß das Gewissen nicht dasselbe zu sein braucht wie das liberum arbitrium.«

Daß das Gewissen nicht immer in Tätigkeit ist (z. B. im Schlafenden nicht), ist kein Grund, es nicht als Akt gelten zu lassen. Denn »der Akt selbst bleibt in seiner Wurzel bestehen, d. h. in den Habitus, die auf den Akt anwendbar sind.«

Wenn das Gewissen ein Gesetz unseres Geistes genannt wird (intellectus nostri lex), so soll es damit nicht als Habitus erklärt werden. Es »heißt ein Gesetz unseres Geistes, weil es ein Urteil der Vernunft ist, das aus einem Naturgesetz abgeleitet ist.«

»In dem Sinne ist sich jemand auf Grund eines Naturgesetzes [einer Sache] bewußt, wie man sagt, jemand überlege etwas im Hinblick auf die Prinzipien; auf Grund des Gewissens aber in dem Sinn, wie man sagt, jemand überlege etwas durch den Akt der Überlegung selbst.«

»Das Wissen ist zwar ein Habitus, die Anwendung des Wissens auf etwas aber ist kein Habitus, sondern ein Akt; und das wird mit dem Namen Gewissen bezeichnet.«

Daß häufig nach dem Gewissen gehandelt wird, besagt nicht, daß der wiederholte Akt einen Gewissens-Habitus erzeugen müsse. »Aus diesen Akten entsteht kein anderer Habitus als der, aus dem die Akte hervorgehen; sondern es entsteht entweder ein Habitus derselben Art (eiusdem rationis), so wie aus den Akten der eingegossenen Liebe (infusae caritatis) ein Habitus der Liebe (habitus dilectionis) entsteht, oder es wird ein bereits vorhandener verstärkt: z. B. wird in dem, der auf Grund von Akten den erworbenen Habitus der Mäßigkeit besitzt, der Habitus selbst verstärkt. Da nun der Gewissensakt aus den Habitus der Weisheit und des Wissens hervorgeht, wird dadurch kein von ihnen unterschiedener Habitus erzeugt, sondern diese Habitus werden zu größerer Vollkommenheit geführt.«

Wenn gelegentlich gesagt wird, wir besäßen das Gewissen kraft göttlicher Einsenkung (immissione divina), so soll es damit nicht zu einem eingegossenen Habitus gestempelt werden. »Denn auch die natürlichen Habitus besitzen wir kraft göttlicher Einsenkung; und da das Gewissen ein Akt ist, der aus dem natürlichen Habitus der Synderesis hervorgeht, heißt es, das Gewissen stamme aus göttlicher Einsenkung, in demselben Sinn, in dem alle Erkenntnis der Wahrheit, die in uns ist, von Gott stammend heißt, von dem die Erkenntnis der ersten Prinzipien in unsere Natur hineingelegt ist.«

2. Artikel Kann das Gewissen irren?

Nach dem vorausgehenden Artikel »ist das Gewissen nichts anderes als die Anwendung des Wissens auf einen besonderen Akt; bei dieser Anwendung kann es auf doppelte Weise zu einem Irrtum kommen; einmal, wenn das, was Anwendung findet, einen Irrtum in sich schließt; ferner auf Grund davon, daß die Anwendung nicht richtig vollzogen wird; so wie beim logischen Schlußverfahren auf doppelte Weise ein Fehlgriff vorkommen kann: entweder dadurch, daß man falsche Voraussetzungen benutzt, oder dadurch, daß man nicht richtig folgert. Doch eine solche Benützung falscher Voraussetzungen ist auf der einen Seite möglich, auf der andern nicht. Denn, wie im vorausgehenden Artikel gesagt wurde, verwendet das Gewissen die Erkenntnisse (notitia), die aus der Synderesis und aus der höheren und niederen Vernunft stammen, zur Prüfung eines speziellen Aktes. Da aber der Akt ein besonderer ist und das Urteil der Synderesis nur als allgemeines besteht, kann das Urteil der Synderesis nur bei Hinzunahme eines partikulären Satzes Anwendung finden. Diese besondere Wahrheit (particularitatem) nun stellt bisweilen die höhere, bisweilen die niedere Vernunft zur

Verfügung; und vollendet sich das Gewissen gleichsam durch einen partikulären Schluß: wenn z. B. das Urteil der Synderesis lehrt, daß man nichts tun dürfe, was durch göttliches Gesetz verboten sei, und aus dem Wissen der höheren Vernunft hinzugenommen wird, der Verkehr mit der und der Frau sei durch göttliches Gesetz verboten, so vollzieht das Gewissen seine Anwendung mit dem Schluß, man müsse von diesem Verkehr abstehen. Im allgemeinen Urteil der Synderesis nun kommt (nach dem vorausgehenden Artikel) kein Irrtum vor; im Urteil der höheren Vernunft dagegen gibt es ein Fehlgreifen (*peccatum*), z. B. wenn jemand etwas für gesetzlich oder ungesetzlich hält, was es nicht ist, wie die Häretiker, die glauben, der Eid sei von Gott verboten. Und so kann ein Irrtum im Gewissen auf Grund der falschen Meinung, die in der höheren Vernunft vorhanden war, vorkommen. Und ebenso kann ein Irrtum im Gewissen auf Grund eines Irrtums im niederen Teil der Vernunft vorkommen; z. B. wenn jemand im Irrtum ist über die öffentlich gültigen Begriffe (*civiles rationes*) des Gerechten und Ungerechten, des Ehrenhaften und Unehrenhaften. Doch auch auf Grund davon, daß die Anwendung im Gewissen nicht auf die rechte Weise vollzogen wird, kann ein Irrtum vorkommen; denn wie beim logischen Schließen auf theoretischem Gebiet gelegentlich die gebührende Form der Beweisführung außer Acht gelassen wird und infolgedessen ein falsches Ergebnis gefolgert wird: so kommt es auch bei dem Syllogismus vor, der auf praktischem Gebiet erforderlich ist, wie gesagt wurde.

Man muß jedoch wissen, daß in gewissen Dingen das Gewissen niemals irren kann; wenn nämlich für jenen besonderen Akt, auf den das Gewissen angewendet wird, in der Synderesis ein allgemeines Urteil bereit liegt. Denn wie man sich auf theoretischem Gebiet nicht über die besonderen Schlußfolgerungen irrt, die unmittelbar unter den allgemeinen Prinzipien mit denselben Termini aufgenommen werden (*quae directe sub principis universalibus assumuntur in eisdem terminis*), wie sich etwa darin, daß dieses Ganze größer ist als ein Teil davon, niemand täuschen kann; ebensowenig darin: jedes Ganze ist größer als ein Teil davon: so kann auch im Hinblick auf Sätze wie: Ich brauche Gott nicht zu lieben, oder: Ich soll etwas Böses tun, kein Gewissen irren; darum, weil bei beiden Urteilen, auf theoretischem wie auf praktischem Gebiet, sowohl der Oberbegriff durch sich selbst bekannt ist, da er in einem allgemeinen Urteil steht, als auch der Unterbegriff, da dasselbe von ihm im besonderen ausgesagt wird; z. B., wenn man sagt: Jedes Ganze ist größer als ein Teil davon; dies ist ein Ganzes; also ist es größer als ein Teil davon.«

Man kann nicht für das Gewissen Irrtumsfreiheit in Anspruch nehmen mit der Begründung: das Gewissen sei ein Wissen, das den Sinn des Wissens voll erfülle und nur noch etwas hinzufüge – die Anwendung nämlich –; so könne es ebensowenig irren wie das Wissen selbst. Einmal kann eben die Anwendung Quelle eines Irrtums sein; ferner »nenne oder meine ich, wenn ich ›Gewissen‹ sage, nicht nur das Wissen im strengen Sinn, wonach es nur auf Wahres bezogen ist, sondern in dem weiten Sinn von Wissen, wonach es für jede beliebige Kenntnis genommen wird und wonach wir von allem, wovon wir Kenntnis haben, nach allgemeinem Sprachgebrauch sagen, wir wüßten es (*omne quod novimus, scire dicimus*).«

Die Synderesis verhält sich zum Gewissen wie ein Funken zum Feuer: dies Bild besagt: »Wie der Funken das Reinste am Feuer ist und über das ganze Feuer hinausfliegt, so wird die Synderesis als das Höchste im Gewissen erfunden ... Die Synderesis braucht sich aber nicht auch in allen andern Punkten zum Gewissen zu verhalten wie der Funken zum Feuer.« Es ist also nicht unbedingt für beide das gleiche Wirken anzunehmen. Außerdem »kommt auch beim materiellen Feuer, wegen der Vermischung mit fremder Materie, eine Bewegung vor, wie es für den Funken, seiner Reinheit wegen, nicht gibt; und so kann es auch für das Gewissen, weil es sich mit Sonderfällen bemengt, die gleichsam eine der Vernunft fremde Materie sind, einen Irrtum geben, wie er der Vernunft in ihrer Reinheit nicht begegnet.«

Wenn im Römerbrief davon die Rede ist, daß im jüngsten Gericht das Gewissen Zeugnis ablegt, so ist doch für das Gewissen nicht die gleiche Unfehlbarkeit in Anspruch zu nehmen wie für das göttliche Urteil. »Im Gericht kommt man zum Urteil auf das Wort der Zeugen hin, wenn die Aussagen der Zeugen nicht durch andere, handgreifliche Beweise der Falschheit überführt werden können. In dem aber, der im Gewissen irrt, wird das Zeugnis des Gewissens durch die Aussage der Synderesis der Falschheit überführt; und so wird man sich im göttlichen Gericht nicht auf die Aussage des irrenden Gewissens stützen, sondern vielmehr auf die Aussage des natürlichen Gesetzes.«

So ist auch nicht das Gewissen als die »erste Regel der menschlichen Werke« in Anspruch zu nehmen und darum als unfehlbar, »sondern vielmehr die Synderesis; das Gewissen aber ist gleichsam eine geregelte Regel; darum ist es nicht wunderbar, wenn ein Irrtum darin vorkommen kann.«

Wenn der Hoffnung, die sich auf das Gewissen gründet, Gewißheit zugesprochen wird, so gilt das nur von der Hoffnung, die auf dem rechtsprechenden Gewissen aufbaut; »und das ist eine Gnadengabe; die Hoffnung aber, die sich auf ein irrendes Gewissen stützt, ist die, von der in den Sprüchen X, 28 gesagt wird: »Die Hoffnung der Gottlosen wird zuschanden werden.«

3. Artikel Bindet das Gewissen?

Ohne Zweifel. »Um aber zu sehen, auf welche Weise es bindet, muß man wissen, daß »Bindung« (ligatio), in bildlicher Redeweise vom körperlichen Gebiet auf das geistige übertragen, die Auferlegung einer Notwendigkeit bedeutet. Denn wer gebunden ist, der ist genötigt, an dem Ort Halt zu machen, wo er gebunden ist, und es ist ihm die Macht genommen, sich anderswohin zu wenden; daher ist es klar, daß die Bindung bei Dingen, die von sich aus notwendig sind, keine Stelle hat: so können wir nicht sagen, das Feuer habe die Verbindlichkeit, nach oben zu steigen, obwohl es notwendig nach oben steigen muß; sondern nur bei solchen notwendigen Dingen hat die Bindung eine Stelle, denen von anderswoher eine Notwendigkeit auferlegt wird.

Es gibt aber eine doppelte Notwendigkeit, die von einem andern Faktor (ab alio agente) auferlegt werden kann. Das eine ist die Notwendigkeit des Zwanges, wodurch jeder absolut notwendig das tun muß, wozu er durch die Wirkung des Faktors bestimmt ist; sonst wäre es kein Zwang (coactio) in

eigentlichem Sinn, sondern vielmehr ein Hinführen (inductio). Die andere Notwendigkeit ist die bedingte, d. h. auf einem vorausgesetzten Ziel beruhende: so wird jemandem eine Notwendigkeit in der Form auferlegt: wenn er das nicht tue, werde er seinen Lohn nicht erhalten. Die erste Notwendigkeit nun, die des Zwangs, begegnet nicht bei Willensbewegungen, sondern nur bei Körperdingen, weil der Wille seiner Natur nach frei von Zwang ist. Die zweite Notwendigkeit kann dem Willen auferlegt werden: in der Form nämlich, daß man notwendig dies und das wählen muß, wenn man das und das Gut erlangen oder jenes Übel vermeiden will. Denn von einem Übel frei sein wird in solchen Dingen für dasselbe erachtet wie ein Gut besitzen (Ethik V, 1). Wie aber die Notwendigkeit des Zwanges den körperlichen Dingen durch ein Wirken (per aliquam actionem) auferlegt wird, so wird auch dem Willen die bedingte Notwendigkeit durch ein Wirken auferlegt. Das Wirken aber, wodurch der Wille bewegt wird, ist der Befehl eines Leiters und Lenkers. Darum sagt der Philosoph (Metaphysik V), der König sei das Prinzip der Bewegung in seinem Reich. So verhält sich auch der Befehl eines Leiters zur Bindung in freiwilligen Dingen nach Art der Bindung des Willens, die für den Willen möglich ist; so wie sich das körperliche Wirken zur Bindung der körperlichen Dinge mit der Notwendigkeit des Zwanges verhält. Das Wirken eines körperlichen Faktors aber führt eine Notwendigkeit in ein Ding immer nur durch eine zwingende Berührung mit dem Ding ein (per contactum coactionis ipsius ad rem), in dem er wirkt; so wirkt man durch den Befehl eines Königs oder Herrn nur verpflichtet, wenn der Befehl den erreicht (atingat), dem geboten wird; er erreicht ihn aber durch das Wissen. So wird keiner durch eine Vorschrift gebunden ohne Vermittlung durch ein Wissen um die Vorschrift; und so ist einer, der zu dem Wissen nicht fähig ist, durch die Vorschrift nicht gebunden; und auch der, der Gottes Gebot nicht kennt, ist nicht gebunden, das Gebot zu erfüllen, es sei denn dadurch, daß er gehalten ist, das Gebot zu kennen. Wenn er aber nicht gehalten ist zu wissen noch weiß, so ist er in keiner Weise durch die Vorschrift gebunden. Wie aber bei Körperdingen der körperliche Faktor nur durch Berührung wirkt, so bindet auf geistigem Gebiet die Vorschrift nur durch das Wissen; und wie es dieselbe Kraft (vis) ist, wodurch die Berührung wirkt und wodurch die Fähigkeit (virtus) des Wirkenden wirkt, so ist es auch dieselbe Kraft, wodurch die Vorschrift und wodurch das Gewissen bindet; da die Vorschrift nur durch die Kraft des Wissens bindet und das Wissen nur durch die Kraft des Gebotes. Da nun das Gewissen nichts anderes ist als die Anwendung des Wissens auf einen Akt, steht es fest, daß das Wissen durch die Kraft des göttlichen Gebotes bindet.«

Wenn das Gewissen ein Akt des Menschen ist, so bindet es doch nicht durch ein Gesetz, das er sich selbst gibt. »Der Mensch gibt sich nicht selbst ein Gesetz; sondern durch den Akt seiner Erkenntnis, womit er ein von jemand anderem gemachtes Gesetz erkennt, wird ihm die Verbindlichkeit auferlegt, das Gesetz zu erfüllen.«

Daß das Gewissen als Ratgeber fungieren kann, hebt seine bindende Kraft nicht auf: »Man spricht von Rat (consilium) in doppeltem Sinn. Bisweilen ist der Rat nichts anderes als die Tätigkeit der Vernunft, die zu ergründen sucht, was zu tun ist; und in diesem Sinn verhält sich der Rat zur Wahl wie der Syllogismus oder die Untersuchung (quaestio) zum Ergebnis (Ethik III, 3). In diesem Sinne

genommen ist der Rat nicht gegen das Gebot abzugrenzen (*consilium non dividitur contra praeceptum*); denn über das, was im Gebot steht, halten wir in diesem Sinne Rat; darum ist es möglich, daß jemand auf Grund eines solchen Rates verpflichtet wird. Rat in diesem Sinn nun findet sich im Gewissen im Hinblick auf die eine Art der Anwendung; wenn nämlich gefragt wird, was zu tun ist. Im andern Sinn spricht man von Rat als von einem Überreden oder Hinführen (*persuasio vel inductio*) zu einer Tat, das keine Zwangsgewalt hat; und in diesem Sinn wird der Rat gegen das Gebot abgegrenzt, z. B. freundschaftliche Ermahnungen; und auf Grund solchen Rates geht bisweilen das Gewissen vor. Es wird nämlich bisweilen das Bewußtsein von einem solchen Rat (*conscientia huius consilii*) auf einen besonderen Akt angewendet. Da aber das Gewissen nur kraft dessen bindet, was man im Gewissen trägt, so kann der Gewissensauspruch, der aus einem Rat [-halten] folgt, nicht in anderer Weise verpflichten als der Rat selbst; infolgedessen ist man verpflichtet, ihn nicht zu verachten, aber nicht ihm zu folgen.«

Daß eine Bindung immer nur von einem Höheren ausgehen kann, spricht nicht gegen eine Bindung seitens des Gewissens. Denn »wenn auch der Mensch nicht sich selbst überlegen ist, so ist ihm doch der, von dessen Gebot er weiß, überlegen; und so wird er auf Grund seines Gewissens gebunden.«

Es ist auch kein treffender Einwand: dasselbe, was binden könne, müsse auch lösen können. »Das irrende Gewissen reicht zum Lossprechen nicht aus, wenn es mit dem Irrtum selbst sündigt, z. B. wenn es im Irrtum ist über Dinge, die es wissen müßte. Wenn es aber im Irrtum ist über etwas, was es nicht zu wissen verpflichtet ist, dann wird man vom eigenen Gewissen frei gesprochen; so offenbar, wenn sich jemand aus Unkenntnis einer Tatsache vergeht; etwa wenn er sich einer fremden Frau nähert, die er für seine eigene hält.«

4. Artikel Bindet das irrende Gewissen?

Darüber gehen die Ansichten auseinander. »Manche sagen, das Gewissen könne sowohl in dem irren, was an sich schlecht sei, als in gleichgültigen Dingen. Bei dem, was an sich schlecht sei, binde das irrende Gewissen nicht, bei gleichgültigen Dingen aber binde es. Doch die so sagen, scheinen nicht zu wissen, was das heißt: das Gewissen binde. In dem Sinne nämlich heißt es, das Gewissen binde, daß jemand, der der Stimme des Gewissens nicht gehorcht, in Sünde verfällt; nicht aber in dem Sinne, als würde der, der ihr gehorcht, das Rechte tun: sonst müßte man nämlich auch sagen, ein Rat verpflichte; denn der dem Rat folgt, tut das Rechte; es wird aber nicht gesagt, daß wir den Räten gegenüber verpflichtet seien, denn wer einen Rat außer Acht läßt, sündigt nicht; den Geboten gegenüber aber sind wir verpflichtet, denn wenn wir die Gebote nicht halten, fallen wir in Sünde. Nicht darum also heißt es, daß das Gewissen zu etwas verpflichte, weil es, wenn es geschieht, auf Grund einer solchen Gewissensmahnung gut ist, sondern weil man in Sünde gerät, wenn es nicht geschieht.

Es scheint aber nicht möglich, der Sünde zu entgehen, wenn das Gewissen, es mag noch so irren, etwas als Gebot Gottes hinstellt, was gleichgültig oder an sich schlecht ist; und wenn man beschließt,

das Gegenteil zu tun, während diese Gewissensmeinung fortbesteht. Soviel an einem ist nämlich, hat man eben auf Grund dessen den Willen, das Gesetz Gottes nicht zu beobachten; und so begeht man eine Todsünde. Obwohl nun eine solche irrende Gewissensmeinung abgelegt werden kann, so ist sie doch, solange sie besteht, verpflichtend; denn wer dagegen handelt, verfällt notwendig in Sünde. Das recht urteilende und das irrende Gewissen binden aber in verschiedener Weise; das recht urteilende bindet schlechthin und an sich, das irrende dagegen in bestimmter Hinsicht und akzidentell. Ich sage, das recht urteilende binde schlechthin, weil es absolut und für jeden Fall bindet. Denn wenn jemandem das Gewissen rät, einen Ehebruch zu meiden, so kann er diesen Gewissensrat nicht ohne Sünde abschütteln, denn eben damit, daß er sich irrend davon befreite, würde er schwer sündigen; solange er aber bestehen bleibt, kann man ihn nicht ohne Sünde im Handeln übergehen; also bindet es absolut und für jeden Fall. Das irrende Gewissen dagegen bindet nur in gewisser Hinsicht und bedingt. Der nämlich, dem das Gewissen sagt, er sei zu buhlerischem Verkehr verpflichtet, ist nur unter der Bedingung, daß eine solche Gewissensmeinung bestehen bleibt, in der Weise verpflichtet, daß er den Verkehr nicht ohne Sünde lassen kann. Diese Gewissensmeinung kann aber ohne Sünde beseitigt werden. Also verpflichtet ein solcher Gewissensrat nicht für jeden Fall; es kann ja etwas eintreten, nämlich die Beseitigung der Gewissensmeinung, wonach man nicht weiter gebunden ist. Was aber nur bedingt gilt, von dem sagt man, es gelte nur in gewisser Hinsicht. Ich sage ferner, das recht urteilende Gewissen binde an sich, das irrende nur akzidentell; das geht aus Folgendem hervor. Wer ein Ding um eines andern willen will oder liebt, liebt das, um dessentwillen er das andere liebt, an sich; was er aber des andern wegen liebt, akzidentell; wer z. B. den Wein der Süßigkeit wegen liebt, der liebt die Süßigkeit an sich, den Wein dagegen akzidentell. Wer nun ein irrendes Gewissen hat, in dem Glauben, es urteile recht (andernfalls würde er nicht irren), hängt nicht dem irrenden Gewissen an um der Richtigkeit willen, die er in ihm annimmt; an sich gesprochen, hängt er dem richtig urteilenden Gewissen an, dem irrenden aber gleichsam akzidentell, sofern diese Gewissensmeinung, die er für richtig hält, eine irrende ist. Und so kommt es, daß man, an sich gesprochen, durch das richtig urteilende Gewissen gebunden wird, akzidentell aber durch das irrende. Und diese Lösung kann man aus den Worten des Philosophen im VII. Buch der Ethik entnehmen, wo er etwa dieselbe Frage behandelt, ob man nur den unmäßig nennen müsse, der sich von der richtig urteilenden Vernunft entferne, oder auch den, der der falsch urteilenden entgegenhandle. Und er löst es so, daß der Unmäßige an sich der richtig urteilenden Vernunft zuwiderhandle, akzidentell aber der falsch urteilenden; und der einen schlechthin, der andern in bestimmter Hinsicht; was an sich gilt, gilt schlechthin; was akzidentell gilt, in bestimmter Hinsicht.«

Es scheint, als könnte das irrende Gewissen nicht verpflichten, weil das, was vorschreibt, nicht mit dem göttlichen Gesetz übereinstimmt, dessen Sache es ist, unter Sünde zu verpflichten; »doch es wird von dem Irrenden für Gottes Gesetz genommen; und so weicht er, an sich gesprochen, wenn er davon abweicht, von Gottes Gesetz ab, obwohl er akzidentell nicht von Gottes Gesetz abweicht.«

Man kann nicht einwenden, man müsse Gottes Gebot mehr gehorchen als dem Gewissen, so wie man einem höheren Vorgesetzten mehr gehorchen müsse als einem untergeordneten. Das ist nur zutreffend, »wenn die Befehle des höheren und des untergeordneten Vorgesetzten verschieden sind und beide getrennt für sich zu dem gelangen, der durch den Befehl verpflichtet wird; denn der Spruch (dictamen) des Gewissens ist nichts anderes als das Gelangen des göttlichen Gebotes zu dem, dessen Gewissen es ist ... Das Entsprechende in dem angeführten Beispiel wäre, wenn der Befehl des Imperators niemals anders als durch Vermittlung des Prokonsuls zu jemandem gelangen könnte und der Prokonsul nur Befehle erteile, indem er den Befehl des Imperators wiedergäbe. Denn dann hieße den Befehl des Prokonsuls verachten zugleich den Befehl des Imperators verachten, gleichgültig, ob der Prokonsul die Wahrheit sagt oder lüge.«

Der Gedanke, daß Gott barmherziger ist als irgend ein irdischer Machthaber, und daß ein solcher es einem nicht zurechnet, wenn man sich infolge eines Irrtums vergeht, führt nicht zu dem Schluß, daß das irrende Gewissen nicht in Sünde verstricke, wenn man ihm nicht folge; »doch wenn man ihm folgt, entschuldigt es die Sünde (excusat a peccato) ... Die Folgerung trifft aber zu, wenn der Irrtum selbst keine Sünde ist: wenn er sich nämlich aus Unkenntnis einer Tatsache ergibt. Wenn er sich aber aus Unkenntnis des Rechts ergibt, so trifft die Folgerung nicht zu, weil dann die Unkenntnis selbst schuldhaft (peccatum) ist; so gilt es denn vor dem weltlichen Richter nicht als Entschuldigung, wenn man Unkenntnis des Rechts anführt, das man zu kennen verpflichtet ist.«

Es wird eingewendet, das irrende Gewissen könne nicht binden, da die natürliche Vernunft ihm widerspreche. Richtig ist, »daß in der natürlichen Vernunft etwas enthalten ist, auf Grund dessen sie zum Gegenteil von dem, was das irrende Gewissen vorschreibt, gelangen könnte, mag sich nun der Irrtum auf Gleichgültiges oder auf an sich Böses beziehen; jedoch aktuell schärft die natürliche Vernunft nicht Entgegengesetztes ein; denn wenn sie das Gegenteil betonte, würde das Gewissen nicht irren.«

Es scheint, als wäre es im Fall des irrenden Gewissens unmöglich, der Sünde zu entgehen. Und doch heißt es bei Augustin: »Niemand sündigt mit dem, was er nicht vermeiden kann«. Doch wenn jemand z. B. »die Gewissensmeinung hat, er müsse buhlerischen Verkehr pflegen, so ist er nicht schlechthin verstrickt (perplexus), denn er kann etwas tun, wonach er nicht in Sünde verfallen wird, nämlich die irrige Gewissensmeinung ablegen; er ist aber in gewisser Hinsicht verstrickt, solange nämlich die irrige Gewissensmeinung bestehen bleibt; und das ist nichts Ungereimtes, daß unter einer bestimmten Voraussetzung der Mensch der Sünde nicht entgehen kann; nimmt man z. B. ein Streben nach eitlen Ruhm an, so wird der Mensch, der verpflichtet ist, ein Almosen zu geben, die Sünde nicht vermeiden können; denn wenn er in solcher Meinung gibt, sündigt er; wenn er aber nicht gibt, so übertritt er das Gebot.«

Man kann nicht sagen: wenn das irrende Gewissen etwas Unrechtes gebietet und man diesem Gebot nicht folgt, so läßt sich das keiner Gattung von Sünden einordnen. Denn, »wenn das irrende Gewissen

etwas anbefiehlt, so tut es das, weil es darin etwas Gutes sieht (sub aliqua ratione boni), entweder ein Werk der Gerechtigkeit oder der Mäßigkeit oder sonst etwas dergleichen; und so verstrickt sich der Übertreter des Gebotes in ein Laster, das der Tugend entgegengesetzt ist, unter deren Schein (sub cuius specie) das Gewissen jenes anbefiehlt; oder wenn es dies unter dem Schein eines Gebotes Gottes oder auch nur eines Vorgesetzten tut, verfällt der, der gegen das Gebot des Gewissens handelt, in die Sünde des Ungehorsams.«

5. Artikel

Bindet das Gewissen in indifferenten Dingen mehr als der Befehl eines Vorgesetzten oder weniger?

Für die Beantwortung dieser Frage stellt der 3. Artikel dieser Quaestio schon genügend bereit. »Es wurde nämlich oben gesagt, das Gewissen binde nur kraft göttlichen Gebotes oder im Hinblick auf ein geschriebenes Gesetz oder auf ein Gesetz, das in die Natur hineingelegt ist. Die Bindung durch das Gewissen mit der Bindung vergleichen, die der Befehl eines Vorgesetzten auferlegt, heißt also nichts anderes als die Bindung durch göttliches Gebot mit der Bindung durch die Vorschrift eines Vorgesetzten vergleichen. Da nun das göttliche Gebot entgegen der Vorschrift des Vorgesetzten verpflichtet und mehr verpflichtet als sie, so wird die Bindung durch das Gewissen stärker sein als die Bindung durch die Vorschrift des Vorgesetzten; und das Gewissen wird auch binden, wenn eine entgegengesetzte Vorschrift eines Vorgesetzten besteht.

Indessen verhält es sich damit verschieden beim richtig urteilenden und beim irrenden Gewissen. Das richtig urteilende Gewissen nämlich verpflichtet schlechthin und vollkommen im Gegensatz zur Vorschrift eines Vorgesetzten; schlechthin, denn seine Bindung kann nicht beseitigt werden, da man sich von einem solchen Gewissensspruch nicht ohne Sünde freimachen kann; vollkommen, weil das richtig urteilende Gewissen nicht nur in der Form bindet, daß der, der ihm folgt, nicht in Sünde verfällt, sondern so, daß der, der ihm folgt, von Sünde frei bleibt, wie sehr auch die Vorschrift des Vorgesetzten im Widerspruch dazu stehen mag; das irrende Gewissen dagegen verpflichtet im Gegensatz zur Vorschrift eines Vorgesetzten in gleichgültigen Dingen in bestimmter Hinsicht und unvollkommen. In bestimmter Hinsicht, denn es verpflichtet nicht für jeden Fall, sondern nur unter der Bedingung, daß es fortbesteht: man kann nämlich und soll eine solche Gewissensmeinung aufgeben. Unvollkommen, denn es bindet nur so weit, daß der, der ihm folgt, nicht in Sünde verfällt; nicht aber soweit, daß der, der ihm folgt, die Sünde vermeidet, wenn eine entgegengesetzte Vorschrift eines Vorgesetzten besteht, falls die Vorschrift des Vorgesetzten zu etwas Gleichgültigem verpflichtet; in solchem Fall nämlich sündigt er, sei es, daß er es nicht tut – denn dann handelt er gegen das Gewissen – oder daß er es tut – dann ist er dem Vorgesetzten ungehorsam. Er sündigt aber schwer, wenn er, bei Fortdauer der Gewissensmeinung, nicht tut, was das Gewissen befiehlt; denn es bindet mehr als die Vorschrift eines Vorgesetzten.«

Dem Gehorsam geschieht durch die Auffassung kein Abbruch. »Wer Gehorsam gelobt hat, ist verpflichtet, in allem zu gehorchen, worauf sich das Gut des Gehorsams erstreckt; und von dieser

Verpflichtung wird er durch den Irrtum des Gewissens nicht befreit, und wiederum wird er auch durch diese Verpflichtung nicht von der Bindung befreit, die das Gewissen auferlegt; und so bleibt in ihm eine doppelte, gegensätzliche Bindung bestehen. Die eine davon, nämlich die durch das Gewissen, ist größer, sofern sie stärker (intensior) ist; geringer, sofern sie eher löslich ist; bei der andern ist es umgekehrt. Denn die Verpflichtung gegenüber dem Vorgesetzten kann nicht gelöst werden, wie die irrige Gewissensmeinung aufgegeben werden kann.«

Daß man dem Befehl des Vorgesetzten mehr gehorchen müsse als dem eigenen Gewissen, weil seine Seele höher stehe als die eigene, das ist darum nicht zutreffend, weil »zwar der Vorgesetzte höher steht als der Untergebene, Gott aber, mit Berufung auf dessen Gebot (sub cuius praecepti specie) das Gewissen bindet, größer ist als der Vorgesetzte.«

Ein Urteil über die Vorschrift des Vorgesetzten, wie es dem Untergebenen nicht zusteht, liegt in seiner Entscheidung nicht; »er hat nicht über die Vorschrift des Vorgesetzten zu urteilen, sondern über die Erfüllung der Vorschrift, die ihn angeht. Denn ein jeder ist verpflichtet, seine Akte an dem Wissen zu prüfen, das er von Gott hat, sei es ein natürliches, ein erworbenes oder eingegossenes: denn jeder Mensch muß nach der Vernunft handeln.«

Man kann demnach das Gewissen als einen Akt der praktischen Vernunft bezeichnen: es hat die spezifische Funktion, die allgemeinen Prinzipien, die der Synderesis »eingeschrieben« sind, praktisch fruchtbar zu machen, indem es sie zur Beurteilung einzelner Akte verwendet, die bereits vollzogen oder noch zu vollziehen sind; im einen Fall, um richtig zu wählen, im andern, um hinterher die rechte Einstellung zu gewinnen.

XVIII. Quaestio Die Erkenntnis der ersten Menschen im Stande der Unschuld

1. Artikel Hat der Mensch im Stand der Unschuld Gott in seinem Wesen erkannt?

Die folgende Quaestio kehrt von der Erörterung der praktischen Vernunft noch einmal zur theoretischen Erkenntnis zurück. Sie gibt einen neuen Durchblick durch das Organon der menschlichen Erkenntnis, indem sie der Erkenntnis des gefallenen die des Menschen vor dem Fall gegenüberstellt.

Hat der Mensch im Stande der Unschuld Gott in seinem Wesen erkannt? »Manche haben gesagt, das Schauen Gottes in seinem Wesen werde dem Menschen nicht erst im himmlischen Vaterland zuteil, sondern schon auf dem Erdenwege, wenn auch da nicht so vollkommen wie im Vaterlande; demgemäß hatte der Mensch im Stande der Unschuld ein Schauen, das in der Mitte stand zwischen dem Schauen der Seligen und dem Schauen des Menschen nach dem Fall; denn sein Schauen ist weniger vollkommen als das der Seligen, doch vollkommener als der Mensch nach dem Fall schauen konnte. Indessen diese Behauptung steht im Gegensatz zu den Zeugnissen der Schrift, welche übereinstimmend das göttliche Schauen als die höchste Seligkeit des Menschen ansetzen; danach ist jemand eben auf Grund dessen selig, daß er Gott in seinem Wesen schaut. Und so vermochte niemand, der sich noch auf dem Weg zur Seligkeit befand, Gott in seinem Wesen zu schauen, auch nicht Adam im Stande der Unschuld, wie es der Standpunkt der herkömmlichen Auffassung ist. Ihre Wahrheit läßt sich mit Gründen beweisen. Einer jeden Natur läßt sich ein Höchstes (ultimum) zuweisen, worin ihre höchste Vollendung besteht. Die Vollkommenheit des Menschen aber besteht nur im Akt des Verstandes, dem er es verdankt, daß er Mensch ist; bei der Verstandestätigkeit lassen sich aber in doppeltem Sinn Grade unterscheiden. Einmal auf Grund der Verschiedenheit der Erkenntnisgegenstände (intelligibilia). Denn je vorzüglicher der Erkenntnisgegenstand ist, den er erkennt, desto vorzüglicher ist die Erkenntnis (eius intelligentia); darum ist, wie es im X. Buch der Ethik (Kap. 7 u. 8) heißt, »die vollkommenste Verstandestätigkeit die Betätigung des Verstandes, der dem besten Gegenstand wohl angepaßt ist (operatio intellectus bene dispositi ad optimum intelligibile), sowie das schönste körperliche Gesicht (visio) einem Sehen (visus) zuteil wird, das dem schönsten sichtbaren Gegenstand wohl angepaßt ist.

Sodann unterscheidet man bei der Verstandestätigkeit Stufen nach der Weise des Erkennens. Es ist nämlich möglich, daß ein und derselbe Erkenntnisgegenstand von verschiedenen verschieden erkannt wird, von dem einen vollkommen, von dem andern weniger vollkommen. Es ist aber unmöglich, die äußerste Grenze menschlicher Vollkommenheit als eine Weise des Erkennens zu fassen; denn bei diesen Erkenntnisweisen kann man unendlich viele Gradstufen unterscheiden, wovon eine immer vollkommener erkennt als die andere; darum muß die äußerste Grenze menschlicher Vollkommenheit in der Erkenntnis eines vollkommensten Gegenstandes liegen, und das ist das göttliche Wesen. Darin nämlich hat jedes vernunftbegabte Wesen eine Seligkeit, daß es Gott schaut, nicht darin, daß es dies mit der und der Klarheit oder mit mehr oder weniger Klarheit schaut. So unterscheidet sich denn das Schauen des Seligen vom Schauen des Erdenpilgers nicht als vollkommneres von einem minder vollkommenen Schauen, sondern als Schauen vom Nicht-Schauen. Da nun Adam auf dem Weg zur Seligkeit war, hat er Gott nicht in seinem Wesen geschaut.«

Trotzdem kann man in gewissem Sinn von einem unmittelbaren Schauen bei ihm sprechen. Es ist von einem dreifachen Mittel beim Sehen die Rede: »das eine ist das Mittel, in dem man sieht (sub quo videtur); ein anderes das, wodurch man sieht (quo videtur), und das ist die Species des gesehenen Dinges; ferner das, von dem man (a quo) die Erkenntnis des gesehenen Dinges empfängt. So ist beim körperlichen Sehen das Mittel, in dem man sieht, das Licht, wodurch etwas aktuell sichtbar wird und

das Gesicht völlig zum Sehen instandgesetzt; das Mittel, wodurch gesehen wird, aber ist die Species des sinnenfälligen Dinges, die im Auge ist, und sie ist, wie die Form des Sehenden, sofern er sehend ist, das Prinzip der Sehtätigkeit; das Mittel aber, von dem man die Erkenntnis des gesehenen Dinges empfängt, ist z. B. der Spiegel, von dem bisweilen das Bild eines sichtbaren Dinges, etwa eines Steins, ins Auge gelangt, statt unmittelbar von dem Stein. Und diese drei finden sich auch beim geistigen Sehen: dem körperlichen Licht entspricht das Licht des tätigen Verstandes gleichsam als das Mittel, in dem der Verstand sieht; der sichtbaren Species (species visibilis) die geistige Species (species intelligibilis), wodurch der aufnahmefähige Verstand zu aktueller Erkenntnis übergeht (intellectus possibilis fit actu intelligens); dem Mittel aber, von dem man die Erkenntnis des Gesehenen empfängt, wie dem Spiegel, ist die Wirkung an die Seite zu stellen, von der wir zur Erkenntnis der Ursache

gelangen; und so wird das Bild der Ursache unserm Verstand nicht unmittelbar von der Ursache, sondern von der Wirkung eingeprägt, in der das Bild der Ursache aufleuchtet. Darum wird eine solche Erkenntnis spiegelbildartig genannt, wegen ihrer Ähnlichkeit mit der Anschauung, die durch einen Spiegel zustandekommt. Der Mensch im Stande nach dem Sündenfall nun bedarf zur Erkenntnis Gottes eines Mittels, das gleichsam ein Spiegel ist, in dem das Bild Gottes hervortritt; denn wir müssen durch das, was geschaffen ist, zu seinem unsichtbaren Wesen (in invisibilia eius) gelangen, wie es Röm. I heißt. Dieses Mittels aber bedurfte der Mensch im Stande der Unschuld nicht; er bedurfte aber des Mittels, das gleich der Species des gesehenen Dinges ist; denn durch ein geistiges Licht, das dem Geist des Menschen von Gott eingegossen war und gleichsam als Bild des ungeschaffenen Lichtes in ihm ausgeprägt, schaute er Gott. Jedoch im Vaterland wird er dieses Mittels nicht bedürfen, denn er wird Gottes Wesen selbst durch es selbst schauen, nicht durch ein geistiges oder sinnliches Bild, da kein geschaffenes Bild Gott so vollkommen darstellen kann, daß man Gottes Wesen selbst erkennen könnte, indem man jenes sieht. Er wird aber im Vaterland des Glorienlichts bedürfen, das gleichsam das Mittel sein wird, in dem wir sehen, nach jenem Wort Ps. XXXV, 10: »In deinem Licht werden wir das Licht schauen«, darum weil dieses Schauen keinem Geschöpf von Natur aus eigen ist, sondern Gott allein; so kann kein Geschöpf kraft seiner Natur dazu gelangen; sondern, um es zu erreichen, muß es von einem Licht erleuchtet werden, das von Gott ausgesandt wird. Die zweite Art des Schauens aber, durch das Medium der Species, ist die naturgemäße für die Engel; sie übersteigt jedoch die Natur des Menschen. Darum bedarf es dazu des Gnadenlichtes. Die dritte entspricht der Natur des Menschen; und so bleibt ihm nach dem Sündenfall nur diese übrig. Und so ist offenbar das Schauen, wodurch der Mensch im Stande der Unschuld Gott schaut, ein mittleres zwischen dem Schauen, womit wir jetzt Gott schauen, und dem Schauen der Seligen. Demnach ist es klar, daß der Mensch nach dem Sündenfall eines dreifachen Mittels bedarf, um Gott zu schauen: nämlich des Geschöpfes selbst, von dem er zur göttlichen Erkenntnis aufsteigt; dann des Bildes Gottes, das er von dem Geschöpf empfängt, und des Lichtes, wodurch er die Vollkommenheit erhält, sich zu Gott hinzuwenden, sei es das natürliche Licht, wie das des tätigen Verstandes, oder das Gnadenlicht, wie das des Glaubens und der Weisheit. Im Stand vor dem Fall aber bedurfte er eines doppelten Mittels:

dessen nämlich, das im Bilde Gottes besteht, und des Lichtes, das den Geist erhebt und leitet. Gott selbst aber schaut sich selbst ohne jedes Mittel, denn er selbst ist das Licht, das sich selbst schaut.«

Wie Adam im Stande der Unschuld das Wesen Gottes nicht in derselben Weise schauen konnte wie die Seligen, so »schaute er auch die Freuden des himmlischen Hofes nicht so, daß er hätte begreifen können, welcher Art und wie groß sie sind, denn dies ist allein den Seligen eigen; er erkannte aber von ihnen, ob sie sind, dadurch, daß er einen gewissen Anteil daran hatte.«

Die Gottesschau des Menschen vor dem Fall läßt sich mit dem Schauen Gottes in der Beschauung vergleichen. Auch diese ist ein Schauen durch ein Mittel, »nämlich das Licht der Weisheit, das den Geist zum Schauen des Göttlichen erhebt; nicht aber zu einem unmittelbaren Schauen des göttlichen Wesens; und so wird [Gott] von dem Betrachtenden nach dem Fall geschaut, freilich noch vollkommener im Stand der Unschuld.«

Das Ziel des Menschen war es von Anbeginn, Gott zu schauen. Doch er »war nicht geschaffen, im Anbeginn Gott zu schauen, sondern auf der letzten Stufe der Vollkommenheit; wenn er also im Urstande (in principio suae conditionis) Gott nicht in seinem Wesen schaute, so geschah es nicht, weil ihm ein Hindernis im Wege stand, sondern nur durch seinen eigenen Mangel, da ihm noch nicht die Vollkommenheit innewohnte, die erforderlich ist, um Gott in seinem Wesen zu schauen.«

Es war keine Trübung des Paradiesesglücks, daß Adam Gottes Wesen nicht zu schauen vermochte. Freilich hatte er das Verlangen, Gott zu schauen (wie jedes Wesen nach dem verlangt, was seine Vollkommenheit bedeutet); »doch dies Verlangen war ein geordnetes; denn er strebte danach, Gott zu schauen, wenn die Zeit dafür da wäre. Darum verursachte es ihm keine Betrübniß, daß er Gott nicht vor der gebührenden Zeit schaute.«

Wenn gesagt wird, daß Gott selbst und unmittelbar unsern Geist nach seinem Bilde geschaffen hat, so schließt das nicht ein, daß der Menschengeist vor dem Fall ein ungetrübtes Bild des göttlichen Wesens in sich getragen haben müsse. Es ist mit dieser unmittelbaren Bildung durch die erste Wahrheit wohl vereinbar, daß der Geist »sie bisweilen durch Vermittlung eines Habitus oder einer Species oder eines Geschöpfs erkennt; es ist nur eine Bildung derart, wie ein Abbild nach seinem unmittelbaren Urbild geformt wird. Manche haben nämlich behauptet, wie aus Dionysius (Über die göttlichen Namen, Kap. V) hervorgeht, die höheren Seinsgebilde seien die Urbilder der niederen und so gehe die Seele des Menschen von Gott durch Vermittlung eines Engels aus und werde durch Vermittlung eines englischen Urbildes nach dem göttlichen Urbild geformt, das wird aber durch die angeführten Worte ausgeschlossen; denn der menschliche Geist wird unmittelbar von ihm wie durch ein Urbild geformt, und darum findet er unmittelbar in ihm als in seinem Ziel die Seligkeit.«

»Um etwas aktuell zu schauen, ist nur erforderlich, daß eine Species durch Loslösung von der Materie und den Bedingungen der Materie aktuell geistig faßbar werde (fiat intelligibilis in actu), was Sache des tätigen Verstandes ist; und daß sie vom Verstand aufgenommen werde (ut intellectu recipiatur), was Sache des aufnahmefähigen Verstandes ist. Doch Gottes Wesen ist an sich geistig faßbar (per se

intelligibilis), da es gänzlich von Materie frei ist: es wohnt auch der Seele des Menschen selbst inne, da es heißt, daß Gott durch sein Wesen in allen Dingen sei. Da es nun in der Seele des Menschen im Stande der Unschuld kein Hindernis gab, scheint es, als hätte er Gott in seinem Wesen schauen müssen.« Doch die Art, wie Gott dem Menschengeist gegenwärtig war, »war nicht die einer Erkenntnisform (forma intelligibilis); denn der menschliche Verstand besaß noch nicht die Vollkommenheit, die dazu erforderlich ist.«

Man kann wohl sagen, daß vermöge der rechten Ordnung der Geisteskräfte im Urstand höhere und niedere Vernunft ihren spezifischen Objekten, d. h. den ewigen und den zeitlichen Dingen, durchaus angemessen gewesen sein müssen. Doch »das Objekt der höheren Vernunft ist, nach der Ordnung der Natur (secundum conditionem naturae), nicht das göttliche Wesen selbst, sondern gewisse Formen (rationes), die von Gott in unsern Geist eingegossen werden und durch die wir instand gesetzt werden, das Ewige wahrzunehmen.«

Man vergleicht das geistige mit dem körperlichen Sehen und sagt: »Das, wodurch etwas aktuell sichtbar wird, wird unmittelbar von den Sinnen gesichtet und erkannt, nämlich das Licht. Also wird auch das, wodurch etwas aktuell geistig faßbar wird, unmittelbar vom Verstande erkannt. Doch es wird etwas nur insofern geistig faßbar, als es aktuell ist; und so ist Gott, da er allein reiner Akt ist, selbst das, wodurch alles geistig faßbar wird. Also schaute der Menschengeist im Urstand Gott unmittelbar, da er damals in sich kein Hindernis hatte.« In Wahrheit ist »das unmittelbare und nächste Prinzip, wodurch der Übergang von potenzieller zu aktueller Erkenntnis erfolgt (quo ea quae sunt in potentia, fiunt intelligibilia actu), der tätige Verstand; doch das erste Prinzip, wodurch geistige Erkenntnis zustandekommt (quo intelligibilia fiunt), ist das ungeschaffene Licht. Und so ist das göttliche Wesen den Gegenständen des geistigen Erkennens gegenüberzustellen, wie die Substanz der Sonne der sichtbaren Körperwelt. Es ist aber nicht nötig, daß jemand, der eine Farbe sieht, auch die Substanz der Sonne sehen müsse; er muß nur das Sonnenlicht sehen, sofern die Farbe dadurch beleuchtet wird. Ebenso wenig ist es nötig, daß jemand, der einen geistigen Gegenstand (intelligibile) erkennt, das göttliche Wesen schauen müßte; sondern er muß das geistige Licht wahrnehmen, das von Gott ursprünglich ausströmt, sofern dadurch etwas aktuell erkennbar (intelligibile actu) ist.«

Man kann das Schauen Adams mit dem der Engel vergleichen. Aber nur in dem Sinn, daß Adam durch die Gnade besaß, was den Engeln von Natur aus eigen ist: das aber ist nicht das Schauen des göttlichen Wesens, das ihnen nur durch Gnade gewährt ist.

Es ist nicht ausgeschlossen, daß Menschen nach dem Fall durch besonderen Gnadenvorzug zur Gottesschau und damit über den Urstand erhoben werden. So ist der Fall des Moses und Paulus zu beurteilen. »Obwohl sie, schlechthin betrachtet, Erdenpilger waren, waren sie doch in bestimmter Hinsicht, nämlich, sofern sie Gott schauten, nicht mehr im irdischen Zustand. Und so kam es Adam im Stande der Unschuld, in dem er noch Erdenpilger war, nicht zu, Gott in seinem Wesen zu schauen. Wäre er aber durch eine Ekstase über die gewöhnliche Erkenntnis, die ihm damals zukam, hinaus

dazu erhoben worden, Gottes Wesen zu schauen, so läge darin nichts Ungereimtes; denn eine solche Gnade konnte im Stande der Unschuld so gut wie nach dem Fall verliehen werden.«

Ob die Ekstase Adams, die Gen. XI erwähnt wird, tatsächlich der des heiligen Paulus gleichzustellen ist, läßt sich nicht entscheiden: man könnte auch annehmen, »daß er in jener Ekstase nicht zum Schauen des göttlichen Wesens selbst erhoben wurde, sondern um eine tiefere Erkenntnis der göttlichen Geheimnisse innerhalb des gewöhnlichen Maßes menschlicher Erkenntnis, wie es ihm damals zukam, zu erlangen.«

Man kann sich diese Ekstase als Verzückung in ein geistiges Paradies denken. Denkt man sich darunter »die vollkommene Freude (perfectam delectationem), die selig macht, so besteht es im Schauen Gottes; bezeichnet es aber nur schlechthin Freude in Gott (delectationem de Deo), so besteht das geistige Paradies in jeglicher Versenkung in Gott (in qualicumque contemplatione Dei).«

2. Artikel Hat der Mensch im Stand der Unschuld Gott in den Geschöpfen geschaut?

»Um diese Frage zu klären, muß man wissen, daß nach Boethius (Über den Trost etc. III, Prosa 10) die Natur im Vollkommenen ihren Ursprung hat (a perfectis principium sumit). Das kann man aus den Werken Gottes ersehen: bei jedem seiner Werke besitzt das Erste die Vollkommenheit. Da nun Adam im Stand der Unschuld vom ihm als Anfang des ganzen Menschengeschlechtes geschaffen wurde, nicht nur, damit von ihm die menschliche Natur auf die Nachkommen fortgepflanzt werde, sondern auch, damit er die ursprüngliche Gerechtigkeit auf die andern überfließen lasse, so muß man annehmen, daß der Mensch im Stand der Unschuld eine doppelte Vollkommenheit besaß; eine natürliche und eine, die ihm Gott über das Maß der natürlichen Prinzipien hinaus gewährte. Der natürlichen Vollkommenheit entsprechend stand ihm nur eine Erkenntnis Gottes aus den Geschöpfen zu: das geht aus Folgendem hervor. Auf keinem Gebiet (in nullo genere) erstreckt sich die passive Potenz auf etwas anderes als die aktive: und darum sagt der Kommentator (Metaphysik IX, Komm. 11), es gebe keine passive Potenz in der Natur, der nicht eine aktive entspreche. Es findet sich aber in der menschlichen Natur eine doppelte Potenz zu geistigem Erkennen (duplex potentia ad intelligendum): eine gleichsam passive, das ist der aufnahmefähige Verstand: eine gleichsam aktive, das ist der tätige Verstand; und so ist der aufnahmefähige Verstand auf dem natürlichen Wege nur für die Formen in Bereitschaft (in potentia), die durch den tätigen Verstand geistig faßbar (intelligibiles) gemacht werden. Das sind aber nur die Formen der Sinnendinge, die von den Phantasmen abstrahiert werden; denn die immateriellen Substanzen sind von sich aus geistig faßbar, nicht weil sie von uns dazu gemacht würden; und so kann sich unser aufnahmefähiger Verstand nur durch jene Formen, die er von den Phantasmen abstrahiert, auf irgendwelche geistigen Gegenstände (intelligibilia) richten; und darum können wir weder Gott noch andere immaterielle Substanzen von Natur aus anders als durch die sinnenfälligen Dinge erkennen. Doch auf Grund eines Gnadenvorzugs besaß der Mensch im

Stande der Unschuld die Gabe, durch innere Eingebung vermöge einer Einstrahlung göttlicher Weisheit Gott zu erkennen; auf diese Weise erkannte er Gott nicht auf Grund sichtbarer Geschöpfe, sondern auf Grund eines geistigen Bildes (ex quadam spirituali similitudine), das seinem Geist eingeprägt war.

So besaß denn der Mensch eine doppelte Erkenntnis: eine, womit er Gott, gleich den Engeln, durch innere Eingebung erkannte; die andere, womit er Gott, gleich uns, durch die sinnenfälligen Geschöpfe erkannte. Diese zweite Erkenntnis unterschied sich aber von der unsern, wie sich das Forschen eines Menschen, der ein habituelles Wissen besitzt und auf Grund von Bekanntem Dinge erwägt, die ihm schon zeitweise bekannt waren, von dem Forschen dessen unterscheidet, der etwas Neues zulernt, indem er sich bemüht, von Bekanntem zu Unbekanntem zu gelangen. Wir aber können mit Gott nur bekannt werden, wenn wir von den Geschöpfen her zu einer Kenntnis seiner gelangen. Adam dagegen war mit Gott auf andere Weise bekannt, nämlich durch innere Erleuchtung, und auf Grund der Geschöpfe stellte er Betrachtungen über ihn an (ex creaturis considerabat).«

Einer solchen »beziehenden Erkenntnis (cognitio collativa), durch die wir von Bekanntem zu Unbekanntem gelangen, haftet nur dann eine Unvollkommenheit an, wenn man dadurch nach etwas sucht, was gleichsam außerhalb unseres Wissens liegt (aliquid quasi ignoratum). Derart aber war die beziehende Erkenntnis, deren sich der Mensch im Stand der Unschuld bediente, nicht. Es hindert uns jedoch nichts zu sagen, daß dem Menschen in jenem Stand eine Unvollkommenheit eigen war, freilich nicht im Hinblick auf das, was seiner Natur zukam, sondern im Vergleich zu einer höheren Natur; denn die menschliche Natur, wie sie begründet war (in sua conditione), war nicht von gleicher Vollkommenheit wie die englische oder göttliche Natur.«

Die Notwendigkeit, von den Geschöpfen zu Gott wie zu etwas Unbekanntem vorzudringen, bestand für den Menschen im Urstand noch nicht: sie ist erst dadurch eingetreten, daß der Mensch sich von Gott ab- und den Geschöpfen zuwandte.

Man darf nicht sagen: Gott sei so wenig durch die Geschöpfe zu erkennen wie das Licht durch die Finsternis. »Das Geschöpf ist wohl Finsternis, sofern es aus dem Nichts stammt; sofern es aber von Gott ist, hat es teil an seinem Bilde und so führt es zu einem Bilde von ihm.«

Wenn Augustin (zur Genesis VIII) sagt, Gott habe sich den Menschen im Paradies in derselben Weise – in dem Maß ihrer Fassungskraft – gezeigt wie den Engeln und ebenso mit ihnen gesprochen, so meint er »die Erkenntnis durch göttliche Einsprechung: das geht daraus hervor, daß er dort das Sprechen Gottes erwähnt: er schweigt aber auch nicht ganz von der andern Art der Erkenntnis, wenn er hinzufügt: »Vielleicht auch in jener Art der Rede«. Denn Gott sprach, und das geschieht durch Geschaffenes, sei es in einer Entrückung des Geistes durch körperliche Bilder, sei es dadurch, daß den körperlichen Sinnen ein Bild dargeboten wird.«

Es scheint, als bedürfe die Seele des Menschen im Zustand der Reinheit keines äußeren Gegenstandes, um zu Gott zu gelangen, da sie selbst größere Gottebenbildlichkeit besitzt als irgend ein körperliches

Ding. Daß sie Gott ähnlicher ist als jedes andere Geschöpf, ist richtig; »dennoch kann sie zur Erkenntnis seiner Natur, so daß sie sie von den andern zu unterscheiden vermag, nur mit Hilfe der sinnenfälligen Geschöpfe gelangen, da von ihnen unsere Erkenntnis ihren Ausgang nimmt.«

3. Artikel Hat Adam im Stand der Unschuld im Hinblick auf Gott Glauben besessen?

Allerdings, »und das wird klar, wenn wir den Gegenstand des Glaubens erwägen. Die erste Wahrheit nämlich, sofern sie nicht in Erscheinung tritt, ist Gegenstand des Glaubens; ich sage aber: nicht in Erscheinung tritt, weder durch Schauen (per speciem), wie sie den Seligen erscheint, noch durch die natürliche Vernunft wie manches von Gott den Philosophen bekannt ist, z. B. daß er unvergänglich, unkörperlich, von geistigem Wesen (intelligibilis) u. a. dgl. ist. Adam aber wußte von Gott nicht nur, was man mit natürlicher Vernunft erkennen kann, sondern noch mehr; er war jedoch noch nicht dazu gelangt, Gott in seinem Wesen zu schauen; so steht fest, daß er Glaubenserkenntnis von Gott besaß.

Der Glaube ist nun ein doppelter, im Hinblick auf eine doppelte Art des Hörens und des Redens. Der Glaube kommt nämlich vom Hören, wie es Röm. X, 17 heißt. Es gibt eine äußere Rede, womit Gott durch die Prediger zu uns spricht, und eine innere, womit er durch innere Eingebung zu uns spricht. Die innere Eingebung selbst aber heißt Rede nach dem Bilde der äußeren Rede: wie wir nämlich in der äußeren Rede nicht die Sache selbst, die wir bekannt machen wollen, an den Hörenden selbst heranbringen, sondern ein Zeichen der Sache, das bezeichnende Wort: so bietet Gott in der inneren Eingebung nicht sein Wesen zum Schauen dar, sondern ein Zeichen seines Wesens, d. i. ein geistiges Bild seiner Weisheit. Auf Grund beider Arten des Hörens entsteht Glaube in den Herzen der Gläubigen. Durch inneres Hören bei denen, die ursprünglich (primo) den Glauben empfangen und gelehrt haben, nämlich in den Aposteln und Propheten: daher heißt es im Psalm 84, 9: »Ich will hören, was Gott der Herr in mir spricht«. Durch die zweite Art des Hörens entsteht der Glaube in den Herzen der andern Gläubigen, die durch andere die Glaubenserkenntnis empfangen. Adam aber besaß ursprünglich Glauben, und der Glaube wurde ihm ursprünglich von Gott gelehrt; und so mußte er durch innere Rede Glauben besitzen.«

»Er besaß keine so augenscheinliche Erkenntnis, wie sie ausreicht, um die Dunkelheit des Glaubens zu beseitigen, das geschieht nur dadurch, daß die erste Wahrheit in Erscheinung tritt.«

»Adams Glaube schloß – nicht explizit, aber implizit – auch den Glauben an den Erlöser ein, sofern er glaubte, daß Gott alles zu seinem Heil Notwendige ausreichend für ihn vorsehen werde.«

4. Artikel Hat Adam im Stand der Unschuld eine Kenntnis aller Geschöpfe besessen?

»Adam besaß doppelte Erkenntnis: durch Natur und durch Gnade. Die natürliche menschliche Erkenntnis aber kann sich auf alles erstrecken, was wir durch das Verfahren der natürlichen Vernunft (*ductu naturalis rationis*) erkennen können. Dieser natürlichen Erkenntnis nun ist es eigen, einen Anfang und ein Ende zu nehmen. Ihr Anfang aber liegt in einer verworrenen Erkenntnis aller Dinge; sofern nämlich dem Menschen von Natur aus eine Erkenntnis der allgemeinen Prinzipien innewohnt, in denen, wie in Samen, virtuell (*virtute*) alle Wissensinhalte (*scibilia*), die mit der natürlichen Vernunft erkannt werden können, vorauxistieren. Doch am Ziel ist diese Erkenntnis, wenn das, was virtuell in den Prinzipien liegt, zur Aktualität entfaltet wird (*explicantur in actum*), so wie es das Ziel der animalischen Zeugung heißt, wenn aus dem Samen des Lebewesens, in dem alle seine Glieder virtuell vorauxistieren, das Lebewesen hervorgebracht wird, das alle Glieder gesondert und vollkommen entwickelt (*distincta et perfecta*) besitzt.

Adam im Urstande nun besaß notwendig nicht nur die Erkenntnis der Naturdinge in ihrem Anfangs-, sondern auch in ihrem Endstadium; darum, weil er als Vater des ganzen Menschengeschlechtes geschaffen wurde. Vom Vater pflegen aber die Söhne nicht nur das Sein durch die Erzeugung zu erhalten, sondern auch Lehre durch Unterweisung (*disciplinam per instructionem*). Und da nichts ein Anfang sein kann, sofern es potenziell ist, sondern nur, sofern es aktuell ist, weshalb auch der Akt der Natur nach früher ist als die Potenz und das Wirken der Natur immer vom Vollkommenen seinen Ausgang nimmt, darum mußte auch der erste Mensch gleich bei seiner Schöpfung im Endstadium der Vollkommenheit geschaffen werden, sowohl körperlich, um der geeignete Ausgang des ganzen Menschengeschlechtes zu sein, als der Erkenntnis nach, um ausreichender Ausgang der Unterweisung zu sein. Und wie in seinem Körper nichts, was zur Vollkommenheit seines Körpers gehörte, anders als in aktueller Entfaltung vorhanden war, so war alles, was keimhaft und virtuell in den ersten Prinzipien der Vernunft enthalten war, in seiner Gesamtheit, entsprechend der vollkommenen Erkenntnis alles dessen, worauf sich die Kraft der ersten Prinzipien erstrecken kann, zur Entfaltung gebracht.

So muß man sagen, daß Adam von all dem, was je ein Mensch auf Grund der Erkenntnis jener [*i. e. der Prinzipien*] kraft natürlicher Anlagen erlangen konnte, durch natürliche Erkenntnis ein habituelles Wissen besaß. Er wußte auch noch um vieles, was in den Geschöpfen beschlossen ist und was man mit natürlicher Erkenntnis nicht erkennen kann, worauf sich nämlich die Kraft der ersten Prinzipien nicht erstreckt; z. B. das künftige Kontingente, die Herzensgedanken, die Dispositionen der Geschöpfe, sofern sie der göttlichen Vorsehung unterstehen: jedoch die göttliche Vorsehung konnte er nicht begreifen; darum auch nicht die Ordnung der Geschöpfe selbst, sofern sie der göttlichen Vorsehung unterstehen, die bisweilen die Geschöpfe auf vieles hinordnet, was ihre natürliche Fähigkeit übersteigt: doch um dies

einigermaßen zu erkennen, wurde ihm mit einer andern Erkenntnis nachgeholfen, einer durch Gnade verliehenen, durch die Gott innerlich zu ihm sprach (Augustin, Über die Genesis VIII). Doch in diese Erkenntnis wurde der Mensch nicht wie an das Ziel ihrer eigenen Vollkommenheit versetzt; denn das Ziel der Gnadenerkenntnis liegt nirgend anders als im Schauen der Glorie, zu dem er noch nicht gelangt war; und so erkannte er nicht alles Derartige, sondern nur soviel ihm darüber von Gott offenbart wurde.«

So erstreckte sich seine Erkenntnis des Künftigen nur auf das, »was aus seinen Ursachen auf natürliche Weise zu erkennen ist. Von dem andern aber, was auf natürliche Weise nicht zu erkennen ist, hatte er nicht allgemein Erkenntnis, sondern nur von dem, was ihm von Gott offenbart war.«

Es scheint, als hätte Adam der Sinne nicht bedurft, wenn er schon von Natur aus vollkommenes Wissen von den Dingen besaß. Gott schafft aber nichts Überflüssiges. Die Lösung ist darin zu sehen, »daß Adam alles in vollkommenem Maß besitzen mußte, was die menschliche Natur erfordert. Wie nun das Vermögen des Wachstums dem Menschen gegeben ist, um zum vollkommenen Größenmaß zu gelangen, so sind die Sinne der Menschenseele gegeben, um sich das volle Maß der Erkenntnis anzueignen. Wie nun Adam das Vermögen des Wachstums besaß, nicht um dadurch zu wachsen, sondern damit nichts fehle, was zur Vollkommenheit der Natur erforderlich ist, so hatte er auch die Sinne, nicht um durch sie Wissen zu gewinnen, sondern um die vollkommene Natur zu besitzen und durch die Sinne das aufs neue zu erfahren, wovon er schon ein habituelles Wissen besaß.«

Die Auszeichnung in der Erkenntnis gegenüber allen andern Menschen versteht sich, wie schon erwähnt wurde, daraus, »daß Adam, sofern er als Anfang der ganzen menschlichen Natur geschaffen wurde, anderes besaß als was allen gemeinhin zukommt. Er durfte nämlich als Lehrer des ganzen Menschengeschlechts keine verworrene Erkenntnis haben, sondern bedurfte einer deutlichen, kraft deren er lehren konnte; und darum durfte auch sein Verstand am Beginn nicht wie eine unbeschriebene Tafel sein, sondern er mußte durch göttliches Wirken ein vollkommenes Wissen haben. Und dies kam den andern Menschen, die nicht als Anfang des Menschengeschlechts eingesetzt wurden, nicht zu.«

Diese vollkommene Kenntnis der Naturdinge besaß der Mensch durch göttliches Wirken; dem Engel kommt sie als natürliche Ausrüstung zu; »und so bleibt die menschliche Natur unter der irdischen: sowie auch der Leib des Menschen von Natur aus unvollkommener ist als ein himmlischer Leib; obwohl Adams Leib kraft göttlichen Wirkens gleich zu Beginn das volle Größenmaß erhalten hatte, was dem himmlischen Leib als natürliche Ausrüstung zukommt.«

Da der Verstand nicht von einer Vielheit von Erkenntnisgegenständen gleichzeitig geformt werden kann, »konnte auch Adams Verstand nicht gleich einer Vielheit aktueller Erkenntnisinhalte sein (non poterat actu esse multa intelligibilia) ... ; er konnte aber durch viele zugleich habituell geformt werden.«

Anders verhält es sich mit der Möglichkeit eines habituellen Wissens um viele Dinge. Etwas, das potentiell ist und der Vervollkommnung bedarf, kann nur eine Vollkommenheit in sich aufnehmen, wenn es durch diese eine zur Vollendung geführt wird, »wie die substantielle Form die Materie zur

Vollendung führt und die Farbe die Potenz der Oberfläche; doch ein Wissenshabitus erfüllt nicht die Potenz des Verstandes im Hinblick auf alle Erkenntnisgegenstände.«

Die Erkenntnis aller Geschöpfe, die bei Adam anzunehmen ist, kann eine Erkenntnis im ewigen Wort sein, wie sie die Seligen haben, eine in ihrer eigenen Natur und eine in seinem Geist (in propria natura et in sua intelligentia). Adam besaß nicht die Erkenntnis durch das Wort, sondern nach der zweiten und dritten Art; »diese doppelte Art des Erkennens unterscheidet sich nicht durch die Species der Dinge, sofern durch sie etwas erkannt wird, sondern sofern sie selbst das sind, was erkannt wird; denn auch, wenn der Verstand die Dinge in ihrer eigenen Natur erkennt, erkennt er sie nur durch Species, die er in sich hat. Wenn also der Verstand durch Species, die er in sich hat, zu den Dingen selbst geführt wird, die außerhalb der Seele sind, dann sagt man, er erkenne die Dinge in ihrer eigenen Natur: wenn aber der Verstand in den Species selbst beschlossen bleibt (quando ... intellectus consistit in ipsis speciebus), indem er die Natur und Disposition der Species selbst betrachtet, dann heißt es, er erkenne die Dinge in seinem Erkennen, wenn er nämlich erkennt, daß er erkennt und wie er erkennt. Sagt man nun, die Dinge waren damals noch nicht alle in ihrer eigenen Natur und so konnten sie auch noch nicht in ihrer eigenen Natur erkannt werden, so ist das nicht triftig. Eine Sache in ihrer eigenen Natur erkennen, das kann nämlich einen doppelten Sinn haben: einmal den Sinn der Aussage (per modum enuntiationis), wofern nämlich das Ding selbst in seiner eigenen Natur erkannt wird, was nur geschehen kann, wenn es in eigener Natur ist; und so erkannte Adam nicht alle Dinge in ihrer eigenen Natur, weil noch nicht alle in eigener Natur waren: wir müßten denn gerade sagen, daß sie nicht vollkommen, sondern unvollkommen in eigener Natur waren: denn alles, was später im Sechstageswerk hervorgebracht wurde, bestand in gewisser Weise voraus (praecesserunt) (Augustin, Über die Genesis V, 5). Ferner heißt es, daß jemand eine Sache in ihrer eigenen Natur erkenne, im Sinne der Definition: wenn man nämlich erkennt, welches die eigene Natur eines Dinges ist; und so kann auch ein nicht existierendes Ding in eigener Natur erkannt werden; wenn z. B. alle Löwen ausgestorben wären, könnte ich doch wissen, was ein Löwe ist; und in diesem Sinn konnte Adam die nicht existierenden Dinge in ihrer eigenen Natur erkennen. Ebenso steht nichts im Wege, daß alle Geschöpfe durch ihre Abbilder in seinem Geist (intelligentia) waren, obwohl er nicht alle mit den Sinnen erfaßte; denn wenn es auch nicht der Würde des Urstandes widerstreitet, daß ein höheres Vermögen von einem niederen empfängt, so stand es doch im Gegensatz zur Vollkommenheit, die dem ersten Menschen zukam, daß er ohne die Fülle des Wissens geschaffen sein und nur von den Sinnen her Wissen empfangen sollte.«

Ein Fortschreiten der Erkenntnis war damit nicht ausgeschlossen. Es war in doppeltem Sinn möglich. »Einmal im Hinblick auf das, was er nicht wußte und worauf sich die natürliche Vernunft nicht erstrecken konnte: darin konnte er teils durch göttliche Offenbarung vorankommen, z. B. in der Erkenntnis der Geheimnisse Gottes, teils durch sinnliche Erfahrung, z. B. in der Erkenntnis des Zukünftigen, das ihm bekannt war, wenn es zur Erfüllung kam, während es vorher unbekannt war. Ferner im Hinblick auf das, was er wußte: daß er nämlich das, wovon er nur ein geistiges Wissen hatte, nachher auch durch sinnliche Erfahrung erkennen konnte.«

Wenn Augustin sagt, Adam sei im Paradies ein Wirken zugewiesen worden, nicht weil er dessen bedurfte, sondern damit er sich daran ergötzte, im praktischen Umgehen mit den Dingen ihre Natur zu erkennen, »so ist dies nicht so zu verstehen, als hätte Adam aus dem Wirken der Natur die Naturkräfte erkennen müssen (ex naturae operibus oportuisse naturae virtutem cognoscere); sondern daß er die Natur, deren Wirken er innerlich im Geist erkannte, gemäß dem, was in seinem Wissen vorausedistierte, erfuhr; und das bereitete ihm Genuß.«

Wenn von den Engeln gesagt wird, die höheren befreiten die niederen von Unwissenheit, so wird diesen damit keine niedere Vollkommenheit als Adam zugeschrieben. Denn die Unwissenheit, von der sie befreit werden, ist kein »Nichtwissen um Naturdinge, sondern ein Nichtwissen um die Geheimnisse Gottes, wie es auch Adam eigen war ... ; und dafür bedurfte auch er der Erleuchtung durch Engel.«

Zu dem, was der natürlichen Vernunft unzugänglich ist, gehören auch die verborgenen Tiefen des Herzens (abscondita cordium). Für sie sind die Bedingungen der Erkenntnis ähnlich wie für das künftige Kontingente.

Nach alledem ist die Vollkommenheit, die Adam besaß, nur als natürliche, nicht als übernatürliche zu denken, und zwar für den Leib wie für die Seele. Der Leib besaß nicht »die übernatürliche Vollkommenheit der Glorie.« So kann man auch nicht folgern, daß die Seele – die noch mehr als der Leib nach dem Bilde Gottes geschaffen ist – schlechthin vollkommen gewesen sein müsse; sie besaß vielmehr nur die vollkommene natürliche Erkenntnis.

Es ist nicht gesagt, daß Adam in jeder Beziehung den Menschen nach dem Fall überlegen gewesen sein muß. Es kann den Menschen nach dem Fall ein Vorauswissen des Künftigen verliehen werden, aber nicht als etwas Natürliches; »und darum ist es nicht nötig, daß Adam einen solchen Vorzug besaß. Denn Christus allein steht es zu, daß alles in ihm vereint sein muß, was die andern Heiligen durch die Gnade besaßen: darum weil er selbst für uns der Anfang der Gnade ist wie Adam der Anfang der Natur; darum kam ihm die vollkommene natürliche Erkenntnis zu.«

»Es gehörte zum Wesen des Urstandes, daß Adam alle Tugenden (virtutes) besaß; denn welche ihm auch gefehlt hätten – es hätte ihm dann nicht die ursprüngliche Gerechtigkeit eigen sein können: dagegen gehört es nicht notwendig zur Unschuld, alle Erkenntnis zu besitzen.«

Wenn Adam, wie die Genesis erzählt, den Tieren ihre Namen gab, so setzt das voraus, daß ihm ihre Natur vollkommen bekannt war »und infolgedessen die aller Naturdinge; daraus folgt aber nicht, daß er auch das erkannt hatte, was über die natürliche Erkenntnis hinausgeht.«

5. Artikel Hat Adam im Stand der Unschuld die Engel in ihrem Wesen gekannt oder geschaut?

Man muß wieder die doppelte Möglichkeit der Erkenntnis in Betracht ziehen: die Erkenntnis, »ob etwas ist; in diesem Sinn erkannte Adam die Engel im Stande der Unschuld, sowohl durch natürliche

Erkenntnis als durch göttliche Offenbarung, weit vertrauter und vollkommener als wir sie erkennen. Das andere ist die Erkenntnis, womit man von dem Dinge erkennt, was es ist, und das heißt, das Ding in seinem Wesen erkennen; und in diesem Sinn erkannte Adam, wie mir scheint, die Engel im Stande der Unschuld nicht. Der Grund dafür liegt darin, daß Adam eine doppelte Erkenntnis zugeschrieben wird: eine natürliche Erkenntnis und eine aus Gnade. Daß er aber mit der natürlichen Erkenntnis die Engel nicht in ihrem Wesen erkannte, darüber gibt das Folgende Gewißheit. Auf keinem Gebiet (in nullo genere) erstreckt sich eine passive, natürliche Potenz über das hinaus, worauf sich die aktive Potenz desselben Gebiets erstreckt; so wie in der Natur eine passive Potenz nur hinsichtlich dessen zu finden ist, worauf sich eine natürliche aktive Potenz erstrecken kann, wie der Kommentator sagt (Metaphysik IX, Komm. 11). Im Verstand der menschlichen Seele nun findet sich eine doppelte Potenz: eine gleichsam passive, der aufnahmefähige Verstand, und eine gleichsam aktive, der tätige Verstand. Darum ist der aufnahmefähige Verstand von Natur aus nur in Bereitschaft (in potentia), das in sich entstehen zu lassen, was der tätige Verstand hervorzurufen geeignet ist, wodurch jedoch nicht ausgeschlossen ist, daß manches andere durch göttliches Wirken in ihm hervortreten kann wie in der körperlichen Natur durch wunderbares Wirken. Durch das Wirken des tätigen Verstandes aber wird nicht das geistig faßbar gemacht (intelligibilia), was von sich aus geistig faßbar ist, wie das Wesen der Engel (essentiae angelorum), sondern das, was von sich aus nur potentiell geistig faßbar ist, wie die Wesen der Naturdinge, die mit Hilfe von Sinnlichkeit und Einbildungskraft erfaßt werden; darum treten im aufnahmefähigen Verstand von Natur aus nur die geistigen Formen (species intelligibiles) hervor, die von den Phantasmen abstrahiert sind. Durch dergleichen Formen aber ist es nicht möglich, zum Schauen des Wesens einer rein geistigen Substanz (substantiae separatae) zu gelangen, da sie dem nicht angemessen sind (improportionales) und gleichsam zu einer andern Gattung gehören als die geistigen Wesen. Und so kann der Mensch durch natürliche Erkenntnis nicht dahin gelangen, die Engel in ihrem Wesen zu erkennen.

Ebensowenig konnte es Adam durch Gnadenerkenntnis. Die Gnadenerkenntnis ist der natürlichen Erkenntnis überlegen; die Überlegenheit kann aber im Hinblick auf den Erkenntnisgegenstand und auf die Erkenntnisweise verstanden werden. Was den Erkenntnisgegenstand betrifft, so wird die Erkenntnis des Menschen ohne Änderung seines Standes erhöht, z. B. wenn wir durch die Gnade des Glaubens dazu erhoben werden, das zu erkennen, was über die Vernunft hinausgeht; und ebenso durch die Gnade der Prophetie; im Hinblick auf die Erkenntnisweise aber wird die menschliche Erkenntnis nur mit einer Änderung des Standes erhöht. Die Art und Weise nun, wie der Verstand von Natur aus erkennt, ist die, daß er von den Phantasmen empfängt ... Wenn nun der Mensch nicht in einen andern Stand überführt wird, muß auch in der Gnadenerkenntnis, die ihm durch göttliche Offenbarung zuteil wird, der Verstand immer auf die Phantasmen hinsehen; und das ist es, was Dionysius sagt (Himmliche Hierarchie, Kap. 1): »es ist unmöglich, daß der göttliche Strahl für uns anders leuchtet, als durch wechselnde heilige Schleier verhüllt« (varietate sacrorum velaminum circumvelatum). Adam war aber im Stande der Unschuld im Stande des Erdenpilgers; darum mußte er bei aller solchen

Erkenntnis auf die Phantasmen hinschauen. Mit dieser Erkenntnisweise können aber, wie bereits gesagt wurde, die Wesen der Engel nicht geschaut werden.

So erkannte Adam weder mit natürlicher noch mit Gnadenerkenntnis die Engel in ihrem Wesen; wenn man nicht etwa annehmen will, daß er durch die Gnade zu einem höheren Stand erhoben wurde, wie es bei Paulus in der Ekstase war.«

Nimmt man an, daß der Schlafzustand, in den er nach Gen. II versetzt wurde, eine solche Ekstase war, »so hinderte nichts zu sagen, daß er in jener Ekstase die Engel in ihrem Wesen schaute; doch das ging über das gewöhnliche Maß der Erkenntnis, das ihm damals zukam, hinaus. Wenn aber jener Schlaf nicht als eine solche Ekstase verstanden wird, daß Adam in gewisser Hinsicht zum Stande der Seligen erhoben wurde, sondern auf die Art, wie der Geist der Propheten zum Schauen der Geheimnisse Gottes erhoben zu werden pflegt (wie die Worte der Glosse zu dieser Stelle Gen. II zu sagen scheinen), dann kann man sagen, daß er in den Hofstaat der Engel aufgenommen wurde durch eine Erkenntnis höheren Ranges, die aber nicht an ihr Wesen heranreichte.«

Es heißt, der Mensch habe Erkenntnis von dem, was um seiner selbst willen geschaffen ist. So besaß auch Adam »eine Erkenntnis der Engel, soweit sie um seinetwillen geschaffen waren. Er wußte nämlich, daß sie Genossen seiner Seligkeit und Diener seines Heils auf dem Erdenwege seien, sofern er den Unterschied der Engelchöre (distinctionem ordinum) und ihre Dienste weit besser erkannte als wir.«

Wenn der Verstand Adam die Species der materiellen Dinge geistig faßbar machen konnte, so scheint es, als hätte er erst recht Gegenstände, die von sich aus geistig faßbar sind, wie das Wesen der Engel, erkennen müssen; denn jenes erscheint schwieriger als dieses. Doch die »Schwierigkeit« der Erkenntnis ist doppelsinnig: sie kann von seiten des Erkenntnisgegenstandes und von seiten des Erkennenden kommen. »Von seiten des Erkenntnisgegenstandes ist es schwieriger, etwas geistig faßbar zu machen und zu erfassen, als das zu erfassen, was an sich faßbar ist: doch von seiten des Erkennenden kann es schwieriger sein, das zu erkennen, was an sich faßbar ist; und das trifft für den menschlichen Verstand zu, weil er nicht dem angepaßt ist, von Natur aus rein geistige Wesen zu erfassen ...«

Und das galt auch von Adams Verstand. Er war nur »frei von jedem Mangel in den Vorzügen, die ihm innewohnen mußten; er hatte aber natürliche Mängel, und davon war einer, daß er im Erkennen auf die Phantasmen hinschauen mußte; das kommt aber dem menschlichen Verstand naturgemäß zu auf Grund seiner Vereinigung mit dem Körper und weil er seiner Natur nach auf der untersten Stufe in der Reihe der Geister steht.«

Es ist nicht ohne weiteres ein Aufstieg von der Erkenntnis der materiellen Dinge zur Erkenntnis der reinen Geister zu denken, in der Weise: »der Verstand kann eine geistige Erkenntnis der materiellen Dinge gewinnen, indem er die Washeit von dem materiellen Träger (a supposito materiali) abstrahiert: und wenn diese Washeit wiederum ein Träger ist, der eine Washeit besitzt, wird er in gleicher Weise davon die Washeit abstrahieren können; und da es nicht ins Unendliche fortgehen kann, wird er

schließlich dahin gelangen, eine einfache Washeit zu erkennen, die keine andere Washeit mehr hat. Derart ist aber die Washeit der rein geistigen Substanz, etwa des Engels.« Daran ist richtig, »daß der Verstand durch Abstraktion zur Washeit eines Naturdinges gelangen kann, die keine andere Washeit mehr hat; diese kann er fassen, weil er sie von den Phantasmen abstrahiert, und sie wird geistig faßbar gemacht durch das Licht des tätigen Verstandes, und so kann er sich dadurch vollenden wie durch eine eigene Vollkommenheit (per lumen intellectus agentis, ex quo habet, quod ea possit perfici sicut propria perfectione); doch von dieser Washeit kann er sich nicht zur Erkenntnis des Wesens einer rein geistigen Substanz erheben, weil diese Washeit gänzlich unzureichend ist, um jene Washeit darzustellen: da die Washeit in den rein geistigen Substanzen und in den materiellen Dingen keineswegs in derselben Weise zu finden ist, sondern aequivok, wie der Kommentator (Über die Seele III) sagt. Doch auch zugegeben, daß er durch diese Washeit in einer gewissen Allgemeinheit die Washeit der rein geistigen Substanz erkennen könnte, so würde er doch nicht das Wesen des Engels so schauen, daß er den Unterschied jedes einzelnen rein geistigen Wesens von andern rein geistigen Wesen kennen würde.«

Da der menschliche Verstand an kein Organ gebunden ist, kann er durch einen hervorragenden Erkenntnisgegenstand nicht leiden (corrumpi); das bedeutet aber nur, daß er, wenn er die höchsten Gegenstände erkennen könnte, die anderen nicht minder erkennen würde; es ist nicht daraus zu schließen, daß er die höchsten Gegenstände erkenne, denen er von Natur aus nicht gewachsen ist.

Aristoteles hat die Frage, ob der Mensch von Natur aus zu einer Erkenntnis des Wesens rein geistiger Substanzen gelangen könne, ungelöst gelassen. Die späteren Philosophen waren verschiedener Meinung. »Einige sagten, unser Verstand sei nicht fähig zur Erkenntnis rein geistiger Wesen. Einige dagegen behaupteten, er könne dahin gelangen. Von ihnen stützten sich einige auf unzulängliche Gründe, z. B. Avempace, von dem der angeführte Beweis von der Washeit stammt, und Themistius, von dem der angeführte Beweis von der Leichtigkeit des Erkennens ist, welche beide der Kommentator (Über die Seele III) auflöst. Andere vertraten ganz irrige Standpunkte (extraneae positiones), die mit dem Glauben in Widerspruch stehen, wie Alexander und der Kommentator selbst sagen. Alexander sagt nämlich, der aufnahmefähige Verstand, als entstehend und vergehend ... könne auf keine Weise zur Erkenntnis rein geistiger Substanzen gelangen; doch am Ziel seiner Vollendung komme er dahin, daß der tätige Geist (intelligentia agens), den er als selbständige Substanz (substantia separata) setzt, sich uns gleich einer Form verbinde: und in jenem Stande würden wir durch den tätigen Geist erkennen, wie wir jetzt durch den aufnahmefähigen Verstand erkennen. Und da der tätige Geist als rein geistige Substanz die [andern] rein geistigen Substanzen erkenne, daher komme es, daß wir in jenem Stande die rein geistigen Substanzen erkennen würden; und darin besteht, nach ihm, das höchste Glück des Menschen.

Da es jedoch unmöglich scheint, daß das, was unvergänglich und selbständig (separatum) ist, sich gleich einer Form mit dem aufnahmefähigen Verstand verbindet, der nach Alexander vergänglich und materiell ist, darum schien es andern, als sei der aufnahmefähige Verstand selbst selbständig und unvergänglich; so sagt Themistius, der aufnahmefähige Verstand sei auch selbständig und es liege in

seiner Natur, nicht nur die materiellen Dinge, sondern auch die rein geistigen Substanzen zu erkennen; und seine Inhalte seien keine neuen, sondern ewige; und der spekulative Verstand, mit dem wir erkennen, sei aus tätigem und aufnahmefähigem Verstand zusammengesetzt. Wenn dies so wäre, so müßten wir, da uns der aufnahmefähige Verstand von Anfang an eigen ist, von Anfang an die rein geistigen Substanzen erkennen können.

Und so wählt der Kommentator einen dritten, mittleren Weg zwischen der Meinung des Alexander und des Themistius; er sagt nämlich, der aufnahmefähige Verstand sei rein geistig und ewig, worin er mit Themistius übereinstimmt und von Alexander abweicht; er sagt jedoch, die Inhalte des spekulativen Verstandes (*intelligibilia speculativa*) seien neu und durch das Wirken des tätigen Verstandes hervorgerufen; und darin stimmt er mit Alexander überein und weicht von Themistius ab. Und er sagt, sie hätten ein doppeltes Sein: eins, mit dem sie in den Phantasmen fundiert seien, und so seien sie in uns: und eins, mit dem sie im ausnahmefähigen Verstand seien, weshalb der dauernd gegeben werde (*unde mediantibus istis intelligibilibus intellectus nobis continuatur*). Zu diesen Erkenntnisinhalten aber verhält sich der tätige Verstand wie die Form zur Materie. Denn da der aufnahmefähige Verstand solche Erkenntnisinhalte empfängt, die in den Phantasmen fundiert sind, und wiederum den tätigen Verstand, und da der tätige Verstand vollkommener ist: so muß auch das Verhältnis des tätigen Verstandes zu solchen Erkenntnisinhalten, die in uns sind, so sein wie das der Form zur Materie: so wie das Verhältnis des Lichtes und der Farbe, die im durchsichtigen Medium (*in diaphano*) aufgenommen werden; und so ist es mit allen Dingen, die in ein Medium aufgenommen werden und von denen eins vollkommener ist als das andere. Wenn also die Entstehung solcher Erkenntnisinhalte in uns zum Abschluß kommt (*completur generatio huiusmodi intelligibilium*), dann verbindet sich der tätige Verstand mit uns völlig wie eine Form; und so werden wir durch den tätigen Verstand die rein geistigen Substanzen erkennen können, so wie wir uns durch den habituellen Verstand erkennen können.

Aus den Worten dieser Philosophen geht hervor, daß sie keine andere Weise finden konnten, wie wir die selbständigen [rein geistigen] Substanzen erkennen sollten, als durch eine selbständige [rein geistige] Substanz. Den aufnahmefähigen und den tätigen Verstand aber als selbständige Substanzen zu setzen, das stimmt weder mit der Glaubenswahrheit überein noch mit der Ansicht des Philosophen, der (*Über die Seele III, Komm. 17 u. 18*) den tätigen und den aufnahmefähigen Verstand als etwas in der Menschenseele hinstellt.

Behält man also diesen Standpunkt bei, so erscheint es unmöglich für den Menschen, mit natürlicher Erkenntnis dahin zu gelangen, die rein geistigen Wesen zu erkennen.«

Wenn Adam das Wesen seiner eigenen Seele erkannte, so ist von da aus doch nicht auf eine Erkenntnis der Engel zu schließen. Denn »der Mensch erkannte im Stand der Unschuld dadurch, daß er etwas geistig Faßbares vollkommen erkannte, auch den Erkenntnisakt vollkommen; und da der Erkenntnisakt eine Wirkung ist, die der Kraft, von der sie ausgeht, angemessen ist und gleichkommt,

daher kommt es, daß er das Wesen der Seele vollkommen erkannte. Doch daraus folgt nicht, daß er das Wesen des Engels erkannte; denn dieser Erkenntnisakt entspricht nicht der Kraft des Verstandes.«

»Wie die Natur der Engel in der Mitte zwischen der göttlichen und der körperlichen Natur steht, so steht die Erkenntnis, womit das Wesen der Engel erkannt wird, in der Mitte zwischen der Erkenntnis, womit das göttliche Wesen erkannt wird und womit das Wesen des materiellen Dinges erkannt wird.« Daraus folgt aber nicht, daß die Erkenntnis Adams diese mittlere gewesen sein müßte, die der Natur der Engel entspricht; denn »zwischen zwei Extremen gibt es vielerlei Mittleres: und es braucht nicht jeder, der sich von dem einen Extrem entfernt, zu jedem Mittleren zu gelangen, sondern nur zu irgendeinem: der Mensch im Stand der Unschuld gelangte zu einem Mittleren, nämlich dazu, eine Erkenntnis Gottes nicht aus den sinnenfälligen Geschöpfen, sondern aus innerer Offenbarung zu empfangen, nicht aber zu dem Mittleren, das Wesen der Engel zu erkennen: zu diesem Mittleren jedoch gelangte der Engel bei seiner Schöpfung, als er noch nicht selig war.«

6. Artikel Konnte Adam im Stand der Unschuld irren oder getäuscht werden?

»Darüber gibt es zwei verschiedene Ansichten. Manche sagen, da Adam nicht schlechthin Kenntnis aller Dinge besaß, sondern manches erkannte, anderes nicht, so konnte er sich in dem, wovon er Kenntnis hatte, keineswegs täuschen, wie in dem, was von Natur aus erkannt wird, und in dem, was ihm von Gott offenbart wurde: in anderem aber, wovon er keine Kenntnis hatte, wie über die Gedanken des Herzens und das künftige Kontingente und die Einzeldinge, die ihm nicht sinnlich gegenwärtig waren, konnte er eine falsche Schätzung haben (falsam aestimationem), indem er leichthin bei dergleichen sich eine falsche Meinung bildete, nicht aber in der Weise, daß er entschieden seine Zustimmung dazu gab (leviter in huiusmodi aliquid falsum opinando, non autem ita quod precise assensum praeberet). Und so sagen sie, er konnte nicht in Irrtum verfallen und nicht Falsches als wahr anerkennen (falsa pro veris approbare); denn das ist es, was man als entschiedene Zustimmung zum Falschen bestimmt.

Andere dagegen bemühen sich, diese Ausführung zu widerlegen mit dem Hinweis auf Augustin (Enchiridion Kap. XVII), der jede falsche Schätzung einen Irrtum nennt und ferner jeden Irrtum für ein Übel erklärt, in großen Dingen für ein großes, in kleinen für ein kleines.

Doch darauf darf man nicht so sehr herumreiten; denn wenn es sich um Sachen handelt, muß man die Frage nach dem Namen bei Seite lassen. So sage ich denn, es konnte im Stand der Unschuld nicht nur keinen Irrtum geben, sondern auch keinerlei falsche Meinung; das läßt sich folgendermaßen zeigen. Es war wohl im Stand der Unschuld das Fehlen eines Gutes möglich, keineswegs aber konnte ein Gut verderbt werden. Das Gut des Verstandes nun ist die Erkenntnis der Wahrheit: und so heißen die Habitus, durch die der Verstand soweit vollendet wird, daß er die Wahrheit erkennen kann, Tugenden (virtutes) (Ethik VI, 5. u. 6), da sie den Akt des Verstandes gut machen. Die Falschheit ist

aber nicht nur ein Fehlen der Wahrheit, sondern ihre Verderbnis; denn anders verhält sich der zur Wahrheit, der überhaupt keine Erkenntnis der Wahrheit hat, in dem die Wahrheit nicht vorhanden ist, obwohl er nicht das Gegenteil meint, und der, der eine falsche Meinung hat, dessen Schätzung durch Falschheit verderbt ist. Wie aber das Wahre das Gut des Verstandes ist, so das Falsche sein Übel; darum ist der Habitus des Meinens keine intellektuelle Tugend, weil es vorkommen kann, daß er etwas Falsches sagt (Ethik VI, 3). Es kann aber kein Tugendakt schlecht sein, und wenn die Meinung selbst falsch ist, so ist sie ein schlechter Akt des Verstandes. Da es nun im Stande der Unschuld keine Verderbnis und kein Übel gab, so konnte es auch keine falsche Meinung geben. Auch der Kommentator ... sagt, die falsche Meinung verhalte sich auf dem Gebiet der Erkenntnis (in cognoscibilibus) wie eine Abnormität (monstrum) in der körperlichen Natur: wenn sich nämlich eine falsche Meinung bildet, so liegt das nicht in der Intention der ersten Prinzipien selbst, welche die Kräfte sind, aus denen wie aus Samen die Erkenntnis hervorwächst, so wie auch die abnormen Bildungen nicht in der Intention der wirkenden Naturkraft liegen; und das darum, weil kein Übel aus einer Intention hervorgeht (omne malum est praeter intentionem) (Dionysius, Über die göttlichen Namen, Kap. IV). Wie also im Stande der Unschuld bei der Empfängnis des menschlichen Körpers keine Abnormität vorgekommen wäre, so hätte auch in seinem Verstand keine Falschheit sein können. Das geht auch daraus hervor, daß sich immer eine Unordnung ergibt, wenn etwas nicht durch eigenen Beweggrund bewegt wird; z. B. wenn der Wille von etwas sinnlich Ergötzlichem bewegt wird während er doch nur von dem, was recht ist (honestum), bewegt werden soll. Der spezifische Beweggrund (proprium motivum) des Verstandes aber ist das Wahre, das die unfehlbare Wahrheit in sich hat. Sooft also der Verstand von einem täglichen Zeichen (fallibili signo) bewegt wird ist eine Unordnung in ihm, mag er nun vollkommen oder unvollkommen bewegt werden. Da nun im Stande der Unschuld keine Unordnung im Verstand des Menschen sein konnte, neigte der Verstand des Menschen nur auf einen unfehlbaren Beweggrund hin mehr auf die eine als auf die andere Seite hin. Daraus geht hervor, daß es in ihm nicht nur keine falsche Meinung, sondern überhaupt keine Meinung gab: was er erkannte, das erkannte er mit Gewißheit.«

»Der Irrtum, den alle Sünde mit sich bringt, ist ein Irrtum der Wahl, sofern er etwas wählte, was nicht gewählt werden darf, weshalb jeder Schlechte von dem Philosophen (Ethik III₁) nicht wissend genannt wird. Dieser Irrtum aber setzt eine Unordnung im Begehungsvermögen (in parte appetitiva) voraus. Dadurch nämlich, daß das sinnliche Streben zu etwas hingezogen wird, was ihm Genuß verspricht (appetitus sensibilis afficitur ad suum delectabile), und das höhere Streben ihm nicht widersteht, wird die Vernunft gehindert, dem, was sie habituell in sich trägt, bei der Wahl Geltung zu verschaffen. Und so zeigt es sich, daß dieser Irrtum überhaupt nicht der Sünde vorausgeht, sondern ihr folgt.«

Die Sünde Evas darauf zurückzuführen, daß sie die sprechende Schlange irrtümlich für etwas Natürliches gehalten habe, das läßt sich mit keiner der vorgetragenen Meinungen vereinbaren; »denn wer glaubt, der Mensch hätte im Stande der Unschuld getäuscht werden können, glaubt doch

keineswegs, daß er sich bei der Beurteilung der Naturdinge täuschen konnte, da er die volle Erkenntnis der Naturdinge besaß. Das ist aber gegen die Natur der Schlange, von Natur aus den Gebrauch der Sprache zu haben, da dies nur einem vernünftigen Wesen zukommt. So muß man also sagen, das Weib glaubte nicht, die Schlange habe ihrer Natur nach den Gebrauch der Sprache erhalten, sondern vermöge einer Kraft, die in ihr verborgen innerlich wirkte; und sie brachte es nicht heraus (*neque contulit*), ob das von Gott oder von einem bösen Geist herrühre.«

Nach Augustin war die Gestalt der Schlange dem Teufel darum zugestanden, weil er darin leicht entdeckt werden konnte. Es ist daraus nicht zu schließen, daß er nicht in jeder andern Gestalt auch entdeckt werden konnte, daß also prinzipiell eine Täuschung möglich war.

Wenn das Weib hoffte, auf irgend eine Weise das erlangen zu können, was die Schlange verhieß, so »glaubte sie, daß es auf irgendeine Weise möglich sei, und darin wurde sie verführt (nach I. Tim. 11); doch dieser Verführung ging eine Überhebung voraus (*mentis elatio*), worin sie ungeordnet nach einer Vorrangstellung (*suam excellentiam*) verlangte; [eine Überhebung], die gleich bei den Worten der Schlange in ihr wach wurde, wie sich ja die Menschen häufig bei schmeichlerischen Worten über sich selbst erheben. Und diese vorausgehende Überhebung richtete sich auf den Besitz einer Vorrangstellung im allgemeinen (*fuit excellentiae propriae in generali*), und das ist die erste Sünde, auf die die Verführung folgte, daß sie das für wahr hielt, was die Schlange sagte; und so war die Folge die Überhebung, womit sie bestimmt die Auszeichnung begehrte, welche die Schlange verhieß.«

Der Verstand des Menschen im Urstand bedurfte auch der Überlegung, deren eigentliches Ziel es ist, den Irrtum zu vermeiden. Das besagt nicht, daß er in derselben Weise dem Irrtum ausgesetzt war wie wir. Er mußte »überlegen, um nicht in Irrtum zu verfallen, wie er essen mußte, damit sein Körper nicht geschwächt würde. Er war aber einer so richtigen Überlegung fähig, daß er durch die Überlegung jeden Irrtum vermeiden konnte wie durch Essen jede körperliche Schwächung. So wie es darum eine Unterlassungssünde gewesen wäre, nicht zu essen, so auch eine, nicht zu überlegen; und so wäre der Irrtum der Sünde gefolgt.«

Es scheint, wenn die bösen Geister, deren Verstand viel schärfer ist als der unsere, getäuscht werden konnten (z. B. durch die menschliche Natur Christi über seine Gottheit), so müßte es bei uns erst recht möglich sein. Doch bei diesem Gedankengang sind nur die inneren, nicht die äußeren Bedingungen in Betracht gezogen. »Wie der Mensch im Stande der Unschuld gegen ein inneres, körperliches Leiden durch die Wirksamkeit seiner Natur geschützt war, z. B. gegen das Fieber, gegen ein Leiden von außen aber, durch Schlag oder Verwundung, nicht durch eine innere Kraft, da er nicht die Gabe der Leidensunfähigkeit besaß, sondern durch die göttliche Vorsehung, die ihn unversehrt von jedem Schaden bewahrte, so war er auch geschützt gegen jede Täuschung, die von innen kommt, wenn man von sich aus fehlschließt, durch die Kraft seiner eigenen Vernunft; gegen eine Täuschung von außen war er geschützt durch Gottes Hilfe, die ihm damals überall, wo es Not tat, beistand; den Dämonen aber steht sie nicht bei, und darum können sie getäuscht werden.«

Es ist nicht so, daß Sünde und Irrtumsfähigkeit nacheinander in der Zeit ihren Anfang nehmen. Keines ist zeitlich vor dem andern, sondern beide beginnen im selben Augenblick; denn »Augenblicksakte haben sofort, wenn sie beginnen, ihre Wirkung, wie z. B. das Auge in demselben Augenblick sieht, wo die Luft erleuchtet wird; da nun die Willensregung, in der zuerst die Sünde besteht, in einem Augenblick ist, so hat auch der Mensch in demselben Augenblick, wo er sündigte, den Stand der Unschuld verloren; und so konnte er in eben diesem Augenblick getäuscht werden.«

[Dabei ist die Reihenfolge doch so, daß der sachlich primäre Schritt im Affektiven zu denken ist. Der Verstand ist für den Besitz oder Verlust der Unschuld nicht entscheidend]. »Da nämlich im Stande der Unschuld die Seele des Menschen mit dem höchsten Gut vereinigt war, konnte es keine Schwächung im Menschen geben, solange diese Verbindung bestehen blieb. Diese Verbindung war aber hauptsächlich durch das Gemüt zustande gekommen (facta erat principaliter per affectum); bevor also im Gemütsleben die Verderbnis eindrang, konnte es weder eine Täuschung im Verstand noch eine Schwächung im Körper geben; während andererseits eine Verfehlung des Gemüts möglich war, ohne daß im theoretischen Verstand ein Versagen vorausging, weil die Verbindung mit Gott nicht im Verstand, sondern im Gemüt vollzogen wird.«

Wenn man den Fall Adams damit erklärt, daß er es nicht für eine Todsünde, sondern für eine läßliche Sünde hielt, der Verlockung zu folgen, so ist auch dies nicht als ein Irrtum anzusehen, der im Stande der Unschuld vorkam; denn »jener falschen Meinung ... ging bei Adam, ebenso wie es vom Weibe gesagt wurde, eine Überhebung (mentis elatio) voraus.«

Daß Adam manches nicht wußte, beweist nicht, daß er dem Irrtum ausgesetzt war. »Bei dem, wovon er keine Kenntnis hatte, konnte er gegen Täuschung teils von innen geschützt sein, da sein Verstand nur auf ein hinreichendes Motiv hin sich nach einer Seite neigte: teils, und das war wesentlicher (principalius), durch die göttliche Vorsehung, die ihn frei von Täuschung bewahrte.«

Es ist kein Grund, an dieser Bewahrung durch die Vorsehung zu zweifeln, daß er im entscheidenden Augenblick nicht gegen die Verführung geschützt wurde; »die göttliche Hilfe hätte ihm auch gegenüber der Verführung nicht gefehlt, wenn er sich zu Gott hingewendet hätte; weil er dies nicht tat, verfiel er der Sünde und Verführung; doch folgte auch hier die Verführung der Sünde nach, wie aus dem Gesagten, s. die Erklärung zum 5. Argument (ad 5), hervorgeht.«

Daß er wenigstens im Traum dem Irrtum erlegen sein müsse, indem er Traumbilder für wirkliche Dinge hielt, braucht man auch nicht anzunehmen; denn »das Traumbild gehört nicht dem geistigen, sondern dem sinnlichen Teil an; so wäre es keine Täuschung im Verstand gewesen, über den er im Schlaf nicht frei verfügte, sondern vielmehr im sinnlichen Teil.«

Auch Wahrnehmungstäuschungen sind bei ihm nicht anzunehmen. »Wenn die Sinne das darstellen, was sie empfangen, so ist keine Falschheit in ihnen (Augustin, Über die wahre Religion, Kap. 36); die Falschheit ist vielmehr im Verstand, der urteilt, daß in Wirklichkeit so sei, wie es die Sinne zeigen; das wäre bei Adam niemals vorgekommen, da der Verstand aufgehört hätte zu urteilen wie im Schlaf, oder

im Wachen richtig über die Sinnesinhalte geurteilt und so das wahre Mittel (verum medium) gehabt hätte.«

7. Artikel Hätten Kinder, die von Adam im Stand der Unschuld erzeugt worden wären, ein vollständiges Wissen um alle Dinge haben können, wie es Adam hatte?

»Darüber gibt es zwei verschiedene Ansichten. Die einen sagen, die Kinder wären im Stand der Unschuld, was die Seele anlangt, vollkommen gewesen wie Adam auch, sowohl den Tugenden als dem Wissen nach. Daß sie körperlich nicht vollkommen sein konnten, lag an den Bedingungen des Mutterleibes, da sie geboren werden mußten.

Andere sagen im Anschluß an Hugo, wie sie körperlich nicht gleich den vollkommenen Wuchs erhalten hätten, sondern sich mit der Zeit dazu entwickelten, so wären sie auch mit der Zeit zum vollkommenen Wissen gelangt.

Um zu erkennen, welche dieser beiden Meinungen die wahrere ist, muß man wissen, daß die Sachlage (ratio) für Adam eine andere ist als für seine Kinder bald nach der Geburt. Denn Adam, der als Anfang des ganzen Menschengeschlechtes gebildet wurde, mußte, sobald er geschaffen war, nicht nur das besitzen, was zum Anfang, sondern, was zum Abschluß der natürlichen Vollkommenheit gehört. Seine Kinder aber, die nicht als Anfang des Menschengeschlechtes in die Welt kamen, sondern von dem Anfang ihr Dasein herleiteten, mußten nicht im Endzustand der natürlichen Vollkommenheit geschaffen werden. Es genügt, wenn sie bald bei der Geburt so viel Vollkommenheit besaßen, wie als Anfang der natürlichen Vollkommenheit erforderlich ist.

Was aber als Anfang der natürlichen Vollkommenheit hinsichtlich der Erkenntnis anzusehen ist, das wird nach den beiden Ansichten verschieden bestimmt. Die einen nämlich, z. B. die Platoniker, behaupteten, die Seele komme erfüllt mit allen Kenntnissen in den Körper, es laste aber der Körper einer Wolke gleich auf ihr (nube corporis opprimitur) und hindere sie, über ihren Wissensbesitz frei zu verfügen, abgesehen von den allgemeinen Wahrheiten (universalia); doch später würden durch die Übung des Studiums und der Sinne diese Hindernisse beseitigt, so daß sie über ihr Wissen frei verfügen könne: und so sagen sie, Lernen und Erinnern sei dasselbe. Wenn aber diese Ansicht die wahre wäre, dann müßte man sagen, die Kinder hätten im Stande der Unschuld bald nach der Geburt die Kenntnis aller Dinge besessen; denn der Leib war in diesem Stande der Unschuld ganz der Seele unterworfen, da die Seele durch die Last des Körpers nicht so bedrückt werden konnte, daß sie ihre Vollkommenheit ganz verloren hätte. Da aber diese Ansicht daraus hervorzugehen scheint, daß die Natur des Engels und der Seele als dieselbe angesetzt wird, so daß die Seele bei ihrer Schöpfung volle Kenntnis besitzen würde, wie es von den geistigen Wesen (intelligentia) heißt, sie seien voller Formen geschaffen; weshalb auch die Platoniker sagten, die Seelen seien vor den Körpern gewesen und kehrten nach dem [Zerfall

des] Körpers zu den Sternen zurück, die ihnen als geistige Wesen gleichstehen (compares) – eine Auffassung, die mit der katholischen Wahrheit nicht übereinstimmt: darum sagen andere nach der Meinung des Aristoteles, der menschliche Verstand sei das letzte in der Reihe der geistigen Gebilde (intelligibilium) wie die erste Materie in der Reihe der Sinnendinge (sensibilium); und wie die Materie, ihrem eigenen Wesen nach betrachtet, keine Form hat, so sei der menschliche Verstand bei seinem Beginn gleich einer Tafel, auf der nichts geschrieben ist, hernach aber werde darin durch die Sinne Wissen erworben vermöge der Kraft des tätigen Verstandes. So ist denn der natürliche Anfang der menschlichen Erkenntnis ein Bereitsein für alle Erkenntnisgegenstände (esse in potentia ad omnia cognoscibilia), nicht aber ein Besitz des Wissens von Anbeginn, abgesehen von dem, was durch das Licht des tätigen Verstandes ohne weiteres (statim) erkannt wird, wie die allgemeinen Wahrheiten.

Und so brauchten die Kinder Adams nicht gleich nach der Geburt alles Wissen zu besitzen, sondern konnten mit der Zeit fortschreitend dazu gelangen. Doch ein gewisses vollkommenes Wissen muß man in ihnen annehmen, nämlich das Wissen um das, was zu wählen und was zu meiden ist, was zur Klugheit gehört, denn ohne die Klugheit können auch die andern Tugenden nicht vorhanden sein (Ethik VI, 12 u. 13), und diese mußten die Kinder vermöge der ursprünglichen Gerechtigkeit besitzen. Und diese Ansicht erscheint mir als die wahrere, wenn man das in Betracht zieht, was die Unversehrtheit der Natur erforderte. Wenn ihnen aber noch etwas anderes durch die göttliche Gnade verliehen worden wäre, über das hinaus, was die Unversehrtheit der Natur verlangte, so kann das nicht behauptet werden, da wir keine ausdrückliche Schriftstelle dafür haben (cum non habeatur ex auctoritate expressum).«

Wenn also gesagt wird, Adam habe Kinder erzeugt, die ihm gleich waren, so bezieht sich das »nur auf das, was ihm der Natur der Species nach zukam; doch hinsichtlich dessen, was ihm als Anfang des Menschengeschlechts zukam, brauchten die Kinder nicht ihm gleich geboren zu werden.«

Das Wissen war für sie nicht in der Vollkommenheit erforderlich wie die Tugenden; »denn zur vollkommenen Vereinigung mit Gott, die der Stand der Unschuld verlangte, gehören alle Tugenden, nicht aber alles Wissen.«

Andererseits ist das Nichtwissen, das man bei ihnen annehmen muß, nicht dem Nichtwissen gleichzusetzen, welches die Sünde im Gefolge hat, d. h. das Nichtwissen dessen, was man wissen muß; »denn es hätte ihnen nur das Wissen um das gefehlt, was sie in ihrem Stand nicht zu wissen brauchten.«

Eine gewisse Unvollkommenheit muß für die Kinder Adams dem Leib wie der Seele nach angenommen werden. Ihr Leib wies zwar keinen Mangel auf, »wodurch sie eines Gutes beraubt worden wären, das ihnen damals zukam; es fehlte ihnen aber manches Gut, das ihnen später zuteil geworden wäre, so der vollkommene Wuchs und die Gabe der Glorie. Das Gleiche ist von der Seele zu sagen.«

Wenn Damascenus den Menschen einen »anderen Engel« nennt, so ist das nicht schlechthin zu nehmen. »Die Engel sind ihrer natürlichen Rangstufe nach den Menschen überlegen, wenn ihnen auch,

den Gnadengaben nach, die Menschen gleichstehen können; darum braucht ihnen nicht notwendig gewährt zu werden, was dem Engel von Natur aus zukommt. Im Stande der Unschuld aber ist der Mensch gleichsam ein anderer Engel genannt worden um der Fülle der Gnade willen.«

»Die Seele Adams und die Seelen seiner Kinder hatten zwar dieselbe Natur, doch war ihnen nicht dieselbe Aufgabe zugewiesen; denn Adams Seele wurde als ein Quell geschaffen, aus dem alle Lehre zu den Nachkommen gelangen sollte; und so mußte sie sofort vollendet sein, was für die Seelen seiner Kinder nicht nötig war.«

Kann es sein, daß die Tiere besser erkenntnismäßig ausgerüstet als die Menschen zur Welt kommen? Daß sie gleich am Beginn ihres Daseins »das natürliche Schätzungsvermögen bekommen, um zu erkennen, was für sie schädlich und was angemessen ist [erklärt sich daraus], daß sie durch eigenes Forschen nicht dahin gelangen können. Der Mensch aber kann dazu und zu vielem anderem durch das Forschen der Vernunft gelangen; darum brauchte ihm nicht alles Wissen von Natur aus innezuwohnen. Und dennoch ist das Wissen um die praktischen Dinge (operabilium), das zur Klugheit gehört, dem Menschen natürlicher als das Wissen um die theoretischen Dinge (speculabilium): darum finden sich Leute, die von Natur aus Klugheit, aber keine, die von Natur aus Wissen besitzen (Ethik VI); und darum entschwindet die Klugheit den Menschen nicht so leicht wie das Wissen. Und so waren die Kinder damals vollkommener in dem, was zur Klugheit, als in dem, was zum theoretischen Wissen gehört ...«

8. Artikel Hätten die Kinder nach der Geburt im Stand der Unschuld den Gebrauch der vollen Vernunft gehabt?

»Darüber gibt es zwei Meinungen. Die einen sagen, die Kinder hätten im Stand der Unschuld den vollen Gebrauch aller Glieder gehabt; und jene Ungeschicklichkeit (ineptitudo) der Glieder, wie man sie jetzt bei den Kindern sieht, daß sie die Füße nicht zum Gehen, die Hände nicht zum Schneiden etc. gebrauchen können, ist durchaus eine Folge der ersten Sünde.

Andere aber sind der Ansicht, solche Ungeschicklichkeit werde durch natürliche Prinzipien hervorgerufen, z. B. durch die Feuchtigkeit, die bei den Kindern reichlich vorhanden sein muß, und sagen, im Stande der Unschuld seien die Glieder der Kinder nicht völlig zu ihren Akten tauglich gewesen, wenn sie auch durchaus nicht so versagten wie jetzt; denn jetzt tritt zu dem, was von der Natur herrührt, das, was von der Verderbnis kommt. Diese Meinung scheint glaubwürdiger.

Da nun die Feuchtigkeit besonders im Gehirn der Kinder reichlich vorhanden sein muß, indem die Einbildungs- und [sinnliche] Urteilskraft (vis imaginativa et aestimativa), das Gedächtnis und der Gemein Sinn ihre Organe haben, mußte der Akt dieser Kräfte notwendig gehindert werden und infolgedessen auch der Verstand, der unmittelbar von solchen Potenzen empfängt und sich ihnen zuwendet, sooft er aktuell ist (in actu); und doch wäre der Gebrauch des Verstandes bei den Kindern

nicht so gefesselt gewesen, wie es jetzt ist. Wäre aber die andere Meinung die richtigere, so wäre in nichts der Gebrauch des Verstandes bei den Kindern gebunden gewesen.«

Demnach muß man, wenn man von einem Gehemmtwerden der Seele durch den Leib spricht, zweierlei unterscheiden: einmal den Widerstreit, »sofern der Leib der Seele Widerstand leistet und sie verdunkelt: was im Stande der Unschuld nicht der Fall gewesen wäre. Sodann Unfähigkeit und Mangel, sofern der Körper nicht zur Ausführung all dessen tauglich ist, wozu die Seele an sich tauglich (sufficiens) wäre; und es steht nichts im Wege, daß die Seele auf diese Weise im Stand der Unschuld vom Leib gehemmt werden konnte. So steht es fest, daß sie durch den Leib gehindert wurde, durch entgegenstehende Hemmnisse hindurchzugehen oder mit solcher Leichtigkeit den Ort zu wechseln, wie wenn sie frei von Materie ist; und auf diese Weise wurde sie auch am vollständigen Gebrauch ihrer Potenzen gehindert. Das hätte aber keinen Schmerz bereitet; denn die Seele hätte wegen ihrer geordneten Verfassung nichts geboten, was der Körper nicht ausführen konnte.«

Eine Behinderung des Verstandes ist möglich, obwohl er selbst an kein körperliches Organ gebunden ist, weil er »von organgebundenen Potenzen empfängt; und so wird wegen der Behinderung oder des Mangels der körperlichen Organe auch sein Akt gehemmt.«

Man darf das nicht als eine ordnungswidrige Abhängigkeit des Verstandes von den niederen Potenzen auffassen. »Die geistige Species (species intelligibilis) hat das, was an ihr formal ist und wodurch sie aktuell erkenntnisfähig (intelligibilis actu) ist, von dem tätigen Verstand, der eine höhere Potenz ist als der aufnahmefähige Verstand; wenn auch das, was daran material ist, von den Phantasmen abstrahiert wird. Und so empfängt in eigentlicherem Sinne der aufnahmefähige Verstand von einem Höheren als von einem Niederen, da das, was von einem Niederen kommt, vom aufnahmefähigen Verstand nur empfangen werden kann, sofern es die Form geistiger Faßbarkeit (formam intelligibilitatis) vom tätigen Verstand empfängt. Oder man muß sagen, die niederen Kräfte seien in gewisser Hinsicht höhere, besonders in der Fähigkeit, zu wirken und zu verursachen, eben auf Grund dessen, daß sie den äußeren Dingen näherstehen, die Ursache und Maß unserer Erkenntnis sind. Und so versorgen die Sinne nicht von sich aus, sondern sofern sie durch die Species des Dinges geformt sind, die Einbildungskraft und so weiter.«

Die Seele bedarf der Phantasmen nicht nur, um neue Erkenntnis zu erwerben, sondern auch, um den erworbenen Wissensbesitz zu aktualisieren. »Die geistige Seele (intellectiva anima) verhält sich zu den Phantasmen wie zu ihren spezifischen Objekten; darum bedarf unser Verstand der Hinwendung auf die Phantasmen nicht nur zum Erwerb von Wissen, sondern auch zum Gebrauch des erworbenen Wissens, das geht daraus hervor, daß bei einer Verletzung des Organs der Einbildungskraft, wie es bei Wahnsinnigen geschieht, der Mensch das früher erworbene Wissen nicht benützen kann, solange die Seele im Leibe ist.«

Der Gebrauch der äußeren Sinne ist bei den Kindern weniger gehemmt als der jener Vermögen, die ihren Sitz im Gehirn, der Stelle der größten Feuchtigkeit haben: der Einbildungskraft und der

verbindenden und abschätzenden Kraft und des Gedächtnisses. »Der Verstand empfängt aber unmittelbar nicht von den äußeren Sinnen, sondern von den inneren.«

Daß manche Tiere im Gebrauch ihrer natürlichen Fähigkeiten den Menschen voraus sind, erklärt sich aus ihrer leiblichen Konstitution; manche sind nämlich »von trockener Beschaffenheit (siccae complexionis): und so haben sie gleich bei ihrer Geburt nicht so übermäßig viel Feuchtigkeit, daß sie die Akte der inneren Sinne hindern würde. Der Mensch aber ist von Natur aus von gemischter Konstitution (temperatae complexionis), und so muß in ihm das Wärme und das Feuchte reichlich vorhanden sein: und so muß sich gleich bei seiner Erzeugung in ihm verhältnismäßig mehr Feuchtigkeit finden. Denn bei aller Erzeugung von Tieren und Pflanzen liegt der Anfang in der Feuchtigkeit.«

Was in früheren Quaestionen über Erkenntnismittel, Gegenstände der Erkenntnis und Erkenntnisweisen gesagt war, erfährt hier manche Ergänzung, indem die erkennenden Geister verschiedener Art nebeneinander gestellt werden: Es gibt im Gebiet der sinnlichen wie der geistigen Erkenntnis dreierlei Erkenntnismittel: 1. Das Licht, dem auf geistigem Gebiet der tätige Verstand sowie die übernatürlichen Gaben des Glaubens, der Weisheit etc. entsprechen. 2. Die sinnlichen Species der Dinge und die geistigen Species. 3. Der Spiegel, der uns ein Bild des Dinges, die Wirkung, die uns ein Bild der Ursache vermittelt. Gott bedarf zur Erkenntnis keines der drei Mittel, er ist selbst das Licht, in dem er sich selbst und alles andere erkennt. Die Engel und die Seligen in der Glorie (zeitweise auch Menschen, die in der Ekstase über den Erdenstand erhoben werden) schauen Gott im Glorienlicht, ohne des zweiten und dritten Erkenntnismittels zu bedürfen. Die Engel ihrer rein natürlichen Beschaffenheit nach sind mit geistigen Species ausgestattet, um Gott zu schauen, d. h. mit dem zweiten Mittel. Und dasselbe ist Adam durch die Gnade gegeben. Der Mensch nach dem Fall aber bedarf aller drei Mittel: Die sinnenfälligen, geschöpflichen Wirkungen sind das erste Mittel, von dem er ausgehen muß, von ihnen aus gelangt er durch das Licht des tätigen Verstandes etc. zu den geistigen Species, die ihm ein gewisses Bild von Gott vermitteln. Auch für Adam kommt der Weg von den Geschöpfen zu Gott in Betracht, aber sie erschließen ihm nicht etwas Unbekanntes, sondern geben ihm nur Stoff zur Betrachtung von Bekanntem.

Auch im Glauben nimmt Adam eine Mittelstellung ein zwischen den Seligen und uns. Er bedarf des Glaubens noch, ist nicht zum Schauen erhoben, aber er hat die Art des Glaubens, wie sie den Propheten eigen ist, die ursprünglich Offenbarung empfangen durch innere Einsprechung, nicht die der großen Masse der Gläubigen, die durch das äußere Wort zum Glauben geführt werden.

Die Erkenntnis der Geschöpfe ist von der unsern einmal ihrem Umfang nach unterschieden: Sie umfaßt in habitueller Weise alles, was der natürlichen Erkenntnis auf Grund der Prinzipien zugänglich ist, dazu manches durch Gnade (Herzenseheimnisse, künftiges Kontingentes). Die Art, wie er sie erkennt, ist nicht die der Seligen – d. h. Erkenntnis im Ewigen Wort – sondern eine Erkenntnis der Dinge in ihrer Natur, d. h. einmal eine Erkenntnis der Dinge als Realitäten, soweit sie bereits existieren, sodann eine Erkenntnis dessen, was sie sind, auch über den Bereich des faktisch bereits Existierenden hinaus.

In beiden Fällen ist der Blick des Erkennenden durch die Species auf die Dinge gerichtet. Richtet er sich auf die Species selbst, so liegt keine Erkenntnis der Dinge in ihrer Natur, sondern im erkennenden Geist vor.

Von unserer Erkenntnis unterscheidet sich die Adams dadurch, daß wir fortschreitend durch die Sinne Neues erkennen, während für ihn die natürliche Erkenntnis von vornherein abgeschlossen ist; ein Fortschreiten gibt es für ihn nur insofern, als etwas, was zuvor nicht existierte, ins Dasein tritt, oder etwas seinen Sinnen begegnet, was er vorher nur geistig erfaßte, oder dadurch, daß ihm die Offenbarung etwas erschließt, was der natürlichen Erkenntnis unzugänglich ist.

Eine Erkenntnis der Engel besitzt er, was ihre Existenz anlangt, und darin weit vollkommener als wir. Ihr Was kann er von Natur aus so wenig erkennen wie wir, da der tätige Verstand nur sinnliche Formen geistig faßbar machen kann, aber nicht rein geistige erfassen; auch nicht durch Gnade, da diese die Erkenntnisweise nicht ändert, wie es hierfür nötig wäre; es ist für ihn wie für uns nur möglich durch zeitweise Erhebung in den Glorienstand in der Ekstase.

Die Erkenntnis Adams ist schließlich dadurch vor der unsern ausgezeichnet, daß sie gänzlich frei von Täuschung ist: Täuschung kann es nur geben, wenn man sich auf unzureichende Gründe hin eine Meinung bildet; solch mangelhaftes Verfahren ist aber durch die Gerechtigkeit des Urstandes ausgeschlossen; der Verstand wird hier nur durch die Wahrheit zur Zustimmung bewegt, kennt also nur sichere Erkenntnis, keine Meinung.

Wichtig ist schließlich noch die Bemerkung über das Verhältnis des tätigen und des aufnahmefähigen Verstandes zueinander und zur Sinnlichkeit. Material erhält der aufnahmefähige Verstand die Species von den Phantasmen, von denen sie der tätige Verstand abstrahiert. Formal verdankt er sie dem tätigen Verstand, der den Species die ›forma intelligibilitatis‹ verleiht, damit den aufnahmefähigen Verstand in Stand setzt, aktuell Species aufzunehmen.

XIX. Quaestio Die Erkenntnis der Seele nach dem Tode

1. Artikel Kann die Seele nach dem Tode erkennen?

Wie die Gegenüberstellung unserer faktischen Erkenntnis und der des Menschen im Urstand dazu dienen konnte, das für die Erkenntnis Wesentliche zur Abhebung zu bringen, so kann es auch die Erwägung über Möglichkeit und Beschaffenheit einer Erkenntnis der Seele nach dem Tod, d. h. der vom Leib getrennten Seele.

Gibt es für die Seele nach dem Tod überhaupt eine Verstandeserkenntnis (intelligere)? Ist dies nicht eine Tätigkeit, die Leib und Seele gemeinsam zukommt und darum nach der Trennung von Leib und Seele aufhören muß? »Wäre keine ihrer Tätigkeiten der Seele selbst eigen, so nämlich, daß sie keine ohne den Leib besitzen könnte, dann könnte sich die Seele unmöglich vom Leib trennen. Denn die Tätigkeit (operatio) eines jeden Dinges ist gleichsam sein Ziel, da es das Beste in ihm ist. Wie wir nun nach katholischem Glauben fest behaupten, daß die Seele nach dem Tod vom Leib getrennt bestehen bleibt, so müssen wir auch behaupten, daß sie in ihrer vom Leib gesonderten Existenz Verstandeserkenntnis haben (intelligere) kann. Doch ist es schwer, sich von der Art dieses Erkennens ein Bild zu machen (modum intelligendi ... considerare), weil man notwendig annehmen muß, daß sie eine andere Art zu erkennen hat als jetzt; da sie jetzt offenbar nur auf Grund einer Hinwendung zu den Phantasmen Verstandeserkenntnis haben kann, von denen nach dem Tod gar nichts zurückbleibt.

Manche sagen, wie sie jetzt von den sinnenfälligen Dingen durch Vermittlung der Sinne Species empfängt, so werde sie dann ohne Dazwischentreten der Sinne empfangen können. Doch dies scheint unmöglich, da es von einem Extrem zum andern nur durch Mittelglieder (non nisi per media) einen Übergang gibt. Die Species hat aber im sinnenfälligen Ding selbst das materiellste, im Verstand dagegen das höchste geistige Sein; darum muß sie zu dieser Geistigkeit über gewisse vermittelnde Stufen emporsteigen, wie sie in den Sinnen ein geistigeres Sein hat als im sinnenfälligen Dinge, in der Einbildung aber ein noch geistigeres als in den Sinnen, und so nacheinander aufsteigend.

Darum sagen andere, sie erkenne nach dem Tode durch Species der Dinge, die sie empfing, solange sie noch im Leibe war, und die in der Seele selbst bewahrt wurden. Doch diese Auffassung wird von denen verworfen, die der Auffassung des Avicenna folgen. Da nämlich die geistige Seele (anima intellectiva) dem Wesen des Verstandes nach (ratione intellectus) sich keines körperlichen Organs bedient, so kann im geistigen Seelenteil nur etwas vom Wesen des Geistigen (in ratione intelligibilis) sein. In den Kräften aber, die sich eines körperlichen Organs bedienen, kann etwas nicht in der Weise des Geistigen bewahrt werden, sondern wie in einem körperlichen Subjekt; daher kommt es, daß es sinnliche Vermögen gibt, die die Species und Intentionen, die sie in sich bewahren, nicht immer aktuell auffassen, wie es offenbar bei der Einbildungskraft und bei dem Gedächtnis ist. Und so scheint es, daß im geistigen Teil nur das bewahrt wird, was aktuell aufgefaßt wird; und so kann die Seele auf keine Weise nach dem Tod durch Species erkennen, die sie früher empfangen hat. Aber dies scheint nicht wahr, weil alles, was in etwas empfangen wird, in ihm nach der Weise des Empfangenden empfangen wird. Da aber die immaterielle Substanz fester und standhafter ist als die körperliche Substanz, so werden im geistigen Teil die Species fester und unbeweglicher aufgenommen als in irgendeinem materiellen Ding. Und obwohl sie darin nach Art eines geistigen Erkenntnisinhalts (secundum rationem intelligibilis) aufgenommen werden, so ist es doch nicht notwendig, daß sie immer aufgefaßt werden; denn sie sind nicht immer in vollkommener Aktualität darin noch auch in reiner Potenzialität; sondern in unvollständiger Aktualität, die in der Mitte steht zwischen Potenz und Akt, und das ist das habituelle im-Verstande-sein von Etwas (quod est esse aliquid habitualiter in

intellectu). Darum will der Philosoph die geistige Seele als den Ort der Species angesehen haben (Über die Seele III, Komm. 6), d. h. als sie in sich zurückhaltend und bewahrend. Jedoch dergleichen erst empfangene und dann bewahrte Species genügen nicht für die Erkenntnis, wie man sie notwendig in der vom Leibe getrennten Seele ansetzen muß; einmal im Hinblick auf die Seelen der Kinder; sodann im Hinblick darauf, daß die vom Leib getrennte Seele vieles erkennen wird, was jetzt nicht von uns erkannt wird, z. B. die Strafen der Hölle und anderes dergleichen.

Und so sagen andere, die vom Leib getrennte Seele empfangen zwar nicht von den Dingen, sie habe jedoch die Kraft, sich selbst den zu erkennenden Dingen angesichts der Dinge anzupassen; so wie wir sehen, daß die Einbildungskraft gewisse Formen aus sich selbst gestaltet (*componit*), die sie niemals durch die Sinne empfängt. Doch das ist nicht haltbar; denn unmöglich kann ein und dasselbe sich selbst von der Potenzialität zur Aktualität führen. Unsere Seele aber besitzt die Potenz zur Aufnahme der Bilder der Dinge, durch die sie erkennt. Darum können sie nicht durch die Seele selbst zur Aktualität gebracht werden (*efficiantur in actu*), sondern es muß durch etwas geschehen, daß jene Bilder aktuell besitzt: entweder durch die Dinge selbst oder durch Gott, in dem alle Formen aktuell sind: darum bildet weder die Einbildungskraft noch der Verstand irgend eine Form ganz neu ohne irgendwelche vorausbestehende Sinnesdaten; sowie sie die Form des goldenen Berges aus den zuvor bestehenden Species des Goldes und des Berges bilden.

Und so sagen andere, die Formen, wodurch die vom Leib getrennte Seele erkenne, seien ihr von Gott gleich bei ihrer Schöpfung eingepreßt worden, und nach manchen erkennen wir durch sie auch jetzt; so daß durch die Sinne nicht neue Species für die Seele gewonnen werden, sondern die Seele nur angeregt wird, auf die Species, die sie in sich hat, hinzuschauen, wie es die Platoniker gesagt haben, nach denen das Lernen nichts anderes sein sollte als ein Erinnern. Doch dieser Auffassung widerspricht die Erfahrung; denn wir sehen, daß dem, dem ein Sinn fehlt, auch ein Wissensgebiet fremd bleibt, wie z. B. der des Sehens Beraubte kein Wissen um die Farben haben kann; das wäre nicht der Fall, wenn die Seele es nicht nötig hätte, die Species, durch die sie erkennt, von den Sinnen zu empfangen.

Nach anderen erkennt die Seele, die mit dem Leib verbunden ist, durch die ihr anerschaffenen Species nichts, solange sie durch den Leib behindert ist; sie erkennt aber dadurch, wenn sie vom Leib getrennt ist. Doch dies erscheint schwer glaublich (*durum*), daß die Species, die von Natur aus der Seele mitgegeben sind, gänzlich durch den Leib behindert werden sollten, da doch die Verbindung des Leibs mit der Seele für die Seele nicht akzidentell, sondern natürlich ist. Denn wir finden nicht, daß von zwei Umständen, die für ein- und dasselbe Ding natürlich sind, der eine den andern vollständig lahmlegt; sonst wäre dieser ganz vergeblich. Dieser Standpunkt steht auch nicht im Einklang mit der Auffassung des Philosophen (Über die Seele III, Komm. 14), der den Verstand der Menschenseele mit einer Tafel vergleicht, auf der nichts geschrieben steht.

Und so muß man die Sache anders darlegen: ein jedes Ding erfährt einen Einfluß von dem, was ihm übergeordnet ist, nach dem Maß seines Seins. Das Sein wird aber für die vernunftbegabte Seele auf

eine Art gewonnen, die in der Mitte steht zwischen den materiefreien und den materiellen Formen. Die immateriellen Formen, nämlich die Engel, empfangen von Gott ein Sein, das nicht von irgendeiner Materie abhängt noch in irgendeiner Materie ist; die materiellen Formen aber empfangen von Gott ein Sein, das sowohl in der Materie ist als von der Materie abhängt, weil sie ohne Materie nicht bewahrt bleiben können; die Seele aber erhält von Gott ein Sein in der Materie, da sie in der Materie ist, sofern sie die Form des Leibes ist; und dadurch ist sie dem Sein nach mit dem Körper vereint, aber nicht vom Körper abhängig; denn das Sein der Seele kann ohne den Leib bewahrt werden; und so empfängt die vernunftbegabte Seele von Gott einen Einfluß, der in gewisser Weise in der Mitte steht zwischen den Engeln und den materiellen Dingen. Sie empfängt nämlich das geistige Licht in der Weise, daß ihre geistige Erkenntnis in einer gesetzmäßigen Beziehung zum Leibe steht (*ut intellectiva cognitio habeat ordinem ad corpus*), sofern sie von den leiblichen Potenzen empfängt und auf sie hinschauen muß, wenn sie aktuell erwägt; darin zeigt sie sich tiefer stehend als die Engel. Und doch ist dies Licht nicht so an den Körper gebunden, daß sein Wirken sich nur durch ein körperliches Organ vollzöge; darin zeigt sie sich jeder materiellen Form überlegen, die nur dann eine Tätigkeit ausübt, wenn die Materie dazu beiträgt. Wenn die Seele aber vom Leibe getrennt sein wird, so wird sie, wie sie ein Sein hat, das weder vom Leibe abhängt noch im Leibe ist, die einströmende geistige Erkenntnis in der Weise empfangen, daß sie weder an den Leib gebunden ist noch durch den Leib ausgeübt wird noch überhaupt in einer gesetzlichen Beziehung zum Leibe steht. Und so wird der Seele, wenn sie gleich nach ihrer Erschaffung in den Leib eingeht (*infunditur*), nichts von geistiger Erkenntnis gegeben, es sei denn durch das Verhältnis zu den leiblichen Potenzen, wie sie ja durch den tätigen Verstand die Phantasmen aktuell geistig faßbar machen kann (*facere phantasmata intelligibilia in actu*), die potenziell geistig faßbar sind, und durch den aufnahmefähigen Verstand die so abstrahierten geistigen Species (*species intelligibiles*) empfangen kann. Und daher vermag sie, solange sie in diesem Pilgerstande ein Sein hat, das an den Leib gebunden ist, die Dinge, deren Species sie in sich bewahrt, nur durch Hinschauen auf die Phantasmen zu erkennen. Und daher werden ihr weder Offenbarungen von Gott unter den Species von Phantasmen (*sub speciebus phantasmatum*) zuteil, noch kann sie die materiefreien Substanzen selbst erkennen, da sie ja durch Species von Sinnendingen nicht hinreichend erkannt werden können. Doch wenn sie ein vom Leibe losgelöstes Sein haben wird, dann wird sie die einströmende geistige Erkenntnis (*influentiam intellectualis cognitiois*) in derselben Weise empfangen wie die Engel, ohne irgendwelche Beziehung zum Leib, so nämlich, daß sie die Species der Dinge von Gott selbst empfängt und weder zur Erkenntnis durch diese Species noch durch die früher erworbenen einer Hinwendung zu den Phantasmen bedarf. Trotzdem wird sie die materiefreien Substanzen, d. h. die Engel und Dämonen, mit natürlicher Erkenntnis schauen können, wenn auch nicht Gott, was keinem Geschöpf ohne Gnade gewährt wird. Daraus kann man entnehmen, daß die Seele nach dem Tode auf dreierlei Weise erkennt: einmal durch die Species, die sie von den Dingen empfing, als sie noch im Leibe war; zweitens durch die Species, die eben bei der Trennung vom Leibe von Gott in sie gelegt werden; drittens, indem sie die reinen Geister schaut und in ihnen die Species der Dinge erblickt. Doch dies letzte steht nicht in ihrem Belieben, sondern vielmehr im Belieben des reinen Geistes, der

seine Geisteswelt (intelligentiam) durch Sprechen öffnet und durch Schweigen verschließt; welcher Art dieses Sprechen ist, das ist anderswo gesagt worden.«

Gemeinsam ist dem Leib und der Seele nur die Verstandestätigkeit, »die der geistigen Seele nur im Verhältnis zu den leiblichen Potenzen zukommt, mag man es nun auf den höheren oder niederen Seelenteil beziehen. Doch nach dem Tode wird die Seele, vom Leib getrennt, eine Tätigkeit haben, die weder durch ein leibliches Organ geschieht noch irgendwelche Beziehung zum Leib haben wird.«

Wenn in einer Glosse zu Eccl. IX, 5 gesagt wird, daß die Seelen nach dem Tode keine Fortschritte in der Erkenntnis mehr machen, so ist das nur auf den Fortschritt in Verdiensten zu beziehen, d. h. es gibt für sie keinen Zuwachs an Verdienst oder Lohn und es kann ihnen auch keine klarere Erkenntnis gebühren; es ist nicht so zu verstehen, »als würden sie nichts erkennen, was ihnen früher unbekannt war; es steht ja fest, daß sie die Strafen der Hölle, die sie jetzt nicht erkennen, dann erkennen werden.«

Daß die Natur der Seele vor und nach dem Tode dieselbe ist, beweist nicht, daß auch ihre Erkenntnisweise dieselbe sein müsse; die Natur ist dieselbe »dem Wesen der Species nach (quantum ad rationem speciei); doch die Seinsweise ist nicht dieselbe und darum auch nicht die Weise der Betätigung.«

»Das geistige Erkenntnisvermögen (potentia intellectiva), tätiger und aufnahmefähiger Verstand, verbleiben der Seele nach ihrer Trennung vom Leibe; denn solche Potenzen werden in der Seele nicht durch den Leib hervorgebracht, obwohl sie in der Seele, solange sie mit dem Leibe vereint ist, eine Beziehung zum Leibe haben, die sie in der abgetrennten Seele nicht haben werden.«

So kann auch nur die Erkenntnisweise, die der leibgebundenen Seele als solcher eigen ist, mit dem Leib vergehen, nicht das geistige Erkennen schlechthin.

Die Potenzen, die der Seele nach dem Tode eigen sind, werden dieselben sein, die sie jetzt besitzt; sie bleiben ihr, »weil es natürliche sind; die natürliche Ausrüstung (naturalia) aber muß bleiben, wenn sie auch jetzt ein Verhältnis zum Leibe hat, das sie dann nicht haben wird.«

Ferner »bleiben die geistigen Potenzen in der abgetrennten Seele sowohl mit ihrer Verwurzelung im Wesen der Seele, als mit ihrer Einstellung auf den Akt (ex ea parte qua comparantur ad actum); es ist auch nicht nötig, daß die Habitus, die im Leib erworben wurden, zerstört werden, wenn man nicht gerade die zuvor erwähnte Meinung hat, die behauptet, jede Species bleibe nur solange im Verstand, als sie aktuell verstandesmäßig erfaßt werde. Zugegeben auch, daß jene Habitus nicht blieben, so würde doch ein auf Akte anderer Art hingeorndetes Erkenntnisvermögen bleiben (potentia intellectiva ordinata ad actus alterius modi).«

»Alles, was verstandesmäßig erkannt wird, wird entweder durch das Wesen des Erkennenden (rei intelligentis) erkannt oder durch das Wesen des Erkannten (rei intellectae) oder durch ein Bild des Erkannten, das der Erkennende in sich trägt. Man kann nicht sagen, daß die Seele die Dinge nur durch das Wesen der erkannten Sache selbst erkennt; denn sonst würde sie nur sich selbst erkennen und

die *Habitus* und das andere, dessen Wesen in ihr selbst gegenwärtig ist. Ebenso wenig kann man sagen, daß sie nur durch ihr, der sich selbst erkennenden, Wesen erkenne; denn wenn sie so anderes als sich selbst erkennen würde, müßte ihr Wesen das Urbild der andern Dinge sein, wie das göttliche Wesen das Urbild aller Dinge ist, weshalb auch Gott in der Erkenntnis seines Wesens alles andere erkennt, was man von der Seele nicht sagen kann.« So bleibt nur übrig, daß sie durch *Species* erkennt: und zwar sowohl durch solche, die sie im Leben erworben hat, als auch durch andere, da diese nicht ausreichen würden.

Daß die Seele nicht durch angeborene *Species* erkennen kann, läßt sich auf folgende Weise zeigen: »wenn der Leib ein Hemmnis für diese *Species* wäre, so müßte das entweder in der körperlichen Natur als solcher (*ratione corporeae naturae*) begründet sein oder in der Verderbnis als solcher (*ratione corruptionis*). Doch in der körperlichen Natur als solcher kann es nicht begründet sein, da sie in keinem Gegensatz zum Verstande steht; denn keinem Ding ist es eigen, von etwas anderem als von einem ihm Entgegengesetzten (*a suo contrario*) gehemmt zu werden; ebenso wenig in der Verderbnis; denn sonst hätte der Mensch im Stande der Unschuld, als noch keine solche Verderbnis bestand, sich angeborener *Species* bedienen können und so nicht der Sinne bedurft, damit die Seele durch deren Vermittlung von den Dingen *Species* empfinde; und das scheint falsch.«

So muß man neben den erworbenen eingegossene *Species* annehmen. Diese kommen allen abgetrennten Seelen zu. Das macht keine Schwierigkeit. Freilich »die Eingießung von Gnadengaben kommt denen nicht zu, die in der Hölle sind; doch der Teilhabe an dem, was zum Naturstand gehört, werden sie nicht beraubt; denn von der Teilhabe an einem allgemeinen Gut (*universalis boni*) ist nichts ausgeschlossen (*Dionysius, Himmlische Hierarchie, Kap. II*). Die erwähnte Eingießung von *Species* nach der Trennung der Seele vom Leibe aber gehört zur natürlichen Ausrüstung (*ad conditionem naturae*) des reinen Geistes (*substantiae separatae*); und so sind von dieser Eingießung auch die Seelen der Verdammten nicht ausgeschlossen.«

»Augustin sagt (im X. Buch Über die Trinität, Kap. V): »Da die Seele die Körper selbst nicht in sich wie in ein Gebiet von unkörperlicher Natur hineinbringen kann, zieht sie ihre Bilder zusammen und reißt sie an sich, nachdem sie sie in sich selbst aus sich selbst gemacht hat (*convolvit et rapit factas in semetipsa de semetipsa*); denn sie gibt ihnen bei ihrer Bildung etwas von ihrer eigenen Substanz; sie bewahrt aber etwas, womit sie frei über die *Species* solcher Bilder urteilen kann; und das ist der Geist, d. i. das Vernunftvermögen, zu erkennen (*rationalis intelligentia*), das zum Urteilen bewahrt wird. Denn jene Seelenteile, die durch körperliche Bilder geformt werden, haben wir mit den Tieren gemein.«

»Mit diesen Worten will Augustin zeigen, wie die Seele sich mit den Bildern körperlicher Dinge umgibt und darüber bisweilen zu der Meinung kommt, sie sei selbst etwas Körperliches, wie aus den Ansichten der alten Philosophen zu ersehen ist (Über die Seele III). Er sagt nun, das komme daher, daß die Seele, in ihrer Einstellung auf die Körper, durch die äußeren Sinne dahin gezogen werde (*ad ea afficitur*), weshalb sie sich bemühe, die Körper in sich hinzuziehen, soweit sie könne. Da sie aber

selbst unkörperlich ist, kann sie die Körper nicht in sich selbst hineinziehen, sondern zieht die Bilder der Körper hinein. Darum gelangen im Gebiet der unkörperlichen Natur die Formen, solange sie ohne Materie in der Einbildungskraft sind, doch noch nicht bis ins Gebiet der unkörperlichen Natur hinein, weil sie noch nicht von den Beimischungen der Materie frei sind. Man sagte aber, sie reiße diese Bilder an sich, sofern sie sie gleichsam plötzlich von den Sinnendingen abstrahiert. Und man sagt, sie ziehe sie zusammen (convolvere), sofern sie sie vereinfacht oder sofern sie sie zusammenfaßt und zergliedert (componit et dividit). Sie gestaltet sie aber in sich selbst, sofern sie in einer Potenz der Seele, nämlich in der Einbildungskraft, aufgenommen werden. Aus sich selbst (de semetipsa) aber gestaltet sie sie, weil es die Seele selbst ist, die solche Bilder in sich selbst formt, so daß der Ausdruck aus(de) das wirkende Prinzip (principium efficiens) bezeichnet. Und darum fügt er hinzu, die Seele gebe solchen Species, wenn sie sie bilde, etwas von ihrer eigenen Natur, da ja einem Teil der Seele, der in ihrer Substanz wurzelt, diese Aufgabe zugewiesen ist, die Bilder zu formen. Denn alles, was über etwas urteilt, muß von diesem frei sein, weshalb der Verstand rein und unvermischt geschaffen ist, damit er über alles urteilen könne (Physik III, Komm. 37); damit also die Seele über solche Bilder urteilen könne, daß es nicht die Dinge selbst, sondern Bilder der Dinge seien, muß es in der Seele etwas Höheres geben, was nicht durch diese Bilder eingenommen wird (occupatur); und das ist der Geist, der über solche Bilder urteilen kann. Es ist aber nicht nötig, daß der Geist nur über solche Bilder urteile; sondern bisweilen urteilt er auch über Gegenstände, die weder Körper noch Bilder von Körpern sind.«

2. Artikel Kann die abgeschiedene Seele das Singuläre erkennen?

»Wie im vorausgehenden Artikel gesagt wurde, erkennt die Seele nach ihrer Trennung vom Leibe auf doppelte Weise: einmal durch die Species, die ihr bei der Trennung selbst eingegossen werden, ferner durch die Species, die sie im Leibe empfangen hat. Und was die erste Weise anlangt, so ist der abgetrennten Seele eine Erkenntnis zuzuschreiben, die der Erkenntnis der Engel gleicht; wie nun die Engel die Einzeldinge durch Species erkennen, die ihnen anerschaffen sind, so auch die abgetrennte Seele durch eben die Species, die bei der Trennung selbst in sie hineingelegt werden. Da nämlich die Ideen, die im göttlichen Geist sind, die Dinge nach Form und Materie hervorbringen, müssen sie in beider Hinsicht ihr Ur- und Abbild sein; darum wird das Ding durch sie nicht nur seiner generellen und spezifischen Natur nach erkannt, die im Zusammenhang mit den materiellen Prinzipien genommen wird (quae penes principia materialia sumitur), sondern auch seiner Singularität nach, deren Prinzip die Materie ist. Die Formen aber, die den englischen Geistern anerschaffen sind und die die Seelen bei ihrer Trennung vom Leibe erlangen, sind Abbilder der idealen Seinsgründe (similitudines idealium rationum), die im göttlichen Geist sind; wie nun die Dinge von jenen Ideen ausgehen, so daß sie in Form und Materie Bestand gewinnen (subsistant), so gehen[daraus] die Species in den geschaffenen Geistern hervor, die Erkenntniskraft für die Dinge sowohl der Form als der Materie nach besitzen, sowohl für die allgemeine Natur als für die Einzeldinge, und so erkennt die Seele durch

solche Species die Einzeldinge. Die Species aber, die von den Sinnen empfangen werden, gleichen den Dingen nur, sofern die Dinge wirken können, d. h. hinsichtlich der Form. Und so können durch sie die Einzeldinge nur dann und soweit erkannt werden, als sie in einer andern Potenz aufgenommen werden, die sich eines körperlichen Organs bedient, in der sie gewissermaßen in materieller Weise sind; und so werden sie partikulär aufgenommen. Im Verstand dagegen, der völlig frei von der Materie ist, kann es nur ein Prinzip universaler Erkenntnis geben, es sei denn, daß eine Reflexion auf die Phantasmen stattfindet, von denen die Verstandesformen abstrahiert werden. Eine solche Reflexion kann es nach dem Tode, wo die Phantasmen vergangen sind, nicht geben; die Seele wird aber dergleichen allgemeine Formen (universalia) auf Einzeldinge anwenden können, die ihr durch eine andere Erkenntnis bekannt sind.«

Es sind also weder im Leben erworbene noch anerschaffene Formen, durch die die abgeschiedene Seele die Einzeldinge erkennt, sondern Species, die bei der Trennung vom Leibe in sie gelegt werden. Es ist nicht nötig, eine unendliche Zahl solcher Species anzunehmen, weil die Zahl der Einzeldinge unendlich ist: »einmal, weil es nicht aktuell unendlich viele Einzeldinge sind, die sie erkennen muß, sodann, weil durch ein Bild von dem reinen Geist alle Individuen dieser Species erkannt werden können, sofern jenes Bild der Species zum eigenen Abbild (propria similitudo) eines jeden Einzeldinges wird durch die besondere Beziehung (secundum proprium respectum) auf dies oder jenes Individuum, wie es auch in der Untersuchung über die Erkenntnis der Engel (Art. 10) gesagt worden ist; und so ist es offenbar beim göttlichen Wesen, das vermöge der verschiedenen Beziehungen zu den verschiedenen Dingen eigenes Abbild nicht nur der Individuen einer Species, sondern alles Seienden ist.«

»Die Species, durch die die abgeschiedene Seele die Einzeldinge erkennt, sind zwar an sich immateriell und darum allgemein, doch sie sind Bilder der Dinge sowohl ihrer universalen als ihrer singulären Natur nach, und darum liegt kein Hindernis vor, warum durch sie die Einzeldinge nicht erkannt werden könnten.«

Erkenntnistheoretisch wichtig ist die prinzipielle Möglichkeit einer Erkenntnis – und zwar allgemeiner wie individueller Erkenntnis – ohne Beteiligung der Sinne. Dem entspricht metaphysisch eine weitgehende Unabhängigkeit von Erkenntnis und Gegenstand, wie sie die Erkenntnis ohne »Affektion« voraussetzt. Ob die Möglichkeit einer Erkenntnis von Individuen durch allgemeine Formen mit der Annahme einer Beziehung auf das jeweilige Individuum wirklich hinreichend dargetan ist, wäre noch zu untersuchen; damit steht im Zusammenhang die Frage, ob die Zurückführung der Individualität auf die Materie, an der Thomas hier festhält, ontologisch befriedigend ist.

XX. Quaestio Das Wissen der Seele Christi

1. Artikel Ist in Christus ein geschaffenes Wissen anzusetzen?

»Wie in Christus zwei Naturen anzunehmen sind, so auch ein doppeltes Wissen, ein geschaffenes und ein ungeschaffenes. Manche Häretiker aber nahmen in Christus nur ein ungeschaffenes Wissen an.

Um den Ursprung dieses Irrtums einzusehen, muß man wissen, daß manche sich die Vereinigung der göttlichen und der menschlichen Natur in der Weise dachten, wie die Seele mit dem Leibe vereinigt ist; so daß die Gottheit die Form der Menschheit in Christus wäre, wie die Seele die Form des Leibes ist. Auf Grund der Erwägung nun: wenn das Ewige Wort mit dem Leibe Christi vereinigt würde, wie die Seele mit unserem Leibe, könnte es ihn beleben, wie die Seele unsern Leib belebt, haben manche behauptet, in Christus seien nur zwei Substanzen gewesen, nämlich der Leib und die Gottheit, die an Stelle der Seele den Leib belebte. Und dies war der Irrtum des Eunomius und derer, die ihm folgten. Manche dagegen, die es der Gottheit unwürdig fanden, wenn sie mit dem Leib als ihn beseelend vereinigt würde, setzten in Christus eine leben- und empfindunggebende Seele an, d. h. eine Sinnen- und Lebensseele (*sensibilem ... et vegetabilem*) aber keine geistige: sie sagten vielmehr, das Ewige Wort selbst habe in Christus die Stelle der geistigen Seele eingenommen. Und dies war der Irrtum des Apollinaris und seiner Anhänger. Legt man aber diesen Irrtum zu Grunde, so wäre es klar, daß es in Christus nur ein ungeschaffenes Wissen geben könnte.

Die erwähnte Art, die Vereinigung zu denken, verführt aber zu dem Glauben, es sei eine einzige Natur aus der göttlichen und menschlichen gebildet worden, so wie aus Seele und Leib nicht nur eine Hypostase, sondern auch eine Natur entsteht. Daraus folgt weiter, daß das wahre Wesen beider Naturen verfälscht wird (*utriusque naturae veritas corrumpatur*). Denn da es zum Wesen der göttlichen Natur gehört (*de ratione divinae naturae*), dem Sein nach von allen Dingen getrennt zu sein, würde sie von ihrem eigenen Wesen abfallen, wenn sie als Akt eines Körpers gesetzt würde. Ebenso bleibt nicht das wahre Wesen der Species zurück, wenn man von der menschlichen Natur die Seele oder den Verstand oder etwas von dem, was zur unversehrten Natur (*ad integritatem naturae*) gehört, ablöste, da es sich mit dem Gehalt der Species (*de rationibus specierum*) so verhält wie mit den Zahlen (*Metaphysik VIII, Komm. 10*), bei denen die Zahlenspecies geändert wird, wenn man eins zu- oder abzieht. Und so wäre nach dem erwähnten Irrtum Christus weder wahrer Mensch noch wahrer Gott.

Damit also Christus wahrer Gott und wahrer Mensch sei, muß man in ihm alles annehmen, was zur göttlichen Natur gehört; und ferner gesondert davon nach dem Wesen der Natur (secundum rationem naturae) in derselben Person alles, was die Species des Menschen konstituiert. Und damit er nicht nur ein wahrer, sondern auch ein vollkommener Mensch sei, muß man in ihm alles annehmen, was uns zur Vollkommenheit notwendig ist, so die habituellen Kenntnisse und Tugenden (habitus scientiarum et virtutum). Wie aber die Gottheit nicht Akt des Leibes sein kann, so daß der Leib formal durch sie lebte oder zum vernunftbegabten Geschöpf würde, so kann sie auch nicht Akt der Vernunftseele (actus animae rationalis) sein, so daß diese durch sie formal wissend oder tugendhaft würde wie wir durch den Habitus der Tugend oder des Wissens.

Und so muß man in Christus ein geschaffenes Wissen und eine geschaffene Tugend annehmen.«

Dies »geschaffene Wissen ist in gewisser Hinsicht etwas Höheres als die Seele Christi, sofern es ihr Akt ist; in dem Sinne nämlich, wie die Farbe etwas Höheres ist als der Körper, dem sie eigen ist, und jedes Akzidens im Vergleich zu seinem Subjekt, sofern es sich zu ihm verhält wie der Akt zur Potenz. Schlechthin betrachtet aber steht das Subjekt höher als das Akzidens; und so die Seele Christi höher als ihr eigenes Wissen.«

Das Tätige, dem eine Tätigkeit zuzuschreiben ist, ist die Hypostase; das Prinzip der Tätigkeit aber die Natur. »Nun empfängt die Tätigkeit ihre Species nicht von dem Tätigen, sondern von dem Prinzip der Tätigkeit; darum gibt es in einem Tätigen spezifisch verschiedene Tätigkeiten um der verschiedenen Tätigkeitsprinzipien willen, so im Menschen das Sehen und das Hören. Obwohl es also in Christus nur eine Hypostase gibt, gibt es in ihm zwei Naturen und darum zweierlei Tätigkeit; und Christus muß für beide Tätigkeiten vollkommen ausgerüstet sein; und so gibt es in ihm nicht nur ein ungeschaffenes Wissen, wie es zur Tätigkeit der ungeschaffenen Natur genügt, sondern auch das geschaffene Wissen, das zur vollkommenen Tätigkeit der geschaffenen Natur erforderlich ist.«

Es ist kein triftiger Einwand gegen die Annahme eines geschaffenen Wissens in Christus, wenn man sagt: »Der Gottessohn hat nur solche Unvollkommenheiten angenommen, die zu unserer Erlösung beitragen konnten. Also hat er keine Unvollkommenheit im Wissen angenommen. Alles geschaffene Wissen aber hat als geschaffenes etwas von Unvollkommenheit an sich.« Denn »das geschaffene Sein ist zwar unvollkommen im Vergleich zu der überragenden göttlichen Tätigkeit; doch ein jedes ist vollkommen in seiner Gattung (in genere suo) und verlangt die Vollkommenheit seiner Gattung; darum hatte auch die geschaffene Natur in Christus eine geschaffene Vollkommenheit, das war das geschaffene Wissen.«

Es ist sicher, daß der, der ein vollkommenes Wissen besitzt, in der aktuellen Überlegung immer von diesem Gebrauch machen wird. So ist auch Christus stets in aktueller Überlegung aus dem ungeschaffenen Wissen heraus; »doch weil ihm, den beiden Naturen entsprechend, zweierlei Tätigkeiten zukommen, ist dadurch nicht ausgeschlossen, daß es bei ihm auch eine Überlegung auf Grund des geschaffenen Wissens gibt.«

Die Stelle I Kor. XIII, 10: »Wenn das Vollkommene kommen wird, dann wird das Bruchstückhafte aufhören«, ist von der Vollkommenheit im Gegensatz zur Unvollkommenheit zu verstehen: »wenn das Vollkommene naht, wird das Unvollkommene beseitigt werden. Die Vollkommenheit des göttlichen Wissens steht aber nicht im Gegensatz zur Vollkommenheit des geschaffenen Wissens, da sie nicht dasselbe betreffen (cum non sint circa idem).« So können beide nebeneinander bestehen.

In gewissem Sinne »wohnt das Ewige Wort der Seele innerlicher inne als irgendeine ihrer Potenzen, sofern es sie erhält und im Dasein bewahrt; dennoch ist der Verstand oder irgendeine andere Potenz in höherem Grade eins mit der Seele, weil sie nicht nur der Person, sondern der Natur zukommen; demnach ist die Potenz eine Vollkommenheit der Seele selbst, nicht aber das Ewige Wort; darum kann die Seele Christi, formal gesprochen, nicht durch das Ewige Wort wie durch den Verstand erkennen.«

Freilich ist »das Ewige Wort zusammen mit dem geschaffenen Wissen nichts Besseres als das ewige Wort allein; jedoch die Seele, die mit dem Ewigen Wort vereint und durch ein geschaffenes Wissen vollendet ist, besitzt größere Vollkommenheit, als wenn sie mit dem Ewigen Wort vereint wäre, ohne ein geschaffenes Wissen zu besitzen; denn das geschaffene Wissen hat ein Verhältnis zur Seele (in aliqua habitudine se habet ad animam), das das Ewige Wort nicht hat.«

2. Artikel Schaut die Seele Christi das Ewige Wort durch einen Habitus?

»Um über diese Frage Klarheit zu erhalten, muß man wissen, was ein Habitus ist und wozu wir der Habitus bedürfen.

Auf den ersten Blick scheint der Habitus etwas zu bedeuten, was zur Potenz hinzukommt und wodurch sie die Vollendung erhält, um zu ihrer Betätigung überzugehen (quo perficitur ad suam operationem). Es bedarf jede Potenz einer solchen Ergänzung (superadditum) aus doppeltem Grunde: um der Einrichtung der Natur willen (propter conditionem naturae) und um des eigenen Wesens der Potenz willen (propter rationem ipsius potentiae): und mit vollem Recht; denn das Wirken, das von der Potenz ausgeht, hängt von der Natur ab, in der die Potenz ihren Ursprung hat. Von seiten der Natur nun bedarf die Potenz einer Hinzufügung, um sich betätigen zu können; dann nämlich, wenn es eine solche Tätigkeit ist, daß sie die Fähigkeit und die Bedingungen der Natur (facultatem et conditionem naturae) übersteigt; so übersteigt es die Bedingungen der menschlichen Natur, zu Gott von einer Liebe wie zu unseresgleichen (quasi sociali amore) erfüllt zu werden, gleichsam als Anteil habend an seinem Erbe; darum bedarf unser Gemüt des Habitus der Liebe (habitu caritatis). Von seiten der Potenz aber, wenn die Potenz auf Gegenstände hingeordnet ist, für die ihr aus ihr selbst durchaus keine vollkommene Aktualität möglich ist; so ist das Sehvermögen darauf hingeordnet, alle Farben zu erkennen; es wäre aber nicht möglich, daß alle Farben zugleich aktuell im Sehorgan wären; und so ist es anders geordnet, daß nämlich zum Sehvermögen das Bild einer Farbe hinzukommen kann und es auf diese Weise zum Akt des Sehens übergeht.

Man muß aber wissen, daß das, was zur Potenz hinzukommt, bald darin nach Art eines Habitus Aufnahme findet, bald nach Art einer Passion (*passio*), wenn nämlich das Aufgenommene weder dauernd in dem Aufnehmenden bleibt noch seine Beschaffenheit (*qualitas*) wird, sondern gleichsam durch die Berührung von seiten eines Wirkfaktors (*quodam contactu ab aliquo agente*) verändert wird und plötzlich vergeht (*transit*): so nennt der Philosoph in den Kategorien (bei der Kategorie der Qualität) die Röte eine Passion und nicht eine passive Qualität (*passibilem qualitatem*), wenn jemand aus Scham plötzlich rot wird. Dagegen wird es dann in der Weise eines Habitus bewahrt, wenn das Aufgenommene gleichsam zur zweiten Natur des Aufnehmenden wird (*efficitur ... connaturale recipienti*); und daher wird der Habitus von dem Philosophen eine schwer bewegliche Qualität genannt; daher kommt es auch, daß die Tätigkeiten, die aus einem Habitus hervorgehen, Freude bereiten und rasch bei der Hand sind und leicht ausgeübt werden, weil sie gleichsam zur zweiten Natur geworden sind. Was aber in den sinnlichen Potenzen hinzukommt, kommt nicht nach Art eines Habitus, sondern nach Art einer Passion hinzu; in den geistigen Potenzen der Seele dagegen nach Art eines Habitus; denn der sinnliche Teil wird mehr durch einen natürlichen Antrieb bewegt (*agitur instinctu naturae*), als daß er selbst tätig ist, der geistige Teil dagegen ist Herr seines Tuns (*domina sui actus*); und so kommt ihm die Bereitschaft zu seinen Akten zu, d. h. daß er sich betätigen kann, wann es ihm beliebt.

So ergibt sich aus dem Gesagten, daß eine Potenz vollkommener ist, wenn sie etwas nach der Weise eines Habitus aufnimmt, als wenn sie es nur nach Art einer Passion aufnimmt. Und so ist das, was in der Seele Christi hinzukommt, nach Art eines Habitus anzunehmen.

Daß überhaupt in der Seele Christi eine Ergänzung [zur Potenz] angenommen werden muß, geht aus den beiden angeführten Gründen hervor. Mit Rücksicht auf die Natur, weil das Schauen des göttlichen Wesens über die Bedingungen jeglicher geschaffenen Natur hinausgeht; darum kann kein Geschöpf dahin gelangen, wenn es nicht durch irgend ein Licht zu jenem seligen Schauen erhoben wird; dieses Licht wird von manchen nach Art einer Passion vorübergehend (*quasi pertranseundo*) empfangen, so von den Verzückten; in Christus aber war es ein Habitus, der die Seele Christi gleich von Anbeginn ihrer Erschaffung selig machte. Mit Rücksicht auf die Potenz, weil der Verstand der menschlichen Seele potenziell allem Seienden geöffnet ist (*est in potentia ad omnia entia*). Unmöglich kann es aber ein geschaffenes Wesen (*ens creatum*) geben, das vollkommener Akt und Abbild alles Seienden wäre, denn sonst besäße es die Natur des Seienden in unendlicher Fülle (*infinite*). Darum kann Gott allein aus sich selbst, ohne etwas Hinzutretendes, alles erkennen; jeglicher geschaffene Geist dagegen erkennt durch hinzutretende oder erworbene Species, wie es bei uns der Fall ist, oder durch anerschaffene oder eingegossene, wie es bei den Engeln ist. Und was den Engeln nach den Bedingungen ihrer Natur zukommt, das wurde der Seele Christi in weit höherem Maße aus der Fülle der Gnade verliehen, so daß sie von ihrer Erschaffung an mit den Species aller Dinge ausgestattet war. Doch durch Vermittlung dieser Species erkannte sie nicht das Ewige Wort, sondern nur die geschaffenen Dinge.

So muß man denn sagen, die Seele Christi bedurfte bei der Erkenntnis, womit sie das Ewige Wort schaute, eines Habitus, d. h. eines Lichtes, nicht damit dadurch etwas in aktuelle Verstandeserkenntnis eingehe (fieret aliquid intelligibile actu), wie es bei uns das Licht des tätigen Verstandes ist; sondern damit der geschaffene Verstand dadurch zu etwas erhoben werde, was ihn übersteigt. Was die Erkenntnis der andern Geschöpfe anlangt, so hatte sie einen Habitus; nämlich die Gesamtheit (collectio) der Species, die auf ihre Erkenntnis hingeordnet waren.«

Das Vorhandensein eines Habitus in der Seele Christi ist nicht mit der Begründung abzulehnen, sie habe eine unmittelbare Erkenntnis (sine medio) des Wortes gehabt; freilich »schaut die Seele Christi das Ewige Wort ohne Vermittlung durch ein Bild der gesehenen Sache, der Art, wie die Species im Auge ein Bild des sichtbaren Gegenstandes ist oder wie der Spiegel ein Bild des gespiegelten Dinges ist; sie schaut aber nicht ohne Mittel im Sinne einer Disposition des Schauenden.«

Das Schauen Gottes verleiht der Seele Christi die Seligkeit, und Seligkeit ist nur aktuell zu denken. Das schließt aber einen Habitus für das Sehen nicht aus. »Wenn man sagt: Das Glück habe nicht im Habitus seine Stelle, so ist das auf den Habitus zu beziehen, aus dem kein Akt hervorgeht; denn wer nur ein habituelles, kein aktuelles Sein hat, der gleicht einem Schlafenden; es muß jedoch, nach der Meinung des Philosophen, der Akt, in dem das Glück besteht, aus einem Habitus hervorgehen; sonst wäre die Tätigkeit nicht ergötzlich und vollkommen.«

Es scheint, als verliere die Seele durch Hinzutreten eines Habitus an Einfachheit und damit an Adel. Es gilt aber nicht schlechthin, daß das Einfache das Höhere ist. »Nach Dionysius (Über die göttlichen Namen, Kap. V) verhält es sich damit anders für das, woran man Anteil hat, als für das, was Anteil hat (aliter ... in participationibus et in participantibus). Das, woran man Anteil hat, steht umso höher, je einfacher es ist, z. B. das Sein als das Leben und das Leben als das Erkennen, wenn man das Sein und das Leben einander gegenüberstellt, indem man sich das Sein vom Leben getrennt denkt. Das, was Anteil hat, aber steht umso höher, je zusammengesetzter es ist, ich meine nicht: materiell zusammengesetzt, sondern durch Aufnahme von möglichst vielem, woran es teilhat; denn auf so viel mehr Wegen gleicht es sich Gott an; und eine solche Angleichung kann nur durch etwas geschehen, was von Gott empfangen worden ist. Darum ist auch die Seele die höherstehende, die über ihre Natur hinaus Habitus besitzt, die ihr Vollkommenheit verleihen.«

Der Besitz eines solchen Habitus stellt auch die Seele Christi nicht tiefer als die Natur der Engel. Für die Engel lehnt Maximus (im Kommentar zum 7. Kapitel der Himmlischen Hierarchie) habituelle Beschaffenheiten (habitudines) ab, aber nur, sofern sie als abtrennbare Akzidenzien und als zur Natur gehörig betrachtet werden; »denn wenn sie solche Akzidenzien hätten, wären sie veränderlich und nicht immaterielle und für sich bestehende Wesen (per se stantes essentiae). Darum fügt er hinzu: »Denn wenn sie dies wären, bliebe ihr Wesen nicht in sich selbst« ; und schließt: »Ihre habituellen Beschaffenheiten und Kräfte gehören ihnen also wegen ihrer Immaterialität wesenhaft zu« ; und wesenhaft nennt er das, was niemals das zugehörige Wesen verläßt.«

Die Seele Christi kann nur entweder in ihrer Vereinigung mit dem Ewigen Wort betrachtet werden oder ihrer Natur nach. Es scheint, als wäre weder so noch so ein Habitus in ihr anzunehmen; in ihrer Vereinigung mit dem Wort nicht, weil diese Vereinigung nicht durch einen Habitus vermittelt wird: ihrer Natur nach nicht, weil jedes Ganze nicht nur größer, sondern auch vollkommener und besser ist als ein Teil davon; nun verrichtet ein Teil der Seele, der tätige Verstand, seine Tätigkeit ohne Vermittlung eines Habitus, und das scheint seiner Würde zu entsprechen; muß dann nicht erst recht die ganze Seele ohne Vermittlung eines Habitus tätig sein? Dem ist entgegenzuhalten, »daß die Vereinigung in Christus nicht auf die Betätigung abzielt, sondern auf das Sein; und so kommt der Seele, sofern sie mit dem Leib vereint ist, weder das Schauen des Ewigen Wortes noch sonst eine Tätigkeit zu, sondern nur das Sein, unmittelbar gesprochen, in der Hypostase des Ewigen Wortes. Es kommen ihr aber Tätigkeiten zu auf Grund ihrer Potenz und ihrer Natur. Obwohl nun die ganze Seele vollkommener ist als der tätige Verstand, so steht doch keine andere Potenz der Seele höher als der tätige Verstand. Darum ist es nicht nötig, daß wie der tätige so auch der aufnahmefähige Verstand keines Habitus bedürfe. Daß nämlich der tätige Verstand zu seiner Betätigung keines Habitus bedarf, das liegt daran, daß der tätige Verstand nichts von den geistigen Inhalten (ab intelligibilibus) empfängt, sondern vielmehr ihnen seine Form gibt, indem er sie aktuell geistig faßbar macht; der aufnahmefähige Verstand aber verhält sich entgegengesetzt.«

Daß empfindungslose Geschöpfe ohne Habitus wirken können, besagt nichts. »Natürliche Potenzen sind auf eine Wirkung festgelegt (determinatae ad unum); und darum sind sie von sich aus auf ihre Ziele eingestellt und bedürfen keiner Ergänzung zu ihrem Wirken; die vernünftigen Potenzen dagegen haben zu vielen Dingen ein Verhältnis und das gehört zu ihrer Würde; so besteht keine Parallele.«

3. Artikel Hat Christus ein anderes Wissen als das, womit er die Dinge im Ewigen Wort erkennt?

»Wie früher gesagt wurde, schließt die Vollkommenheit, die Christus übernatürlich zukommt, eine natürliche Vollkommenheit bei ihm nicht aus, so wie das ungeschaffene Leben eine belebende Seele nicht ausschließt. Die Erkenntnis aber, womit die Seele Christi das Ewige Wort und die Dinge im Ewigen Wort erkennt, ist übernatürlich, wie es im vorausgehenden Artikel gesagt wurde; es wird also dadurch nicht ausgeschlossen, daß die Seele Christi jede natürliche Vollkommenheit besitze. Für alles, was potenziell existiert, besteht aber die natürliche Vollkommenheit darin, daß es zur Aktualität geführt wird; der aufnahmefähige Verstand nun ist potenziell bereit für alle geistigen Inhalte (intelligibilia); bevor er also zur Aktualität geführt wird, ist er unvollkommen, er wird aber zur Vollendung gebracht, wenn er zur Aktualität geführt wird, so daß er Kenntnis der Dinge besitzt. Und so sagten gewisse Philosophen, die auf die natürliche Vollkommenheit eingestellt waren, das höchste Glück des Menschen bestehe darin, daß in die Seele des Menschen die Ordnung des ganzen Weltalls eingeschrieben würde (in anima ... describatur ...). Also besaß Christus diese Vollkommenheit, durch

ein von Gott eingegossenes Wissen die Dinge in ihrer eigenen Natur zu erkennen, in weit höherem Grade als der Mensch im Stande der Unschuld oder als die Engel gemäß ihrer natürlichen Erkenntnis.«

Wendet man dagegen ein, daß für Christus, der die Vollkommenheit des Glorienlichtes besaß, die Unvollkommenheit des bruchstückhaften Erdenwissens ›aufgehört‹ haben müßte (nach I Kor. 13, 10), so ist zu erwidern, daß es über das Wissen eine doppelte Ansicht gibt. »Die eine, daß das hier erworbene Wissen, dem Wesen des Habitus nach, bestehen bleibe, daß aber die Art und Weise, wie wir hier vom Wissen Gebrauch machen, aufhöre: und daran hält sich die Antwort, die in dem Einwand angedeutet (tacta) ist; man muß jedoch hinzufügen, daß Christus, da er zugleich am Ziel und auf dem Erdenwege war (comprehensor et viator), über beide Formen zu denken verfügte (habuit utrumque modum considerandi): die eine, die ihn den Engeln gleich machte, so daß er ohne schrittweises Vorgehen dachte; und die andere mit Hinwendung auf die Phantasmen: das aber ist Christus eigentümlich, über beide Formen zu verfügen, da es ihm zukommt, zugleich am Ziel und auf dem Wege zu sein. Die andere Meinung dagegen ist, daß das hier erworbene Wissen dem Wesen des Habitus nach aufhöre: und danach könnte man antworten (obwohl ich diese Meinung nicht für richtig halte), die Seele Christi habe kein von den Sinnen erworbenes oder eingegossenes Wissen gehabt, [sondern eins], wie es die Engel haben, durch anerschaffene Species; und ein solches Wissen bleibt bei den Engeln mit dem Schauen im Glorienlicht zusammen bestehen.«

Es ist möglich, daß sich die Erkenntnisweise ändert, während der Habitus bestehen bleibt, »weil diese Erkenntnisweise nicht von ihrer Seite her wesentlich ist, sondern nur von seiten des Subjekts, dem seinem Pilgerstande entsprechend eine solche Erkenntnisweise zukommt. Dies allein ist für das Wissen an sich wesentlich, daß die Gegenstände des Wissens (scibilia) dadurch erkannt werden. Also wandelt sich, wenn sich der Stand des Subjekts wandelt, die Erkenntnisweise, nicht aber der Habitus des Wissens.«

Nun sagt Aristoteles, die Akte, die aus einem durch Akte erworbenen Wissen hervorgehen, seien den Akten ähnlich, durch die der Habitus erworben wurde; da unser Wissen in Akten erworben wurde, in denen wir uns auf Phantasmen richteten, so scheint es, als müßte es wieder solche Akte hervorbringen. Da diese aber aufhören, so schiene der Habitus unnütz. Doch ein Akt kann in doppeltem Sinn einem andern ›gleich‹ sein. »Einmal im Hinblick auf die Species des Aktes, die er von der Materie nimmt, auf die er sich bezieht; und in diesem Sinn macht der erworbene Habitus den Akt immer jenem Akt ähnlich, durch den er hervorgebracht wurde; so wird man durch tapfere Taten tapfer, und wer tapfer geworden ist, vollbringt tapfere Taten. Ferner im Hinblick auf die Art und Weise [des Vollzugs], die von der Disposition des Subjekts abhängt. Bekanntlich werden die Akte, durch die man sich politische Tüchtigkeit (fortitudo politica) erwirbt, mit Betrübnis und ohne Genuß vollzogen; die Akte dagegen, die sich aus dem Habitus ergeben, gehen leichter vonstatten und sind mit Genuß oder doch nicht mit Betrübnis verbunden. So sehen wir beim Wissen, daß der Mensch, indem er über etwas nachdenkt, ein Wissen um jene Dinge erwirbt und im Besitz dieses Wissens über dieselben Dinge nachdenken kann,

aber auf andere Weise als vorher; denn nun sucht er nicht mehr, sondern betrachtet das, was er vorher gesucht hatte. Und so können ohne Schwierigkeit die Akte, die im Glorienstande aus dem Habitus hervorgehen, eine andere Vollzugsweise haben.«

Wenn eine doppelte Erkenntnis der Dinge bei Christus angenommen wird, eine in der natürlichen Weise und eine im Ewigen Wort, so sind dazu nicht zweierlei Bilder nötig. »Weder die Seele Christi noch irgend eine andere Seele hat andere Bilder von den Dingen, die sie im Ewigen Wort erkennt, als das Ewige Wort selbst, sofern es heißt, daß sie im Ewigen Wort erkennt; allerdings kann sie sich auf Grund dessen, daß sie im Ewigen Wort schaut, Bilder von dem formen, was sie schaut; sowie man, wenn man etwas im Spiegel schaut, das Ding durch die Spiegelgestalt sieht. Ausführlicher ist darüber in der Untersuchung über die Engel (im 3. Artikel über die Erkenntnis der Engel) gesprochen.«

Wenn man sagt, daß die Erkenntnis der Dinge, die zu ihrer Erkenntnis im Ewigen Wort noch hinzukommt, nichts zur Vollkommenheit beitrage, so ist das – auf das Letzte Ziel bezogen – richtig. »Denn die Seligkeit des Menschen besteht in der Erkenntnis Gottes, nicht in der Erkenntnis der Geschöpfe. Darum wird man nicht selig durch die Erkenntnis der Geschöpfe, sondern nur durch die Erkenntnis Gottes. Indessen gehört die Erkenntnis der Geschöpfe zur natürlichen Vollkommenheit der Seele, wie es im vorausgehenden Artikel gesagt wurde.«

4. Artikel Weiß die Seele Christi im Ewigen Wort um alles, worum das Ewige Wort weiß?

»Um über diese Frage Klarheit zu erlangen, muß man verstehen, was es heißt: etwas im Ewigen Wort schauen.

Man muß also wissen, daß man etwas nur auf die Weise in etwas schauen kann, wie es darin ist. Es kann aber auf doppelte Weise vorkommen, daß eine Vielheit in einer Einheit ist (multa esse in uno). Einmal getrennt und vielfältig (divisim et pluraliter): so treten mehrere Formen in einem Spiegel jede gesondert hervor, wie mehrere Menschen in einem Hause sind. Ferner einheitlich und einfach (uniformiter et simpliciter), wie mehrere Wirkungen virtuell in einer Ursache sind, Schlußfolgerungen in einem Prinzip, Glieder in einem Samen. Wer also etwas anschaut, der muß die Dinge sehen, die darin vielfältig und gesondert sind, weil sich ihm ein jedes von ihnen so darbietet wie jenes Eine, in dem sie enthalten sind; und darum sieht der, der einen Spiegel sieht, die Formen, die im Spiegel hervortreten. Aber wer etwas als Einheit sieht, der muß nicht alle Dinge sehen, die in ihm einheitlich oder geeint (uniformiter sive unite) sind, es sei denn, daß er alles, was jenes Eine virtuell in sich schließt, voll begriffe (totam virtutem illius unius comprehendit); so muß jemand, der ein Prinzip sieht, nicht notwendig alle Schlußfolgerungen sehen, die virtuell darin stecken, wenn er es nicht gerade voll begreift. Die geschaffenen Dinge aber sind in Gott nicht vielfältig, sondern geeint (Dionysius, Über die göttlichen Namen, Kap. 5). Wenn man also sagt, die Dinge seien in Gott, so ist es mehr eine Parallele zu der Art, wie die Wirkungen in der Ursache und die Schlußfolgerungen im Prinzip als zu

der, wie die Formen im Spiegel sind. Darum braucht nicht jeder, der das Ewige Wort schaut, alles zu sehen, was das Ewige Wort in sich selbst schaut, wie einige behaupteten, die sich an das Beispiel der Gestalten, die man im Spiegel sieht, hielten. Denn das Ewige Wort selbst begreift sich ganz; darum erkennt es alles, was in ihm virtuell und geeint ist, indem es sich selbst schaut.

Die geschaffenen Geister aber, die das Ewige Wort nicht voll begreifen, brauchen nicht alles zu sehen, was im Ewigen Wort ist, wenn sie das Ewige Wort schauen. Jedoch die Seele Christi erfreut sich darin eines größeren Vorrechts als irgend ein geschaffener Geist; sie schaut nämlich im Ewigen Wort alles Gegenwärtige, Vergangene und Zukünftige. Der Grund dafür ist, daß Gott, als Ursprung und Ziel aller Dinge (*principium omnium rerum et finis*) in einem doppelten Verhältnis (*habitus*) zu allen Dingen befunden wird: eins, wonach alles aus Gott ins Dasein hinaustritt: das andere, wonach alles auf ihn als das Ziel hingeordnet ist; manches nur auf dem Weg der Nachbildung (*assimilationis*), wie die unvernünftigen Geschöpfe; manches sowohl auf dem Weg der Nachbildung als durch Berührung mit dem göttlichen Wesen selbst (*pertingendo ad ipsam divinam essentiam*). Denn jeglichem Geschöpf, das von Gott ausgeht, ist es mitgegeben, daß es durch seine Tätigkeit nach dem Guten strebt (*in bonum tendat*). In der Erlangung jedes Gutes nun bildet das Geschöpf Gott nach; die vernunftbegabten Geschöpfe aber haben es überdies eigen, daß sie durch ihre Tätigkeit zur Erkenntnis und Liebe Gottes gelangen; so sind sie in Auszeichnung vor den übrigen Geschöpfen zur Seligkeit fähig.

Es zeigt sich aber in den beiden genannten Verhältnissen, daß der Schöpfer die Geschöpfe überragt (*excedere*). Hinsichtlich des ersten, sofern Gott über alles, was er gemacht hat, hinaus anderes dem Ungleiches machen könnte, neue Arten, neue Gattungen, andere Welten; und niemals kann das Geschaffene der Kraft des Schöpfers gleichkommen. Hinsichtlich des zweiten, weil das Geschöpf, wie groß auch sein Anteil am Guten werden mag, doch niemals dahin gelangt, der Güte Gottes gleichzukommen. So sehr auch das vernunftbegabte Geschöpf Gott erkennen und lieben mag, es erkennt und liebt ihn doch niemals so vollkommen, wie er erkannt und geliebt zu werden vermag (*cognoscibilis et diligibilis est*). Wie aber die Geschöpfe unvollkommen wären, wenn sie von Gott ausgingen und nicht wieder auf Gott hingeordnet würden, so wäre der Ausgang der Geschöpfe aus Gott unvollkommen, wenn die Rückkehr zu Gott dem Ausgang nicht gleichkäme. Und so hat jegliches Geschöpf so viel Anteil an der Güte, als es am Sein hat. Darum müssen auch die erlesensten geschaffenen Geister Gott erkennen, damit ihre Erkenntnis dem Hervorgehen der Geschöpfe aus Gott gleichkomme. Die Dinge gehen aber aus Gott sowohl auf natürlichem Wege als nach der Gnadenordnung hervor. Darum empfangen die geschaffenen Geister, die ihrer natürlichen Beschaffenheit nach (*secundum conditionem naturae*) auf die höchste Stufe in der Reihe der Geschöpfe gestellt sind, die Erkenntnis aller Naturdinge in Gott und aus Gott, nämlich die Engel. Christus aber ist über jedes Geschöpf gestellt, auch den Gnadengaben nach; denn »aus seiner Fülle haben wir alle empfangen« (Joh. I, 16); und so hat er die Erkenntnis aller Dinge empfangen, die von Gott zu jeder beliebigen Zeit ausgehen, nicht nur nach der Ordnung der Natur, sondern auch nach der Gnadenordnung.

Die Seele Christi kennt also alle Geschöpfe nicht nur den natürlichen Eigenschaften nach, was auch den Engeln eigen ist, sondern auch, sofern sie der göttlichen Vorsehung unterstehen und auf das Ziel des menschlichen Heils und der Gnadengaben hingeeordnet sind: und so kennt sie alle Einzeldinge und alle einzelnen Akte aller Dinge und die verborgenen Geheimnisse des Herzens; was man von keinem andern Geschöpf sagen kann. Und weil sie nicht dahin gelangt, die Unendlichkeit Gottes selbst voll zu begreifen, darum bleibt Gott die Fähigkeit, noch viel anderes zu machen, als was die Seele Christi erkennt.«

Es ist also ein Unterschied zu machen zwischen dem, das die Seele Christi im Ewigen Wort schaut, und der Unendlichkeit Gottes. Man sagt gewöhnlich: »Gott weiß um manche Dinge mit einem Realitäten wahrnehmenden Wissen (scientia visionis), nämlich um das, was ist, was sein wird oder gewesen ist: und das ist nicht unendlich, wenn man einen Anfang und ein Ende der Welt annimmt; dies nun sieht Gott nur mit einem Realitäten wahrnehmenden Wissen; denn es ist das Anschauen dessen, was in sich Bestand hat, außerhalb des Geistes des Schauenden (quae in se subsistunt extra intellectum videntis). Manches aber weiß er nur mit einem Wissen um das Was (scientia simplicis intelligentiae), nämlich das, was er machen könnte, was aber niemals sein wird; und das ist unendlich. Und es heißt, daß er es erkenne (intelligere), weil der Verstand sich die Washeit von Dingen bilden kann, die außerhalb seiner nicht existieren. Die Seele Christi also schaut im Ewigen Wort alles Gegenwärtige, Vergangene und Zukünftige, jedoch nicht alles Beliebige, was Gott machen könnte; und so folgt nicht, daß ihr Wissen Unendliches umfasse.

Doch diese Antwort wird dem Problem der [Möglichkeit einer Erkenntnis von Unendlichem in der Seele Christi] nicht völlig gerecht (non solvit vim rationis). Angenommen nämlich, daß das Erzeugen in Zukunft ins Unendliche fort dauerte, was Gott machen könnte, so wäre die Zahl der künftigen Menschen unendlich und Gott würde alle mit einem Realitäten wahrnehmenden Wissen erkennen. Wenn also die Seele Christi alles wüßte, was Gott mit einem Realitäten wahrnehmenden Wissen weiß, so würde folgen, daß sie alles wissen müßte, was Gott machen könnte; denn Gott könnte, abgesehen von der unendlichen Zahl von Individuen, zu dieser begrenzten Zahl von Species unendlich viele andere Species schaffen und in den einzelnen Species unendlich viele Individuen, wie es vornehmlich bei den Zahlenverhältnissen deutlich wird. Wenn man nämlich in einer Species des Verhältnisses Individuen annimmt, werden sie ins Unendliche vervielfältigt werden; z. B. in der Species des Doppelten ist das Verhältnis 2 : 1, 4 : 2, 6 : 3 und so in infinitum; und so gibt es über das Verhältnis des Doppelten hinaus eine andere Species, das 3 Ý fache (tripulum et dimidium), das 4 Ý fache u. s. f. in infinitum; und jede von diesen [Species] enthält potentiell unendlich viele Individuen. Wenn also schon die künftige Zeugung gemäß diesen Species, die jetzt endlich sind, ins Unendliche fortginge, könnte Gott noch mehr machen; denn er könnte neue Species schaffen und das ins Unendliche.

Und so bedeutet es offenbar nicht dasselbe, wenn man sagt, die Seele Christi erkenne Unendliches und sie erkenne alles, was Gott machen könnte. Sodann hat Gott, indem er alle Geschöpfe mit einem

Realitäten wahrnehmenden Wissen erkennt, ein sie voll begreifendes Wissen (comprehendit eas): Und so weiß er alles, was potenziell in den Geschöpfen ist. Potenziell aber enthalten die Geschöpfe Unendliches, wie es sich bei der Teilung des Kontinuums und bei der Vermehrung der Zahlen deutlich zeigt. Da nun die Seele Christi die Geschöpfe voll begreift, kennt sie das Unendliche, das potenziell in den Geschöpfen ist. Außerdem: Wenn die Seelen der Verdammten dauernd fortleben und wenn ihre Gedanken, von denen keiner Gott verborgen bleibt, wechseln (erunt volubiles), so weiß Gott jetzt Unendliches, was in der Zukunft liegt, mit einem Realitäten wahrnehmenden Wissen. Wenn also die Seele Christi alles weiß, was Gott mit einem Realitäten wahrnehmenden Wissen weiß, so muß man sagen: sie weiß Unendliches.

So muß man denn im Gegensatz [zu dem dargelegten Standpunkt] sagen, es gibt unter den Dingen etwas, das schlechthin und in jeder Beziehung unendlich ist: So ist Gott; etwas, was in jeder Beziehung endlich ist und in gewisser Hinsicht unendlich: Von der Art ist jede immaterielle Substanz, d. h. sie ist endlich, sofern sie ein Sein hat, das auf die ihr eigene Natur beschränkt ist (limitatum ad propriam naturam); denn keine geschaffene Substanz, wenn sie auch immateriell ist, ist ihr Sein, sondern hat nur Teil am Sein; sie ist aber unendlich durch den Fortfall jener Begrenzung, wonach die Form eben dadurch begrenzt wird, daß sie in der Materie aufgenommen wird, da alles Aufgenommene im Aufnehmenden nach der Weise des Aufnehmenden ist. In der Hinsicht nun, in der ein Ding unendlich ist, hat es durch sein Wirken Beziehung zum Unendlichen (per suam actionem comparatur ad infinitum); was nämlich seinem Sein nach unendlich ist, sowohl wegen seiner Immaterialität, wie Gott, als wegen seiner Tätigkeit (propter operationem suam), das steht sowohl nach seiner Materie oder Quantität als der Natur seiner Art und Gattung nach in Beziehung zum Unendlichen. Darum kann Gott unendlich viele Individuen und unendlich viele Species erkennen; denn er erkennt alles, was er machen könnte, und er könnte ins Unendliche neue Species schaffen. Und ferner, da jedes Ding in der Hinsicht tätig ist, in der es aktuell ist, so hat, wie Gottes Sein unendlich ist, auch sein Tun (actio) eine unendliche Wirksamkeit (efficaciam). Das materielle Ding dagegen hat in keiner Hinsicht ein Wirken ins Unendliche (operationem ad infinita), weder auf Unendliches der Quantität oder Materie noch auf Unendliches der Species nach; das zeigt sich z. B. beim Sehen, das ein materielles Vermögen ist und darum nicht jede beliebige Species erkennen kann, sondern nur eine bestimmte, nämlich die Farbe; und es kann unendlich viel nur im Nacheinander erkennen; weil es materiell ist, ist auch seine Tätigkeit (actio) materiell und kommt mit dem Unendlichen nur in der Form der kontinuierlichen und diskontinuierlichen Quantität in Berührung, d. h. mit einer materiellen Unendlichkeit, und auf die Weise, wie sie unendlich ist, d. h. materiell, indem es Teil für Teil zählt, und so ist es ihm unmöglich, je zur Erkenntnis unendlich vieler Individuen zu gelangen. Und da unser Verstand in seiner irdischen Verfassung von den Sinnen empfängt, darum kann auch er Unendliches nur in dieser Weise erkennen. Bei den immateriellen Substanzen aber, die in gewisser Hinsicht unendlich und in gewisser Hinsicht endlich sind, muß ihre Tätigkeit (operatio), weil sie endliches Sein haben, auch von endlicher Wirksamkeit sein und zu endlichen Naturen in Beziehung stehen; weil sie aber immateriell sind,

erstreckt sich ihre Tätigkeit material auf Unendliches. Darum erweist sich unser Verstand, wie der Kommentator (*Über die Seele III, Komm. 19*) sagt, in gewisser Hinsicht als unendlich, sofern er das Allgemeine erkennt, in dem unendlich viele Einzeldinge erkannt werden; aber darin ist er mangelhaft, daß die allgemeine Species, die der Verstand erfaßt, z. B. die des Menschen, keine vollkommene Grundlage (*perfecta ratio*) für die Erkenntnis eines jeden Einzeldinges in seiner Singularität ist. Doch auch, wenn das der Fall wäre, würde unser Verstand, bei Annahme unendlich vieler Menschen, das Unendliche material durch eine einzige, endliche Natur, d. h. durch die menschliche Natur, erkennen; denn bei unendlich vielen Menschen gibt es Unendlichkeit der Quantität oder Materie nach, nicht aber der Species nach; das geht daraus hervor, daß es abgesehen von der unendlichen Zahl der Menschen noch andere Species geben könnte (*quod adhuc extra infinitos homines possunt esse aliae species*); das eigentliche Objekt des Verstandes aber ist die Natur der Species, nicht die Materie. So würde auch jemand, der durch die Natur des Lebewesens alle Species von Lebewesen in ihrer speziellen Natur (*omnes species animalis in sua specialitate*) erkennen würde, angenommen, daß die Zahl der Species von Lebewesen aktuell unendlich wäre, zwar unendlich viele Species erkennen, aber eine endliche Natur; denn neben der Natur des Lebewesens besteht noch die Natur des Steins.

Da nun die Seele Christi das Ewige Wort erkennt, das ausreichende Grundlage ist, um alle Individuen in ihrer Singularität und alle Species in ihrer Spezialität zu erkennen, so steht nichts im Wege, daß sie Unendliches erkenne, mag es auch dem Sein nach unendlich sein; sie kann jedoch die unendliche Natur nicht voll begreifen.«

Auf die Vereinigung mit dem Ewigen Wort ist diese Möglichkeit nicht zu begründen; denn durch sie »wird die Seele Christi nicht über die Grenzen der Geschöpflichkeit hinausgehoben; darum wird sie weder unendlich noch besitzt sie unendliche Kraft noch ist ihre Tätigkeit an sich unendlich, obwohl sie Unendliches erkennen kann; denn sie erkennt jenes Unendliche mit endlicher Wirkungskraft, weshalb das Unendliche nur material bewahrt bleibt.«

Eben wegen der Begrenztheit ihrer Wirkungskraft ist es ihr unmöglich, das Unendliche voll zu begreifen. »Denn das Unendliche kann nur durch eine Tätigkeit von unendlicher Wirkungskraft voll begriffen werden. Dann nämlich wird Gott selbst von einem erkennenden Geist (*ab aliquo intellectu*) voll begriffen, wenn dieser Geist soviel Wirkungskraft (*efficaciam*) im Erkennen besitzt, wie Gott zum Erkennen darbietet (*quantam habet Deus ut intelligatur*); daher kann er nur von einem ungeschaffenen Geist begriffen werden. Doch die Erkenntnis unendlich vieler Dinge setzt keine unendliche Wirkungskraft bei der Verstandestätigkeit voraus ...«

Die Erkenntnis von Unendlichem setzt eine unendliche und darum eine ungeschaffene Species voraus. Und in der Tat erkennt die Seele Christi »durch eine ungeschaffene Species, nämlich durch das Wesen Gottes selbst.«

Christus der Mensch, der mit dem Ewigen Wort vereint (*assumptus*) ist, kommt dem Wort selbst der Zahl des Gewußten nach nicht gleich, »obwohl er unendlich vieles weiß; denn daraus folgt noch nicht,

daß er alles weiß, was Gott machen könnte ... Doch auch zugegeben, daß er alles wüßte, was das Ewige Wort weiß, so würde er es doch mit der Zahl des Gewußten der Art und Weise des Wissens nach nicht erreichen, wenn auch die Zahl hier und dort gleich wäre.«

Es verhält sich mit der Quantität extensiver Größen anders als mit der Quantität des Wissens. Dort »zählt jede Dimension für sich; und im Hinblick auf welche immer ein Körper einem andern gleich sein mag, man kann ihn dem gleich nennen. Aber die Quantität des Wissens, die ihm im Hinblick auf die Menge des Gewußten zukommt, ist ihm akzidentell und material, und besonders, wenn für vieles, was man weiß, ein Grund des Wissens vorhanden ist; anders wäre es nämlich, wenn aus verschiedenen Gründen erkannt würde. Doch jene Quantität, welche auf der Wirkungskraft der Erkenntnis beruht, kommt dem Wissen an sich zu; denn eine solche Quantität beobachtet man (attenditur) im Hinblick auf das Hervorgehen einer geistigen Tätigkeit aus einer geistigen Kraft (secundum exitum operationis intellectualis ab intellectuali virtute).«

Christus hat mit der Menschennatur nicht alle Gebrechen angenommen, die ihm eigen sein konnten, ohne das Ziel der Erlösung der Menschheit zu hindern, sondern »nur jene, deren Annahme der Erlösung des Menschengeschlechts entsprechend war.« Ein Nichtwissen aber wäre für diesen Zweck nicht notwendig gewesen, sondern sogar ein Gebrechen, das die Erlösung des Menschengeschlechts gehemmt hätte; denn in dem Erlöser, durch den Gnade und Wahrheit über das ganze Menschengeschlecht verbreitet werden sollte, war die Fülle der Gnade und Wahrheit erforderlich, die jeder Mangel an Wissen beeinträchtigen konnte.

Anders stand es mit körperlicher Schwäche. »Durch körperliche Schwäche kam Christus, die Schwäche der Seele zu heilen, die in einem Mangel an Gnade und Erkenntnis besteht. Darum nahm er körperliche Mängel an, aber einen Mangel an Wissen und Gnade durfte er keineswegs annehmen.«

Eine Trennung der extensiven Unendlichkeit des Wissens (die für die Seele Christi möglich war) von der intensiven der Klarheit (die Gott allein vorbehalten ist) ist durchaus möglich; denn die extensive Quantität ist, wie aus dem Gesagten hervorgeht, für das Wissen akzidentell; die intensive Quantität dagegen ist ihm wesentlich ...«

5. Artikel Weiß die Seele Christi um all das, was Gott hätte machen können?

»Darüber gibt es verschiedene Meinungen.

Manche sagten, nicht nur die Seele Christi, sondern jede Seele schaue im Ewigen Wort alles, was darin geschaut werden könne; d. h. nicht nur alles, was ist oder sein wird oder gewesen ist, sondern alles, was Gott machen könnte. Sie täuschten sich aber darin, daß sie meinten, die Art, wie die Dinge im Wort geschaut werden, gleiche der Art, wie man Dinge in einem materiellen Spiegel sieht, in dem die Bilder der Dinge entsprechend ihrer Zahl und Verschiedenheit hervortreten. In Gott aber sind die

Seinsgründe der Dinge (rerum rationes) geeint und einfach (Dionysius, Über die göttlichen Namen, Kap. 5). Wären sie aber in ihm in der Weise der Vielfältigkeit und Verschiedenheit, dann würde man alles erkennen, was in ihm erkannt werden kann, wenn man ihn schaute; und so müßten alle, die Gott in seinem Wesen schauen, alles schauen, was Gott machen könnte, da alles dies in Gott erkannt werden kann.

Da jedoch von manchen, die Gott in seinem Wesen schauen, ausdrücklich gesagt wird, daß sie manches nicht wüßten, z. B. offenbar von den Engeln, von denen einer durch den andern erleuchtet wird (Dionysius, Himmlische Hierarchie, Kap. 7), so haben manche diese Vollkommenheit der Erkenntnis nicht allen zugeschrieben, die Gott schauen, sondern allein der Seele Christi, so daß also sie allein alles wüßte, was Gott machen könnte.

Da es jedoch nicht angemessen schien, einem endlichen Geschöpf eine unendliche Tätigkeit zuzuschreiben, und da unmöglich ohne eine unendliche Tätigkeit alles geschaut werden könnte, was Gott machen könnte – darum haben manche gesagt, die Seele Christi schaue nicht aktuell alles, was Gott machen könnte, sie schaue es aber habituell. Denn so vollkommen erkenne sie das Ewige Wort, daß sie im Wort die Erkenntnis eines jeden Dinges empfangt, das sie erkennen wolle, indem sie sich dem Ewigen Wort zuwendet; wenn sie auch nicht immer alles aktuell betrachte, was sie im Ewigen Wort erkennen könne. Doch das scheint nicht richtig. Denn weder die Seele Christi noch irgendein Seliger leidet im seligen Schauen, womit er das Ewige Wort und die Dinge im Wort schaut, ein Nacheinander des Erkennens (non patitur successionem in intelligendo); denn nach Augustin (Über die Trinität XIV, 16) wird es im Vaterland keinen Wechsel der Gedanken (volubiles cogitationes) geben. Darum muß man annehmen, daß die Seele Christi alles, was sie habituell im Wort schaut, auch aktuell darin schaut; und damit stimmt das Wort des Philosophen (Ethik 1, 8) überein, nach dem es kein bloß habituelles Glück, sondern nur ein aktuelles gibt. Außerdem: ebenso wie es unangemessen ist, eine einzige geschaffene Tätigkeit anzunehmen, die sich auf alles erstreckte, was Gott machen könnte, so ist es auch unangemessen, einen geschaffenen Habitus anzunehmen, der sich darauf bezöge.

Und so muß man in Übereinstimmung mit anderen sagen, die Seele Christi erkennt nicht alles, was Gott machen könnte. Der Grund dafür ist, daß man beim Erkennen zweierlei beachten muß: das, was erkannt wird, und die Erkenntnisweise. Es kann vorkommen, daß Leute in einem von beiden übereinstimmen, die sich im andern unterscheiden: z. B. wenn ein- und derselbe Gegenstand von verschiedenen erkannt wird, aber von einem weniger, vom andern mehr. Das nun, was sich für sich (per se) der Erkenntnis darbietet, ist bestimmt nach dem (pertinet ad id), was erkannt wird; was aber in einem andern erkannt wird, ist bestimmt nach der Erkenntnisweise dessen, in dem es erkannt wird; wenn man z. B. ein Prinzip erkennt und in ihm die Erkenntnis gewisser Schlußfolgerungen empfängt, so hängt die Erkenntnis jener Schlußfolgerungen von der Art und Weise ab, wie das Prinzip erkannt wird. Je vollkommener man nämlich ein Prinzip erkennt, desto mehr Schlußfolgerungen erfaßt man in ihm; doch wie unvollkommen (debiliter) man auch das Prinzip erkennen mag immer bleibt einem doch die Substanz dieses Prinzips bekannt; und so bestimmt dessen Erkenntnis nicht eine Erkenntnisweise,

wie die Erkenntnis der Schlußfolgerungen, die in ihm erkannt wurden, sie bestimmte. Und so kommt es, daß von denen, welchen sich ein- und dasselbe Prinzip darbietet, alle eben diese Substanz des Prinzips erkennen, aber nicht die gleiche Zahl von oder dieselben Schlußfolgerungen; sondern darin unterscheiden sie sich ebenso wie in der Art und Weise, das Prinzip zu erkennen. Von allen nun, die Gott in seinem Wesen schauen, sagt man, daß sie das ganze Wesen Gottes schauen; denn es gibt keinen Teil des Wesens, den jemand von ihnen nicht schaute, da das göttliche Wesen keine Teile hat; doch nicht alle schauen es ganz; sondern er allein schaut sich selbst ganz, so nämlich, daß das Maß des Erkennenden (*modus cognoscentis*) dem Maß der erkannten Sache (*modo rei cognitae*) gleichkommt: so groß nämlich die Erkennbarkeit (*cognoscibilitas*) des göttlichen Wesens ist, so groß ist die Wirkungskraft des göttlichen Verstandes im Erkennen. Das aber kann man von keinem geschaffenen Verstand sagen; und so gelangt kein geschaffener Verstand dahin, das göttliche Wesen so vollkommen zu schauen, wie es von sich aus erschaubar (*visibilis*) ist, weshalb kein geschaffener Verstand es voll begreifen kann; sondern unter den geschaffenen Geistern schaut einer das göttliche Wesen vollkommener als der andere. Da nun das Erkennen von etwas im Ewigen Wort von der Art und Weise abhängt, wie man das Ewige Wort erkennt, ist es offenbar ebenso unmöglich, daß ein geschaffener Verstand alles erkennt, was im Ewigen Wort erkannt werden kann – das ist aber alles, was Gott machen könnte – wie es unmöglich ist, daß ein geschaffener Verstand zu der vollkommenen Weise gelangt, das Ewige Wort zu erkennen, in der es erkennbar ist. Darum kann die Seele Christi unmöglich alles wissen, was Gott machen könnte, wie sie unmöglich Gottes Kraft voll begreifen kann. Dann nämlich begreift man eine Sache, wenn man ihre Definition kennt; denn die Definition ist die Kraft, die die Sache in sich begreift (*virtus comprehendens rem*). Die Definition einer jeden Kraft aber wird von den Dingen hergenommen, auf die sich die Kraft erstreckt (*sumitur ex his ad quae virtus se extendit*). Wenn also die Seele Christi alles wüßte, worauf sich die Kraft Gottes erstreckt, dann würde sie die Kraft Gottes voll und ganz begreifen; und das ist ganz unmöglich.«

Die Gesamtheit dessen, was Gott machen könnte, ist geringer als Gott selbst, und so scheint es, als müßte sie für die Seele Christi leichter zu erkennen sein. Das wäre auch so, »wenn sich all das, was Gott machen könnte, der Seele für sich (*per se*) darböte, so wie sich ihr Gott selbst für sich darstellt. Nun bieten sich aber die Dinge, die Gott machen könnte oder die er gemacht hat, der Seele Christi nicht in sich selbst dar, sondern im Ewigen Wort; und so ist die Begründung nicht triftig.«

Das nämlich, wodurch ein anderes erkannt wird, ist immer in höherem Grade bekannt; obwohl nun in gewisser Hinsicht die Geschöpfe – und dazu gehört alles, was Gott machen könnte – soweit es durch uns bedingt ist (*quoad nos*), in höherem Grade bekannt sind als Gott, »so ist doch in der Erkenntnisweise, mit der die Dinge im Ewigen Wort geschaut werden, das Ewige Wort in höherem Grade bekannt als die Dinge, die im Wort geschaut werden.«

Wenn die Seele Christi Gottes ganzes Wesen, wenn auch nicht ganz, schaut, so scheint es, als müßte sie ebenso auch Gottes ganze Kraft schauen und damit alles, was er machen könnte. Doch »die Kraft kann in doppelter Hinsicht betrachtet werden: entweder im Hinblick auf die Substanz der Kraft

selbst; und in diesem Sinn schaut die Seele Christi die ganze Kraft Gottes ebenso wie das ganze Wesen; oder im Hinblick auf das, worauf sich die Kraft erstreckt und wonach die Größe der Kraft bemessen wird (quantitas virtutis consideratur); und in diesem Sinn schaut sie nicht die ganze Kraft, denn das hieße die Kraft voll begreifen.«

Gott kann alles offenbaren, was er machen kann. Doch »wie es unmöglich ist, daß alles gemacht wäre, was Gott machen könnte, da Gott sonst soviel gemacht hätte, daß er nicht mehr machen könnte, und so seine Macht auf die aktuell existierenden Geschöpfe beschränkt wäre so kann man nicht behaupten, daß irgend einem Geschöpf alles offenbart sei, was Gott machen oder offenbaren könnte.«

»Mitteilbar (communicabile) ist alles, was weder in dem Mitteilenden noch in dem, der es mitgeteilt bekommt, einen Mangel besagt.« Nun scheint es keinen Mangel in Gott zu besagen, wenn der Seele Christi die Kenntnis alles dessen verliehen würde, was Gott machen könnte; denn das schiene seiner höchsten Großmut zu entsprechen; und auch keinen Mangel in der Seele Christi; denn es entspräche ihrer höchsten Vollkommenheit. Doch tatsächlich würde es einen Mangel auf der Seite Gottes bedeuten; es hieße nämlich, daß Gott von der Seele Christi voll begriffen würde, und das täte seiner Unendlichkeit Eintrag.

Wendet man ein: wenn die Seele Christi nicht alles wüßte, was Gott machen könnte, so würde sie – angenommen, daß etwas davon gemacht würde – entweder nichts davon wissen oder sie müßte es neu kennen lernen, und keine dieser beiden Möglichkeiten käme in Betracht – so ist darauf ähnlich zu erwidern, wie auf die Argumente gegen die Prädestination. »Es wäre wohl an sich möglich, daß einer, der tatsächlich prädestiniert ist, verdammt würde; sobald man aber annimmt, daß jemand verdammt sei, muß man zugleich annehmen, daß er nicht prädestiniert war; denn Prädestiniert- und Verdammtsein, das beides kann nicht zusammen bestehen. Ebenso sage ich: da die Seele Christi alles weiß, wovon Gott voraussah, daß er es machen werde, muß man, sobald man annimmt, daß Gott etwas anderes mache, zugleich annehmen, daß er dies vorausgesehen habe, und daß die Seele Christi es wisse. Und so brauchen wir in der Seele Christi keine Unkenntnis irgend eines realen Dinges anzunehmen noch, daß sie etwas neu kennen lernen müsse.«

6. Artikel Weiß die Seele Christi alles durch die Erkenntnis, womit sie die Dinge in ihrer eigenen Natur erkannt hat?

»Ein solches Wissen um die Dinge in ihrer eigenen Gattung (in proprio genere) wird in der Seele Christi angenommen – wie aus dem hervorgeht, was im 1., 2. und 3. Artikel gesagt ist – damit kein Mangel an einer natürlichen Vollkommenheit in ihr zu finden sei. Und darum war ihr durch dieses Wissen soviel bekannt, wie die natürliche Erkenntnis der Seele, nicht nur in diesem Leben, sondern auch nach dem Tode, umfassen kann, darum weil Christus, der Seele nach, zugleich auf dem Wege

und am Ziel (*viator et comprehensor*) war. Es gibt aber Dinge, auf die sich die natürliche Erkenntnis keineswegs erstrecken kann; dahin gehört das Wesen Gottes selbst, das Kontingente, die Gedanken, die in den Herzen verborgen sind (*cogitationes cordium*), u. a. dgl. Und davon hatte die Seele Christi auf diese Weise keine Kenntnis, sondern sie erkannte sie im Ewigen Wort; jedoch nicht mit prophetischer Erkenntnis; denn die Prophetie ist ein unvollkommenes Teilhaben an dem Schauen, womit die Dinge im Ewigen Wort geschaut werden; da dieses bei Christus vollkommen war, hatte die Unvollkommenheit der Prophetie in Christus keine Stelle. Es ist auch klar, daß Christus dieses Wissen in vollerm Maß hatte als Adam; denn Adam erkannte durch dies Wissen die geschaffenen reinen Geister nicht, die Seele Christi aber erkannte sie; denn darauf erstreckt sich die natürliche Erkenntnis der abgeschiedenen Seele, nicht aber die der mit dem vergänglichen Leibe verbundenen.«

Die Grenzen der natürlichen Erkenntnis sind dadurch abgesteckt, daß »die Fassungskraft der menschlichen Seele nur ein bestimmtes Gebiet von Erkenntnisgegenständen umfaßt (*se extendit ad determinatum genus cognoscibilem*), wenn auch nicht bloß eine bestimmte Anzahl innerhalb dieses Gebiets.«

Wenn man annimmt, daß der aufnahmefähige Verstand Christi alle Kenntnis aktuell besaß, deren der Verstand fähig ist, weil alle bloße Potentialität Unvollkommenheit bedeutet hätte, so ist damit nicht gesagt, daß er alle mögliche Erkenntnis überhaupt besaß. »Denn der Verstand ist aufnahmefähig für alles verstandesmäßig Faßbare, was durch den tätigen Verstand zugeführt werden kann (*intellectus est in potentia ad omnia intelligibilia recipienda, quae possunt fieri per intellectum agentem*), von dem der Philosoph sagt (*Über die Seele III, Text 18*): »Der tätige Verstand ist der, durch den alles [im Verstande] hervorgebracht wird« (*intellectus agens est quo est omnia facere*); das ist aber das, was von den Phantasmen abstrahiert wird und zu dessen Erkenntnis wir durch die von Natur aus bekannten Prinzipien gelangen können; und so besitzt nur dafür der aufnahmefähige Verstand eine natürliche Empfangsbereitschaft. Von all dem aber besaß Christus durch dies Wissen Kenntnis: so daß in seinem Verstand keine Unvollkommenheit war.«

Wenn man keine Universalität des natürlichen Wissens in Christus annehmen darf, so scheint es, als müßte man ein Fortschreiten des Wissens in ihm annehmen. In gewissem Sinn trifft das auch zu. »Nur soweit war für Christus ein Fortschreiten in diesem Wissen – als habituelles genommen – nicht möglich, als ein solches Wissen, dem Inhalt seiner Gattung entsprechend (*secundum rationem sui generis*), nicht mehr umfassen konnte als Christus dadurch kannte; es heißt jedoch im Evangelium, er habe an Weisheit zugenommen, im Hinblick auf die Erfahrung dessen, was er habituell wußte.«

Für die Erkenntnislehre bedeutsam (und zugleich von ontologischem Interesse) ist die Lehre vom *Habitus*, die hier entwickelt wird: der *Habitus* ist etwas Ergänzendes, was zu einer Potenz hinzutritt und es ihr ermöglicht, zu Aktualität überzugehen; er ist eine notwendige Ergänzung, wenn die Potenz von sich aus nicht zur Aktualisierung fähig ist oder wenn die Natur, in der sie verwurzelt ist, einer solchen Tätigkeit nicht gewachsen ist und einer übernatürlichen Erhöhung dazu bedarf. Wo der

Habitus nicht unerläßlich notwendig ist, stellt er doch eine Vervollkommnung dar, da die Tätigkeit, die einem Habitus entspringt, leicht und freudig vor sich geht. Der Habitus stellt eine dauernde Beschaffenheit des Subjekts dar und Bereitschaft zur Tätigkeit; darin steht er im Gegensatz zur Passion, die etwas Vorübergehendes und ein Erleiden ist. Die geistigen Potenzen werden durch Habitus, die sinnlichen durch Passionen ergänzt. Der Habitus kann erworben werden durch Vollzug von Akten und stellt dann die Bereitschaft zu Akten von gleicher Materie dar, doch kann der Vollzugsmodus der Akte ein anderer sein. Er kann auch eingegossen sein (wie das Glorienlicht und die Gnadengaben) oder anerschaffen (wie die Species der Engel, durch die sie natürlicherweise erkennen, und die Species in der Seele Christi). Der Habitus kann im Gegensatz zum Akt verstanden werden (habituelles Wissen im Gegensatz zum aktuellen), es kann ihm aber auch eine dauernde Aktualität entsprechen (so ist die übernatürliche Erkenntnis Christi im Gegensatz zur natürlichen der leibgebundenen Seele).

Bedeutsam ist ferner der Unterschied der extensiven und der intensiven Unendlichkeit – einer Unendlichkeit des ›Auseinander‹ und des ›Ineinander‹ könnte man sagen – und ihr Verhältnis zur Erkenntnis. Die extensive Unendlichkeit ist einer endlichen Erkenntnis in Nacheinander zugänglich (wenn sie auch nicht ans Ende kommen kann); um die intensive Unendlichkeit zu fassen, die ein Einheitliches virtuell in sich beschließt, ist eine unendliche Erkenntniskraft erforderlich, wie sie nur Gott eigen ist.

XXI. Quaestio Das Gute

1. Artikel Fügt das Gute etwas zum Seienden hinzu?

Schon in mehreren Quaestionen wurde das Problem des Guten berührt, da vom Streben und von der Erkenntnis des Guten und Bösen gesprochen wurde. Nun soll es eigens untersucht werden, und zwar zunächst in seinem Verhältnis zum Seienden.

Fügt das Gute etwas über das Seiende hinaus hinzu? »Daß etwas zu einem andern etwas hinzufügt, das kann einen dreifachen Sinn haben. Einmal, daß es etwas Sachliches (aliquam rem) hinzufügt, das nicht zum Wesen des Dinges gehört, zu dem es hinzugefügt wird; z. B. fügt das Weiße etwas zum Körper hinzu; denn das Wesen der Weiße ist etwas neben dem Wesen des Körpers. Ferner heißt etwas zu einem andern hinzugefügt im Sinne des Einschränkens und Bestimmens (contrahendi et determinandi); so fügt der ›Mensch‹ etwas zum ›Lebewesen‹ hinzu; doch nicht so, als wäre im Menschen etwas sachlich Neues (alia res), was gänzlich außerhalb des Wesens des Lebewesens läge, sonst müßte man sagen, nicht alles, was zum Seinsbestande des Menschen gehöre, sei Lebewesen (quod non totum quod est homo esset animal), sondern das ›Lebewesen‹ sei ein Teil des ›Menschen‹; doch das ›Lebewesen‹ wird durch den ›Menschen‹ eingeschränkt; denn das, was in der Bedeutung ›Mensch‹ (in ratione hominis) bestimmt und aktuell enthalten ist, ist implizit und gleichsam potenziell

enthalten in der Bedeutung ›Lebewesen‹; so gehört es zur Idee des Menschen (*de ratione hominis*), eine vernunftbegabte Seele zu besitzen, und zur Idee des Lebewesens, eine Seele zu besitzen, ohne nähere Bestimmung, ob vernunftbegabt oder nicht; jene Bestimmung aber, auf Grund deren man sagt, der ›Mensch‹ füge zum ›Lebewesen‹ etwas hinzu, ist in etwas Sachlichem begründet (*in aliqua re fundatur*). Drittens heißt es, daß etwas zu einem andern nur gedanklich (*secundum rationem tantum*) etwas hinzufüge; wenn nämlich etwas zur Idee eines Gegenstandes gehört, was nicht zu der eines andern gehört; was aber nicht in der Natur der Dinge, sondern nur in der gedanklichen Fassung begründet ist (*nihil est in rerum natura, sed in ratione tantum*); mag nun das, wozu etwas hinzukommt, eingeschränkt werden oder nicht. So fügt das ›blind‹ etwas zum Menschen hinzu, nämlich die Blindheit, die nichts Seiendes in der Natur ist, sondern nur etwas Gedankliches (*rationis tantum*), sofern es ein Sein ist, das Privationen in sich schließt; und dadurch wird der ›Mensch‹ eingeschränkt; denn nicht jeder Mensch ist blind; doch wenn wir sagen: der Maulwurf ist blind, so bewirkt diese Hinzufügung keine Einschränkung.

Nun ist es unmöglich, daß zu dem Seienden im allgemeinen (*super ens universale*) etwas im ersten Sinn hinzugefügt wird, wenn auch zu einem partikulären Seienden eine Hinzufügung in diesem Sinn kommen kann; denn kein Ding der Natur steht außerhalb des Wesens des Seienden im allgemeinen, während wohl etwas außerhalb des Wesens dieses Seienden stehen kann. Im zweiten Sinn aber gibt es Hinzufügungen zum Seienden; denn das Seiende wird eingeschränkt durch die zehn Kategorien (*genera*), deren jede etwas zum Seienden hinzufügt; nicht ein Akzidens oder eine Differenz, die außerhalb des Wesens des Seienden läge, sondern eine bestimmte Seinsweise (*determinatum modum essendi*), die im Wesen des Dinges selbst (*in ipsa essentia rei*) gründet. In diesem Sinn nun fügt das Gute nichts zum Seienden hinzu; denn das Gute teilt sich in gleicher Weise in die zehn Kategorien wie das Seiende (wie aus dem I. Buch der Ethik, Kap. VI, hervorgeht); und so kann es nur entweder gar nichts zum Seienden hinzufügen oder, wenn es etwas hinzufügt, muß es etwas bloß Gedankliches sein; denn wenn etwas Reales hinzuträte, müßte das Seiende durch die Idee des Guten auf eine spezielle Kategorie eingeschränkt werden. Da nun das Seiende das Erste ist, was gedanklich gefaßt wird, (*quod primo cadit in conceptione mentis*), wie Avicenna sagt, so muß entweder jener Name überhaupt synonym mit dem Seienden sein – das kann man aber vom Guten nicht sagen; denn es ist kein leeres Gerede, wenn man das Seiende gut nennt – oder er muß wenigstens gedanklich etwas hinzufügen; und so muß das Gute, da es das Seiende nicht einschränkt, etwas zum Seienden hinzufügen, was nur gedanklich ist. Etwas rein Gedankliches aber kann es nur auf zweierlei Weise geben. Jede absolute Setzung nämlich (*positio absoluta*) bezeichnet etwas, was in Wirklichkeit existiert (*aliquid in rerum natura existens*).

So fügt also zum Seienden, das der erste Verstandesbegriff ist (*prima conceptio intellectus*), das Eine etwas rein Gedankliches hinzu, nämlich eine Negation; denn das Eine heißt soviel wie das ungeteilte Seiende; das Wahre und das Gute aber werden positiv gesagt; darum können sie als etwas rein Gedankliches nur eine Beziehung hinzufügen. Rein gedanklich aber heißt jene Beziehung (nach dem

Philosophen im V. Buch der Metaphysik), vermöge deren etwas in Beziehung steht, was nicht von dem abhängt, wozu es in Beziehung steht, sondern umgekehrt, da die Beziehung selbst eine Abhängigkeit ist; z. B. zwischen dem Wissen und dem Gegenstand des Wissens, den Sinnen und dem Sinnending; das Wissen nämlich hängt vom Gegenstand des Wissens ab und nicht umgekehrt: darum ist die Beziehung, in der das Wissen zu seinem Gegenstand steht, eine reale; die Beziehung aber, worin der Wissensgegenstand zum Wissen steht, eine nur gedankliche; denn man spricht von einer Beziehung des Wissensgegenstandes, nach dem Philosophen (Metaphysik VI, Text 7), nicht, weil er selbst bezogen würde, sondern weil etwas anderes auf ihn bezogen ist; und so ist es bei allem, was sich verhält wie Maß und Gemessenes oder Vollkommenheitgebendes und zu Vervollkommendes (perfectivum et perfectibile).

So müssen denn das Wahre und das Gute zum Begriff des Seienden (super intellectum entis) den Gesichtspunkt des Vollkommenheitgebenden (respectum perfectivi) hinzufügen. In jedem Seienden aber ist zweierlei zu betrachten: der Gehalt der Species (ratio speciei) und das Sein selbst, womit etwas anderes in jener Species subsistiert; und so kann ein Seiendes in doppelter Hinsicht vollkommen sein. Einmal nur dem Gehalt der Species nach; und so wird dem Verstand durch das Seiende Vollkommenheit verliehen, der durch den Gehalt des Seienden Vollkommenheit erhält; das Seiende ist jedoch nicht in ihm nach der Art des natürlichen Seins; und so wird diese Art des Vollkommenheitgebens vom Wahren zum Seienden hinzugefügt. Denn das Wahre ist im Geist, wie der Philosoph im VI. Buch der Metaphysik sagt; und jedes Seiende wird wahr genannt, sofern es mit einem erkennenden Geist in Übereinstimmung ist oder zu bringen ist (in quantum conformatum est vel conformabile intellectui); und darum setzen alle, die das Wahre richtig definieren, in seine Definition den erkennenden Geist hinein. Im andern Sinn gibt ein Seiendes einem andern Vollkommenheit nicht nur dem Gehalt der Species nach, sondern auch dem Sein nach, das es in Wirklichkeit (in rerum natura) hat: und in dieser Weise gibt das Gute Vollkommenheit; denn das Gute ist, wie der Philosoph im VI. Buch der Metaphysik sagt, in den wirklichen Dingen (in rebus). Sofern nun ein Seiendes vermöge seines Seins einem andern Vollkommenheit gibt und es erhält (secundum esse suum perfectivum alterius et conservativum), hat es die Bedeutung des Ziels (rationem finis) im Hinblick auf das, dem es Vollkommenheit gibt; und darum setzen alle, die das Gute richtig definieren, in seinen Begriff (in ratione eius) etwas, was zum Zielverhältnis gehört (quod pertineat ad habitudinem finis); darum sagt der Philosoph im 1. Buch der Ethik, »das Gute definieren die am besten, die sagen: das Gute ist das, wonach alles strebt.

So nennt man denn in erster Linie und ursprünglich (primo et principaliter) das Gute ein Seiendes, das einem andern in der Weise des Ziels Vollkommenheit gibt; abgeleiteterweise (secundario) aber heißt etwas gut, weil es zum Ziel führt, so wie das Nützliche gut genannt wird; oder was dazu geeignet (natum) ist, das Gute zu erlangen: wie man gesund nicht nur das nennt, was die Gesundheit besitzt, sondern auch das, was sie erhöht und erhält und anzeigt (perficiens et conservans et significans).«

»Spricht man also vom Seienden in absolutem Sinn und fügt das Gute das Verhältnis der Finalursache (*habitudinem causae finalis*) hinzu, so reicht das Wesen des Dinges selbst, absolut betrachtet (*ipsa essentia rei absolute considerata*), dazu hin, daß mit Rücksicht darauf etwas seiend genannt werden kann, nicht aber dazu, daß mit Rücksicht darauf etwas gut genannt werden könnte, so wie bei andern Gattungen von Ursachen; das Verhältnis der zweiten Ursache hängt vom Verhältnis der ersten Ursache ab; das Verhältnis der ersten Ursache aber hängt nicht von etwas anderem ab; so ist es bei den Finalursachen; denn die zweiten Ziele haben teil an dem Verhältnis der Finalursache auf Grund ihrer Hinordnung auf das letzte Ziel, das letzte Ziel selbst aber steht in diesem Verhältnis aus sich heraus (*habet hanc habitudinem ex seipso*); und so ist das Wesen Gottes, welches das letzte Ziel der Dinge ist, hinreichend, damit Gott mit Rücksicht darauf gut genannt werden könne; doch wenn das Wesen eines Geschöpfes gesetzt wird, so heißt das Ding gut nur auf Grund seines Verhältnisses zu Gott, von dem es die Bedeutung einer Zweckursache (*rationem causae finalis*) hat. Und insofern sagt man, das Geschöpf sei nicht durch sein Wesen gut, sondern durch Teilhabe; in einem Sinn nämlich, sofern man das Wesen selbst so versteht (*secundum rationem intelligendi*), daß man es als etwas anderes betrachtet als das Verhältnis zu Gott, von dem es die Bedeutung einer Zweckursache hat und auf den es als auf sein Ziel hingeeordnet ist; doch in einem andern Sinn kann man sagen, das Geschöpf sei durch sein Wesen gut, sofern nämlich das Wesen des Geschöpfes nicht ohne Verhältnis zu Gottes Güte zu finden ist.«

Man sagt vom Guten, daß es sich selbst ausströme (*diffusivum sui esse*). Dies Ausströmen schließt aber eine Tätigkeit ein und scheint daher eine Kraft vorauszusetzen, und so scheint etwas im Hinblick auf eine Kraft (*virtus*) gut genannt zu werden, die zum Wesen hinzukommt. Das Ausströmen (*diffundere*) kann nun in der eigentlichen Wortbedeutung genommen werden, und so scheint es die Tätigkeit einer Wirkursache zu bedeuten; »doch in weiterem Sinn kann es jedes Ursachverhältnis bedeuten wie Beeinflussen (*influere*), Machen u. dgl. Sagt man aber, das Gute ströme sich seinem Wesen nach aus (*secundum sui rationem*), so ist das Ausströmen nicht so zu verstehen, daß es die Tätigkeit einer Wirkursache bedeutet, sondern, sofern es Zweckursächlichkeit (*habitudinem causae finalis*) bedeutet: und ein solches Verströmen vollzieht sich nicht durch Vermittlung einer hinzutretenden Kraft. Es besagt aber das Gute das Verströmen einer Zweckursache und nicht einer Wirkursache: einmal, weil die Wirkursache als solche nicht Maß und Vollendung, sondern vielmehr Anfang des Dinges ist, sodann, weil die Wirkung an der Wirkursache nur durch eine Angleichung der Form teilhat; sein Ziel dagegen erreicht das Ding seinem ganzen Sein nach, und darin bestand der Sinn des Guten (*ratio boni*).«

In Gott sind das Gute und das Seiende realiter eins und nur gedanklich zu unterscheiden. Da nun allgemein ein Unterschied umsomehr reale Bedeutung hat, je weiter er sich von dem ersten, einfachen Einen entfernt, scheint es, als müßte es in den Geschöpfen ein realer Unterschied sein. Doch das reale Einssein in Gott kann in doppeltem Sinn verstanden werden. »Einmal nur von seiten dessen, in dem [das Geeinte] ist und nicht durch sein eigenes Wesen (*ex propria ratione*), z. B. bei Wissen und

Macht; denn das Wissen als solches ist nicht realiter dasselbe wie die Macht, sondern nur auf Grund davon, daß beides göttlich ist; und was in dieser Weise in Gott eins ist, das findet sich in den Geschöpfen realiter verschieden. Ferner auf Grund des Wesens dessen, was realiter eins genannt wird; und so sind das Gute und das Seiende in Gott realiter eins; denn es gehört zum Wesen des Guten, sich real nicht vom Seienden zu unterscheiden; wo immer sich darum das Gute und das Seiende findet, ist es realiter dasselbe.«

Man kann nicht sagen: das Gute müsse akzidentell (und somit als etwas sachlich Neues) zum Seienden hinzukommen, sonst könnte es ihm nicht verloren gehen, wie es tatsächlich geschieht. Denn sowohl das Seiende als das Gute können etwas Wesentliches und können etwas Akzidentelles sein; und »man kann das Gute auf dieselbe Weise verlieren wie das substantielle oder akzidentelle Sein.«

»Aus diesem Verhältnis ergibt es sich, daß das Gute seinem Wesen nach das Seiende bestimmt oder formt (determinare vel informare),« ohne davon real unterschieden sein zu müssen.

Wenn die Unterscheidung zwischen dem Seienden und dem Guten eine rein gedankliche genannt wird, so ist damit nicht gesagt, daß ihr gar nichts Reales entspreche; es entspricht ihr die reale Abhängigkeit dessen, was auf das Ziel selbst bezogen ist, wie es auch bei andern gedanklichen Beziehungen ist.

Das Gute ist auch nicht mit Rücksicht darauf als etwas realiter zum Seienden Hinzukommendes anzusehen, daß es ein spezielles Verhältnis bezeichnet. Allerdings ist das Zielverhältnis ein Spezielles, »doch dieses Verhältnis kommt einem jeden Seienden zu.«

Wenn die reale Unterschiedenheit des Guten und Seienden abgelehnt werden muß, so ist andererseits die gedankliche Unterschiedenheit festzuhalten. Denn man kann den Satz, daß eines ohne das andere begriffen werden könne, in doppeltem Sinn verstehen. Einmal im Sinn der Aussage (per modum enuntiandi), wenn man nämlich erkennt, daß eins ohne das andere sein kann; und in diesem Sinn kann Gott alles machen, was der Verstand unabhängig von etwas anderm begreifen kann. In diesem Sinn aber kann das Seiende nicht ohne das Gute begriffen werden, so nämlich, daß der Verstand erkennen würde, es sei etwas Existierendes nicht gut.

»Im andern Sinn kann etwas in der Weise der Definition ohne ein anderes begriffen werden, wenn nämlich eins begriffen wird, ohne daß das andere begriffen wird; so wird das »Lebewesen« ohne den »Menschen« und alle andern Species begriffen: und in diesem Sinn kann das Seiende ohne das Gute begriffen werden. Es folgt jedoch nicht, daß Gott das Seiende ohne das Gute machen könnte; denn etwas machen heißt, es ins Sein hinausstellen.«

2. Artikel Sind das Gute und das Seiende den Substraten nach aequivalent?

Ist alles, was gut ist, auch seiend und umgekehrt (utrum ens et bonum convertantur secundum supposita)? »Da der Sinn des Guten darin besteht, daß etwas einem andern nach Art eines Ziels

Vollkommenheit verleiht, so muß alles, was der Idee des Ziels entspricht (*quod invenitur habere rationem finis*), auch der Idee des Guten entsprechen; d. h. es muß erstrebt oder ersehnt werden von denen, die noch nicht am Ziel sind, oder geliebt und genossen von denen, die am Ziel teilhaben; denn es ist ein gemeinsamer Sinnbestand im Streben nach dem Ziel und im Ruhem am Ziel (*cum eiusdem rationis sit tendere in finem, et in fine quodammodo quiescere*); wie der Stein sich vermöge derselben Natur nach dem Mittelpunkt hin bewegt und im Mittelpunkt ruht. Dies beides aber findet sich als dem Sein zugehörig. Denn was noch nicht am Sein teilhat, das strebt mit einem sozusagen natürlichen Verlangen nach dem Sein; darum strebt auch die Materie nach der Form (Physik 1, Text 81). Alles aber, was schon im Besitz des Seins ist, liebt dieses sein Sein von Natur aus und bewahrt es mit seiner ganzen Kraft; darum sagt Boethius im III. Buch Über den Trost (Prosa 11): »Die göttliche Vorsehung gab den Dingen, die sie schuf, dies als stärkste Ursache des Beharrens, daß sie von Natur aus zu beharren verlangen, solange sie nur können. Darum kann man aus keinem Grunde irgendwie zweifeln, daß alles, was ist, von Natur aus nach dauerndem Beharren strebt und dem Verderben zu entgehen sucht. Das Sein selbst also entspricht dem Begriff des Guten. Wie es also unmöglich ist, daß ein Seiendes kein Sein hat, so muß auch notwendig jedes Seiende, rein auf Grund dessen, daß es im Besitz des Seins ist, gut sein; allerdings kommen bei manchem Seienden viele Gründe des Gutseins zu dem Sein hinzu, wodurch es Bestand hat (*quo subsistunt*). Wenn aber das Gute den Sinn des Seienden einschließt (*rationem entis indudat*), wie aus dem vorausgehenden Artikel zu ersehen ist, so kann unmöglich etwas gut sein, was nicht seiend wäre: und so bleibt nur übrig, daß das Gute und das Seiende äquivalent sind.«

Wenn jedes Seiende gut ist, so ist damit nicht gesagt, daß auch sein Gegensatz – das Schlechte – in jedem eine Stelle haben müsse. »Das Gute und das Schlechte sind einander entgegengesetzt wie eine Privation und ein Habitus (= Nichthaben und Haben); es ist jedoch nicht nötig, daß jedem, dem ein Habitus innewohnt, auch eine Privation eigen sein müsse; und so braucht auch nicht allem, dem es eigen ist, gut zu sein (*in quibuscumque natum est esse bonum*), etwas Schlechtes zu sein. Bei konträren Gegensätzen braucht, auch wenn das eine von Natur aus einem Dinge eigen ist, das andere demselben Dinge nicht innezuwohnen (Aristoteles, Kategorien, Kapitel über die Gegensätze). Das Gute aber ist jedem Seienden von Natur aus eigen, da es auf Grund seines natürlichen Seins gut heißt.«

Es scheint, als umfasse das Gute mehr Dinge als das Seiende, weil es auch das Nichtseiende umspannt, das durch das Gute ins Sein gerufen wird. Doch »das Gute umfaßt das Nichtseiende nicht in der Weise der Prädikation, sondern in der Weise der Kausalität, sofern das Nichtseiende nach dem Guten strebt; wenn wir nämlich nichtseiend das nennen, was nur potenziell, nicht aktuell ist. Das Sein dagegen hat keine Kausalität, es sei denn in der Form der exemplarischen Ursache (*secundum rationem causae exemplaris*); diese Ursache aber umfaßt nur das, was aktuell am Sein teilhat.«

Es ist andererseits nicht richtig, zu sagen: nicht alles Seiende ist gut; denn die erste Materie, die noch keinerlei Vollkommenheit besitzt, kann auch nicht seiend genannt werden. Die erste Materie ist ein

potenziell, kein aktuell Seiendes; und »so ist sie auch nur potenziell und nicht aktuell vollkommen und nur potenziell und nicht aktuell gut.«

Es ist auch kein zutreffender Einwand, daß die mathematischen Gegenstände wohl seiend, aber nicht gut genannt werden könnten. »Die Gegenstände, mit denen sich der Mathematiker beschäftigt, sind im Hinblick auf das Sein, das sie in den Dingen haben, gut. D. h. das Sein der Linie oder der Zahl ist gut, doch vom Mathematiker werden sie nicht auf ihr Sein hin betrachtet, sondern nur auf den Gehalt der Species hin (secundum rationem speciei); denn er betrachtet sie abstraktiv (cum abstractione); sie sind aber nicht dem Sein nach abstrakt, sondern nur im gedanklichen Erfassen (secundum rationem). Es wurde aber im vorausgehenden Artikel gesagt, daß das Gute den Sinn seiner Species nur mit Rücksicht auf das Sein erfüllt, das es in einem realen Dinge hat (non consequitur rationem speciei nisi secundum esse, quod habet in re aliqua); und so fällt die Linie oder die Zahl, sofern sie mathematischer Betrachtung unterliegen, nicht unter den Begriff des Guten, obwohl die Linie und die Zahl gut sind.«

Das Seiende ist »früher« als das Gute in dem Sinn, wie das Absolute früher ist als das, was darauf bezogen ist (absolutum respectivo). Durch diese Art des Früherseins aber ist Äquivalenz nicht ausgeschlossen.

Auch die Unterordnung des Guten unter das Seiende – sofern das Seiende in Gutes und Schlechtes einzuteilen ist – bereitet keine Schwierigkeit; »denn es kann etwas sowohl auf Grund seines Seins als auf Grund einer Eigenschaft oder eines hinzukommenden Verhältnisses (ex sua proprietate vel habitudine superaddita) gut genannt werden; sowie ein Mensch auch gut heißt, sofern er ist und sofern er gerecht und keusch oder sofern er ist und sofern er auf die Seligkeit hingeordnet ist. Mit Rücksicht auf das Gutsein im ersten Sinne nun ist das Seiende äquivalent mit dem Guten; mit Rücksicht auf das zweite dagegen ist das Gute dem Seienden untergeordnet (dividit ens).«

Auch der Einwand ist abzuweisen: ein Seiendes könne auch eine Privation genannt werden, nicht aber etwas Gutes. »In Wahrheit kann die Privation nicht ein wirklich Seiendes (ens naturae), sondern nur ein gedanklich Seiendes (ens rationis) genannt werden; und ebenso ist sie auch ein Gedankengut (bonum rationis). Denn eine Privation, und jegliches dergleichen, zu erkennen ist gut; selbst die Erkenntnis des Schlechten ist (nach Boethius, Über das 6-Tagewerk) zum Guten zu rechnen (bono deesse non potest).«

Alles heißt – nach Boethius – gut, weil es vom höchsten Gut, d. h. von Gott kommt. Da nun Gottes Güte nicht unterschieden ist von seiner Weisheit und Gerechtigkeit, so scheint es, als müsse auch alles, was davon ausgeht, weise und gerecht sein. Jedoch: »gut heißt etwas auf Grund seines bloßen Seins, aber gerecht heißt es im Hinblick auf eine Art sich zu betätigen (ratione alicuius suae actionis). Das Sein nun ergießt sich auf alles, was von Gott ausgeht; nicht alles aber hat teil an dem Wirken (agere), auf das die Gerechtigkeit hingeordnet ist. Obwohl nämlich in Gott Wirken und Sein dasselbe und darum seine Gerechtigkeit seine Güte ist, ist doch in den Geschöpfen das Wirken etwas anderes als das

Sein; und so kann das Sein einem Geschöpf mitgeteilt werden, dem das Wirken nicht mitgeteilt wird; und auch bei denen, die beides mitgeteilt bekommen, ist das Wirken nicht dasselbe wie das Sein; darum sind die Menschen, die gut und gerecht sind, gut, sofern sie sind; gerecht aber, nicht sofern sie sind, sondern sofern sie einen Habitus besitzen, der auf ein Tun hingeordnet ist; und das Entsprechende kann man von der Weisheit usw. sagen. Oder man muß ebenfalls nach Boethius sagen, das Gerechte und das Weise usw. sind spezielle Güter, da es spezielle Vollkommenheiten sind; das Gute aber bezeichnet ein Vollkommenes in absolutem Sinn. Von dem vollkommenen Gott also gehen die vollkommenen Dinge aus, jedoch nicht in derselben Weise der Vollkommenheit, in der Gott vollkommen ist; denn was gemacht wird, ist nicht nach der Weise des Wirkenden, sondern nach der Weise des Gemachten; und nicht alles, was von Gott Vollkommenheit empfängt, empfängt sie auf dieselbe Weise. Und so kommt denn, wie Gott und allen Geschöpfen das Vollkommensein, absolut genommen, gemeinsam ist, aber nicht das Vollkommensein auf die oder jene Weise, so auch das Gutsein Gott und allen Geschöpfen zu; aber jene Güte zu besitzen, die Weisheit oder die Gerechtigkeit ist, das braucht nicht allen gemeinsam zu sein; jedoch manches kommt nur Gott zu, wie die Ewigkeit und Allmacht; manches aber manchen Geschöpfen und Gott, wie die Weisheit, Gerechtigkeit u. dgl.«

3. Artikel Ist das Gute seiner Idee nach früher als das Seiende?

»Sowohl das Wahre als das Gute sind ihrer Idee nach (secundum rationem) etwas Vollkommenheitgebendes bzw. Vollkommenes (habent rationem perfectivorum sive perfectionum). Das Verhältnis zwischen verschiedenen Vollkommenheiten kann aber in doppelter Weise betrachtet werden; einmal von seiten der Vollkommenheiten, sodann von seiten dessen, was mit den Vollkommenheiten ausgestattet wird (ex parte perfectibilium). Betrachtet man nun das Wahre und das Gute an sich, so ist das Wahre der Idee nach früher als das Gute (secundum rationem), da es ein Ding dem Gehalt seiner Species nach vollendet (cum sit perfectivum alicuius secundum rationem speciei); das Gute aber nicht nur dem Gehalt der Species nach, sondern dem Sein nach, das es in Wirklichkeit (in re) hat; und so enthält die Idee des Guten mehr in sich als die Idee des Wahren und stellt gleichsam eine Hinzufügung zu jenem dar (se habet quodammodo per additionem ad illa); und so setzt das Gute das Wahre voraus, das Wahre aber setzt das Eine voraus, da die Idee des Wahren durch die Auffassung des Verstandes abgeschlossen wird (cum veri ratio ex apprehensione intellectus perficiatur); es ist aber ein jeder Gegenstand verstandesmäßig faßbar (intelligibile), sofern er einer ist; denn wer nicht Eines erkennt (intelligit), erkennt nichts (Aristoteles, Metaphysik IV). Darum besteht unter diesen transzendenten Entitäten (nomina transcendentia), an sich betrachtet, die Ordnung, daß auf das Seiende das Eine folgt, sodann das Wahre, auf das Wahre das Gute. Betrachtet man aber das Verhältnis zwischen dem Wahren und dem Guten von seiten dessen, dem sie Vollkommenheit geben, so ist das Gute von Natur aus früher als das Wahre, und zwar aus zwei Gründen. Erstens, weil das Gute, als Vollkommenheit betrachtet (perfectio boni), sich auf mehr Dinge erstreckt als das Wahre;

denn vom Wahren ist nur das bestimmt, Vollkommenheit zu erhalten, das imstande ist, ein Seiendes in sich aufzunehmen (*percipere*) oder in sich zu haben, seinem Sinnbestand nach (*secundum suam rationem*) und nicht jenem Sein nach, das das Seiende in sich hat; und von dieser Art ist nur das, was etwas in immaterieller Weise aufnimmt und Erkenntniskraft besitzt (*quae ... sunt cognoscitiva*); die Species des Steins nämlich ist in der Seele, aber nicht dem Sein nach, das sie im Stein hat. Doch vom Guten kann die Vollkommenheit erhalten, was etwas seinem materiellen Sein nach aufnimmt; denn wie früher gesagt wurde, besteht das Wesen des Guten (*ratio boni*) darin, daß etwas sowohl dem Gehalt der Species nach als dem Sein nach Vollkommenheit verleiht; und so streben alle Dinge nach dem Guten; aber nicht alle erkennen das Wahre; in beiden nämlich zeigt sich das Verhältnis des Vollkommenheitempfangenden zur Vollkommenheit, d. h. zum Guten und Wahren (*habitus perfectibilis ad perfectionem, quae est bonum et verum*); d. h. im Streben nach dem Guten und in der Erkenntnis des Wahren. Zweitens, weil das, was geeignet ist, durch das Gute und das Wahre Vollkommenheit zu erhalten, früher durch das Gute als durch das Wahre Vollkommenheit erhält; denn, wie gesagt wurde, erhält es auf Grund dessen, daß es am Sein teilhat, Vollkommenheit durch das Gute; doch auf Grund davon, daß es etwas erkennt, erhält es Vollkommenheit durch das Wahre. Die Erkenntnis aber ist später als das Sein; so geht auch nach dieser Betrachtung von seiten dessen, was Vollkommenheit erhält, das Gute dem Wahren voraus.«

Daß das, was in den Dingen ist, früher ist als das, was nur in unserer Auffassung ist, entscheidet nicht über das Verhältnis des Guten und Wahren schlechthin; denn es ist nur an unserm Geist orientiert, der von den Dingen empfängt. »Der Geist allein kann Vollkommenheit durch das Wahre erlangen, vom Guten aber jedes Ding.«

Vom Guten spricht man im Hinblick auf die Finalursache, vom Wahren im Hinblick auf die Formalursache. Wenn die Finalursache – als Ursache aller Ursachen – die frühere ist, dann muß anscheinend auch das Gute früher sein als das Wahre. Nun ist freilich »das Ziel im Verursachen früher als jede andere Ursache: das Verursachte aber erhält durch seine Ursache Vollkommenheit; jener Gedankengang stützt sich also auf das Verhältnis des Vollkommenheitempfangenden zur Vollkommenheit, wobei das Gute das Frühere ist. Betrachtet man jedoch Form und Ziel absolut, so ist, da die Form selbst Ziel ist, die Form, an sich betrachtet, früher als in ihrer Eigenschaft als Ziel eines andern; der Begriff des Wahren aber ergibt sich aus der Species selbst, sofern sie erkannt ist (*intellecta*), wie sie ist.«

An dem Verhältnis von Vollkommenheitgebendem und Vollkommenheitempfangendem ist auch der Einwand orientiert, das Wahre sei nicht das Gute schlechthin, sondern ein spezielles Gut und müsse als solches später sein als das Gute im allgemeinen Sinn; er betrifft das Wahre nur, sofern es einem speziellen Vollkommenheitsträger (*perfectibile*) eigen ist.

Es ist auch nicht allgemein richtig, zu sagen, die Intention des Guten (*intentio boni*) sei früher als die Intention des Wahren (*intentio veri*), weil das Gute den Charakter des Ziels habe. »Das Ziel heißt der

Intention nach früher im Vergleich zu dem, was zum Ziel führt, nicht aber im Vergleich zu andern Ursachen, es sei denn, daß sie selbst auf das Ziel gerichtet sind; und so löst sich die Schwierigkeit wie bei 3. Man muß jedoch wissen: Wenn gesagt wird, das Ziel sei früher in der Intention, so wird ›Intention‹ für einen Akt des Geistes, das Intendieren, genommen. Vergleichen wir aber die Intention des Guten und Wahren, so wird ›Intention‹ für den Sinngehalt (pro ratione) genommen, den die Definition bezeichnet; so daß es hier und dort aequivok gebraucht ist.«

Auch bezüglich des Guten wird der Fehler begangen, daß man es nur relativ zu einem bestimmten Träger betrachtet; so wenn gesagt wird, es gebe dem Gemüt Vollkommenheit (perfectivum affectus), das Wahre dem Verstand. »Denn nicht nur durch Vermittlung des Gemüts ist etwas dazu geeignet, durch das Gute Vollkommenheit zu erhalten, sondern, sofern es im Besitz des Seins ist: wenn also auch der Verstand früher ist als das Gemüt, so folgt daraus doch nicht, daß etwas früher durch das Wahre als durch das Gute Vollkommenheit erhält.«

Für die Priorität des Wahren vor dem Guten, wenn beides an sich betrachtet wird, spricht noch, daß das Wahre immaterieller ist als das Gute; denn dieses findet sich in den Naturdingen, jenes nur im immateriellen Geist; das Immaterielle ist aber immer das der Natur nach Frühere.

4. Artikel Ist alles Gute durch die erste Güte gut?

»Über diese Frage sind verschiedene Ansichten aufgestellt worden.

Manche haben, von Scheingründen verleitet, die Behauptung vertreten, Gott gehöre zur Substanz eines jeden Dinges. Einige von ihnen behaupteten, Gott sei dasselbe wie die erste Materie, z. B. David von Dinand. Andere wieder behaupteten, er sei die Form eines jeden Dinges. Die Falschheit dieser Irrlehre liegt offen zu Tage. Denn das sehen alle ein, die von Gott sprechen, daß er das erzeugende Prinzip (principium effectivum) für alle Dinge ist, da alles Seiende von einem ersten Seienden ausgehen muß. Die wirkende Ursache (causa efficiens) fällt aber, nach der Lehre des Philosophen, nicht mit der materiellen Ursache zusammen, da beide einen entgegengesetzten Sinnbestand (contrarias rationes) haben. Denn ein jedes ist tätig, sofern es aktuell ist; zur Idee der Materie aber gehört es, potenziell zu sein; das Wirkende aber und die Form des Gewirkten sind der Species nach dasselbe, sofern alles Wirkende (agens) ein ihm Ähnliches wirkt (agit): der Zahl nach aber ist es nicht dasselbe; denn das Machende und das Gemachte kann nicht dasselbe sein. Daraus geht hervor, daß das göttliche Wesen weder die Materie eines Dinges ist noch die Form, so daß man sagen könnte, das Geschöpf sei formal – wie durch eine damit verbundene Form – dadurch gut; doch alles verhält sich dazu wie ein Abbild; und darum haben die Platoniker gesagt, alle Dinge seien durch die erste Güte formal gut, aber nicht wie durch eine mit ihnen verbundene, sondern wie durch eine selbständige Form (forma separata).

Um das zu verstehen, muß man wissen, daß Plato (nach Aristoteles, Metaphysik I, Text 6) den Standpunkt vertrat, was begrifflich (secundum intellectum) zu trennen sei, das sei auch dem Sein nach getrennt; und so behauptete er, wie man sich neben Sokrates und Plato ›den Menschen‹ denken könne

(sicut homo potest intelligi praeter Socratem et Platonem), so gebe es auch ›den Menschen‹ neben Sokrates und Plato, und er nannte ihn den ›Menschen an sich‹ oder die Idee des Menschen, und durch Teilhabe daran, so hieß es, seien Sokrates und Plato Menschen. Wie er aber fand, daß ›der Mensch‹ dem Sokrates und Plato und sonstigen Menschen gemeinsam sei, so fand er auch, daß ›das Gute‹ allem, was gut ist, gemeinsam sei, und daß ›das Gute‹ gedacht werden könne (*intelligi*), ohne daß dieses oder jenes Gute gedacht würde; darum behauptete er, es bestehe getrennt von allen besonderen guten Dingen (*praeter omnia bona particularia*): und das stellte er als ›das Gute an sich‹ oder die Idee auf, und durch Teilhabe daran werde alles [*Besondere*] gut genannt (*Aristoteles, Ethik I*). Jedoch zwischen der Idee des Menschen und der Idee des Guten bestand folgender Unterschied: die Idee des Menschen erstreckt sich nicht auf alles, die Idee des Guten aber erstreckt sich auf alles; denn die Idee des Guten selbst ist etwas Gutes; und so mußte er sagen, das Gute an sich sei das allgemeine Prinzip aller Dinge, d. h. Gott. Daraus folgt nach dieser Auffassung, daß das, was gut ist, nach der ersten Güte benannt wird, die Gott ist, z. B. Sokrates und Plato; dagegen erhielten nach Plato die Menschen ihren Namen durch Teilhabe an dem Menschen an sich (*hominis separati*), nicht durch die dem Menschen inwohnende Menschennatur (*non per humanitatem hominis inhaerentem*). Und dieser Auffassung schlossen sich die Porretaner in gewisser Weise an; sie sagten nämlich, dem Geschöpf sprächen wir das Gute schlechthin zu, z. B. wenn es heißt: Der Mensch ist gut; und wir sprächen es ihm zu auf Grund von etwas Hinzukommendem (*aliquo addito*), so wenn es heißt: Sokrates ist ein guter Mensch. Sie sagten also, das Geschöpf heiße schlechthin gut, nicht durch eine inwohnende Güte, sondern durch die erste Güte, als wäre die Güte selbst, absolut genommen und allgemein, die göttliche Güte; doch wenn ein Geschöpf als dies oder jenes Gute bezeichnet wird, dann wird es nach einer geschaffenen Güte benannt; denn die besonderen, geschaffenen Werte (*particulares bonitates creatae*) sind nach Plato gleich den besonderen Ideen. Doch diese Auffassung wird von dem Philosophen vielfach zurückgewiesen: einmal darum, weil die Washeiten und Formen der Dinge den besonderen Dingen selbst inwohnen und nicht von ihnen getrennt sind, wie vielfach bewiesen wird (*Metaphysik VII, Text 46*): dann auch, wenn man Ideen annimmt; denn speziell beim Guten hat diese Theorie (*ista ratio*) keine Stelle. Das Gute nämlich wird nicht univok von allem Guten gesagt, und es ist darin nach Plato nicht eine einzige Idee aufzuweisen (*in talibus non assignatur una idea*); auf diesem Wege geht der Philosoph gegen ihn vor (*Ethik I, 6*). Besonders aber leuchtet im Hinblick auf das gegenwärtige Problem die Falschheit der erwähnten Auffassung daraus ein, daß jedes Wirkende offenbar ein ihm Ähnliches wirkt: wenn also die erste Güte alles Gute hervorbringt, so muß sie ihr Abbild allen hervorgebrachten Dingen einprägen; und so wird ein jedes gleichsam auf Grund einer Form gut genannt werden, die ihm durch ein mitgegebenes Abbild des höchsten Gutes inwohnt, und ferner durch die erste Güte wie durch das Urbild und den Urheber jeder geschaffenen Güte. Soweit läßt sich der Standpunkt Platos halten.

So sagen wir denn nach der gewöhnlichen Auffassung: alles ist formal gut durch eine geschaffene Güte als inwohnende Form, durch die ungeschaffene Güte aber als exemplarische Form.«

Eine Abhängigkeit der geschöpflichen von der göttlichen Güte wird also zugegeben; denkt man sich aus Gott die Güte hinweg, so kann man auch in den Geschöpfen keine Güte mehr annehmen; »denn die Güte des Geschöpfes leitet sich von der Güte Gottes her; es folgt also nicht, daß das Geschöpf durch die ungeschaffene Güte anders als durch eine exemplarische Form gut genannt werden könnte.«

Man kann sagen, alles Gute werde gut genannt durch Beziehung auf (per respectum ad) die erste Güte. Doch das »durch Beziehung auf« ist doppelsinnig. Einmal ist »die Beziehung selbst der Grund der Benennung (ratio denominationis), so wie der Urin gesund heißt vermöge seiner Beziehung zur Gesundheit des Lebewesens; denn die Bedeutung des Prädikates »gesund« (ratio sani), wie es vom Urin angesagt wird, ist es, ein Zeichen für die Gesundheit des Lebewesens zu sein; und in solchen Fällen wird das, was vermöge seiner Beziehung zu etwas anderm benannt wird, nicht nach einer ihm innewohnenden Form benannt, sondern nach etwas Äußerem, worauf es bezogen wird. Im andern Sinn wird etwas nach der Beziehung zu etwas anderm benannt, wenn die Beziehung nicht Grund der Benennung, sondern Ursache ist, so, wenn die Luft von der Sonne leuchtend genannt wird: nicht als ob das Bezogensein der Luft auf die Sonne das Leuchten der Luft wäre, sondern weil das gerade Gegenüberstehen von Luft und Sonne (directa oppositio aeris ad solem) Ursache dafür ist, daß sie leuchtet; und in diesem Sinn heißt es, daß das Geschöpf durch seine Beziehung zum Guten gut sei.«

Augustin, der »in vielen Stücken der Auffassung Platos folgt, soweit es mit der Glaubenswahrheit vereinbar ist«, sagt (Über die Trinität VIII, 3): »Gut ist dies und gut ist jenes; entferne dies und jenes und sieh das Gute selbst, wenn du kannst; so wirst du Gott sehen, der nicht durch ein anderes Gutes gut, sondern das Gute alles Guten ist«. Das ist so zu verstehen, »daß die göttliche Güte selbst das Gute alles Guten ist, sofern sie die erste wirksame und exemplarische Ursache alles Guten ist, ohne daß dadurch eine geschaffene Güte ausgeschlossen würde, nach der die Geschöpfe, als nach einer innewohnenden Form, gut genannt werden.«

Es wurde früher gesagt, jedes Geschöpf sei gut. Offenbar ist es das »entweder durch eine ihm innewohnende Güte oder durch die erste Güte. Wenn durch eine ihm innewohnende Güte, so muß, wenn diese Güte ein Geschöpf ist, auch sie gut sein; entweder durch eine Güte, die es durch sich selbst ist (aut ergo se bonitate) oder durch eine andere. Ist es eine, die es durch sich selbst ist, so muß es die erste Güte sein; denn das gehört zum Begriff des ersten Guten, wie aus der angeführten Augustinstelle hervorgeht, daß es durch sich selbst gut ist; so würde sich offenbar ergeben, daß das Geschöpf durch die erste Güte gut ist. »Wenn aber jene Güte durch eine andere Güte gut ist, so bleibt dafür dieselbe Frage bestehen: so müßte es entweder ins Unendliche fortgehen, was unmöglich ist, oder man muß zu einer Güte gelangen, die der geschaffenen Güte den Namen gibt und die durch sich selbst gut ist; und das ist die erste Güte.« Und so scheint es, als müßte in jedem Fall das Geschöpf durch die Erste Güte gut sein. Doch in dieser Erwägung ist nicht bedacht, »daß es sich bei den generellen Formen anders verhält als bei den speziellen. Bei den speziellen Formen nämlich überträgt sich das Prädikat des Konkreten nicht auf das Abstrakte, so daß die Weiße weiß oder die Wärme warm genannt werden könnte (Dionysius, Über die göttlichen Namen, Kap. II); aber bei den generellen Formen findet eine

solche Übertragung statt; denn wir sagen: der Seinsbestand ist seiend (*essentia est ens*), die Güte ist gut, die Einheit ist eine u. s. f. Der Grund dafür ist, daß das, was zuerst der Verstandesauffassung unterliegt, das Seiende ist; darum muß der Verstand allem, was durch ihn aufgefaßt ist, dies zusprechen, daß es ein Seiendes ist. Wenn er also den Seinsbestand eines Seienden erfaßt, so sagt er, dieser Seinsbestand sei ein Seiendes; und ebenso für jede generelle oder spezielle Form, z. B.: die Güte ist ein Seiendes, die Weiße ist ein Seiendes u. s. f. Und da es einiges gibt, was untrennbar mit dem Sinn des Seienden verbunden ist (*quaedam ... quae communicant rationem entis inseparabiliter*), wie das Eine, das Gute u. dgl., so muß dies aus demselben Grunde wie das Seiende von jedem Aufgefaßten ausgesagt werden; so sagen wir: der Seinsbestand ist einer und gut; desgleichen: die Einheit ist eine und gut, und ebenso von der Güte und der Weiße und jeder generellen und speziellen Form. Das Weiße aber, als ein Spezielles, ist nicht untrennbar mit dem Sinn des Seienden verbunden; darum kann die Form der Weiße aufgefaßt werden, ohne daß ihr das Weißsein zugesprochen wird; und so sind wir nicht gezwungen, zu sagen: die Weiße ist weiß. Denn ›Weiße‹ wird nur in einem Sinne gesagt; ›Seiendes‹ aber und ›Eins‹ und ›Gut‹ und anderes dgl., was von jedem Aufgefaßten notwendig gesagt werden muß, wird in vielerlei Sinn gesagt. Es heißt nämlich manches ein Seiendes, weil es in sich Bestand hat (*in se subsistit*); manches, weil es Prinzip des Subsistierens (*principium subsistendi*) ist, wie die Form; manches, weil es Disposition eines Subsistierenden ist, wie die Qualität; manches, weil es die Privation einer Disposition eines Subsistierenden ist, wie die Blindheit. Wenn wir also sagen: der Seinsbestand ist ein Seiendes, und wenn man fortfährt: also ist es durch etwas seiend, entweder durch sich selbst oder durch ein anderes, so ist das nicht richtig gefolgert; denn es wurde nicht in dem Sinne seiend genannt, wie ein in seinem Sein Subsistierendes seiend ist, sondern wie das, wodurch etwas ist (*sicut quo aliquid est*). Darum darf man nicht fragen, wie der Seinsbestand selbst durch etwas anderes sei, sondern wie etwas anderes durch den Seinsbestand sei. Ebenso wird die Güte, wenn sie gut genannt wird, nicht in dem Sinn gut genannt, als subsistierte sie in der Güte; sondern in dem Sinn, in dem wir das gut nennen, wodurch etwas gut ist. Und so darf man nicht fragen, ob die Güte gut sei durch sich selbst (*se bonitate*) oder durch eine andere Güte; sondern, ob durch die Güte selbst etwas gut sei, was etwas anderes sei als die Güte, wie es bei den Geschöpfen ist; oder ob es dasselbe sei wie die Güte selbst, wie es bei Gott ist.«

Der Unterschied zwischen exemplarischer und Formalursache besteht wie für das Gute so auch für das Wahre: »daß nämlich alles wahr ist durch die erste Wahrheit als das erste Urbild, dagegen durch eine geschaffene Wahrheit als die innewohnende Form. Dennoch ist die Sachlage anders (*alia ratio est de*) für die Wahrheit als für die Güte. Denn der Sinn der Wahrheit (*ipsa ratio veritatis*) besteht in einer Übereinstimmung oder Abmessung (*adaequatione sive commensuratione*); es wird aber etwas nach Äußerem gemessen oder abgemessen genannt, wie das Tuch an der Elle; und in diesem Sinne meint Avicenna, daß alles durch die erste Wahrheit wahr sei; sofern ein jedes am göttlichen Verstand abgemessen ist, indem es das erfüllt, worauf ›die göttliche Vorsehung es hingeordnet oder [wie sie es]

vorausgewußt hat. Der Sinn der Güte aber besteht nicht in einer Abmessung, und so liegt keine Analogie vor.«

Es ist kein treffender Einwand gegen die Möglichkeit der Formung durch eine geschaffene Güte, wenn man sagt: kein Geschöpf hat Macht über das Sein (potest in esse), dann aber umso weniger über die Güte, die noch etwas mehr ist; »denn das Geschöpf hat nur in dem Sinn keine Macht über das Sein, als es nicht durch sich selbst das Sein besitzt; es hat aber doch in der Weise eine gewisse Macht über das Sein, daß es Formalprinzip des Seins ist; so nämlich hat jede beliebige Form Macht über das Sein; und auf diese Weise kann die geschaffene Güte dem Guten als Formalprinzip innewohnen.«

Hilarius sagt (Über die Trinität III): das Sein ist Gott speziell eigen (esse est proprium Deo). Da nun alles gut ist, sofern es Sein hat, scheint es, als müßte auch das Gute Gott allein eigen sein. Indessen, der Sinn jenes Satzes ist nicht, »daß es kein anderes als das ungeschaffene Sein gebe; sondern daß im eigentlichen Sinne (proprie) nur das Sein Sein heiße, das auf Grund seiner Unwandelbarkeit weder ein Gewesensein noch ein Seinwerden kennt. Das Sein des Geschöpfes aber heißt Sein vermöge eines gewissen Abbildverhältnisses zu jenem ersten Sein (per quamdam similitudinem ad ...), während es auf Grund der Wandelbarkeit des Geschöpfes eine Beimischung von Gewesensein und Seinwerden hat. Man kann auch sagen, das Sein sei Gott speziell eigen, weil Gott allein sein Sein ist; obwohl es anderes Sein gibt, das nicht das göttliche Sein ist.«

Sachlich ist kein Unterschied zwischen der ersten Güte und der absoluten Güte. Daraus folgt aber nicht, daß es dasselbe heiße: alles sei durch die Güte gut, und: alles sei durch die erste Güte gut; denn begrifflich fügt dies zu jenem etwas hinzu. Die erste Güte ist gerade dadurch von jeder andern abgehoben, »daß sie keinerlei Hinzufügung empfängt. Zum Sinn der Güte, absolut genommen, aber gehört es weder, eine Hinzufügung zu empfangen, noch keine zu empfangen. Denn wenn es zu ihrem Sinne gehörte, eine Hinzufügung zu empfangen, so müßte eine jede Güte eine Hinzufügung empfangen und keine wäre rein. Ebenso würde, wenn es zu ihrem Sinn gehörte, keine Hinzufügung zu empfangen, keine Güte eine Hinzufügung empfangen und so wäre jede Güte reine Güte ... Eben dies nun, die Unmöglichkeit, eine Hinzufügung zu empfangen, ... scheidet die erste Güte, die die reine Güte ist, von jeder andern Güte; keinerlei Hinzufügung zu empfangen, das ist aber – als eine Negation – ein rein gedanklich Seiendes (ens rationis), es ist jedoch in der Einfachheit der ersten Güte [also in etwas Sachlichem] begründet.«

5. Artikel Ist das geschaffene Gute durch sein Wesen gut?

»Nach drei Autoren muß man sagen, die Geschöpfe seien nicht durch ihr Wesen gut, sondern durch Teilhabe; nämlich nach Augustin (Über die Trinität VIII, 2), Boethius und dem Verfasser des Buches Über die Ursachen (Satz 20 und 22), der sagt, Gott allein sei die reine Güte. Sie werden aber durch verschiedene Gründe zu derselben Behauptung bewogen.

Um Klarheit darüber zu gewinnen, muß man wissen: wie nach dem Gesagten das Seiende ein vielfältiges ist (*multiplicatur*), so auch die Güte; es ist jedoch ein Unterschied zwischen beiden. Denn es heißt etwas im absoluten Sinn seiend wegen seines substanziellen Seins; doch wegen des akzidentellen Seins heißt es nicht Sein im absoluten Sinn: da nun das Entstehen (*generatio*) eine Bewegung zum Sein hin ist, so wird von etwas schlechthin gesagt, es entstehe, wenn es ein substanzielles Sein empfängt; wenn es aber ein akzidentelles Sein empfängt, dann sagt man, es sei in gewisser Hinsicht im Entstehen: und ebenso steht es mit dem Vergehen, wodurch das Sein verloren geht. Mit dem Guten aber ist es umgekehrt. Denn mit Rücksicht auf die substanzielle Güte wird etwas in gewisser Hinsicht gut genannt: mit Rücksicht auf die akzidentelle Güte aber schlechthin; darum nennen wir den ungerechten Menschen nicht schlechthin gut, sondern in gewisser Hinsicht, sofern er nämlich Mensch ist; den gerechten Menschen aber nennen wir schlechthin gut. Der Grund dieser Verschiedenheit ist folgender. Ein jedes Sein wird seiend genannt, sofern es absolut betrachtet wird; das Gute aber mit Beziehung auf anderes, wie aus a. 1 ad 6 hervorgeht. Es erhält nun etwas Vollkommenheit in sich selbst (*in seipso ... perficitur*), damit es durch die wesentlichen Prinzipien (*essentialia principia*) subsistiere; um sich aber in der gebührenden Weise zu allem zu verhalten, was außerhalb seiner ist, erhält es nur Vollkommenheit durch Akzidenzien, die zum Wesen hinzukommen; denn die Tätigkeiten, wodurch das eine mit dem andern in Verbindung tritt, gehen aus dem Wesen durch Vermittlung von Kräften hervor, die zum Wesen hinzukommen; so erlangt es die Güte im absoluten Sinn nur, sofern es den substanziellen und den akzidentellen Prinzipien nach vollendet (*completum*) ist. Was aber das Geschöpf, auf Grund essentieller und akzidenteller Prinzipien zusammen, an Vollkommenheit besitzt, das besitzt Gott ganz, nur durch sein einfaches Sein; denn sein einfaches Wesen ist seine Weisheit und Gerechtigkeit und Stärke und alles dergleichen, was bei uns zum Wesen hinzukommt. Und so ist in Gott die absolute Güte selbst dasselbe wie sein Wesen; in uns aber ist sie mit Rücksicht auf das zu sehen (*consideratur*), was zum Wesen hinzukommt. In Anbetracht dessen findet die vollendete oder absolute Güte in uns Vermehrung und Verminderung und völlige Aufhebung, in Gott aber nicht; obwohl die substanzielle Güte in uns immer bleibt. Und in diesem Sinn scheint Augustin (*Über die Trinität VIII, 3*) zu sagen, Gott sei durch sein Wesen gut, wir aber durch Teilhabe.

Doch es findet sich noch ein anderer Unterschied zwischen Gottes Güte und der unseren. Die wesentliche Güte nämlich trifft man nicht im Hinblick auf eine absolute Betrachtung der Natur an, sondern im Hinblick auf ihr Sein. So gehört zur Menschennatur das Gute oder die Güte (*humanitas ... habet rationem boni vel bonitatis*) nur, sofern sie im Besitz des Seins ist. Die Natur oder das Wesen Gottes selbst aber ist sein Sein; dagegen ist keines geschaffenen Dinges Natur oder Wesen sein Sein, sondern es empfängt seinen Seinsanteil von einem andern (*esse participans ab alio*). Und so ist in Gott das reine Sein, weil Gott selbst sein subsistierendes Sein ist; im Geschöpf aber ist ein empfangenes Sein oder eins durch Teilhabe. Darum sage ich, wenn dem geschaffenen Ding auf Grund seines substanziellen Seins die absolute Güte zugesprochen würde, so müßte ihm dennoch eine Güte

durch Teilhabe bleiben, wie es auch ein Sein durch Teilhabe hat. Gott aber ist die Güte durch das Wesen, sofern sein Wesen sein Sein ist. Und das scheint die Meinung (intentio) des Philosophen im Buch über die Ursachen ... zu sein, der sagt, nur die göttliche Güte sei reine Güte.

Doch es findet sich noch ein weiterer Unterschied zwischen der Güte Gottes und der des Geschöpfes; die Güte hat nämlich die Bedeutung einer Finalursache (rationem causae finalis). Gott aber hat die Bedeutung einer Finalursache, da er das letzte Ziel wie auch das erste Prinzip aller Dinge ist: darum kann jedes andere Ziel das Verhalten (habitudinem) oder die Bedeutung eines Ziels nur durch Beziehung auf die erste Ursache haben; denn die zweite Ursache übt ihren Einfluß auf das, was sie verursacht, nur unter Voraussetzung eines Einflusses der ersten Ursache (Buch über die Ursachen, 1. Satz); so kann auch das Gute, das die Bedeutung eines Ziels hat, dem Geschöpf nur zugesprochen werden, wenn ein Verhältnis des Schöpfers zum Geschöpf vorausgesetzt wird (praesupposito ordine creatoris ad creaturam).

Also, selbst zugegeben, daß das Geschöpf selbst sein Sein wäre, wie es Gott ist, so hätte doch das Sein des Geschöpfes die Bedeutung des Guten nur bei Voraussetzung einer Beziehung zum Schöpfer; und insofern könnte es nur durch Teilhabe gut genannt werden und nicht absolut genommen in dem, was es ist. Das göttliche Sein dagegen, das die Bedeutung des Guten ohne Voraussetzung von etwas anderem hat, hat die Bedeutung des Guten durch sich selbst; und dies scheint die Meinung des Boethius zu sein (im Buch Über das 6-Tagewerk [de hebdomadibus]).«

So ist es denn »unmöglich, daß ein Geschöpf nicht durch wesenhafte Güte gut wäre; das ist aber die Güte in gewisser Hinsicht; es ist aber möglich, daß es durch akzidentelle Güte nicht gut ist; und das ist die Güte absolut und schlechthin genommen. Und außerdem ist selbst die Güte, die im Hinblick auf ein substantielles Sein angetroffen wird, nicht das Wesen des Dinges selbst, sondern ein Sein durch Teilhabe; und dies unter Voraussetzung einer Beziehung zum ersten Sein, das durch sich selbst subsistiert.«

»Woher das Ding sein Sein hat, daher hat es auch sein Gutsein – aber nur das Gutsein in gewisser Hinsicht – nämlich im Hinblick auf sein substantielles Sein; es hat aber daher nicht formal das Sein schlechthin und das Gutsein schlechthin ... ;« und so folgt daraus nicht, daß es durch sein Wesen gut sei.

Es ist nicht richtig zu sagen: das Geschöpf müsse seinem Wesen nach gut sein, weil es seinem Wesen nach aus Gott hervorgehe; denn »es geht nicht nur seinem Wesen nach aus Gott hervor, sondern auch seinem Sein nach, worin speziell das Wesen der substantiellen Güte (ratio bonitatis substantialis) besteht: und seinen hinzukommenden Vollkommenheiten nach, worin die absolute Güte besteht: und diese sind nicht das Wesen des Dinges. Und außerdem ist die Beziehung selbst, in der das Wesen zu Gott als zu seinem Prinzip steht, etwas anderes als das Wesen.«

Es ist auch kein richtiger Gedankengang, wenn man sagt: »Das Benennende ist immer einfacher oder doch ebenso einfach wie das Benannte. Doch keine zum Wesen hinzukommende Form ist einfacher

oder ebenso einfach wie das Wesen selbst. Also benennt keine zum Wesen hinzukommende Form das Wesen selbst: wir können nämlich nicht sagen, das Wesen sei weiß; doch das Wesen des Dinges selbst wird durch die Güte benannt; denn ein jedes Wesen ist gut. Also ist die Güte keine zum Wesen hinzukommende Form, und so ist ein jedes Geschöpf gut durch sein Wesen.«

»Das Wesen wird gut genannt in derselben Weise, wie es auch seiend genannt wird: wie es also das Sein durch Teilhabe hat, so ist es auch gut durch Teilhabe; denn das Sein und das Gute gilt allgemein für einfacher als das Wesen, weil es allgemeiner ist; denn [beides] wird nicht nur vom Wesen gesagt, sondern auch von dem, was durch das Wesen subsistiert, und ferner selbst von den Akzidenzien.«

Das Verhältnis des Einen zum Seienden ist nicht dasselbe wie das des Guten zum Seienden; denn »wenn das Eine mit dem Seienden äquivalent ist (convertitur), so wird es so genannt mit Rücksicht auf die Bedeutung einer Negation (secundum rationem negationis), die es zum Seienden hinzufügt; das Gute aber fügt keine Negation zum Seienden hinzu; sondern sein Sinn besteht in einer Position (eius ratio in positione consistit) ...«

Wenn die Güte eines Dinges gut genannt wird, so geschieht es im selben Sinn, »wie das Wesen des Dinges gut genannt wird und wie das Sein des Dinges ein Seiendes genannt wird; nicht als ob es ihm zukäme, etwas anderes zu sein; sondern, weil vermöge dieses Seins (per hoc esse) das Ding seiend genannt wird und weil durch diese Güte das Ding gut heißt; wie also nicht zu folgern ist, daß von der Substanz des Dinges selbst nicht gesprochen würde im Hinblick auf ein Sein, das nicht sie selbst ist (quod ipsa substantia rei non dicatur per esse aliquod, quod ipsa non sit); denn ihr Sein wird nicht auf Grund eines andern Seins als es selbst seiend genannt;« so ist das auch für die Güte nicht zu folgern; dagegen gilt es vom Einen: »denn das Eine verhält sich gleichmäßig hinsichtlich des Wesens und des Seins; darum ist das Wesen des Dinges eins durch sich selbst, nicht um seines Seins willen: und so ist es nicht eins durch eine Teilhabe, wie es beim Seienden und Guten ist.«

6. Artikel Besteht das Gute des Geschöpfes im Modus, Species und Ordnung?

(Utrum bonum creaturae sit in modo, specie et ordine). »Nach Augustin (Über die Natur des Guten, Kap. III) gehört zum Begriff des Guten alles Dreies.

Um das einzusehen, muß man wissen, daß ein Name in doppeltem Sinn eine Beziehung einschließen (respectum importare) kann. Einmal so, daß der Name gegeben wird, um die Beziehung selbst zu bezeichnen, wie der Name ›Vater‹ oder ›Sohn‹ oder ›Vaterschaft‹ selbst. Von manchen Namen aber sagt man, daß sie eine Beziehung einschließen, weil sie ein Ding irgendeiner Art bezeichnen, dem eine Beziehung zugehört (comitatur), obwohl der Name nicht dazu gegeben ist, die Beziehung selbst zu bezeichnen; so ist der Name ›Wissen‹ (scientia) gegeben, um eine Qualität zu bezeichnen, die eine Beziehung im Gefolge hat, aber nicht, um die Beziehung selbst zu bezeichnen. Und in diesem Sinn

schließt der Begriff des Guten eine Beziehung ein: nicht als bezeichnete der Name ›Gut‹ selbst die Beziehung selbst, sondern, weil er das bezeichnet, was die Beziehung im Gefolge hat, zusammen mit der Beziehung selbst. Die Beziehung aber, die im Namen ›Gut‹ eingeschlossen ist, ist das Verhältnis des Vollkommenheitgebenden (*habitus perfectivi*), sofern etwas geeignet ist (*natum est*), nicht nur dem Gehalt der Species nach, sondern dem Sein nach, das es in den Dingen hat, Vollkommenheit zu geben; auf diese Weise nämlich gibt das Ziel dem Vollkommenheit, was sein Sein in der Richtung auf das Ziel hat (*quae sunt ad finem*). Da aber die Geschöpfe nicht ihr Sein sind, müssen sie ein empfangenes Sein haben; und darum ist ihr Sein begrenzt und beschränkt durch das Maß dessen, worin es Aufnahme findet.

So ist denn unter jenen drei Kategorien (*ista tria*), die Augustin angibt (*a. a. O. Kap. III*), die letzte, nämlich die Ordnung, die Beziehung, die der Name ›Gut‹ einschließt: die beiden andern aber, Species und Modus, sind Ursache jener Beziehung. Species nämlich bedeutet den Gehalt der Species selbst (*pertinet ad ipsam rationem speciei*), der aber, sofern er in etwas Sein hat, in einer bestimmten Seinsweise aufgenommen wird (*recipitur per aliquam modum determinatum*), weil alles, was in etwas ist, darin nach der Seinsweise des Aufnehmenden ist. So hat ein jedes Gute, sofern es zugleich dem Gehalt, der Species und dem Sein nach Vollkommenheit gibt, Modus, Species und Ordnung. Species im Hinblick auf den Gehalt selbst, Modus im Hinblick auf das Sein, Ordnung im Hinblick auf sein Verhalten als eines Vollkommenheitgebenden (*quantum ad ipsam habitudinem perfectivi*).«

»Das Gute ist nicht in der Weise vom Seienden und Einen begrifflich verschieden, als hätten sie einen entgegengesetzten Sinnesbestand (*oppositas rationes*): sondern der Sinn des Guten schließt den Sinn des Seienden und des Einen in sich und fügt noch etwas hinzu.«

Manche scheiden das Wahre als die Formalursache vom Guten als der Finalursache. Da nun die Species die Formalursache bezeichnet, scheint sie nicht zum Sinn des Guten zu gehören. Die Schwierigkeit löst sich folgendermaßen: »Wie bei den Zahlen jede Einheit, die hinzugefügt oder weggenommen wird, die Zahlenspecies ändert, so konstituiert auch bei den Definitionen jede Hinzufügung oder Weglassung eine andere Species. Aus der bloßen Species nun konstituiert sich das Wahre als solches (*ratio veri*), sofern das Wahre nur dem Gehalt der Species nach Vollkommenheit gibt ... : dagegen wird das Gute als solches durch die Species und die Zahl zusammen konstituiert, weil es nicht nur der Species, sondern auch dem Sein nach Vollkommenheit gibt.«

Daß zum Guten ein Modus gehört, geht daraus hervor, daß das Sein des betreffenden Dinges ein empfangenes ist. »Wo immer etwas empfangen ist, muß ein Modus sein; denn das Empfangene wird, dem Empfangenden entsprechend, begrenzt; da nun sowohl das wesentliche als das akzidentelle Sein des Geschöpfes empfangen ist, findet sich ein Modus nicht nur bei dem, was akzidentell, sondern auch bei dem, was substanziell ist.«

Wenn man auch die einzelnen Kategorien, die das Gute konstituieren – Species, Modus und Ordnung – schon für sich allein gut nennt, so geschieht es nicht im selben Sinn, »in dem das in der Güte

Subsistierende gut ist, sondern so, wie das Prinzip der Güte gut ist. Darum ist es nicht nötig, daß jedes einzelne von ihnen wiederum Species, Modus und Ordnung habe; so wie es auch nicht nötig ist, daß die Form wiederum eine Form habe, obwohl sie ein Seiendes ist und jedes Seiende durch die Form ist. Und so sagen manche: wenn es heiße, alles habe Modus, Species und Ordnung, so sei das vom Geschaffenen und nicht vom Mitgeschaffenen zu verstehen.«

Läßt das Gute – wie Species, Modus und Ordnung, durch die es konstituiert ist – auch eine Minderung zu? »Manche sagen, Modus, Species und Ordnung, sofern sie ein natürliches Gut (bonum naturae) konstituieren, und sofern sie durch die Sünde eine Minderung erfahren (diminuuntur), als etwas, was sich auf das sittlich Gute erstreckt (prout pertinent ad bonum moris), seien in Wirklichkeit dasselbe, aber begrifflich verschieden; so sei es offenbar beim Willen; denn er, der eine und selbe, könne als eine Natur betrachtet werden (in quantum est natura quaedam), und dann gebe es darin Modus, Species und Ordnung, als Konstituentien eines natürlichen Gutes: oder als Wille, sofern er ein Verhältnis zur Gnade hat: und dann werden ihm Modus, Species und Ordnung zugeschrieben, die durch die Sünde gemindert werden können und das sittlich Gute konstituieren. Oder man kann sagen: da das Sein mitfolge (consequatur) und da das Gute durch Species, Modus und Ordnung konstituiert werde, so müsse, wie das substanzielle Sein ein anderes sei als das akzidentelle, auch die substanzielle Form eine andere sein als die akzidentelle; und jeder gehöre ein eigener Modus und eine eigene Ordnung zu.«

Man braucht den drei genannten Kategorien das Prädikat des Guten nicht abzusprechen, weil sie das Prädikat »schlecht« zulassen; denn »sie werden nicht in dem Sinn schlecht genannt, als wären sie an sich schlecht, sondern, weil sie geringer sind, als sie sein sollten, oder weil sie sich dem nicht anpassen, dem sie angepaßt werden sollten; und so heißen auf Grund einer Privation Modus, Species und Ordnung schlecht, nicht aber an sich (ex se ipsis).«

Wenn Ambrosius sagt, die Natur des Lichts sei nicht nach Zahl, Gewicht und Maß (mensura) bestimmt wie die übrige Schöpfung, so will er ihm nicht jeden Modus absprechen (so daß also hier etwas Gutes ohne Modus vorläge); »denn es hat eine begrenzte Species und Kraft; sondern, sofern es nicht durch die Beziehung auf irgendetwas Körperliches beschränkt ist; darum, weil es sich auf alles Körperliche erstreckt, da alles geeignet ist, beleuchtet zu werden oder andere Wirkungen durch das Licht zu empfangen (Dionysius, über die göttlichen Namen, Kap. IV).«

St. Bernard sagt, der Modus der Liebe sei es, kein Maß (modus) zu haben. Doch das ist von der göttlichen Liebe zu verstehen. »Dem Sein nach, das sie im Subjekt hat, hat die Liebe ein Maß, und so betrachtet ist sie ein Geschöpf; wird sie aber im Vergleich zu dem unendlichen Objekt genommen, das Gott ist, so hat sie kein Maß, über das unsere Liebe nicht hinausgehen müßte.«

Die Bedeutung dieser Quaestio ist vor allem ontologisch: es wird bestimmt, was das Gute ist. Es ist vom Seienden nicht realiter, sondern nur begrifflich unterschieden; es ist das Seiende, sofern es die Bedeutung des Ziels hat, d. h. einem andern Vollkommenheit gibt. Da alles Seiende den Charakter des

Ziels hat (alles strebt nach dem Sein und sucht es zu bewahren, wenn es in seinem Besitz ist), da andererseits alles Gute ein Seiendes ist, so sind Gutes und Seiendes äquivalent. Das Gute aber, als das jedes Seiende anzusprechen ist, ist kein spezielles; spezielle Güter – wie Weisheit u. dgl. – gehören mit bestimmten Wirkungsweisen zusammen, wie sie manchen Geschöpfen mitgeteilt werden können, aber nicht jedem eo ipso mit dem Sein mitgeteilt werden müssen. Manches ist auch Gott allein eigen und wird keinem Geschöpf mitgeteilt (wie die Ewigkeit). Das Gute gehört zu den transzendenten Entitäten (nomina transcendentia), d. h. zu dem Seienden, das nicht in die Kategorien eingeht; das ist: das Seiende, das Eine, das Wahre, das Gute. Die Reihenfolge, wie sie hier steht, kommt ihnen zu, wenn man sie rein in sich betrachtet. Das Seiende ist das Erste. Das Eine muß dem Wahren vorausgehen, weil alle Erkenntnis (die im Begriff des Wahren impliziert ist) Einheit voraussetzt; und das Wahre geht dem Guten (rein in sich betrachtet) voraus: 1. weil es nur dem Gehalt der Species nach Vollkommenheit gibt (dem erkennenden Geist nämlich), während das Gute dem Sein nach Vollkommenheit gibt, was etwas Hinzukommendes ist; 2. weil es das Immaterielle ist. – Betrachtet man dagegen das Wahre und das Gute mit Rücksicht auf das, dem sie Vollkommenheit geben, so ist das Gute das Frühere: 1. weil es zum Sein als solchen gehört; 2. weil es allem Seienden Vollkommenheiten gibt, nicht nur dem erkenntnisfähigen. – Alle Geschöpfe sind gut durch die erste Güte, aber nicht wie durch eine ihnen inwohnende Form; sondern die Güte, die in ihnen wohnt und um derentwillen sie gut heißen, ist nach der ersten Güte als der exemplarischen und der letzten Zweckursache und durch sie als das erste Prinzip gebildet, als etwas getrennt von ihr Existierendes. – Man kann nicht ohne weiteres sagen, das Geschöpf sei durch sein Wesen gut. Das ist wohl richtig in gewisser Hinsicht (sofern alles Seiende gut ist); aber die Güte, die dem jeweiligen Geschöpf schlechthin zugesprochen, wird, wohnt ihm gerade auf Grund der Akzidenzien inne. Das ist bei Gott anders: da bei ihm kein Unterschied zwischen Sein und Wesen und auch keiner zwischen Substanz und Akzidens ist, so ist er durch sein Wesen schlechthin gut. – Das, woran beim Geschöpf die Güte haftet, ist einmal etwas, was es ist (eine Species), sodann die Seinsweise (modus), d. h. das beschränkte Maß des Seins, das dieser Species in dem Seienden, in dem sie Existenz hat, eigen ist; schließlich das Verhältnis des Vollkommenheitgebens, das diese Species in diesem Modus für ein anderes Geschöpfliches hat. – Alles geschöpfliche Sein ist ein auf ein bestimmtes Maß eingeschränktes im Gegensatz zum göttlichen Sein, das einmal keine Trübung durch ein Gewesensein und Seinwerden kennt und von dem man außerdem nicht sagen kann: Gott hat, sondern er ist sein Sein.

So ergibt sich hier eine scharfe Fixierung des radikalen Unterschiedes zwischen göttlichem und geschöpflichem Sein.

XXII. Quaestio Das Streben nach dem Guten und der Wille

1. Artikel Streben alle Dinge nach dem Guten?

Nach der ontologischen Erörterung des Guten, in sich betrachtet, wird das Verhalten zum Guten erörtert, das vorher nur gestreift wurde. »Alles strebt dem Guten zu, nicht nur das, was Erkenntnis besitzt, sondern auch das, was keinen Anteil an der Erkenntnis hat.

*Um dies einzusehen, muß man wissen, daß manche alte Philosophen behauptet haben, die Wirkungen, die in der Natur vorkämen, gingen mit Notwendigkeit aus den vorausgehenden Ursachen hervor (*effectus advenientes in natura, ex necessitate praecedentium causarum provenire*), doch nicht so, als wären die natürlichen Ursachen um der Zweckmäßigkeit (*propter convenientiam*) solcher Wirkungen willen in dieser Weise geordnet: das widerlegt der Philosoph im II. Buch der Physik mit dem Hinweis, daß demgemäß solche zweckmäßigen und nützlichen Umstände (*huius modi convenientiae et utilitates*), wenn sie nicht irgendwie beabsichtigt waren, zufällig eintreten würden, und dann würden sie nicht in der Mehrzahl, sondern in einer Minderzahl von Fällen vorkommen, wie es auch sonst bei dem ist, wovon wir sagen, daß es zufällig geschieht; alle Naturdinge sind auf ihre zweckmäßigen Wirkungen hin bestimmt und angeordnet (*ordinatae et dispositae*).*

*Es kommt aber in zweifacher Weise vor, daß etwas auf etwas als auf ein Ziel hingelenkt und - gelenkt wird: einmal durch sich selbst, wie der Mensch sich selbst zu dem Ort lenkt, dem er zustrebt; sodann von einem andern, wie der Pfeil, der von dem Schützen nach dem bestimmten Ort hingelenkt wird. Durch sich selbst kann ja nur das zum Ziel hingelenkt werden, was das Ziel erkennt; denn der Lenkende muß eine Erkenntnis dessen haben worauf er hinlenkt; von einem andern dagegen kann auch das auf ein Ziel hingelenkt werden, was das Ziel nicht erkennt. Doch das kommt auf doppelte Weise vor. Bisweilen nämlich wird das, was zum Ziel gelenkt wird, von dem Lenkenden nur angetrieben und bewegt, ohne von dem Lenkenden eine Form zu erlangen, durch die ihm eine solche Richtung oder Hinwendung (*directio vel inclinatio*) zukäme, und eine solche Hinwendung ist gewaltsam (*violenta*), so wie der Pfeil von dem Schützen auf das bestimmte Zeichen hingewendet wird. Bisweilen aber erlangt das, was hingelenkt oder -gewendet wird, von dem Lenkenden oder Bewegenden eine Form, durch die ihm eine solche Hinwendung zukommt: darum ist auch eine solche Hinwendung dann eine natürliche, die gleichsam ein natürliches Prinzip hat: so hat der; der dem Stein die Schwere gab, ihm die Neigung gegeben (*inclinavit ipsum ad hoc*), natürlicherweise nach unten zu fallen; auf diese Weise ist der Erzeugende der Bewegter bei Schwerem und Leichtem (*Aristoteles, Physik VIII, Text 32*), und auf diese Weise sind alle Naturdinge zu dem geneigt, was ihnen angemessen ist (*quae eis conveniunt*),*

da sie in sich ein Prinzip der Neigung haben, weshalb ihre Neigung natürlich ist, so daß sie gewissermaßen selbst gehen und nicht nur zu den gebührenden Zielen geführt werden; was nämlich Gewalt erleidet, das wird nur geführt; denn es wirkt nicht mit dem Bewegenden mit (*nil conferunt moventi*); aber was auf naturgemäße Weise wirkt (*naturalia*), das geht zum Ziel, sofern es mit dem Neigung- und Richtunggebenden durch ein ihm eingepflanztes Prinzip mitwirkt. Was nun von jemand auf etwas hingelenkt und -gewendet wird, das wird auf das hingewendet, was von dem berücksichtigt ist, der wendet oder lenkt; so wird der Pfeil auf eben das Zeichen hingelenkt, wohin der Schütze es beabsichtigt. Da nun alle Naturdinge von dem ersten Beweger, und das ist Gott; mit einer gewissen natürlichen Neigung auf ihre Ziele hingewendet sind, so muß das, zu dem ein jedes von Natur aus geneigt ist, das sein, was von Gott gewollt oder beabsichtigt ist. Da aber Gott kein anderes Ziel seines Willens hat als sich selbst und da er selbst das Wesen der Güte selbst ist: darum muß alles von Natur aus zum Guten geneigt sein. Zustreben (*appetere*) ist aber nichts anderes als etwas erstreben (*petere*), gleichsam auf etwas, worauf das Strebende hingeordnet ist, hinzielen (*tendere in aliquid ad ipsum ordinatum*).

Da nun alles von Gott auf das Gute hingeordnet und -gelenkt ist und da auf diese Weise einem jeden ein Prinzip innewohnt, durch das es selbst auf das Gute hinzielt; so muß man sagen, daß alles von Natur aus dem Guten zustrebe. Wenn nämlich alles dem Guten zugeneigt wäre, ohne ein Prinzip der Hinneigung in sich zu haben, so könnte man sagen, es sei wohl auf das Gute hingerichtet, aber es strebe nicht dem Guten zu: auf Grund des eingepflanzten Prinzips aber heißt es, daß alles dem Guten zustrebe, indem es gleichsam von sich aus (*sponte*) auf das Gute abziele; darum heißt es im Buch der Weisheit VIII, die göttliche Weisheit ordne alles aufs liebevollste (*suaviter*); denn ein jedes Ding ziele aus eigenem Antrieb; (*ex suo motu*) auf das, worauf es von Gott hingeordnet sei.«

Dem allgemeinen Streben nach dem Guten steht kein ebenso allgemeines Streben nach dem Wahren zur Seite. »Das Wahre und das Gute verhalten sich in gewisser Weise gleich zum Seienden und in gewisser Weise ungleich: gleich, sofern sie als Prädikate äquivalent sind (*secundum conversionem praedicationis*); wie nämlich ein jedes Seiende gut ist, so auch jedes wahr; in ihrer Eigenschaft als vollkommenheitgebende Ursache (*secundum ordinem causae perficientis*) dagegen ungleich: das Wahre steht nämlich nicht zu allem im Verhältnis der vollkommenheitgebenden Ursache wie das Gute; denn die Vollkommenheit des Wahren trifft man nur im Hinblick auf den Gehalt der Species an, weshalb nur Immaterielles durch das Wahre Vollkommenheit erlangen kann; denn nur dieses kann den Gehalt der Species ohne materielles Sein in sich aufnehmen; das Gute aber, weil es sowohl dem Gehalt der Species als dem Sein nach Vollkommenheit gibt, kann sowohl Materiellem als Immateriellem Vollkommenheit geben. Und so kann alles dem Guten zustreben, aber nicht alles das Wahre erkennen.«

Man würde dadurch in Schwierigkeiten geraten, wenn das Streben nach dem Guten allgemein eine Erkenntnisgrundlage voraussetzte. In dieser Annahme haben manche behauptet, »wie allen Dingen ein natürliches Streben (*appetitus*) innewohne, so auch eine natürliche Erkenntnis. Doch das kann nicht

wahr sein; denn da die Erkenntnis durch Angleichung (*per assimilationem*) geschieht, bewirkt die Gleichheit im Natursein (*similitudo in esse naturae*) keine Erkenntnis, sondern hindert sie vielmehr; darum müssen die Sinnesorgane von den Species der Sinnendinge entblößt sein, um sie dem geistigen Sein nach, das Erkenntnis hervorruft, zu empfangen: darum kann das, was auf keine andere Weise als dem materiellen Sein nach etwas empfangen kann, auf keine Weise erkennen; es kann jedoch hinstreben (*appetere*), sofern es auf ein Ding, das im Natursein existiert, hingeordnet ist. Das Hinstreben geht nämlich nicht notwendig auf ein geistiges Sein wie die Erkenntnis. Darum kann es ein natürliches Hinstreben geben, aber keine Erkenntnis. Und das wird auch dadurch nicht gehindert, daß das Hinstreben bei Allgemeinem (*in universalibus*) der Erkenntnis folgt; denn es folgt [auch] bei den Naturdingen der Auffassung oder Erkenntnis; [es ist] nur nicht die Erkenntnis der Hinstrebenden selbst, sondern dessen, der sie auf das Ziel hinordnet.«

Alles Hinstreben geschieht vermöge einer Ähnlichkeit des Strebenden mit dem Erstrebt. Dafür reicht aber die Ähnlichkeit dem geistigen Sein nach, wie sie in der Erkenntnis vorliegt, nicht aus; »sonst müßte das Lebewesen allem zustreben, was es erkennt; es muß vielmehr eine Ähnlichkeit dem Natursein nach sein. Diese Ähnlichkeit trifft man aber in doppelter Weise an. Einmal, sofern die Form des einen in vollkommener Aktualität im anderen ist; und dann richtet sich etwas auf Grund dessen, daß es sich dem Ziel angleicht, nicht auf das Ziel, sondern ruht im Ziel. Sodann auf Grund dessen, daß die Form des einen unvollkommen, d. h. potenziell, im andern ist; und so richtet sich etwas, sofern es die Form des Guten und des Ziels potenziell in sich hat, auf das Ziel und strebt ihm zu. Und im Hinblick auf diese Weise sagt man von der Materie, sie strebe der Form zu, sofern die Form potenziell in ihr ist. Je vollkommener daher diese Potenz ist und je näher dem Akt, desto heftiger ist die Hinneigung, die sie hervorruft: so kommt es, daß jede natürliche Bewegung am Ziel orientiert ist (*in fine intendatur*), wenn das, was auf das Ziel gerichtet ist, bereits dem Ziel ähnelt.«

»Wenn gesagt wird: Alles strebt dem Guten zu, so braucht das Gute nicht auf dies oder jenes festgelegt zu werden: sondern es ist ganz allgemein aufzufassen, so daß ein jedes Ding von Natur aus dem Gut zustrebt, das ihm angemessen ist. Wollte man es aber auf ein bestimmtes Gut festlegen, so müßte dies Eine das Sein sein. Dem steht nicht im Wege, daß alles ein Sein hat; denn es strebt nach dessen Fortdauer; und was in einer Hinsicht ein aktuelles Sein hat, hat in anderer Hinsicht ein potenzielles, so ist die Luft aktuell Luft und potenziell Feuer; und so strebt das, was kein aktuelles Sein hat, nach aktuellem Sein.«

Wie jedes Seiende gut und wahr, so ist auch jedes eines. Doch »das Wahre und das Eine haben nicht die Bedeutung des Ziels wie das Gute und darum auch nicht die Bedeutung dessen, worauf hingestreb wird.«

Es scheint, als wäre das Streben nach dem Guten nicht ausnahmslos; denn mitunter erstrebt der Wille etwas, was wider die Vernunft, also schlecht ist. Allein »wer wider die Vernunft handelt, strebt an sich doch nach dem Guten; wer sich z. B. buhlerischem Verkehr hingibt, strebt nach etwas, was für die

Sinnlichkeit ein Gut und Genuß ist; was aber der Vernunftbeurteilung nach daran schlecht ist, das liegt nicht in seiner Absicht. So wird an sich das Gute begehrt, akzidentell aber das Schlechte.«

Wenn man das Sein als das Gut betrachtet, das allgemein erstrebt wird, so ist es das doch nicht schlechthin. Quaestio 21 Artikel 5 wurde gesagt, ein substanzuell Seiendes als solches heiße nicht »schlechthin und absolut gut, ohne daß andere dazugehörige Vollkommenheiten (perfectiones aliae debitaе) hinzukämen: Und so ist das substanzuelle Sein selbst nicht absolut Gegenstand des Strebens (appetibile), ohne daß die zugehörigen Vollkommenheiten hinzukommen. Darum sagt der Philosoph im 1. Buch der Ethik (V, Kap. 1, Mitte): »Allen ist das Sein erfreulich«. Man darf aber nicht ein schlechtes und verderbtes Leben in Trübsalen annehmen; das ist schlechthin schlecht und schlechthin zu fliehen, obwohl es in gewisser Hinsicht erstrebenswert ist. Es bedeutet aber beim Erstreben und Fliehen dasselbe, wenn etwas gut und Verderbnis des Schlechten oder wenn es schlecht und Verderbnis des Guten (corruptivum boni) ist. Denn das Freisein von Schlechtem nennen wir gut (nach Aristoteles, Ethik V). Das Nichtsein nimmt also die Bedeutung eines Gutes an, wenn es ein Sein in Trübsalen oder in Schlechtigkeit aufhebt, das schlechthin ein Übel ist, mag es auch in gewisser Hinsicht ein Gut sein; und auf diese Weise kann es nicht als ein Gut (sub ratione boni) begehrt werden.«

Es wurde oben gesagt, die Sinne müßten entblößt sein, um etwas aufnehmen zu können; doch es stimmt nicht immer und für alle Auffassungsvermögen, daß sie gänzlich von der Species ihres Objekts entblößt sein müssen; »es trifft nämlich nicht zu bei den Vermögen, die einen allgemeinen Gegenstand (objectum universale) haben, wie der Verstand, dessen Gegenstand die Washeit ist, während er doch eine Washeit hat; er muß aber von den Formen entblößt sein, die er empfängt. Es trifft auch nicht zu beim Tastsinn, darum, weil er zwar spezielle Gegenstände hat, die aber notwendig zum Lebewesen gehören. So kann sein Organ nicht gänzlich ohne Wärme und Kälte sein, sofern es eine mittlere Verfassung hat (in quantum est medie complexionatum), die Mitte aber ist keines der Extreme. Das Streben nun (appetitus) hat ein allgemeines Objekt (objectum commune), nämlich das Gute; darum ist es nicht gänzlich vom Guten entblößt, sondern von dem Gut, dem es zustrebt; dieses jedoch besitzt es potenziell und insofern ähnelt es ihm; wie auch das Auffassungsvermögen potenziell bereit ist (est in potentia ad) für die Species seines Objekts.«

Zwischen der Art, wie Gott und wie das Geschöpf sich zum Ziel verhält, ist ein Unterschied, es ist aber auch etwas Gemeinsames darin. »Es ist dieselbe Natur, vermöge deren etwas sich auf ein Ziel richtet, das es noch nicht hat, und sich an dem Ziel erfreut, wenn es bereits erreicht ist, wie sich die Erde vermöge derselben Natur abwärts bewegt und dort ruht. Dem letzten Ziel nun kommt es nicht zu, nach dem Ziel zu streben, sondern sich des Ziels, das es selbst ist, zu erfreuen. Und das kann freilich nicht im eigentlichen Sinn Streben (appetitus) genannt werden, es ist jedoch etwas zur Gattung des Strebens Gehöriges (quoddam ad genus appetitus pertinens), von dem alles Streben abgeleitet ist. Denn auf Grund dessen, daß Gott sich seiner selbst erfreut, lenkt er anderes auf sich hin.«

»Wenn man sagt, das Streben habe das Gute und den Frieden und das Schöne zum Ziel, so sind damit nicht getrennte Ziele bezeichnet. Denn eben auf Grund dessen, daß etwas das Gute erstrebt, erstrebt es zugleich das Schöne und den Frieden; das Schöne, sofern es in sich selbst nach Maß und Species geordnet ist (*modificatum et specificatum*), was im Begriff des Guten eingeschlossen ist; das Gute fügt jedoch das Verhältnis des Vollkommenheitgebenden für andere hinzu. Wer immer also das Gute erstrebt, der erstrebt eben dadurch das Schöne. Der Friede aber bedeutet die Entfernung alles dessen, was beunruhigt und das Erlangen hindert. Also wird eben damit, daß etwas begehrt wird, die Entfernung dessen begehrt, was ihm im Wege steht. So wird mit einem und demselben Streben das Gute, das Schöne und der Friede erstrebt.«

Wenn das Streben nach dem Ziel und die Freude daran zusammengehören, so scheint es für leb- und vernunftlose Wesen kein Streben zu geben, da die Freude am erreichten Ziel Erkenntnis voraussetzt. Aber einmal setzt das Streben, wie bereits gesagt wurde, keine Erkenntnis des Strebenden selbst voraus. Und außerdem sagt Dionysius (*Über die göttlichen Namen, Kap. IV*), wenn man die Freude in einem weiten und uneigentlichen Sinn nimmt, sei »das Gute und das Schöne für alle Wesen ein Gegenstand des Verlangens und Wohlgefallens (*desiderabile et amicabile*).«

2. Artikel Streben alle Dinge nach Gott selbst?

»Implicite streben alle Dinge von Natur aus zu Gott hin, aber nicht explicite.

Um dies einzusehen, muß man wissen, daß die zweite Ursache auf ihre Wirkung nur überfließen kann, sofern sie die Kraft der ersten Ursache empfängt. Wie aber der Einfluß der wirkenden Ursache darin besteht, daß sie tätig ist (*sicut ... influere causae efficientis est agere*), so besteht der Einfluß der Finalursache darin, daß sie erstrebt und begehrt wird. Und wie daher der sekundäre Wirkfaktor (*agens*) nur durch die Kraft des ersten Wirkfaktors wirkt, die in ihm gegenwärtig ist (*existentem in eo*), so wird das sekundäre Ziel nur erstrebt durch die Kraft des primären Ziels (*finis principalis*), die darin gegenwärtig ist, sofern es nämlich darauf hingeordnet ist oder sein Bild in sich trägt (*habet similitudinem eius*). Und wie also Gott, weil er der erste Wirkfaktor ist, in jedem Tätigen tätig ist, so wird das, was das letzte Ziel ist, in jedem Ziel erstrebt. Das aber heißt implicite zu Gott hinstreben; denn so ist die Kraft der ersten Ursache in der zweiten, wie die Prinzipien in den Schlußfolgerungen; die Schlußfolgerungen auf die Prinzipien zurückführen aber, oder die zweiten Ursachen auf die ersten, das ist nur der Kraft der Vernunft möglich (*est tantum virtutis rationalis*). Darum kann nur eine vernunftbegabte Natur die sekundären Ziele auf einem Weg der Rückführung (*per quamdam viam resolutionis*) auf Gott selbst beziehen (*inducere*), so daß sie explizit zu Gott selbst hinstrebt. Und wie in den demonstrativen Wissenschaften eine Schlußfolgerung richtig nur durch die Rückführung auf die ersten Prinzipien gewonnen wird, so ist das Streben des vernunftbegabten Geschöpfes nur richtig auf Grund eines expliziten Hinstrebens zu Gott, sei es aktuell oder habituell.«

Das hat seine Parallele auf dem Gebiet der Erkenntnis, wo »alles Erkennende implizit Gott in jedem Erkannten erkennt. Denn wie alles nur durch eine Ähnlichkeit mit der ersten Güte den Charakter eines Strebenszieles (rationem appetibilis) hat, so ist alles nur durch eine Ähnlichkeit mit der ersten Wahrheit Gegenstand der Erkenntnis.«

Das Gut, nach dem alles strebt, ist das Sein. Da nun »das Sein selbst ein Bild der göttlichen Güte ist, so verlangt alles, indem es nach dem Sein verlangt, nach dem Bilde Gottes und somit implizite nach Gott.«

Flucht vor Gott und Gotteshaß sind nur scheinbare Einwände. »Man kann Gott auf doppelte Weise betrachten: entweder in sich oder in seinen Wirkungen. In sich nun kann er, da er das Wesen der Güte selbst ist, unmöglich nicht geliebt werden; darum wird er von allen geliebt, die ihn in seinem Wesen schauen. Doch in manchen seiner Wirkungen, sofern sie im Gegensatz zum Willen stehen, z. B. verhängte Strafen oder Gebote, die schwer scheinen, flieht man Gott und hegt gewissermaßen Haß gegen ihn. Und dennoch müssen die, die ihn im Hinblick auf gewisse Wirkungen hassen, ihn in anderen Wirkungen lieben; so wie selbst die Dämonen, nach Dionysius (Über die göttlichen Namen, IV), von Natur aus nach Sein und Leben streben und darin zu Gott selbst hinstreben und ihn lieben.«

Die Seligen, die Gott bereits genießen, »streben nach der Fortdauer des Genusses« und machen insofern keine Ausnahme von dem allgemeinen Gesetz; »und ferner ist der Genuß selbst gleichsam schon im Habitus, der durch den zugehörigen Gegenstand des Strebens Vollkommenheit erlangt hat (habitus perfectus suo appetibili), obwohl der Name ›Streben‹ eine Unvollkommenheit mitbedeutet (imperfectiorem importat).«

»Nur das vernunftbegabte Geschöpf ist fähig, Gott zu fassen; denn es allein kann ihn explicite erkennen und lieben; doch auch die andern haben teil an der Gottebenbildlichkeit (participant divinam similitudinem) und so streben sie nach Gott hin.«

3. Artikel Ist das Streben eine spezielle Potenz der Seele?

»Da die Potenzen der Seele auf eine Wirksamkeit (ad opera) hingeordnet sind, die den beseelten Wesen speziell eigen ist (animatorum propria), so wird einem Wirken (operatio) eine besondere Potenz der Seele mit Rücksicht darauf zugeschrieben, daß es ein dem beseelten Wesen spezifisch eigenes Wirken ist. Es gibt nun ein Wirken, das in einer Hinsicht den beseelten und den unbeseelten Wesen gemeinsam, in anderer Hinsicht aber den beseelten Wesen speziell eigen ist; z. B. das Bewegt- und Erzeugtwerden. In der Natur der geistigen Dinge nämlich liegt es absolut, daß sie bewegen, aber nicht bewegt werden: die Körper dagegen werden bewegt und können wohl einer den andern bewegen, jedoch keiner von ihnen kann sich selbst bewegen; denn das, was sich selbst bewegt, wird, nach dem VIII. Buch der Physik, in zwei Teile geteilt, in das Bewegende und das Bewegte. Das ist aber bei rein körperlichen Dingen nicht möglich; denn ihre Formen können nicht bewegende sein, obwohl sie Prinzip der Bewegung sein können als das, wodurch etwas bewegt wird; so ist bei der Bewegung der Erde die

Schwere das Prinzip, wodurch sie bewegt wird, aber nicht der Bewegte. Und das liegt einmal an der Einfachheit der unbeseelten Körper, die keine solche Verschiedenheit in den Teilen haben, daß der eine bewegend sein könnte und der andere bewegt; dann an der unedlen Natur (propter ignobilitatem) und der Materialität der Formen. Da sie einen weiten Abstand von den rein geistigen Formen (a formis separatis) haben, denen es eigen ist zu bewegen, bewahren sie nicht die Fähigkeit zu bewegen, sondern nur die, Prinzip der Bewegung zu sein. Die beseelten Wesen aber (res animatae) sind aus einer geistigen und einer körperlichen Natur zusammengesetzt; darum kann in ihnen ein Teil der bewegend und der andere bewegt sein, sowohl bei der Ortsbewegung als bei den andern Bewegungen. Und da nun das Bewegtwerden auf die Weise spezifische Tätigkeit (propria actio) der beseelten Wesen selbst wird, daß sie selbst sich nach bestimmten Species der Bewegung bewegen: so finden sich in den Lebewesen besondere [darauf] hingebundene Potenzen (speciales potentiae ordinatae); z. B. in den Tieren für die Ortsbewegung die bewegend Kraft (vis motiva), in den Pflanzen und Tieren gemeinsam die Kraft des Wachstums (vis augmentativa) für die Wachstumsbewegung, die Ernährungskraft (vis nutritiva) für die Veränderungsbewegung (ad motum alterationis), die Zeugungskraft (generativa) für die Zeugungsbewegung. Ähnlich wird das Streben (appetere), das in gewissem Sinn allen gemeinsam ist, in gewissem Sinn spezielle Eigentümlichkeit der beseelten Wesen, d. i. der Animalien (animatis, scilicet animalibus), sofern sich in ihnen das Streben (appetitus) und das, was das Streben auslöst (movens appetitum), findet. Denn das erfaßte Gute (bonum apprehensum) ist das, was das Streben in Bewegung setzt (Nach Aristoteles, Über die Seele III, 49). Wie also die Animalien dies vor andern voraushaben, daß sie aus sich selbst bewegt werden, so streben sie auch aus sich; und wie die Bewegungskraft eine besondere Potenz in der Seele ist, so ist es darum auch das Strebevermögen (vis appetitiva).«

Dieses seelische Strebevermögen ist etwas, was über das natürliche Streben, das allen Dingen eigen ist, hinausgeht. »Weil die Animalien dazu bestimmt sind, in ausgezeichneter Weise gegenüber den niederen Dingen an der göttlichen Güte teilzuhaben, daher kommt es, daß sie vieler Tätigkeiten und Hilfsmittel zu ihrer Vollkommenheit bedürfen; sowie jemand, der durch viele Übungen die vollkommene Gesundheit erlangen kann, der Gesundheit näher steht als einer, der nur eine mäßige Gesundheit erreichen kann und darum nur einer mäßigen Übung bedarf (Nach Aristoteles, II. Buch Über Himmel und Welt I, 62). Da nun das natürliche Streben in einer bestimmten Richtung festgelegt ist (determinatus ad unum) und nicht vielgestaltig sein kann, so daß es sich auf soviel verschiedene Dinge erstrecken würde, wie es die Animalien nötig haben, so war es nötig, daß den Animalien das seelische Streben hinzugegeben wurde, das aus der Auffassung hervorgeht (appetitus animalis consequens apprehensionem), damit auf Grund der Vielzahl aufgefaßter Dinge das animalische Wesen zu Verschiedenem geführt werde (in diversa feratur).«

Das natürliche und das seelische Streben haben als gemeinsames Ziel das Gute; »jedoch durch das natürliche Streben strebt etwas nach dem Guten nicht aus sich selbst wie durch das seelische Streben: und so ist zum Erstreben des Guten durch ein seelisches Streben eine Potenz erforderlich, die nicht

erforderlich ist, um es mit dem natürlichen Streben zu erstreben. Und deswegen ist das Gute, auf welches das natürliche Streben abzielt, bestimmt festgelegt und einförmig; mit dem Guten aber, das durch das seelische Streben erstrebt wird, ist es nicht so: und ein gleicher Nachweis kann für die bewegende Kraft geführt werden.«

Es ist kein triftiger Grund, wenn man sagt, das Streben richte sich immer auf etwas, was man noch nicht habe, die seelischen Wesen aber seien durch die Erkenntnis bereits im Besitz des Guten. »Denn wer nach dem Guten strebt, verlangt nicht, es dem intentionalen Sein nach zu besitzen, wie es der Erkennende besitzt, sondern dem wesentlichen Sein nach (secundum esse essentialia); so ist denn dadurch, daß das seelische Wesen das Gute besitzt, sofern es dasselbe erkennt, nicht ausgeschlossen, daß es danach streben kann.«

Das natürliche Streben ist jeder Potenz der Seele eigen; jede strebt damit nach ihrem Ziel: »Das seelische Streben aber gehört zu einer besondern Potenz. Und weil das natürliche Streben in einer bestimmten Richtung festgelegt ist, das seelische dagegen der Auffassung folgt, daher kommt es, daß die einzelnen Potenzen nach einem bestimmten Gut streben, das Strebevermögen aber nach einem jeden aufgefaßten Gut. Es folgt jedoch nicht daraus, daß es ein allgemeines (generalis) sei; denn es erstrebt das Gute im allgemeinen (bonum commune) auf besondere Weise.«

4. Artikel Ist der Wille im Gebiet der Vernunft eine eigene Potenz neben dem Strebevermögen des sinnlichen Teils?

»... wie das sinnliche Streben vom natürlichen Streben wegen der vollkommeneren Art des Strebens unterschieden wird, so das vernünftige Streben vom sinnlichen Streben. Je näher nämlich eine Natur Gott steht, um so ausgesprochener (expressior) ist das Abbild der göttlichen Würde, das sich in ihr findet. Zur göttlichen Würde aber gehört dies, daß er alles bewegt und lenkt und leitet (mouet et inclinatur et dirigit), selbst aber von keinem andern bewegt und gelenkt und geleitet ist. In je größerer Nähe zu Gott also eine Natur steht, desto weniger wird sie von ihm gelenkt und desto mehr ist es ihr gegeben (nata est), sich selbst zu lenken. Die empfindungslose Natur also, die auf Grund ihrer Materialität am weitesten von Gott entfernt ist, wird zwar zu einem Ziel gelenkt, es ist jedoch in ihr nichts Lenkendes, sondern nur ein Prinzip des Lenkens ... Die empfindungsfähige Natur aber (natura sensitiva), als Gott näher stehend, hat in sich selbst etwas Lenkendes, nämlich den erfaßten Gegenstand des Strebens (appetibile apprehensum). Indessen das Lenken selbst (= die Neigung, inclinatio) liegt nicht in der Macht des animalischen Wesens selbst, das gelenkt wird, sondern es ist von anderer Seite für es festgelegt. Denn das animalische Wesen kann beim Anblick von etwas Genußbietendem nicht umhin es zu begehren; denn diese Animalien haben nicht die Herrschaft über ihre Neigung (non habent dominium suae inclinationis); darum handeln sie nicht, nach Damascenus, sondern sie werden vielmehr getrieben (non agunt, sed magis aguntur); und dies darum, weil das sinnliche Strebevermögen ein körperliches Organ hat und dadurch den Dispositionen der Materie und

der Körperdinge nahesteht, eher bewegt zu werden als zu bewegen. Die vernunftbegabte Natur aber, die Gott am nächsten steht, hat nicht nur eine Hinneigung (*inclinatio*) zu etwas, was diese Neigung in Bewegung bringt, die von anderer Seite für sie festgelegt ist, wie die empfindungsfähige Natur; sondern darüber hinaus hat sie die Neigung selbst in ihrer Gewalt, so daß es für sie nicht notwendig ist, dem erfaßten Gegenstand des Strebens zuzuneigen, sondern daß sie dahin neigen kann oder nicht; und so wird das Hinneigen für sie nicht von anderer Seite festgelegt, sondern von ihr selbst. Und das kommt ihr zu, sofern sie sich keines körperlichen Organs bedient: und so entfernt sie sich von der Natur des Beweglichen und nähert sich der Natur des Bewegenden und Tätigen. Daß aber etwas für sich selbst die Hinneigung zu einem Ziel bestimmt, das ist nur möglich, wenn es das Ziel erkennt und das Verhältnis des Ziels zu dem, was zum Ziel führt: und das ist nur Sache der Vernunft. Und so folgt ein solches, nicht von anderer Seite notwendig festgelegtes Streben der Auffassung der Vernunft; darum ist das vernünftige Streben, das Wille heißt, eine andere Potenz als das sinnliche Streben.«

»Der Wille unterscheidet sich vom sinnlichen Streben nicht unmittelbar dadurch, daß eins dieser, eins jener Auffassung folgt, sondern dadurch, daß das eine sich selbst seine Neigung bestimmt, das andere eine von anderer Seite bestimmt festgelegte Neigung hat; diese beiden Umstände verlangen eine Potenz verschiedener Art (*non unius modi*). Eine solche Verschiedenheit aber verlangt eine Verschiedenheit der Auffassungen, wie aus dem vorausgehenden Artikel, ad 2, hervorgeht. Darum wird gleichsam abgeleiteterweise eine Verschiedenheit der Strebevermögen, entsprechend der Verschiedenheit der Auffassungsvermögen, angenommen und nicht umgekehrt.«

Das Ziel alles Strebens, des sinnlichen wie des geistigen, hat etwas Gemeinsames: es ist »etwas, was in der wirklichen Welt (*in rerum natura*) existiert, das in der Weise eines Besondern, nicht eines Allgemeinen ist (*quod est per modum particularis et non universalis*); jedoch das Streben wird bisweilen durch die Auffassung einer allgemeinen Bedingung in Bewegung gebracht, z. B. erstreben wir dies bestimmte Gut auf Grund einer Erwägung, die uns das Gute schlechthin als erstrebenswert erscheinen läßt; bisweilen durch die Auffassung eines Besonderen in seiner Besonderheit. Wie also das Streben abgeleiteterweise im Hinblick auf den Unterschied der Auffassung, an die es sich anschließt, unterschieden wird, so wird es auch abgeleiteterweise nach Allgemeinheit und Besonderheit (*per universale et particulare*) unterschieden.«

Die Bewegungskraft, die auf das Strebevermögen aufbaut, verlangt keine Scheidung in höhere und niedere wie das Streben selbst. »Da Bewegungen und Tätigkeiten an Einzeldingen angreifen (*sint in singularibus*) und da man von einem allgemeinen Satz zu einer besonderen Schlußfolgerung nur durch Vermittlung einer besonderen Annahme gelangen kann, so kann ein allgemeiner Verstandesbegriff (*universalis conceptio intellectus*) auf die Wahl eines Werkes nur Anwendung finden – das ist gleichsam eine Schlußfolgerung auf praktischem Gebiet (*in operabilibus*), wie es im VII. Buch der Ethik heißt (VI, 2) – durch Vermittlung einer besonderen Auffassung. Und so verlangt die Bewegung, die aus einer allgemeinen Verstandesauffassung durch Vermittlung einer besonderen sinnlichen Auffassung hervorgeht, kein anderes Bewegungsvermögen für den Verstand als für die Sinnlichkeit, wie

es beim Streben ist, das unmittelbar aus der Auffassung hervorgeht, und bei dem willkürlichen Bewegungsvermögen (potentia motiva imperata) ..., das an Muskeln und Nerven gebunden ist: darum kann es nicht zum geistigen Teil gehören, der sich keines Organs bedient.«

Der Unterschied zwischen höherem und niederem Streben ist ein anderer als der zwischen höherem und niederem Auffassungsvermögen. »Sinne und Verstand unterscheiden sich durch die Gehalte des Auffassungsgegenstandes (per rationes apprehensibilis) als solchen, weil sie zu verschiedenen Gattungen von Potenzen gehören: die Sinne ergreifen beim Auffassen das Besondere, der Verstand das Allgemeine. Das höhere und niedere Streben aber unterscheiden sich nicht durch Unterschiede des Strebensgegenstandes als solchen, da das eine und das andere Streben bisweilen auf dasselbe Gut abzielen; sondern sie unterscheiden sich durch eine verschiedene Weise des Strebens, wie aus dem vorhergehenden Artikel zu ersehen ist: und so sind sie zwar verschiedene Potenzen, aber nicht verschiedene Gattungen von Potenzen.«

5. Artikel Will der Wille etwas mit Notwendigkeit?

»Wie man aus den Worten Augustins (Gottesstaat V, 10) entnehmen kann, gibt es eine doppelte Notwendigkeit: die Notwendigkeit des Zwanges, und die kann niemals über den Willenden kommen, und die Notwendigkeit der natürlichen Neigung, wie wir von Gott sagen, es sei notwendig, daß er lebe: und im Sinne dieser Notwendigkeit gibt es etwas, was der Wille mit Notwendigkeit will.

Um dies einzusehen, muß man wissen, daß bei Dingen, die in einer Ordnung zueinander stehen (in rebus ordinatis), die erste Seinsweise in der zweiten eingeschlossen und in dem zweiten nicht nur das zu finden sein muß, was ihm seiner eigenen Idee nach (secundum suam rationem) zukommt, sondern auch das, was ihm, der Idee des ersten entsprechend, zukommt; so gehört zum Menschen nicht nur der Gebrauch der Vernunft, die ihm seiner spezifischen Differenz nach zukommt, das ist nämlich die Vernunftbegabung (rationale), sondern auch der Gebrauch der Sinne oder der Nahrung, der ihm seiner Gattung nach, der des animalischen oder Lebewesens, zukommt. Und ähnlich sehen wir es bei der Sinnlichkeit (in sensibilibus); da der Tastsinn gleichsam das Fundament der andern Sinne ist, so findet sich im Organ eines jeden Sinnes nicht nur die Eigentümlichkeit (proprietas) jenes Sinnes, dessen spezielles Organ es ist, sondern auch die Eigentümlichkeit des Tastsinns: so empfindet das Organ des Gesichtsinns nicht nur Weiß und Schwarz, in seiner Eigenschaft als Organ des Gesichts, sondern empfindet, in seiner Eigenschaft als Tastorgan, auch Warm und Kalt und wird durch ihr Übermaß (ab eorum excellentiis) verdorben. Natur und Wille nun stehen in dem Verhältnis, daß der Wille selbst eine Natur ist; denn alles, was sich in der Wirklichkeit (in rebus) findet, heißt eine Natur. Und so muß sich im Willen nicht nur das finden, was zum Willen gehört, sondern auch das, was zur Natur gehört. Dies aber gehört zu jeder geschaffenen Natur, daß sie von Gott auf das Gute hingebunden ist und naturgemäß danach strebt. Darum wohnt auch dem Willen ein natürliches Streben nach dem Gut inne, das ihm angemessen ist; und außerdem ist es ihm eigen, etwas nach eigener Bestimmung, nicht mit Notwendigkeit zu erstreben; und das kommt ihm zu, sofern er Wille ist. Wie aber die Beziehung

zwischen der Natur und dem Willen ist, so verhält sich die Beziehung dessen, was der Wille von Natur aus will, zu dem, hinsichtlich dessen er von sich selbst, nicht von der Natur bestimmt wird. Wie also die Natur das Fundament des Willens ist, so ist das Strebenziel, das von Natur aus erstrebt wird, Prinzip und Fundament der andern Strebenziele. Unter den Gegenständen des Strebens aber ist das Ziel Fundament und Prinzip dessen, was zum Ziel führt; denn was um des Ziels willen ist, das wird nur mit Rücksicht auf das Ziel erstrebt. Und so ist das, was der Wille notwendig will, gleichsam mit einer natürlichen Neigung darauf festgelegt, das letzte Ziel, d. i. die Seligkeit, und das, was darin eingeschlossen ist, wie die Erkenntnis der Wahrheit u. a. dgl.; auf anderes wird er nicht durch natürliche Neigung notwendig festgelegt, sondern durch eigene Anordnung (*propria dispositione*) ohne Notwendigkeit. Obwohl aber der Wille das letzte Ziel in gewissem Sinn mit einer notwendigen Neigung will, so ist doch keineswegs zuzugeben, daß er zu diesem Wollen gezwungen werde. Denn Zwang ist nichts anderes als ein Gewaltantun (*violentiae cuiusdam inductio*). Gewaltsam aber ist nach dem Philosophen (*Ethik III, Kap. 1*) »das, dessen Prinzip außerhalb liegt, ohne daß das, was Gewalt leidet, etwas beiträgt«; z. B. wenn der Stein nach oben geschleudert wird; denn von sich aus neigt er in keiner Weise zu dieser Bewegung. Da aber der Wille selbst eine Art Neigung ist, sofern er ein Streben ist, kann es nicht vorkommen, daß der Wille etwas will, ohne daß seine Neigung darauf gerichtet ist: und so ist es unmöglich, daß der Wille etwas gezwungen oder durch Gewalttat will, wenn er etwas mit natürlicher Neigung will.

So ist es klar, daß der Wille nichts notwendig, im Sinne der Notwendigkeit des Zwanges, will, er will aber etwas notwendig im Sinne der Notwendigkeit der natürlichen Neigung.«

Das allgemeine Streben nach der Seligkeit ist ein solches, das »nicht aus einem Zwange, sondern aus natürlicher Neigung hervorgeht.«

Das Gute ist ein vollkommenes Motiv, aber es wirkt nicht als ein äußerer Zwang. »So wirksam auch ein Gut den Willen bewegen mag, es kann ihn doch nicht zwingen; denn sobald angenommen wird, daß er etwas will, wird auch angenommen, daß er eine Neigung dazu hat, und das steht im Gegensatz zum Zwang. Auf Grund der Vollkommenheit eines Gutes aber kommt es dazu, daß der Wille mit einer naturnotwendigen Neigung darauf festgelegt wird.«

Es gibt ein natürliches Erkennen des Verstandes wie ein natürliches Wollen des Willens; »doch der Zwang steht zum Verstand nicht seinem Wesen nach im Widerspruch wie zum Willen. Denn wenn der Verstand eine Neigung zu etwas hat, so bezeichnet er nicht die Neigung des Menschen selbst, der Wille aber bezeichnet die Neigung des Menschen selbst. Was also dem Willen gemäß geschieht, das geschieht im Einklang mit der Neigung des Menschen und kann darum nicht gewaltsam sein. Aber die Tätigkeit des Verstandes kann im Gegensatz zur Neigung des Menschen, d. i. zum Willen, stehen; z. B. wenn jemandem eine Ansicht gefällt, wenn er aber durch die Kraft von Beweisgründen dahin geführt wird, mit dem Verstand dem Gegenteil zuzustimmen.«

Die Notwendigkeit der natürlichen Neigung steht nicht im Gegensatz zur Freiheit: Sie »findet sich im göttlichen Willen wie im göttlichen Sein; denn er selbst ist durch sich selbst notwendig.«

Gregor (11. Homilie zu Ezechiel und Moral XXV, 13) sagt, die Sünde, die nicht durch Buße getilgt sei, ziehe durch ihr eigenes Schwergewicht zu einer andern hin. Doch sie »zieht nicht, indem sie den Willen zwingt, sondern, indem sie ihn geneigt macht; sofern sie der Gnade beraubt, die gegen die Sünde stärkt, und sofern auf Grund des Sündenaktes eine Disposition und ein Habitus in der Seele zurückbleibt, der zur folgenden Sünde geneigt macht.«

Besteht eine Notwendigkeit zu sündigen oder kann durch die Willensfreiheit die Sünde vermieden werden? »Darauf gibt es eine doppelte Auffassung. Manche sagen, der Mensch könne selbst im Stande der Todsünde die Todsünde durch die Willensfreiheit vermeiden: und sie deuten das Wort des Magisters (Distinktionen I, 2) »er kann nicht nichtsündigen« dahin: er kann nicht ohne Sünde sein (non habere peccatum non potest); sowie »sehen« einmal heißt: Das Gesicht haben, und ferner: Das Gesicht brauchen; er hat aber nach ihrer Meinung die Möglichkeit, nicht zu sündigen, d. h. von der Sünde keinen Gebrauch zu machen. Und demgemäß ist es klar, daß der Wille nicht in die Notwendigkeit versetzt werden kann, der Sünde zuzustimmen. Andere dagegen sagen: wie der Mensch in diesem Leben die läßliche Sünde nicht vermeiden kann, nicht weil er diese oder jene nicht meiden könnte, sondern weil er nicht alle meiden kann, so nämlich, daß er gar keine beginge; so verhält es sich mit den Todsünden bei dem, der nicht im Besitze der Gnade ist. Und demgemäß ist es für den Willen nicht notwendig, dies oder jenes zu wollen, obwohl er ohne die Gnade in der unfehlbaren Neigung zum Guten wankend wird (inveniatur deficiens ab indeficienti inclinatione in bonum).«

Es scheint, als müsse dem Guten eine größere bewegende Kraft innewohnen als dem Wahren, da es in Wirklichkeit existiert, das Wahre dagegen nur im Verstande, und als müßte es darum erst recht dem Willen eine Notwendigkeit auferlegen können, wenn jenes den Verstand notwendig bestimmt. Doch hier liegt eine falsche Vorstellung von der Wirkung des Wahren auf den Verstand vor. »Die Form, die in etwas aufgenommen wird, bewegt nicht das, worin sie aufgenommen wird; sondern eine solche Form besitzen, das heißt schon bewegt sein (ipsum habere formam, est ipsum motum esse): Es wird aber von einem äußeren Faktor bewegt; so wird der Körper, der durch Feuer erwärmt wird, nicht durch die empfangene Wärme bewegt, sondern durch das Feuer. So wird der Verstand nicht von der bereits aufgenommenen Species bewegt oder von der Wahrheit, die sich aus der Species ergibt (a vero quod consequitur ipsam speciem), sondern von etwas Äußerem, das auf den Verstand einwirkt (imprimit in intellectum), etwa vom tätigen Verstand oder der Phantasie oder etwas anderem der Art. Außerdem entspricht das Gute ebenso dem Gemüt (proportionatum affectui) wie das Wahre dem Verstand. Darum ist das Wahre auf Grund dessen, daß es in der Auffassung ist, nicht minder geeignet (natum), den Verstand zu bewegen, wie das Gute den Willen. Ferner, wenn der Wille nicht vom Guten gezwungen wird, so liegt es nicht an einer Unzulänglichkeit des Guten, zu bewegen, sondern am Wesen des Willens selbst, wie aus dem Gesagten hervorgeht.«

Sowohl beim Verstand als beim Willen handelt es sich nicht um ein bloßes Bewegtwerden von außen ohne eigene Mitwirkung. »Das Ding, das außerhalb der Seele ist, prägt seine Species dem aufnahmefähigen Verstand nur durch das Wirken des tätigen Verstandes ein: Und in Anbetracht dessen heißt es, daß die Seele in sich selbst die Formen der Dinge forme. Ebenso strebt der Wille nicht ohne Wirken des Willens nach dem Strebensziel.«

»Das erste Gute wird an sich (per se) gewollt und der Wille will es aus sich selbst und von Natur aus (per se et naturaliter), er will es aber nicht immer aktuell; denn es ist nicht nötig, daß das, was der Seele von Natur aus zukommt, immer aktuell in der Seele sei; so werden die Prinzipien, die von Natur aus erkannt sind, nicht immer aktuell gedacht.«

»Die Notwendigkeit, mit der wir in der Wissenschaft etwas notwendig erkennen, ist nicht Notwendigkeit im selben Sinn wie die Notwendigkeit, mit der wir notwendig nach Wissen streben: das Erste nämlich kann mit der Notwendigkeit des Zwanges geschehen, das Zweite aber nur mit der Notwendigkeit der natürlichen Neigung. Und so will der Wille notwendig das Gute, sofern er naturgemäß das Gute will.«

Wenn die Freiheit des Willens Vermehrung und Verminderung erfahren könnte, dann könnte sie auch ganz aufgehoben werden. Das gilt aber nur »von der Freiheit von Sünde und Elend, dagegen nicht von der Freiheit von Zwang«

Die Freiheit von Zwang wird durchaus nicht beeinträchtigt, wenn etwas mit der Notwendigkeit natürlicher Neigung gewollt wird. »Denn es ist kein Zeichen von Ohnmacht des Willens, sondern von Kraft, wenn er mit natürlicher Neigung notwendig zu etwas hingezogen wird; wie das Schwere umso größere Kraft in sich trägt, mit je größerer Notwendigkeit es nach unten gezogen wird. Ein Zeichen der Schwäche dagegen wäre es, wenn er von etwas andern gezwungen würde.«

»Als Vernunftvermögen ist der Wille zu Entgegengesetztem fähig (ad opposita se habet), und so wird er gemäß dem betrachtet, was ihm spezifisch eigen ist; sofern er aber eine Natur ist, steht nichts im Wege, daß er in einer Richtung festgelegt werde (determinari ad unum).«

Der Wille ist nicht gegen das natürliche Streben abgegrenzt, sondern nur, wenn man dieses als bloß natürliches nimmt; so wie der Mensch gegen das abgegrenzt ist, was bloß animalisches Wesen ist; das natürliche Streben, schlechthin genommen, »schließt er in sich, wie der Mensch das animalische Wesen in sich schließt.«

Der Wille als solcher ist Herr über seine Akte, so daß er sie vollziehen kann oder nicht; vom Willen als Natur gilt das nicht.

6. Artikel Will der Wille alles mit Notwendigkeit, was er will?

»Notwendig heißt etwas auf Grund dessen, daß es unabänderlich in einer Richtung festgelegt ist (*determinatum ad unum*). Da nun der Wille hinsichtlich vieler Dinge ohne feste Bestimmtheit ist, so hat er nicht hinsichtlich aller Notwendigkeit, sondern nur hinsichtlich derer, zu denen er durch natürliche Neigung bestimmt ist, wie es im vorausgehenden Artikel gesagt wurde. Und weil alles Bewegliche auf ein Unbewegliches zurückzuführen ist, und alles Unbestimmte auf ein Bestimmtes als auf das Prinzip, so muß das, worauf der Wille bestimmt festgelegt ist, das Prinzip für das Erstreben dessen sein, worauf er nicht festgelegt ist; und das ist das letzte Ziel ... Es gibt aber eine Indeterminiertheit des Willens in dreifacher Hinsicht: hinsichtlich des Objekts, hinsichtlich des Aktes und hinsichtlich des Verhältnisses (*ordinis*) zum Ziel.

Hinsichtlich des Ziels ist der Wille unbestimmt mit Rücksicht auf das, was zum Ziel führt, nicht mit Rücksicht auf das letzte Ziel selbst ... Das liegt darum so, weil man zum letzten Ziel auf vielen Wegen gelangen kann und verschiedenen Personen verschiedene Wege entsprechen, dahin zu gelangen. Und darum konnte das Willensstreben nicht auf das festgelegt sein, was zum Ziel führt, wie es bei den Naturdingen ist, die zu einem festen und bestimmten Ziel nur einen festen und bestimmten Weg haben. Und so erstreben offenbar die Naturdinge das, was zum Ziel führt, ebenso mit Notwendigkeit wie das Ziel selbst, so daß in ihnen nichts anzunehmen ist, was erstreben oder nicht erstreben könnte. Der Wille dagegen erstrebt mit Notwendigkeit das letzte Ziel, so daß es für ihn unmöglich ist, es nicht zu erstreben; von dem aber, was zum Ziel führt, erstrebt er nichts mit Notwendigkeit. So liegt es mit Rücksicht darauf in seiner Macht, dies oder jenes zu erstreben.

Zweitens ist der Wille indeterminiert bezüglich des Aktes; denn hinsichtlich eines bestimmten Objekts kann er zum Akt übergehen (*uti actu suo*), wenn er will, oder nicht; er kann nämlich im Hinblick auf jedes beliebige zum Vollzug eines Willensaktes schreiten (*exire in actum volendi*) oder nicht: das kommt bei den Naturdingen nicht vor; das Schwere fällt immer aktuell nach unten, wenn es nicht von etwas aufgehalten wird. Das kommt daher, daß die unbeseelten Dinge nicht von sich, sondern von andern bewegt werden; darum gibt es bei ihnen nicht die Möglichkeit, bewegt zu werden oder nicht bewegt zu werden, die beseelten Dinge aber werden von sich selbst bewegt; und daher kommt es, daß der Wille wollen und nicht wollen kann.

Drittens besteht Indeterminiertheit des Willens hinsichtlich des Verhältnisses zum Ziel, sofern der Wille etwas erstreben kann, was in Wahrheit auf das gebührende Ziel hingebunden ist, und etwas, was es nur scheinbar ist; und diese Indeterminiertheit geht aus zwei Umständen hervor; nämlich daraus, daß das, was zum Ziel führt, nicht eindeutig auf ein Objekt festgelegt ist; und ferner aus der Unbestimmtheit der Auffassung, die richtig oder nicht richtig sein kann; so folgt bei Annahme einer wahren Prämisse ein falscher Schlußsatz nur durch ein Fehlgreifen der Vernunft (*per aliquam*

falsitatem rationis), die entweder einen falschen Satz hinzunimmt oder in falscher Weise von der Prämisse zur Schlußfolgerung übergeht. So könnte, sofern das richtige Streben nach dem letzten Ziel vorhanden ist, sich nicht die Folge ergeben, daß jemand etwas in ungeordneter Weise erstrebte, wenn nicht die Vernunft in ungeordneter Weise zum Ziel etwas hinzunähme, was in kein Verhältnis zum Ziel zu bringen ist; so würde jemand, der in der richtigen Weise nach der Seligkeit strebt, niemals dahin geführt werden, nach buhlerischem Verkehr zu streben, wenn er es nicht als ein Gut für den Menschen auffaßte, sofern es ein Genuß (*delectabile bonum*) ist, und wenn er nicht eine Beziehung zur Seligkeit, nämlich die eines Abbildes, annähme. Und daraus folgt die Indeterminiertheit des Willens, wonach er Gutes oder Schlechtes erstreben kann.

Wenn aber der Wille frei genannt wird, sofern er keiner Notwendigkeit unterliegt, so ist die Willensfreiheit in drei Momenten zu sehen (*in tribus considerabitur*): nämlich im Hinblick auf den Akt, sofern er wollen und nicht wollen kann; im Hinblick auf das Objekt, sofern er dies oder jenes und das Gegenteil davon wollen kann; und im Hinblick auf das Verhältnis zum Ziel, sofern er Gutes oder Schlechtes wollen kann. Bezüglich des ersten dieser Punkte wohnt die Freiheit dem Willen in jedem Naturstande und hinsichtlich jedes Objekts inne. Das zweite gilt hinsichtlich gewisser Objekte, nämlich hinsichtlich dessen, was zum Ziel führt, nicht des Zieles selbst; und auch für jeden beliebigen Naturstand. Das Dritte aber gilt nicht für alle Objekte, sondern für manche, nämlich für das, was zum Ziel führt; und nicht für jeden Naturstand, sondern nur für den, in dem die Natur versagen (*deficere*) kann. Denn wo es kein Versagen in der Auffassung und beim Herstellen von Verbindungen gibt (*in apprehendendo et conferendo*), da kann sich der Wille bei dem, was zum Ziel führt, nicht auf das Böse richten, wie es offenbar bei den Seligen ist. Und im Hinblick darauf sagt man, das Böse zu wollen sei nicht die Freiheit und kein Teil der Freiheit, obwohl es ein Zeichen der Freiheit ist.«

»Das Sein der Seele ist nicht von ihr selbst, sondern anderswoher bestimmt; dagegen bestimmt sie selbst sich ihr Wollen; und so ist zwar ihr Sein unveränderlich, ihr Wollen aber indeterminiert und darum nach verschiedenen Richtungen zu lenken.« Dagegen ist nicht einzuwenden, das Wollen müsse erst recht unveränderlich sein, weil die Unveränderlichkeit mit der Vollkommenheit zunehme und weil die Rangordnung von unten nach oben sei: Sein, Leben, Erkennen, Wollen. Denn »es ist nicht wahr, daß das Erkennen höher steht als das Sein; es wird vielmehr vom Sein bestimmt, und so muß das Sein höher stehen (nach Dionysius, *Über die göttlichen Namen V*).«

Es gibt in der Seele doppelte Gleichförmigkeit (*conformitas*): die des Abbildes (*imago*) und die der Ähnlichkeit (*similitudo*). Die erste kann dem Menschen nicht verloren gehen, und so scheint es, als müßte die zweite, die stärker an Gott annähert, erst recht unwandelbar sein; das ist aber die rechte Ordnung des Willens. Indessen »die Gleichförmigkeit des Abbildes findet man hinsichtlich der natürlichen Potenzen, die ihr [der Seele] von Natur aus bestimmt sind; und so bleibt diese Gleichförmigkeit immer bestehen. Die zweite Gleichförmigkeit aber, die der Ähnlichkeit, besteht durch die Gnade und durch die habituellen und die aktuellen Tugenden, worauf alles durch den Willensakt

hingeordnet ist, der Herr seiner selbst ist (in sua potestate consistit); und so bleibt diese Gleichförmigkeit nicht immer bestehen.«

Gottes Macht (potentia), die den menschlichen Willen schafft, »ist keine passive oder materielle Potenz, die im Gegensatz zum Akt steht ..., sondern aktive Potenz, die selbst Akt ist; denn ein jedes hat Macht zu wirken, sofern es aktuell ist (unumquodque est potens agere secundum quod est actu).« Aber nicht in jeder Hinsicht ist der Wille auf diesen Ursprung zurückzuführen. Daß er »dem Bösen zugewendet werden kann, das ist ihm nicht eigen, sofern er von Gott stammt, sondern, sofern er vom Nichts stammt.«

Es besteht keine strenge Parallele zwischen Prämissen und Schlußfolgerungen auf theoretischem und Ziel- und Mittel-Wollen auf praktischem Gebiet. »In den demonstrativen Wissenschaften verhalten sich die Folgerungen zu den Prämissen so, daß bei Aufhebung der Folgerung auch die Prämisse aufgehoben ist; und wegen dieser eindeutigen Beziehung zwischen Folgerungen und Prämissen wird der Verstand auf Grund der Prämissen selbst gezwungen, den Folgerungen zuzustimmen. Doch das, was zum Ziel führt, steht nicht in einer so eindeutigen Beziehung zum Ziel, daß, wenn etwas davon aufgehoben würde, auch das Ziel aufgehoben würde, da man – in Wahrheit oder scheinbar – auf verschiedenen Wegen zum Ziel gelangen kann. Und so ist aus der Notwendigkeit, die dem Willensstreben hinsichtlich des Ziels innewohnt, keine Notwendigkeit hinsichtlich dessen, was zum Ziel führt, abzuleiten.«

Das, was der Wille von Natur aus bestimmt will, ist das Gute schlechthin, aber nicht »dies oder jenes Gut: so wie das Gesicht von Natur aus Farbe sieht, ohne auf diese oder jene Farbe festgelegt zu sein; und so will es alles, was es will, sofern es etwas Gutes ist; es ist jedoch nicht nötig, daß es immer dieses oder jenes Gut will.«

Daß sich der Wille etwas Schlechtem zuwenden kann, liegt daran, »daß nichts so schlecht ist, daß es gar keinen Anschein des Guten (speciem boni) haben könnte: und mit Rücksicht auf diese Güte hat es etwas, was das Streben in Bewegung setzen kann.«

7. Artikel Erwirbt man sich Verdienste, wenn man das will, was man notwendig wollen muß?

Auf den ersten Anschein wird man geneigt sein, das zu bestreiten. Indessen bei näherem Zusehen erkennt man, daß es »in gewissem Sinne verdienstlich ist und in gewissem Sinne nicht.

Um dies einzusehen, muß man wissen, daß die Vorsehung für den Menschen in anderer Weise sorgt als für die andern animalischen Wesen, sowohl in leiblicher als in seelischer Hinsicht. In leiblicher Hinsicht sind für die andern animalischen Wesen besondere Hüllen vorgesehen, wie harte Lederhaut, Federn und besondere Schutzmittel derart wie Hörner, Krallen u. dgl., und dies, weil ihnen nur wenige Wege zur Betätigung offen stehen, auf die bestimmte Werkzeuge hingeordnet werden können. Für den

Menschen dagegen ist dies im allgemeinen vorgesehen, sofern ihm von der Natur Hände gegeben sind, mit denen er sich verschiedene Hüllen und Schutzmittel bereiten kann; und dies, weil die Vernunft des Menschen so vielgestaltig ist und sich auf so verschiedene Dinge erstreckt, daß man für ihn nicht bestimmte Werkzeuge in genügender Zahl bereitstellen könnte. Ähnlich verhält es sich auf dem Gebiet der Auffassung: den andern animalischen Wesen sind entsprechend der natürlichen Schätzung (secundum naturalem aestimationem) gewisse sachliche Kenntnisse (substantiales conceptiones), die ihnen notwendig sind, mitgegeben; z. B. dem Schaf, daß der Wolf sein Feind ist, u. a. dgl.; statt dessen sind dem Menschen die allgemeinen Prinzipien eingepflanzt, die er von Natur aus einsieht, und von denen aus er zu allem, was ihm notwendig ist, fortschreiten kann. Und ähnlich ist es auch auf dem Gebiet des Strebens. Den andern Dingen nämlich ist ein natürliches Streben nach einem bestimmten Ding eingepflanzt, z. B. dem Schweren, unten zu sein, und jedem animalischen Wesen nach dem, was ihm seiner Natur nach angemessen ist; dem Menschen dagegen ist ein Streben nach seinem letzten Ziel im allgemeinen eingepflanzt, so daß er von Natur aus danach strebt, vollendet in der Güte zu sein (se esse completum in bonitate). Aber worin diese Vollendung (completio) besteht, ob in Tugenden oder Wissensbesitz oder Genüssen oder anderem dgl., das ist für ihn nicht von Natur aus festgelegt.

Wenn er also kraft eigener Vernunft, unterstützt durch die göttliche Gnade, ein besonderes Gut als seine Seligkeit ergreift (apprehendit), in dem wahrhaft seine Seligkeit besteht, so ist das verdienstlich, nicht, weil er die Seligkeit erstrebt, sondern weil er dies Besondere erstrebt, was er nicht von Natur aus erstrebt, z. B. das Schauen Gottes, in dem in Wahrheit seine Seligkeit besteht. Wenn aber jemand aus irrigen Gründen dahin geführt würde, etwas Besonderes als seine Seligkeit zu erstreben, etwa körperliche Genüsse, in denen jedoch in Wahrheit seine Seligkeit nicht besteht, so wäre dies Erstreben der Seligkeit ein Mißverdienst, nicht weil er die Seligkeit erstrebt, sondern weil er verkehrterweise dies als Seligkeit erstrebt, worin die Seligkeit nicht besteht.

Wenn also jemand das will, was er naturgemäß will, so ist dies offenbar an sich weder verdienstlich noch mißverdienstlich; doch sofern er sich auf dies oder jenes speziell einstellt (specificatur ad hoc vel illud), kann es verdienstlich oder mißverdienstlich sein. Und so erwerben die Heiligen Verdienste, indem sie nach Gott oder dem ewigen Leben streben.«

8. Artikel Kann Gott den Willen zwingen?

»Gott kann den Willen mit Notwendigkeit umwandeln, aber zwingen kann er ihn nicht. Denn so sehr der Wille im Hinblick auf etwas verwandelt wird (immutetur in aliquid), man kann nicht sagen, er werde dazu gezwungen. Der Grund dafür ist, daß etwas wollen ein Dazu-Hinneigen ist; Zwang oder Gewaltsamkeit aber steht im Gegensatz zur Neigung dessen, was gezwungen wird. Wenn also Gott den Willen umwandelt, so bewirkt er, daß an Stelle der vorhergehenden Neigung eine andere tritt, und so, daß die erste hinweggenommen wird, die zweite bleibt. Dann ist das, wohin er den Willen führt, der bereits bestehenden Neigung nicht entgegengesetzt, sondern der, die früher da war: so ist es nicht

Gewaltsamkeit oder Zwang. Z. B. wohnt dem Stein auf Grund seiner Schwere eine Neigung nach unten inne; bleibt diese Neigung bestehen und wird er nach oben geschleudert, so ist es Gewaltsamkeit. Wenn aber Gott dem Stein die Neigung der Schwere nimmt und ihm die Neigung der Leichtigkeit gibt, dann geschieht ihm keine Gewalt, wofern er nach oben getragen wird; und so kann es einen Wandel der Bewegung ohne Gewaltsamkeit geben.

Und in dieser Weise ist es zu verstehen, daß Gott den Willen umwandelt, ohne ihn zu zwingen. Gott vermag aber den Willen auf Grund dessen umzuwandeln, daß er selbst im Willen wirkt wie in der Natur; wie also jede Tätigkeit in der Natur (actio naturalis) von Gott kommt, so kommt jede Willenstätigkeit, sofern sie Tätigkeit ist, nicht nur vom Willen als dem unmittelbar wirkenden Faktor (ut immediate agente) her, sondern auch von Gott als dem ersten Wirkfaktor, der stärker einwirkt (vehementius imprimit); wie also – nach dem vorausgehenden Artikel – der Wille seinen Akt in einen andern verwandeln kann, so, und noch weit mehr, Gott.

Er verwandelt aber den Willen auf doppelte Weise: Einmal, indem er ihn nur bewegt; wenn er nämlich den Willen nur dazu bewegt, etwas zu wollen, ohne dem Willen eine Form einzuprägen; so bewirkt er manchmal ohne Beilegung eines Habitus, daß der Mensch das will, was er vorher nicht wollte. Ferner, indem er dem Willen selbst eine Form einprägt; denn wie der Wille auf Grund seiner eigenen Natur, die ihm Gott gegeben hat, dahin neigt, etwas zu wollen, so neigt er auf Grund von etwas Hinzugefügtem, sei es eine Gnade oder Tugend, darüber hinaus dazu, etwas anderes zu wollen, worauf er vorher nicht durch natürliche Neigung festgelegt war. Doch diese hinzugefügte Neigung ist bisweilen vollkommen, bisweilen unvollkommen. Wenn sie vollkommen ist, bewirkt sie eine notwendige Hinneigung zu dem, worauf sie festlegt; so wird durch die Natur der Wille notwendig geneigt gemacht, ein Ziel zu erstreben, wie es bei den Seligen ist, bei denen die vollkommene Liebe hinreichend zum Guten geneigt macht, nicht nur, was das letzte Ziel angeht, sondern auch hinsichtlich dessen, was zum Ziel führt. Manchmal aber ist die hinzugefügte Form nicht durchaus vollkommen, so bei den Erdenpilgern; und dann wird der Wille auf Grund der hinzugefügten Form zwar geneigt gemacht, aber nicht mit Notwendigkeit ... Wenn gesagt wird, Gott wirke in den Herzen der Menschen dahin, ihren Willen zum Bösen geneigt zu machen (Augustin, Glosse zu Röm. I, Über die Gnade und das liberum arbitrium 21), so ist das nicht zu verstehen ..., als gebe Gott die Bosheit; sondern in dem Sinn, daß er, wie er die Gnade verleiht, wodurch der Wille des Menschen zum Guten geneigt wird, so manchen die Gnade entzieht, wonach ihr Wille zum Bösen geneigt wird.«

9. Artikel Kann ein Geschöpf den Willen umwandeln oder auf ihn einwirken?

»Daß der Wille von etwas umgewandelt werde, das kann in doppeltem Sinn verstanden werden. Einmal als Umwandlung durch sein Objekt, so wie der Wille von dem Strebensziel umgewandelt wird: und in diesem Sinn fragen wir hier nicht nach dem, was den Willen umwandelt; denn dies ist

früher gezeigt worden, daß ein Gut mit Notwendigkeit in der Weise des Objektes den Willen bewegt, obwohl der Wille nicht gezwungen wird. Im andern Sinn kann es dahin verstanden werden, daß der Wille von etwas in der Weise einer wirkenden Ursache umgewandelt werde: und, so verstanden, sagen wir: nicht nur kann kein Geschöpf den Willen durch Einwirkung darauf zwingen, weil das auch Gott nicht könnte; sondern es kann nicht einmal unmittelbar auf den Willen so einwirken, daß es ihn notwendig umwandelte oder irgendwie geneigt machte, was Gott kann; doch mittelbar kann ein Geschöpf den Willen geneigt machen, ohne ihn indessen notwendig umzuwandeln. Der Grund dafür liegt darin, daß der Willensakt gleichsam in der Mitte steht zwischen Potenz und Objekt, und daß die Umwandlung des Willensaktes entweder von seiten des Willens selbst oder von seiten des Objektes betrachtet werden kann.

Von seiten des Willens betrachtet, kann den Willensakt nur wandeln, was innerhalb des Willens wirkt; und das ist der Wille selbst und das, was Ursache für das Sein des Willens ist; das kann nach dem Glauben nur Gott sein. Darum kann Gott allein die Neigung des Willens, die er ihm gegeben hat, von einem auf etwas anderes übertragen je nachdem er will. Doch nach denen, die behaupten, die Seele sei von geistigen Wesen geschaffen (was jedoch im Widerspruch zum Glauben steht), hat ein Engel oder ein geistiges Wesen selbst von innen her Einwirkung auf den Willen indem es das Sein verursacht, das dem Willen selbst innewohnt; und demgemäß behauptet Avicenna (Metaphysik X, 1), wie unser Körper durch die Himmelskörper, so würde unser Wille durch den Willen der Himmelseelen umgewandelt; das ist aber gänzlich falsch.

Wird aber der Willensakt auf das Objekt hin betrachtet, so findet man ein doppeltes Willensobjekt. Eins, worauf die natürliche Neigung mit Notwendigkeit festgelegt ist; und dieses Objekt ist dem Willen vom Schöpfer eingepflanzt und vor Augen gestellt, der ihm die natürliche Hinneigung dazu gegeben hat; so kann niemand als Gott den Willen notwendig durch ein solches Objekt umwandeln. Das andere ist ein Willensobjekt, das zwar geeignet ist, den Willen geneigt zu machen, sofern darin ein Abbildsverhältnis oder eine geordnete Beziehung zu dem letzten Ziel ist, das von Natur aus begehrt wird; jedoch auf Grund dieses Objektes wird der Wille nicht notwendig umgewandelt (vgl. a. 5 dieser Quaestio), weil sich nicht einzig in ihm die Beziehung zum letzten Ziel, das von Natur aus begehrt wird, findet. Und durch Vermittlung eines solchen Objekts kann ein Geschöpf bis zu einem gewissen Grade den Willen geneigt machen, jedoch nicht ihn notwendig umwandeln; so ist es offenbar, wenn jemand einen andern überredet, etwas zu tun, indem er ihm vorstellt, wie es nützlich und sittlich recht sei; es liegt dann doch in seiner Willensmacht, es anzunehmen oder nicht anzunehmen, da er nicht von Natur aus darauf festgelegt ist.

So ist es klar, daß kein Geschöpf unmittelbar den Willen umwandeln kann, als ob es innerhalb des Willens selbst wirksam wäre; es kann ihn aber von außen, indem es dem Willen etwas vor Augen stellt, bis zu einem gewissen Grade dahin führen, jedoch nicht ihn umwandeln.«

Dabei ist immer gemeint, daß kein anderes Geschöpf den Willen bewegen kann, er selbst ist nicht einbegriffen. Denn »der Wille kann sich selbst bezüglich gewisser Dinge unmittelbar umwandeln, da er Herr über seine Akte ist ... Er kann sich jedoch nicht selbst zwingen; denn darin liegt ein Widerspruch, nämlich daß etwas von ihm selbst angenommen sein soll; denn gewaltsam ist das, wobei das Gewalt-Erleidende nichts mitwirkt, dagegen das Gewalt-Zufügende wirkt. Und so kann der Wille sich nicht zwingen; denn dann würde er selbst bei jener Gewalttat etwas mitwirken, sofern er sich zwänge, und nichts mitwirken, sofern er Zwang erlitte: was unmöglich ist; in dieser Weise beweist der Philosoph (Ethik V, 9/10), daß niemand von sich selbst Unrecht leidet; denn wer Unrecht leidet, leidet etwas gegen seinen Willen; wenn er aber Unrecht tut, so ist es seinem Willen entsprechend.«

Der Einfluß der Himmelskörper ist nicht imstande – weder beim Einzelmenschen noch bei einer Masse – den Willen mit Notwendigkeit umzuwandeln; sie wirken nur auf die Körper. »Vom Körper wird jedoch in gewisser Weise der Wille geneigt gemacht, freilich nicht notwendig; denn er kann Widerstand leisten; z. B. neigen die Choleriker auf Grund ihrer natürlichen Konstitution zum Zorn; ein Choleriker kann aber durch den Willen dieser Neigung widerstehen. Allerdings widerstehen den körperlichen Neigungen nur die Weisen, deren Zahl gering ist im Verhältnis zu der Zahl der Toren; denn »die Zahl der Toren ist unendlich« (Eccl. I, 15). Und so sagt man, die Himmelskörper verwandelten die Masse, sofern die Masse den körperlichen Neigungen folgt; sie verwandeln aber nicht diesen oder jenen, die durch Klugheit der genannten Neigung Widerstand leisten.«

Wenn gesagt wird, der Unbeherrschte (incontinens) werde von den Passionen besiegt, so ist das nicht so zu verstehen, »als würden die Passionen den Willen notwendig zwingen oder umwandeln; sonst dürfte der Unbeherrschte nicht bestraft werden; denn wer unfreiwillig handelt, verdient keine Strafe. Von dem Unbeherrschten aber sagt man – nach dem Philosophen (Ethik III) – nicht, er handle unfreiwillig; sondern es heißt: der Unbeherrschte werde von den Passionen besiegt, sofern er freiwillig ihrem Antrieb nachgibt.«

Die Engel wirken auf den menschlichen Verstand ein, aber nicht von innen, »sondern nur von seiten des Objekts, sofern sie einen Erkenntnisgegenstand (aliquid intelligibile) vor Augen stellen, wodurch unser Verstand gestärkt und zum Durchdringen des sinnlich Gegebenen geführt wird (convincitur ad sensum). Was jedoch dem Willen durch den Engel als Ziel vor Augen gestellt wird, wandelt den Willen nicht notwendig um ...«

Wenn es bei Dionysius (Himmlische Hierarchie 6/7) heißt, die höheren Engel erleuchteten und reinigten die niederen, so ist nicht nur die Erleuchtung auf den Verstand zu beziehen, sondern auch die Reinigung: Sie ist als Reinigung von Unwissenheit zu verstehen. Wollte man sie aber auf das Gemüt beziehen, so wäre nur an eine Reinigung durch Überredung zu denken.«

Der Wille, der von höheren Geistern nicht gezwungen wird, kann natürlich auch von dem, was tiefer steht als er selbst, nicht gezwungen werden. »Was tiefer steht als der Wille, so der Leib und das

sinnliche Streben, wandelt den Willen nicht durch unmittelbare Einwirkung darauf, sondern nur von seiten des Objekts. Objekt des Willens ist ein erfaßtes Gut; ein Gut jedoch, das von der allgemeinen Vernunft erfaßt ist, bewegt nur durch Vermittlung einer Auffassung von etwas Besonderem (*apprehensione particulari*) (Über die Seele III, Komm. 58), weil die Akte sich an Besonderem betätigen (*actus sunt in particularibus*). Von einer Passion innerhalb des sinnlichen Strebens kann bisweilen die Beschaffenheit des Leibes oder ein leiblicher Eindruck herrühren; denn auf Grund davon, daß jenes Streben sich eines leiblichen Organs bedient, wird die besondere Auffassung selbst gehemmt und bisweilen ganz unterbunden oder es wird verhindert, daß das, was die höhere Vernunft im allgemeinen vorschreibt, aktuell auf dies Besondere Anwendung finde. Und so wird der Wille im Streben auf das Gut hingelenkt, das ihm die besondere Auffassung ankündigt, während das Gut außer Acht gelassen wird, das ihm die allgemeine Vernunft ankündigt. Und auf diese Weise machen solche Passionen den Willen geneigt: sie wandeln ihn jedoch nicht notwendig um; denn es steht in der Macht des Willens, dergleichen zu unterdrücken, so daß der Gebrauch der Vernunft nicht gehemmt wird, wie es in Genesis IV, 7 heißt: »Ihr Verlangen«, nämlich der Sünde, »wird unter dir sein.«

10. Artikel Sind Wille und Verstand dieselbe Potenz?

»Wille und Verstand sind verschiedene Potenzen und gehören zu verschiedenen Gattungen von Potenzen.

Um dies einzusehen, muß man wissen, daß die Unterscheidung der Potenzen nach Objekten und Akten zu treffen ist, und daß darum nicht jeder Unterschied der Objekte eine Verschiedenheit der Potenzen beweist, sondern der Unterschied der Objekte, sofern sie Objekte sind; aber nicht irgendein akzidenteller Unterschied, der bei einem Objekt vorkommt, sofern es Objekt ist: das Sinnending nämlich als solches, kann beseelt oder unbeseelt sein, obwohl für die Dinge selbst, die sinnlich wahrgenommen werden, diese Unterschiede wesentlich sind. Und so scheiden sich die sinnlichen Potenzen nicht nach diesen Unterschieden, sondern nach Gegenständen für das Gehör, das Gesicht, das Getast, d. h. nach den Unterschieden des Sinnendinges als solchen oder nach dem mittelbaren oder unmittelbaren Sinnenfälligkeitsein (*per esse sensibile per medium vel sine medio*). Und wenn die wesentlichen Differenzen der Objekte als solcher genommen werden, um für sich ein spezielles Objekt der Seele abzugrenzen, so gelangt man dadurch zu einer Scheidung von Potenzen, aber nicht von Gattungen von Potenzen; so bezeichnet das Sinnending nicht ein Objekt der Seele schlechthin, sondern ein Objekt, das durch die genannten Differenzen an sich geteilt wird. So sind Gesicht, Gehör und Getast verschiedene spezielle Potenzen, die zur selben Gattung von Potenzen gehören, nämlich zur Sinnlichkeit. Wenn aber die wahrgenommenen Differenzen das gemeinsam wahrgenommene Objekt selbst teilen (*quando differentiae acceptae dividunt ipsum objectum communiter acceptum*), dann werden auf Grund einer solchen Differenz verschiedene Gattungen von Potenzen bekannt.

Mann nennt aber etwas ein Objekt der Seele, sofern es ein Verhältnis (*habitus*) zur Seele hat. Wo wir also verschiedenartige Verhältnisse zur Seele finden (*diversas rationes habitudinis ad animam*),

dort finden wir an sich eine Differenz im Objekt der Seele, die eine verschiedene Gattung von Potenzen der Seele beweist. Das Ding kann aber zur Seele in einem doppelten Verhältnis stehen: Bei dem einen ist das Ding selbst in der Seele in der Seinsweise der Seele und nicht in seiner eigenen; bei dem andern steht die Seele dem Ding, das in seinem eigenen Sein existiert, gegenüber. Und so kann etwas in doppelter Weise Objekt der Seele sein. Einmal, sofern es geeignet ist, nicht seiner eigenen Seinsweise, sondern der Seinsweise der Seele nach in der Seele zu sein, d. h. in geistiger Weise: und das ist die Art des Erkenntnisgegenstandes als solchen. Ferner ist etwas Objekt der Seele, sofern die Seele, gemäß der Weise des in sich selbst existierenden Dinges selbst, dazu neigt und darauf hingebordnet ist; und dies ist die Art des Strebensziels als solchen.

So begründen Erkenntnis- und Strebevermögen (*cognoscitivum et appetitivum*) verschiedene Gattungen von Potenzen; da nun der Verstand unter dem Erkenntnisvermögen begriffen wird, müssen Wille und Verstand gattungsmäßig verschiedene Potenzen sein.«

Der Verstand hat als Objekt das Wahre, der Wille das Gute, d. h. Objekte, die real eins, aber ihrem Sinn nach verschieden sind. Die Scheidung der Potenzen erfolgt nun nicht nach dem Objekt als Realität betrachtet, sondern seinem Sinn (*ratio*) nach: »denn der Sinn der Objekte bedingt spezifisch verschiedene Betätigungen der Potenzen; wo also der Sinn des Objekts ein verschiedener ist, da finden wir verschiedene Potenzen, mag auch dasselbe Reale diesem und jenem Sinn zu Grunde liegen, wie es beim Guten und Wahren ist. Und so ist es offenbar bei den materiellen Dingen – die Luft als warme erleidet den Einfluß des Feuers, sofern sie potenziell warme Luft ist, sofern aber das Feuer leuchtend ist, erleidet sie seinen Einfluß vermöge ihrer Durchsichtigkeit – und es ist nicht dieselbe Potenz in der Luft, kraft deren sie durchsichtig und potentiell warm genannt wird, obwohl es dasselbe Feuer ist, das auf beide Potenzen wirkt.«

»Man kann eine Potenz in doppelter Hinsicht betrachten: in ihrer Beziehung zum Objekt oder in ihrer Beziehung zum Wesen der Seele, worin sie wurzelt. Wenn nun der Wille im Verhältnis zum Objekt betrachtet wird, so gehört er zu einer andern Gattung innerhalb der Seele als der Verstand; und so wird der Wille gegen Verstand und Vernunft abgegrenzt ... Wird aber der Wille im Hinblick auf das betrachtet, worin er wurzelt, so gehören Wille und Verstand zum selben Seelenteil, da der Wille, ebenso wie der Verstand, kein körperliches Organ hat. Und so wird bisweilen Verstand oder Vernunft in einem Sinn genommen, in dem beides darin eingeschlossen ist; und dann sagt man, der Wille gehöre zur Vernunft: und demgemäß wird der vernünftige Seelenteil, der Verstand und Willen einschließt, gegen die Potenzen der affektiven Reaktion und des Begehrens (*contra irascibile et concupiscibile*) abgegrenzt.«

Nicht nur der theoretische, sondern auch der praktische Verstand ist vom Willen zu unterscheiden; denn ihr Objekt »ist nicht das Gute, sondern das Wahre in seinem Verhältnis zum praktischen Verhalten (*verum relatum ad opus*).«

11. Artikel Ist der Wille eine höhere Potenz als der Verstand oder umgekehrt?

Das ist nicht ohne weiteres zu entscheiden; denn »man kann etwas entweder schlechthin oder in bestimmter Hinsicht hervorragender nennen als ein anderes. Damit sich aber etwas als schlechthin besser erweise als ein anderes, muß der Vergleich zwischen ihnen bezüglich ihrer wesentlichen, nicht bezüglich ihrer akzidentellen Eigenschaften angestellt werden; denn sonst könnte man nur einen Vorrang in gewisser Hinsicht finden; stellt man z. B. den Menschen dem Löwen im Hinblick auf die wesentlichen Differenzen gegenüber, so findet man ihn schlechthin als von höherer Art, sofern der Mensch ein vernunftbegabtes Wesen ist, der Löwe ein vernunftloses; dagegen überragt der Löwe den Menschen, wenn man sie auf die Körperkraft hin vergleicht: das ist aber ein Vorrang in gewisser Hinsicht. Um also zu erwägen, welche dieser beiden Potenzen schlechthin vorzüglicher ist, der Wille oder der Verstand, muß man dies auf Grund ihrer Differenzen an sich erwägen.

Die Vollkommenheit und die Würde des Verstandes nun besteht darin, daß die Species des erkannten Dinges im Verstand selbst ihr Sein hat; denn im Hinblick darauf erkennt er aktuell, worin seine ganze Würde zu sehen ist. Der Wert (nobilitas) des Willens aber und seines Aktes besteht darin, daß die Seele auf ein wertvolles Ding hingeordnet ist, und zwar im Hinblick auf das Sein, das dieses Ding in sich selbst hat. Nun ist es, schlechthin und absolut gesprochen, vollkommener, den Wert von etwas andern in sich zu haben als in Beziehung zu einem wertvollen Ding zu stehen, das außerhalb von einem existiert. So findet man zwischen Verstand und Willen, wenn man sie absolut betrachtet und nicht in Beziehung zu dieser oder jener Sache, das Verhältnis, daß der Verstand schlechthin den Vorrang vor dem Willen hat.

Es kann jedoch ein weit größerer Vorzug sein, in bestimmter Weise zu einem wertvollen Ding in Beziehung zu treten als seinen Wert in sich selbst zu haben; wenn man nämlich den Wert dieses Dinges in weit geringerer Weise besitzt, als es bei dem Ding in sich selbst der Fall ist. Wenn aber der Wert dieses Dinges dem anderen Dinge auf ebenso wertvolle oder noch wertvollere Weise innewohnt, als dem Dinge, dem er eigen ist, dann wird ohne Zweifel das Wertvollere das sein, das den Wert des anderen Dinges in sich hat als was zu dem wertvollen Ding, wie auch immer, in Beziehung steht. Der Verstand nun erfaßt die Formen, die von höherem Rang sind als die Seele, in einer geringeren Weise, als sie in den Dingen selbst sind: denn was im Verstand Aufnahme findet, das findet in seiner (des Verstandes) Seinsweise darin Aufnahme (Buch über die Ursachen, Satz 10). Und ebenso sind die Formen der Dinge, die tiefer stehen als die Seele, wie die Körperdinge, in der Seele wertvoller als in den Dingen selbst.

So kann die Gegenüberstellung von Verstand und Willen in dreifacher Weise erfolgen. Einmal absolut und im allgemeinen, ohne Beziehung auf dies oder jenes Ding; und so hat der Verstand den Vorrang vor dem Willen; da es ja vollkommener ist, das, was an Würde einem Dinge innewohnt, zu besitzen

als zu seinem Wert in Beziehung zu stehen. Zweitens im Hinblick auf die sinnenfälligen Naturdinge; und dann steht der Verstand auch schlechthin höher als der Wille, z. B. das Erkennen des Steins höher als das Wollen, das auf den Stein gerichtet ist; darum, weil die Form des Steins, sofern sie vom Verstand erkannt ist, in höherer Weise im Verstand ist als sie im Dinge selbst ist, sofern es vom Willen begehrt wird. Drittens im Hinblick auf die göttlichen Dinge, die höher stehen als die Seele, und dann ist der Wille dem Verstand überlegen, z. B. das Wollen und das Lieben Gottes dem Erkennen. Denn die göttliche Güte ist natürlich etwas Vollkommeneres in Gott selbst, wie sie vom Willen begehrt wird, als der Anteil daran in uns, sofern sie vom Verstand erfaßt wird.«

Wenn Augustin (Über die Genesis III, 20) die Vernunft, den Geist oder das geistige Vermögen (*ratio, mens, intelligentia*) als das nach Gottes Bild Geschaffene im Menschen bezeichnet, so versteht er darunter den ganzen geistigen Teil der Seele, »der sowohl die Verstandesauffassung als das Willensstreben in sich befaßt, und so ist der Wille nicht von der Ebenbildlichkeit ausgeschlossen.«

Der Magister (Sentenzen II, 16) »schreibt die Gottes-Ebenbildlichkeit des Menschen (*imaginationem*) speziell der Vernunft zu, weil sie das Frühere ist; die Ähnlichkeit (*similitudinem*) der Liebe, weil im Verhältnis zu Gott die Erkenntnis durch die Liebe zur Vollendung geführt wird (*completur*), wie ein Bild durch die Farben und anderes dergleichen, wodurch es dem Urbild ähnlich wird, vollendet und anziehend gemacht wird.«

Man darf nicht sagen, der Wille stünde, weil er nach Besonderem strebe, der Sinnlichkeit näher als der Verstand, der auf Allgemeines gerichtet sei, und müsse darum als tieferstehend angesehen werden. »Der Wille stimmt nur dann mit den Sinnen im Objekt überein, wenn er zu den sinnenfälligen Dingen hingezogen wird, die tiefer stehen als die Seele; sofern er aber zu geistigen und göttlichen Dingen hingezogen wird, entfernt er sich weiter von den Sinnen als der Verstand, da der Verstand weniger von den göttlichen Dingen erfassen kann als das Gemüt erstrebt und liebt.«

Von einer Leitung des Willens durch den Verstand kann nicht in dem Sinn die Rede sein, »als machte er ihn zu dem geneigt, worauf er abzielt, sondern nur sofern er ihm zeigt, worauf er abzielen müßte. Da nun der Verstand in minderem Grade etwas Wertvolles zu zeigen vermag, als die Willensneigung dahin gezogen wird, hat der Wille einen Vorrang vor dem Verstand.«

Auch mit dem Hinweis auf einen Ursprung des Willens aus dem Verstand ist kein Vorrang des Verstandes zu begründen; denn »der Wille geht nicht unmittelbar aus dem Verstand hervor, sondern aus dem Wesen der Seele wobei der Verstand vorausgesetzt wird. So beweist dies keine Rangordnung (*ordo dignitatis*), sondern nur eine Ursprungsordnung (*ordo originis*), wonach der Verstand von Natur aus früher ist als der Wille.«

Ferner ist dem Verstand kein Vorzug auf Grund von größerer Einfachheit und Immaterialität zuzuschreiben, weil er von der Materie abstrahiere, der Wille dagegen nicht. »Der Verstand abstrahiert nur dann von der Materie, wenn er sinnenfällige, materielle Dinge erkennt; wenn er aber Dinge von höherem Sein als er selbst erkennt, abstrahiert er nicht, sondern nimmt vielmehr in weniger einfacher

Weise auf, als die Dinge in sich selbst sind; so bewahrt der Willensakt, der sich auf die Dinge selbst richtet, wie sie in sich selbst sind, größere Einfachheit und ein höheres Sein.«

Das Wollen ist wie das Erkennen nur dem Menschen eigen, nicht den niederen Wesen; was er mit den andern gemein hat, ist nicht das Wollen, sondern das Streben.

Man kann auch nicht sagen, der Verstand stehe dem höchsten Ziel näher als der Wille; denn die Seele wird zwar eher durch den Verstand als durch das Gemüt zu Gott hingezogen, jedoch das Gemüt erreicht ihn vollkommener als der Verstand.

Der Vorrang des beschaulichen vor dem tätigen Leben, den Gregor betont, bedeutet keinen Vorrang des Verstandes vor dem Willen; »denn der Wille ist von der Kontemplation nicht ausgeschlossen: darum sagt Gregor (Über Ezechiel, 14. Homilie) das beschauliche Leben bestehe darin, Gott und den Nächsten zu lieben.«

Auf der andern Seite ist auch kein absoluter Vorrang des Willens festzustellen. Wenn der Habitus, durch den der Wille Vollkommenheit erhält – die Liebe –, höher steht als die, von denen der Verstand Vollkommenheit erhält – Glaube und Wissen –, so begründet das nur einen Vorzug des Willens im Hinblick auf Gott, und nicht schlechthin betrachtet.«

Die Freiheit, die der Wille vor dem Verstand voraus hat, ist auch nur ein Vorzug in gewisser Hinsicht, nämlich im Bewegen: das wird aus dem Folgenden noch klarer werden.

Auch die Objekte begründen keinen absoluten Rangunterschied. »Da das Wahre ein Gut ist, das Gut des Verstandes nämlich (Ethik VI, 11), darf man nicht sagen, das Gute stehe höher als das Wahre, wie ja auch das animalische Wesen nicht höher steht als der Mensch, da der Mensch das einschließt, was das animalische Wesen Wertvolles hat, und noch etwas hinzufügt. Wir sprechen dabei vom Wahren und Guten, sofern sie die Objekte des Verstandes und des Willens sind.«

Wie schon ad 9 betonte, »findet sich das Wollen nicht bei einer größeren Anzahl von Wesen als das Erkennen, wenn sich auch das Streben bei einer größeren Anzahl findet.« So ist dem Wollen nicht auf Grund einer größeren Allgemeinheit ein Vorrang zuzusprechen. Ferner begründet überhaupt die größere Allgemeinheit nicht schlechthin einen Vorzug. Wenn Dionysius (Über die göttlichen Namen, Kap. V) von einem solchen Vorzug spricht, so denkt er 1. nur an den Fall, daß »eins im Begriff eines andern eingeschlossen ist, wie das Sein im Leben und das Leben im Erkennen, wenn er das eine einfacher nennt als das andere. 2. Mag auch der einfachere Anteil [am Göttlichen] der wertvollere sein – nimmt man ihn in der Seinsweise, womit er sich in den Dingen findet, denen die hinzukommenden Vorzüge fehlen, so wird er von geringerem Wert sein; z. B. wird das Sein, das von höherem Wert als das Leben ist, wenn es in der Weise genommen wird, in der die unbeseelten Dinge sind, eine geringere Seinsweise haben als das Sein der lebendigen Wesen, d. i. das Leben. Und so braucht das, was bei der größeren Zahl vorhanden ist, nicht immer das Wertvollere zu sein; sonst müßte man sagen, die Sinnlichkeit stehe höher als der Verstand und das Ernährungsvermögen als die Sinnlichkeit.«

12. Artikel *Bewegt der Wille den Verstand und die übrigen Seelenkräfte?*

»In gewisser Weise setzt der Verstand den Willen in Bewegung und in gewisser Weise der Wille den Verstand und die andern Kräfte.

Um dies einzusehen, muß man wissen, daß sowohl das Ziel als die Wirkursache (efficiens) bewegend genannt werden, aber in verschiedenem Sinn, da in beiderlei Wirken zwei Dinge zu beachten sind: das Wirkende und der Grund des Wirkens (ratio agendi); z. B. bei der Erwärmung ist das Feuer das Wirkende, die Wärme der Grund des Wirkens. Bei der Bewegung heißt das Ziel bewegend als Grund der Bewegung; die Wirkursache als das die Bewegung Wirkende (agens motum), d. h. als das, was das Bewegliche von der Potenzialität zur Aktualität überführt. Grund des Wirkens aber ist die Form des Wirkenden, durch die es wirkt; sie muß also dem Wirkenden innewohnen, damit es wirken könne. Sie wohnt ihm aber nicht nach Art eines vollkommenen Naturseins inne; denn wo das vorhanden ist, steht die Bewegung still; sondern sie wohnt dem Wirkenden in der Weise einer Intention inne; denn das Ziel ist früher in der Intention, aber später im Sein; und so besteht das Ziel im Bewegenden voraus im eigentlichsten Sinn, wie dem Verstande gemäß ist, dem es eigen ist, etwas in der Weise einer Intention in sich aufzunehmen und nicht in der Weise eines Naturseins. So bewegt der Verstand den Willen in der Art, in der das Ziel bewegend heißt, indem er die Idee des Ziels (rationem finis) voraus erfaßt und dem Willen vorstellt. In der Weise der wirkenden Ursache zu wirken aber ist Sache des Willens und nicht des Verstandes: darum, weil der Wille zu den Dingen in Beziehung steht, wie sie in sich selbst sind; der Verstand aber steht zu den Dingen in Beziehung, wie sie geistigerweise in der Seele sind. Wirken und Bewegtwerden aber, das kommt den Dingen gemäß ihrem eigenen Sein zu, wodurch sie in sich selbst Bestand haben, und nicht, sofern sie intentionalerweise (per modum intentionis) in der Seele sind; die Wärme wärmt ja nicht in der Seele, sondern im Feuer. Und so besteht ein Verhältnis des Willens zu den Dingen, sofern ihnen Bewegung zukommt, nicht aber ein Verhältnis des Verstandes; und ferner ist der Willensakt eine Hinneigung zu etwas, der Akt des Verstandes aber nicht. Eine Hinneigung aber ist eine Disposition des Bewegenden, sofern die Wirkursache bewegt. So ist es klar, daß es dem Willen eigen ist nach Art einer wirkenden Ursache zu bewegen, und nicht dem Verstand.

Den höheren Potenzen der Seele aber kommt es, sofern sie immateriell sind, zu, auf sich selbst zu reflektieren (quod reflectantur super se ipsos); also reflektieren sowohl der Wille als der Verstand auf sich selbst und eines auf das andere und auf das Wesen der Seele und alle ihre Kräfte. Der Verstand nämlich erkennt sich selbst und den Willen und das Wesen der Seele und alle Kräfte der Seele; und ebenso will der Wille sein Wollen und das Erkennen des Verstandes und will das Wesen der Seele und so auch mit dem andern. Wenn nun eine Potenz sich auf eine andere richtet, so steht sie dazu auf Grund ihrer Eigentümlichkeit in Beziehung; wenn z. B. der Verstand erkennt, daß der Wille will, so

nimmt er den Sinn des Wollens (*rationem volendi*) in sich auf; und wenn sich der Wille selbst auf die Potenzen der Seele richtet, richtet er sich darauf als auf Dinge, denen Bewegung und Tätigkeit zukommt, und so bewegt der Wille nicht nur äußere Dinge nach Art einer wirkenden Ursache, sondern auch die Kräfte der Seele selbst.«

Obwohl also der Verstand an sich früher ist als der Wille, kann er doch vom Willen bewegt werden. Denn »die Reflexion hat eine gewisse Ähnlichkeit mit der Kreisbewegung, in dem das, was zunächst Anfang war, das Letzte in der Bewegung ist; und so muß man bei der Reflexion sagen, was zuerst das Frühere war, werde hernach das Spätere; obwohl also der Verstand, schlechthin betrachtet, früher ist als der Wille, so wird er doch durch die Reflexion später als der Wille.«

Die Gefahr eines unendlichen Regresses – daß der Wille das Erkennen des Verstandes nur wollen kann, wenn es der Verstand zuvor erkannt hat; daß aber das Erkennen des Verstandes zuvor gewollt sein muß, usw. – besteht in Wahrheit nicht. »Denn er kommt zum Stillstand im natürlichen Streben, wodurch der Verstand zu seinem Akt geneigt ist.«

»Sowohl dem Willen als der Vernunft steht eine Herrschaft zu, aber in verschiedener Hinsicht; dem Willen, sofern Herrschaft ein Hinlenken (*inclinatio*) bedeutet; der Vernunft, sofern für diese Hinwendung die Ausführung durch diesen oder jenen angeordnet und bestimmt wird.«

Schon früher war die Ansicht zurückgewiesen, es sei der Verstand dem Willen gegenüber die höhere Potenz. »Jede Potenz hat vor der andern einen Vorzug in dem, was ihr eigentümlich ist; z. B. steht der Tastsinn in vollkommenerer Weise in Beziehung zur Wärme, die er von sich aus empfindet, als der Gesichtssinn, der sie akzidentell wahrnimmt; und ähnlich steht der Verstand in vollkommenerer Weise zum Wahren in Beziehung als der Wille; und der Wille in vollkommenerer Weise zum Guten, das in den Dingen ist, als der Verstand; obwohl also der Verstand, schlechthin betrachtet, höher steht als der Wille, wenigstens hinsichtlich gewisser Dinge, so erweist sich doch im Hinblick auf die Art des Bewegens (*secundum rationem movendi*), die dem Willen entsprechend dem eigenen Sinn des Objekts (*ex ratione propria objecti*) zukommt, der Wille als höher stehend.«

13. Artikel Ist die Intention ein Akt des Willens oder des Verstandes?

Sie ist »ein Akt des Willens: was augenscheinlich aus ihrem Objekt zu ersehen ist. Potenz und Akt müssen nämlich in ihrem Objekt übereinstimmen, da die Potenz nur durch den Akt zum Objekt in Beziehung steht; so müssen das Sehvermögen und das Sehen dasselbe Objekt haben, nämlich die Farbe. Wenn also das Objekt dieses Aktes, nämlich der Intention, das Gute, d. h. ein Ziel, ist, so muß die Intention ein Willensakt sein. Sie ist aber nicht absolut genommen ein Akt des Willens, sondern mit Beziehung auf die Vernunft (*in ordine ad rationem*).

Um dies einzusehen, muß man bedenken, daß, wo immer zwei Wirkfaktoren (*agentia*) angeordnet sind, der zweite Faktor in doppelter Weise bewegen oder wirken kann: einmal gemäß dem, was seiner eigenen Natur entspricht; ferner gemäß dem, was der Natur des höheren Faktors entspricht; denn die Einwirkung (*impressio*) des höheren Faktors bleibt in dem niederen bestehen; und infolgedessen wirkt der niedere Faktor nicht nur mit eigenem Wirken, sondern auch mit dem Wirken des höheren Faktors; so bewegt sich die Sonnenkugel mit eigener Bewegung, die sich im Zeitraum eines Jahres vollendet, und durch die Bewegung des ersten Beweglichen, d. i. die tägliche Bewegung: ebenso bewegt sich das Wasser mit eigener Bewegung, indem es zum Mittelpunkt hinstrebt, und hat eine Bewegung auf Grund der Einwirkung des Mondes, der es bewegt, wie es offenbar bei Ebbe und Flut ist. Auch die gemischten Körper haben manche Tätigkeiten, die ihnen eigen sind und die sich aus der Natur der vier Elemente ergeben, z. B. nach unten zu streben, zu erwärmen, abzukühlen; und sie haben andere Tätigkeiten auf Grund des Einwirkens der Himmelskörper, wie etwa der Magnet Eisen anzieht. Und obwohl kein Wirken des niederen Faktors ohne ein vorausgesetztes Wirken des höheren geschieht, so wird ihm doch das Wirken, das ihm seiner Natur nach zukommt, absolut zugeschrieben, z. B. dem Wasser die Bewegung nach unten; das jedoch, das ihm durch das Einwirken des höheren Faktors zukommt, wird ihm nicht absolut zugeschrieben, sondern mit Beziehung auf das andere; z. B. Ebbe und Flut heißen eine eigentümliche Bewegung des Meeres, nicht sofern es Wasser ist, sondern, sofern es vom Mond bewegt wird.

Vernunft und Wille aber sind Wirkungsvermögen (*potentiae operativae*), die aufeinander hingeordnet sind; und, absolut betrachtet, ist die Vernunft das Frühere, obwohl durch Reflexion der Wille das Frühere und Höhere wird, sofern er die Vernunft in Bewegung setzt. So kann der Wille einen doppelten Akt haben: einen, der ihm seiner eigenen Natur nach zukommt, sofern er, absolut, auf sein eigenes Ziel hinstrebt; und dieser wird dem Willen schlechthin zugesprochen, wie Wollen und Lieben, obwohl für diesen Akt ein Akt der Vernunft vorausgesetzt ist: er hat aber noch einen andern Akt, der ihm gemäß dem zukommt, was von der Einwirkung der Vernunft im Willen zurückbleibt. Da es nämlich der Vernunft eigen ist, zu ordnen und in Beziehung zu setzen (*ordinare et conferre*), so ist, sooft im Willen eine Beziehung oder Ordnung hervortritt, dies kein Akt des Willens, absolut genommen, sondern mit Beziehung auf die Vernunft: und in diesem Sinn ist das Intendieren ein Willensakt; denn das Intendieren scheint nichts anderes zu sein als auf Grund dessen, was man will, auf ein anderes als auf ein Ziel hinzustreben: und so unterscheidet sich das Intendieren darin vom Wollen, daß das Wollen absolut auf ein Ziel hinstrebt; das Intendieren dagegen besagt eine Beziehung (*ordinem*) zum Ziel, sofern das Ziel das ist, worauf das hingeordnet ist, was zum Ziel führt. Wenn nämlich der Wille auf sein Objekt hingelenkt wird, das ihm die Vernunft vor Augen stellt, so wird er in verschiedener Weise gelenkt, sofern es ihm in verschiedener Weise vor Augen gestellt wird. Wenn also die Vernunft etwas als absolut gut vorstellt, wird der Wille absolut darauf hinbewegt; und das heißt Wollen. Wenn er sich aber etwas als ein Gut vorstellt (*sub ratione boni*), worauf anderes als

auf ein Ziel hingeordnet ist, so strebt er danach mit einer gewissen Ordnung, die sich im Willensakt nicht seiner eigenen Natur entsprechend, sondern der Forderung der Vernunft entsprechend, findet.

Und so ist das Intendieren ein Akt des Willens mit Beziehung auf die Vernunft.«

Da Vernunft und Wille sich wechselseitig bewegen und unter verschiedenen Gesichtspunkten eins früher ist als das andere, »kann jedem mit Beziehung auf das andere ein Akt zugeschrieben werden.«

Da für jeden Willensakt eine Vernunftkenntnis vorausgesetzt ist, scheint es, als könne überhaupt kein Akt dem Willen allein zugeschrieben werden, auch nicht das Wollen und Lieben. Das ist aber ein Fehlschluß; »denn wenn auch jeder Willensakt eine Vernunftkenntnis voraussetzt, so tritt doch das, was der Vernunft eigen ist, nicht immer im Willensakt hervor ...«

Die Beziehung auf das Ziel, die das Wort Intention einschließt, muß nicht notwendig Vernunftthandlung sein. »Die aktive Beziehung auf das Ziel ist Sache der Vernunft; denn ihr kommt es zu, auf das Ziel zu beziehen (referre in finem); eine passive Beziehung aber kann allem zukommen, was durch die Vernunft auf ein Ziel hingelenkt oder bezogen ist: so auch dem Willen; und in diesem Sinn gehört die Beziehung auf das Ziel zur Intention.«

Die Leitung des Willens durch die Vernunft ist nicht der Leitung der Natur durch den ersten Bewegter an die Seite zu stellen. Denn »der erste Bewegter hat nicht nur Vernunft, sondern auch Willen, und so kann ihm im eigentlichen Sinn eine Intention zugeschrieben werden; der Vernunft dagegen kommt nur Erkenntnis zu; und so besteht keine Gleichheit.«

»Das Intendieren ist nicht Sache des Erkennenden, da auch die Naturdinge ein Ziel intendieren, obwohl die Intention eine Erkenntnis voraussetzt. Sprechen wir aber von einer seelischen Intention, so kommt sie ebensowenig wie das Wollen nur dem Erkennenden zu. Denn Intendieren und Wollen müssen nicht Akte derselben Potenz sein wie das Erkennen, sondern desselben Subjekts (suppositi); denn im eigentlichen Sinn kann man nicht sagen, eine Potenz erkenne oder intendiere, sondern das Subjekt durch die Potenz.«

Damit ein Akt zwei Potenzen angehören könne, müssen beide eine Einheit bilden. Das sind »Vernunft und Wille durch die Ordnung [in der sie stehen], in dem Sinne, wie das Universum eine Einheit genannt wird: so steht nichts im Wege, daß ein Akt beiden angehöre: dem einen unmittelbar, dem andern mittelbar.«

Wenn der Wille sich immer nur direkt auf das Ziel richtete, könnte ihm keine Intention eigen sein; denn dann fiel die Beziehung fort, die im Intendieren eingeschlossen ist. »Doch, wenn sich auch der Wille in erster Linie auf das Ziel richtet, sofern das, was zum Ziel führt, nur um des Ziels willen begehrt wird, so geht doch der Wille auch auf das, was zum Ziel führt. Denn wenn auch der Philosoph (III. Ethik II, 2) sagt, der Wille richte sich auf das Ziel, die Wahl auf das, was zum Ziel führte, so heißt es doch darum nicht, der Wille richte sich immer auf das Ziel, sondern,

bisweilen und in erster Linie; und auf Grund dessen, daß die Wahl niemals auf das Ziel geht, wird gezeigt, daß Wählen und Wollen nicht dasselbe sind.«

Die Intention scheint nichts anderes als das Hinlenken des Willens auf das letzte Ziel. Als aktives gehört dies »zur Vernunft, als passives kann es zum Willen gehören ...«

Bei der Besserung der Seele »lenkt der Glaube die Intention wie die Vernunft den Willen; wie also der Glaube der Vernunft angehört, so die Intention dem Willen.«

Der Wille kann sich auf Unmögliches und auf Mögliches richten; die Intention nur auf Mögliches. Derselbe Unterschied besteht aber »zwischen Willen und Wahl, die sich immer auf Mögliches richtet, so daß Wählen nicht genau dasselbe ist wie Wollen; ebenso ist auch das Intendieren nicht genau dasselbe wie Wollen; dadurch wird jedoch nicht ausgeschlossen, daß es ein Willensakt ist.«

*Nach dem II. Buch der Ethik ist das, was in der Seele ist, Potenz oder Habitus oder Passion. In dieser Dreiteilung ist die Intention nicht unterzubringen. Aber in dieser Dreiteilung des Philosophen fehlen die Aktionen der Seele; denn die Aktionen sind der Seele nicht eigen als etwas in der Seele, sondern als etwas von der Seele Ausgehendes; die Intention ist nun eine Aktion. Sollte jedoch die Einteilung als vollständig gelten, so müßte man die Aktionen unter den Habitus mitbegreifen, so wie das Abgeleitete (*principiatum*) in seinem Prinzip enthalten ist.*

*»Ordnen ist Sache der Vernunft, einer Ordnung eingefügt werden (*ordinari*) kann auch der Wille; und in diesem Sinne schließt die Intention eine Ordnungsbeziehung ein.«*

Die Intention setzt ein Entferntsein vom Ziel voraus. Wäre sie nichts weiter als das, so könnte sie eher der Vernunft als dem Willen angehören, da die Vernunft, die das Ziel nur zeigt, weiter von ihm entfernt ist als der Wille, der ihm als seinem eigentlichen Objekt anhängt. »Aber zur Intention gehört außer dem Entferntsein ein Hinneigen, und das ist Sache des Willens, nicht der Vernunft.«

Zwischen Intention und Wahl besteht folgender Unterschied: »die Intention ist ein Akt des Willens mit Beziehung auf die Vernunft, die das, was zum Ziel führt, auf das Ziel selbst hinordnet; die Wahl dagegen ist ein Willensakt, die das, was zum Ziel führt, gegeneinander abwägt.«

14. Artikel Will der Wille mit derselben Bewegung das Ziel und das, was zum Ziel führt?

*»Es gibt über diese Frage zweierlei Meinungen, wie der Magister sagt (*Sentenzen II, 28*). Die einen sagten, das Wollen dessen, was zum Ziel führt, sei ein anderer Akt als die Intention, die auf das Ziel geht. Andere sagten im Gegenteil, es sei ein Akt und die Unterscheidung geschehe nur im Hinblick auf die Mannigfaltigkeit der Dinge. Beide Ansichten sind in gewisser Hinsicht wahr.*

Um dies einzusehen, muß man Folgendes bedenken: die Einheit des Aktes ist nach der Einheit des Objektes zu bemessen; wenn nun zwei Dinge in gewissem Sinne eins sind, so wird daher der Akt, der

sich darauf richtet, sofern sie eins sind, einer sein; der Akt dagegen, der sich darauf richtet, sofern sie zwei sind, wird ein doppelter sein, so wie die Teile einer Linie in gewissem Sinne zwei sind und in gewissem Sinne eines, sofern sie im Ganzen geeint sind: wenn sich also der Akt des Sehens auf die beiden Teile der Linie richtet, sofern sie zwei sind, d. h. auf jeden für sich im Hinblick auf das, was jedem eigentümlich ist, werden es zwei Anschauungen (*visiones*) sein und nicht zugleich gesehen werden können; richtet er sich aber auf die ganze Linie, die beide Teile in sich befaßt, so wird es eine Anschauung sein und die ganze Linie wird auf einmal gesehen werden.

Alles nun, was aufeinander hingeordnet ist, ist eine Mehrheit, sofern es Dinge sind, die für sich betrachtet werden; sie sind aber eins in dem Ordnungszusammenhang, worin sie aufeinander hingeordnet sind: und so ist der Akt der Seele, der sich auf sie richtet, sofern sie aufeinander hingeordnet sind, einer; der Akt der Seele aber, der sich auf sie richtet, sofern sie in sich betrachtet werden, ist ein vielfacher; so ist es offenbar bei der Betrachtung einer Merkurstatue: betrachtet man sie als ein reales Ding (*ut est res quaedam*), so wird diese Betrachtung eine andere sein als die Betrachtung des Merkur, dessen Abbild die Statue ist; wird aber die Statue als Bild des Merkur betrachtet, so wird dieselbe Betrachtungsweise dem Merkur und der Statue gelten. Desgleichen, wenn sich eine Willensbewegung auf ein Ziel und auf das, was zum Ziel führt, richtet, so wird es eine mehrfache Bewegung sein, sofern sie sich auf jedes im Hinblick auf das richtet, was es als für sich existierendes Ding ist; und so ist die Ansicht richtig, die sagt, die Intention auf das Ziel und das Wollen dessen, was zum Ziel führt, seien verschiedene Akte. Wenn sich aber der Wille auf eins davon richtet, sofern es in Beziehung zum andern steht, so geht ein Willensakt auf beides; und so ist die Ansicht richtig, die behauptet, die Intention auf das Ziel und das Wollen dessen, was zum Ziel führt, seien ein Akt.

Wenn man aber den Sinn der Intention recht ins Auge faßt, so zeigt sich, daß diese Ansicht richtiger ist als die andere. Denn die Bewegung des Willens auf das Ziel hin heißt, absolut genommen, nicht Intention, sondern einfach Wollen; Intention dagegen heißt das Hinneigen des Willens zum Ziel, sofern das, was zum Ziel führt, auf das Ziel eingestellt ist (*ad finem terminantur*). Denn wer die Gesundheit will, von dem sagt man, daß er sie einfach wolle; er intendiere sie, sagt man nur, wenn er etwas um der Gesundheit willen will.

Und so muß man zugeben, daß die Intention zahlenmäßig kein anderer Akt ist als der Wille.«

Wenn sich an einem schlechten Willensakt eine gute Intention zeigt, so ist es nicht nötig, diese als einen eigenen Akt aufzufassen: »es kann zwar nicht ein- und derselbe Akt gut und schlecht sein, es kann sich aber an einem schlechten Akt ein guter Umstand finden; so ist es ein fehlerhafter Akt, wenn jemand mehr ißt, als er soll, mag er auch zu der Zeit essen, wo er soll: und so ist der Wille, womit jemand stehlen will, um die Armen zu nähren, schlechthin ein schlechter Akt, aber er hat einen guten Umstand an sich; denn das Weswegen wird als einer der Umstände angesetzt.«

Wenn Aristoteles (Ethik X) sagt, eine Bewegung, die in der Mitte ende, sei spezifisch verschieden von der, die bis ans Ende gehe, so ist das für den Fall zu verstehen, »wo in der Mitte Halt gemacht wird; denn wenn man über die Mitte hinweg ans Ende geht, dann ist die Bewegung zahlenmäßig eine: und so ist es auch eine Bewegung, wenn der Wille, mit Beziehung auf das Ziel, sich auf das hinbewegt, was zum Ziel führt.«

Das Parallele findet sich auf dem Gebiet des Verstandes. »Wenn Folgerung und Prämisse jedes für sich betrachtet werden, sind es getrennte Betrachtungen; wird dagegen die Prämisse mit Beziehung auf die Folgerung betrachtet, so umfaßt eine Betrachtung beides, wie es im Syllogismus ist.«

»Das Ziel und das, was zum Ziel führt, sind ein Objekt, sofern eins im Hinblick auf das andere betrachtet wird.« So ist auch der Objekte wegen keine Mehrheit von Akten anzunehmen.

15. Artikel Ist die Wahl ein Akt des Willens?

»Die Wahl hat etwas vom Willen und etwas von der Vernunft in sich. Ob sie aber ganz eigentlich ein Akt des Willens oder der Vernunft ist, das scheint der Philosoph (Ethik VI, 2) offen zu lassen, wo er sagt, die Wahl sei ein Streben des Erkenntnisvermögens (appetitus intellectivi), d. h. ein Streben mit Beziehung auf den Verstand, oder eine Einsicht des Strebevermögens (intellectus appetitivi), d. h. eine Einsicht im Hinblick auf das Streben. Das Erste aber ist richtiger, daß es nämlich ein Willensakt mit Beziehung auf die Vernunft ist.

Daß es unmittelbar ein Willensakt ist, geht aus zwei Umständen hervor. Erstens aus dem Sinn des Objekts: das eigentliche Objekt der Wahl ist das, was zum Ziel führt, und das gehört zum Bereich des Guten (pertinet ad rationem boni), welches das Objekt des Willens ist; denn gut heißt sowohl das Ziel, etwa das sittlich Rechte oder das Genußbietende (honestum vel delectabile), als das, was zum Ziel führt, das Nützliche. Zweitens aus dem Sinn des Aktes selbst. Denn die Wahl ist das letzte Ergreifen (acceptio), womit etwas ergriffen wird, um es auszuführen (ad prosequendum); das ist aber nicht Sache der Vernunft, sondern des Willens; denn wann immer die Vernunft eine Sache einer andern vorzieht, ist noch nicht eine vor der andern zur Ausführung ergriffen, bis der Wille mehr zur einen als zur andern hinneigt; denn der Wille folgt nicht notwendig der Vernunft. Die Wahl ist jedoch nicht absolut ein Willensakt, sondern mit Beziehung auf die Vernunft, weil in der Wahl etwas zu Tage tritt, was der Vernunft eigentümlich ist, nämlich etwas mit einem anderen in Verbindung zu bringen (conferre) oder ihm vorzuziehen (praeferre): das findet sich nun im Willen vermöge des Einwirkens der Vernunft, sofern die Vernunft selbst dem Willen etwas nicht als schlechthin nützlich vor Augen stellt, sondern als das Nützlichere zum Ziel.

So ist denn offenbar das Wollen wie das Intendieren ein Willensakt; das Wollen jedoch, sofern die Vernunft dem Willen etwas absolut als gut vor Augen stellt, mag es nun um seiner selbst willen zu wählen sein, wie das Ziel, oder um eines andern willen, wie das, was zum Ziel führt; denn von beidem heißt es, daß wir es wollen; Wählen dagegen ist ein Akt des Willens, sofern ihm die Vernunft

das Gute als das Nützlichere zum Zweck hinstellt: Intendieren schließlich, sofern ihm die Vernunft ein Gut als ein Ziel hinstellt, das auf Grund dessen, was zum Ziel führt, zu erreichen ist.«

Wenn man bei verkehrter Wahl von Unwissenheit spricht, so geschieht es mit Rücksicht auf das, was darin Vernunftanteil ist.

Man kann die Wahl als Abschluß einer Überlegung oder Untersuchung auffassen; es gibt aber bei einer praktischen Untersuchung eine doppelte Schlußfolgerung: »Eine, die der Vernunft angehört nämlich den Ausspruch (sententia), der in dem Urteil über die Gegenstände der Überlegung besteht (iudicium de consiliatis); die andere gehört dem Willen an und von der Art ist die Wahl: Schlußfolgerung heißt sie im Hinblick auf eine gewisse Ähnlichkeit; denn wie auf theoretischem Gebiete am Ende bei der Schlußfolgerung Halt gemacht wird, so liegt auf praktischem Gebiet das Ende in der Durchführung (statur in operatione).«

Die Wahl wird von dem Philosophen (Ethik VIII, 13) das grundlegende Bestandteil (principale) der moralischen Tugend genannt und sie ist es »sowohl nach dem, was sie von der Vernunft, als nach dem, was sie vom Willen in sich hat; denn beides ist erforderlich, damit von moralischer Tugend die Rede sein könne (ad rationem virtutis moralis); und die Wahl heißt grundlegend mit Rücksicht auf die äußern Akte«. Wenn anderseits die Klugheit als grundlegend bezeichnet wird, so braucht darum »die Wahl nicht ganz und gar ein Akt der Klugheit zu sein, sondern sie hat Anteil an der Klugheit wie auch an der Vernunft.«

Ebenso kann man sagen, »es findet sich in der Wahl Unterscheidung sofern sie zur Vernunft gehört, deren Eigentümlichkeit der Wille bei der Wahl folgt.«

Die Untersuchung führt vom Streben im allgemeinsten Sinn allmählich empor zu seiner höchsten Form, dem Willen. Im allgemeinsten Sinn ist es kraft einer natürlichen Hinordnung auf das Gute allen Geschöpfen eigen, nach ihm hin bewegt zu werden bzw. sich zu bewegen. Es gibt ein allgemeines Gut, auf das alles hinstrebt (es zu erwerben oder seinen Besitz zu behaupten): das ist das Sein; aber darüber hinaus ist das allgemeine Streben ein Streben nach einem besondern Gut, das dem strebenden Geschöpf jeweils angemessen ist. Allem Streben liegt eine Auffassung zu Grunde: bei den erkennenden Wesen in ihnen selbst, bei den toten Dingen in dem, der ihr Streben lenkt. Bei diesen wirkt sich das Streben in allen ihren Bewegungsvermögen aus; es ist keine besondere Potenz dafür vorhanden. Das Streben der beseelten Wesen dagegen entspringt einer besonderen Potenz: es ist formaliter – als Streben – eine Spezialisierung des allgemeinen Strebens, material aber, d. h. seinem Objektbereich nach, umfaßt es mehr, nämlich jedes mögliche Gut, das als solches erfaßt werden kann, während das allgemeine Streben jeweils auf ein bestimmtes Gut festgelegt ist. Innerhalb des Strebens der beseelten Wesen ist wieder das geistige vom sinnlichen zu scheiden. Beide haben ihren Ursprung in dem Strebenden selbst, aber dieses ist eine Neigung, die durch den Gegenstand notwendig in ihm ausgelöst wird, jenes ist kein Bewegt-werden mehr, sondern ein Sich-bewegen, das auf Erkenntnis aufgebaut und über die natürliche Neigung selbst Herr ist. Das geistige Streben, d. h. der Wille, ist als Streben

besonderer Art eine eigene Potenz, aber eine eigene Gattung von Gegenständen gehört den beiden Potenzen – im Unterschied zum sinnlichen und geistigen Auffassungsvermögen – nicht zu. Darum stellen auch sinnliches und geistiges Streben nicht verschiedene Gattungen von Potenzen dar. – Der Wille unterliegt keiner Naturnotwendigkeit, d. h. keinem äußeren Zwang durch wirkende Ursachen; auch nicht der Vernunftnotwendigkeit, d. h. einem Gezwungenwerden durch Gründe. Es gibt bei ihm nur eine innere Notwendigkeit: die natürliche Hinneigung zum Guten als solchen, die aber die Wahl dieses oder jenes Gutes offen läßt. Beide – Wille und Verstand – werden von außen bewegt: dieser durch die Phantasie oder (als aufnehmender) durch den tätigen Verstand, jener durch das erfaßte Gut. Aber beide sind dabei – allerdings in verschiedenem Sinn – frei tätig: der Wille unmittelbar: er ergreift das sich anbietende Gut von sich aus; der Verstand (als tätiger) mittelbar, vom Willen dirigiert eignet er sich die Species an. Die Freiheit des Willens hat einen dreifachen Sinn: sie ist Freiheit gegenüber dem Objekt – es kann dieses oder jenes wählen; Freiheit gegenüber dem Akt – der Wille kann ihn vollziehen oder nicht; Freiheit in der Beziehung zum letzten Ziel –; er kann Gutes oder Schlechtes wählen, je nachdem die Beziehung auf das letzte Ziel zu Recht oder zu Unrecht besteht. Verdienstlich ist der Wille nur, sofern er frei ist, d. h. nicht, sofern er das höchste Ziel erstrebt, sondern, sofern er ein besonderes Gut erstrebt, das richtig auf das letzte Ziel bezogen ist. Während ein Zwang auf den Willen nicht ausgeübt werden kann, sind Einflüsse verschiedener Art möglich. Gott allein kann von innen auf den Willen einwirken, ihn umwandeln und zu etwas geneigt machen: entweder nur aktuell durch eine vorübergehende, besondere Gnadenwirkung oder dauernd durch eine eingegossene Tugend. Die Geschöpfe (abgesehen von dem Wollenden selbst) können nur von außen einwirken: indem sie dem Willen ein Objekt vor Augen stellen, das er dann ergreifen kann oder nicht, oder, indem sie durch Einwirkung auf die körperlichen Organe die natürliche Neigung beeinflussen, wobei der Wille die Freiheit behält, dies zuzulassen oder zu unterbinden. Verstand und Wille sind verschiedene Potenzen und gehören verschiedenen Gattungen von Potenzen an: dem Erkenntnis- und dem Strebevermögen. Dabei ist die Scheidung mit Rücksicht auf das Verhältnis zum Objekt vollzogen: beim Erkennen ist die Seele darauf aus, daß etwas in ihrer Weise in sie eingehe; beim Streben richtet sie sich auf das Objekt, wie es in sich existiert. In ihrem Verhältnis zur Seele dagegen gehören Verstand und Wille – als rein geistige Potenzen, die keines körperlichen Organs bedürfen – zusammen; sie bilden den vernünftigen Seelenteil, der gegen die Sinnlichkeit abgegrenzt ist. Die Rangordnung von Verstand und Willen ist nicht eindeutig zu bestimmen. Absolut betrachtet steht der Verstand höher, weil er das Wertvolle in sich selbst aufnimmt, während der Wille nur dazu in Beziehung steht. Im Verhältnis zu den Sinnendingen steht ebenfalls der Verstand höher, weil seine eigene Seinsweise, in der er sie aufnimmt, eine höhere ist als die ihre, in der sie der Wille beläßt. In Beziehung zum Göttlichen aber steht der Wille höher, weil er es in der höheren Seinsweise nimmt, die jenem eigen ist, während der Verstand es nur in seiner eigenen Seinsweise zu fassen vermag – Verstand und Wille bewegen beide einander und die andern Kräfte, der Verstand, indem er Ziele vor Augen stellt, der Wille als eine Wirkursache, die in der inneren wie in der äußeren Welt Bewegung ins Werk setzen kann. – Es gibt Willensakte verschiedener Art. Reiner Willensakt ist das schlichte Wollen eines Ziels. Die Intention

ist ein Akt, an dem Wille und Verstand beteiligt sind. Vornehmlich ist sie Willensakt, aber sie will etwas, sofern es zum Ziel führt, und die Beziehung auf das Ziel wird durch den Verstand hergestellt. Die Wahl ist im Unterschied dazu eine Entscheidung zwischen verschiedenen Mitteln; das Gegenüberstellen und Abwägen ist dabei Sache des Verstandes, aber die Wahl ist nicht diese Verstandesüberlegung und auch nicht das Urteil das sie theoretisch abschließt, sondern die praktische Entscheidung.

Obgleich die Untersuchung im wesentlichen dem Willen gilt, ist sie doch für die Erkenntnislehre von Bedeutung. Sie beleuchtet wiederum das ganze Organon des Geistes und da es nach Thomas immer die Seele ist, die erkennt, nicht ein Akt und nicht eine Potenz, so darf das Erkennen nicht isoliert betrachtet werden. In der Tat besteht das innigste Zusammenwirken der beiden Potenzen bei den konkreten Akten, indem sie einander zu ihrem Tun bewegen und ev. beide am Aufbau eines Aktes beteiligt sind. Das zeigen die Beispiele der Intention und Wahl, das zeigte früher schon die Tätigkeit der praktischen Vernunft, darüber hinaus aber darf man wohl sagen: nicht nur ist alles Wollen durch Verstandestätigkeit geleitet, sondern auch umgekehrt ist für jede Verstandestätigkeit ein Willensmoment mitbedingend: das Aufnehmen des intellectus possibilis kann als die Grenze einer reinen Verstandesaktualität bezeichnet werden; es setzt aber die Tätigkeit des intellectus agens voraus, und diese als vom Willen dirigiertes Tun kann als ein willentliches bezeichnet werden.

XXIII. Quaestio Der Wille Gottes

1. Artikel Entspricht es Gott, Willen zu haben?

»Der Wille findet sich bei Gott als ihm im eigentlichsten Sinn zugehörig (propriissime). Um dies einzusehen, muß man wissen, daß Erkenntnis und Wille in der geistigen Substanz in einem verschiedenen Verhältnis zu den Dingen wurzeln (super diversas habitudines eius ad res). Es gibt nämlich ein Verhältnis der geistigen Substanz zu den Dingen, wonach die Dinge gewissermaßen bei der geistigen Substanz sind, jedoch nicht ihrem eigenen Sein nach (secundum esse proprium), wie die Alten behaupteten, die sagten, wir erkannten die Erde mit Erde, das Wasser mit Wasser usw.; sondern ihrem eigenen Sinngehalt nach (secundum propriam rationem); denn nicht der Stein ist in der Seele, sondern die Species des Steines oder sein Sinngehalt (nach Aristoteles, Über die Seele III, 38). Und weil der reine Sinngehalt eines Dinges, ohne Konkretion, nur in einer immateriellen Substanz zu finden ist, ist Erkenntnis nicht allen Realitäten (rebus) zuerteilt, sondern nur den immateriellen; und dem Grad der Immaterialität entspricht der Grad der Erkenntnis, so daß die immateriellsten die

erkenntnisfähigsten sind: da in ihnen ihr Wesen immateriell ist, verhält es sich zu ihnen wie ein Erkenntnismittel; so erkennt Gott durch sein Wesen sich selbst und alles andere; der Wille aber, bei denen, die ein Streben haben, beruht auf dem Verhältnis, wodurch die geistige Substanz auf Dinge bezogen ist, so daß sie zu ihnen eine Beziehung hat, so wie sie in sich bestehen. Und da einem jeden Dinge, dem materiellen wie dem immateriellen, eine Beziehung zu einem andern Dinge (*ordo ad aliam rem*) zukommt, daher gehört zu jedem Ding ein Streben, sei es ein naturhaftes, sei es ein animalisches, sei es ein vernünftiges oder geistiges (*vel naturale, vel animale, vel rationale seu intellectuale*); aber in den verschiedenen findet es sich in verschiedener Weise. Denn da es dem Ding eigen ist, zu einem andern Ding durch etwas, was es in sich hat, in Beziehung zu stehen, steht es, entsprechend der verschiedenen Weise, in der es etwas in sich hat, in verschiedener Weise zu anderem in Beziehung. Die materiellen Dinge aber, in denen alles, was in ihnen ist, gleichsam an die Materie gebunden und mit ihr verwachsen ist, haben kein

freies Verhältnis (*liberam ordinationem*) zu den Dingen, sondern eines, das aus ihrer Naturanlage notwendig folgt (*consequentem ex necessitate naturalis dispositionis*); darum sind die materiellen Dinge für sich selbst nicht Ursachen dieses Verhältnisses, als ob sie sich selbst auf das hinordnen würden, worauf sie hingeordnet sind; sondern sie werden von anderswoher darauf hingeordnet; so empfangen sie denn ihre Naturanlage: und so kommt ihnen nur ein natürliches Streben zu. Den immateriellen und erkenntnisfähigen Naturen aber ist etwas absolut eigen, ohne Verwachsensein und Bindung an die Materie; und dies je nach dem Grad ihrer Immaterialität; und so sind sie eben auf Grund dessen in einem freien Verhältnis, dessen Ursachen sie selbst sind, auf die Dinge hingeordnet, indem sie sich selbst auf das hinordnen, worauf sie hingeordnet sind; und so kommt es ihnen zu, willentlich und spontan (*voluntarie et sponte*) etwas zu tun oder zu erstreben. Wenn nämlich die Truhe, die im Geist des Künstlers ist, eine materielle Form mit einem fest bestimmten Sein wäre, dann könnte sie [ihn] nur gemäß der ihr eigenen, fest bestimmten Weise [zu etwas] geneigt machen; so stünde es dem Künstler nicht frei, ein Haus zu bauen oder nicht zu bauen oder es so oder anders zu machen. Weil aber die Form des Hauses im Geist des Künstlers nur der Plan des Hauses, absolut genommen, ist (*ratio domus absoluta*), der von sich aus nicht mehr zum Sein als zum Nichtsein neigt und nicht mehr zum So- als zum Anderssein bezüglich der hinzukommenden Bestimmungen (*accidentium dispositionum*) des Hauses, darum ist es der freien Neigung des Künstlers überlassen, das Haus zu bauen oder nicht zu bauen. Weil nun in der empfindungsfähigen geistigen Substanz die materiellen Formen zwar ohne Materie aufgenommen werden, aber doch nicht gänzlich immateriell und frei von den Bedingungen der Materie, sofern sie in einem körperlichen Organ aufgenommen werden; darum ist die Neigung in ihnen nicht gänzlich frei, obwohl in ihnen ein gewisses Abbild der Freiheit oder etwas ihr Ähnliches ist. Sie neigen nämlich im Streben von sich aus zu etwas, sofern sie auf Grund einer Auffassung etwas erstreben, aber es unterliegt nicht ihrer Anordnung, zu dem zu neigen, was sie erstreben, oder nicht dazu zu neigen. In der geistigen Natur dagegen, wo etwas vollkommen immateriell aufgenommen wird, findet sich die freie Neigung in vollkommener Reinheit (*perfecta ratio liberae inclinationis*); diese

freie Neigung ist ja konstitutiv für die Idee des Willens (rationem voluntatis constituit) und so wird den materiellen Dingen kein Wille zugeschrieben, sondern ein naturhaftes Streben; der sensitiven Seele kein Wille, sondern ein animalisches Streben; nur der geistigen Substanz wird ein Wille zugeschrieben; und je immaterieller sie ist, desto mehr entspricht es ihr wesenhaft, einen Willen zu haben (ei magis competit ratio voluntatis). Da nun Gott die äußerste Grenze der Immaterialität bildet, kommt ihm der Wille im höchsten und eigentlichsten Sinne zu (summe competit et propriissime ratio voluntatis).«

Dionysius (Über die göttlichen Namen, Kap. IV) vergleicht Gottes Güte mit der Sonne, die nicht nachdenkt oder wählt, sondern durch ihr bloßes Sein alles erleuchtet; »doch damit will er nicht Wille und Wahl bei Gott ausschließen, sondern nur die Allgemeinheit seines Einflusses auf die Dinge zeigen: denn er teilt seine Güte den Dingen nicht in der Weise mit, daß er manche auswählte, um sie an seiner Güte teilhaben zu lassen, andere dagegen ganz vom Teilhaben an seiner Güte ausschliesse, sondern »gibt allen im Überfluß«, wie es Jak. I, 5 heißt: insofern allerdings sagt man, er wähle aus, als er nach der Anordnung seiner Weisheit manchen mehr gibt als anderen.«

Der menschliche Wille ist kontingent, und es kann darum aus ihm nichts mit Notwendigkeit hervorgehen. Gottes Wille dagegen »ist keine kontingente Ursache, weil er das, was er will, unwandelbar will; und deshalb können aus ihm auf Grund seiner Unwandelbarkeit notwendige Dinge hervorgehen; besonders, da kein geschaffenes Ding an sich betrachtet, notwendig ist; sondern es ist an sich möglich und durch etwas anderes notwendig.«

Gott als erste Ursache hat selbst keine Ursache. Ist es dann möglich, daß ihm etwas zugehört, was eine Beziehung auf Ursächlichkeit einschließt, wie es beim Willen der Fall ist? Dafür muß man bedenken, »daß der Wille sich in doppelter Weise auf etwas richtet, primär und sekundär (principaliter et secundario). Primär gilt der Wille dem Ziel, um dessentwillen alles andere gewollt wird; sekundär gilt er dem, was zum Ziel führt und was wir um des Zieles willen wollen. Zu dem sekundär Gewollten nun hat der Wille nicht das Verhältnis wie zu einer Ursache, sondern nur zum primär Gewollten, d. h. zum Ziel. Man muß aber wissen, daß zwischen dem Willen und dem Gewollten manchmal ein realer Unterschied besteht; und dann steht das Gewollte zum Willen im realen Verhältnis der Zielursache (volitum comparatur ad voluntatem sicut realiter causa finalis). Wenn aber der Wille und das Gewollte sich nur gedanklich unterscheiden, dann ist das Gewollte nur der Ausdrucksweise nach (secundum modum significandi) Zielursache des Willens. Der göttliche Wille nun verhält sich zu seiner Güte wie zu einem Ziel, und diese ist real dasselbe wie sein Wille; nur der Ausdrucksweise nach unterscheidet sie sich davon. So folgt, daß real nichts Ursache des göttlichen Willens ist, sondern nur der Ausdrucksweise nach. Und es ist nicht unangemessen, bei Gott von etwas als einer Ursache zu sprechen (significari aliquid per modum causae); so wird die Gottheit in Gott als etwas bezeichnet, was sich zu Gott nach Art einer Formalursache verhält. Die geschaffenen Dinge aber, die Gott will, verhalten sich zum göttlichen Willen nicht als Ziele, sondern als auf das Ziel hingeeordnet: Darum nämlich will Gott das Sein der Geschöpfe, damit in ihnen seine Güte

offenbar werde, und damit seine Güte, die ihrem Wesen nach nicht vielfältig werden kann, wenigstens auf dem Wege der Teilhabe an ihrem Bilde auf eine Vielheit ausströme.«

Wenn man dem Sprachgebrauch des Philosophen (Ethik III₂) folgen wollte, käme dem Willen nicht in jedem seiner Akte Lob oder Tadel zu, sondern nur in seinem Verhältnis zu dem, was zum Besten führt. Der Wille, der auf das Beste selbst gerichtet ist, verdient nicht Lob, sondern Ehre. Und so könnte Gott einen solchen Willen haben, auch wenn ihm kein Lob zukäme. Doch das Lob muß in allgemeinerem Sinn genommen werden, als es der Philosoph tut. »Denn bekanntlich kommt Lob nicht nur den Tugendwerken zu, die lobwürdig sind, sondern auch dem Akt des Glückes, das in den Bereich des Schätzenswerten gehört; denn zum Glück gehört bekanntlich Genuß«. Und in der Tat kommt auch Gott Lob zu, da wir an vielen Stellen der Schrift zum Lobe Gottes aufgefordert werden ... Man könnte aber auch sagen: selbst im eigentlichen Sinne genommen, kommt Gott Lob zu, sofern er durch seinen Willen die Geschöpfe auf sich selbst als auf ihr Ziel hinordnet.«

Man kann einen doppelten Willen unterscheiden: einen affektiven (voluntas affectionis), der auf innere Akte gerichtet ist, und einen effektiven (voluntas effectiois), der auf Äußeres gerichtet ist. Der eine wirkt auf etwas Verdienstliches hin, der andere bringt es zur Vollendung. Die Verdienstlichkeit gehört aber nicht wesentlich dazu; sie findet sich nur in einer unvollkommenen Natur, die nach Vollkommenheit strebt. Bei Gott hat sie keine Stelle, doch »es ist ihm sowohl affektiver wie effektiver Wille eigen; denn er will sein Wollen und er will sein Tun dessen, was er tut.«

Man kann den Willen ein bewegtes Bewegendes nennen und braucht davon auch den göttlichen Willen nicht auszunehmen; nur darf man nicht in jedem Fall ein reales Bewegtwerden durch das Gewollte annehmen. »Wenn das Gewollte etwas anderes ist als der Wille, dann bewegt das Gewollte den Willen realiter; wenn aber das Gewollte dasselbe ist wie der Wille, dann bewegt es nur der Ausdruckweise nach; und im Hinblick auf diese Redeweise (nach dem Kommentator Physik VIII, 60) bewahrheitet sich das Wort Platos, der sagte, das erste Bewegende bewege sich selbst, sofern es nämlich sich selbst erkenne und wolle. Daraus aber, daß es die Geschöpfe will, folgt nicht, daß es durch die Geschöpfe bewegt werde; denn es will die Geschöpfe nur um seiner Güte willen.« (cf. ad 3)

Man kann den Willen zum Strebevermögen in einem weiteren Sinn rechnen, so daß er nicht an der Unvollkommenheit teilhat, die dem Streben im eigentlichen Sinne innewohnt. Wir bedürfen auch sonst dieses weiteren Begriffs. »Denn vermöge derselben Natur bewegt sich etwas auf das Ziel zu, das es noch nicht innehat, und ruht es am Ziel, das es bereits erlangt hat. Darum ist es Sache derselben Potenz, nach dem Guten zu streben, wenn man es noch nicht hat, und es zu schätzen und zu genießen, nachdem man es besitzt; und dies beides kommt dem Strebevermögen zu, obwohl es mehr nach dem Akt genannt wird, mit dem es nach etwas strebt, was es noch nicht hat, und mit Rücksicht auf den gesagt wird, das Streben sei Sache eines Unvollkommenen. Der Wille dagegen verhält sich indifferent nach beiden Seiten: darum kommt der Wille seinem eigentlichen Sinn entsprechend Gott zu, nicht aber das Streben.«

Die Einstellung auf Entgegengesetztes, die dem Willen eigen ist, ist bei Gott nicht ausgeschlossen; sie kommt ihm allerdings nicht im Hinblick auf das zu, was seinem Wesen angehört; »aber er hat eine Einstellung auf Entgegengesetztes im Hinblick auf die Wirkungen in den Geschöpfen, die er hervorbringen oder nicht hervorbringen kann.«

Es ist nicht richtig, zu sagen, Gott könne nichts wollen, was nicht sei, weil alles, was er wollte, eben damit schon gewirkt wäre. Es ist möglich, »daß Gott, ohne die Dinge zu wirken, doch will, daß sie seien; er will jedoch dann nicht, daß sie zu diesem Zeitpunkt seien ...«

Wenn der Wille durch das Gewollte Erfüllung findet und damit Vollkommenheit erhält, so ist das realiter bei Gott nicht möglich; »der Ausdrucksweise nach heißt es bisweilen, daß er durch etwas Vollkommenheit erhalte, z. B. wenn ich sage, Gott erkenne etwas. Denn wie das Gewollte die Vollendung (perfectio) des Wollens ist, so der Erkenntnisgegenstand (intelligibile) die Vollendung des Verstandes. In Gott aber ist der erste Erkenntnisgegenstand und der erkennende Verstand dasselbe und das erste Gewollte und der Wille dasselbe.«

2. Artikel Ist der göttliche Wille in einen vorausgehenden und einen nachfolgenden einzuteilen?

Diese Unterscheidung ist beim göttlichen Willen angemessen. Ihre Bedeutung ist den Worten des Damascenus zu entnehmen, der sie (Der rechte Glaube III, 39) einführt. Er sagt dort: »Der vorausgehende Wille ist die Annahme Gottes von seiner Seite (acceptio Dei ex ipso existens); der nachfolgende Wille dagegen ist die Einwilligung angesichts der Sachlage auf unserer Seite (concessio ex nostra causa).

Um dies einzusehen, muß man wissen, daß bei jedem Wirken (actio) etwas auf seiten des Wirkenden und etwas auf seiten des Empfangenden zu betrachten ist: und wie das Wirkende früher und ursprünglicher ist als das Geschehnis (prius facto et principalius), so ist auch das, was auf die Seite des Tätigen (facientis) gehört, von Natur aus früher als das, was auf die Seite des Geschehnisses gehört; wie es offenbar beim naturhaften Wirken (in operatione naturae) von der Formkraft im Samen herrührt, daß ein vollkommenes Lebewesen ins Dasein tritt; dagegen ist es der empfangenden Materie zuzuschreiben, die manchmal ungeeignet (indisposita) ist, wenn bisweilen kein vollkommenes Lebewesen ins Dasein tritt, wie es bei Mißgeburten vorkommt; und so sagen wir, der ersten Intention der Natur entspreche es, daß ein vollkommenes Lebewesen ins Dasein trete; wenn aber ein unvollkommenes Lebewesen ans Licht komme, so gehe das auf die zweite Intention der Natur zurück: weil sie wegen seiner eigenen Unfähigkeit nicht die vollkommene Form (formam perfectionis) übermitteln kann, übermittelt sie ihm das, was es aufnehmen kann. Und entsprechend ist es bei dem Wirken Gottes zu denken, das er in den Geschöpfen wirkt. Er bedarf zwar bei seinem Wirken nicht der Materie und hat die Dinge im Anfang ohne eine zuvor existierende Materie geschaffen, nun aber wirkt er in den Dingen, die er zuerst geschaffen hat, indem er ihnen unter Voraussetzung der Natur, die

er ihnen vorher gegeben hat, beisteht; und obgleich er jedes Hindernis aus den Geschöpfen entfernen könnte, das sie zur Aufnahme der Vollkommenheit unfähig macht, so verfügt er doch nach der Ordnung seiner Weisheit über die Dinge gemäß ihrer Beschaffenheit (*secundum earum conditionem*), so daß er einem jeden das seinem Seinsmaß Entsprechende zuteilt.

Das nun, wozu Gott das Geschöpf, soweit es an ihm liegt, geschaffen hat, heißt von ihm mit der ersten Intention oder dem vorausgehenden Willen gewollt; wenn aber das Geschöpf wegen seines eigenen Mangels auf dem Weg zu diesem Ziel gehemmt wird, so bringt Gott in ihm doch soviel Güte an, wie es aufnehmen kann; und das geschieht gleichsam aus seiner zweiten Intention und heißt nachfolgender Wille. Weil nun Gott alle Menschen um der Seligkeit willen geschaffen hat, sagt man, daß er mit dem vorausgehenden Willen aller Heil wolle: weil aber manche ihrem eigenen Heil entgegenarbeiten, bringt er in denen, welche die Ordnung seiner Weisheit wegen ihrer Mangelhaftigkeit nicht zum Heil gelangen läßt, in gewisser Weise doch etwas zur Erfüllung, was zu seiner Güte gehört, indem er sie nämlich vermöge seiner Gerechtigkeit verdammt; so daß sie, von der ersten Ordnung seines Willens abgefallen, in die zweite hinabsinken, und daß sich an ihnen, während sie nicht Gottes Willen tun, doch Gottes Willen erfüllt. Die Sündenverfehlung selbst aber (*defectus peccati*), wodurch jemand die Strafe im gegenwärtigen oder im künftigen Leben verdient, ist von Gott weder mit vorausgehendem noch mit nachfolgendem Willen gewollt, sondern ist nur von ihm zugelassen.

Das Vorausgehende ist jedoch nicht so zu verstehen, als könnte die Intention Gottes vereitelt werden; denn von dem, der nicht gerettet wird, hat er von Ewigkeit her vorausgesehen, daß er nicht zu retten sein werde, und er hat ihn nicht nach der Ordnung der Prädestination, und das ist die Ordnung seines absoluten Willens, zum Heil bestimmt; aber, soweit es an ihm liegt, hat er ihm eine auf die Seligkeit hingeeordnete Natur gegeben.«

Die Unterscheidung, die hier gemacht ist, findet sich nicht innerhalb des göttlichen Willensaktes – der ist einer und einfach – sondern nur auf seiten des Gewollten.

Das geschilderte Verhältnis von vorausgehendem und nachfolgendem Willen bei Gott besteht »nicht im Hinblick auf verschiedene Willensziele, sondern mit Rücksicht auf ein- und dasselbe Willensziel um verschiedener Momente willen, die sich darin finden; so will Gott mit vorausgehendem Willen, daß ein Mensch gerettet werde, auf Grund der menschlichen Natur, die er zum Heil geschaffen hat; dagegen will er mit dem nachfolgenden Willen, daß er verdammt werde, um der Sünden willen, die sich in ihm finden. Obwohl nun das Reale (*res*), worauf sich der Wille richtet, mit allen zugehörigen Momenten existiert (*cum omnibus conditionibus suis*), so braucht doch nicht jeder dieser Momente Beweggrund für den Willen zu sein; so reizt der Wein das Verlangen des Trinkenden nicht auf Grund seiner berausenden Kraft, sondern auf Grund seiner Süßigkeit, obwohl sich beides zugleich in dem Einen findet.«

In Gottes Macht und Wissen findet sich keine entsprechende Unterscheidung wie in seinem Willen. Das kommt daher, »daß der göttliche Wille unmittelbares Prinzip der Geschöpfe ist, das die göttlichen

Attribute, soweit sie auf ein Werk Anwendung finden, in einsichtiger Weise (per modum intelligendi) ordnet; die Macht nämlich schreitet zu einem Werk nur, wenn sie vom Wissen geleitet und vom Willen bestimmt wird, etwas zu tun; und so wird die Ordnung der Dinge mehr auf den göttlichen Willen als auf die Macht oder das Wissen zurückgeführt. Man könnte auch sagen, das Wesen des Willens (ratio voluntatis) bestehe ... in der Anpassung des Willens an die Dinge selbst; die Dinge heißen aber gewußt oder aufnahmefähig für ein Wirkendes (possibiles alicui agenti), sofern sie darin auf eine geistige oder virtuelle Weise sind (per modum intelligibilem vel virtualem). Die Dinge haben nun ihre Ordnung, nicht, sofern sie in Gott sind, sondern, sofern sie in sich selbst sind; und darum wird die Ordnung der Dinge nicht dem Wissen oder der Macht zugeschrieben, sondern nur dem Willen.«

Daß Gott mit seinem nachfolgenden Willen die jeweilige Beschaffenheit der Geschöpfe berücksichtigt, steht nicht im Widerspruch dazu, daß der göttliche Wille durch nichts anderes gehemmt oder abgeändert werden kann: Es ist die Ordnung seiner Weisheit, wonach er sich »auf etwas gemäß seiner Beschaffenheit richtet; und daher wird dem göttlichen Willen etwas zugeschrieben, was in uns begründet ist (ex parte nostra).«

Wendet man gegen die Möglichkeit, daß das Wollen eine Ordnung zeige, die dem Erkennen fehle, ein: es könne eine Ordnung im Strebevermögen nur auf einer Ordnung im Erkenntnisvermögen beruhen, weil die Ordnung Sache der Vernunft sei; Gott aber sei keine geordnete Erkenntnis, d. h. keine rationale (cognitio habens ordinem, quae est ratio), zuzuschreiben, sondern eine einfache Erkenntnis, d. h. Einsicht (cognitio simplex, quae est intellectus); darum dürfe auch in seinem Willen keine Ordnung nach Vorausgehendem und Folgendem angesetzt werden – so ist darauf zu erwidern: »Dieser Gedankengang stützt sich auf die Ordnung des Willens, die nur den Akt selbst berücksichtigt; dann aber gibt es darin keine Ordnung nach Vorausgehendem und Folgendem.«

Das Früher und Später im Sein der Dinge spiegelt sich nicht in einem Früher und Später der göttlichen Erkenntnis. »Das Ding hat zwar in seiner eigenen Natur ein späteres Sein als in Gott, aber es wird von Gott nicht später in der eigenen Natur als in ihm selbst erkannt; denn eben damit, daß Gott sein eigenes Wesen erkennt, schaut er die Dinge, sowohl wie sie in ihm selbst als wie sie in ihrer eigenen Natur sind«. Daraus ist aber kein Schluß auf die Ordnung des Willens zu ziehen.

Der vorausgehende und nachfolgende Wille stellen keinen Widerspruch zur Ewigkeit Gottes und seines Willens dar. Sie bedeuten »keine Ordnung des Nacheinander, die der Ewigkeit widerstreiten würde, sondern sollen ein verschiedenes Verhältnis zum Gewollten bezeichnen.«

3. Artikel Ist Gottes Wille in Wohlgefallen und in einen Willen, der durch Zeichen spricht, einzuteilen (voluntas beneplaciti – voluntas signi)?

»Es gibt eine doppelte Art, über Göttliches zu sprechen. Eine im eigentlichen Sinn der Rede (*secundum propriam locutionem*): wenn wir nämlich Gott das zuschreiben, was ihm seiner eigenen Natur nach zukommt; allerdings kommt es ihm immer in einer erhabeneren Weise zu, als unser Geist es fassen oder unsere Sprache es ausdrücken kann; darum kann nichts, was wir von Gott sagen, voll angemessen sein (*nulla nostra locutio de Deo ... propria ad plenum*). Die andere Art ist die bildliche oder tropische oder symbolische Redeweise. Da nämlich Gott, gemäß dem, was er in sich ist, die Schärfe unseres Geistes übersteigt, müssen wir von ihm mit Hilfe dessen sprechen, was sich bei uns findet und so wenden wir die Namen von sinnlich wahrnehmbaren Dingen auf Gott an, z. B. wenn wir ihn das Licht oder den Löwen oder dgl. nennen. Die Wahrheit dieser Redewendungen ist darin begründet, daß kein Geschöpf (nach Dionysius, *Himmlische Hierarchie II*) allgemein vom Teilhaben am Guten ausgeschlossen ist; und so ist in jedem Geschöpf irgend etwas von Eigentümlichkeiten zu finden, was in gewisser Hinsicht die göttliche Güte zur Darstellung bringt; und so wird der Name auf Gott übertragen, sofern das Ding, das mit dem Namen bezeichnet wird, ein Zeichen der göttlichen Güte ist. Welches Zeichen also immer für ein Bezeichnetes in der Gottheit genommen wird: es liegt dann die tropische Redeweise vor.

Beim göttlichen Willen aber wirken beide Redeweisen zusammen. Denn es findet sich bei Gott Wille im eigentlichen Sinn (cf. a 1); und so wird bei Gott im eigentlichen Sinn von Willen gesprochen; und das ist der Wille im Sinne des Wohlgefallens, der – nach dem vorausgehenden Artikel – in vorausgehenden und nachfolgenden einzuteilen ist. Weil aber der Wille in uns eine seelische Passion im Gefolge hat, so wird auch die Bezeichnung ›Wille‹, wie andere Bezeichnungen von Passionen, metaphorisch von Gott gebraucht. Es wird die Bezeichnung ›Zorn‹ bei Gott gebraucht, weil sich die Wirkung bei ihm findet, die bei uns bei einem Zornigen aufzutreten pflegt, nämlich die Strafe; darum wird die Strafe selbst, womit er straft, Gottes Zorn genannt. Und in ähnlicher Redeweise wird das, was bei uns Zeichen des Willens zu sein pflegt, Gottes Wille genannt: und mit Rücksicht darauf, daß das Zeichen, das bei uns den Willen auszudrücken pflegt, selbst Wille genannt wird, ist von einem Willen, der durch Zeichen spricht, die Rede.

Da nun der Wille, sowohl wenn er etwas zu tun vorstellt (*proponit de agendis*) als wenn er ein Werk in Angriff nimmt (*impetum facit ad opus*), in Zeichen kundgegeben werden kann, werden dem Willen in dem doppelten Sinn Zeichen zugeschrieben. Sofern er nämlich etwas zu tun vorstellt, was auf Flucht vor dem Bösen abzielt, ist sein Zeichen das Verbot (*prohibitio*). Im Hinblick auf die Förderung des Guten aber gibt es ein doppeltes Zeichen des Willens: hinsichtlich des notwendigen

Guten, ohne das der Wille sein Ziel nicht erreichen kann, ist das Zeichen des Willens das Gebot (praeceptum); im Hinblick auf das nützliche Gute, wodurch das Ziel in leichterem und angemessenerer Weise gewonnen wird, ist das Zeichen des Willens der Rat (consilium). Sofern aber der Wille ein Werk in Angriff nimmt, wird ihm ein doppeltes Zeichen zugeschrieben: ein ausdrückliches, nämlich die Ausführung (operatio); denn wenn jemand etwas ausführt, so zeigt er ausdrücklich an, daß er es will: das andere ist ein Zeichen, daß etwas erschließen läßt (signum interpretationis); denn wer etwas nicht hindert, was er hindern könnte, scheint ihm in einer zu erschließenden Weise zuzustimmen; das besagt aber der Name Zulassung.«

Der Wille Gottes nimmt eine etwas andere Stellung ein als Macht und Wissen; denn »Gott kann und weiß wohl alles, aber er will nicht alles; und so schreibt man dem Willen außer den Zeichen, die in den Geschöpfen zu finden sind und durch die er sich als wissend und mächtig und wollend erweist, weitere Zeichen zu, damit sich zeige, was Gott will, nicht bloß daß er will. Man könnte auch sagen: mit dem Wissen und der Macht ist nicht in der Weise wie mit dem Willen eine Form der Passion verbunden, wie es sich in uns findet; und so nähert sich der Wille mehr als Wissen und Macht dem, was bildlich von Gott gesagt wird, und so nennen wir in bildlicher Redeweise eher die Zeichen des Willens Willen als die Zeichen des Wissens und der Macht Wissen und Macht.«

Es scheint, als könnte der Wille, der Wohlgefallen ist, von dem in Zeichen ausgedrückten nicht unterschieden werden, weil das, was die Zeichen des Willens ausdrücken, auch Gott wohlgefällig sein muß, sonst wären die Zeichen trügerisch, was von Zeichen des göttlichen Willens nicht angenommen werden darf. Dem ist Verschiedenes entgegenzuhalten. »Gott will zwar nicht alles, was er vorschreibt oder erlaubt, aber er will doch etwas, was damit in Zusammenhang steht; so will er, daß wir alle zu dem verpflichtet sind, was er vorschreibt, und daß in unserer Macht steht, was er erlaubt; und diesen göttlichen Willen gibt die Vorschrift und die Zulassung kund. Man kann auch sagen: nicht mit Rücksicht darauf ist von einem Willen, der durch Zeichen spricht, die Rede, daß er kundgibt, Gott wolle jenes; sondern weil das, was bei uns Zeichen des Willens zu sein pflegt, Wille genannt wird. Es braucht aber das, was Zeichen einer Sache zu sein pflegt, nicht trügerisch zu sein, wenn ihm nicht das entspricht, was es kundzugeben pflegt, falls es nicht gerade dazu angewendet wird, um jenes zu bezeichnen. Wenn also auch bei uns das Gebieten ein Zeichen ist, daß wir das Betreffende wollen, so muß doch nicht immer, wenn Gott oder der Mensch etwas gebietet, damit kundgegeben werden, daß er wolle, es solle so sein. Darum folgt nicht, daß das Zeichen trügerisch ist. So ist es bei Handlungen nicht immer eine Lüge, wenn eine Handlung vollzogen wird, durch die etwas kundgegeben zu werden pflegt, ohne daß das Betreffende zugrunde liegt; wenn aber bei einem Wort nicht das zu Grunde liegt, was das Wort bedeutet, dann ist es notwendig eine Täuschung (falsitas), weil nämlich Worte dazu eingeführt sind, Zeichen zu sein; wenn ihnen also kein Bezeichnetes entspricht, so liegt eine Täuschung vor; Handlungen aber sind nicht dazu eingeführt, um zu bezeichnen, sondern, damit etwas durch sie zustandekomme; es kommt aber vor, daß durch sie etwas bezeichnet wird. Und so liegt nicht immer

eine Falschheit in ihnen vor, wenn ihnen kein Bezeichnetes entspricht, sondern nur dann, wenn sie von dem Handelnden angewendet werden, um etwas zu bezeichnen.«

Alles, was in Gott ist, ist sein Wesen; aber »der Wille, der sich im Zeichen ausspricht, ist nicht in Gott, sondern von Gott (a Deo); denn manche Wirkungen, die von Gott ausgehen, sind von der Art, wie sie bei uns den Willen des Menschen kundzugeben pflegen.«

Der Wille Gottes kann sich trotz seiner Güte auf das Schlechte richten, freilich nicht, »damit es geschehe, sondern um es durch sein Verbot zu hindern oder es durch seine Zulassung unserer Freiheit anheimzustellen.«

Dem Bösen gegenüber gibt es nicht die Unterscheidung von Gebot und Rat wie beim Guten. Denn alles, worauf sich der Wille richtet, d. h. alles Gute, »hat eine Hinordnung auf das Ziel, welches der Beweggrund für alles, was gewollt wird, ist; das Böse aber hat keine Hinordnung auf das Ziel, und so nimmt alles Böse einen und denselben Platz im Verhältnis zum Ziel wie im Verhältnis zum göttlichen Willen ein; zu dem Guten aber, das auf das Ziel hingebunden ist, verhält sich der Wille verschieden je nach der verschiedenen Beziehung, in der es zum Ziel steht; und darum gibt es verschiedene Zeichen für das Gute und Bessere, aber nicht für das Böse und Schlechtere.«

Der Unterschied des Willens, der im Wohlgefallen besteht, und dessen, der sich in Zeichen ausspricht, ist nicht der, daß der eine zur Erfüllung kommt, der andere nicht: »obwohl also der Wille des Wohlgefallens immer zur Erfüllung kommt, kann doch auch zum Willen, der durch Zeichen spricht, etwas gehören, was zur Erfüllung kommt: darum will Gott das, was er gebietet oder rät, bisweilen mit dem Willen des Wohlgefallens. Der Unterschied zwischen dem Willen des Wohlgefallens aber und dem ZeichenWillen ist der, daß das eine Gott selbst ist, das andere seine Wirkung ...

Schließlich muß man wissen, daß sich zum Willen des Wohlgefallens der Zeichen-Wille auf dreierlei Weise verhält: es gibt einen Zeichen-Wille, der niemals mit dem Willen des Wohlgefallens zusammenfällt, z. B. die Zulassung, womit er zuläßt, daß etwas Böses geschieht, während er doch niemals will, daß etwas Böses geschieht; eine Art aber gibt es, die immer damit zusammenfällt, so die Ausführung eines Werks; eine, die manchmal damit zusammenfällt und manchmal nicht, z. B. Gebot, Verbot und Rat.«

4. Artikel Will Gott alles, was er will, mit Notwendigkeit?

»Es ist unbezweifelbar wahr, daß das göttliche Wollen von seiten des Wollenden selbst und des Aktes Notwendigkeit besitzt; denn Gottes Tun (actio) ist sein Wesen, das – wie feststeht – ewig ist. Also wird dies nicht in Frage gestellt, sondern ob das Wollen im Verhältnis zum Gewollten Notwendigkeit besitzt: dies Verhältnis (comparatio) ist aber ersichtlich, wenn wir sagen, Gott wolle dies oder jenes: danach wird nämlich gefragt, wenn wir fragen, ob Gott mit Notwendigkeit etwas wolle.

Man muß also wissen, daß es bei jedem Willen ein doppeltes Willensobjekt (volitum) gibt: ein primäres und ein sekundäres. Das primäre Willensobjekt ist das, worauf sich der Wille seiner Natur nach richtet; darum, weil der Wille selbst eine Natur ist und eine natürliche Hinordnung auf etwas hat; das aber ist es, was der Wille von Natur aus will: so strebt der menschliche Wille von Natur aus nach der Seligkeit, und bezüglich dieses Willensobjektes hat der Wille Notwendigkeit, da er in naturhafter Weise darauf gerichtet ist; denn es ist unmöglich, daß der Mensch nicht selig oder unselig sein wollte. Sekundäre Willensobjekte aber sind die, welche auf dies primäre als auf ihr Ziel hingeordnet sind. Und zu diesen beiden Willensobjekten verhält sich der Wille ebenso verschieden, wie der Verstand zu den Prinzipien, die er von Natur aus kennt, und zu den Folgerungen, die er daraus ableitet.

Der göttliche Wille nun hat zum primären Willensobjekt das, was er von Natur aus will und was gleichsam das Ziel seines Willens ist; nämlich seine Güte selbst, um derentwillen er alles will, was er außer sich selbst will: er will nämlich die Geschöpfe um seiner Güte willen, wie Augustin sagt: damit seine Güte, die durch ihr Wesen nicht vielfach werden kann, doch durch ein Teilhaben an ihrem Bilde auf viele Dinge überfließen könne. Darum sind die Dinge, die er hinsichtlich der Geschöpfe will, gleichsam seine sekundären Willensobjekte, die er um seiner Güte willen will; so daß die göttliche Güte für seinen Willen der Grund ist, alles zu wollen, wie sein Wesen für ihn der Grund ist, alles zu erkennen. Bezüglich des primären Willensobjektes also, d. h. der göttlichen Güte, besitzt der göttliche Wille Notwendigkeit, nicht aber die des Zwanges, sondern die der natürlichen Ordnung, die (nach Augustin, Gottesstaat V) der Freiheit nicht widerstreitet; denn Gott kann nicht wollen, daß er nicht gut wäre, und infolgedessen nicht, daß er nicht im Besitz der Erkenntnis (intelligens) oder nicht mächtig wäre oder sonst etwas von dem, was im Sinn der Güte eingeschlossen ist. Aber bezüglich keiner andern Willensobjekte besitzt er Notwendigkeit. Da nämlich das Ziel selbst der Grund ist, das zu wollen, was zum Ziel führt, steht das, was in einem Verhältnis zum Ziel steht, sofern es zum Ziel führt, auch in einem entsprechenden Verhältnis zum Willen. Wenn also das, was zum Ziel führt, gleichsam dem Ziel angemessen (proportionatum) ist, in der Weise nämlich, daß es das Ziel vollkommen einschließt und daß man ohne es nicht im Besitz des Ziels sein kann, so wird das, was zum Ziel führt, ebenso mit Notwendigkeit erstrebt wie das Ziel selbst; und besonders von dem Willen, der von der Regel der Weisheit nicht abweichen kann. Denn aus demselben Grunde wie die Fortdauer des Lebens scheint die Nahrungsaufnahme begehrenswert, wodurch das Leben erhalten wird und ohne die das Leben nicht erhalten werden kann. Doch wie keine Wirkung Gottes der Kraft der Ursache (potentia causae) gleichkommt, so ist nichts, was auf Gott als auf sein Ziel hingeordnet ist, dem Ziel gleich; denn kein Geschöpf ist ein vollkommenes Bild Gottes; das kommt allein dem ungeschaffenen Wort zu. Auf wie hervorragende Weise darum auch ein reines Geschöpf, das Gott in gewisser Weise nachbildet, auf ihn hingeordnet sein mag, so wird es doch immer möglich sein, daß ein anderes Geschöpf auf ebenso hervorragende Weise auf Gott hingeordnet sein und die göttliche Güte zur Darstellung bringen könnte.

Darum ist es offenbar keine Notwendigkeit für den göttlichen Willen, auf Grund der Liebe, die er zu seiner Güte hat, dies oder jenes bezüglich eines Geschöpfes zu wollen; und es gibt in ihm auch keine Notwendigkeit hinsichtlich der ganzen Schöpfung, darum weil die göttliche Güte in sich vollkommen ist, auch wenn es kein Geschöpf gäbe; denn er bedarf unserer Güter nicht, wie es im 15. Psalm heißt. Denn die göttliche Güte ist kein Ziel der Art, daß es sich aus dem ergäbe, was zum Ziel führt; sondern vielmehr das, wodurch das, was darauf hingeeordnet ist, hervorgebracht und zur Vollendung gebracht wird. Darum sagt Avicenna (Metaphysik VIII, 8): Gottes Wirken (actio) allein geht aus lauter Großmut hervor (pure liberalis); denn für ihn ergibt sich kein Zuwachs aus dem, was er hinsichtlich der Schöpfung will oder wirkt.

Aus dem Gesagten ergibt sich also, daß Gott alles, was er in sich selbst will, mit Notwendigkeit will; was er aber hinsichtlich eines Geschöpfes will, will er nicht mit Notwendigkeit.«

Damit steht die Ewigkeit des göttlichen Willens nicht in Widerspruch. Man spricht nämlich von Notwendigkeit in doppeltem Sinn: »einmal absolut, sodann bedingt (ex suppositione). Absolut notwendig heißt etwas wegen der notwendigen wechselseitigen Beziehung zwischen den Termini in einem Satz, z. B. daß der Mensch ein Lebewesen sei oder jedes Ganze größer als ein Teil davon u. dgl. Bedingt notwendig aber heißt etwas, was nicht von sich aus notwendig ist, sondern nur, wenn etwas anderes gesetzt ist; z. B. daß Sokrates gelaufen sei; an sich nämlich liegt das für Sokrates nicht näher als das Gegenteil; ist aber die Voraussetzung gemacht, er sei gelaufen, so ist es unmöglich, daß er nicht gelaufen sei. So sage ich denn: wenn Gott etwas in den Geschöpfen will, z. B. daß Petrus gerettet werde, so ist das nicht absolut notwendig, weil der göttliche Wille nicht notwendig darauf hingeeordnet ist ... ; nimmt man aber an, daß Gott es so will oder gewollt hat, so ist es unmöglich, daß er es nicht gewollt habe oder wolle, weil sein Wille unwandelbar ist. Darum wird eine solche Notwendigkeit bei den Theologen Notwendigkeit der Unwandelbarkeit genannt. Daß aber Gottes Wollen nicht absolut notwendig ist, das kommt von seiten des Gewollten, das – wie gesagt – hinter der vollkommenen Angemessenheit an das Ziel zurückbleibt ... Und derselbe Unterschied wie bezüglich der Notwendigkeit ist bezüglich der Ewigkeit zu machen.«

Das Verhältnis des göttlichen Willens zum Gewollten »ist bedingterweise, aber nicht absolut, notwendig und ewig; und nicht nur, weil es seinen Zielpunkt im Willensobjekt hat (terminatur ad objectum), sofern es urbildlich im Willensgrund ist, sondern es zeitlich in der eigenen Natur ist.«

Gottes Wille ist von seinem Sein nicht verschieden. Doch »obwohl das göttliche Sein in sich notwendig ist, gehen die Geschöpfe von Gott nicht mit Notwendigkeit, sondern kraft freien Willens aus; und darum ist das, was ein Verhältnis Gottes zum Hinaustreten der Geschöpfe ins Sein einschließt, wie das Wollen, das Schaffen u. dgl., nicht absolut notwendig wie das, was von Gott nur mit Rücksicht auf ihn selbst gesagt wird, wie das Gutsein, das Lebendigsein, das Weisesein usf.«

Gottes Sein und Wollen sind realiter eins, der Ausdrucksweise nach sind sie verschieden. »Das Sein besagt nicht einen Akt im Sinne eines Wirkens, das auf etwas Äußeres in der Zeit

Hervorzubringendes übergreift, sondern den ersten Akt; das Wollen aber den zweiten Akt, d. h. das Wirken; und so wird auf Grund der verschiedenen Ausdrucksweise dem göttlichen Sein etwas zugeschrieben, was dem göttlichen Wollen nicht zugeschrieben wird.«

»Wenn wir sagen, Gott könne etwas wollen und nicht wollen, so ist darin kein zeitliches Nacheinander eingeschlossen, wenn man es nicht gerade so auffaßt, als wäre vorausgesetzt, daß er etwas wolle, und behauptet, daß er es später nicht wolle. Das ist aber dadurch ausgeschlossen, daß wir sagen, wenn Gott etwas wolle, so sei das bedingt notwendig.«

Wenn Gott sein eigenes Sein mit Notwendigkeit will, so »folgt daraus nicht, daß er auch das andere mit Notwendigkeit will: denn nur dann heißt etwas unter Voraussetzung seines Ziels notwendig, wenn es von der Art ist, daß ohne es das Ziel nicht zu haben ist (Metaphysik V, Text 6). Das trifft aber im vorliegenden Fall nicht zu.«

Das Ziel verhält sich auf praktischem Gebiet wie auf theoretischem die Prinzipien. »In den Syllogismen folgt aus einem notwendigen Obersatz nur dann ein notwendiger Schlußsatz, wenn eine notwendige Beziehung (habitus) zwischen Obersatz und Untersatz besteht: so gibt es auch bei einem notwendigen Ziel immer nur dann in dem, was zum Ziel führt, auf Grund des Ziels Notwendigkeit, wenn das, was zum Ziel führt, eine notwendige Beziehung dazu hat, so daß das Ziel nicht ohne es sein kann; wenn z. B. bei wahren Obersätzen wegen des Fehlens einer notwendigen Beziehung eine falsche Folgerung besteht, so folgt aus der Notwendigkeit der Obersätze keine Notwendigkeit des Schlußsatzes.«

Wenn es von jemandem heißt, daß er wollen und nicht wollen könne, so ist damit nicht notwendig die Möglichkeit eines Anfangens für das Wollen gesetzt; nur »wenn er wollen könnte, nachdem er nicht gewollt hat, gäbe es einen Anfang des Wollens: denn wenn er will, kann er aufhören zu wollen und wieder anfangen; wenn er aber nicht will, kann er sofort anfangen zu wollen. Gott aber kann, wegen der Unwandelbarkeit des göttlichen Willens, nicht in dieser Weise wollen und nicht wollen; sondern er kann wollen und nicht wollen, sofern sein Wollen, an sich, nicht an das gebunden ist, was er will. Darum bleibt bestehen, daß es bedingt, nicht absolut notwendig ist, wenn Gott etwas will.«

Gottes Wissen und Macht stehen zwar, wie der Wille, in Beziehung zu den Geschöpfen, aber sie haben im göttlichen Wesen eine andere Stellung als der Wille: Sie »gehören zur Vollkommenheit des göttlichen Wesens, in der nichts sein kann, was nicht durch sich selbst notwendig wäre: denn jemand heißt wissend, wenn man von der gewußten Sache sagt, sie sei in dem Wissenden; und es heißt, daß er die Macht hat, etwas zu tun, wenn er bezüglich dessen, was zu tun ist, vollständige Aktualität besitzt. Was aber in Gott ist, das wohnt ihm notwendig inne; und was Gott aktuell ist, das muß er notwendig aktuell sein. Wenn aber gesagt wird, Gott wolle etwas, so wird damit nicht zum Ausdruck gebracht, daß etwas in Gott sei, sondern es bedeutet nur, daß Gott selbst darauf eingestellt ist, das Betreffende in dessen eigener Natur zu bewirken (ordo ipsius Dei ad illius factionem in propria natura); und so fehlt von dieser Seite die Bedingung der absoluten Notwendigkeit ...«

»Der Wille hat zum Gewollten eine doppelte Beziehung: die erste, sofern es gewollt ist; die zweite, sofern es durch den Willen aktuell hervorgebracht werden soll; und diese Beziehung setzt die erste voraus. Denn zuerst denken wir beim Willen daran, daß er etwas will; sodann, eben auf Grund davon, daß er etwas will, rechnen wir dazu, daß er es in Wirklichkeit (in rerum natura) hervorbringt, wenn der Wille wirksam ist. Die erste Beziehung des göttlichen Willens zum Gewollten ist nicht absolut notwendig, weil keine vollkommene Angemessenheit des Gewollten an das Ziel, das Willensgrund ist, besteht ... ; darum ist es nicht absolut notwendig, daß Gott jenes will. Dagegen ist die zweite Beziehung wegen der Wirksamkeit des göttlichen Willens notwendig; und darum folgt, wenn Gott etwas mit dem Willen des Wohlgefallens will, mit Notwendigkeit, daß es geschieht.«

»Das Verhältnis des göttlichen Willens zum Willensgrund ist die Ursache für das Verhältnis des göttlichen Willens zum Gewollten; denn der Wille richtet sich auf das Willensobjekt um des Willensgrundes willen. Zwischen beide Verhältnisse ist aber nichts Kontingentes eingeschaltet«. Darum scheint es, als müßte das eine wie das andere notwendig sein. Doch »weil keine vollkommene Angemessenheit bezüglich des ersten Verhältnisses besteht (propter defectum proportionis primi ordinis), überträgt sich die Notwendigkeit nicht auf das zweite Verhältnis ...«

5. Artikel Legt der göttliche Wille den gewollten Dingen Notwendigkeit auf?

»Nicht allen Dingen legt der göttliche Wille Notwendigkeit auf. Als Grund dafür wird von manchen angegeben, daß der Wille, während er selbst erste Ursache aller Dinge ist, manche Wirkungen unter Vermittlung zweiter Ursachen hervorbringt, die kontingent sind und versagen können; und so richtet sich die Wirkung nach der Kontingenzenz der nächsten, nicht nach der Notwendigkeit der ersten Ursache. Das scheint aber im Einklang mit denen zu sein, die behaupteten, es gehe alles von Gott mit Notwendigkeit aus: so daß aus dem einfachen Einen etwas hervorgeht, was unmittelbar eins ist, aber eine Vielfältigkeit in sich hat, und durch dessen Vermittlung die Vielfältigkeit hervorgeht. Ebenso sagen sie, von einem gänzlich Unbeweglichen gehe etwas hervor, was der Substanz nach unbeweglich, der Lage nach aber beweglich sei und sich anders verhalte, durch dessen Vermittlung bei den irdischen Dingen Entstehen und Vergehen eintrete: diesem Weg entsprechend könnte man nicht behaupten, daß eine Vielzahl, und daß die vergänglichen und kontingenten Dinge unmittelbar von Gott hervorgebracht werden; das widerspricht aber dem rechten Glauben, der feststellt, daß die Vielzahl der vergänglichen Dinge unmittelbar von Gott hervorgebracht ist; so die ersten Exemplare (individua) von Bäumen und Tieren.

Und so muß man einen andern Hauptgrund (principalis ratio) für die Kontingenzenz in den Dingen angeben, dem die vorher genannte Ursache untergeordnet ist. Es muß nämlich das Wirkungerfahrende (patiens) dem Wirkenden (agenti) sich angleichen: und wenn das Wirkende das Stärkste ist, wird die Angleichung der Wirkung an die wirkende Ursache eine vollkommene sein; wenn aber das Wirkende

schwach ist, wird die Angleichung unvollkommen sein; so gleicht wegen der Stärke der formenden Kraft im Samen der Sohn dem Vater nicht nur in der Natur der Species, sondern in vielen andern, akzidentellen Momenten; umgekehrt fehlt die genannte Gleichheit, wenn die erwähnte Kraft nur in geringem Grade vorhanden ist (Buch Über die Lebewesen). Der göttliche Wille aber ist die stärkste Wirkkraft. Darum muß seine Wirkung sich ihm auf jede Weise angleichen; so daß nicht nur das geschieht, was Gott geschehen haben will – das ist gleichsam eine Angleichung der Species nach – sondern auch auf die Weise, wie Gott es geschehen haben will, notwendig oder kontingent, schnell oder langsam – und das ist gleichsam eine Angleichung nach den Akzidenzien. Und diese Art und Weise schreibt der göttliche Wille den Dingen nach der Ordnung seiner Weisheit zu. Sofern er aber anordnet, daß irgendwelche Dinge auf die oder jene Weise zustandekommen sollen, paßt er ihnen Ursachen an auf die Weise, die er anordnet; er könnte jedoch diese Weise in den Dingen auch ohne jene vermittelnden Ursachen anbringen. Und so sagen wir nicht, daß irgendwelche göttlichen Wirkungen nur wegen der Kontingenz der zweiten Ursachen kontingent seien, sondern vielmehr wegen der Anordnung des göttlichen Willens, die eine solche Ordnung für die Dinge vorgesehen hat.«

Bei Ursachen, die mit Naturnotwendigkeit wirken, muß auf eine hinreichende Ursache die Wirkung folgen. Aber für Willensursachen trifft das nicht zu; »denn aus dem Willen erfolgt etwas auf die Weise, wie es der Wille anordnet, und nicht auf die Weise, in der der Wille sein Sein hat, wie es bei den Naturursachen geschieht, wo sich eine Angleichung im Hinblick auf dieselben Seinsbedingungen der Ursache und des Verursachten findet (attenditur assimilatio quantum ad eandem conditionem causae et causati); dagegen findet sich bei den Willensursachen die Angleichung, sofern sich in der Wirkung der Wille des Wirkenden erfüllt ... Doch auch bei den Naturursachen gilt es für die vermittelten Wirkungen nicht.«

An sich »könnte Gott jedes Hindernis von seiten der zweiten Ursache beseitigen, wenn er wollte, doch er will es nicht immer beseitigen; und so bleibt die Kontingenz in der zweiten Ursache und infolgedessen in der Wirkung.«

»Das Nichtsein einer Wirkung des göttlichen Willens kann mit dem göttlichen Willen nicht zusammen bestehen, doch die Möglichkeit eines Versagens der Wirkung besteht mit dem göttlichen Willen zusammen; Folgendes ist nicht unvereinbar: ›Gott will, daß dieser Mensch gerettet werde, und ›Dieser Mensch kann verdammt werden‹ ; unvereinbar aber ist: ›Gott will, daß dieser Mensch gerettet werde, und ›Dieser Mensch wird verdammt.«

6. Artikel Hängt die Gerechtigkeit in den geschaffenen Dingen vom einfachen göttlichen Willen ab?

»Da die Gerechtigkeit (justitia) nach Anselm (Monologium, Kap. XI) eine Richtigkeit (rectitudo) oder nach dem Philosophen (Ethik V, 4) eine Angemessenheit (adaequatio) ist, muß der Grund der Gerechtigkeit (ratio justitiae) zuerst von dem abhängen, worin sich zuerst der Grund der Regel findet,

gemäß der die Angemessenheit (aequalitas) und Richtigkeit der Gerechtigkeit in den Dingen begründet wird. Der Wille aber hat nicht den Charakter einer ersten Regel (non habet rationem primae regulae), sondern ist geleitete Regel: er wird nämlich nicht nur in uns, sondern auch in Gott durch Vernunft und Verstand geleitet: in uns freilich ist Verstand und Wille realiter verschieden; und darum ist auch der Wille und die Richtigkeit des Willens nicht dasselbe: in Gott aber sind Verstand und Wille realiter dasselbe; und darum ist die Richtigkeit des Willens dasselbe wie der Wille selbst. Und so ist das Erste, von dem der Charakter aller Gerechtigkeit abhängt, die Weisheit des göttlichen Verstandes, welche die Dinge im gebührenden Verhältnis zueinander und zu ihrer Ursache begründet hat: in diesem Verhältnis aber besteht der Grund der geschaffenen Gerechtigkeit. Wollte man dagegen sagen, vom einfachen Willen hänge die Gerechtigkeit ab, so hieße das sagen, der göttliche Wille gehe nicht nach der Ordnung seiner Weisheit vor, und das wäre eine Blasphemie.«

Wenn Anselm sagt: »Nur das ist richtig, was Du willst, so ist das freilich richtig, »doch das, was von Gott gewollt ist, hat die erste Ursache der Gerechtigkeit in der Ordnung der göttlichen Weisheit.«

Sagt man: gerecht sei, was mit dem Gesetz übereinstimme, und das Gesetz habe seine Kraft durch den Willen des Gesetzgebers, so stimmt daran wohl, »daß der Wille des Fürsten die Zwangsgewalt des Gesetzes hat, sofern er Wille ist; den Grund der Gerechtigkeit hat er jedoch nur in sich, sofern er von der Vernunft Gebrauch macht.«

»Gott wirkt in den Naturdingen auf doppelte Weise: zunächst, indem er die Naturen selbst einrichtet; sodann, indem er für jedes Ding das vorsieht, was seiner Natur entspricht. Und weil der Charakter der Gerechtigkeit (oder: die Gerechtigkeit ihrer Idee nach) das Gebührende verlangt, die Einrichtung der Geschöpfe aber keineswegs etwas ist, wozu eine Verpflichtung bestünde, hat das erste Wirken nicht den Charakter der Gerechtigkeit, sondern hängt vom einfachen göttlichen Willen ab; wenn man nicht gerade sagen will, es habe den Charakter der Gerechtigkeit wegen des Verhältnisses, in dem das gemachte Ding selbst zum Willen steht; denn es ist gebührend, daß das geschieht, was Gott will, eben auf Grund dessen, daß Gott es will. Doch zur Erfüllung dieser Ordnung leitet die Weisheit gleichsam als erste Regel. Doch beim zweiten Wirken findet sich die Idee des Gebührenden (ratio debiti) zwar nicht von seiten des Handelnden, da Gott niemand etwas schuldig ist, aber doch von seiten des Empfangenden; denn einem jeden Naturding gebührt es, das zu haben, was seine Natur erforderte, sowohl an Wesentlichem als an Akzidentellem. Dies Gebührende aber hängt von der göttlichen Weisheit ab, sofern nämlich jedes Naturding so sein muß, daß es seiner eigenen Idee entspricht, die im göttlichen Geist ist: und auf diese Weise zeigt sich die göttliche Weisheit selbst als erste Regel der natürlichen Gerechtigkeit. Bei allem göttlichen Wirken aber, wodurch Gott dem Geschöpf etwas über das seiner Natur Gebührende hinaus zumißt, wie bei den Gnadengaben, zeigt sich dieselbe Weise der Gerechtigkeit, die beim ersten Wirken angegeben wurde, womit er die Naturen einrichtet.«

»Daß der Wille vom Verstand geleitet und auf etwas Bestimmtes festgelegt wird, bedeutet keine Einschränkung durch etwas anderes als er selbst ist, da in Gott Wille und Verstand nicht realiter

verschieden sind; er wird vielmehr seiner eigenen Natur gemäß bewegt, da es dem Willen natürlich ist, gemäß der Ordnung der Weisheit zu handeln.«

»Von seiten des Wollenden kann es für den göttlichen Willen keine Ursache geben, die als etwas von ihm selbst Verschiedenes existierte und für ihn Grund des Wollens wäre; denn Wille, Weisheit und Güte sind realiter in Gott dasselbe. Doch von seiten des Gewollten hat der göttliche Wille einen Grund, einen Grund für das Gewollte nämlich, nicht für den Wollenden, sofern das Gewollte selbst nämlich auf Grund von etwas, was für etwas gebührend oder angemessen ist, angeordnet wird.«

7. Artikel Sind wir gehalten, unsern Willen dem göttlichen Willen gleichförmig zu machen?

Jeder ist dazu verpflichtet, und »der Grund dafür ist daraus zu entnehmen, daß es in jeder Gattung ein Erstes gibt, welches das Maß für alles ist, was in diese Gattung gehört und in dem sich die Natur der Gattung am vollkommensten findet, z. B. die Natur der Farbe in der Weiße, die insofern das Maß aller Farben heißt, weil von jeder Farbe nach ihrer Nähe oder Entfernung von der Weiße erkannt wird, wie weit sie an der Natur der Gattung Anteil hat (Metaphysik X, Text 1 ff.), und in dieser Weise ist Gott das Maß alles Seienden, wie aus den Worten des Kommentators an derselben Stelle zu entnehmen ist. Denn soviel hat ein jedes vom Sein, als es sich ihm durch Ähnlichkeit annähert; soweit es aber ihm unähnlich gefunden wird, rückt es an das Nichtsein heran: und das kann man von allem, was in Gott und den Geschöpfen gleich gefunden wird, sagen; so ist auch sein Verstand das Maß aller Erkenntnis und die Güte das aller Güte und, um spezieller zu sprechen, der gute Wille das allen guten Willens. Auf Grund dessen also ist aller Wille gut, daß er mit dem göttlichen Willen gleichförmig gemacht wird. Da nun ein jeder verpflichtet ist, guten Willen zu haben, ist er in gleicher Weise verpflichtet, einen Willen zu haben, der mit dem göttlichen Willen gleichförmig ist.

Man muß aber wissen, daß diese Gleichförmigkeit in vielfacher Hinsicht festzustellen ist. Wir sprechen hier von dem Willen als Akt; denn unsere Gleichförmigkeit mit Gott der Willenspotenz nach besteht von Natur aus, da sie zur Ebenbildlichkeit gehört; darum unterliegt sie keinem Gebot. Dem göttlichen Willensakt aber ist nicht nur das eigen, daß er Willensakt ist, sondern zugleich, daß er Ursache alles dessen ist, was Akt heißt. So kann denn unser Willensakt dem göttlichen Willen gleichförmig werden wie eine Wirkung der Ursache oder als Wille dem Willen. Gleichförmigkeit der Ursache mit der Wirkung findet sich aber in anderer Weise bei Natur- als bei Willensursachen. Bei Naturursachen nämlich ist Gleichförmigkeit im Sinne einer Gleichheit der Natur anzutreffen, z. B. daß der Mensch einen Menschen erzeugt und Feuer Feuer; aber bei Willensursachen heißt die Wirkung mit der Ursache gleichförmig, sofern in der Wirkung ihre Ursache zur Erfüllung kommt; so gleicht das Kunstwerk seiner Ursache nicht in dem Sinn, als wäre es von gleicher Natur wie der Entwurf (ars), der im Geist des Künstlers ist, sondern weil die Kunstform im Kunstwerk zur Erfüllung kommt: und ebenso wird die Wirkung des Willens ihm gleichförmig, wenn das geschieht,

was der Wille angeordnet hat. Und so wird unser Willensakt dem göttlichen Willen gleichförmig, wenn wir das wollen, wovon Gott will, daß wir es wollen.

Die Gleichförmigkeit des Willens mit dem Willen im Sinne des Aktes kann in doppelter Hinsicht gefunden werden: einmal hinsichtlich der Form der Species, wie der Mensch dem Menschen gleicht; sodann hinsichtlich einer hinzugefügten Form (forma superinducta), wie der Weise dem Weisen gleicht: und ich spreche von einer Angleichung der Species nach, wenn Übereinstimmung im Objekt besteht, von dem der Akt die Species abnimmt. Am Willensobjekt aber ist zweierlei zu beachten: etwas Materiales, nämlich die gewollte Sache selbst, und etwas Formales, nämlich der Willensgrund, d. i. das Ziel; so wie am Objekt des Sehens die Farbe das Materiale ist, das Licht aber das Formale, weil dadurch die Farbe aktuell sichtbar gemacht wird. Und so ist von seiten des Objekts eine doppelte Gleichförmigkeit zu finden. Eine von seiten des Gewollten: Wenn der Mensch etwas will, was Gott will; und das ist der materialen Ursache nach (secundum causam materialem); denn das Objekt ist gleichsam die Materie des Aktes: darum ist es die geringste unter den anderen. Die andere von seiten des Willensgrundes oder von seiten des Ziels; so, wenn jemand etwas um desselben Grundes will wie Gott will; und das ist die Gleichförmigkeit der Finalursache nach. Die zum Akt hinzukommende Form aber ist die besondere Weise (modus), die er auf Grund eines Habitus erlangt, der ihn hervorruft. Und in diesem Sinn heißt unser Wille mit dem göttlichen gleichförmig, wenn jemand etwas, so wie Gott, aus Liebe will; und das ist gleichsam der Formalursache nach.«

Vollständig können wir unsern Willen nicht mit dem göttlichen gleichförmig machen, weil wir den göttlichen Willen nicht vollständig erkennen; »doch soweit wir ihn erkennen, können wir Gleichförmigkeit bewirken und sind dazu verpflichtet.«

Die verschuldete Ungleichförmigkeit mit dem göttlichen Willen ist also sündhaft und bedeutet einen Makel, der jeder sündhaften Handlung zugleich mit der besonderen Verschuldung anhaftet. Damit ist nicht gesagt, »daß jeder Mensch mit einem Akt zwei Sünden begeht, da das Wesentliche an der Sünde der Akt ist (cum ipsa essentia peccati sit actus); aber es können doch an einem Akt zwei Sündenmakel (peccati deformitates) sein; und zwar in dem Fall, wenn bei einem speziellen Sündenakt ein Umstand hinzukommt, der den Makel einer andern Sünde daran heftet; z. B. wenn jemand etwas raubt, um es für Dirnen zu verwenden, so nimmt der Akt des Raubens von dem Umstand, weswegen ... den Makel der Ausschweifung an. Wenn sich aber an einem sündhaften Akt außer dem besondern Makel der betreffenden Sünde noch etwas Makelhaftes findet, was aber allen Sünden gemeinsam ist, so wird dadurch weder die Sünde noch der Makel der Sünde verdoppelt; denn dergleichen Momente, die sich allgemein an allen Sünden finden, sind gleichsam die wesentlichen Prinzipien der Sünde als solcher und sind im Makel jeder besondern Sünde eingeschlossen, wie die Prinzipien des Genus im Gehalt der Species (in ratione speciei); und so sind sie nicht neben dem besondern Sündenmakel in Anschlag zu bringen, so die Abwendung von Gott, der Ungehorsam gegenüber dem göttlichen Gesetz u. dgl., wozu auch die mangelnde Gleichförmigkeit, von der wir sprechen, zu rechnen ist. Darum braucht ein solcher Mangel die Sünde und den Sündenmakel nicht zu verdoppeln.«

Das gilt auch für den Fall, wo das direkte Gegenteil der Gleichförmigkeit bewirkt wird, d. h. wenn jemand dem erkannten Willen Gottes zuwiderhandelt; denn auch dies ist ein allgemeines Moment, eben das, worin das Sündigen besteht.«

Wenn jemand läßlich sündigt, »so macht er zwar aktuell seinen Willen nicht dem göttlichen gleichförmig, aber doch habituell; und er ist nicht immer zu einem aktuellen Vollzug verpflichtet, sondern, wo es Zeit und Ort erfordern; er ist jedoch verpflichtet, niemals etwas Entgegengesetztes zu tun. Wer aber läßlich sündigt, handelt nicht im Gegensatz zu der erwähnten Gleichförmigkeit, sondern ohne Rücksicht auf sie (praeter eam); darum folgt nicht, daß er tödlich sündigt.«

»Das Gebot über die Gleichförmigkeit verpflichtet nicht zu jedem Zeitpunkt, wo unser Wille zu einem Aktvollzug übergeht, sondern nur zu der Zeit, wo er verpflichtet ist, an den Stand seines Heils zu denken, z. B. wenn er verpflichtet ist, zu beichten oder die Sakramente zu empfangen oder sonst etwas dgl. zu tun.«

Verstocktheit befreit nicht von der Verpflichtung zur Gleichförmigkeit mit dem göttlichen Willen. Es kann aber davon in doppeltem Sinn gesprochen werden. »Einmal schlechthin, wenn jemand einen Willen hat, der unabwendbar dem Bösen anhängt; so sind die verhärtet, die in der Hölle sind, doch niemand, der noch in diesem Leben weilt. Aber auch die in der Hölle sind immer noch zu der Gleichförmigkeit verpflichtet, von der wir sprechen; wenn sie auch nicht dahin gelangen können, so sind sie doch für sich selbst Ursache dieser Ohnmacht geworden; darum ist ihre Ungleichförmigkeit Sünde, obwohl sie kein Mißverdienst mehr auf sich laden, weil sie keine Erdenpilger mehr sind. In anderem Sinn heißt jemand verhärtet in gewisser Hinsicht, wenn er einen Willen hat, der dem Schlechten anhängt, aber nicht gänzlich unabwendbar, sondern nur so, daß man schwer umkehren kann; in diesem Sinn heißen Menschen in diesem Leben verhärtet; und solche können ihren Willen dem göttlichen gleichförmig machen: darum ist es nicht nur Sünde, wenn sie das Angleichen unterlassen, sondern auch Mißverdienst.«

Zur Gleichförmigkeit mit dem göttlichen Willen gehört auch die Liebe. In der Tat »ist jeder verpflichtet, soviel an ihm liegt, Liebe zu besitzen; und wenn er nicht tut, was an ihm liegt, so begeht er eine Unterlassungssünde; er braucht aber nicht in jedem Augenblick, in dem er es nicht tut, zu sündigen, sondern nur zu der Zeit, wo er verpflichtet war, es zu tun, z. B. wenn er von der Notwendigkeit stand, etwas zu tun, was ohne Liebe nicht geschehen kann, z. B. die Sakramente zu empfangen.«

Da die übernatürliche Liebe (caritas), die zur Gleichförmigkeit mit dem göttlichen Willen erforderlich ist, eine Gnadengabe ist, scheint es, als könnte es dazu keine Verpflichtung geben. Es gibt aber zweierlei Arten von Verpflichtung zu etwas. »Einmal so, daß wir uns Strafe zuziehen, wenn wir es nicht tun, und in dieser Weise sind wir, nach allgemeiner Auffassung, nicht verpflichtet, etwas aus übernatürlicher Liebe zu tun; dagegen wohl, etwas aus natürlicher Liebe (dilectio naturalis) zu tun; denn wenn nicht wenigstens sie vorhanden ist, dann ist alles, was geschieht, schlecht. Und natürliche

Liebe nenne ich nicht nur die, die von Natur aus in uns gelegt und allen gemeinsam ist, z. B. daß alle nach der Seligkeit streben; sondern die, zu der jemand auf Grund der natürlichen Prinzipien gelangen kann, die man in den Guten auf Grund der Gattung findet (in bonis ex genere), und in den politischen Tugenden. Im andern Sinne heißen wir zu etwas verpflichtet, weil wir ohne dies das Ziel der Seligkeit nicht erlangen können; und so sind wir verpflichtet, etwas aus übernatürlicher Liebe zu tun, ohne die nichts für das ewige Leben verdienstlich sein kann. Und so ist es klar, wie der Modus der Liebe in gewisser Weise unter das Gebot fällt und in gewisser Weise nicht.«

Eine Gleichförmigkeit des Menschen mit Gott muß bestehen, »da der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen ist. Nun kann freilich wegen des unendlichen Abstands von Gott kein Verhältnis zwischen ihm und Gott bestehen, sofern Proportion im eigentlichen Sinn sich bei Quantitäten findet, d. h. ein bestimmtes Maßverhältnis von zwei Quantitäten, die mit einander verglichen wurden, bedeutet; sofern aber der Name Proportion soweit ausgedehnt ist, daß er ein beliebiges Verhältnis eines Dinges zu einem andern bezeichnet, so wenn wir sagen, hier liegt eine Ähnlichkeit der Proportion vor, z. B. es verhalte sich der Fürst zum Staat wie der Steuermann zum Schiff, so steht nichts im Wege, von einem Verhältnis des Menschen zu Gott zu sprechen, da er ihn in einer gewissen Beziehung zu sich hält, z. B. als von ihm hervorgebracht oder ihm unterworfen. Man kann auch sagen, zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen könne es zwar keine Proportion im eigentlichen Sinn geben, es kann aber Proportionalität geben, d. h. eine Ähnlichkeit zweier Proportionen: Wir sagen nämlich, 4 stehe in einer Proportion zu 2, weil es das Doppelte ist; 6 aber könne in Proportion zu 4 gebracht werden, weil sich 6 : 3 verhält wie 4 : 2. Ähnlich stehen das Endliche und Unendliche in keiner Proportion zueinander, können aber in Proportion gebracht werden; denn wie Unendliches mit Unendlichem gleich ist, so Endliches mit Endlichem; und auf die Weise gibt es eine Ähnlichkeit zwischen dem Geschöpf und Gott; denn wie er sich zu dem verhält, was ihm zukommt, so das Geschöpf zu dem, was ihm eigen ist.«

Eine Form, die dem göttlichen und menschlichen Willen gemeinsam wäre und die etwas Einfacheres sein müßte als der göttliche Wille selbst, darf man nicht annehmen. »Die Gleichförmigkeit des Geschöpfes ist nicht so zu verstehen, als hätten beide an derselben Form teil, sondern in dem Sinn, daß Gott substantziell die Form selbst ist, an der das Geschöpf durch eine gewisse Nachbildung teilhat; so wie das Feuer der Wärme gleicht, die getrennt für sich existiert.«

»Ähnlichkeit und Gleichförmigkeit sind Vergleichsbeziehungen (relationes aequiparantiae), es wird jedoch nicht immer jedes von beiden Gliedern (extrema) mit Rücksicht auf das andere benannt; sondern nur dann, wenn die Form, mit Rücksicht auf die die Ähnlichkeit oder Gleichförmigkeit angetroffen wird, auf dieselbe Weise in beiden Gliedern existiert; wie z. B. die Weiße in zwei Menschen; darum, weil man von jedem angemessen sagen kann, er habe die Form des andern; das wird zum Ausdruck gebracht, wenn etwas einem andern ähnlich genannt wird. Wenn aber die Form in dem einen ursprünglich (principaliter) ist, in dem andern gleichsam abgeleiteterweise (secundario), dann besteht keine wechselseitige Ähnlichkeit; z. B. sagen wir, die Statue des Herkules sei dem

Herkules ähnlich, aber nicht umgekehrt; denn man kann nicht sagen, Herkules habe die Form der Statue, sondern nur, die Statue habe die Form des Herkules. Und auf diese Weise heißen die Geschöpfe Gott ähnlich und gleichförmig, aber nicht umgekehrt. Das Gleichförmigmachen (conformatio) indessen, als die Bewegung zur Gleichförmigkeit hin, bedeutet keine Vergleichsbeziehung, sondern setzt etwas voraus, auf das sich etwas anderes hinbewegt, um die Gleichförmigkeit mit ihm zu erreichen; darum wird das Spätere dem Früheren gleichförmig, aber nicht umgekehrt.«

Anselm sagt, was sich auf der einen Seite vom göttlichen Wille entferne, das erfülle doch auf der andern Seite den göttlichen Willen. Danach scheint es, als wäre ohne unser Zutun immer Gleichförmigkeit vorhanden. Aber Anselm meint es nicht so, »als täte der Mensch, was an ihm liegt, immer Gottes Willen; sondern, daß an ihm Gottes Wille immer zur Erfüllung komme, entweder mit seinem Willen oder gegen seinen Willen.«

8. Artikel Sind wir gehalten, unsern Willen dem göttlichen Willen im Gewollten gleichförmig zu machen?

In gewissem Sinne sind wir dazu verpflichtet und in gewissem Sinne nicht. »Insofern nämlich sind wir, nach dem vorausgehenden Artikel, verpflichtet, unsern Willen dem göttlichen Willen gleichförmig zu machen, als die Güte des göttlichen Willens Regel und Maß alles guten Willens ist. Da aber das Gute vom Ziel abhängt, heißt der Wille gut mit Rücksicht auf die Beziehung zum Willensgrund, und das ist das Ziel. Das Verhältnis des Willens zum Gewollten aber macht den Willensakt nicht absolut gut, da das Gewollte selbst sich material zum Willensgrund, der das rechte Ziel ist, verhält; es kann nämlich ein und dasselbe Gewollte gut oder schlecht erstrebt werden, sofern es auf verschiedene Ziele hingeeordnet ist; und umgekehrt kann jemand verschiedene und entgegengesetzte Willensobjekte gut wollen, wenn man beide auf das richtige Ziel bezieht. So kann zwar Gottes Wille nur gut sein und alles, was er will, will er gut; doch die Güte wird im göttlichen Willensakt selbst nach dem Willensgrund betrachtet, d. h. nach dem Ziel, auf das er alles hinordnet, was er will, und das ist Seine Güte.

Und so sind wir verpflichtet, uns dem göttlichen Willen im Ziel schlechthin gleichförmig zu machen; im Gewollten aber nur, sofern das Gewollte im Hinblick auf das Ziel betrachtet wird. Diese Beziehung zum Ziel muß uns immer gefallen, wenn auch dasselbe Willensobjekt uns in anderer Hinsicht mit Recht mißfallen könnte, z. B. sofern es auf ein entgegengesetztes Ziel beziehbar ist. Und so finden wir ein Gleichförmigwerden des menschlichen Willens mit dem göttlichen im Gewollten, je nach seinem Verhältnis zum Ziel des göttlichen Willens. Der Wille der Seligen nämlich, die in beständiger Anschauung der göttlichen Güte leben und auf Grund davon ihre Gemütsregungen (affectiones) regeln, da sie ja die Beziehung eines jeden Gegenstandes des Verlangens zu ihr vollkommen erkennen, ist dem Willen Gottes in jedem seiner Objekte gleichförmig: Alles, wovon sie

wissen, daß Gott es will, wollen sie absolut und ohne irgendwelche entgegengesetzt gerichtete Bewegung. Die Sünder aber, die sich von dem Willen der göttlichen Güte abgewendet haben, stimmen mit vielem nicht überein, was Gott will, sondern mißbilligen es und stimmen ihm in keiner Weise bei. Die Gerechten auf Erden dagegen, deren Wille der göttlichen Güte anhängt, und die sie doch nicht so vollkommen schauen, daß sie jede Beziehung von Willensobjekten zu ihr klar erfassen könnten, sind dem göttlichen Willen hinsichtlich der Willensobjekte gleichförmig, deren Grund sie erfassen, obwohl es in ihnen eine Neigung zum Gegenteil gibt, die aber an sich löblich ist wegen einer andern Beziehung, die darin Betracht gezogen wird. Sie folgen jedoch nicht verstockt dieser Neigung, sondern unterwerfen sie dem göttlichen Willen, da es ihr Wunsch ist, daß Gottes Wille in allen Dingen zur Erfüllung komme; wenn z. B. jemand aus kindlicher Liebe will, daß sein Vater am Leben bleibe, dessen Tod in Gottes Willen liegt, so unterwirft er, wenn er gerecht ist, diesen seinen eigenen Willen dem göttlichen, so daß er nicht aufbegehrt, wenn Gottes Wille im Gegensatz zu seinem eigenen sich erfüllt.«

Wenn Paulus begehrte, »aufgelöst zu werden und bei Christus zu sein, so war dies wohl an sich gut; dennoch willigte er in das Gegenteil mit Rücksicht auf die Frucht, die Gott aus seinem Leben erwachsen lassen wollte; darum sagt er: ›Doch um Euretwillen ist es notwendig, daß ich im Fleisch verbleibe.«

Die Möglichkeit, jemandem seine Verdammnis durch Offenbarung kundzugeben und seine Willenszustimmung dafür zu verlangen, liegt zwar in Gottes absoluter Macht, »es entspricht aber nicht dem ordnungsgemäßen Machtgebrauch (potentia ordinaria), daß so etwas geschähe; denn eine solche Offenbarung würde den betreffenden zur Verzweiflung zwingen. Und wenn jemandem eine solche Offenbarung zuteil würde, dürfte er sie nicht im Sinne einer Prophetie der Vorherbestimmung oder des Vorherwissens auffassen, sondern im Sinne einer drohenden Prophetie, die so zu verstehen ist, daß Verdienste vorausgesetzt werden. Doch auch zugestanden, daß sie als Prophetie des Vorauswissens zu verstehen wäre, so wäre doch der, dem eine solche Offenbarung zuteil würde, nicht verpflichtet, seine Verdammnis absolut zu wollen, sondern nur mit Rücksicht auf die Ordnung der Gerechtigkeit, nach der Gott die verdammten will, die in der Sünde verharren. Denn Gott will nicht von sich aus jemanden verdammten, sondern mit Rücksicht auf das, was an uns liegt ... Seine eigene Verdammnis absolut wollen hieße darum nicht seinen Willen dem göttlichen Willen gleichförmig machen, sondern dem Sündenwillen.«

Wenn gesagt wird, wir müßten unserm Vorgesetzten wie Gott gehorchen, so soll damit nicht behauptet werden, »daß der Wille des Vorgesetzten Regel unseres Willens sei wie der göttliche Wille«; Regel unseres Willens ist nur sein Gebot. Wenn daher nicht alles, was ein Vorgesetzter will, für uns verbindlich ist, so folgt daraus nicht, daß es auch nicht alles, was Gott will, sei.

Wenn Christus betete, der Kelch möge an ihm vorübergehen, so stand das nicht im Gegensatz zum göttlichen Willen. »Das Leiden Christi kann unter zwei Gesichtspunkten betrachtet werden: einmal an

sich, sofern es das Geschlagenwerden (*afflictio*) eines Unschuldigen war; sodann in seiner Beziehung zu der Frucht, auf die Gott es hinordnete: und in diesem Sinn war es von Gott gewollt, im andern aber nicht. Der Wille Christi nun, der diese Beziehung betrachten konnte, der vernünftige Wille nämlich, wollte dies Leiden wie Gott auch; der sinnliche Wille aber, dessen Sache es nicht ist, Beziehungen herzustellen, der vielmehr nur absolut zu etwas hingezogen wird, wollte dies Leiden nicht; und darin war er gewissermaßen dem göttlichen Willen im Gewollten gleichförmig, da auch Gott selbst das Leiden Christi, rein an sich betrachtet, nicht wollte.«

Ebenso »stimmte der Wille der Allerseligsten Jungfrau dem Leiden Christi, an sich betrachtet, nicht zu; er wollte jedoch die Frucht des Heils, die aus dem Leiden Christi hervorging: und so war er dem göttlichen Willen in dem, was er wollte, gleichförmig.«

Wenn Cicero sagt, die wahre Freundschaft bestehe darin, daß die Freunde dasselbe wollen und nicht wollen, so ist das nicht so sehr auf das Gewollte wie auf das Ziel zu beziehen; »denn ein besserer Freund wäre dem Fiebernden der Arzt, wenn er ihm um der Gesundheit willen den Wein versagte, als wenn er seinem Verlangen nachgeben und ihn mit Gefahr für seine Gesundheit trinken lassen wollte.«

»Das erste Willensobjekt Gottes, welches Maß und Regel aller andern Willensobjekte ist, das ist das Ziel seines Willens, nämlich Seine Güte; alles andere aber will er nur um dieses Zieles Willen; wenn also unser Wille dem göttlichen Willen im Ziel gleichförmig ist, werden alle unsere Willensobjekte nach dem ersten Willensobjekt geregelt.«

Es scheint, als müßte jedes Abweichen von Gott, dem Willensobjekt nach, Sünde sein, weil die Sünde hauptsächlich eine verkehrte Wahl ist; eine verkehrte Wahl liegt aber vor, wenn jemand etwas minder Gutes einem Guten vorzieht; das tut aber jeder, der nicht will, was Gott will; denn, was Gott will, das ist immer das Beste. Indessen, »in der Wahl liegt einmal ein Vernunfturteil und außerdem ein Streben. Wenn also jemand im Urteil ein minder Gutes einem Besseren vorzieht, so ist das eine verkehrte Wahl, nicht aber, wenn er es im Streben vorzieht; denn der Mensch ist nicht verpflichtet, im Handeln stets das Bessere zu ergreifen, wenn es nicht gerade etwas ist, wozu man durch Gebot verpflichtet ist: sonst wäre jeder verpflichtet, die evangelischen Räte (*perfectionis consilia*) zu befolgen, die zweifellos das Bessere sind.«

Wenn Christus in allem, was er will, Gleichförmigkeit mit dem göttlichen Willen zeigt, so muß er darin nicht unser Vorbild sein. Es gibt nämlich manches, »worin wir Christus bewundern, aber nicht nachahmen können; z. B. das, was zu seiner Gottheit gehört und zu der Seligkeit, die er schon während seines Erdenlebens besaß; dazu gehört es auch, daß Christus, den Inhalten des vernünftigen Willens nach, stets seinen Willen dem göttlichen Willen gleichförmig machte.«

Willen haben heißt sein Verhalten von innen heraus und selbst bestimmen. Alles Materielle ist in seinem Verhalten zu anderem gesetzmäßig festgelegt und rein äußerlich bestimmt. Das Animalische ist von innen bestimmt, aber so, daß es nicht Herr über die Neigungen ist, die sein Verhalten bestimmen. Das Geistige hat Freiheit auch gegenüber seinen Neigungen, und je freier es von Materie ist, desto mehr

ist es durch sich selbst bestimmt. Darum kommt Gott als dem absolut reinen Geist Wille im eigentlichsten Sinn zu. Es ist in Gott ein ›vorausgehender‹ und ein ›nachfolgender‹ Wille zu unterscheiden, sofern er manches absolut voraussetzungslos festsetzt, bei andern die gegebene Natur der Dinge berücksichtigt. Ein zeitliches Nacheinander und eine mögliche Änderung im göttlichen Willen ist damit nicht gesetzt. Als Gottes Willen bezeichnet man einmal das Wohlgefallen, das er an einem Projekt hat – und das besagt, daß es beschlossene Sache ist, und daß der Wille in diesem Sinn immer zur Erfüllung kommt. Ferner spricht man von göttlichem Willen, wo eine Kundgabe, ähnlich menschlicher Willenskundgabe, vorliegt: bei Verbot, Gebot, Rat und Zulassung (die sich im Nicht-Hindern ausspricht). Bei der Zulassung liegt kein Wohlgefallen vor; bei Verbot, Gebot und Rat kann es vorliegen, und dann kommt auch das Betreffende zur Erfüllung – Da Gottes Wesen und Wille realiter dasselbe ist, so ist es absolut notwendig, daß er will, und daß er sich selbst, d. h. seine Güte will. Dagegen, was er bezüglich der Geschöpfe will, ist nicht absolut, sondern bedingt notwendig, d. h. wenn er etwas will, ist es unabänderlich so. Und nicht alles, was Gott will, ist notwendig; Gottes Wille bestimmt einem jeden seine Seinsweise, Notwendigkeit oder Kontingenz. Der göttliche Wille verfährt nach der göttlichen Weisheit: damit wird er nicht von einer fremden Ursache abhängig, da beide realiter eins sind. Soweit es in unserer Macht steht, sind wir verpflichtet, unsern Willen dem göttlichen Willen gleichförmig zu machen: vor allem im letzten Ziel, das Willensgrund sein soll, dann in dem, was wir wollen, soweit wir erkennen können, daß es von Gott gewollt oder daß es Mittel zum Ziel ist, schließlich auch in dem Modus des Wollens, d. h. wir sollen aus Liebe wollen und müssen es anstreben, soweit es an uns selbst gelegen ist.

Für die Erkenntnislehre und mehr noch für eine Ontologie des Geistes bedeutsam ist das Verhältnis von Weisheit und Willen. In Gott ist beides eins und so der Wille gleichsam von Erkenntnis durchleuchtet – Vernunftwille. Wo Verstand und Wille – wie bei uns – getrennte Potenzen sind, da bleibt doch die Geistigkeit des Willens und die Bedürftigkeit durch Vernunft gelenkt zu werden; so daß unter ›Geist‹ und in einer zulässigen Erweiterung des Terminus auch unter ›Vernunft‹ der Wille mit einbegriffen werden kann.

XXIV. Quaestio Die freie Entscheidung (liberum arbitrium)

1. Artikel Besitzt der Mensch freie Entscheidung?

An die Untersuchung der göttlichen schließt sich die der menschlichen Freiheit.

Hat der Mensch freie Entscheidung (liberum arbitrium)? Das muß ohne allen Zweifel behauptet werden. »Denn dazu verpflichtet der Glaube, da es ohne freie Entscheidung weder Verdienst noch Mißverdienst, weder gerechte Strafe noch Lohn geben könnte. Dazu führen auch handgreifliche Zeichen, wodurch es augenscheinlich wird, daß der Mensch frei eine Sache wählt und die andere abweist. Dazu zwingt auch logische Evidenz (evidens ratio), und wenn wir ihr folgen, um den Ursprung der freien Entscheidung aufzusuchen, werden wir folgendermaßen vorgehen.

Bei den Dingen, die in Bewegung sind oder eine Tätigkeit ausüben (quae moventur aut aliquid agunt), findet sich folgender Unterschied: manche haben das Prinzip ihrer Bewegung oder ihres Wirkens (operatio) in sich selbst, manche außerhalb, so das, was gewaltsam bewegt wird, wobei das Prinzip außerhalb liegt und das, was Gewalt leidet, nichts beiträgt (nach dem Philosophen Ethik III, 1): bei diesen Dingen dürfen wir keine freie Willensentscheidung behaupten, weil sie nicht Ursache ihrer Bewegung sind; frei aber ist (nach dem Philosophen, im Anfang der Metaphysik), was Ursache seiner selbst (causa sui) ist. Unter dem aber, was das Prinzip der Bewegung und des Wirkens in sich selbst hat, ist solches, was sich selbst bewegt, wie die Lebewesen, und manches, was sich nicht selbst bewegt, obwohl es in sich selbst ein gewisses Prinzip seiner Bewegung hat, so das Schwere und Leichte: es bewegt sich nicht selbst, da man darin nicht zwei Teile unterscheiden kann, von denen einer der bewegende und der andere der bewegte wäre, wie es bei den Lebewesen ist; obwohl seine Bewegung von einem Prinzip in ihm selbst ausgeht, nämlich von der Form; weil es diese von dem Erzeugenden hat, sagt man, es werde an sich von dem Erzeugenden bewegt (nach dem Philosophen, Physik VIII, Komm. 32), akzidentell aber von dem, was das Hindernde beseitigt; und dies wird durch sich selbst, aber nicht von sich selbst bewegt (haec moventur seipsis, sed non a seipsis). So findet sich auch in diesen Dingen keine freie Willensentscheidung, weil sie nicht für sich selbst Ursache der Tätigkeit oder Bewegung sind; sondern sie werden zur Tätigkeit oder Bewegung durch das genötigt, was sie von einem andern empfangen haben. Bei dem aber, was von sich selbst bewegt wird, gehen manche Bewegungen aus einem Vernunfturteil hervor (ex iudicio rationis), manche aus einem natürlichen Schätzungsurteil (ex iudicio naturali). Auf Grund eines Vernunfturteils handeln und bewegen sich die

Menschen; denn sie stellen Überlegungen über ihre Handlungen an (conferunt de agendis); auf Grund von natürlichem Schätzungsurteil handeln und bewegen sich alle Tiere. Das geht sowohl daraus hervor, daß alle, die zur selben Species gehören, das Gleiche tun, wie alle Schwalben in gleicher Weise ihr Nest bauen: als auch daraus, daß ihr Urteil auf eine bestimmte Tätigkeit (opus) eingeschränkt ist und sich nicht auf alle erstreckt; so haben die Bienen ihren Kunstfleiß (industria) zu keinem andern Werk als zur Honigbereitung; und so steht es auch mit den andern Tieren.

So zeigt es sich bei richtiger Überlegung, daß den Tieren in derselben Weise ein Urteil über künftige Handlungen zugeschrieben wird wie den leblosen Naturkörpern Bewegung und Tätigkeit; denn wie Schweres und Leichtes sich nicht in der Weise selbst bewegen, daß sie dadurch Ursache ihrer Bewegung werden, so urteilen auch die Tiere nicht bezüglich ihres Urteils, sondern folgen dem Urteil, das Gott in sie gelegt hat; und so sind sie nicht Ursache ihrer Entscheidung und besitzen keine Freiheit der Entscheidung. Der Mensch aber, der durch die Kraft der Vernunft über künftige Handlungen urteilt, kann über seine Entscheidung urteilen, sofern er die Bedeutung des Ziels (rationem finis) und dessen, was zum Ziel führt, und die Beziehung und Hinordnung (habitudinem et ordinem) des einen zum andern erkennt: und so ist er nicht nur Ursache seiner selbst in der Bewegung, sondern auch im Urteilen; darum ist er im Besitz der freien Entscheidung im Sinne des freien Urteils, ob etwas zu tun oder nicht zu tun sei.«

Es ist wohl zu beachten, worauf sich diese Freiheit bezieht. Es finden sich beim Wirken des Menschen zwei Momente: »die Wahl der Werke, die immer in der Macht des Menschen liegt, und die Durch- und Ausführung der Werke, die nicht immer in der Macht des Menschen ist; sondern unter der Leitung der göttlichen Vorsehung wird bisweilen der Vorsatz des Menschen zum Ziel geführt und bisweilen nicht. Und so heißt der Mensch nicht frei in seinen Handlungen, sondern frei in seiner Wahl, d. h. im Urteil über das, was zu tun ist. Und das zeigt schon der Name »freie« Entscheidung selbst ...«

Das Mitwirken der Gnade bei jedem verdienstlichen Werk steht zur Freiheit nicht in Widerspruch. »Das verdienstliche Werk unterscheidet sich vom nichtverdienstlichen nicht in dem, was man tut, sondern in dem, wie man es tut; denn es gibt nichts, was ein Mensch verdienstlich und aus Liebe tut, was nicht ein anderer ohne Verdienst tun oder wollen könnte. Und so beeinträchtigt es die vollkommene Freiheit nicht, daß der Mensch ohne Gnade nichts Verdienstliches tun kann; denn man spricht von freier Entscheidung beim Menschen, sofern er dies oder jenes tun kann, nicht sofern er so oder so handeln kann; denn (nach dem Philosophen, Ethik V, 9) liegt es nicht in der Macht dessen, der noch nicht den Habitus der Tugend hat, so zu handeln wie ein Tugendhafter, abgesehen davon, daß er den Habitus der Tugend erwerben kann. Die Gnade nun, die die Werke verdienstlich macht, kann der Mensch zwar nicht aus freier Entscheidung erwerben, aber er kann sich doch auf den Besitz der Gnade vorbereiten, die ihm Gott nicht vorenthalten wird, wenn er tut, was an ihm liegt. Und so liegt es nicht völlig außerhalb der Macht der freien Entscheidung, verdienstliche Werke zu vollbringen, obgleich an sich die Macht der freien Entscheidung dazu nicht hinreicht, weil der Modus, der zum

Verdienst erforderlich ist, die Fähigkeit der Natur übersteigt; nicht aber der Modus, der den Werken auf Grund politischer Tugenden zukommt. Niemand aber dürfte sagen, daß der Mensch darum nicht im Besitz der freien Entscheidung sei, weil er nicht in der Weise wollen oder wählen könne wie Gott oder ein Engel.«

Auch sonst ist das Wirken Gottes in den Seelen keine Aufhebung der Freiheit. »Gott wirkt in jedem Tätigen gemäß der Seinsweise dieses Tätigen; wie die erste Ursache im Wirken der zweiten Ursache wirkt, da die zweite Ursache nur durch die Kraft der ersten Ursache zum Akt übergehen kann. Da nun durch die Tatsache, daß Gott wirkende Ursache in den Menschenherzen ist, nicht ausgeschlossen wird, daß der Menscheng Geist selbst Ursache seiner Bewegungen ist, so wird die Freiheit nicht aufgehoben (non tollitur ratio libertatis).«

Mit einem gewissen Recht kann man unsern Geist die hauptsächlichste Ursache (causa principalis) unserer Handlungen nennen, obwohl es ja im eigentlichen Sinne Gott ist: »Die erste Ursache heißt, schlechthin gesprochen, die hauptsächlichste, weil sie in höherem Grade auf die Wirkung Einfluß übt; die zweite Ursache aber ist in gewisser Hinsicht die hauptsächlichste, sofern die Wirkung ihr in höherem Grade gleichförmig wird.«

Der Menscheng Geist erscheint als Werkzeug in der Hand Gottes. Das ›Werkzeug‹ ist doppelsinnig zu verstehen. »Einmal im eigentlichen Sinn; dann nämlich, wenn etwas von einem andern in der Weise bewegt wird, daß ihm von dem Bewegenden kein Prinzip einer solchen Bewegung mitgeteilt wird; so wird z. B. die Säge vom Zimmermann bewegt; und ein solches Werkzeug besitzt keine Freiheit. Im andern Sinn heißt, allgemein gefaßt, alles ein Werkzeug, was in Bewegung setzt, wenn es von einem andern bewegt wird, gleichgültig, ob in ihm selbst das Prinzip seiner Bewegung ist oder nicht; und so braucht die Freiheit als solche vom Werkzeug nicht völlig ausgeschlossen zu sein; denn es kann etwas von einem andern bewegt sein und dennoch sich selbst bewegen: und von der Art ist der Menscheng Geist.«

Wenn von einer ›Knechtschaft der Sünde‹ die Rede ist, so »bedeutet das keinen Zwang; sondern entweder eine Neigung, sofern die vorausgehende Sünde in gewisser Weise zu den folgenden hinführt; oder infolge des Versagens der natürlichen Tugend, die sich dem Makel der Sünde nicht entreißen kann, wenn sie sich ihm einmal unterworfen hat: und so bleibt im Menschen immer die Freiheit von Zwang bewahrt, durch die er von Natur aus im Besitz der freien Entscheidung ist.«

Wenn auch zu jedem verdienstlichen Werk Gnade gehört, so ist doch die Mitwirkung der Freiheit dadurch nicht ausgeschlossen. »Die Macht der freien Entscheidung erstreckt sich auf das verdienstliche Werk selbst, wenn auch nicht ohne Gott, ohne dessen Kraft nichts in der Welt wirken könnte; doch jene Bewegung, wodurch das Werk verdienstlich wird, übersteigt die natürliche Fähigkeit ...«

Hat der Mensch durch den Sündenfall die Freiheit verloren, nicht zu sündigen? Darüber sind die Auffassungen verschieden. »Die einen sagen, der Mensch im Stand der Todssünde könne es nicht lange vermeiden, tödlich zu sündigen; er kann es jedoch vermeiden, diese oder jene Todssünde zu begehen, wie

es gemeinhin alle von den läßlichen Sünden sagen; und so scheint diese Notwendigkeit die Freiheit der Entscheidung nicht aufzuheben. Die andere Auffassung ist die, daß der Mensch im Stand der Todsünde jede Todsünde vermeiden könne; er kann es aber nicht vermeiden, der Sünde unterworfen zu sein; denn er kann nicht durch sich selbst von der Sünde aufstehen, wie er durch sich selbst in Sünde fallen konnte: und danach ist die Freiheit der Entscheidung leichter aufrecht zu erhalten. Davon wird jedoch weiter unten die Rede sein, wenn von der Macht der freien Entscheidung gesprochen wird.«

Der hl. Bernard (Im Buch Über die Gnade und das liberum arbitrium) unterscheidet einen dreifachen Sinn von Freiheit: »Freiheit der Entscheidung, Freiheit der Überlegung, Freiheit des Wohlgefallens (libertas arbitrii, consilii, beneplaciti); und er sagt, Freiheit der Entscheidung sei die, wodurch wir unterscheiden, was erlaubt ist; Freiheit der Überlegung, wodurch wir unterscheiden, was vorteilhaft ist; Freiheit des Wohlgefallens, wodurch wir unterscheiden, was uns beliebt.«

Diese Unterscheidung ist auf die verschiedenen möglichen Willensobjekte zu beziehen. »Unser Wille richtet sich auf das Ziel oder auf das, was zum Ziel führt; das Ziel kann nun sittlich recht (honestum), ergötzlich oder nützlich sein, wie man ein dreifaches Gut unterscheidet: das sittlich Rechte, das Nützliche und das Ergötzliche. Im Hinblick auf das Ziel des sittlich Rechten setzt Bernard die Freiheit der Entscheidung; im Hinblick auf den Wert des Nützlichen (boni utilis) die Freiheit der Überlegung, im Hinblick auf den Wert des Ergötzlichen die Freiheit des Wohlgefallens. Nun ist allerdings die Unterscheidungsfähigkeit durch die Unwissenheit [infolge der Erbsünde] vermindert, jedoch nicht gänzlich aufgehoben: und so ist die Freiheit der Entscheidung durch die Sünde zwar geschwächt, aber nicht gänzlich verloren.«

Die Notwendigkeit zu sündigen, in die der Mensch nach dem Sündenfall und vor der Wiederherstellung verstrickt ist, bedeutet, daß er unter der Sünde steht (habere peccatum), aber nicht, daß er Sünden begehen (uti peccato) müsse – nach der einen Auffassung ... »Oder, nach der andern, muß er zwar irgend eine Sünde begehen, aber es besteht für keine bestimmte die Notwendigkeit.«

Aus dem Vorauswissen Gottes, das unabänderlich ist, »kann man nicht schließen, unsere Akte seien mit der absoluten Notwendigkeit notwendig, die man die Notwendigkeit des Folgenden (necessitas consequentis) nennt; sondern mit bedingter Notwendigkeit, die Folgenotwendigkeit (necessitas consequentiae) heißt (Boethius, Trost der Philosophie, am Schluß).«

Da alle Bewegungen umso gleichförmiger sind, je näher das Bewegte dem Beweger steht, so scheint es, als müßten die vernunftbegabten Geschöpfe, die wie alle Geschöpfe von Gott bewegt werden und ihm von allen am nächsten stehen, die gleichförmigste Bewegung haben, also kein liberum arbitrium. Doch »von Bewegung wird in doppeltem Sinn gesprochen. Einmal im eigentlichen Sinn, wie der Philosoph (Physik III, Komm. 9 u. 10) die Bewegung definiert, indem er sagt, die Bewegung sei »der Akt eines potentiell Existierenden, sofern es ein solches sei« (actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi); und in diesem Sinn ist es wahr, daß ein Bewegliches um so größere Einförmigkeit der Bewegung zeigt, je näher es dem ersten Beweger steht: denn je näher es dem ersten Beweger steht, um

so vollkommener ist es, um so aktueller und weniger potentiell in seinem Sein und darum um so weniger Bewegungen ausgesetzt. Im andern Sinn heißt Bewegung, weit gefaßt, jede Tätigkeit, wie Erkennen oder Empfinden; und in diesem Sinn von Bewegung sagt der Philosoph (Über die Seele III, Komm. 28), die Bewegung sei der ›Akt eines Vollkommenen‹; denn jedes Ding ist in Tätigkeit, sofern es aktuell ist. Und so ist der Satz in gewissem Sinne wahr und in gewissem Sinne nicht. Wenn man nämlich die Einförmigkeit der Bewegung auf die Seite der Wirkungen bezieht, so ist er falsch; denn je kraftvoller (virtuosius) und vollkommener ein Wirkendes ist, auf desto mehr Wirkungen erstreckt sich seine Kraft. Nimmt man es aber im Hinblick auf die Wirkungsweise (modus agendi), so ist der Satz wahr; denn je vollkommener ein Wirkendes ist, desto mehr wahrt es dasselbe Verfahren bei seiner Tätigkeit (eundem modum in agendo); da es weniger von seiner Natur und Beschaffenheit (dispositio) abweicht, nach der sich seine Betätigungsweise richtet. Die vernunftbegabten Geister aber heißen nicht im ersten Sinn von Bewegung beweglich; denn eine solche Bewegung ist nur den Körpern eigen, sondern im zweiten. So sagte auch Plato, das erste Bewegende bewege sich selbst, sofern es sich will und sich erkennt ... Und so brauchen die vernunftbegabten Geister nicht auf bestimmte Wirkungen festgelegt zu sein; sondern sie haben Wirksamkeit für vieles, und darum kommt ihnen Freiheit zu.«

»Es muß nicht immer so sein, daß das höherwertige Sein durch weniger Bewegungen oder Tätigkeiten sein Ziel erlangen kann; denn manches erlangt ein vollkommeneres Ziel mit mehr Tätigkeit eher, als ein anderes es mit einer einzigen Bewegung erlangen kann (Über den Himmel II, Komm. 62). Und so erweisen sich die vernunftbegabten Geister als vollkommener als der höchste Himmel, der nur eine Bewegung hat, weil sie ein vollkommeneres Ziel erreichen, wenn auch mit einer größeren Zahl von Tätigkeiten.«

»Wenn das Geschöpf unbeweglich Gott anhinge, so wäre es besser, doch auch das ist gut, daß es Gott anhängen und nicht anhängen kann; und so ist das Weltall besser, in dem sich beiderlei Geschöpfe finden, als wenn sich nur eine Art fände.« So beantwortet Augustin den Einwand, Gott habe die vernunftbegabte Natur, um sie am besten auszustatten, ohne liberum arbitrium schaffen müssen. Mit Gregor von Nyssa (Über das liberum arbitrium, VII) und Damascenus (II, 27) könnte man auch sagen, »es sei unmöglich, daß ein Geschöpf mit unwandelbarem Willen Gott anhänge, seiner eigenen Natur wegen, weil es, als aus dem Nichts entstanden, wandelbar (flexibilis) sei. Wenn jedoch ein Geschöpf unbeweglich Gott anhinge, würde es darum des liberum arbitrium nicht beraubt: denn, indem es ihm anhängt, vermag es vieles zu tun oder nicht zu tun.«

Das liberum arbitrium wird als Sache des Urteils bezeichnet. Damit scheint es der Notwendigkeit der Vernunft unterworfen. Doch »das Urteil, dem die Freiheit zugeschrieben wird, ist das Urteil der Wahl; nicht aber das Urteil, in dem der Mensch seine Überzeugung auf Grund von Schlußfolgerungen in den theoretischen Wissenschaften ausdrückt; denn die Wahl selbst ist gleichsam ein Wissen auf Grund von vorausgehenden Überlegungen (scientia de praeconsiliatis).«

»Wie es etwas Wahres gibt, das wegen der Unvermischtheit mit Falschem notwendig vom Verstand angenommen wird, z. B. die ersten Prinzipien des Beweisens; so gibt es auch etwas Gutes, das wegen der Unvermischtheit mit Schlechtem notwendig vom Willen erstrebt wird, nämlich das Glück selbst. Es folgt jedoch nicht daraus, daß der Wille von diesem Objekt gezwungen wird; denn Zwang besagt etwas dem Willen, d. h. ganz eigentlich der Neigung des Wollenden, Entgegengesetztes; es besagt aber nicht etwas dem Verstand, der keine Neigung des Erkennenden bedeutet, Entgegengesetztes. Und es ist auch nicht aus der Notwendigkeit dieses Gutes eine Notwendigkeit des Willens bezüglich anderer Willensobjekte herzuleiten, wie aus der Notwendigkeit der ersten Prinzipien für den Verstand die Notwendigkeit, den Folgerungen zuzustimmen, hergeleitet wird; darum, weil andere Willensobjekte keine notwendige Beziehung zu jenem ersten Willensobjekt haben, weder der Wahrheit noch dem Anschein nach, so daß ohne sie das erste Willensobjekt nicht zu haben wäre; so wie die demonstrativen Folgesätze eine notwendige Beziehung zu den Prinzipien haben, aus denen sie bewiesen werden, so daß, wenn die Folgerungen nicht wahr sind, notwendig auch die Prinzipien nicht wahr sind.«

Die Veranlagung der Menschen bestimmt nicht eindeutig ihr Ziel. Sie »verhalten nicht auf Grund ihrer angeborenen Anlage unmittelbar eine Beschaffenheit in ihrer geistigen Seele, wodurch sie einem zu wählenden Ziel notwendig zuneigten; ebensowenig durch Einwirkung eines Himmelskörpers oder von andersher; es wohnt ihnen nur auf Grund ihrer eigenen Natur ein notwendiges Verlangen nach dem letzten Ziel inne, d. h. nach der Seligkeit, was die Freiheit der Entscheidung nicht hindert, da verschiedene Wege zur Wahl bleiben, um jenes Ziel zu erreichen; und dies darum, weil die Himmelskörper nicht unmittelbar auf die vernunftbegabte Seele einwirken. Aus der angeborenen Anlage aber ergibt sich im Körper des Geborenen eine Beschaffenheit sowohl auf Grund der Einwirkung der Himmelskörper als infolge der irdischen Ursachen, nämlich des Samens und der empfangenen Materie, wodurch die Seele geneigt gemacht wird, etwas zu wählen, sofern die Wahl der vernunftbegabten Seele ihre Neigung von Passionen empfängt, die im sinnlichen Streben ihren Sitz haben, d. h. in einem körperlichen Vermögen, das sich nach den körperlichen Beschaffenheiten richtet. Doch daraus folgt für sie keine Notwendigkeit der Wahl; denn die vernunftbegabte Seele hat die Macht, die entstandenen Passionen anzunehmen oder abzulehnen. Sodann wird der Mensch ein so und so beschaffener durch einen erworbenen Habitus, dessen Ursache wir sind, oder durch einen eingegossenen, der uns nicht ohne unsere Einwilligung gegeben wird, wenn wir auch nicht seine Ursache sind. Und durch diesen Habitus kommt es, daß der Mensch wirksam nach dem Ziel strebt, das mit jenem Habitus im Einklang steht; jedoch jener Habitus legt keine Notwendigkeit auf und beseitigt die Freiheit der Wahl nicht.«

Die Notwendigkeit, mit der wir das letzte Ziel erstreben, steht zur Freiheit nicht im Widerspruch. »Da die Wahl ein Urteil über das, was man tun soll, ist, oder dem Urteil folgt, so kann es eine Wahl bezüglich dessen geben, was in den Bereich unseres Urteils fällt. Das Urteil über das, was zu tun ist, wird aber vom Ziel hergenommen, wie über Schlußfolgerungen aus den Prinzipien. Wie wir also über die ersten Prinzipien kein Urteil abgeben, indem wir sie prüfen, sondern ihnen von Natur aus

zustimmen und im Hinblick auf sie alles andere prüfen, so urteilen wir; im Gebiet des Strebens, über das letzte Ziel nicht mit einem Urteil, das Ergebnis einer Erörterung oder Prüfung ist, sondern billigen es von Natur aus: darum ist es nicht Sache der Wahl, sondern des Willens. Wir haben also im Hinblick darauf Freiheit des Willens, da die Notwendigkeit der natürlichen Neigung nicht der Freiheit widerstreitet (nach Augustin, Gottesstaat V, 1. Kap. 20); aber nicht Urteilsfreiheit im eigentlichen Sinn, da es nicht der Wahl unterliegt.«

2. Artikel Haben die Tiere freie Entscheidung?

Keineswegs. »Um das einzusehen, muß man wissen, daß zu unserer Betätigung (operatio) dreierlei zusammenwirkt, nämlich Erkenntnis, Streben und die Tätigkeit selbst, daß es aber ganz von der Erkenntnisweise abhängt, ob der Tatbestand der Freiheit vorliegt (tota ratio libertatis ex modo cognitionis dependet). Das Streben nämlich ist bedingt durch die Erkenntnis, da das Streben sich nur auf das Gute richtet, das ihm auf dem Wege der Erkenntnis vor Augen gestellt wird. Und wenn bisweilen das Streben sich nicht nach der Erkenntnis zu richten scheint, so kommt es daher, daß das Streben und das Erkenntnisurteil nicht mit Rücksicht auf dasselbe genommen wird: das Streben richtet sich nämlich auf ein spezielles Unternehmen (particulare operabile), das Vernunfturteil aber gilt bisweilen einem Allgemeinen, das manchmal im Gegensatz zum Streben steht. Das Urteil über das spezielle Unternehmen jedoch, wie es jetzt ist, kann niemals im Gegensatz zum Streben stehen. Denn wer buhlerischen Verkehr pflegen will, der weiß wohl im allgemeinen, daß dieser Verkehr etwas Schlechtes ist, er urteilt jedoch, daß für ihn eben jetzt die Ausübung des Verkehrs gut sei, und entscheidet sich dafür, indem er ihm unter der Species des Guten faßt. Denn niemand zielt mit seinem Tun auf etwas Schlechtes ab, wie Dionysius sagt (Über die göttlichen Namen, Kap. IV). Dem Streben aber folgt, wenn nichts hindernd dazwischen tritt, die Bewegung oder Tätigkeit. Wenn also das Urteil des Erkenntnisvermögens nicht in jemandes Macht steht, sondern, wenn es von anderswoher bestimmt wird, so wird auch das Streben nicht in seiner Macht stehen, und infolgedessen weder Bewegung noch Tätigkeit, absolut genommen. Das Urteil steht aber in der Macht des Urteilenden, sofern er über sein Urteil urteilen kann: über das nämlich, was in unserer Macht steht, können wir urteilen. Über das eigene Urteil zu urteilen aber, das ist allein Sache der Vernunft, die über ihren Akt reflektiert und die Beziehungen (habitudines) der Dinge, über die und durch die sie urteilt, erkennt: darum ist die Wurzel aller Freiheit in der Vernunft begründet. Wie also etwas zur Vernunft steht, so steht es auch zur freien Entscheidung. Die Vernunft aber findet sich in ganzem Umfang und vollkommen nur beim Menschen: darum findet sich in ihm allein die freie Entscheidung vollständig. Die Tiere aber haben ein gewisses Abbild der Vernunft, sofern sie an einer Art natürlicher Klugheit teilhaben, sofern die niedere Natur einigermaßen an das heranreicht, was der höheren Natur eigen ist. Dieses Abbild besteht, sofern sie ein geregeltes Urteil (judicium ordinatum) über gewisse Dinge haben. Dieses Urteil besitzen sie aber auf Grund natürlicher Schätzung, nicht auf Grund einer beziehenden Tätigkeit (ex aliqua collatione), da sie den Grund ihres Urteils nicht kennen; darum erstreckt sich ein

solches Urteil nicht auf alles, wie das Vernunfturteil, sondern auf bestimmte Dinge. Und ebenso wohnt ihnen ein Abbild der freien Entscheidung inne, sofern sie ein und dasselbe, nach ihrem Urteil, tun oder nicht tun können, so daß sie gleichsam eine bedingte Freiheit haben: D. h. sie können tätig sein, wenn ihr Urteil für das Tun stimmt, oder nicht tätig sein, wenn es nicht dafür stimmt. Da aber ihr Urteil auf eine Sache festgelegt ist, so ist infolgedessen auch ihr Streben und ihre Tätigkeit auf eine Sache festgelegt; so werden sie, nach Augustin (Über die Genesis, XI. Buch), durch das bewegt, was sie sehen; und, nach Damascenus (Über den rechten Glauben III, 6), durch Passionen getrieben, weil sie nämlich über ein solches Sehding und eine solche Passion so und so urteilen; so müssen sie notwendig von dem bloßen Anblick eines Dinges oder von einer Passion, die sich in ihnen erhebt, zur Flucht oder zum Nachlaufen bewegt werden, wie z. B. das Schaf beim Anblick des Wolfes notwendig sich fürchten und fliehen muß; und wie der Hund, bei aufsteigendem Zorn, notwendig bellen und nachlaufen muß, um Schaden zu stiften. Der Mensch dagegen wird nicht notwendig durch das bewegt, was ihm begegnet, oder durch aufsteigende Passionen; denn er kann sie annehmen oder abweisen; und so ist der Mensch im Besitz freier Entscheidung, die Tiere aber nicht.«

Wenn der Philosoph den Kindern und Tieren Freiwilligkeit zuspricht, so geschieht es nicht in dem Sinne, daß Freiwilligkeit mit Willen zusammenfällt, »sondern, sofern sie dem gewaltsam Erzwungenen gegenübersteht; so daß es von Tieren und Kindern heißt, sie besäßen Freiwilligkeit, weil sie aus eigenem Antriebe handeln, nicht, weil sie freie Wahl ausüben könnten.«

»Das Bewegungsvermögen der Tiere neigt, an sich betrachtet, nicht mehr zu einem von zwei entgegengesetzten Dingen als zum andern; und in diesem Sinn sagt man, sie könnten sich bewegen und nicht bewegen. Das Urteil jedoch, wodurch das Bewegungsvermögen auf eines von zwei entgegengesetzten Dingen Anwendung findet, ist eindeutig bestimmt; und so besitzen sie keine freie Entscheidung.«

Es gibt in den Tieren einen Gleichgewichtszustand (*indifferentia actionum*), »man kann aber nicht im eigentlichen Sinne sagen, sie hätten Handlungsfreiheit (*libertas agendi*), etwas zu tun oder nicht zu tun: einmal, weil ihre Tätigkeiten, da sie durch den Körper ausgeführt werden, erzwungen oder verhindert werden können, nicht nur bei den Tieren, sondern auch bei den Menschen, weshalb nicht einmal der Mensch frei in seinem Handeln zu nennen ist; dann auch, weil zwar ein Gleichgewichtszustand gegenüber dem Tun und Nichttun im Tier ist, wenn man die Tätigkeit an sich selbst betrachtet; betrachtet man aber sein Verhältnis zum Urteil, von dem es kommt, daß es eindeutig bestimmt ist, so folgt daraus auch eine Nötigung zu den Handlungen selbst, so daß sich in ihnen die Idee der Freiheit nicht absolut verwirklicht findet. Wollte man aber auch zugeben, daß sie eine gewisse Freiheit und ein gewisses Urteil besitzen [die beiden Momente, die zum *liberum arbitrium* gehören], so würde doch nicht folgen, daß ihnen Freiheit des Urteils eigen sei, da ihr Urteil von Natur aus eindeutig bestimmt ist.«

»Daß unsere Seele mit einer Wendung beginnt (*incipere a versione*) oder aus dem Nichts stammt, das bezeichnet Damascenus als Ursache für die Hinwendbarkeit zum Bösen, nicht aber als Ursache der Freiheit der Entscheidung; als Ursache der freien Entscheidung aber bezeichnet Damascenus wie Gregorius und Augustinus die Vernunft.«

Wenn in der Hl. Schrift bisweilen von einer Bestrafung von Tieren die Rede ist, so ist daraus nicht zu schließen, daß bei ihnen Verantwortung und Freiheit anzunehmen sei. »Da die Tiere geschaffen sind, um den Menschen dienstbar zu sein, wird über sie verfügt, je nachdem es für die Menschen vorteilhaft ist, um derentwillen sie geschaffen sind. Die Tiere werden also nach dem göttlichen Gesetz bestraft, nicht, weil sie selbst sündigten, sondern weil durch ihre Bestrafung die Menschen an ihrem Besitz bestraft werden oder durch die Härte der Strafe abgeschreckt oder durch eine mystische Bedeutung (*ex significatione mysterii*) belehrt werden.«

»Menschen wie Tiere werden durch Guttaten (*beneficiis*) zu etwas bewogen und durch Schläge von etwas zurückgehalten oder durch Befehle und Verbote; aber auf verschiedene Weise: denn es liegt in der Macht der Menschen, wenn sich ihnen dieselben Dinge in gleicher Weise darbieten, seien es Befehle oder Verbote, Guttaten oder Schläge, sie nach dem Urteil der Vernunft zu wählen oder zu meiden. Es ergibt sich aber aus der Erinnerung an vergangene Guttaten oder Schläge, daß die Tiere etwas als freundlich und erstrebens- oder hoffenswert auffassen und anderes als feindselig und zu fliehen oder zu fürchten: und so werden sie nach den Schlägen, durch die Passion der Furcht, die danach in ihnen wach wird, dahin geführt, dem Wink des Dresseurs zu gehorchen. Und dergleichen braucht bei den Tieren nicht wegen der Freiheit der Entscheidung, sondern kann wegen des Gleichgewichtszustandes angesichts der Handlungen geschehen.«

Wenn die Heilige Schrift von göttlichen Befehlen spricht, die an Tiere ergangen sind, so ist das nach Augustin nicht so zu denken, »als wäre aus den Wolken eine Stimme erklungen, die ihnen in Worten das Geheiß brachte, wie sie vernunftbegabte Seelen hören und zu verstehen und zu befolgen pflegen; denn dies zu können, ist den Tieren ... nicht gegeben. In ihrer Art aber gehorchen sie Gott: nicht nach vernünftiger Willensentscheidung, sondern wie jener alles zur gelegenen Zeit bewegt, ohne selbst zeitlich bewegt zu sein, so werden die Tiere zu ihrer Zeit (*temporaliter*) bewegt, so daß sie seine Befehle ausführen.«

3. Artikel Hat Gott freie Entscheidung?

»Es findet sich in Gott freie Entscheidung, aber in anderer Weise als bei Engeln und Menschen. Daß es bei Gott freie Entscheidung gibt, leuchtet daraus ein, daß er selbst ein Ziel seines Willens hat, das er von Natur aus will, nämlich seine Güte; alles andere aber will er gleichsam in Hinordnung auf dies Ziel: Das will er aber, absolut gesprochen, nicht notwendig, wie im vorausgehenden Artikel gezeigt wurde, weil seine Güte der Dinge, die darauf hingebordnet sind, nur zu ihrer Offenbarung bedarf, die auf mehrfache Weise angemessen geschehen kann: so bleibt ihm das freie Urteil, dies oder jenes zu

wollen, wie es bei uns ist. Und deshalb muß man sagen: es findet sich bei Gott freie Entscheidung und ebenso bei den Engeln: sie wollen nämlich nicht alles, was sie wollen, notwendig; sondern, was sie wollen, das wollen sie auf Grund freien Urteils, wie auch wir.

Anders jedoch findet sich die freie Entscheidung bei uns als bei den Engeln und als bei Gott; denn bei veränderten Bedingungen (*variatis prioribus*) müssen auch die Folgen anders sein. Die Fähigkeit der freien Entscheidung setzt aber zweierlei voraus: eine entsprechende Natur und Erkenntniskraft. Die Natur ist aber anders geartet in Gott als in Menschen und Engeln. Die göttliche Natur nämlich ist ungeschaffen und ist ihr Sein und ihre Güte, darum kann es darin weder dem Sein noch der Güte nach einen Mangel geben. Die menschliche und die Engelsnatur aber ist geschaffen und entstammt dem Nichts; darum ist sie von sich aus dem Mangel ausgesetzt. Und deswegen ist die freie Entscheidung Gottes auf keine Weise zum Bösen hinwendbar; die freie Entscheidung des Menschen und des Engels aber, ihren natürlichen Bedingungen nach betrachtet, ist zum Bösen hinwendbar. Denn eine Erkenntnis anderer Art findet sich im Menschen als in Gott und in den Engeln. Der Mensch nämlich hat eine verdunkelte Erkenntnis, die durch schrittweises Vorgehen Erkenntnis der Wahrheit gewinnt; darum gibt es bei ihm Zweifel und Schwierigkeiten im Unterscheiden und Urteilen; denn »die Gedanken der Menschen sind zaghaft und unsere Voraussicht unsicher« (*Weisheit IX, 14*). Gott und die Engel dagegen haben auf ihre Weise eine schlichte Kenntnis ohne schrittweises Vorgehen und ohne Forschung; darum gibt es bei ihnen keinen Zweifel und keine Schwierigkeit beim Unterscheiden oder Urteilen: und darum erfolgt bei Gott und den Engeln die Wahl der freien Entscheidung ohne Hemmung (... *habent promptam electionem liberi arbitrii*); der Mensch aber ist mit Schwierigkeiten behaftet (*difficultatem patitur*) infolge der Ungewißheit und des Zweifels. Und so ist es offenbar, daß die freie Entscheidung des Engels die Mitte einnimmt zwischen dem *liberum arbitrium* Gottes und dem des Menschen, da sie mit den beiden äußersten Gegensätzen etwas gemeinsam hat.«

Zur freien Entscheidung gehört Vernunft und Wille. Sie kann also Gott nur zugesprochen werden, wenn man ihm Vernunft zuschreiben darf. Dafür ist zu bemerken, »daß Vernunft bisweilen in einem weiten Sinn für alle immaterielle Erkenntnis genommen wird; und in diesem Sinn findet sich bei Gott Vernunft; darum rechnet Dionysius die Vernunft unter die göttlichen Namen (*Über die göttlichen Namen, Kap. 6*). In anderm Sinn wird sie speziell für die Erkenntniskraft mit fortschreitendem Denken genommen; und in diesem Sinn (= logisches Denken) findet sich Vernunft weder bei Gott noch bei den Engeln, sondern nur beim Menschen. Man kann also sagen, Vernunft wird in die Definition der freien Entscheidung in der ersten Bedeutung gesetzt. Nimmt man sie aber in der zweiten Bedeutung, dann wird die freie Entscheidung mit Rücksicht auf die Weise, wie sie sich im Menschen findet, definiert.«

Das Böse wählen zu können (was bei Gott ausgeschlossen ist), »gehört nicht zum Wesen der freien Entscheidung; sondern es ergibt sich aus der freien Entscheidung, sofern sie sich in einer geschaffenen Natur findet, die dem Mangel ausgesetzt ist.«

Die freie Entscheidung wird auch durch die Unwandelbarkeit des göttlichen Willens nicht ausgeschlossen. »Der göttliche Wille steht vor entgegengesetzten Möglichkeiten, allerdings nicht in dem Sinn, als wollte er erst etwas und wollte es nachher nicht ... ; auch nicht so, als könnte er Gutes und Böses wollen; denn das würde die Möglichkeit einer Verfehlung in Gott setzen; sondern weil er das und das wollen und nicht wollen kann.«

Wenn die Wahl aus einer Überlegung hervorgeht, die mit Forschen betrieben wird, so ist diese Wahl von der Art, wie »sie sich in einer logisch verfahrenen Natur (natura rationalis) findet, die Erkenntnis der Wahrheit durch schrittweise vorgehendes Denken gewinnt; in der geistigen schauenden Natur dagegen (natura intellectualis), der ein einfaches Aufnehmen der Wahrheit eigen ist, findet sich Wahl ohne vorausgehendes Forschen; und in dieser Weise ist Wahl bei Gott.«

4. Artikel Ist die Entscheidung eine Potenz oder nicht?

»Nimmt man freie Entscheidung im strengen Wortsinn, so bezeichnet sie einen Akt, sprachüblich ist es aber, damit das zu benennen, was Prinzip des Aktes ist. Wenn wir nämlich sagen, der Mensch sei im Besitz der freien Entscheidung, so meinen wir damit nicht, daß er aktuell frei urteilt, sondern, daß er etwas in sich habe, wodurch er frei urteilen könne: wenn also dieser Akt, das freie Urteilen, etwas in sich hat, was die Kraft der Potenz übersteigt, dann wird die freie Entscheidung einen Habitus bezeichnen oder eine Potenz, die durch den Habitus zur Vollendung geführt ist, so bezeichnet »mit Maß reagieren« (moderate irasci) etwas, was die Kraft des Vermögens affektiver Reaktion übersteigt; denn die Gewalt der Passion (iram passionis) zu mäßigen vermag das affektive Reaktionsvermögen nicht durch sich selbst, wenn es nicht durch einen Habitus zur Vollendung geführt ist, dem gemäß ihm vernünftige Mäßigung (rationis moderatio) eingeprägt wird. Wenn aber das freie Urteilen nichts in sich schließt, was die Kraft der Potenz übersteigt, so bezeichnet die freie Entscheidung nur eine Potenz absolut genommen; z. B. übersteigt das affektive Reagieren nicht die Kraft des affektiven Reaktionsvermögens, und so ist sein eigentliches Prinzip die Potenz, kein Habitus.

Es steht aber fest, daß das Urteilen, wenn nichts hinzugefügt wird, die Kraft der Potenz nicht übersteigt, darum, weil es der Akt einer Potenz ist, nämlich der Vernunft, vermöge ihrer eigenen Natur, ohne daß ein hinzukommender Habitus erforderlich ist. Wenn aber hinzugefügt wird: frei, so übersteigt, auch das nicht die Kraft der Potenz; denn man sagt, daß etwas frei vollzogen werde, wenn es in der Macht des Vollziehenden steht: daß aber etwas in unserer Macht steht, das ist uns auf Grund einer Potenz, nicht auf Grund eines Habitus eigen, nämlich durch den Willen.

Und so bezeichnet die freie Entscheidung keinen Habitus, sondern eine Potenz des Willens oder der Vernunft, und zwar das eine im Verhältnis zum andern (unam ... per ordinem ad alteram). So nämlich geht der Akt der Wahl vor sich, er geht von einem von beiden aus durch das Verhältnis zum andern, gemäß dem, was der Philosoph im VI. Buch der Ethik (Kap. II, nicht weit vom Ende) sagt:

die Wahl ist ein Streben des Erkenntnis- oder eine Einsicht des Strebevermögens (*appetitus intellectivi vel intellectus appetitivi*).

Aus dem Gesagten geht auch hervor, wodurch gewisse Autoren dazu bewogen wurden, die freie Entscheidung für einen Habitus zu erklären. Manche haben das nämlich behauptet um dessentwillen, was die freie Entscheidung über den Willen und die Vernunft hinaus hinzufügt, nämlich die Beziehung des einen zum andern. Aber das kann nicht der Idee des Habitus entsprechen, wenn man Habitus im eigentlichen Sinn nimmt; denn der Habitus ist eine Qualität, der gemäß die Potenz zum Akt geneigt wird. Manche wieder sagten, die freie Entscheidung sei eine habituelle Potenz, mit Rücksicht auf die Leichtigkeit, mit der wir frei urteilen. Doch das geht nicht über den Sinn der Potenz hinaus, wie bereits gesagt wurde.«

Die Leichtigkeit, mit der die Entscheidung zum Vollzug kommt, besagt nicht, daß die freie Entscheidung als Habitus angesehen werden müsse. »Leicht« wird etwas in doppeltem Sinn genannt: einmal wegen des Fehlens eines Hemmnisses; sodann wegen des Hinzukommens eines Hilfsmittels. Die Leichtigkeit nun, die zum Habitus gehört, beruht auf dem Hinzukommen eines Hilfsmittels; denn der Habitus macht die Potenz zum Akt geneigt. Diese Leichtigkeit aber bezeichnet die freie Entscheidung nicht, weil sie, von sich aus, nicht mehr nach einer Seite als nach der andern neigt; sondern sie bezeichnet die Leichtigkeit, die auf dem Fehlen eines Hemmnisses beruht, weil die freie Entscheidung nicht durch einen zwingenden Faktor in ihrem eigenen Wirken gehemmt wird: und so hat Augustin (*Über das Gut der Ehe, Kap. 21*) die freie Entscheidung ganz eigentlich als Fähigkeit, nicht als Leichtigkeit bezeichnet (*facultatem ... non facilitatem*); denn Fähigkeit bedeutet augenscheinlich dies, daß etwas in der Macht dessen steht, der die Fähigkeit besitzt.«

Wenn zum schlichten Akt einer Potenz noch eine Bestimmung hinzugefügt wird, so ist damit nicht allemal ein Habitus gefordert; »denn im Akt ist eine doppelte Bewegung festzustellen: eine, die zum Sinn des Habitus gehört, z. B. wenn etwas gut oder schlecht getan wird; und eine andere die zum Sinn der Potenz gehört, wie es dem Verstand auf Grund der eigenen Natur zukommt, immateriell zu erkennen. Der Modus nun, der bezeichnet wird, wenn ich von freiem Urteilen spreche, gehört nicht zu einem hinzutretenden Habitus, sondern, wie gesagt, zum eigenen Sinn der Potenz.«

Wenn Augustin sagt, der Mensch habe durch die Sünde das *liberum arbitrium* zerstört, so ist daraus nicht zu schließen, daß es ein Habitus sein müsse (weil Potenzen nicht verloren gehen können); denn »der Mensch hat, das *liberum arbitrium*, dadurch, daß er davon einen schlechten Gebrauch machte, nicht vollständig verloren, sondern in gewisser Hinsicht; sofern er nämlich nach dem Fall nicht ohne Sünde sein kann, wie er es vor dem Fall konnte.«

Wäre unter der Freiheit an dieser Stelle die Freiheit zu verstehen, die ein Habitus der Gnade ist, so scheint es, als wäre kein Mißbrauch möglich. Doch, »obwohl niemand von der Gnade einen schlechten Gebrauch machen kann, so kann man doch die freie Entscheidung, die die Freiheit der Gnade besitzt, schlecht gebrauchen, in dem Sinne, wie man sagt, daß wir etwas schlecht gebrauchen, was Prinzip des

schlechten Gebrauchs ist, wie eine Potenz oder ein Habitus. Wenn es aber heißt, daß wir etwas im Sinne des Objekts des Gebrauchs schlecht gebrauchen, so kommt es vor, daß wir Tugenden und Gnade mißbrauchen, wie es offenbar bei denen ist, die sich mit ihren Tugenden brüsten.«

Die verschiedenen Potenzen verhalten sich in ihrer Ergänzungsbedürftigkeit durch einen Habitus verschieden. Man kann von solcher Ergänzungsbedürftigkeit in doppeltem Sinn reden; »einmal, weil das Wirken, das durch die Potenz an den Tag gelegt werden soll, die Kraft der Potenz übersteigt, ohne doch die Kraft der ganzen menschlichen Natur zu übersteigen; sodann, weil es die Kraft der ganzen Natur übersteigt: und in diesem zweiten Sinn bedürfen alle seelischen Potenzen, durch die verdienstliche Akte hervorgebracht werden, eines Habitus, seien es Strebe- oder Erkenntnisvermögen (sive sint affectivae, sive intellectivae); denn zu solchen Akten sind sie nicht fähig, wenn kein Gnadenhabitus hinzukommt. Auf die erste Weise bedarf der Verstand eines Habitus, weil er nichts erkennen kann, ohne sich ihm durch eine Erkenntnisform (species intelligibilis) anzugleichen. Darum müssen Erkenntnisformen hinzukommen, damit der Verstand zum Aktvollzug übergehen könne. Eine gewisse Ordnung (ordinatio) der Species aber bewirkt einen Habitus; und auf dieselbe Weise bedürfen die niederen Strebevermögen, das Vermögen affektiver Reaktion und das Begehungsvermögen, habitueller Ergänzung, wodurch sie mit den moralischen Tugenden ausgerüstet werden. Denn daß ihre Akte gemäßigt sind, das übersteigt nicht die menschliche Natur, aber es übersteigt die Kraft der genannten Vermögen. Darum muß ihnen etwas eingeprägt werden, was zu einer höheren Potenz, nämlich zur Vernunft gehört, und eben dies Vernunftsigel in den niederen Kräften bringt formal die moralischen Tugenden zustande (perficit). Das höhere Streben aber bedarf nicht in dieser Weise eines Habitus; denn es zielt von Natur aus auf das ihm angemessene Gut (bonum sibi connaturale) als auf das ihm eigene Objekt ab. Damit es also das Gute wolle, ist nur erforderlich, daß es ihm durch die Erkenntniskraft gezeigt werde: und so haben die Philosophen im Willen weder einen natürlichen noch einen erworbenen Habitus angesetzt; aber zur Leitung auf praktischem Gebiet haben sie die Klugheit in der Vernunft angesetzt und die Mäßigkeit, und den Starkmut und die andern moralischen Tugenden im affektiven Reaktions- und Begehungsvermögen. Nach den Theologen aber wird im Willen der verdienstlichen Akte wegen der Habitus der Liebe angenommen.«

Im liberum arbitrium erfahren Vernunft und Wille eine Einschränkung: »der Wille nämlich richtet sich auf Mögliches und Unmögliches, während die freie Entscheidung nicht auf Unmögliches gehen kann; ähnlich bezieht sich die Vernunft auf das, was in uns, und das, was nicht in uns ist; die freie Entscheidung aber nur auf das, was in uns ist.« »Doch diese Einschränkung der Vernunft und des Willens geschieht nicht durch einen hinzukommenden Habitus, sondern durch die Beziehung der einen Potenz zur andern.«

Wenn von einer »Fähigkeit« (facultas) die Rede ist, so braucht damit nicht immer ein Habitus bezeichnet zu sein. »Die Fähigkeit, die durch die Neigung eines Habitus besteht, fügt zur Potenz etwas hinzu, was von anderer Natur ist, nämlich den Habitus; aber die Fähigkeit, die durch die Entfernung

eines Zwanges besteht, fügt die bestimmte Natur der Potenz hinzu, die indessen zur Natur der Potenz selbst, gehört; sowie die Differenz, die zum Genus hinzukommt, zur Natur der Species gehört.«

Wie von manchen das *liberum arbitrium* als *Habitus* in Anspruch genommen wird, so von andern als *Akt*. Man beruft sich dabei auf eine Augustinstelle: die freie Entscheidung sei eine ›Bewegung der Lebens- und Vernunftseele‹ (*vitalis et rationalis animae motus*); Bewegung aber bezeichne einen *Akt*. Doch Augustin definiert hier »die freie Entscheidung durch ihren spezifischen *Akt*, weil die Potenzen durch die *Akte* erkannt werden; also ist diese Prädikation keine wesentliche, sondern eine kausale.«

»Dem eigentlichen Wortsinn nach bezeichnet nun allerdings der Ausdruck ›freie Entscheidung‹ einen *Akt*, aber dem Sprachgebrauch nach ist er auf das Prinzip des Aktes übertragen.«

Es käme schließlich noch in Betracht, das *liberum arbitrium* im Wesen der Seele selbst wurzeln zu lassen, wie es bei dem ist, was über das Subjekt selbst hinausgeht: so gehören nach Augustin Liebe und Erkenntnis (*amor et notitia*) zum Wesen des Geistes, weil der Geist nicht nur sich selbst liebt und erkennt, sondern auch anderes. Doch »Erkenntnis und Liebe können in zweifacher Weise dem Geist gegenübergestellt werden. Einmal ihm als dem liebenden und erkennenden; und so greifen sie nicht über den Geist selbst hinaus und entfernen sich nicht von der Artgemeinsamkeit (*similitudo*) mit den andern *Akzidenzien*. Sodann können sie dem Geist als dem geliebten und erkannten gegenübergestellt werden und in diesem Sinn greifen sie über den Geist hinaus, weil der Geist nicht nur sich liebt und erkennt, sondern auch anderes; und so entfernen sie sich von der Artgemeinsamkeit mit den andern *Akzidenzien*. Denn die andern *Akzidenzien* werden in der Hinsicht, in der sie dem Subjekt gegenübergestellt werden, nicht einer Sache außerhalb gegenübergestellt; doch im Wirken (*agendo*) treten sie in ein Verhältnis zu außerhalb, indem sie dem Subjekt inhaerieren. Liebe und Erkenntnis nun stehen in einem Sinn in Verhältnis zum Subjekt und zu dem, was außerhalb ist; allerdings gibt es auch einen Sinn, in dem sie nur zum Subjekt in Beziehung stehen. So ist es nur insofern nötig, daß Liebe und Erkenntnis Wesensmomente (*essentialia*) des Geistes sind, als der Geist durch sein Wesen erkannt und geliebt wird.«

Es gibt Potenzen, die nicht von selbst zum *Akt* übergehen können; das sind die passiven, wie die erste *Materie*; es gilt aber nicht für die wirkenden Potenzen (*potentia operativa*) von der Art des *liberum arbitrium*, die durch das Objekt zum *Akt* geführt werden.«

5. Artikel Ist die freie Entscheidung eine Potenz oder eine Mehrheit von Potenzen?

»Durch eine zweifache Betrachtung wurden manche Autoren bewogen, die freie Entscheidung für eine Mehrheit von Potenzen zu erklären. Einmal, weil sie sahen, daß wir durch die freie Entscheidung zum *Akt* aller Potenzen fähig sind: darum behaupteten sie, die freie Entscheidung sei gleichsam das universale Ganze hinsichtlich aller Potenzen. Doch das ist nicht möglich; denn daraus würde folgen,

daß in uns viele freie Entscheidungen seien wegen der Vielzahl der Potenzen; denn viele Menschen sind viele Lebewesen. Wir werden auch durch den oben angegebenen Grund (*praedicta ratione*) nicht gezwungen, dies anzunehmen; denn alle Akte der verschiedenen Potenzen sind auf das *liberum arbitrium* nur durch Vermittlung eines Aktes, nämlich der Wahl, bezogen; denn wir werden durch das *liberum arbitrium* bewegt, sofern wir durch das *liberum arbitrium* die Wahl treffen, uns zu bewegen, und so ist es mit den andern Akten. So erweist sich dadurch die freie Entscheidung nicht als eine Mehrheit von Potenzen, sondern als eine Potenz, die durch ihre Kraft die verschiedenen Potenzen bewegt. Durch eine andere Überlegung wurden andere bewogen, eine Mehrheit von Potenzen in der freien Entscheidung anzusetzen, weil sie nämlich sahen, daß im Akt der freien Entscheidung eine Reihe von Momenten zusammenwirken, die zu verschiedenen Potenzen gehören; nämlich das Urteil, das Sache der Vernunft, und das Streben, das Sache des Willens ist. Darum sagten sie, das *liberum arbitrium* fasse eine Mehrheit von Potenzen in sich zusammen, auf die Art, wie ein integrales Ganzes seine Teile enthält. Das aber ist nicht möglich. Denn da der Akt, der dem *liberum arbitrium* zugeschrieben wird, ein spezieller Akt ist, nämlich die Wahl, kann er nicht unmittelbar von zwei Potenzen ausgehen; sondern er geht von der einen unmittelbar und von der andern mittelbar aus, sofern nämlich etwas, was der früheren Potenz angehört, in der späteren zurückgelassen wird. So bleibt nur übrig, daß die freie Entscheidung eine Potenz ist.«

So nennt denn Augustin das *liberum arbitrium* »eine Fähigkeit des Willens und der Vernunft, weil der Mensch durch beide Potenzen auf den Akt der freien Entscheidung hingeordnet ist, jedoch nicht unmittelbar.«

Im niederen Seelenteil gibt es zu dieser Verbindung von Vernunft und Willen, wie sie das *liberum arbitrium* darstellt, keine Analogie. »Im unvernünftigen oder niederen Seelenteil gibt es nur ein schlichtes Auffassen (*simplex apprehensio*) auf der Erkenntnisseite, aber keine Zusammenfassung und Ordnung (*collatio vel ordinatio*) wie bei der Vernunftauffassung; und so wird im sinnlichen Teil das Streben absolut zu einem Objekt hingezogen, ohne daß irgendwelche Ordnung vom Auffassen her im Streben zurückbliebe. Darum gibt es im sinnlichen Teil keine Potenz, die Auffassungs- und Strebevermögen in gewisser Weise in sich befaßt, wie es im vernünftigen Teil ist.«

6. Artikel Ist die freie Entscheidung der Wille oder eine vom Willen verschiedene Seelenkraft?

»Manche sagen, die freie Entscheidung sei eine dritte Potenz neben Willen und Vernunft, weil sie sehen, daß der Akt der freien Entscheidung, nämlich die Wahl, vom einfachen Willensakt wie vom Akt der Vernunft verschieden ist. Denn der Akt der Vernunft besteht in bloßer Erkenntnis, der Wille aber hat seinen Akt im Hinblick auf das Gute, d. h. auf das Ziel; die freie Entscheidung aber im Hinblick auf das Gute, das zum Ziel führt. Wie also das Gute, das zum Ziel führt, an der Idee des Ziels orientiert ist (*egreditur a ratione finis*), so das Streben nach dem Guten an der Erkenntnis;

darum sagt man, der Wille gehe in gewisser Weise nach einer natürlichen Ordnung aus der Vernunft hervor und aus diesen beiden eine dritte Potenz, die freie Entscheidung.

Doch das ist sachlich nicht haltbar. Denn das Objekt und das, was dem Objekt zu Grunde liegt (id quod est ratio objecti), gehören zur selben Potenz, z. B. Farbe und Licht zur Sehfähigkeit. Aller Grund aber für das Streben nach dem, was zum Ziel führt, als solchem, liegt im Ziel. Darum ist es unmöglich, daß das Streben nach dem Ziel zu einer anderen Potenz gehört als das Streben nach dem, was zum Ziel führt. Und auch der Unterschied, daß das Ziel absolut erstrebt wird, das aber, was zum Ziel führt, im Hinblick auf das Ziel, kann zu keiner Unterscheidung der Strebevermögen führen; denn die Hinordnung des einen auf das andere wohnt dem Streben nicht an sich inne, sondern durch etwas anderes, nämlich die Vernunft, deren Sache es ist, zu ordnen und in Beziehung zu setzen; darum kann es keine spezifische Differenz des Strebens sein, die eine Species des Strebens begründet. Ob aber die Wahl ein Akt der Vernunft oder des Willens ist, das scheint der Philosoph (Ethik VII, 2) im Zweifel zu lassen, setzt aber an, daß es gewissermaßen eine Kraft sei, die zu beidem gehöre; denn er sagt, die Wahl sei eine Einsicht des Strebe- oder ein Streben des Erkenntnisvermögens; daß sie jedoch ein Streben sei, das sagt er im III. Buch der Ethik (Kap. III), indem er die Wahl als das Verlangen nach etwas Vorausbedachtem (desiderium praeconsiliati) definiert. Daß dies so ist, zeigt das Objekt selbst (denn wie das Genußbringende und das sittlich Rechte (bonum delectabile et honestum), die die Bedeutung des Ziels haben, Objekt des Strebevermögens sind, so auch das Nützliche (bonum utile), das im eigentlichen Sinn gewählt wird); und es geht auch aus dem Namen hervor; denn – wie im 4. Artikel dieser Quaestio gesagt wurde – die freie Entscheidung ist die Potenz, wodurch der Mensch frei urteilen kann. Wenn aber etwas Prinzip eines Aktes genannt wird, der in gewisser Weise vollzogen wird, so braucht es nicht schlechthin Prinzip dieses Aktes zu sein, sondern es wird nur in gewisser Weise als dessen Prinzip bezeichnet. Wenn man z. B. die Grammatik die Theorie (scientia) des richtigen Sprechens nennt, so heißt sie damit nicht das Prinzip des Sprechens überhaupt – denn der Mensch kann ohne Grammatik sprechen –, sondern Prinzip der Richtigkeit in der Rede: so ist auch die Potenz, wodurch wir frei urteilen, nicht als die zu verstehen, wodurch wir schlechthin urteilen – das ist Sache der Vernunft; sondern als die, welche die Freiheit des Urteilens bewirkt – und das ist Sache des Willens. Darum ist die freie Entscheidung der Wille selbst; sie bezeichnet ihn aber nicht absolut, sondern mit Beziehung auf einen bestimmten Akt desselben, nämlich die Wahl.«

Was wesenhaft von einer Sache prädiert wird, das darf in die Definition nicht nur nebenher hineingenommen werden. »Weil aber die freie Entscheidung den Willen nicht absolut bezeichnet, sondern mit Beziehung auf die Vernunft, daher kommt es, daß zur Bezeichnung des liberum arbitrium Wille und Vernunft in seine Definition nebenbei hineingenommen werden.«

»Das Wählen ist zwar ein anderer Akt als das Wollen, aber dieser Unterschied kann keine Scheidung der Potenzen begründen.«

*»Das Urteil ist Sache der Vernunft, die Freiheit des Urteilens aber unmittelbar Sache des Willens.«
Wenn Damascenus und Gregor von Nyssa die Freiheit des Urteils für uns als vernunftbegabte Wesen in Anspruch nehmen, so ist zu bedenken, »daß wir vernunftbegabt nicht nur nach der Potenz der Vernunft heißen, sondern nach der Vernunftseele, deren Potenz der Wille ist; und demnach wird uns freie Entscheidung zugesprochen, sofern wir vernunftbegabt sind. Wollte man aber die Vernunftbegabung von der Potenz der Vernunft herleiten, so würde die angeführte Stelle bedeuten, daß die Vernunft der erste Ursprung der freien Entscheidung sei, nicht aber unmittelbares Prinzip der Wahl.«*

Es wird gesagt: »Die Ordnung der Potenzen entspricht der Ordnung der Habitus. Der Glaubensakt aber, der ein Habitus der Vernunft ist, wird von der Liebe, d. h. einem Habitus des Willens geformt. Also wird der Akt der Vernunft durch den Willen geformt und nicht umgekehrt; und so scheint es, wenn der Akt der freien Entscheidung beiden Potenzen angehört, der Vernunft und dem Willen, der einen als der hervorrufenden und der andern als der formenden, daß er zur Vernunft als der hervorrufenden gehört; und so ist die freie Entscheidung ihrem Wesen nach Vernunft und eine andere Potenz als der Wille.«

Doch in Wahrheit liegt es so, daß »in gewisser Weise der Wille die Vernunft in Bewegung setzt, indem er ihren Akt anbefiehlt, und die Vernunft den Willen, indem sie ihm sein Objekt, d. h. das Ziel, vor Augen stellt; und so kommt es, daß jede der beiden Potenzen in gewisser Weise durch die andere geformt wird.«

7. Artikel Kann es ein Geschöpf geben, das eine im Guten befestigte freie Entscheidung hätte?

»Es gibt weder ein Geschöpf noch kann es eins geben, dessen freie Entscheidung von Natur aus im Guten fest verankert (confirmatum) wäre, so daß es ihm der bloßen Naturausrüstung nach zukäme, nicht sündigen zu können. Dafür gibt es eine Begründung. Wenn nämlich in den Prinzipien der Tätigkeit ein Mangel steckt, so wird dadurch auch eine Mangelhaftigkeit der Tätigkeit bedingt; wenn es also etwas gibt, worin die Prinzipien der Tätigkeit weder von sich aus versagen noch von etwas Äußerem gehemmt werden können, so ist eine mangelhafte Tätigkeit unmöglich; so ist es offenbar bei den Bewegungen der Himmelskörper. Bei den Dingen aber ist ein Versagen in den Tätigkeiten möglich, bei denen die Prinzipien der Tätigkeiten versagen oder gehemmt werden können, wie es offenbar bei den allgemeinen und vergänglichen Dingen ist, die auf Grund ihrer Veränderlichkeit einer Mangelhaftigkeit in den aktiven Prinzipien unterliegen, weshalb auch ihre Tätigkeiten mangelhaft ausfallen, so daß bei den Naturvorgängen häufig eine Fehlwirkung vorkommt (in operationibus naturae peccatum frequenter accidit), wie es offenbar bei den Mißgeburten ist. Denn nichts anderes ist die Fehlwirkung (peccatum), sei es in Naturdingen oder künstlich hervorgebrachten oder Willensleistungen, als ein Versagen oder ein ungeordneter Verlauf der eigentlichen Tätigkeit (defectus

vel inordinatio propriae actionis), wenn etwas nicht in der Weise getan wird, wie es sich gebührt (Physik II, Komm. 27). Es unterscheidet sich aber im Handeln die vernunftbegabte Natur, die mit dem liberum arbitrium ausgestattet ist, von jeder anderen Natur. Denn die andere Natur ist auf ein besonderes Gut hingeeordnet und ihre Tätigkeiten sind im Hinblick auf jenes Gut bestimmt festgelegt; die vernunftbegabte Natur aber ist auf das Gute schlechthin festgelegt. Wie nämlich das Wahre absolut das Objekt des Verstandes ist, so ist das Gute absolut das Objekt des Willens; und daher kommt es, daß der Wille sich auf das universale Prinzip alles Guten selbst erstreckt, zu dem kein anderes Streben vordringen kann; und darum hat das vernunftbegabte Geschöpf keine bestimmt festgelegten Tätigkeiten, sondern verhält sich in einem gewissen Gleichgewichtszustand (sub quadam indifferentia) hinsichtlich aller materialen Tätigkeiten. Da nun jede Wirkung von dem Wirkenden in der Art eines Abbildungsprozesses ausgeht (omnis actio ab agente proveniat sub ratione cuiusdam similitudinis), wie z. B. das Wärme erwärmt, so muß, wenn ein Wirkendes seinem Wirken nach auf ein besonderes Gut hingeeordnet ist, damit sein Wirken von Natur aus von der Möglichkeit eines Mangels frei sei, ihm der Realgrund jenes Gutes (ratio illius boni) von Natur aus und unveränderlich innewohnen; wenn z. B. einem Körper von Natur aus eine unwandelbare Wärme innewohnt, so wärmt er unmittelbar. So kann auch die vernunftbegabte Natur, die durch mannigfache Tätigkeiten absolut auf das Gute hingeeordnet ist, nur dann von Natur aus Tätigkeiten haben, die das Gute nicht verfehlen, wenn ihr von Natur aus und unwandelbar der Grund des allgemeinen und vollkommenen Guten innewohnt; das aber kann nur die göttliche Natur sein. Denn Gott allein ist reiner Akt, der keinerlei Beimischung von Potenzialität duldet, und dadurch ist er die reine und absolute Güte. Jedes Geschöpf aber ist, weil es seiner Natur eine Beimischung von Potenzialität hat, ein partikuläres Gut. Diese Beimischung von Potenzialität aber kommt ihm zu, sofern es aus dem Nichts stammt. Und so kommt es, daß unter den vernunftbegabten Naturen Gott allein ein liberum arbitrium hat, das von Natur aus unfehlbar und im Guten befestigt ist. Daß dies einem Geschöpf eigen wäre, ist unmöglich, weil es aus dem Nichts stammt (Damascenus II, 27; Gregor von Nyssa, Über das liberum arbitrium III, 6); und dadurch ist es ein partikuläres Gut, worin der Grund des Bösen liegt (Dionysius, Über die göttlichen Namen, Kap. 4).«

Eine Einschränkung der Freiheit wäre es nicht, wenn die Möglichkeit einer Verfehlung ausschaltete, da ja Gott beides zukommt: die Unfehlbarkeit und die Herrschaft über seine Aktivität; die Unfehlbarkeit »widerstreitet aber dem, was die Herrschaft über die eigene Aktivität in einer geschaffenen Natur bedeutet, die ein partikuläres Gut ist; denn kein Geschöpf kann die Herrschaft über seine Aktivität haben, dessen festgelegte Tätigkeiten auf ein partikuläres Gut hingeeordnet sind.«

Das liberum arbitrium, wodurch wir mit dem Beistand der Gnade Verdienste erwerben, ist eine aktive Potenz. »Zum Sinn der aktiven Potenz gehört es an sich nicht, einem Mangel unterworfen zu sein, es entspricht aber dem Sinn einer aktiven Potenz, die nicht in sich die ausreichenden und unwandelbaren Prinzipien ihrer Tätigkeit hat ...«

Wie bereits gesagt wurde, »gehört es nicht zur Freiheit der Entscheidung, sündigen zu können, es ist aber eine Folge der Freiheit in der geschaffenen Natur.«

Wenn Geschöpfe zu finden sind, die von Natur aus nicht der Vergänglichkeit unterliegen – so die Seele und die Himmelskörper – so ist daraus nicht zu folgern, daß es auch ein geistiges Geschöpf geben müsse, das nicht sündigen könne. »Die bestimmte Festlegung und die Partikularität werden dem Geschöpf von etwas anderem her zuteil; darum kann dem Geschöpf Festigkeit und Unwandelbarkeit eigen sein, obwohl sich das absolute und vollkommene Gute von Natur aus in ihm nicht verwirklicht findet (quamvis in ea non inveniatur naturaliter ratio absoluti et perfecti boni); aber durch seine Tätigkeiten kann es absolut auf das Gute hingebordnet werden.«

Das Streben nach einem bestimmten Gut, nämlich nach dem Glück, hat Gott unwandelbar in die Natur des geistigen Geschöpfes gelegt, so daß es nicht nach dem Gegenteil streben kann. Aber dem entspricht kein ebenso eindeutiges Streben nach dem Guten überhaupt, sodaß kein Abbiegen nach dem Bösen möglich wäre. »Das Glück erstrebt jeder vernunftbegabte Geist von Natur aus ohne weitere Bestimmung und im allgemeinen (indeterminate et in universali), und bezüglich dessen kann er nicht fehlgehen; aber im besonderen (in particulari) ist die Willensbewegung des Geschöpfes nicht darauf festgelegt, das Glück in diesem oder jenem zu suchen; und so kann jemand sich verfehlen, indem er nach dem Glück strebt, wenn er es da sucht, wo er es nicht suchen soll, z. B. wenn er das Glück in Genüssen sucht; und so ist es hinsichtlich aller Güter; denn nichts wird erstrebt, was nicht für gut gehalten wird (nisi sub ratione boni) (Dionysius, Über die göttlichen Namen, Kap. 4). Das kommt daher, daß das Streben nach dem Guten dem Geist von Natur aus innewohnt, aber nicht nach diesem oder jenem Gut: deshalb kann dabei eine Verfehlung vorkommen.«

Gott teilt sich, weil er im höchsten Maße gut ist, auch im höchsten Maße mit. Und er teilt dem Geschöpf mit, was es aufnehmen kann. Das Geschöpf ist auch fähig, »die Unzugänglichkeit für die Sünde aufzunehmen, aber nicht in der Weise, daß es sie von Natur aus besäße.«

Das Prinzip der Tätigkeit liegt nicht nur in der Substanz und ihren Potenzen, so daß mit einer unwandelbaren Substanz auch eine unfehlbare Betätigung gegeben wäre. »Das Prinzip des richtigen Handelns, das aus dem liberum arbitrium hervorgeht, ist nicht nur die Substanz und ihre Kraft oder Potenz; sondern es ist eine gebührende Anwendung des Willens auf etwas außerhalb, wie auf das Ziel u. a. dgl., erforderlich; wenn also auch kein Mangel in der Substanz der Seele oder in der Natur der freien Entscheidung vorhanden ist, kann doch ein Mangel in ihrer Betätigung vorkommen; so kann man nicht aus einer natürlichen Unwandelbarkeit der Substanz auf eine natürliche Unfähigkeit zu sündigen schließen.«

Das, von dem etwas herkommt (a quo) ist maßgebender für sein Wesen als das, aus dem es stammt (ex quo). So müßte die Befestigung im Guten in dem Geschöpf, das von Gott kommt, stärker sein als die Fehlbarkeit, die ihm zukommt, sofern es aus dem Nichts stammt. »Doch Gott ist Ursache des Geschöpfes nicht nur seiner Naturausrüstung nach, sondern auch nach dem, was hinzukommt; darum

braucht nicht alles, was das Geschöpf von Gott hat, ihm von Natur aus eigen zu sein, sondern nur das, was Gott bei der Einrichtung seiner Natur in es hineinlegte; und dazu gehört die Befestigung im Guten nicht.«

Es wird gesagt; das Glück im gesellschaftlichen Leben (felicitas civilis), das mit natürlichen Mitteln zu erreichen sei, sei unwandelbar. Und insofern sei eine natürliche Befestigung im Guten vorhanden. Doch in Wahrheit ist »das Glück im gesellschaftlichen Leben nicht Glück schlechthin und besitzt darum auch nicht schlechthin Unwandelbarkeit; sondern es wird unwandelbar genannt, weil es sich nicht leicht wandelt. Wenn aber auch das Glück von Natur aus unwandelbar wäre, so würde darum noch nicht folgen, daß das liberum arbitrium von Natur aus im Guten fest verankert sei. Denn was durch natürliche Prinzipien erworben werden kann, das nennen wir nicht Naturausrüstung (naturale) – in diesem Sinne können die politischen Tugenden natürlich genannt werden –, sondern das, was notwendig aus den natürlichen Prinzipien folgt (quod consequitur ex necessitate principiorum naturae).«

8. Artikel Kann die freie Entscheidung eines Geschöpfes durch eine ihm eigene Gnadengabe im Guten befestigt werden?

»Bezüglich dieser Frage hat Origenes eine irrige Ansicht vertreten (Über die Prinzipien I, 5, II. 3); denn nach ihm würde das liberum arbitrium nirgends im Guten befestigt, nicht einmal bei den Seligen, nur in Christus wegen der Vereinigung mit dem Wort. Aus diesem Irrtum heraus aber wurde er gezwungen zu behaupten, die Seligkeit der Engel und Heiligen sei keine immerwährende, sondern müsse einmal ein Ende haben: daraus folgt, daß es keine wahrhafte wäre; denn zur Seligkeit gehört ihrer Idee nach Unwandelbarkeit und Sicherheit. Und aus dieser Absurdität, die sich daraus ergibt, ist zu entnehmen, daß sein Standpunkt durchaus zu verwerfen ist.

Und so muß man schlechthin sagen: das liberum arbitrium kann durch die Gnade im Guten befestigt werden. Das wird aus Folgendem einleuchtend. Von Natur aus kann das liberum arbitrium des Geschöpfes darum nicht im Guten fest verankert sein, weil in seiner Natur nicht das vollkommene und absolute Gute angelegt ist, sondern nur ein partikuläres Gut: mit diesem vollkommenen und absoluten Guten aber, nämlich mit Gott, ist das liberum arbitrium durch die Gnade geeint. Wenn also die Vereinigung vollkommen wird, so daß Gott selbst für die freie Entscheidung die ganze Ursache, ihres Handelns ist, so wird es nicht zum Schlechten abbiegen können. Das kommt aber bei manchen vor, und besonders bei den Seligen: dies ist folgendermaßen zu zeigen.

Der Wille strebt von Natur aus nach dem Guten als nach seinem Objekt; daß er aber bisweilen nach dem Schlechten strebt, das kommt nur daher, daß ihm das Schlechte bisweilen unter dem Schein des Guten entgegentritt. Denn das Schlechte ist nicht das vom Willen Intendierte (malum est

involuntarium), wie Dionysius sagt ... Darum kann es ein Fehlgreifen in der Willensbewegung, d. h. ein Streben nach dem Schlechten, nur geben, wenn ein Versagen der Auffassungskraft vorausgeht, wodurch ihm das Schlechte als gut vor Augen gestellt wird. Ein solches Versagen kann in der Vernunft auf doppelte Weise vorkommen: einmal aus der Vernunft selbst heraus, sodann von etwas Äußerem her. Aus der Vernunft selbst heraus, weil ihr von Natur aus und unwandelbar eine irrtumsfreie Erkenntnis des Guten im allgemeinen innewohnt, sowohl des Guten, das Ziel ist, wie des Guten, das zum Ziel führt; nicht aber im besonderen; sondern bezüglich dessen kann sie irren, so daß sie meint, es sei etwas Ziel, was kein Ziel ist, oder es sei etwas nützlich zum Ziel, was nicht nützlich ist: und deshalb strebt der Wille von Natur aus nach dem Guten, das Ziel ist, nämlich nach dem Glück im allgemeinen, und ebenso nach dem Guten, das zum Ziel führt; denn ein jeder strebt von Natur aus nach dem, was ihm nützt; doch beim Streben nach diesem oder jenem Ziel oder bei der Wahl dieses oder jenes nützlichen Mittels kommt ein Fehlgreifen des Willens vor. Infolge von etwas Äußerem dagegen versagt die Vernunft, wenn der niederen Kräfte wegen, die intensiv auf etwas hingezogen werden, der Akt der Vernunft unterbrochen wird, so daß sie dem Willen nicht klar und fest ihr Urteil über das Gute vorhält; z. B. wenn jemand, der die rechte Ansicht über die Wahrung der Keuschheit hat, aus Begierde nach einem Genuß etwas erstrebt, was zur Keuschheit im Gegensatz steht, weil das Urteil in gewisser Weise von der Begierde gefesselt wird (Ethik VII). Diese beiden Arten des Versagens aber werden bei den Seligen durch ihre Verbindung mit Gott völlig beseitigt. Denn wenn sie das göttliche Wesen schauen, werden sie erkennen, daß Gott das im höchsten Maße lebenswerte Ziel ist; sie werden auch alles erkennen, was, im besonderen, mit ihm vereinigt oder von ihm trennt; da sie Gott nicht nur, wie er in sich ist, erkennen, sondern auch, sofern er Seinsgrund der andern Dinge ist; und durch die Klarheit dieser Erkenntnis wird der Geist bis zu dem Grade gestärkt, daß in den niederen Kräften keine Bewegung auftritt, die nicht nach den Regeln der Vernunft wäre. Wie wir also jetzt das Gute im allgemeinen unwandelbar erstreben, so erstreben die Geister der Seligen unwandelbar das gebührende Gute im besonderen. Über die natürliche Neigung des Willens hinaus aber wird in ihnen die vollkommene Liebe sein, die sie völlig mit Gott verbindet. Darum wird bei ihnen auf keine Weise eine Verfehlung vorkommen können; und so werden sie durch die Gnade gefestigt sein.«

Die natürliche Zugänglichkeit für das Böse schließt die Möglichkeit einer Befestigung im Guten nicht aus, weil sie nicht in der ursprünglichen, unverderbten Natur begründet ist, sondern in einer Verderbtheit (defectus) der geschaffenen Natur; »und diese Verderbtheit nimmt die Gnade hinweg, wenn sie von der Natur Besitz ergreift (percipiendo naturam), und befestigt sie im Guten, wie das Licht, das die Luft durchdringt, die Dunkelheit hinwegnimmt, die ihr von Natur aus, ohne das Licht, eigen ist.«

In der Macht der freien Entscheidung liegt es, den Habitus der Gnade zu nützen oder nicht; damit es aber zu diesem Nichtnützen der Gnade käme, müßte »sich dies selbst unter dem Schein des Guten darstellen; das kann aber auf Grund der Gnade bei den Seligen nicht vorkommen.«

Die Herkunft aus dem Nichts bedingt es, daß das liberum arbitrium »nicht von Natur aus im Guten fest verankert ist; und das kann ihm auch durch die Gnade nicht gewährt werden, daß es durch die

Gnade die natürliche Befestigung im Guten erlangte. Das aber haftet dem liberum arbitrium nicht an, daß es auf keine Weise im Guten befestigt werden könnte; wie es auch der Luft nicht auf Grund ihrer Natur eigen ist, auf keine Weise erleuchtet werden zu können, sondern nur, daß sie nicht von Natur aus aktuell durchleuchtet ist.«

Der hl. Bernhard nennt das liberum arbitrium »das Mächtigste von allem, was tiefer steht als Gott, etwas, das von Gnade der Gerechtigkeit keine Vermehrung und von der Schuld keine Beeinträchtigung erfährt.« Damit soll aber die Befestigung im Guten nicht ausgeschlossen sein, sondern er denkt an »die Freiheit von Zwang, die weder Steigerung noch Minderung zuläßt.«

Das, was in etwas ist, ist darin in der Weise dessen, worin es ist. So scheint es, als müßte die Gnade im liberum arbitrium von diesem die Möglichkeit annehmen, sich dem Bösen wie dem Guten zuzuwenden. Doch »das, was in etwas aufgenommen wird, kann seinem Sein und seinem Gehalt nach (esse et ratio) betrachtet werden. Seinem Sein nach ist es in dem, worin es Aufnahme findet, in der Weise des Aufnehmenden, dagegen wird das Aufnehmende selbst zu seinem Gehalt hingezogen; so hat die Wärme, die im Wasser aufgenommen wird, im Wasser ein Sein nach der Seinsweise des Wassers, sofern sie dem Wasser innewohnt wie ein Akzidens dem Subjekt; sie zieht jedoch das Wasser von seiner natürlichen Disposition (a naturali sua dispositione) dahin, daß es warm wird, und bewirkt aktuelle Wärme; und ebenso [wohnt] das Licht der Luft [inne], freilich nicht gegen die Natur der Luft. So wohnt auch die Gnade ihrem Sein nach im liberum arbitrium nach dessen Seinsweise wie ein Akzidens im Subjekt; sie zieht aber das liberum arbitrium hinüber zu ihrem Seinsgehalt der Unwandelbarkeit (ad rationem suae immutabilitatis), indem sie es mit Gott verbindet.«

Man kann nicht sagen: was Gott dem Geschöpf durch die Gnade verleiht, könnte er ihm auch von Anbeginn und als Naturausrüstung mitgeben. »Das vollkommene Gute, d. i. Gott, kann mit dem Menscheng Geist durch die Gnade, aber nicht durch die Natur geeint sein; und so kann durch die Gnade das liberum arbitrium im Guten befestigt werden, nicht aber durch die Natur.«

9. Artikel Kann die freie Entscheidung im Erdenstande im Guten befestigt werden?

Das Befestigtwerden im Guten kann in doppeltem Sinn verstanden werden. »Einmal schlechthin; so nämlich, daß es in sich ein ausreichendes Prinzip seiner Festigkeit hätte, um überhaupt nicht sündigen zu können; in dieser Weise sind, nach der Darlegung des vorausgehenden Artikels, die Seligen im Guten befestigt. In anderem Sinne heißt eine Gruppe von Menschen im Guten befestigt, weil ihnen eine Gnadengabe verliehen wird, wodurch sie so zum Guten geneigt sind, daß sie nicht leicht vom Guten abgewendet werden können; sie werden jedoch dadurch nicht so vom Bösen zurückgehalten, daß sie überhaupt nicht sündigen können, es sei denn, daß die göttliche Vorsehung sie davor bewahrt: analog, wie man von der Unsterblichkeit Adams spricht, der für unsterblich erklärt wird, nicht als wäre er von innen her gegen jede tödliche äußere Einwirkung geschützt gewesen, wie gegen eine Verwundung durch

das Schwert u. dgl., sondern weil er durch die göttliche Vorsehung davor bewahrt wurde; in dieser Weise nun, nicht in der ersten, ist es möglich, daß Menschen während des Erdenlebens im Guten befestigt werden: das läßt sich folgendermaßen zeigen.

Es kann niemand von der Zugänglichkeit für die Sünde gänzlich frei werden, wenn nicht aller Ursprung der Sünde hinweggenommen wird. Der Ursprung der Sünde aber liegt entweder in einem Irrtum der Vernunft, die sich im besondern Fall über das Zielgute und über die nützlichen Mittel täuscht, die sie im allgemeinen von Natur aus erstrebt; oder darin, daß das Urteil der Vernunft durch eine Passion der niederen Kräfte unterbunden wird. Nun kann man zwar einem Erdenpilger zugestehen, daß seine Vernunft bezüglich des Zielguten niemals irrt und ebenso bezüglich des Nützlichen im besondern Fall dank der Gaben der Weisheit und des Rates; daß jedoch das Urteil der Vernunft nicht getäuscht werden könnte, das geht aus zwei Gründen über den irdischen Zustand hinaus. Erstens und hauptsächlich, weil es unmöglich ist, daß die Vernunft während des irdischen Zustandes stets in aktueller direkter Beschauung verharre, so daß Gott der Grund aller Werke wäre. Zweitens, weil es im Erdenstand nicht so liegt, daß die Vernunft die niederen Kräfte bis zu dem Grade unterworfen hielte, um in ihrem Akt niemals durch sie gehemmt zu werden außer bei unserm Herrn Jesus Christus, der zugleich auf dem Wege und am Ziel war. Dennoch kann der Mensch durch die Gnade während des Erdenlebens so an das Gute gefesselt werden, daß er nur sehr schwer der Sünde verfallen kann, weil durch die eingegossenen Tugenden die niederen Kräfte gezügelt werden und der Wille stärker zu Gott hinneigt und die Vernunft in der Betrachtung der göttlichen Wahrheit Vollendung erhält, deren Fortdauer auf Grund der Liebesglut den Menschen von der Sünde zurückzieht. Doch alles, was zur Befestigung fehlt, wird bei denen, die man gefestigt nennt, ersetzt durch die Wacht der göttlichen Vorsehung; so daß ihr Geist durch göttliche Einwirkung zum Widerstand aufgereizt wird, so oft eine Gelegenheit zur Sünde eintritt.«

Daß die Befestigung erst mit dem Besitz des Ziels zu erreichen sei, kann man nicht sagen; »die Gemütsbewegung (affectus) gelangt ans Ziel nicht nur, wenn sie das Ziel vollkommen besitzt, sondern auch in gewisser Weise, wenn sie es nur heftig ersehnt; und auf diese Weise kann man in einem gewissen Sinn während des Erdendaseins im Guten befestigt werden.«

Die Engel besitzen die Befestigung im Guten nicht von Natur aus, sondern erst durch die Verleihung der Glorie. Daß die Menschennatur tiefer steht als die der Engel, besagt dann noch nicht ohne weiteres, daß auch sie erst durch die Glorie im Guten befestigt werden könne; »denn die Gnadengaben richten sich nicht notwendig nach der Ordnung der Natur; und so ist, trotzdem die menschliche Natur nicht höher steht als die Engel, doch gewissen Menschen mehr Gnade verliehen worden als irgend einem Engel, so der Allerseligsten Jungfrau und dem Menschen Christus. Der Allerseligsten Jungfrau kam die Befestigung im Guten zu, weil sie die Mutter der göttlichen Weisheit war, in die nichts Beflecktes eindringt, wie es im Buch der Weisheit VII heißt. Ähnlich geziemte sie den Aposteln, weil sie gleichsam das Fundament und die Basis des ganzen Kirchengebäudes waren; darum mußten sie fest sein.« Wie der Mensch im Erdenstande nicht gänzlich vollkommen sein kann, so auch nicht

gänzlich im Guten befestigt; »aber in gewisser Weise befestigt kann er genannt werden wie auch in gewisser Weise vollkommen.«

Daß durch die Befestigung im Guten das Verdienst gemindert würde, darf nicht behauptet werden. »Die Möglichkeit zu sündigen trägt nicht zum Verdienst bei, sondern zur Offenbarung des Verdienstes, sofern sie zeigt, daß das gute Werk freiwillig ist; und so wird es zu den Lobestiteln des Gerechten gezählt [an der Stelle Eccl. XXXI, 10: »Der eine Übertretung begehen konnte und es nicht tat; Böses tun konnte und es nicht tat.], weil das Lob Offenbarung der Tugend ist.«

Das Gebrechen des liberum arbitrium ist die Sünde, das Gebrechen des Leibes die Hinfälligkeit (corruptio). Daß der Leib auf Erden nicht von der Hinfälligkeit befreit wird, läßt nicht den Schluß zu, daß auch das liberum arbitrium nicht von der Sünde befreit werde. »Denn die Hinfälligkeit des Leibes trägt material zum Verdienst bei, sofern sie jemand geduldig erträgt; und so wird sie dem Menschen, solange er Verdienst erwerben kann, nicht durch die Gnade abgenommen.«

10. Artikel Kann die freie Entscheidung eines Geschöpfes im Bösen verhärtet oder unwandelbar befestigt sein?

»Bezüglich dieser Frage ist Origenes in Irrtum verfallen; er behauptete nämlich, nach langen Zeitabschnitten stünde den Dämonen wie den Menschen die Rückkehr zur Gerechtigkeit offen. Und zu dieser Behauptung wurde er wegen der Freiheit der Entscheidung bewogen. Diese Ansicht fand aber bei allen katholischen Doktoren Mißbilligung, wie Augustin im Gottesstaat (XXI, 17) sagt: nicht weil sie den Dämonen und den verdamnten Menschen das Heil nicht gönnten, sondern, weil man mit derselben Begründung sagen müßte, der Gerechtigkeit und Glorie der seligen Engel und Menschen sei eine Grenze zu setzen; denn daß die Glorie der Seligen und das Elend der Verdamnten gleich beharrlich sei, das wird Matth. XXV, 46 gezeigt, wo es heißt: »Diese werden zur ewigen Pein gehen, die Gerechten aber zum ewigen Leben« ; was offenbar auch die Ansicht des Origenes war.

Darum muß man für die Dämonen schlechthin eine solche Verhärtung im Bösen zugestehen, daß sie nicht zu einem guten Willen zurückkehren können. Den Grund dafür muß man von ebendaher nehmen, wo die Ursache für die Befreiung von der Sünde liegt; dazu tragen zwei Umstände bei: die göttliche Gnade, die in erster Linie wirkt, und der menschliche Wille, der mit der Gnade mitwirkt; denn nach den Worten Augustins (15. Sermon, Über die Worte des Apostels) »wird der, der dich ohne dich geschaffen hat, dich nicht ohne dich rechtfertigen«. Die Ursache für die Befestigung im Bösen ist also z. T. bei Gott, z. T. beim liberum arbitrium anzunehmen. Bei Gott, nicht als bewirkte oder bewahrte er die Schlechtigkeit, sondern, sofern er seine Gnade nicht spendet; das aber fordert seine Gerechtigkeit; denn gerecht ist es; daß die, die keinen guten Willen betätigen wollten, solange sie es konnten, in ein solches Elend herabsinken, daß sie überhaupt nicht mehr Gutes wollen können. Beim liberum arbitrium aber ist die Ursache für die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Rückkehr von der Sünde im Hinblick auf das zu suchen, wodurch der Mensch in Sünde verfällt. Da aber von Natur

aus jedem Geschöpf das Streben nach dem Guten innerwohnt, so kann man zum Sündigen nur unter der Gestalt eines scheinbaren Guten verleitet werden. Denn der Mensch, der sich auf buhlerischen Verkehr einläßt, weiß wohl im allgemeinen, daß dies etwas Schlechtes ist, dennoch willigt er darein, in der Meinung, daß es für ihn gut sei, es jetzt zu tun.

Bei dieser Beurteilung ist dreierlei zu bedenken. Als Erstes der Ansturm der Passion, nämlich der Begierde oder der affektiven Reaktion (*concupiscentiae vel irae*), wodurch das Urteil der Vernunft unterbunden wird, so daß sie im besondern nicht aktuell das urteilt, was sie im allgemeinen habituell festhält; sondern dem Zug der Passion folgt, so daß sie in das willigt, worauf die Passion abzielt, als sei es etwas Gutes. Das Zweite ist eine habituelle Neigung (*inclinatio habitus*): da diese die Natur dessen ist, der sie hat – denn der Philosoph (im Buch Über Gedächtnis und Erinnerung, Kap. III) nennt die Gewohnheit eine zweite Natur, und Cicero in der Rhetorik (II. Buch Über die Erfindung) sagt, die Tugend sei mit der Vernunft im Einklang gleich einer Naturanlage (*virtus consentit rationi in modum naturae*), so macht in der gleichen Weise ein habituelles Laster zu dem geneigt, was ihm entspricht; und so kommt es, daß der, der die habituelle Neigung zur Üppigkeit hat, das, was zur Üppigkeit gehört, gleichsam von Natur aus (*quasi connaturale*) für etwas Gutes hält. Das ist es auch, was der Philosoph (*Ethik III, 5*) sagt: wie ein jeder innerlich beschaffen ist, so erscheint ihm auch sein Ziel. Das Dritte aber ist die falsche Schätzung der Vernunft, wo es gilt, etwas Besonderes zu wählen: sie geht ihrerseits entweder hervor aus einem der zuvor genannten Umstände, dem Ansturm der Passion oder der habituellen Neigung; oder aus einem mangelnden allgemeinen Wissen, z. B. wenn jemand die irrige Meinung hat, buhlerischer Verkehr sei keine Sünde. Gegen den ersten dieser Umstände nun hat das *liberum arbitrium* das Heilmittel, daß es die Sünde verlassen kann. Denn der, in dem die stürmische Passion ist, hat eine richtige Ansicht bezüglich des Ziels das gleichsam das Prinzip auf praktischem Gebiet ist (*Ethik VI, 7*). Wie also der Mensch durch die wahre Ansicht, die er vom Prinzip hat, sich schützen kann, wenn sich ihm Irrtümer bezüglich der Folgerungen aufdrängen (*si quos errores ... patitur*), so kann er durch die rechte Einstellung zum Ziel jeden Ansturm der Passionen von sich abwehren; darum sagt der Philosoph im VII. Buch der *Ethik*, »der Unmäßige, der um einer Passion willen sündigt, ist zur Buße und Heilung fähig«. Ebenso hat das *liberum arbitrium* ein Heilmittel gegen die habituelle Neigung. Denn kein *Habitus* verdirbt alle Potenzen der Seele: wenn also auch eine Potenz durch einen *Habitus* verdorben ist, so bleibt doch noch etwas von Rechtschaffenheit (*aliquid rectitudinis*) in den andern Potenzen zurück, und dadurch wird der Mensch dahin gebracht, nachzudenken und etwas zu tun; was im Gegensatz zu jenem *Habitus* steht; wenn z. B. bei jemandem das Begehrungsvermögen (*concupiscibile*) durch habituelle Üppigkeit verdorben ist, so wird er durch das Vermögen affektiver Reaktion (*ex ipsa irascibili*) dazu angestachelt, etwas Schwieriges in Angriff zu nehmen, dessen Ausführung die Weichlichkeit des Wohllebens aufhebt; so sagt der Philosoph in den *Kategorien* (Kapitel Über die Gegensätze), »wenn der Schlechte zu besseren Übungen gebracht werde, so komme er dahin, besser zu sein«. Auch gegen das Dritte hat es ein Heilmittel; denn der Mensch nimmt das, was er aufnimmt, gleichsam mit Vernunftmitteln auf, d. h.

auf den Weg des Forschens und In-Beziehung-Bringens. Wenn also die Vernunft in etwas irrt, so mag der Irrtum wo immer herriühren, er kann durch entgegengesetzte Überlegungen aufgehoben werden; und so kommt es, daß der Mensch von der Sünde entfernt werden und davon ablassen kann.

Im Engel nun kann es auf Grund einer Passion keine Sünde geben; denn nach dem Philosophen (Ethik VII, Physik VII, Text 20) kommt die Passion nur im sinnlichen Seelenteil vor, den die Engel nicht haben. Darum tragen zur Sünde des Engels nur zwei Umstände bei: die habituelle Neigung zur Sünde und die falsche Schätzung, die etwas Besonderes, das zu wählen ist, durch die Erkenntniskraft erfährt. Da es nun bei den Engeln keine Vielzahl von Strebevermögen gibt, wie es beim Menschen ist, so neigt ihr Streben, wenn es sich auf etwas richtet, gänzlich dazu; so daß es keine Neigung gibt, die zum Entgegengesetzten führt. Da sie aber keinen logisch verfahrenen Verstand (rationem), sondern einen einsichtigen (intellectum) haben, nehmen sie alles, wovon sie sich eine Meinung bilden (quidquid aestimant), geistig schauend auf (per modum intelligibilem). Was aber geistig schauend aufgenommen wird, das wird unabänderlich (irreversibiler) aufgenommen; z. B. wenn jemand die Wahrheit erfährt: jedes Ganze ist größer als ein Teil davon. So können die Engel eine Meinung, die sie sich einmal gebildet haben; nicht wieder ablegen gleichgültig, ob sie, wahr ist oder falsch.

Aus dem Gesagten geht also hervor, daß die Befestigung der Dämonen im Bösen von drei Umständen abhängt, auf die sich alle Gründe, die von den Doktoren bezeichnet werden, zurückführen lassen. Der erste und hauptsächlichste ist die göttliche Gerechtigkeit: darum wird es als Ursache ihrer Verhärtung bezeichnet: wie sie durch keinen andern gefallen seien, so dürften sie auch durch keinen andern sich wieder erheben; oder wenn es noch etwas anderes gibt, was der göttlichen Gerechtigkeit entspricht. Das Zweite ist die Unteilbarkeit des Strebevermögens: darum sagen manche, weil der Engel einfach sei, wende er sich dem gänzlich zu, dem er sich zuwende; das darf nicht als Einfachheit des Wesens verstanden werden, sondern als die Einfachheit, die eine Trennung von Vermögen innerhalb einer Gattung ausschließt. Das Dritte ist die einsichtige Erkenntnis (intellectiva cognito); und darum sagen manche, die Engel hätten unheilbar gesündigt, weil sie gegen den gottebenbildlichen Verstand (contra intellectum deiformem) gesündigt haben.«

Wenn man die Sünde als etwas Widernatürliches erklärt, was darum keinen Bestand haben könne, so ist dagegen zu sagen: »Es kann etwas in doppeltem Sinn natürlich genannt werden. Einmal, wenn ein hinreichendes Prinzip vorhanden ist, woraus jenes notwendig folgt, falls kein Hindernis eintritt; so ist es der Erde natürlich sich abwärts zu bewegen; und im Hinblick darauf versteht es der Philosoph, daß nichts dauernd sein könne, was gegen die Natur sei. In anderm Sinne heißt es, daß etwas einem natürlich ist, weil man eine natürliche Neigung dazu hat, obwohl man in sich kein hinreichendes Prinzip hat, woraus es folgt. So sagt man, daß es für das Weib natürlich ist, einen Sohn zu empfangen, obwohl sie es nur durch Empfängnis des männlichen Samens kann. Was nun dem Natürlichen in diesem Sinn widerspricht, das kann doch sehr wohl dauernd sein: z. B. daß eine Frau beständig ohne Nachkommenschaft bliebe. In diesem Sinn aber ist es dem liberum arbitrium natürlich, nach dem Guten zu streben, und gegen die Natur, zu sündigen. So ist die Folgerung, daß die Sünde

nicht dauern könne, nicht zutreffend. Oder man könnte sagen: dem vernunftbegabten Geist, wenn man ihn nach seiner ursprünglichen Einrichtung betrachtet, ist es zwar gegen die Natur, zu sündigen, sofern er aber der Sünde angehangen hat, ist sie ihm gleichsam zur Natur geworden; wie Augustin im Anfang des Buches Über die vollkommene Gerechtigkeit sagt; der Philosoph aber sagt (Ethik IX), wenn der Mensch von der Tugend zum Laster übergeht, so wird er gleichsam ein anderer, weil er gleichsam zu einer andern Natur übergeht.«

In ihrem Verhalten zu dem, was ihnen entgegengesetzt ist, sind die körperliche und die geistige Natur verschieden. »Die körperliche Natur ist auf eine Gattung festgelegt; und so kann ihr nichts zur Natur werden, wofern nicht ihre eigene Natur gänzlich verloren geht (corrumpatur); so kann die Wärme dem Wasser nicht natürlich werden, wenn nicht die Species des Wassers darin verloren geht; und darum kehrt es nach Beseitigung des Hindernisses zu seiner eigenen Natur zurück. Die geistige Natur dagegen ist ihrem Sein nach unbestimmt geschaffen und für alles aufnahmefähig; so heißt es im III. Buch Über die Seele (Komm. 37), die Seele sei in gewisser Weise alles: und dadurch daß sie einem Dinge anhängt, wird sie eins mit ihm; so wird der erkennende Verstand in gewisser Weise durch das Erkennen zum Erkenntnisgegenstand selbst und der Wille durch Liebe zum Gegenstand des Strebens selbst. Und so kann die Willensneigung zwar von Natur aus auf eine Sache gehen und es kann ihr dennoch etwas Engengesetztes durch die Liebe so zur Natur werden, daß sie nur durch eine wirkende Ursache zur Rückkehr in den früheren Zustand gebracht wird. Und in dieser Weise wird die Sünde für den, der der Sünde anhängt, gleichsam etwas Natürliches; so steht nichts im Wege, daß das liberum arbitrium dauernd in der Sünde verharren könne.«

»Ursache der Sünde durch sich selbst ist der Wille, und durch ihn wird die Sünde bewahrt: er ist zwar ursprünglich indifferent (ad utrumque se habet aequaliter); jedoch, nachdem er sich der Sünde unterworfen hat, wird die Sünde gleichsam natürlich für ihn; und so verharrt er unwandelbar darin, soviel an ihm liegt.«

»In dem Verharren in der Sünde liegt eine Notwendigkeit, und jede Notwendigkeit muß sich auf Gott zurückführen lassen. Es ist in doppeltem Sinne möglich: einmal von seiten seiner Gerechtigkeit (wie es im corp. art. ausgeführt wurde), sofern er keine heilende Gnade zuführt; im andern Sinn, sofern er eine so geartete Natur begründet hat, die erstens einmal sündigen kann und dann, nachdem sie sich der Sünde unterworfen hat, durch die Einrichtung ihrer Natur in die Notwendigkeit versetzt ist, in der Sünde zu verharren.«

Es wurde früher unterschieden zwischen der Notwendigkeit des Zwanges und der einer natürlichen Neigung. Das Beharren in der Sünde ist der zweiten zuzurechnen, »da ja die Sünde für den vernunftbegabten Geist gleichsam natürlich geworden ist.«

Anselm bezeichnet das liberum arbitrium als die Macht, die Rechtschaffenheit des Willens (rectitudinem voluntatis) zu bewahren. Tatsächlich »besitzt jeder, dem das liberum arbitrium eigen ist, die Macht, die Rechtschaffenheit des Willens, wenn er sie besitzt, zu bewahren. Die Dämonen aber

und die andern Verdammten können sie nicht bewahren da sie sie nicht besitzen.« So ist durch diese Definition das Verharren im Bösen nicht ausgeschlossen.

In einem Sinn läßt das liberum arbitrium keine Steigerung oder Minderung zu: nämlich als Freiheit von Zwang verstanden; »denkt man aber an die Freiheit von Sünde und Elend, so kann man sagen, daß es in einem Zustand freier sei als im andern;« es kann also dann das liberum arbitrium, das dem Guten nicht mehr zugänglich ist, ein minderes genannt werden.«

Die aktuelle Entscheidung für die Sünde und das Verharren in der Sünde können als Bewegung und Ruhe des Willens der Bewegung und Ruhe in der Natur verglichen werden. Muß nicht – wie auf eine natürliche Bewegung natürliche Ruhe – auf eine freiwillige Bewegung freiwillige Ruhe (d. h. eine, die durchbrochen werden kann) folgen? »Eine Naturwirkung ist immer natürlich; und so kommt es, daß ihre Tätigkeit und Bewegung immer in einer natürlichen Ruhe enden muß; doch Tätigkeit und Bewegung des Willens können in einer natürlichen Wirkung und Ruhe enden, sofern Wille und planmäßige Tätigkeit (ars) die Natur unterstützen; und so ist es möglich, daß eine freiwillige Bewegung und die Wirkung oder Ruhe, die sich daraus ergibt, natürlich ist und Notwendigkeit besitzt; wie z. B. auf eine freiwillige Durchbohrung der Tod als etwas Natürliches und Notwendiges folgt.«

Die natürliche Bestimmung des liberum arbitrium ist es, das Gute zu wählen; »doch wenn etwas sein nächstes Ziel fallen läßt, so folgt noch nicht, daß es ganz vergeblich wäre, denn es bleibt noch die Hinordnung auf das letzte Ziel: und so ist das liberum arbitrium, auch wenn es das gute Wirken, zu dem es von Natur aus bestimmt ist, aufgibt, doch nicht vergeblich; denn selbst dies läuft auf eine Verherrlichung Gottes hinaus, der das letzte Ziel ist, sofern dadurch seine Gerechtigkeit klar gemacht wird.«

Wenn man das Sündigenkönnen nicht als Freiheit gelten läßt, sondern nur das aktuelle Ergreifen des Bösen oder Guten; so ist zu sagen, daß dies selbst bei der Entscheidung für das Böse nicht fehlt; »denn die Sünde wird kraft freier Entscheidung nur durch die Wahl eines scheinbaren Guten begangen; so bleibt in jeder sündhaften Bandlung noch ein Rest von Gutem übrig; und soweit wird die Freiheit gewahrt; denn fielen der Anschein des Guten fort, so würde die Wahl aufhören, die der Akt der freien Entscheidung ist.«

Hugo von St. Victor (Teol. Unterweisung VII, 9) sagt, durch eine akzidentelle Veränderung werde das Wesen einer Sache nicht angetastet. Wenn die Fähigkeit zum Guten als das Wesen des liberum arbitrium anzusehen ist, so könnte sie demnach nicht aufgehoben werden. Doch »die Fähigkeit zum Guten ist nicht in dem Sinne wesentlich für das liberum arbitrium als gehörte sie zu seinem ersten Sein, sondern sie gehört zum zweiten. Hugo aber spricht von dem, was wesentlich im Hinblick auf das erste Sein einer Sache ist.«

Naturanlagen können durch die Sünde verletzt, aber nicht völlig aufgehoben werden. Das gilt »für das Natürliche, was zur Einrichtung der Natur gehört (est de constitutione naturae), aber nicht von dem

Natürlichen in dem Sinn, daß die Natur darauf hingeordnet ist; und in diesem zweiten Sinn ist es natürlich, das Gute tun zu können.« Darum kann es aufgehoben werden.

»Wenn die Sünde sich zum liberum arbitrium gesellt, so nimmt sie von seinem Wesensbestand nichts weg; denn sonst würde die Species des liberum arbitrium nicht bestehen bleiben; sondern es wird durch die Sünde etwas hinzugefügt, nämlich eine gewisse Vereinigung des liberum arbitrium mit einem verkehrten Ziel, die ihm in gewisser Weise zur Natur wird; und auf Grund dessen hat sie Notwendigkeit wie auch das andere, das natürlich zum liberum arbitrium gehört.«

Der Wille gehorcht nach dem hl. Bernard (Über Gnade und liberum arbitrium) immer sich selbst. Das ist zutreffend, sofern »der Mensch in irgend einer Weise immer das will, was er wollen will. In gewissem Sinn aber gehorcht er nicht immer sich selbst, sofern nämlich jemand nicht vollkommen und wirksam will, was er vollkommen und wirksam wollen möchte, wie Augustin sagt (Gottesstaat XIV, 23). Es wäre auch, falls der Wille der Dämonen sich selbst gehorchte, nicht daraus zu folgern, daß er nicht im Bösen befestigt sei; denn unmöglich kann er wollen, daß er wirksam das Gute wollte: wenn also auch die Bedingung zuträfe, so würde sich nicht ergeben, daß die Folge möglich sei, da die Voraussetzung (antecedens) unmöglich ist.«

Ist nicht die Liebe stärker als die Begierde, die zur Sünde verleitet? Und muß nicht dann die Rückkehr zum Guten erst recht möglich sein, wenn der Abfall möglich war? »An sich betrachtet ist die Liebe stärker als die Sünde, wenn man eins mit dem andern auf die Art hin, wie sie besessen werden, vergleicht; wenn man nämlich beiderseits das liberum arbitrium dessen nimmt, der ans Ziel gelangt oder der noch auf dem Wege ist. Der jedoch, der am Ziel der Schlechtigkeit ist, hält fester an der Schlechtigkeit als der, der noch auf dem Weg zur Liebe ist, an der Liebe. Die Dämonen aber haben entweder die Liebe niemals besessen (wie manche meinen) oder sie haben sie doch nur so besessen, wie man sie auf dem Wege hat; und ebenso konnten die verdammten Menschen nur aus der Gnade fallen, wie sie dem Erdenpilger zuteil wird.«

Das Streben nach dem Guten ist in den Dämonen und Verdammten nicht völlig erloschen: Sie streben nach dem Höchsten und Besten, nämlich nach Sein, Leben und Erkennen. Aber dieses Streben beruht »auf natürlicher Neigung, nicht auf frei entscheidender Wahl; und so steht diese Richtigkeit des Strebens nicht im Gegensatz zur Verhärtung des liberum arbitrium.«

Anselm (Über das liberum arbitrium I) spricht von einem gemeinsamen Wesensbestand des liberum arbitrium bei Gott, Engeln und Menschen. Das kann man auch im Sinne einer ganz allgemeinen Analogie. Darum braucht aber keine Übereinstimmung bezüglich aller besondern Bedingungen vorhanden zu sein, und so kann man aus der Unmöglichkeit einer Verhärtung im Bösen bei Gott nicht auf eine Unmöglichkeit bei Engeln und Menschen schließen.

11. Artikel

Kann die freie Entscheidung des Menschen im Erdenstande im Bösen verhärtet sein?

»Die Verhärtung bedeutet eine Festigkeit im Bösen, vermöge deren eine Rückkehr von der Sünde nicht möglich ist. Diese Unmöglichkeit der Rückkehr von der Sünde kann doppelt verstanden werden. Einmal so, daß die eigenen Kräfte nicht ausreichen, sich gänzlich von der Sünde zu befreien. Und in diesem Sinn sagt man von jedem, der in Todsünde fällt, er könne nicht zur Gerechtigkeit zurückkehren. Aber auf Grund solchen Befestigtseins in der Sünde heißt man nicht im eigentlichen Sinne verhärtet. Im andern Sinne ist jemandem Festigkeit in der Sünde in der Weise eigen, daß er nicht einmal daran mitwirken kann, sich von der Sünde zu erheben; und das ist die vollkommene Verhärtung, wodurch die Dämonen verhärtet sind; denn so sehr ist ihr Geist im Bösen verhärtet, daß jede Regung ihres liberum arbitrium ungeordnet und Sünde ist; und so können sie sich in keiner Weise auf den Besitz der Gnade vorbereiten, durch die die Sünde beseitigt wird. In einem weiteren Sinn [ist die Verhärtung] so, daß man nicht leicht dazu mitwirken kann, aus der Sünde herauszukommen; und das ist die unvollkommene Verhärtung, wodurch man im irdischen Zustand (in statu viae) verhärtet ist; solange man einen derart im Bösen befestigten Willen hat, daß nur schwache Regungen zum Guten aufsteigen. Es steigen aber doch welche auf, und auf Grund davon ist einem ein Weg gegeben, sich auf die Gnade vorzubereiten.

Daß der Mensch im Erdenzustand nicht soweit im Bösen verhärtet sein kann, um nicht mehr zu seiner Befreiung mitwirken zu können, dafür ist der Grund aus dem Gesagten ersichtlich; denn eine Passion kann sich lösen und unterdrückt werden, ein Habitus verdirbt die Seele nicht vollständig, und die Vernunft hängt nicht so hartnäckig dem Falschen an, daß sie nicht durch einen Gegengrund davon abgebracht werden könnte. Nach dem Erdenzustand dagegen wird die abgetrennte Seele nicht durch Empfangen von den Sinnen erkennen noch wird sie Akte der sinnlichen Strebevermögen vollziehen: und so wird die abgetrennte Seele dem Engel gleichförmig, sowohl in der Erkenntnisweise als in der Unteilbarkeit des Strebens, die bei dem Engel, der sündigte, die Ursache der Verhärtung waren; so wird es aus demselben Grunde in der abgetrennten Seele Verhärtung geben. Bei der Auferstehung aber wird der Leib der Beschaffenheit der Seele (conditionem animae) folgen; und so wird die Seele nicht in den Stand zurückkehren, in dem sie sich jetzt befindet und worin sie vom Leib empfangen muß, wenn sie sich auch körperlicher Werkzeuge bedient; und so wird auch dann der Grund für die Verhärtung bestehen bleiben.«

Die Verhärtung ist nicht als unmittelbare Folge der Sünde und allgemeine Eigentümlichkeit des Menschen nach dem Fall und vor der Wiederherstellung anzusehen. »Es kann gesagt werden, der Sündhaftigkeit der gefallenen Natur komme die Verhärtung als Vergeltung zu, sofern es eben diese Sündhaftigkeit ist, der als Lohn die dauernde Verdammnis entspricht; denn durch die Schuld der ersten Sünde ist die ganze menschliche Natur der Verdammnis unterworfen, abgesehen von denen, die ihr durch die Gnade des Erlösers entrissen werden: nicht aber in der Weise, daß der Mensch gleich von seiner Geburt an verhärtet wäre, wie er auch nicht im Sinne der letzten Verdammnis verdammt ist.«

Der Sünde wider den Heiligen Geist entspricht nicht die absolute, sondern »die unvollkommene Verhärtung, wodurch man nicht schlechthin im Bösen befestigt ist.«

Wer gegen den Heiligen Geist sündigt, leidet gleichsam an einer Krankheit, die sich gegen das Heilmittel wehrt, »weil er auf Grund der sündhaften Neigung der Gnade des Heiligen Geistes entgegenwirkt; jedoch der Geist ist dadurch doch nicht völlig verdorben, es bleibt eine, wenn auch schwache, Regung zurück, durch die er bis zu einem gewissen Grade mit der Gnade mitwirken kann: er leistet nämlich nicht immer aktuell der Gnade Widerstand.«

»Nicht in dem Sinne heißt es, die Sünde wider den Heiligen Geist könne nicht vergeben werden, als könnte sie in diesem Leben nicht vergeben werden, sondern, weil sie nicht leicht in diesem Leben vergeben werden kann. Der Grund für diese Schwierigkeit liegt darin, daß die genannte Sünde unmittelbar der Gnade entgegenwirkt, durch die die Sünde aufgehoben wird: oder es wird darum gesagt, sie könne nicht vergeben werden, weil sie keine Ursache für die Vergebung in sich hat, da sie aus Bosheit begangen wurde, im Gegensatz zu der Sünde, die aus Schwäche oder Unwissenheit begangen wird.«

Daß die Todsünde auf einer ungeordneten Liebe beruhe, durch die jede Neigung zum Guten ausgeschlossen werden, darf man nicht sagen. Wenn »Augustin die Liebe mit einem Gewicht vergleicht [das nach unten strebt ohne jeden entgegengesetzten Zug], weil beiden eine Neigung innerwohnt, so braucht doch nicht in jeder Hinsicht Gleichheit vorhanden zu sein; und so folgt nicht, daß jemand, der etwas liebt, keine Neigung zum Gegenteil habe; abgesehen von der vollkommensten Liebe, wie es die Liebe der Heiligen im himmlischen Vaterland ist.«

Wenn man den, der aus Bosheit sündigt, unbußfertig nennt, so geschieht es nicht, »weil er auf keine Weise bereuen könnte, sondern, weil er nicht leicht bereuen kann; er bereut nämlich nicht vollkommen auf die bloße Mahnung der Vernunft hin; denn die Mahnung geht aus einem Prinzip, nämlich dem Ziel hervor, bezüglich dessen der Böse verdorben ist; er kann jedoch zur Reue geführt werden, indem er sich allmählich an das Entgegengesetzte gewöhnt. Zu dieser Gewöhnung kann er einmal auf Grund der Art, wie er sich seine Meinungen bildet, geführt werden; denn er empfängt seine Kenntnis auf logischem Wege und durch beziehendes Denken (quia rationabiliter et quasi collative accipit); sodann, weil nicht das ganze Strebevermögen auf ein Ziel gerichtet ist: durch die Gewöhnung aber erlangt er das richtige Urteil (rectam rationem) über das Prinzip, d. h. das erstrebenswerte Ziel. Darum sagt der Philosoph (Ethik VII, 8), weder auf theoretischem noch auf praktischem Gebiet leite die Vernunft die Prinzipien ab (ratio est deductiva principiorum); sondern eine natürliche oder durch Gewöhnung erworbene Kraft sei die Ursache davon, daß man die rechte Anschauung bezüglich des Prinzips habe.«

Auch wenn man die Unmöglichkeit der Abkehr von der Sünde nur in dem Sinn verstehen wollte, daß sie aus menschlichen Kräften unmöglich sei (aber wohl möglich durch die göttliche Gnade), ist sie für das Erdenleben nicht zuzugeben. Denn »wenn die niedere Natur etwas bereitstellen (disponere) oder in irgend einer Weise dazu mitwirken kann, heißt es nicht schlechthin unmöglich, auch wenn es nur durch göttliches Wirken vollendet werden kann; so nennen wir es nicht schlechthin unmöglich, daß dem Kind im Mutterleib eine vernunftbegabte Seele eingehaucht werde. Und so heißt auch die Befreiung

von der Sünde nicht schlechthin unmöglich, obwohl sie durch göttliches Wirken zustandekommt, weil das liberum arbitrium doch dazu mitwirkt.«

Wenn der heilige Johannes im I. Brief (VI, 16) sich dagegen ausspricht, für Todsünder zu beten, so soll damit nicht allgemein ausgeschlossen werden, daß man für beliebige Menschen in diesem Leben beten dürfe; »sondern in den angeführten Worten des Apostels ist gemeint, es sei nicht jedermanns Sache, für die in der Sünde Verhärteten zu beten, sondern stehe nur einem Vollkommenen zu. Oder der Apostel spricht von der Sünde zum Tode, d. h. die bis zum Tode dauert«. Die Stelle Jeremias VII, 10 aber: »Du also bete nicht für dieses Volk und bringe für sie nicht Lobgesang und Bitte vor und tritt mir nicht entgegen; denn ich will Dich nicht hören« weist darauf hin, »daß jenes Volk nach dem gerechten Urteil Gottes unwürdig war, Barmherzigkeit zu erlangen, nicht, daß es gänzlich im Bösen verhärtet war.«

Mit der Befestigung im Bösen verhält es sich nicht genau so wie mit der Befestigung im Guten. Denn »die Befestigung im Guten geschieht durch göttliches Geschenk; und so steht nichts im Wege, daß sie durch besonderes Gnadenprivileg manchen Erdenpilgern verliehen wird, wenn sie auch nicht in der Weise im Guten befestigt sind, wie die Seligen im Vaterland ... Von der Befestigung im Bösen aber kann man das nicht sagen.«

Daß die menschliche Natur tiefer steht als die der Engel, beweist nicht, daß sie erst recht im Bösen verhärtet sein könnten, wenn es bei jenen möglich ist. Im Gegenteil: »aus der höheren Naturanlage des Engels folgt, daß er sofort nach der ersten Wahl in der Sünde verhärtet war, wie aus dem Gesagten hervorgeht.« Und wenn Augustin (Fulgentius) diese höhere Naturanlage hervorhob (im Buch Über den Glauben an Petrus, Kap III), so wollte er damit »nicht beweisen, daß der Mensch in der Sünde verhärtet sei, sondern daß er nicht von sich aus imstande sei, von der Sünde wieder aufzustehen.«

12. Artikel Kann die freie Entscheidung ohne Gnade im Stande der Todsünde die Todsünde vermeiden?

»Bezüglich dieser Frage sind entgegengesetzte häretische Anschauungen aufgetaucht. Manche nämlich, die den Menscheng Geist nach der Weise der körperlichen Naturen auffaßten, waren der Meinung, der Mensch tue alles, worauf sich die Neigung des Menscheng Geistes richtet, mit Notwendigkeit; und dadurch gerieten sie in entgegengesetzte Irrtümer. Der Menscheng Geist hat nämlich zwei entgegengesetzte Neigungen. Eine zum Guten, infolge des Vernunfttriebs (ex instinctu rationis); im Hinblick darauf sagt Jovinian, der Mensch könne nicht sündigen. Die andere Neigung ist dem Menschen auf Grund der niederen Kräfte eigen; und vor allem, sofern sie durch die Erbsünde verdorben sind; dadurch neigt der Menscheng Geist dazu, das zu wählen, was fleischlichen Genuß gewährt; und im Hinblick darauf sagten die Manichäer, der Mensch müsse notwendig sündigen und könne auf keine Weise die Sünde vermeiden. Und so kamen beide, wenn auch auf entgegengesetzten Wegen, zu derselben Ungereimtheit, das liberum arbitrium zu leugnen; denn weder, wenn er zum Guten noch wenn er zum Bösen mit

Notwendigkeit getrieben wird, ist der Mensch im Besitz freier Entscheidung. Daß dies ungereimt ist, beweisen die Erfahrung und die Lehren der Philosophen sowie göttliche Zeugnisse (divinae auctoritates), wie aus dem früher Gesagten schon einigermaßen klar ist.

Darum erhob sich dagegen Pelagius, der in der Absicht, das liberum arbitrium zu verteidigen, zum Gegner der göttlichen Gnade wurde, indem er sagte, der Mensch könne ohne die Gnade Gottes die Sünde vermeiden. Dieser Irrtum steht im offenbarsten Gegensatz zur Lehre des Evangeliums: darum wurde er von der Kirche verworfen.

Der katholischen Glaube aber geht den Mittelweg; indem er die Freiheit der Entscheidung wahrt, aber so, daß sie die Notwendigkeit der Gnade nicht ausschließt.

Um dies einzusehen, muß man wissen, daß das liberum arbitrium eine Potenz ist, die tiefer steht als die Vernunft, aber höher als das ausführende Bewegungsvermögen (supra motivam exsequentem) und so gibt es auf doppelte Weise etwas außerhalb des liberum arbitrium. Einmal, sofern es die Wirksamkeit der ausführenden Bewegungskraft übersteigt, die auf das Gebot der freien Entscheidung in Tätigkeit tritt; so untersteht das Fliegen nicht der freien Entscheidung des Menschen, weil es die Kraft des Bewegungsvermögens im Menschen übersteigt. Sodann steht etwas außerhalb des Machtbereichs der freien Entscheidung, weil der Akt der Vernunft sich nicht darauf erstreckt. Denn da der Akt der freien Entscheidung die Wahl ist, die auf eine Überlegung, d. h. ein Nachdenken der Vernunft, folgt, so kann sich das liberum arbitrium nicht auf etwas erstrecken, was sich der Überlegung der Vernunft entzieht, z. B. etwas, was einem unvorherbedacht begegnet. Im ersten Sinn also übersteigt das Meiden der Sünde nicht die Macht des liberum arbitrium; denn das Vollbringen der Sünde geschieht zwar in einem äußern Akt durch Ausübung der Bewegungskraft; jedoch im Willensakt vollendet sich die Sünde vor der Ausführung des Werks durch die bloße Zustimmung. Darum wird wegen eines Mangels der Bewegungskraft das liberum arbitrium weder gehindert zu sündigen noch die Sünde zu meiden; an der Ausführung wird es allerdings bisweilen gehindert, so, wenn jemand töten oder buhlerischen Verkehr pflegen oder stehlen will, es aber nicht kann. Im zweiten Sinn aber kann es die Macht des liberum arbitrium übersteigen, zu sündigen oder die Sünde zu meiden, darum, weil die Sünde plötzlich und gleichsam überraschend geschieht und sich so der Wahl des liberum arbitrium entzieht, obwohl das liberum arbitrium dies tun oder meiden könnte, wenn es seine Aufmerksamkeit oder sein Bemühen darauf richtete.

Nun kann uns etwas in doppelter Weise gleichsam überraschend kommen. Einmal durch eine anstürmende Passion; denn eine Affektreaktion oder ein Begehren kommen bisweilen der Überlegung der Vernunft zuvor. Diese Bewegung nun, die auf Grund der verderbten Natur auf etwas Unerlaubtes abzielt, ist läßliche Sünde; und so steht es, nachdem die Natur in den Zustand der Verderbnis übergegangen ist, nicht in der Macht des liberum arbitrium, alle derartigen Sünden zu vermeiden, weil sie sich seinem Akt entziehen, obwohl es irgendeine dieser Bewegungen hindern kann, wenn es sich dagegen stemmt. Es ist jedoch nicht möglich, daß der Mensch beständig Gegenanstrengungen macht,

um solche Bewegungen zu vermeiden, weil der Menscheng Geist so mannigfaltig beschäftigt ist und auch notwendig Ruhe braucht. Das kommt aber daher, daß die niederen Kräfte nicht gänzlich der Vernunft unterworfen sind, wie sie es im Stande der Unschuld waren, als es für den Menschen ganz leicht war, alle und jede solche Sünde durch das liberum arbitrium zu vermeiden, weil sich keine Bewegung in den niederen Kräften ohne das Gebot der Vernunft erheben konnte. Zu dieser Rechtschaffenheit wird aber der Mensch gegenwärtig gemeinhin nicht durch die Gnade zurückgeführt; sondern diese Rechtschaffenheit erwarten wir im Stande der Glorie. Und so kann der Mensch in diesem Stand des Elends nach der Wiederherstellung durch die Gnade nicht alle läßlichen Sünden meiden, was jedoch bei keinem der Freiheit der Entscheidung Eintrag tut. Auf andere Weise kommt uns etwas überraschend auf Grund einer natürlichen Neigung; denn, wie der Philosoph in der Ethik (III, 8) sagt, »von größerem Starkmut zeugt es, bei plötzlich eintretenden furchtbaren Ereignissen unerschrocken und gefaßt zu sein, als bei vorhergewußten«. Aus einem Habitus heraus zeigt das Wirken um so höheren Grad, je weniger es vorbedacht ist; vorher Bekanntes, d. h. Vorhergewußtes, nämlich wählt man auf Grund von Vernunft und Überlegung ohne Habitus; aber Überraschendes tut man auf Grund eines Habitus. Und das ist nicht so zu verstehen, als könnte das Handeln aus habitueller Tugend gänzlich ohne Überlegung geschehen; denn Tugend ist eine habituelle Art zu wählen (habitus electivus); sondern weil für den, der einen Habitus besitzt, schon in seiner Wahl das Ziel festgelegt ist; so oft ihm also etwas begegnet, was diesem Ziel entspricht, wird es sogleich gewählt, wenn nicht eine schärfere und gewichtigere Überlegung Einhalt gebietet. Der Mensch im Stande der Todsünde aber hängt habituell der Sünde an. Er ist freilich nicht immer in einem habituellen Laster befangen; denn auf Grund eines Aktes der Üppigkeit erzeugt sich noch kein Habitus: der Wille dessen jedoch, der sündigt und das unwandelbare Gute verläßt, hängt einem wandelbaren Gut als seinem Ziel an, und die Kraft und Neigung solcher Anhänglichkeit bleibt in ihm, bis er aufs neue dem unwandelbaren Gut als seinem Ziel anhängt. Wenn nun einem Menschen in dieser Verfassung ein Projekt begegnet, das mit der vorausgegangenen Wahl in Einklang steht, so wird er plötzlich durch die Wahl dazu hingerissen, wenn er sich nicht durch gründliche Überlegung selbst im Zügel hält. Die Plötzlichkeit der Wahl entschuldigt aber die Todsünde nicht, weil es ihr an Überlegung mangelt; denn zur Todsünde genügt jene Überlegung, wodurch erwogen wird, daß das Gewählte Todsünde und wider Gott ist. Jene Überlegung reicht aber nicht aus, um den zurückzuhalten, der in der Todsünde befangen ist; denn man wird von etwas, was zu dem treibt, wozu man hinneigt, nur zurückgehalten, wenn es einem als schlecht vor Augen gestellt wird; wer aber bereits das unwandelbare Gut um eines wandelbaren willen verschmäht hat, der hält es schon nicht mehr für schlecht, sich von dem unwandelbaren Gut abzuwenden, womit der Sachverhalt der Todsünde gegeben ist: Darum wird er durch die Bemerkung, daß etwas Todsünde sei, nicht vom Sündigen zurückgehalten; sondern muß in der Erwägung weitergehen, bis man zu etwas gelangt, was man unmöglich nicht für schlecht halten kann, so zu einer elenden Lage oder dgl. Ehe nun eine so lange Überlegung zustandekommt, wie sie bei einem Menschen in dieser Verfassung nötig ist, um die Todsünde zu vermeiden, ist bereits die Einwilligung in die Todsünde zuvorgekommen. Setzt man also die Anhänglichkeit des liberum

arbitrium an die Todsünde oder ein unzulässiges Ziel voraus, so steht es nicht in seiner Macht, alle Todsünden zu vermeiden, obwohl es jede einzelne vermeiden kann, wenn es sich dagegen stemmt; denn wenn es auch diese oder jene vermeidet, indem es eine so große Überlegung wie nötig anstellt, so kann es doch nicht verhindern, daß bisweilen die Zustimmung zur Todsünde dieser großen Überlegung zuwiderkommt; denn unmöglich kann der Mensch immer oder auch nur lange Zeit solche Wachsamkeit üben, wie sie erforderlich wäre, wegen der vielen Dinge, womit der menschliche Geist beschäftigt ist. Von dieser Verfassung aber macht ihn, nur die Gnade frei, durch die allein der Menscheng Geist dahin gebracht wird, dem unwandelbaren Guten als seinem Ziel in der Liebe anzuhängen.

Aus dem Gesagten geht also hervor, daß wir weder das liberum arbitrium aufheben, wenn wir sagen, im einzelnen könne das liberum arbitrium jede Sünde vermeiden oder begehen: noch heben wir andererseits die Notwendigkeit der Gnade auf, wenn wir sagen, der Mensch könne nicht alle läßlichen Sünden vermeiden, obwohl er die einzelnen vermeiden kann; selbst nicht im Besitz der Gnade, ehe die Gnade im Glorienstande vollkommen wird; und dies wegen des Zündstoffs der Verderbnis. Und wenn wir sagen, der Mensch im Stande der Todsünde, von der Gnade verlassen, könne ohne Hinzutreten der Gnade nicht alle Todsünden vermeiden, obwohl er einzelne vermeiden kann; dies beides vergleicht Augustin (Über die vollkommene Gerechtigkeit) mit der Krümmung des Schienbeins, die notwendig einen hinkenden Gang zur Folge hat; so bestätigen sich die Ansichten der Doktoren, die bezüglich dieser Frage verschieden zu sein scheinen; die einen sagen, der Mensch könne ohne die habituelle, heiligmachende Gnade die Todsünde vermeiden, wenn auch nicht ohne göttliche Hilfe, da er durch seine Vorsehung den Menschen dahin lenkt, Gutes zu tun und das Böse zu meiden; denn dies ist wahr, wenn er sich gegen das Böse stemmen will, wodurch es gelingen kann, es im einzelnen Fall zu vermeiden. Andere dagegen sagen, ohne die Gnade könne der Mensch sich nicht lange halten, ohne in Todsünde zu fallen: und das ist wahr, sofern der Mensch nicht lange habituell zum Sündigen disponiert sein kann, ohne daß ihm plötzlich eine Gelegenheit zum Handeln begegnet, bei der er auf Grund der habituellen bösen Neigung in die Einwilligung zur Todsünde hineingleitet, da der Mensch unmöglich lange so wachsam sein kann, um die ausreichende Sorgfalt zur Vermeidung der Todsünde anzuwenden.«

Das Wort des Apostels (Röm. VII, 19): ›Das Gute, das ich will, das tue ich nicht; aber das Böse, das ich hasse, das tue ich, kann »nach verschiedenen Auslegungen sowohl von der Todsünde, und dem Übel der Todsünde verstanden werden, sofern er im Namen des sündigen Menschen spricht, als vom Übel der läßlichen Sünde mit Rücksicht auf die ersten Regungen, wenn er in seinem eigenen Namen oder dem anderer Gerechter spricht: und es ist auf beide Weise zu verstehen, weil bei der natürlichen Willensneigung, jedes Übel zu vermeiden, der sündige Mensch es ohne die Gnade nicht erreichen kann, alle Todsünden zu vermeiden, obwohl er einzelne vermeiden kann; und so kann er ohne die Gnade dem natürlichen Willen keine Erfüllung verschaffen; und ebenso steht es mit dem Gerechten hinsichtlich der läßlichen Sünden.«

Die Frage, ob ein Erwachsener, der nur mit der Erbsünde, nicht mit einer aktuellen Sünde, belastet wäre, die Sünde meiden könnte, ist unfruchtbar, »weil ein Erwachsener, der bloß mit der Erbsünde behaftet ist, unmöglich ohne Gnade sein kann; denn sobald er den Gebrauch der freien Entscheidung erlangt hat und sich auf die Gnade vorbereitet, besitzt er sie auch; im andern Fall wird ihm die Nachlässigkeit selbst als Todsünde angerechnet werden.« Die erwähnte Fragestellung führt auf eine Absurdität. »Wenn es nämlich möglich wäre, daß ein Erwachsener nur mit der Erbsünde behaftet wäre, und wenn er gerade in diesem Augenblicke stürbe, würde er in der Mitte stehen zwischen den Seligen und denen, die sinnlich spürbare Strafe erleiden ... Um aber die Frage nicht gewaltsam abzuschneiden, muß man wissen, daß im Stand der Erbsünde eine habituelle Abkehr von dem unwandelbaren Gut besteht, da bei dem Menschen, der mit der Erbsünde behaftet ist, das Herz nicht durch die Liebe mit Gott vereint ist; und so ist bezüglich der habituellen Abwendung die Sachlage dieselbe für den mit der Erbsünde wie für den mit Todsünde behafteten, nur daß bei der Todsünde überdies eine habituelle Hinwendung auf ein unzulässiges Ziel besteht. Und darum folgt nicht, wenn jemand auf Grund der freien Entscheidung der Verdammnis entgeht, daß er deswegen aus den Kräften der freien Entscheidung die Glorie erlangen könne; denn das ist etwas Größeres, wie das Beispiel des Menschen im Stande der Unschuld beweist.«

Der Tod ist die Folge der Sünde. Wenn nun der Tod eine Notwendigkeit ist, der der Mensch nicht entgehen kann, muß es dann nicht auch die Sünde sein? »Die Notwendigkeit, läßliche oder Todsünden zu begehen, geht mit der Notwendigkeit zu sterben Hand in Hand, außer bei einigen bevorzugten Personen, d. h. bei Christus und der seligen Jungfrau; nicht aber die Notwendigkeit der Todsünde, so offenbar nicht bei denen, die im Stand der Gnade sind.«

Es kann aus der Fähigkeit, die Sünde zu meiden, nicht gefolgert werden, daß das liberum arbitrium imstande sei, die Krone des ewigen Lebens zu verdienen. »Die Krone wird dem gegeben, der Welt und Sünde gänzlich besiegt. Wer aber eine Sünde vermeidet und in einer andern verharrt, der ist noch Knecht und nur in bestimmter Hinsicht Sieger, und so verdient er die Krone nicht.«

Wenn Augustin (Retraktationen I, 12) sagt, dem Zwang der Begierde könne der Wille nicht widerstehen, so ist das nicht so zu verstehen, als »könnte die Begierde das liberum arbitrium absolut zwingen; denn es ist doch immer frei von Zwang; sie heißt zwingend nur wegen der Heftigkeit der Neigung, der jedoch, wenn auch mit Schwierigkeiten, widerstanden werden kann.«

Daß die Sünde ein Habitus ist, besagt nicht, daß man immer danach handeln müsse; denn »das liberum arbitrium kann von einem Habitus Gebrauch machen oder auch nicht ...« So kann man »auch einmal gegen den Habitus handeln, wenn auch mit Mühe. Wenn aber der Habitus bestehen bleibt, so gelingt es nicht lange, auszuhalten, ohne etwas dem Habitus Entsprechendes zu tun.«

Das Gebot, Gott zu lieben, ist in der Form gegeben, daß die Nichterfüllung Todsünde ist. Die Erfüllung scheint aber nur mit Hilfe der Gnade möglich, also auch die Vermeidung der Todsünde. Aber es gibt eine doppelte Art, das Gebot zu beobachten. »Einmal so, daß die Beobachtung Verdienen

der Glorie ist; und in dieser Weise kann niemand ohne Gnade dieses Gebot oder die andern beobachten. Ferner so, daß die Beobachtung Vermeidung der Strafe ist; und in dieser Weise kann es ohne die heilig machende Gnade beobachtet werden. In der ersten Weise wird es beobachtet, wenn die Substanz des Aktes erfüllt ist in der angemessenen Vollzugsweise, die die Liebe bewirkt (*cum modo convenienti, quem caritas ponit*); und dann ist auch das genannte Gebot über die Liebe nicht so sehr Gebot wie das Ziel des Gebots und die Form der andern Gebote. In der zweiten Weise wird es beobachtet, wenn nur die Substanz des Aktes erfüllt ist, das trifft, durchaus zu bei dem, der nicht den *Habitus* der Liebe besitzt; denn es kann auch der Ungerechte Gerechtes tun ...«

Man kann nicht sagen: der unbußfertige Sünder habe keine Barmherzigkeit mit sich selbst und handle so gegen die Selbstliebe, die im Gebot der Nächstenliebe miteingeschlossen sei, und begehe damit eine neue Todsünde oder vielmehr: er komme aus dem Sündigen gar nicht heraus. »Selbst zugegeben, daß jemand, der unbarmherzig gegen sich selbst verführe, indem er sich nicht zur Buße rüstete, eine neue Sünde beginge, so ist doch diese Sünde zu vermeiden, da er sich vorbereiten kann. Es ist jedoch gar nicht nötig, daß der Sünder allemal eine Sünde begeht, wenn er sich seiner selbst nicht erbarmt, indem er Buße tut, sondern nur dann, wenn er durch eine besondere Ursache dazu verpflichtet ist.«

Es ist nicht zutreffend zu sagen, die Abwendung vom Bösen sei nur für den möglich, der die Gerechtigkeit besitze, also nicht für den Sünder. »Wer die Gerechtigkeit nicht besitzt, kann doch einen unvollkommenen Akt der Gerechtigkeit vollbringen, nämlich Gerechtes tun; und das wegen der natürlichen Rechtsprinzipien, die der Vernunft eingepflanzt sind; er kann jedoch keinen vollkommenen Akt der Gerechtigkeit vollbringen, der darin besteht, Gerechtes auf gerechte Weise zu tun; und so kann sich bisweilen ein Ungerechter vom Bösen abwenden.«

Augustin sagt (*Über Gnade und liberum arbitrium*) gegenüber den Pelagianern, wenn wir aus eigener Kraft der Sünde widerstehen könnten, brauchten wir nicht im Vaterunser zu bitten: Führe uns nicht in Versuchung. Tatsächlich haben wir es nötig, »nicht nur die Vergebung der vergangenen Sünden, sondern auch die Befreiung von künftigen zu erbitten; denn wenn der Mensch nicht durch die Gnade befreit wird, muß er auf die früher angegebene Weise notwendig in Sünde verfallen, obwohl er diese oder jene vermeiden kann, wenn er sich dagegen stemmt.«

Andererseits würde es »die Freiheit der Entscheidung nur beeinträchtigen, wenn sie trotz der Anstrengung dagegen die Sünde nicht vermeiden könnte: es tut dagegen der Freiheit der Entscheidung keinen Eintrag, wenn es dem Menschen nicht möglich ist, beständig auf der Hut zu sein, der Sünde zu widerstehen; wenn aber der Mensch diesbezüglich nicht auf der Hut ist, so zieht ihn die habituelle Neigung zu dem, was dem *Habitus* entspricht.«

Daß das *liberum arbitrium* Herr über seinen Akt sei, besagt auch nur, daß es »bisweilen darauf Sorge verwenden und seine eigene Gebrechlichkeit ausschalten kann. Weil es aber unmöglich immer diese Sorgfalt verwenden kann, ergibt es sich bisweilen, daß es in seinem Akt versagt.«

»Ohne Einwilligung des liberum arbitrium wird keine Sünde begangen: die Einwilligung folgt aber, wie gesagt worden ist, der habituellen Neigung, wenn nicht vorher eine große Überlegung angestellt wird.«

Wenn der Fall des Menschen im Gegensatz zu dem der Dämonen heilbar genannt wird, so liegt das daran, »daß ihm das Heilmittel der Gnade zu Hilfe kommen kann, während die Macht der freien Entscheidung dazu nicht ausreicht.«

Wenn der Zustand des gefallen Menschen als der notwendige Übergang zwischen zwei Extremen hingestellt wird: dem Paradieseszustand, d. h. der Fähigkeit, nicht zu sündigen, und der Verdammnis, in der es unmöglich ist, nicht zu sündigen, so ist dagegen einzuwenden: »Gegensätze sind Nichtsündigen-können und Sündigen-müssen; in der Mitte zwischen beiden aber steht dies, daß man sündigen und nicht sündigen kann.«

Der Akt des liberum arbitrium, d. h. die Wahl, und die Überlegung, die sie voraussetzt, sind nicht schlechthin auf das eingeschränkt, was in uns beschlossen ist. Denn »was wir durch Freunde tun, tun wir in gewisser Weise durch uns (Ethik III, 3): und so kann das liberum arbitrium wählen und überlegen nicht bloß bezüglich dessen, wozu seine eigene Macht ausreicht, sondern auch bezüglich dessen, wozu es göttlicher Hilfe bedarf.«

Wenn die Sünde unvermeidlich ist, so scheint es, als wäre ihre Sündhaftigkeit damit aufgehoben, weil das Unvermeidliche nicht Sünde ist. In der Tat ist sie nicht unvermeidlich; denn »im Stande der Todsünde kann man mit Hilfe der Gnade alle Sünden vermeiden; und auch aus natürlicher Kraft kann man die einzelnen vermeiden, wenn auch nicht alle.«

»Die Notwendigkeit zu sündigen legt dem liberum arbitrium keinen Zwang auf. Denn wenn sich auch der Mensch aus sich selbst nicht von dieser Notwendigkeit befreien kann, so kann er doch in gewisser Weise der Notwendigkeit dessen widerstehen, dessen Notwendigkeit sie genannt wird, sofern er das Einzelne, wenn auch nicht alles, vermeiden kann.«

Die Notwendigkeit, von der hier die Rede ist, ist die seiner natürlichen Neigung. Denn wenn auch die Natur nicht von vornherein zum Bösen geneigt ist, so ist doch die habituelle Sünde zur zweiten Natur des Sünders geworden; »darum ist die Notwendigkeit, die einem Habitus entspricht, auf natürliche Neigung zurückzuführen.«

Notwendigkeit und Freiwilligkeit schließen sich nicht schlechthin aus. »So verabscheut der Wille notwendig das Unglück; und dies der natürlichen Neigung wegen, der die habituelle Neigung gleicht.«

»Der Mensch im Stand der Sünde kann sich ohne Gnadenhilfe auf keine Weise von der bereits begangenen Sünde befreien; denn er wird von der Sünde, die sich in der Abwendung vollendet, nur frei, wenn sein Geist Gott in der Liebe anhängt, die nicht kraft freier Entscheidung, sondern durch den Heiligen Geist in den Herzen der Heiligen ausgegossen wird, wie es Röm. V heißt.«

13. Artikel Kann jemand, der in der Gnade ist, die Todsünde vermeiden?

Es ist zu beachten, daß es etwas anderes heißt: »sich der Sünde zu enthalten und bis ans Lebensende in der Enthaltung von der Sünde zu beharren. Sagt man nämlich, jemand könne sich von der Sünde fernhalten, so wird die Fähigkeit nur auf die Negation bezogen, da er nämlich imstande ist, nicht zu sündigen; und das kann jeder im Stande der Gnade, wenn von der Todsünde die Rede ist; denn wer im Besitz der Gnade ist, dem wohnt keine habituelle Neigung zur Sünde inne; ja es wohnt ihm sogar eine habituelle Neigung zur Meidung der Sünde inne. Wenn ihm also etwas begegnet, was den Charakter der Todsünde trägt, so wendet er sich auf Grund habitueller Neigung davon ab, wenn er sich nicht, den Begierden folgend, in entgegengesetzter Richtung bemüht: ihnen muß er aber nicht notwendig folgen, obwohl er es nicht vermeiden kann, wenn sich eine Regung des Begehrens erhebt und dem Akt der freien Entscheidung gänzlich zuworkommt. Da er es nun nicht verhüten kann, daß eine Regung der Begierde dem Akt des liberum arbitrium völlig zuworkommt, kann er nicht alle läßlichen Sünden vermeiden. Da aber keine Bewegung des liberum arbitrium in ihm der vollen Überlegung vorausgeht, die zur Sünde hinzieht gleich einer natürlichen Neigung, so kann er alle Todsünden vermeiden. Sagt man dagegen: Dieser kann bis zum Ende des Lebens in der Enthaltung von der Sünde ausharren, so wird die Fähigkeit auf etwas Positives bezogen; wenn z. B. jemand behauptet, er sei in solchem Stande, daß es in ihm keine Sünde geben könne; denn sonst könnte der Mensch sich nicht durch den Akt der freien Entscheidung zum Ausharren bringen, wenn er sich nicht für die Sünde unzugänglich machte. Das fällt aber nicht unter die Macht der freien Entscheidung, weil die ausführende Bewegungskraft (virtus motiva exsequens) sich darauf nicht erstreckt. Und so kann der Mensch für sich selbst nicht Ursache der Beharrlichkeit sein, sondern hat es nötig, die Beharrlichkeit von Gott zu erbitten.«

So betet auch der Apostel im II. Korintherbrief, wo er zu Gläubigen und Heiligen spricht, sie möchten nicht Böses tun, »mit Rücksicht darauf, daß sie in der Enthaltung vom Bösen ohne göttlichen Beistand nicht ausreichende Kraft haben könnten.«

Die Beharrlichkeit kann in doppeltem Sinn verstanden werden. »Bisweilen bedeutet sie eine spezielle Tugend; und dann ist sie ein Habitus, dessen Akt es ist, den Vorsatz zu haben, im Handeln fest zu stehen (propositum firmiter operandi): und in diesem Sinn besitzt jeder die Beharrlichkeit, der die Gnade besitzt, wenn er auch nicht bis zum Ende ausharren wird. Im andern Sinn wird die Beharrlichkeit als ein Moment (circumstantia) an der Tugend verstanden, das die Fortdauer der Tugend bis zum Lebensende bezeichnet; und in diesem Sinn steht die Beharrlichkeit nicht in der Macht dessen, der die Gnade besitzt.«

Weder im Reich der Natur noch im Reich der Gnade ist die Erhaltung des Seins dem Geschöpf allein möglich. »Wie wir, wenn wir von der Natur sprechen, nicht das ausschließen, wodurch die Natur in

ihrem Sein erhalten wird, so schließen wir auch, wenn wir von der Gnade sprechen, nicht das göttliche Wirken aus, das die Gnade im Sein erhält; ohne dies vermag weder im Natursein noch im Gnadensein jemand zu beharren.«

14. Artikel Ist die freie Entscheidung ohne Gnade zum Guten fähig?

»Kein Ding wirkt über die Grenzen hinaus, die seine Species absteckt; aber den Anforderungen einer Species entsprechend kann ein jedes Ding wirken, da kein Ding von dem ihm eigenen Wirken im Stich gelassen wird.

Es gibt aber zweierlei Gutes: eins, das zur menschlichen Natur in angemessenem Verhältnis steht; und eins, das die Fähigkeit der menschlichen Natur übersteigt. Und dieses doppelte Gute unterscheidet sich, wenn wir von den Akten sprechen, nicht der Substanz des Aktes nach, sondern nach der Weise des Wirkens; der Akt des Almosengebens, z. B. ist ein Gutes, das den menschlichen Kräften entspricht, sofern der Mensch durch natürliche Liebe oder natürliches Wohlwollen dazu bewogen wird; er übersteigt aber die Fähigkeit der menschlichen Natur, sofern der Mensch durch die übernatürliche Liebe, die den Geist des Menschen mit Gott vereint, dazu geführt wird. Zu diesem Guten also, das über die menschliche Natur hinausgeht, ist das liberum arbitrium offenbar nicht ohne Gnade imstande; denn der Mensch verdient sich durch ein Gutes dieser Art das ewige Leben, und das kann er sich bekanntlich nicht ohne Gnade verdienen. Jenes Gute aber, das zur menschlichen Natur in angemessenem Verhältnis steht, kann der Mensch durch freie Entscheidung zur Ausführung bringen. Darum sagt Augustin (Hypognostikon III), der Mensch könne aus freier Entscheidung Äcker bestellen, Häuser bauen und anderes Gute ohne Wirkung der Gnade tun. Wenn aber der Mensch dergleichen ohne die heiligmachende Gnade tun kann, so kann er es doch nicht ohne Gott tun; denn kein Ding kann ohne göttliche Kraft zu seinem natürlichen Wirken übergehen, weil die zweite Ursache nur durch die Kraft der ersten Ursache wirkt (Buch Über die Ursachen, Prop. 1). Und das gilt sowohl für naturhafte wie für willentliche Triebkräfte. Die Notwendigkeit ist jedoch in beiden Fällen eine andere. Denn für das naturhafte Wirken ist Gott die Ursache, indem er das gibt und erhält, was Prinzip des naturhaften Wirkens im Ding ist und auf Grund dessen notwendig ein bestimmtes Wirken erfolgt, z. B. wenn er die Schwere in der Erde erhält, die das Prinzip der Bewegung nach unten ist. Der Wille des Menschen dagegen ist nicht auf ein einziges Wirken festgelegt, sondern ist auf vielerlei gleichmäßig eingestellt; und so ist er gewissermaßen potenziell, wenn er nicht durch etwas Aktives bewegt wird; oder durch etwas, was innerlich darin wirkt, wie es Gott selbst ist, wie Augustin im Buch Über die Gnade und das liberum arbitrium (Kap. 21) sagt, wo er zeigt, daß Gott vielfach in den Herzen der Menschen wirkt. Alle äußeren Bewegungen aber werden von der göttlichen Vorsehung gelenkt, je nachdem es ihm selbst gut dünkt, jemanden durch die oder jene Wirkungen zum Guten anzutreiben. Wenn wir also als Gnade Gottes nicht eine habituelle Gabe bezeichnen wollen, sondern

die Barmherzigkeit Gottes selbst, durch die er innerlich die Bewegung des Geistes wirkt und das Äußere auf das Heil des Menschen hinordnet, so kann der Mensch nichts Gutes ohne Gottes Gnade tun. Doch in der gewöhnlichen Redeweise benützen wir den Ausdruck Gnade für eine habituelle, rechtfertigende Gabe.«

Daß es Gebot ist, Gutes zu tun, und daß nichts Unmögliches geboten wird, ist kein Einwand gegen das Angewiesensein auf die Gnade. »Was Gott gebietet, ist für den Menschen nicht unmöglich zu erfüllen; denn einmal kann er der Substanz nach den Akt kraft freien Willens vollbringen; und die Vollzugsweise, wodurch er über die Fähigkeit der Natur erhoben wird, sofern er nämlich aus Liebe geschieht, kann er auf Grund der Gnadengabe, wenn auch nicht auf Grund des bloßen liberum arbitrium erreichen.«

»Darum wird der Mensch, der die Gebote nicht erfüllt, auch mit Recht zur Rechenschaft gezogen; denn seine Nachlässigkeit ist schuld, daß er die Gnade nicht besitzt, durch die er die Gebote, der Vollzugsweise nach, erfüllen kann, während er sie kraft freier Entscheidung doch der Substanz nach erfüllen kann.«

»Der Mensch ist imstande, die Sünde zu meiden, und das ist ein Akt, der zur Gattung des Guten gehört, doch er verdient keinen Lohn; und so folgt daraus nicht, daß der Mensch allein durch freie Entscheidung zu etwas verdienstlichem Guten fähig sei.«

Daß dem Geschöpf vermöge seiner Ähnlichkeit mit dem Schöpfer die Fähigkeit zukommen müsse, Gutes zu tun, kann man nicht sagen, weil die Ähnlichkeit keine vollkommene ist; »denn diese kommt nur dem Sohn zu; und so braucht sich nicht alles, was sich in Gott findet, im Geschöpf zu finden.«

Wenn der Philosoph sagt, durch denselben Akt, durch den die Tugend zerstört werde, werde sie auch erzeugt, »so spricht er von der politischen Tugend, die durch Akte erworben wird, nicht aber von der eingegossenen Tugend, die allein das Prinzip des verdienstlichen Akts ist.«

Wenn Johannes (I. Brief, V, 3) sagt, die Gebote Gottes seien nicht schwer, so ist daraus nicht zu folgern, der Mensch könne sie aus eigener Kraft erfüllen. Denn nach Augustin (Über Natur und Gnade) ist es so zu verstehen, daß die Gebote, »die der Furcht schwer sind, der Liebe leicht fallen; so folgt nicht, daß sie jemand ohne die Liebe leicht erfüllen könnte; es kann wohl jemand ohne die Liebe eines und mit Mühe erfüllen; er kann jedoch nicht alle erfüllen, wie er auch nicht alle Sünden vermeiden kann.«

Anselm (Über das liberum arbitrium: Übereinstimmung von Gnade und liberum arbitrium I) nennt das liberum arbitrium die Fähigkeit, die Rechtschaffenheit des Willens zu bewahren; und das ist richtig; denn es »kann die Rechtschaffenheit bewahren, wenn man sie besitzt, jedoch nicht, wenn man sie nicht besitzt.«

Das liberum arbitrium ist nicht frei von aller Bindung: »es ist zu verdienstlichem Guten nicht fähig, weil es seine Natur übersteigt; so wie der Mensch, auch wenn er nicht gebunden ist, nicht fliegen kann.«

15. Artikel Kann sich der Mensch ohne Gnade auf die Gnade vorbereiten?

»Manche sagen, der Mensch könne sich nur durch eine frei geschenkte Gnade (gratia gratis data) auf den Besitz der Gnade vorbereiten. Das scheint allerdings nicht wahr zu sein, wenn sie unter der frei geschenkten Gnade eine habituelle Gnadengabe verstehen, und zwar aus doppeltem Grunde. Erstens, weil die Vorbereitung auf die Gnade darum als notwendig hingestellt wird, damit auf unserer Seite ein Grund aufgezeigt werde, weshalb manchen die heiligmachende Gnade gegeben wird und manchen nicht. Wenn aber nicht einmal die Vorbereitung auf die Gnade ohne eine habituelle Gnade möglich ist, so wird diese Gnade entweder allen gegeben oder nicht. Wenn sie allen gegeben wird, so scheint sie nichts anderes zu sein als eine Naturgabe; denn nur in etwas Natürlichem findet sich Übereinstimmung bei allen Menschen: Die Naturanlagen aber können Gnaden genannt werden, sofern sie dem Menschen von Gott ohne vorausgehende Verdienste verliehen werden. Wenn sie aber nicht allen verliehen wird, so wird man wiederum auf eine Vorbereitung zurückführen müssen und aus demselben Grunde eine zweite Gnade ansetzen und so in infinitum; und so ist es besser, beim Ersten stehen zu bleiben. Zweitens, weil: »sich auf die Gnade vorbereiten« in anderen Worten heißt: tun, was an einem liegt (quod in se est); so pflegt man zu sagen: wenn der Mensch tut, was an ihm liegt, so gibt ihm Gott die Gnade. Man sagt aber, daß das in einem sei, was in seiner Macht steht. Wenn also der Mensch sich nicht durch das liberum arbitrium auf die Gnade vorbereiten kann, so kann die Vorbereitung auf die Gnade nicht darin bestehen, daß er das tut, was an ihm ist. Wenn man aber unter der frei geschenkten Gnade die göttliche Vorsehung versteht, wodurch der Mensch in Barmherzigkeit zum Guten geführt wird, dann ist es wahr, daß der Mensch sich nicht ohne Gnade auf den Besitz der heiligmachenden Gnade vorbereiten kann. Das erhellt aus zwei Gründen. Erstens, weil der Mensch unmöglich etwas von neuem anfangen kann, ohne daß ihn etwas in Bewegung setzt; das zeigt das Wort des Philosophen (Physik VIII), daß den Bewegungen der Lebewesen nach der Ruhe notwendig andere Bewegungen vorausgehen müssen, wodurch die Seele zur Tätigkeit angetrieben wird. Wenn also der Mensch anfängt, sich auf die Gnade vorzubereiten, indem er von neuem seinen Willen zu Gott hinwendet, so muß er durch irgendwelche äußeren Einwirkungen dazu geführt werden, etwa durch eine äußere Ermahnung oder durch eine körperliche Erkrankung oder etwas dgl.; durch einen innern Antrieb, sofern Gott in den Herzen der Menschen wirkt; oder auf beide Weise. All dies aber wird aus göttlicher Barmherzigkeit für den Menschen vorgesehen; und so geschieht es auf Grund göttlicher Barmherzigkeit, daß der Mensch sich auf die Gnade vorbereitet. Zweitens, weil nicht jede beliebige Willensbewegung ausreichende Vorbereitung für die Gnade ist, so wie auch nicht jeder beliebige Schmerz zur Vergebung der Sünde ausreicht; sondern es ist eine bestimmte Vollzugsweise

(modus) erforderlich. Diese Vollzugsweise kann dem Menschen nicht bekannt sein, da die Gnadengabe selbst die Erkenntnis des Menschen übersteigt; denn es kann die Weise der Vorbereitung auf die Form nicht bekannt werden, wenn die Form selbst nicht erkannt wird. Wenn aber, um etwas zu tun, eine Weise des Handelns erforderlich ist, die dem Handelnden selbst unbekannt ist, so bedarf der Handelnde eines Lenkers und Leiters.

Daraus geht hervor, daß das liberum arbitrium sich nur dann auf die Gnade vorbereiten kann, wenn es durch göttliches Wirken darauf hingelenkt wird. Und aus diesen beiden Gründen wird in der Schrift in doppeltem Sinn zu Gott gebetet, daß er diese Vorbereitung auf die Gnade in uns wirken möge. Einmal in der Bitte, daß er uns bekehre, indem er uns von dem, worin wir irren, zu sich hinwende; und das aus dem ersten Grunde, z. B. in den Worten: ›Bekehre uns Gott, unser Heil. Sodann in der Bitte, daß er uns leiten möge, z. B. in den Worten: ›Leite mich in Deiner Wahrheit; und das aus dem zweiten Grunde.«

»So scheint es uns wohl, als ob wir uns zu Gott bekehrten, denn wir können das tun, aber nicht ohne göttliche Hilfe: darum bitten wir ihn (Klagelieder V, 21): ›Bekehre uns, o Herr zu dir und wir werden uns bekehren‹ (converte nos ... et convertemur)«.

Ebenso »können wir unser Herz Gott öffnen [(Apokal. III, 20): ›Wenn jemand mir öffnet, werde ich bei ihm eintreten‹], doch nicht ohne göttliche Hilfe; darum bittet man ihn (II. Makk. I, 4): ›Der Herr öffne euer Herz in seinem Gesetz und in seinen Geboten und wirke Frieden.«

Die Frage, ob der Mensch sein Verhalten frei bestimme, wird zunächst von der Tatsache der Verantwortlichkeit her gelöst: er muß Freiheit der Entscheidung besitzen, sonst könnte er nicht zur Rechenschaft gezogen werden. Sodann wird der Sinn dieser Freiheit erörtert: sie besagt einmal, daß der Mensch wie alle Lebewesen (im Gegensatz zu dem, was nur von außen bewegt wird) das Prinzip seiner Bewegung in sich selbst hat; darüber hinaus, daß er – im Unterschied zum Tier, das nur instinktmäßig erfaßt, was für es ein Gut bedeutet, und dann unaufhaltsam getrieben danach strebt – vernunftmäßig verschiedene Möglichkeiten gegeneinander abwägen und von sich aus dem Vernunfturteil folgen kann. Es sind also zunächst zwei Momente zu beachten: das Erkennen und das darauf gebaute Streben. Das Erkennen des Tieres ist ein instinktives Schätzen und als solches einmal auf Einzelnes gerichtet, sodann ohne Beziehung auf Gründe; aus beiden Gründen ist das tierische ›Urteil‹ eindeutig bestimmt, infolgedessen auch das Streben, das ihm folgt. Das menschliche Urteil ist allgemein und auf Gründe bezogen; das erste bedingt die Möglichkeit einer Wahl zwischen verschiedenen Strebenmöglichkeiten, das zweite eine reflektive Beurteilung des eigenen Urteils. Zwischen dem allgemeinen Erkennen des Guten und dem allgemeinen Streben, das auf das letzte Ziel gerichtet ist, herrscht Übereinstimmung; ebenso zwischen dem einzelnen Erkennen und Streben, sofern das Einzelne, das erstrebt wird, immer auch als Gut aufgefaßt wird; eine Diskrepanz ist aber möglich zwischen dem allgemeinen und dem einzelnen Erkennen (falsche Subsumption), darum auch zwischen dem allgemeinen Erkennen und dem Streben. Als Drittes folgt aus Erkennen und Streben das äußere

Handeln. So ist für die Freiheit der Entscheidung ein dreifacher Ansatzpunkt möglich: im Erkennen, Streben und Handeln. Der Mensch hat Freiheit des Urteils, sofern er in vernünftiger Überlegung durch Messung an allgemeinen Prinzipien aus verschiedenen Möglichkeiten die richtige herausfinden kann; Freiheit des Willens, sofern er mit seinem Streben dem Vernunfturteil folgen bzw. ein spontan aufsteigendes Streben gewähren lassen oder unterbinden kann; die Freiheit des Handelns hat Schranken, da es für den Menschen wie für das Tier unüberwindliche äußere Hemmnisse geben kann. Diese drei Momente kommen für die Entscheidungsfreiheit, d. h. das liberum arbitrium im strengen Sinn, in Betracht. Zu dieser und der zuerst genannten Bewegungsfreiheit kommt als ein dritter Sinn von Freiheit noch die freie Auswirkung der Natur im Gegensatz zum Zwang in Betracht. In diesem Sinn ist das allgemeine Streben nach dem letzten Ziel, das allen Geschöpfen von Natur aus eigen ist, frei, obgleich es notwendig ist.

Bei Gott kann von Freiheit in diesem letzten Sinn gesprochen werden, sofern er seinem Wesen nach seine eigene Güte will; im zweiten Sinn (des liberum arbitrium), sofern er nur diese Güte notwendig, alles andere aber mit Beziehung darauf will, d. h. wollen und nicht wollen kann. Von Engeln und Menschen unterscheidet sich die göttliche Freiheit durch die Unabwendbarkeit vom Guten (die Freiheit zu sündigen ist nicht condicio sine qua non des liberum arbitrium, sondern seine Folge in einer dem Nichts entstammenden und darum fehlbaren Natur), von den Menschen allein durch den vorausgesetzten Vernunftakt, der bei den Menschen ratio im engeren Sinn des logischen Verfahrens, bei Gott und den Engeln geistiges Schauen ist. – Das liberum arbitrium bezeichnet einmal den Akt der freien Entscheidung, sodann das Prinzip des Akts; es sind an dem Zustandekommen des Aktes zwei Potenzen beteiligt, Vernunft und Wille; die Vernunft ist aber nur mittelbares Prinzip, der Wille unmittelbares. So ist der Wille allein als die Potenz anzusehen, der der Akt der freien Entscheidung entspringt; allerdings diese Potenz im Hinblick auf diesen speziellen Willensakt: die Wahl. Außerdem steht das liberum arbitrium zu allen andern Potenzen in dem einzigartigen Verhältnis, daß es sie alle in Bewegung setzt. Das liberum arbitrium ist nicht als ein Habitus anzusehen. Der Habitus besagt, daß etwas zur Potenz hinzukommt, was sie zu einer Leistung tauglich macht, deren sie an sich nicht fähig ist (so bedarf der Verstand der Species, um aktuell zu erkennen) oder deren überhaupt die betreffende Natur nicht fähig ist (so bedarf die menschliche Natur der Gnade zu verdienstlichen Akten). Diese Fähigkeit zu positiven Leistungen bedeutet die Leichtigkeit, die der Habitus verleiht, nicht bloßes Fehlen von Hemmnissen.

Kein Geschöpf kann durch das liberum arbitrium allein unwandelbar am Guten festhalten. Da jedes Wirken von der Natur des Wirkenden abhängt, kann es ohne Fehl nur sein, wenn die Natur selbst ohne Fehl ist und das Prinzip des Wirkens ganz in sich enthält. In jedem Geschöpf steckt aber auf Grund seiner Herkunft aus dem Nichts etwas von Potenzialität. Vollkommenes Prinzip des Guten ist nur das göttliche Wesen. Doch kann das Geschöpf durch die Gnade im Guten befestigt werden; weil sie 1. es mit dem höchsten Gut eint, das Prinzip alles Guten ist; 2. die Gebrechlichkeit der Vernunft beseitigt und damit die Möglichkeit, bezüglich des einzelnen Guten zu irren; 3. die niederen

Kräfte, die sonst die Wirkung der Vernunft hemmen können, ganz der Herrschaft der Vernunft unterwirft. Diese Befestigung tritt auf Erden noch nicht vollständig ein, d. h. der Mensch in statu viae erhält nicht innerlich die Kraft, gegen jede Verfehlung gefeit zu sein: es ist aber möglich, daß er durch den besondern Schutz der Vorsehung völlig von jeder Verfehlung bewahrt wird. – Der Befestigung im Guten entspricht eine Verhärtung des liberum arbitrium im Bösen. Ursache ist einerseits Gottes Gerechtigkeit, die die Gnade entzieht, andererseits das zur-Natur-werden der sündhaften Neigung, wofür das liberum arbitrium verantwortlich ist, weil es gegen jede mögliche Veranlassung zur Sünde ein Heilmittel zur Verfügung hat: gegen den Irrtum der Erkenntnis andersartige Überlegungen, gegen die erkenntnistreibenden Passionen andersgerichtete Strebungen und die Freiheit, die Passionen zu unterdrücken, gegen habituelle Neigungen andere Potenzen. Bei den Engeln fällt der zweite Anreiz zur Sünde fort, weil sie keinen sinnlichen Trieben unterworfen sind, aber dem Irrtum und einer verkehrten Neigung verfallen sie, wenn überhaupt, dann unrettbar, weil ihre Erkenntnis keine schrittweise und weil ihre Neigung eine einfache ist. Die Seele nach dem Tode gleicht darin den Engeln, und verfällt darum auch endgültiger Verhärtung. Auf Erden aber bleiben die Möglichkeiten zur Umkehr offen. Darum ist es prinzipiell auch im Stande der Todsünde möglich, jede einzelne Todsünde, und im Stande der Gnade jede einzelne läßliche Sünde zu vermeiden. Praktisch aber kommt es nicht dazu, weil nicht immer die dazu nötige Überlegung durchgeführt wird und weil der Mensch in überraschenden Fällen ohne weiteres dem vorhandenen Habitus entsprechend entscheidet. Im Stande der Gnade ist es auch praktisch möglich, die Todsünde immer zu meiden, aber die Beharrlichkeit (als Unmöglichkeit zu sündigen gefaßt) liegt nicht in der Macht des liberum arbitrium. – Das liberum arbitrium ist ohne Gnade, auf Grund der bloßen Natur, zu natürlich Gutem fähig, aber nicht zu übernatürlich Gutem, d. h. zu etwas, was nicht nur material gut, sondern mit dem Modus der Liebe vollzogen und dadurch verdienstlich ist. Dabei ist Gnade als die Gabe der heiligmachenden Gnade verstanden, nicht als Gottes Barmherzigkeit, die durch ihre Vorsehung auch schon zum natürlich Guten mitwirken muß. In diesem allgemeinen Sinn der barmherzigen Vorsehung ist Gnade auch schon zur Vorbereitung auf den Empfang der heiligmachenden Gnade erforderlich.

Für die Erkenntnislehre wichtig ist hier einmal die Bedeutung der Freiheit für das Erkennen, d. h. das Bewegtwerden des Verstandes durch den Willen; ferner die Klärung des Begriffs der ratio, der hier deutlich in eine weitere und eine engere Bedeutung geschieden wird: einmal als das Prinzip des Erkennens überhaupt, sodann als das spezifisch menschliche Vermögen schrittweisen logischen Vorgehens. Für die Kenntnis des ›Erkenntnisapparats‹ ist schließlich bedeutsam die scharfe Herausarbeitung und Abgrenzung von Potenz und Habitus.

XXV. Quaestio Die Sinnlichkeit

1. Artikel Ist die Sinnlichkeit Erkenntnis- oder Strebevermögen?

Schon früher (q. 15) war davon die Rede, daß dem Unterschied von höherem und niederem Erkenntnisvermögen ein paralleler von höherem und niederem Strebevermögen entspricht. Diesem letzten, der Sinnlichkeit (sensualitas), wendet sich nun die Untersuchung zu.

Ist die Sinnlichkeit als Erkenntnis- oder nur als Strebevermögen aufzufassen? Sie »scheint nichts anderes zu sein als das Strebevermögen des sinnlichen Teils: und sie heißt Sinnlichkeit (sensualitas) als von den Sinnen (a sensu) abgeleitet. Denn die Bewegung des Strebeteils nimmt in gewisser Weise von der Auffassung ihren Anfang, weil jedes Wirken eines Passiven in einem Aktiven seinen Ursprung hat. Das Streben (appetitus) aber ist eine passive Potenz, weil es vom Gegenstand des Strebens (appetibile), der ein unbewegter Beweger ist, in Bewegung gesetzt wird (Über die Seele III, Komm. 54). Der Strebensgegenstand setzt aber das Streben nur in Bewegung, sofern er aufgefaßt ist. Sofern also das niedere Strebevermögen von einem Strebensgegenstand in Bewegung gesetzt wird, der durch die Sinne erfaßt ist, heißt seine Bewegung sinnlich, und das Vermögen selbst wird Sinnlichkeit genannt. Dies sinnliche Streben steht aber in der Mitte zwischen dem naturhaften Streben und dem höheren Vernunftstreben, das Wille genannt wird. Das ist daraus zu ersehen, daß an jedem Strebensgegenstand zweierlei betrachtet werden kann: nämlich das Ding selbst, das erstrebt wird, und der Grund, weshalb es erstrebenswert ist, der Genuß oder der Nutzen oder etwas dergl. Das naturhafte Streben nun zielt auf das erstrebenswerte Ding hin ohne alle Auffassung des Grundes der Erstrebenswürdigkeit; denn das naturhafte Streben ist nichts anderes als eine Neigung eines Dinges und eine Hinordnung auf etwas, das ihm angemessen ist, z. B. die Neigung des Steins, an einen Ort unten zu fallen. Weil aber das Naturding in seinem natürlichen Sein bestimmt festgelegt ist; und weil seine Neigung zu einem bestimmten Ding eine ist: darum ist keinerlei Auffassung erforderlich, um nach dem Grund der Erstrebenswürdigkeit das erstrebenswerte Ding vom nicht erstrebenswerten zu unterscheiden. Sondern diese Auffassung ist zuvor erforderlich bei dem, der die Natur einrichtet und einer jeden Natur ihre eigene, ihr angemessene Neigung gibt. Das höhere Streben aber, d. i. der Wille, zielt unmittelbar auf den Grund der Erstrebenswürdigkeit, absolut genommen; so erstrebt der Wille zuerst und ursprünglich die Güte oder den Nutzen oder dgl.; dies oder jenes Ding aber abgeleiteterweise, sofern es an dem genannten Sachgehalt (ratio) teilhat; und dies, weil die vernunftbegabte Natur eine solche Spannweite (capacitas) hat, daß ihr die Neigung zu einem bestimmt festgelegten Ding nicht genügen würde, sondern sie bedarf mehrerer und verschiedenartiger Dinge: und deshalb geht ihre Neigung auf etwas Allgemeines (commune), was sich in einer Mehrheit findet; und so zielt sie durch die Auffassung dieses Allgemeinen auf das erstrebenswerte Ding, worin sie einen solchen erstrebenswerten Sachgehalt

erkennt. Das niedere Streben des sinnlichen Teils aber, das man Sinnlichkeit nennt, zielt auf das erstrebenswerte Ding, sofern sich darin der Sachgehalt findet, der es erstrebenswert macht: es zielt nicht auf den Sachgrund der Erstrebenswürdigkeit; denn das niedere Streben erstrebt nicht die Güte selbst oder den Nutzen oder Genuß; sondern auf das Ding, das nützlich oder genußbringend ist: und darin steht das sinnliche Streben unter dem vernünftigen Streben: weil es aber nicht nur auf dieses Ding oder nur auf jenes zielt, sondern auf all das, was ihm nützlich oder genußbringend ist, darum steht es höher als das naturhafte Streben; und darum bedarf es eines Auffassens, um das Genußbringende von dem, was nicht genußbringend ist, zu unterscheiden. Und das augenscheinliche Zeichen dieses Unterschieds ist, daß das naturhafte Streben bezüglich des Dinges selbst, worauf es zielt, Notwendigkeit hat, wie z. B. das Schwere notwendig dem tiefern Ort zustrebt; das sinnliche Streben aber hat keine Notwendigkeit bezüglich irgend eines Dinges, bevor es als etwas Nützlichem oder Genußbringendem (*sub ratione delectabilis vel utilis*) aufgefaßt wird; doch sobald etwas als genußbringend aufgefaßt wird, wird es notwendig dahin gezogen; denn ein Tier, das etwas Genußbringendes sieht, kann nicht anders als danach streben. Der Wille dagegen hat Notwendigkeit bezüglich der Güte und des Nutzens selbst; denn der Mensch will notwendig das Gute, aber es besteht für ihn keine Notwendigkeit bezüglich dieses oder jenes Dinges, so sehr es auch als gut oder nützlich aufgefaßt sein mag: und das ist so, weil jede Potenz ein notwendiges Verhältnis zu ihrem eigenen Objekt hat. Dadurch wird zu verstehen gegeben, daß das Objekt des naturhaften Strebens dies Ding ist, sofern es ein solches Ding ist; des sinnlichen Strebens dagegen dies Ding, sofern es angemessen oder genußbringend ist; z. B. das Wasser, sofern es dem Geschmack entspricht, nicht sofern es Wasser ist: das eigentliche Objekt des Willens aber ist das Gute selbst, absolut genommen. Und so unterscheidet sich die Auffassung der Sinne von der des Verstandes: den Sinnen ist es eigentümlich, dieses Farbige aufzufassen, dem Verstand die Natur der Farbe selbst.

So ist also offenbar der Wille ein spezifisch anderes Streben als die Sinnlichkeit, wie auch die Güte selbst auf andere Weise (*alia ratione*) erstrebt wird als dieses gute Ding; denn die Güte wird um ihrer selbst willen erstrebt, dies gute Ding aber, sofern es an etwas teilhat. Wie nun das, was Anteil hat, nach dem Teilhaben benannt wird (*participantia dicuntur per participationem*), z. B. dies gute Ding nach der Güte, so lenkt das höhere Streben das niedere, und der Verstand urteilt auf dieselbe Weise über das, was die Sinne auffassen. So ist also das eigentliche Objekt der Sinnlichkeit ein Ding, das gut oder dem Empfindenden angemessen ist. Das kommt aber auf zweierlei Weise vor. Einmal, weil es dem Sein des Empfindenden angemessen ist, wie Speise und Trank und anderes dergl. [sodann, weil es den Sinnen zum Empfinden angemessen ist] z. B. ist die schöne Farbe dem Gesicht angemessen zum Sehen und der abgestimmte Ton dem Gehör zum Hören usf. Und so umschreibt der Magister die Sinnlichkeit vollständig: indem er nämlich sagt, sie sei eine »niedere Seelenkraft«, wird ihr Unterschied vom höheren Streben bezeichnet; wenn er sagt: »von der die Bewegung [ausgeht], die auf die Sinne des Körpers gerichtet ist, wird ihr Verhalten zu dem, was den Sinnen zum Empfinden angemessen ist,

gezeigt; wenn er aber sagt, »und ein Streben nach den Dingen, die auf den Körper Bezug haben«, so wird ihr Verhalten zu dem gezeigt, was angemessen ist, um das Sein des Empfindenden zu erhalten.«

Von einer Zugehörigkeit zur Sinnlichkeit kann man in dreifachem Sinn sprechen. »Einmal, sofern etwas zum Wesensbestand der Sinnlichkeit gehört; und so gehören nur die Strebenkräfte zur Sinnlichkeit. Dann, sofern etwas für die Sinnlichkeit vorausgesetzt ist; und so gehören die sinnlichen Auffassungskräfte zur Sinnlichkeit. Schließlich, sofern etwas der Sinnlichkeit gehorcht; und so gehören die ausführenden Bewegungskräfte (*motivae exequentes*) zur Sinnlichkeit. Und darum trifft es zu, daß alles, was uns mit den Tieren gemeinsam ist, in gewisser Weise zur Sinnlichkeit gehört (wie der Magister sagt), obwohl nicht alles zum Wesensbestand der Sinnlichkeit gehört.«

Wenn Augustin (*Über die Trinität XII, 12*) sagt: »Die Bewegung der Sinnenseele (*sensualis animae*), die auf die körperlichen Sinne gerichtet ist, ist uns und den Tieren gemeinsam und von dem Verfahren der Weisheit getrennt (*seclusus a ratione sapientiae*)«; und hinzufügt: »Denn durch die körperlichen Sinne wird das Körperliche empfunden; das Ewige und Unveränderliche aber wird durch das geistige Verfahren der Weisheit erkannt, so will er damit erklären, »welcher Art die Akte der äußeren Sinne sind, auf die die Bewegung der Sinnlichkeit gerichtet ist; nicht als sei das sinnliche Wahrnehmen des Körperlichen selbst eine Bewegung der Sinnlichkeit.«

Die Trennung von Vernunft und Sinnlichkeit bedeutet nicht, daß die Vernunft nichts mit den Objekten der Sinneserkenntnis und Sinnlichkeit zu tun hätte. »Die niedere Vernunft hat eine Bewegung im Hinblick auf die körperlichen Sinne, aber nicht in derselben Weise, wie die körperlichen Sinne ihre Objekte wahrnehmen; denn die Sinne nehmen ihre Objekte partikulär wahr, die niedere Vernunft dagegen betätigt sich an den Sinnesdaten gemäß einer allgemeinen Intention; die Sinnlichkeit aber zielt auf die Objekte der Sinne ebenso wie die Sinne selbst, nämlich partikulär.«

Wenn Augustin beim Fortschreiten der Sünde in uns der Sinnlichkeit die Rolle der Schlange zuweist, die den Stammeltern die Sünde vor Augen hielt, so scheint er ihr damit eine Erkenntnisbedeutung zu geben. Aber »die Schlange stellte nicht nur etwas als erstrebenswert hin, sondern täuschte, in dem sie es nahebrachte (*suggerendo decepit*). Der Mensch würde aber nicht getäuscht werden, wenn ihm ein sinnlicher Genuß vor Augen gestellt wird, wenn nicht das Urteil der Vernunft durch eine Passion des Strebevermögens gebunden wäre; und so ist die Sinnlichkeit ein Strebevermögen.«

Augustin nennt die Sinnlichkeit der Wissenschaft verwandt (*vicina rationi scientiae*). Diese Verwandtschaft »betrifft aber nicht die Gattung der Potenz, sondern die Objekte; denn beide befassen sich mit zeitlichen Dingen, aber – wie gesagt – jede auf andere Weise.«

Nach Augustin (*Gottesstaat XII*) unterscheidet sich die Sinnlichkeit von der höheren wie von der niederen Vernunft, in denen das höhere Streben, d. i. der Wille, enthalten ist; sonst könnte es in ihnen keine Todsünde geben. Das niedere Streben aber unterscheidet sich vom höheren Streben nicht als eine eigene Potenz ... Danach scheint die Sinnlichkeit nicht mit dem niederen Streben identisch. Sie ist aber, wie aus der Definition hervorgeht, eine niedere Seelenkraft. Sie müßte dann also eine niedere

Erkenntniskraft sein. Daß höheres und niederes Streben keine getrennten Potenzen sind, wird folgendermaßen bewiesen. Eine akzidentelle Differenz der Objekte bezeichnet keine spezifische Differenz der Potenzen: so bedeutet es keine Scheidung innerhalb des Gesichtssinns, ob man einen Menschen oder einen Esel sieht; denn Mensch und Esel sind für das Sehding als solches akzidentell. Ob aber ein Gegenstand des Strebens mit den Sinnen oder mit dem Verstand erfaßt wird, wodurch sich höheres und niederes Streben zu scheiden pflegen, das ist für das Strebensziel als solches akzidentell; denn das Strebensziel als solches ist das Gute, für das es akzidentell ist, ob es mit den Sinnen oder mit dem Verstand erfaßt wird.

Zu diesem Gedankengang ist zu sagen, »daß die Verschiedenheit des Erfassens sich zu den Strebenskräften akzidentell verhielte, wenn nicht mit der Verschiedenheit des Erfassens eine Verschiedenheit der erfaßten Gegenstände verbunden wäre; denn die Sinne, die nur auf partikuläre Dinge gerichtet sind, erfassen nicht die absolute Güte, sondern dieses Gute; der Verstand aber, als auf die allgemeinen Gegenstände gerichtet, erfaßt die absolute Güte, und auf Grund dessen scheidet sich das niedere vom höheren Streben ...«

Wenn man sagt, das höhere und niedere Streben unterschieden sich dadurch, daß jenes dem Guten schlechthin gilt, dieses dem Guten, das eben jetzt ist, so darf man von da aus nicht einfach eine Parallele zu notwendigen und kontingenten Wahrheiten ziehen, die keine Scheidung in eine Mehrheit von Verstandeskräften bedeuten. »Das Gute, worauf das sinnliche Streben gerichtet ist, ist ein besonderes Gut, das als hier und jetzt vorhandenes betrachtet wird, gleichgültig, ob es notwendig oder kontingent ist; denn es ist auch für die Augen ein Genuß, die Sonne zu sehen ... mag es ein wahrhaftes oder ein scheinbares Gut sein.«

Vom ›sinnlichen Seelenteil‹ (sentitiva pars) kann in doppelter Bedeutung gesprochen werden. »Einmal, sofern er gegen den strebenden abgegrenzt wird; und so umfaßt er nur die Auffassungskräfte: und in diesem Sinn gehört die Sinnlichkeit nicht anders zum sinnlichen Teil als zu dem, was gleichsam ihr Ursprung ist; so kann sie auch danach benannt werden. Bisweilen aber faßt man den sinnlichen Teil so, daß er auch Strebe- und Bewegungsvermögen in sich befaßt, so wie die Sinnenseele gegen die vernunftbegabte und die bloße Lebensseele abgegrenzt wird; und dann ist im sinnlichen Seelenteil die Sinnlichkeit eingeschlossen.«

2. Artikel Ist die Sinnlichkeit eine einfache Potenz oder teilt sie sich in mehrere, nämlich in das Vermögen affektiver Reaktion und das Begehrungsvermögen?

In der Tat enthält das sinnliche Streben diese beiden Potenzen, die von einander verschieden sind. Das läßt sich folgendermaßen zeigen.

»Das sinnliche Streben hat eine gewisse Übereinstimmung mit dem naturhaften Streben, sofern beide auf ein Ding abzielen, das dem Strebenden angemessen ist. Es erweist sich aber, daß das naturhafte Streben auf zweierlei abzielt, entsprechend dem doppelten Wirken des Naturdinges. Eins davon ist das, wodurch das Naturding bemüht ist, das zu erwerben, was der Erhaltung seiner Natur dient; so bewegt sich das Schwere nach unten, damit es dort bewahrt bleibe. Das andere ist das, wodurch das Naturding das ihm Entgegengesetzte durch eine aktive Qualität vernichtet; und das ist notwendig für das Zerstörbare; denn wenn es keine Kraft hätte, wodurch es das ihm Entgegengesetzte überwinden könnte, würde es von ihm zerstört werden. So zielt also das naturhafte Streben auf zweierlei ab: Das zu erlangen, was mit seiner Natur übereinstimmt und ihr freund ist, und den Sieg über das zu erringen, was ihr feind ist; und das Erste geschieht auf dem Weg des Empfangens, das Zweite aber auf dem Weg des Tuns; darum sind sie auf verschiedene Prinzipien zurückzuführen. Denn Empfangen und Tun gehen nicht von demselben Prinzip aus; das Feuer z. B., das durch seine Leichtigkeit nach oben getragen wird, zerstört das ihm Entgegengesetzte durch seine Wärme. So findet sich auch dies beides im sinnlichen Streben: das Lebewesen strebt durch das Strebevermögen nach dem, was ihm gemäß und freund ist, und dies durch das Begehrungsvermögen, dessen eigentliches Objekt der sinnliche Genuß ist; es strebt ferner nach Herrschaft und Sieg über das, was ihm entgegengesetzt ist; und das durch das Vermögen affektiver Reaktion; darum sagt man, sein Objekt sei ein Hemmnis (*aliquid arduum*).

Und danach ist es klar, daß das affektive Reaktionsvermögen eine andere Potenz ist als das Begehrungsvermögen. Denn einen andern Grund der Erstrebenswürdigkeit hat etwas auf Grund davon, daß es hemmend ist, da ja das, was hemmend ist, vom Genuß trennt, und zum Zusammenstoß mit der Umgebung führt (*rebus circumstantibus immisceat*); z. B. wenn ein Lebewesen einen Genuß, für den es frei war, aufgibt und sich auf einen Kampf einläßt und sich durch die Schmerzen, die es auszuhalten hat, nicht abschrecken läßt. Und wiederum scheint eines von ihnen, nämlich das Begehrungsvermögen, zum Empfangen bestimmt; denn darauf geht ein Streben, daß es mit dem vereint werde, was ihm Genuß bringt; das andere, d. i. das affektive Reaktionsvermögen, ist zum Tun bestimmt; denn durch ein Tun überwindet es das, was ihm entgegengesetzt oder schädlich ist, indem es einen sieghaften Hochsitz über ihm ersteigt. Nun findet man aber allgemein bei den Potenzen der Seele, daß Empfangen und Tun zu verschiedenen Potenzen gehören, wie es offenbar beim tätigen und aufnahmefähigen Verstand ist. Und daher kommt es, daß nach Avicenna Starkmut und Kleinmut (*fortitudo et debilitas cordis*) zum affektiven Reaktionsvermögen gehören als zu der Kraft, die zum Tun bestimmt ist; zum Begehrungsvermögen dagegen Weitherzigkeit und Engherzigkeit (*dilatatio et constrictio ipsius*), als zu der Kraft, die zum Empfangen bestimmt ist.

Aus dem Gesagten geht also hervor, daß das Reaktionsvermögen in gewisser Weise auf das Begehrungsvermögen hingebunden ist als dessen Vorkämpfer; dazu nämlich war es für das Lebewesen notwendig, durch das Reaktionsvermögen den Sieg über das ihm Entgegengesetzte zu erlangen, damit sich das Begehrungsvermögen ungehindert in den Besitz dessen, was ihm Genuß bringt, setzen könne:

das Zeichen dafür ist, daß zwischen den Tieren um genußbringende Dinge gekämpft wird, nämlich um Geschlechtsverkehr und Speise (Tiergeschichte VI, 18). Und so kommt es, daß alle Passionen des affektiven Reaktionsvermögens Ausgangs- und Zielpunkt im Begehrungsvermögen haben; denn der Zorn nimmt seinen Anfang von einer zugefügten Betrübnis, die im Begehrungsvermögen ihren Sitz hat, und endet nach erreichter Genugtuung in Freude, die wiederum im Begehrungsvermögen ihren Sitz hat; und ähnlich nimmt die Hoffnung ihren Ausgang von der Sehnsucht oder der Liebe und endet im Genuß.

Man muß aber wissen, daß es sowohl auf seiten der Auffassungskräfte als auf seiten der Strebevermögen des sinnlichen Teils etwas gibt, was der Sinnenseele ihrer eigenen Natur entsprechend zukommt; sodann aber, sofern sie einen gewissen Anteil an der Vernunft hat, indem sie mit ihrer höchsten Spitze deren letzten Ausläufer berührt; wie Dionysius sagt (Die göttlichen Namen, VI), die göttliche Weisheit verbinde die Enden der ersten Dinge mit den Anfängen der zweiten: so kommt die Einbildungskraft der Sinnenseele ihrem eigenen Wesen nach zu (secundum propriam rationem); denn in ihr werden die Formen bewahrt, die durch die Sinne aufgenommen werden; die Urteilskraft aber (vis aestimativa), durch die das Lebewesen Gesinnungen annimmt (apprehendit intentiones), die es nicht durch die Sinne empfangen hat, wie Freundschaft oder Feindschaft, wohnt der Sinnenseele inne, sofern sie einen gewissen Anteil an der Vernunft hat: darum heißt es auf Grund dieser Schätzung so offenbar im Anfang der Metaphysik, die Tiere besäßen eine gewisse Klugheit, z. B. daß das Schaf vor dem Wolf flieht, dessen Feindschaft es niemals erfahren hat; und ebenso im sinnlichen Streben. Denn wenn das Lebewesen das erstrebt, was ihm sinnlichen Genuß bringt – das gehört zum Begehrungsvermögen – so entspricht das dem eigenen Wesen der Sinnenseele; wenn es aber einen Genuß aufgibt und nach einem Sieg strebt, den es unter Schmerzen erlangt – was zum affektiven Reaktionsvermögen gehört – so kommt ihm das zu, sofern es bis zu einem gewissen Grade an das höhere Streben heranreicht; also steht das affektive Reaktionsvermögen der Vernunft und dem Willen näher als das Begehrungsvermögen. Darum ist es weniger schimpflich, wenn man seinen Affekt (ira) als wenn man sein Begehren nicht meistern kann, weil man in jenem Fall weniger der Vernunft beraubt ist (II. Ethik VII, 8).

Aus dem Gesagten geht also hervor, daß affektives Reaktions- und Begehrungsvermögen verschiedene Potenzen sind und welches beider Objekt ist; wie das Reaktionsvermögen das Begehrungsvermögen unterstützt und von höherem Range ist als dieses, gleich der Urteilskraft im Verhältnis zu den übrigen Auffassungskräften des sinnlichen Seelenteils.«

»Man nennt die Sinnlichkeit, obwohl sie in verschiedene Teile gespalten ist, eine Kraft, im Singular, weil sie gattungsmäßig eine ist.«

Es ist nicht richtig zu sagen, das Begehren gelte dem Angemessenen, das affektive Reagieren dem Schädlichen, und auf diese Gegensätze, müsse sich eine einzige Potenz beziehen wie das Sehen auf Schwarzes und Weißes. »Denn sowohl das, was angemessen ist und Genuß bringt, wie das, was

schädlich und betrüblich ist, gehören zum Begehungsvermögen, sofern es das eine zu fliehen und das andere zu erlangen gilt; aber eine Stellung über beidem einzunehmen, so daß man das Schädliche überwinden und das Genußbringende in Sicherheit besitzen kann, das ist Sache des affektiven Reaktionsvermögens.«

»Dem Begehungsvermögen kommt es also sowohl zu, vor dem Schädlichen zurückzuweichen als sich dem Genußbringenden zu nähern; doch das, was Schaden bringen kann, zu bekämpfen und zu überwinden ist Sache des affektiven Reaktionsvermögens.«

Wenn man sagt, das Angemessene (conveniens) sei das Objekt der ganzen Sinnlichkeit, so ist das nicht in jedem Sinn zutreffend: »sofern es genußbringend ist, ist das Angemessene Objekt des Begehungsvermögens; der ganzen Sinnlichkeit aber, sofern es von irgendwelchem Vorteil für das Lebewesen ist, sei es auf dem Wege des Hemmnisses oder des Genusses.«

Die sinnliche Erkenntnisgrundlage ist für Begehren und affektive Reaktion dieselbe, wie ja auch ihre Objekte – das Unangemessene, das zu fliehen, und das Angemessene, das zu erstreben ist – dieselben sind. Die Verschiedenheit liegt im Verhalten zu diesen Objekten.

Wenn Augustin den Haß einen eingewurzelten Zorn nennt, so darf man daraus nicht den Schluß ziehen: da der Haß dem Begehungsvermögen angehört, der Zorn aber dem affektiven Reaktionsvermögen, so müsse beides dasselbe sein. Denn der Satz ›der Haß ist ein eingewurzelter Zorn‹, ist eine Ursach-, keine Wesensaussage: die Passionen des Reaktionsvermögens enden ja, wie im corp. art. gesagt wurde, im Begehungsvermögen.«

Es kann nicht schlechthin gesagt werden, das Begehren komme einer jeden Potenz zu, weil jede an ihrem Objekt Genuß habe und danach verlange; denn »mit animalischem Streben zu begehren ist allein Sache des Begehungsvermögens; doch mit naturhaftem Streben zu begehren, das kommt jeder beliebigen Potenz zu; denn jede beliebige Potenz der Seele ist eine Natur und neigt naturgemäß zu etwas; und eine entsprechende Unterscheidung ist für die Liebe und den Genuß u. a. dgl. zu machen.«

So ist es auch nicht richtig zu sagen, in jedem Akt affektiver Reaktion sei ein Akt des Begehrens eingeschlossen. »In die Definition der Passionen des affektiven Reaktionsvermögens setzt man einen Akt des allgemeinen Strebevermögens, nämlich das Streben; nicht aber etwas, was zum Begehungsvermögen gehört, es sei denn als Ausgangs- oder Zielpunkt; so, wenn man sagt, der Zorn sei ein Streben nach Rache um einer vorausgehenden Betrübnis willen.«

3. Artikel Sind Reaktions- und Begehungsvermögen nur im niederen oder im höheren Streben?

»Da der Akt der Strebevermögen einen Akt der Auffassungsvermögen voraussetzt, ist auch die gegenseitige Unterscheidung der Strebevermögen einigermaßen der Unterscheidung der Auffassungsvermögen gleich. Wir finden aber bei den Auffassungsvermögen, daß hinsichtlich dessen,

im Hinblick worauf die niederen Auffassungsvermögen sich unterscheiden, das höhere Auffassungsvermögen eines und ungeteilt bleibt. Denn durch die eine Potenz geistigen Erkennens (*una intellectiva potentia*) erkennen wir alles Sinnenfällige seiner Natur nach, hinsichtlich dessen sich die sinnlichen Kräfte unterscheiden. Darum ist es nach Augustin (Buch eines andern Autors über Geist und Seele, Kap. 12) äußerlich etwas anderes, was sieht und was hört; aber drinnen im Verstand ist es dasselbe. Und ebenso ist es mit den Strebevermögen; denn das höhere Strebevermögen ist eines hinsichtlich aller Strebensgegenstände, während die niederen Strebevermögen sich hinsichtlich verschiedener Strebensgegenstände unterscheiden. Der Grund dafür liegt auf beiden Seiten; denn die höhere Kraft hat ein allgemeines Objekt, die niederen Kräfte dagegen haben partikuläre Objekte; den partikulären Dingen kommt aber vieles an sich zu, was sich zu dem Allgemeinen akzidentell verhält; und da eine akzidentelle Differenz keine Sonderung nach *Species* bewirkt, sondern nur das, was an sich ist, so erweisen sich die niederen Potenzen als spezifisch verschieden; die höhere Potenz dagegen bleibt ungeteilt, wie ja offenbar das Objekt des Verstandes das, was etwas ist, ist; darum erstreckt sich dieselbe Verstandespotenz auf alles, was eine Washeit hat, und spaltet sich nicht nach irgendwelchen Differenzen, die keine Scheidung innerhalb des Gehalts der Washeit bedingen (*quae rationem quidditatis non diversificant*). Da aber das Objekt der Sinne das Körperliche ist, dem es eigen ist, ein Organ in Bewegung zu setzen, so müssen sich gemäß der verschiedenen Art der Bewegung (*ratio movendi*) die Potenzen scheiden; darum ist das Gesicht eine andere Potenz als das Gehör; denn Farbe und Ton bewegen die Sinne in verschiedener Weise; und ebenso ist es auf seiten der Strebevermögen; denn das Objekt des höheren Strebens ist (wie in a. 1 dieser Quaestio gesagt wurde) das Gute, absolut genommen; das Objekt des niederen Strebens dagegen ist ein Ding, das für das Lebewesen auf irgendeine Weise förderlich ist. Das Hemmende und das Genußbringende aber sind nicht auf dieselbe Art für das Lebewesen angemessen, wie aus dem vorausgehenden Artikel hervorgeht. Und darum tritt eine wesenhafte Spaltung im Objekt des niederen Strebens ein: nicht aber im Objekt des höheren Strebens, das auf jede Weise auf das Gute, absolut genommen, abzielt.

Man muß aber wissen: wie der Verstand sich an denselben Dingen betätigt wie auch die Sinne, doch auf eine höhere Weise, da er universell und immateriell erkennt, was die Sinne materiell und partikulär erkennen, so gibt es auch für das höhere Streben eine Betätigung an denselben Dingen wie für das niedere, nur auf eine höhere Weise; denn die niederen Kräfte zielen materiell auf ihr Objekt und mit einer körperlichen Passion, von diesen Passionen haben sie den Namen *irascibilis* (das Zornmütige) und *concupiscibilis* (das Begehrliche); das höhere Streben aber hat gewisse Akte, die dem niederen Streben ähnlich sind, doch ohne jede Passion. Und so kommen die Betätigungen des höheren Strebens bisweilen zu den Namen von Passionen; so wird der Wille zu strafen Zorn genannt und das Ruhen des Willens in einem liebenswerten Gegenstand Liebe; und aus demselben Grunde wird der Wille selbst, der diese Akte hervorbringt, bisweilen Zornmut und Begehren genannt, aber nicht im eigentlichen Sinn, sondern gleichnisweise; jedoch nicht so, als wären im Willen verschiedene Kräfte, die dem Reaktions- und Begehrungsvermögen entsprächen.«

Das höhere Streben erstreckt sich auf eine größere Zahl von Gegenständen als das niedere. Daraus ist aber nicht zu schließen, daß es erst recht eine Mehrheit von Potenzen umfasse müsse, wenn das niedere gespalten sei. Es ist einheitlich, weil es ein einheitliches Objekt, das universelle Gute, hat.

Es ist eine strittige Frage, ob die sinnlichen Potenzen nur der Seele selbst angehören und ihr demgemäß nach dem Ausscheiden verbleiben, oder der Seele und dem Leibe. »Manche sagen, sie blieben in der abgeschiedenen Seele wesensmäßig (secundum essentiam) bestehen; die andern dagegen, sie blieben im Wesen der Seele wie in einer Wurzel. Und wie man es auch darstellt, so bleiben doch Reaktions- und Begehrungsvermögen auf keine andere Weise bestehen als die andern sinnlichen Kräfte.« So heißt es im Buch Geist und Seele nicht nur von diesen beiden, sondern auch von den Sinnen und der Einbildungskraft, daß die Seele bei der Trennung vom Leibe sie mitnehme.

Manche Autoren sehen in Vernunft, Reaktions- und Begehrungsvermögen das Abbild der Trinität in unserer Seele. Damit ist aber nicht gesagt, daß alle drei zur höheren Vernunft gehören müßten. »Augustin spürt im Buch Über die Trinität (IX, Kap. 3 ff.) viele Weisen der Dreifaltigkeit in unserer Seele auf, worin ein Gleichnis der ungeschaffenen Dreifaltigkeit liegt, wenn auch ein Abbild im vollen Sinn sich nur im Geist findet; und auf Grund des genannten Gleichnisverhältnisses verlegen manche das Abbild in Vernunft, Reaktions- und Begehrungsvermögen, wenn auch nicht im eigentlichen Sinn.«

Wenn man Liebe und Hoffnung, die beide dem höheren Streben angehören, dem Begehrungs- und Reaktionsvermögen zuschreibt, so trifft das nicht im eigentlichen Sinn zu; »denn die Schätzung, die in der Liebe, und die Erwartung, die in der Hoffnung liegt (dilectio caritatis ... expectatio spei), sind ohne Passion; man sagt jedoch, die Liebe gehöre dem Begehrungsvermögen an, sofern sie zum Willen gehört; und aus demselben Grunde schreibt man die Hoffnung dem Reaktionsvermögen zu.«

Man kann zwischen untermenschlichem und menschlichem Begehren und Reagieren scheiden. Aber »Reaktions- und Begehrungsvermögen heißen menschlich oder vernünftig nicht ihrem Wesen nach, als gehörten sie zum höheren Seelenteil, sondern wegen ihres Teilhabens, sofern sie der Vernunft gehorchen und an ihrer Herrschaft Anteil haben, wie Damascenus (II, 12) sagt.«

Die Passionen des Reaktions- und Begehrungsvermögens, wie Freude und Furcht, »bleiben in der abgeschiedenen Seele nicht bestehen, weil sie sich durch eine leibliche Veränderung vollziehen; aber es bleiben Willensakte, die jenen Passionen entsprechen.«

4. Artikel Gehorcht die Sinnlichkeit der Vernunft?

»In der Reihe des Bewegten und Bewegenden muß man zu einem Ersten gelangen, das sich selbst bewegt und von dem das bewegt wird, was nicht aus sich bewegt ist; denn alles, was durch ein anderes ist, ist auf etwas, was durch sich ist, zurückzuführen (Physik VIII). Während nun der Wille sich selbst bewegt, weil er Herr seiner Aktivität ist, müssen die anderen Kräfte, die sich nicht selbst bewegen, von etwas anderem bewegt werden. An dessen Bewegung hat aber jede der anderen Kräfte umso mehr Anteil, je näher sie ihm steht. Darum gehorchen die niederen Strebevermögen selbst dem

Willen, ihren hauptsächlichsten Akten nach, da sie ihm ja am nächsten stehen; andere, entferntere Kräfte aber, wie das Ernährungs- und Zeugungsvermögen, werden vom Willen hinsichtlich gewisser Akte bewegt.

Es unterstehen aber die niederen Strebevermögen, nämlich Reaktions- und Begehrungsvermögen, der Vernunft auf dreifache Weise. Einmal von seiten der Vernunft selbst; denn da dasselbe Ding unter verschiedenen Bedingungen betrachtet und zu einem genußbringenden oder schrecklichen gemacht werden kann, stellt die Vernunft der Sinnlichkeit durch Vermittlung der Einbildungskraft ein Ding als genußbringend oder betrüblich hin, je nachdem es ihr scheint; und so wird die Sinnlichkeit zur Freude oder Trauer bewegt; und darum sagt der Philosoph (Ethik I): »die Vernunft rät immer zum Besten«. Zweitens von seiten des Willens; bei Kräften, die auf einander hingeeordnet und verbunden sind, verhält es sich so, daß eine intensive Bewegung in einer von ihnen, und besonders in der höheren, auf die andere überströmt. Da nun die Bewegung des Willens durch die Wahl auf etwas gerichtet wird (intenditur circa aliquid), so folgt das Reaktions- und Begehrungsvermögen der Bewegung des Willens; darum heißt es im III. Buch Über die Seele (Komm. 57): »Ein Streben bewegt das andere«, nämlich das höhere das niedere, »wie eine Sphäre die andere bei den Himmelskörpern«. Drittens von seiten der ausführenden Bewegungskraft (motivae exequentis); wie nämlich in einem Heer das Vorrücken zum Krieg vom Befehl des Führers abhängt, so bewegt in uns die Bewegungskraft die Glieder nur auf einen Befehl dessen, was in uns die Herrschaft führt, d. h. der Vernunft, welche Bewegung auch in den niederen Kräften vor sich gehen mag. So hält die Vernunft das Reaktions- und Begehrungsvermögen davon zurück, zu einem äußeren Akt überzugehen; deswegen heißt es Genesis IV, 7: »Dein Streben wird dir unterworfen sein«.

Und so sind offenbar Begehrungs- und Reaktionsvermögen der Vernunft unterworfen; allerdings ist der Name »Sinnlichkeit« auf diese Kräfte bezogen, aber nicht, sofern sie an der Vernunft Anteil haben, sondern der Natur des sinnlichen Teils entsprechend. Darum wird nicht in ebenso eigentlichem Sinne von der Sinnlichkeit gesagt, daß sie der Vernunft unterworfen sei, wie vom Reaktions- und Begehrungsvermögen.«

Wenn es Röm. VII, 19 heißt: »Denn nicht, was ich will, tue ich; sondern das Böse, das ich hasse, tue ich«, so scheinen diese Worte des Apostels die Herrschaft der Vernunft über die Sinnlichkeit zu leugnen. Doch sie sind dahin zu verstehen, »daß es nicht ganz in unserer Gewalt steht, alle ungeordneten Regungen der Sinnlichkeit zu hindern, obwohl wir einzelne hindern können, wie aus der Quaestion über das liberum arbitrium a. 12 hervorgeht.«

Ebenso ist das andere Wort aus dem Römerbrief zu verstehen: »Ich sehe ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, das dem Gesetz meines Geistes widerstreitet«. »Die Sinnlichkeit widerstreitet an sich der Vernunft, doch die Vernunft kann sie zurückdämmen ...«

Das Verhältnis der Auffassungsvermögen zu einander ist dem Verhältnis der Strebevermögen an die Seite zu stellen, aber nicht in jeder Hinsicht. »Die niederen Auffassungskräfte gehorchen den höheren,

so offenbar die Einbildungskraft und die andern innern Sinne; wenn dagegen die äußeren Sinne dem Verstand nicht gehorchen, so kommt das daher, daß die äußeren Sinne eines sinnenfälligen Dinges bedürfen, um etwas zu empfinden, und ohne das zu keinem Aktvollzug fähig sind.«

Das Verhältnis des sinnlichen Strebens zum höheren ist nicht dasselbe wie das des naturhaften; denn »das niedere Streben zielt nur dann in naturhafter Weise auf ein anderes Ding, wenn es ihm in der Bedeutung seines eigensten Objekts vor Augen gestellt wird (vgl. a. 1 dieser Quaestio). Da es nun in der Macht der Vernunft liegt, ein und dasselbe Objekt unter verschiedenen Bedeutungen vor Augen zu stellen, etwa eine Speise als genußbringend oder als tödlich, kann die Vernunft die Sinnlichkeit zu Verschiedenem bewegen.«

Den Passionen des sinnlichen Seelenteils, entsprechen bestimmte körperliche Zustände. Doch »die körperliche Verfassung (dispositio), die zur körperlichen Konstitution (complexio) gehört, ist nicht der Vernunft unterworfen; aber das ist auch für die Aktualität der genannten Passionen nicht erforderlich, sondern nur, daß der Mensch für sie zugänglich (habilis) sei. Die aktuelle Veränderung des Körpers aber, etwa das Hinströmen des Blutes zum Herzen oder etwas dergl., was solche Passionen aktuell begleitet, ist von der Einbildungskraft abhängig und deswegen der Vernunft unterworfen.«

5. Artikel Kann es in der Sinnlichkeit Sünde geben?

»Sünde ist nichts anderes als ein Akt, der von der rechten Ordnung, wie sie sein müßte, abweicht: und in diesem Sinn wird die Sünde sowohl im Gebiet der Natur wie im Gebiet geistiger Wirksamkeit verstanden (... in his quae sunt secundum naturam et in his quae sunt secundum artem ...) (Physik II, Komm. 72). Es ist aber dann eine Todsünde, wenn der fehlerhafte Akt ein moralischer ist. Es ist aber ein Akt ein moralischer dadurch, daß er auf irgend eine Weise in uns ist; denn so kommt ihm Lob oder Tadel zu; und darum ist der Akt, der vollkommen in unserer Macht steht, vollkommen moralisch, und in ihm kann sich die Idee der Todsünde realisieren, wie in den Akten, die der Wille hervorruft oder anbefiehlt. Der Akt der Sinnlichkeit aber steht nicht vollkommen in unserer Macht, weil er dem Urteil der Vernunft zuwinkelt; er steht aber bis zu einem gewissen Grade in unserer Macht, sofern die Sinnlichkeit der Vernunft unterworfen ist (vgl. den vorausgehenden Artikel). Und so berührt ihr Akt die Gattung der moralischen Akte, aber unvollkommen. Darum kann es in der Sinnlichkeit keine Todsünde geben, da dies eine vollkommene Sünde ist, sondern nur läßliche Sünde, in der sich die Idee der Todsünde unvollkommen verwirklicht findet.«

Das eigentliche Subjekt der Sünde ist der Wille. Doch »es kann etwas in doppeltem Sinn Subjekt von etwas sein: primäres und sekundäres; so ist die Oberfläche das erste Subjekt der Farbe, der Körper aber das sekundäre, sofern er die Oberfläche trägt (subjicitur superficiei). Analog wird der Wille primäres Subjekt der Sünde genannt; die Sinnlichkeit aber ist Subjekt der Sünde, sofern sie einen gewissen Anteil am Willen hat.«

Man wendet ein, in der abgeschiedenen Seele bleiben die Sünden bewahrt, aber nicht die Sinnlichkeit. Doch »die Kennzeichen der Sünden bleiben im Gewissen, mit welchem Vermögen sie auch begangen wurden; also kann die Sünde, die aus der Sinnlichkeit stammt, erhalten bleiben, auch wenn man zugeben will, daß die Sinnlichkeit überhaupt nicht in der erwähnten Weise bewahrt bleibe. Diese Frage aber, ob die Sinnlichkeit bewahrt bleibe, ist an anderer Stelle zu erörtern.«

Wenn die Akte der Sinnlichkeit sich durch Vermittlung des Körpers vollziehen, so sind sie darum nicht dem Körper zuzuschreiben und als frei von Sünde zu erklären. »Der Akt der Sinnlichkeit ist in uns in gewisser Weise, nicht auf Grund der Natur der Sinnlichkeit, sondern, sofern die Kräfte der Sinnlichkeit durch Teilhabe vernünftig sind.«

Augustin sagt (Gottesstaat V, 10): es gibt etwas, was handelt und nicht getrieben wird (agit et non agitur), so Gott; und darin gibt es keine Sünde; und es gibt etwas, was handelt und getrieben wird, das ist der Wille; und darin gibt es bekanntlich Sünde; und es gibt etwas, was getrieben wird und nicht handelt, wie die Sinnlichkeit. Danach scheint es in ihr keine Sünde zu geben. Doch es ist nur »nicht Sache der Sinnlichkeit, an sich betrachtet, zu handeln, es ist ihr jedoch eigen, sofern sie einen gewissen Anteil an der Vernunft hat.«

Die Sünde in der Sinnlichkeit ist nicht einfach auf die Zustimmung der Vernunft zurückzuführen: »denn wenn die Regung der Sinnlichkeit dem Urteil der Vernunft zuworkommt, so liegt weder eine stillschweigende noch eine ausdrückliche Zustimmung der Vernunft vor; sondern rein auf Grund dessen, daß die Sinnlichkeit der Vernunft unterworfen werden kann, hat ihr Akt, selbst wenn er der Vernunft zuworkommt, den Charakter der Sünde. Man muß jedoch wissen: wenn bisweilen die stillschweigende Zustimmung (consensus interpretatus) zur Sünde hinreicht, so braucht sie darum noch nicht zum Verdienst hinzureichen; denn zum Guten ist mehr erforderlich als zum Bösen; denn das Böse beruht auf einzelnen Mängeln, das Gute aber auf der ganzen und unversehrten Sache, wie Dionysius (Die göttlichen Namen, Kap. IV) sagt.«

Daß die Regungen der Sinnlichkeit nicht standhaft sein können, weil sie nicht zu vermeiden seien, ist nicht stichhaltig; »denn die einzelnen Sünden der Sinnlichkeit können wir wohl vermeiden, wenn auch nicht alle (Vgl. q. 23 a. 12).«

Es gibt in der Sinnlichkeit die Scheidung von Erlaubtem und Unerlaubtem, wenn auch sie selbst die Scheidung nicht macht. »Wenn jemand sich seiner Gattin aus Begehrlichkeit nähert, so ist es, wofern es die Grenzen des Ehelebens nicht überschreitet, läßliche Sünde; also ist offenbar die Regung des Begehrens bei dem Vermählten, die dem Urteil der Vernunft zuworkommt, läßliche Sünde. Wenn aber durch die Vernunft bestimmt wird, was dem Begehren erlaubt ist, so liegt keine Sünde vor, auch wenn er durch die Sinnlichkeit dazu getrieben wird.«

Es ist kein treffender Einwand, daß es in der Sinnlichkeit so wenig Laster wie Tugend geben könne. Einmal »gibt es in den Kräften der Sinnlichkeit d. h. im Reaktions- und Begehrungsvermögen, moralische Tugend gemäß dem Philosophen (Ethik III, 10 am Anfang), wo er sagt, Mäßigkeit und

Starkmut gehörten den unvernünftigen Seelenteilen an. Doch weil die Sinnlichkeit diese Kräfte benennt, sofern eine natürliche Hinneigung zu den Sinnen vorhanden ist, die im Gegensatz zur Vernunft steht, und nicht, sofern sie an der Vernunft Anteil haben; darum wird noch in eigentlicherem Sinn gesagt, es finde sich Laster in der Sinnlichkeit und Tugend im Reaktions- und Begehrungsvermögen. Außerdem steht die Sünde, die in der Sinnlichkeit vorkommt, nicht in konträrem Gegensatz zur Tugend«, wäre also nicht ausgeschlossen, wenn diese ausgeschlossen wäre.

»Jede Sünde wird dem Menschen zugerechnet, sofern er Willen hat; dennoch sagt man, die Sünde wohne in gewisser Weise der Potenz inne, an deren Akt sich die Entstellung findet.«

In gewissem Sinn kann man sagen, daß sich die Materie der Todsünde in der Sinnlichkeit finde. Man kann nämlich »das Materiale an der Todsünde in dreifachem Sinn verstehen. Einmal so, wie das Objekt Materie des Aktes ist; und so ist die Materie der Todsünde bisweilen in der Sinnlichkeit, z. B. wenn jemand in einen sinnlichen Genuß einwilligt. Ferner so, wie ein äußerer Akt material ist im Hinblick auf einen inneren Akt, der das Formale an der Todsünde ist, da der äußere und der innere Akt eine Todsünde ausmachen; und in diesem Sinn kann sich der Akt der Sinnlichkeit in der Todsünde material verhalten. Im dritten Sinn ist das Materiale in der Todsünde die Hinwendung auf ein wandelbares Gut als Ziel, das Formale dagegen die Abwendung von dem unwandelbaren Gut; und in diesem Sinn kann die Materie der Todsünde nicht in der Sinnlichkeit sein. Doch, wie aus der Begründung des vorausgehenden Artikels hervorgeht, folgt daraus, daß es keine Todsünde darin geben kann, nicht, daß es auch keine läßliche Sünde geben könne.«

Wenn man die Sinnlichkeit mit dem Blinden vergleicht und sagt, es sei dem sehenden Führer zuzuschreiben, wenn der Blinde in die Grube falle, so ist zu erwidern: »es heißt, die Sünde habe ihren Sitz in der Sinnlichkeit, nicht in dem Sinn, als würde sie ihr zugerechnet, sondern, weil sie durch ihren Akt begangen wird. Zugerechnet aber wird sie dem Menschen, sofern jener Akt in seiner Macht steht.«

Die äußeren Glieder unterstehen der Vernunft nicht in derselben Weise wie die Sinnlichkeit; denn sie »sind nur bewegt, die niederen Strebevermögen dagegen sind bewegend analog dem Willen: Sofern sie also in gewisser Weise am Willen Anteil haben, können sie Subjekt der Sünde sein.«

Wenn man sagt, Disposition und Form finden sich in ein und demselben, so ist zunächst zu beachten, daß »Disposition« einen doppelten Sinn hat. Den einen, »in dem das Leidende zur Aufnahme der Form disponiert ist; und eine solche Disposition findet sich in demselben wie die Form. Eine andere Disposition ist die, wodurch das Tätige zum Tun disponiert ist; und von dieser stimmt es nicht, daß sie in demselben sei wie die Form, zu der sie disponiert. Das Läßliche aber, das in der Sinnlichkeit ist, ist eine solche Disposition zur Todsünde, die in der Vernunft ist; denn die Sinnlichkeit ist eine Art treibender Faktor (agens) in der Todsünde, sofern sie die Vernunft zum Sündigen geneigt macht.«

»Der Akt des buhlerischen Verkehrs steht dem Objekt nach dem Begehren näher als der Vernunft, er steht jedoch der Vernunft näher, sofern er ihrem Gebot untersteht; denn die äußeren Glieder dienen

einem Akt nur auf das Gebot der Vernunft; darum kann es in ihnen Todsünden geben, nicht aber im Akt der Sinnlichkeit, der dem Urteil der Vernunft zuvorkommt.«

6. Artikel Ist das Begehungsvermögen in höherem Grade verderbt und befleckt als das Reaktionsvermögen?

»Die Verderbtheit und Ansteckung (corruptio et infectio) durch die Erbsünde unterscheiden sich in der Weise, daß die Ansteckung auf die Schuld, die Verderbtheit auf die Strafe bezogen ist. Von der Erbschuld (culpa originalis) heißt es in doppeltem Sinn, daß sie in einer Potenz der Seele sei: einmal wesenhaft, sodann kausal. Wesenhaft entweder im Wesen der Seele selbst oder im geistigen Teil (in parte intellectiva), wo die ursprüngliche Gerechtigkeit war, die durch die Erbsünde hinweggenommen ist. Kausal in den andern Potenzen, die für den Akt der menschlichen Zeugung Bedeutung haben, durch welche die Erbsünde fortgepflanzt wird: es haben aber dafür Bedeutung die Zeugungskraft als die ihn selbst ausübende, das Begehungsvermögen als das, welches ihn, um des Genusses willen, anbefiehlt; der Tastsinn, sofern ihm der Genuß zuteil wird: und so wird jene Ansteckung unter den Sinnen dem Tastsinn, unter den Strebevermögen dem Begehren, unter den andern Potenzen dem Zeugungsvermögen zugeschrieben, das angesteckt und verderbt genannt wird.

Die Verderbnis der Seele aber, von der wir sprechen, ist nach dem Maß der Verderbnis des Leibes abzuschätzen. Diese nun ergibt sich daraus, daß nach Beseitigung des Zusammenhaltenden die einzelnen entgegengesetzten Teile auf das abzielen, was ihnen naturgemäß entspricht, und so kommt es zur Auflösung (dissolutio) des Leibes. Analog zielen nach dem Schwinden der ursprünglichen Gerechtigkeit, durch die die Vernunft die niederen Kräfte zusammenhielt, die ihr im Stande der Unschuld gänzlich unterworfen waren, die einzelnen niederen Kräfte auf das, was ihnen speziell eigen ist, nämlich das Begehungsvermögen auf den Genuß, das Reaktionsvermögen auf die affektive Reaktion (ira) usw.; darum vergleicht der Philosoph (Ethik I, 8) solche Seelenteile mit den auseinandergelösten Körperteilen. Wie aber die Verderbtheit des Leibes nicht der Seele zugeschrieben wird, nach deren Hinscheiden der Leib sich auflöst, sondern dem aufgelösten Körper, so gehört eine solche Auflösung den sinnlichen Kräften an, sofern sie der zusammenhaltenden Vernunft beraubt, in verschiedene Richtungen gezogen werden; nicht aber der Vernunft selbst, abgesehen davon, daß sie in der Trennung von Gott der ihr eigenen Vollkommenheit beraubt ist. Also ist eine der niederen Kräfte umso verderbter, je weiter sie von der Vernunft entfernt ist; und da das Reaktionsvermögen der Vernunft näher steht, sofern es einen gewissen Anteil an ihr in seiner Bewegung hat (Ethik VII, 4), so wird es weniger verderbt sein als das Begehungsvermögen.«

Ein verschiedenes Maß an Verderbtheit ist in den verschiedenen Potenzen möglich, obwohl alle im Wesen der Seele wurzeln, das durch die Erbsünde verderbt ist. Denn manche Potenzen »entspringen ursprünglicher (per prius fluunt) als andere dem Wesen der Seele und haben ein anderes Verhältnis zur

Ursache der Erbsünde: und so steht es mit der Verderbtheit und Ansteckung durch die Erbsünde nicht bei allen gleich.«

Weil »das Reaktionsvermögen einen größeren Anteil an der Bewegung der Vernunft hat als das Begehrungsvermögen, sind die Sünden des Reaktionsvermögens schwerer; aber die Sünden des Begehrungsvermögens sind schimpflicher; denn die vernunftmäßige Unterscheidung vergrößert die Schuld, während die Unwissenheit die Schuld leichter macht. Der Abstand von der Vernunft aber, in der die ganze menschliche Würde besteht, bedeutet eine Schmach: also erhellt eben daraus, daß das Begehrungsvermögen, als weiter von der Vernunft abstehend, in höherem Grade verderbt ist.«

Wenn die plötzlichen Regungen, die eine Folge der Verderbnis sind, sich im Reaktionsvermögen stärker zeigen, so ist das kein Einwand. »Die Regungen des Reaktions- und Begehrungsvermögens können in doppelter Hinsicht betrachtet werden: im Streben und in der Ausführung. Im Streben ist die Bewegung des Begehrungsvermögens plötzlicher als die des Reaktionsvermögens; denn das Reaktionsvermögen kommt in Bewegung, indem es gewissermaßen die beabsichtigte Rache gegen die Beleidigung abwägt und vergleicht, d. h. durch eine Art Schlußverfahren (Ethik VII, 6), das Begehrungsvermögen aber wird bei der bloßen Erfassung von etwas Genußbringendem zum Genuß bewogen (ib.). Doch in der Ausführung ist die Bewegung des Reaktionsvermögens plötzlicher als die des Begehrungsvermögens; denn das Reaktionsvermögen verfährt mit einer gewissen Zuversicht und mit Starkmut; das Begehrungsvermögen dagegen sucht mit einer gewissen Weichlichkeit und hinterhältig seinen Vorsatz zu erreichen. Darum sagt der Philosoph (Ethik VII, 3), »der Zornmütige sei nicht hinterhältig, sondern offen (insidiator ... manifestus)« ; »das Begehren aber sei hinterhältig« ; und er führt einen Vers Homers an, der sagt: »Venus ist listenreich und ihr Schuhriemen mannigfach«, womit er die Täuschung bezeichnet, durch die Venus auch dem Vielweisen den Verstand raubt.«

Wenn man entscheiden will, welche Sünden mehr der Natur entsprechen, muß man berücksichtigen, daß »naturgemäß« (naturale) in doppeltem Sinn gebraucht wird: entweder mit Rücksicht auf die Natur der Species oder auf die Natur des Individuums. Im Hinblick auf die Natur der Species sind die Sünden des Begehrungsvermögens naturgemäßer als die Sünden des Reaktionsvermögens; darum sagt der Philosoph (Ethik II): »Die Lust ist uns allen von Kindesbeinen an gleichsam als Lebensgefährtin mitgegeben«. Aber im Hinblick auf die Natur des Individuums sind die Sünden des Reaktionsvermögens naturgemäßer; und dies, weil, wenn wir die Bewegung des sinnlichen Strebens von seiten der Seele betrachten, das Begehrungsvermögen naturgemäßer auf sein Objekt zielt, sofern dies an sich naturgemäßer und angemessener ist; denn es ist Speise und Trank u. a. dgl., wodurch die Natur erhalten wird; betrachtet man aber eine solche Bewegung von seiten des Körpers, so kommt, allgemein und verhältnismäßig gesprochen, auf Grund einer Regung affektiver Reaktion eine größere Veränderung und Bewegung in der körperlichen Konstitution vor als durch eine Regung des Begehrens. Und darum trägt die körperliche Konstitution, in der meist die Kinder den Eltern gleichen, mehr zur Herrschaft des affektiven Reagierens als zur Herrschaft des Begehrens bei; und darum ahmen in den Affektsünden die Kinder mehr die Eltern nach als in den Sünden des Begehrens; denn was von seiten

der Seele kommt, ist auf die Species bezogen; was aber von der bestimmten Körperkonstitution herkommt, gehört mehr dem Individuum an. Die Erbsünde aber ist eine Sünde der gesamten menschlichen Natur. »Darum läßt sich aus dem Gesagten kein Schluß auf die größere oder geringere Verderbtheit des einen oder des andern Vermögens ziehen.«

Die Sünde des Stammvaters war eine Sünde des Stolzes, also des Reaktionsvermögens. Doch »in uns kommt die Verderbnis in umgekehrter Reihenfolge zustande wie in Adam; denn in Adam bringt die Seele dem Leib die Verderbnis und die Person der Natur; in uns aber ist es umgekehrt. Obwohl also die Sünde Adams primär zum Reaktionsvermögen gehört hat, gehört doch bei uns die Verderbnis primär dem Begehrungsvermögen an.«

7. Artikel Kann die Sinnlichkeit in diesem Leben von der erwähnten Verderbnis geheilt werden?

»In diesem Leben kann die Sinnlichkeit nur durch ein Wunder geheilt werden. Der Grund dafür ist, daß das, was naturgemäß ist, nur von einer übernatürlichen Kraft umgewandelt werden kann. Eine solche Verderbtheit aber, wodurch die Teile der Seele verderbt heißen, ist bis zu einem gewissen Grade Folge einer Neigung der Natur. Was nämlich dem Menschen im Urstand verliehen war, daß die Vernunft die niederen Kräfte vollständig zusammenhalten konnte und die Seele den Leib, das beruhte nicht auf Naturprinzipien, sondern auf der ursprünglichen Gerechtigkeit, die aus göttlicher Großmut hinzugegeben war. Nachdem aber die Gerechtigkeit durch die Sünde aufgehoben war, kehrte der Mensch zu dem Zustand zurück, der ihm den Naturprinzipien nach entsprach; darum sagt Dionysius (Kirchliche Hierarchie, Kap. III): »Durch die Sünde wurde die menschliche Natur zu dem Ende geführt, das nach Verdienst dem Anfang entsprach (ad principii consequentem merito ... fnem)«. Wie also der Mensch naturgemäß stirbt und nur auf wunderbare Weise zur Unsterblichkeit zurückgeführt werden kann; so zielt naturgemäß das Begehrungsvermögen auf das Genußbringende und das Reaktionsvermögen auf das in den Weg Tretende (Schwierige, arduum) außerhalb der Vernunftordnung. So kann also jene Verderbtheit nur auf wunderbare Weise, durch das Wirken einer übernatürlichen Kraft, beseitigt werden.«

So »war die allerseligste Jungfrau auf wunderbare Weise von dem Zündstoff befreit.«

Die Vernunft ist nicht imstande, die rechte Beschaffenheit der sinnlichen Potenzen herzustellen. Denn »Reaktions- und Begehrungsvermögen gehorchen zwar der Vernunft, sofern ihre Bewegungen durch die Vernunft anbefohlen oder unterdrückt werden; nicht aber in der Weise, daß ihre Neigung gänzlich aufgehoben würde.«

»Die Tugend, die sich im Reaktions- und Begehrungsvermögen findet, steht zu der genannten Verderbnis nicht im Widerspruch, weshalb sie sie nicht gänzlich aufhebt; sie steht aber im

Widerspruch zu einer übermäßigen Neigung der genannten Kräfte zu ihren Objekten; und dies wird durch die Tugend beseitigt.«

Die Verderbtheit zeigt sich in ungeordneten Regungen, d. h. schlechten Begierden. Von ihnen ist auch der Mäßige »nicht gänzlich frei, sondern nur von heftigen Begierden, wie sie bei dem, der sich nur beherrscht, vorkommen können«, obwohl er ihnen nicht nachgibt.

Wenn eine Krankheit unheilbar ist, so kann das an verschiedenen Umständen liegen: an dem Arzt, am Heilmittel, an der Krankheit oder an der Natur des Patienten. »Daß die Sinnlichkeit in diesem Leben nicht geheilt werden kann, liegt an allen vier Umständen. Denn wenn auch Gott selbst die Macht hat, zu heilen, so hat er doch nach der Ordnung seiner Weisheit verfügt, daß sie in diesem Leben nicht geheilt werden soll. Ebenso ist die Gnadengabe, die uns von Christus verliehen wird, zwar wirksamer als die Sünde der ersten Menschen, sie ist aber nicht dazu verordnet, die genannte Verderbtheit zu beseitigen, die der Natur angehört, sondern die Schuld der Person wegzunehmen. Ferner ist eine solche Verderbtheit zwar gegen den Stand der Natur, wie sie ursprünglich eingerichtet war, sie entspricht aber den Prinzipien der sich selbst überlassenen Natur; es ist auch für den Menschen von Nutzen, daß die Schwäche der Sinnlichkeit bestehen bleibt, um das Laster der Überhebung zu vermeiden; (vgl. II. Korinth. XII, 7: »Damit nicht die Größe der Offenbarungen mich stolz mache, ist mir ein Stachel für mein Fleisch gegeben)« : und so bleibt nach der Taufe diese Schwäche im Menschen bestehen; sowie ein weiser Arzt eine Krankheit ungeheilt läßt, die nur unter Gefahr einer schwereren Krankheit geheilt werden könnte.«

Gegenüber dem weiten Sinn von Sinnlichkeit, in dem sie das sinnliche Erfassen, das darauf gebaute sinnliche Streben und die äußere Bewegung, die durch dies Streben ausgelöst wird, umfaßt, wird hier ein engerer gewählt, wonach sie das sinnliche Streben allein bezeichnet. Dieses sinnliche Streben wird einerseits gegen das naturhafte Streben abgegrenzt, andererseits gegen das geistige (den Willen). Das naturhafte Streben geht mit Notwendigkeit auf ein ganz bestimmtes Ding, und zwar auf das Ding als solches. Das geistige Streben geht primär überhaupt nicht auf ein Ding, sondern auf das Gute als solches und sekundär auf ein Ding um des Guten willen, also unter Erkenntnis des Grundes. Das sinnliche Streben teilt sich in eine aktive und eine passive Potenz. Diese, das Begehrungsvermögen (concupiscibilis), ist auf das gerichtet, was den Sinnen angemessen ist und darum Genuß bringt; jenes (ich habe dafür den umständlichen Ausdruck »Vermögen affektiver Reaktion« gewählt, weil das lateinisch irascibilis nur an einen bestimmten Affekt anschließt, während offenbar alle reaktiven Gemütsstellungen dazu gehören) auf das, was sich dem Strebenden in den Weg stellt und überwunden werden muß. Das Begehren ist etwas der Natur der Sinnlichkeit als solcher Entsprechendes. Im Reagieren kommt stärker das zur Geltung, was der Sinnlichkeit an Vernunftmäßigem innewohnt: das Schätzungs- oder Urteilsvermögen (vis aestimativa); so steht das Reaktionsvermögen der Vernunft näher. – Dieser Teilung des niederen Strebens entspricht keine Teilung des Willens in mehrere Potenzen. Denn wie der Verstand ein allgemeines Objekt hat – die Washeit – im Gegensatz zur Vielheit der Sinnendinge und darum als eine Potenz der Mehrheit der Sinne

gegenübersteht, so hat auch der Wille ein allgemeines Objekt: das Gute, während Reaktions- und Begehrungsvermögen sowohl dem Objekt (dem Annehmlichen und dem in den Weg Tretenden) als der Art des Strebens nach verschiedene Potenzen sind. – In dreifachem Sinn ist die Sinnlichkeit der Vernunft unterworfen: 1. sofern sie es ist, die den niederen Strebevermögen etwas als genußbringend oder hemmend vor Augen stellt; 2. sofern der Wille, als das bewegende Prinzip, das niedere Streben, das sich nicht von sich aus bewegt, lenkt; 3. sofern die ausführenden Bewegungskräfte, durch die das Streben in die Tat umgesetzt wird, durch den Willen gelenkt bzw. der Übergang zur äußeren Bewegung vom Willen gehemmt wird.

Die Regungen der Sinnlichkeit stehen nicht völlig in unserer Macht (wie der Wille), da sie der Vernunft zuvorkommen, darum sind sie keine moralischen Akte im vollen Sinn und können formaliter nicht Todsünde sein, sondern nur läßliche Sünde; als Materie einer Todsünde aber kommen sie in Betracht, wenn sich nämlich der Wille für einen verbotenen Genuß entscheidet. – Die Verderbtheit der Seele durch die Erbsünde, die im Verlust der ursprünglichen Gerechtigkeit besteht, zeigt sich als Einschränkung der Herrschaft der Vernunft über die niederen Kräfte. Es müssen also die Potenzen der Seele daran umso stärkeren Anteil haben, je ferner sie der Vernunft stehen, das Begehrungsvermögen demnach größeren als das Reaktionsvermögen. Da die ursprüngliche Gerechtigkeit etwas über die Natur hinaus Verliehenes war, kann ihr Verlust auch nicht durch natürliche Mittel, sondern nur auf wunderbare Weise gutgemacht werden.

Erkenntnistheoretisch bedeutsam ist hier wie schon bei der Untersuchung über den Willen der nahe Zusammenhang von Erfassen und Streben, ferner die Betonung des Vernunftanteils, der auch den sinnlichen Kräften eigen ist.

XXVI. Quaestio Die Passionen der Seele

Die 25. Quaestio behandelte im wesentlichen die Potenzen der Sinnlichkeit. Nun wird die entsprechende Aktualität untersucht. Schon früher war gelegentlich die Rede von der Einteilung der seelischen Aktualität in zweierlei Zustände, in ›Aktionen‹ und ›Passionen‹ (als beide umfassend ließe sich sowohl ›Akt‹ als ›Zustand‹ terminologisch rechtfertigen). Jetzt wird die Natur der Passionen eigens behandelt.

1. Artikel Hat die vom Leibe getrennte Seele Passionen?

»Um über diese Frage und die folgenden Klarheit zu bekommen, muß man wissen, daß der Name ›Passion‹ in doppeltem Sinn genommen wird, in einem gewöhnlichen und einem eigentlichen (*communiter et proprie*). Im gewöhnlichen Sinn heißt ›Passion‹ das Empfangen von etwas auf irgend eine beliebige Weise; und damit folgt man der Wortbedeutung; denn Passion kommt vom griechischen παθεῖν, d. h. das Empfangen. Im eigentlichen Sinn aber wird von ›Passion‹ gesprochen, so fern Aktion und Passion in Bewegung bestehen; sofern nämlich etwas in einem Erleidenden (*in patiente*) auf dem Wege der Bewegung aufgenommen wird. Und da jede Bewegung zwischen entgegengesetzten Enden (*inter contraria*) stattfindet, muß das, was von einem Erleidenden aufgenommen wird, einem andern entgegengesetzt sein, das das Erleidende abwirft. Im Hinblick auf das aber, was in dem Erleidenden Aufnahme findet, gleicht sich das Erleidende dem Wirkenden an; nimmt man daher ›Passion‹ im eigentlichen Sinn, so steht das Wirkende im Gegensatz zum Erleidenden und jede Passion scheidet von der Substanz ab (*abjicit a substantia*). Eine Passion dieser Art aber gibt es nur mit Rücksicht auf Bewegung im Sinne von Veränderung. Denn bei der Ortsbewegung wird nicht ein Unbewegtes aufgenommen, sondern das Bewegte selbst wird an einem Ort aufgenommen. Bei der Bewegung des Wachsens und Abnehmens aber wird nicht eine Form aufgenommen oder abgeworfen, sondern etwas Substanzielles, bei dessen Vermehrung oder Verminderung Größe oder Kleinheit der Quantität sich ergibt. Bei Entstehen und Vergehen aber gibt es Bewegung und Gegensatz nur auf Grund von vorausgehender Veränderung; und so gibt es ›Passion‹ im speziellen Sinn nur im Hinblick auf die Veränderung, bei der eine entgegengesetzte Form aufgenommen und eine andere ausgetrieben wird. Da nun ›Aktion‹ im eigentlichen Sinn mit einem Abwerfen verbunden ist, sofern das Erleidende von seiner früheren Qualität zu einer entgegengesetzten übergeführt wird, so erweitert sich der Name ›Passion‹ nach dem Sprachgebrauch, so daß man von Erleiden (= Passion haben, *pati*) spricht, wenn etwas irgendwie in dem gehemmt wird, was ihm zustünde; z. B. wenn wir sagen, das Schwere erleide etwas, sofern es gehindert wird, nach unten zu fallen; und der Mensch erleide etwas, sofern er gehindert wird, seinen Willen zu tun.

›Passion‹ im ersten Sinn nun findet sich in der Seele und in jedem beliebigen Geschöpf, weil jedem Geschöpf etwas von Potenzialität beigemischt ist, weshalb jedes subsistierende Geschöpf für etwas aufnahmefähig ist. ›Passion‹ im zweiten Sinn dagegen gibt es nur, wo es Bewegung und Gegensätzlichkeit gibt. Bewegung aber gibt es nur bei Körpern und Gegensätzlichkeit von Formen oder Qualitäten nur bei dem, was entsteht und vergeht. Darum können nur solche Dinge im eigentlichen Sinn Passionen haben. Darum kann die Seele, weil sie unkörperlich ist, nicht in diesem Sinn Passionen haben: und wenn sie auch etwas aufnimmt, so geschieht es doch nicht durch Überführung von etwas zu einem Entgegengesetzten, sondern durch einfaches Einströmen von einem Wirkenden, so wie die Luft von der Sonne erleuchtet wird. In dem dritten Sinn aber, in dem das Wort ›Passion‹ übertragen genommen wird, kann die Seele Passionen haben, sofern ihr Wirken gehemmt werden kann.

Manche Autoren also, die ins Auge faßten, daß es eine Passion im eigentlichen Sinn in der Seele nicht geben kann, sagten, alles, was in der Schrift über körperliche Strafen der Verdammten gesagt ist, sei bildlich zu verstehen, d. h. es seien durch solche körperliche Strafen, wie sie bei uns bekannt sind, geistige Leiden (afflictiones spirituales) bezeichnet, womit die verdammten Geister bestraft würden, wie wir andererseits unter den körperlichen Genüssen, die in der Schrift verheißen sind, die geistigen Genüsse der Seligen verstehen. Und solcher Ansicht scheinen Origenes (Über die Prinzipien II, 20) und Algazel gewesen zu sein.

Da wir aber im Glauben an die Auferstehung nicht nur glauben, daß es eine Strafe für die Geister, sondern auch, daß es eine für die Körper geben wird; und da der Körper nur durch körperliche Strafe bestraft werden kann, ferner den Menschen nach der Auferstehung und den Geistern diesselbe Strafe gebührt, wie aus Matth. 25 hervorgeht, wo es heißt: ›Gehet, ihr Verfluchten, ins ewige Feuer etc.‹; darum muß man sagen, wie Augustin im Gottesstaat XXI, 10 beweist, daß selbst die Geister in gewisser Weise körperliche Strafen erleiden. Und es besteht keine Analogie für die Glorie der Seligen und die Strafe der Verdammten; denn die Seligen werden zu etwas erhöht, was ihre Natur übersteigt, und daher beseligt durch den Genuß der Gottheit; die Verdammten aber werden hinabgestoßen zu etwas, was unter ihnen ist, und daher mit körperlichen Qualen bestraft.

Und so sagten andere, die abgeschiedene Seele werde mit Strafen belegt werden, die zwar nicht körperlich, aber den körperlichen ähnlich seien; ihnen seien jene Strafen ähnlich, die die Schlafenden erleiden. Und dies scheint die Meinung Augustins (Über die Genesis XII, 32) und Avicennas (IX. Buch der Metaphysik, letztes Kapitel) gewesen zu sein. Doch das ist unmöglich. Denn solche Abbilder von Körpern können nicht geistige (intelligibiles) sein; denn diese sind allgemein und ihre Betrachtung bringt der Seele kein Leid, sondern vielmehr Freude an der Betrachtung der Wahrheit. Darum muß man es auf Phantasiebilder beziehen, die jedoch nur in einem körperlichen Organ sein können, wie der Philosoph beweist. Das fehlt aber sowohl der abgeschiedenen Seele als den Geistern der Dämonen.

Darum sagten andere, die abgetrennte Seele leide von den Körpern selbst. Wie das aber geschehen kann, das wird von den einen auf diese, von den andern auf jene Weise angegeben. Die einen nämlich sagen, die abgeschiedene Seele habe den Gebrauch ihrer Sinne: darum werde sie vom Feuer gestraft, indem sie das körperliche Feuer empfinde. Und das scheint Gregorius in den Dialogen (IV. Kap. 29) zu sagen, daß die Seele eben damit, daß sie es sieht, vom Feuer leide (ignem ... patitur). Doch das scheint nicht wahr. Erstens, weil die Akte der sinnlichen Potenzen (sensitivae potentiae) nur unter Vermittlung körperlicher Organe möglich sind; sonst wären die Sinnenseelen der Tiere unsterblich, da sie ja für sich zu ihren Tätigkeiten fähig wären. Zweitens, weil die abgeschiedenen Seelen, selbst zugegeben, daß sie Empfindung hätten, doch nicht von den Sinnendingen schmerzhaft getroffen werden (affligi) könnten; denn das Sinnending bringt dem Empfindenden als solchem Vollendung, wie der geistige Gegenstand dem geistig Erkennenden (sensibile ... perfectio sentientis ..., intelligibile intelligentis). Darum bringt ein Sinnes- oder Verstandesdatum nicht als solches Schmerz oder Trauer, sondern, sofern es schädlich oder als schädlich erkannt ist. Darum muß man eine Art und Weise

finden, wie das Feuer der abgeschiedenen Seele schädlich sein könnte. Das ist aber nicht möglich, was einige sagen: das körperliche Feuer könne zwar dem Geist nicht schädlich sein, es könne jedoch als schädlich erkannt werden: dies scheint übereinzustimmen mit dem, was Gregor (a. a. O.) sagt: ›Weil der Teufel sich brennen sieht, brennt er‹. Denn es ist nicht wahrscheinlich, daß die Dämonen, die sich durch Schärfe der Sinne auszeichnen, nicht weit besser als wir ihre eigene Natur und die des körperlichen Feuers erkennen sollten, so daß sie fälschlich glaubten, das körperliche Feuer könne ihnen schaden.

Man muß also sagen: Sie leiden in Wahrheit, und nicht nur dem Anschein nach, von dem körperlichen Feuer; und dies sagt Gregorius (a. a. O.): ›Wir können aus den Worten des Evangeliums entnehmen, daß die Seele von dem Brand nicht nur durch den Anblick, sondern durch wirkliche Erfahrung leidet (non solum videndo, sed etiam experiendo patiatur)‹. Wie das zugeht, das schildern manche auf folgende Weise: das körperliche Feuer könne als Werkzeug der göttlichen Gerechtigkeit auf die Seele wirken, obwohl es das seiner Natur nach nicht könne. Denn es gibt viele Dinge, die kraft eigener Natur nicht ausreichen, etwas zu bewirken, was sie doch als Werkzeuge eines Wirkenden zustande bringen können; so reicht das elementare Feuer nur als Werkzeug des Ernährungsvermögens zur Erzeugung des Fleisches hin. Doch dies scheint nicht ausreichend; denn ein Werkzeug bringt eine Tätigkeit, die seine eigene Natur übersteigt, nur hervor, wenn es eine ihm natürliche ausübt (nisi exercendo aliquam connaturalem) ...

Darum muß man eine Weise finden, wie die Seele irgendwie natürlich vom körperlichen Feuer leiden kann. Das kann man sich auf folgende Weise denken. Es kommt eine doppelte Art der Verbindung einer geistigen Substanz mit einem Körper vor: einmal als Form, sofern sie dem Körper Leben gibt; ferner, wie der Bewegter mit dem Bewegten oder das örtlich Bestimmte mit dem Ort verbunden ist, durch eine Tätigkeit oder ein Verhältnis (habitudō). Da aber die Form und das, dessen Form sie ist, ein Sein haben, ist die Vereinigung einer geistigen Substanz mit einer körperlichen nach Art der Form eine Vereinigung dem Sein nach. Keines Dinges Sein aber ist seiner eigenen Macht unterworfen; und so steht es nicht in der Macht einer geistigen Substanz, sich nach Art einer Form mit einem Körper zu vereinigen oder sich von ihm zu trennen, sondern das geschieht durch Naturgesetz oder Gottes Kraft. Weil dagegen das Wirken eines Dinges in der Macht des freiwillig Wirkenden liegt, darum steht es in der Macht der geistigen Natur, sich nach Art eines Bewegers oder eines Ortsbefindlichen mit einem Körper, im Rahmen der natürlichen Ordnung, zu vereinigen oder von ihm zu trennen; daß aber die geistige Natur, die in dieser Weise mit der körperlichen verbunden ist, von dieser zurückgehalten und behindert und gleichsam gebunden wird, das geht über die Natur hinaus. Jenes körperliche Feuer also, das als Werkzeug der göttlichen Gerechtigkeit dient, macht etwas, was über die natürliche Kraft hinausgeht, nämlich die Seele zurückhalten oder binden; aber die Vereinigung selbst, in der geschilderten Weise, ist natürlich. Und so leidet die Seele vom körperlichen Feuer auf die dritte früher genannte Weise, in dem Sinne nämlich, in dem wir sagen, etwas erleide etwas, sofern es in seinem eigenen Wirken oder etwas anderm, was ihm zusteht, behindert ist. Und diesen Sinn von ›Passion‹

nimmt Augustin (Gottesstaat XX, 10) an, indem er sagt: ›Warum sollen wir nicht sagen, in freilich wunderbarer Weise, aber doch wahrhaft können auch die körperlosen Geister von der Strafe des körperlichen Feuers getroffen werden, wenn der Geist der Menschen, der doch auch unkörperlich ist, jetzt in Körperglieder eingeschlossen sein und auch dann durch die Fesseln seines Körpers unlöslich gebunden sein kann? Es werden also die körperlosen Geister der Dämonen zur Pein ins körperliche Feuer gebannt sein (adhaerebunt); nicht damit das Feuer selbst, in das sie gebannt sind, durch die Verbindung mit ihnen beseelt und lebendig werde ..., sondern auf eine wunderbare und unaussprechliche Art des Gebundenseins, wobei sie vom Feuer Pein empfangen, ohne dem Feuer Leben zu geben«. Diese Art nimmt auch Gregor (a. a. O.) an, indem er sagt: ›Wenn die göttliche Wahrheit von dem verdammten reichen Sünder im Feuer spricht, welcher Weise wollte dann bestreiten, daß die Seelen der Verworfenen im Feuer festgehalten werden?«.

Daß die Seele von etwas Körperlichem nichts erleiden könne, weil das Wirkende immer von höherem Range sei als das Leidende, ist kein treffender Einwand, »weil das Wirkende nicht schlechthin höherwertig zu sein braucht als das Leidende, sondern nur als Wirkendes; und so ist das Feuer, sofern es auf die Seele als Werkzeug der göttlichen Gerechtigkeit wirkt, von höherem Rang als die Seele, wenn auch nicht schlechthin«.

Dazu kommt noch die Herabwürdigung der Seele durch die Sünde. »Schlechthin ist zwar die sündhafte Seele, ihrer Natur nach, von höherem Rang als jede körperliche Kraft; doch im Hinblick auf die Schuld wird sie von niederem Rang als das körperliche Feuer, wenn man es nicht schlechthin betrachtet, sondern als Werkzeug der göttlichen Gerechtigkeit.«

Ja, sofern die Seele »der Armseligkeit und Schuld unterworfen ist«, ist es ihr nach dem Wort des Herrn »besser nicht zu sein«, obwohl sie ihrer Natur nach besser ist als das Nichtseiende.

Wenn Augustin (Über die Genesis XII, 32) sagt, was auf die abgeschiedene Seele wirkt, sei nicht körperlich, sondern körperähnlich, so spricht er das nicht absolut aus, sondern in bedingter Form, im Zusammenhang einer Erwägung: »Wenn es so sei, so könnten auf Grund dessen die Seelen von Freude oder Trauer betroffen werden. Und wenn er sagt, an einen körperlichen Ort komme man nur mit einem andern Körper, so spricht er es analog mit einer Disjunktion aus, indem er hinzufügt: ›oder nicht örtlich, d. h. mit Anmessung an einen Ort.«

Wenn Damascenus sagt, das Feuer, durch das die Verdammten leiden, sei kein materielles, so ist zu bedenken, »daß an der Strafe der abgeschiedenen Seele zweierlei zu beachten ist: etwas, was in erster, und etwas, was in zweiter Linie trifft. Was in erster Linie trifft, ist das körperliche Feuer selbst, das die Seele in der geschilderten Weise hemmt; doch dieses würde der Seele keine Betrübnis einflößen, wenn es nicht von der Seele erfaßt wäre. So ist das, was in zweiter Linie trifft, das hemmende Feuer als erfaßtes; und dieses Feuer ist nicht materiell, sondern geistig; und in diesem Sinn bewahrheitet sich die Aussage des Damascenus. Oder man kann sagen, er nenne es nicht materiell, sofern es die Seele nicht durch materielle Einwirkung straft, wie es Körper straft.«

»Sofern jenes Feuer hemmt oder bindet, wird es als schädlich aufgefaßt; und so kann sein Anblick betrüblich sein.«

Zwischen Wirkendem und Leidendem muß eine Proportion bestehen, und es scheint, als könne es das zwischen Geistigem und Körperlichem nicht geben. In der Tat gibt es das nicht, »wenn man ›Proportion‹ im eigentlichen Sinne nimmt, gemäß einem bestimmten Verhältnis zwischen Quantitäten, sei es einer meßbaren (dimensiva) zu einer andern meßbaren oder einer virtuellen zu einer andern virtuellen, wie zwei Körper dem Ausmaß und der Kraft nach (secundum dimensionem et virtutem) zu einander in Proportion stehen, denn die Kraft der geistigen Substanz ist nicht von derselben Gattung wie die körperliche Kraft. Nimmt man aber Proportion in weitem Sinne für irgend ein beliebiges Verhältnis, so gibt es eine Proportion zwischen Geistigem und Körperlichem, durch die das Geistige in natürlicher Weise auf das Körperliche wirken kann, umgekehrt freilich nur durch Gotteskraft.«

Die Wirkung des Feuers als Werkzeug der göttlichen Gerechtigkeit ist nicht so zu denken, als nähme das Werkzeug zu diesem Wirken in sich selbst eine vollkommene Kraft auf. »Das Werkzeug vollbringt sein Werkzeug-Wirken, indem es von dem primären Wirkfaktor bewegt wird, wodurch es in gewisser Weise an der Kraft des ersten Wirkfaktors Anteil hat, doch nicht so, als wäre jene Kraft im Werkzeug dem vollkommenen Sein nach; denn jene Bewegung ist ein unvollkommener Akt.«

Die Art, wie die ungetauften Kinder und wie die Verdammten von der Anschauung Gottes ausgeschlossen sind, ist nicht dieselbe. »Die Kinder entbehren nur infolge der mangelnden Gnade das selige Schauen, ohne daß etwas Entgegengesetztes sie aktiv hinderte; die Verdammten in der Hölle dagegen sind nicht nur wegen der mangelnden Gnade des seligen Schauens beraubt, sondern werden auch durch etwas Entgegengesetztes gehindert, indem sie durch die körperlichen Strafen gefesselt sind.«

Daraus, daß die Werkzeuge der göttlichen Barmherzigkeit, die Sakramente, gegen den Willen des Empfangenden nicht wirken können, ist nicht zu folgern, daß auch das Werkzeug der göttlichen Gerechtigkeit, die Strafe, der freiwilligen Mitwirkung des Empfangenden bedürfte. »Die Freiwilligkeit gehört zur Idee der Gerechtigkeit (de ratione justitiae), aber nicht zur Idee der Strafe, sie steht vielmehr zur Idee der Strafe im Widerspruch: und so wirken die Werkzeuge der göttlichen Barmherzigkeit, die zur Rechtfertigung dienen, nicht auf die widerstrebende Seele; die Werkzeuge der göttlichen Gerechtigkeit dagegen, die zur Bestrafung dienen, wirken auf die widerstrebende Seele.«

Damit eine Passion eine Bewegung sei, muß das, was sie erregt, mit dem, worin sie erregt wird, eine gemeinsame Materie haben. »Es kann aber auch ein Ding von einem anderen, mit dem es nichts materiell gemeinsam hat, eine Einwirkung erfahren, z. B. die irdischen Körper von der Sonne; und es kann etwas in gewisser Weise Passionen erfahren, was keinerlei Materie hat, wie aus dem früher Gesagten hervorgeht.«

»Das höllische Feuer brennt die unkörperlichen Substanzen von seiten des Wirkenden körperlich, nicht aber von seiten des Wirkungerleidenden. In den Körpern der Verdammten dagegen bewirkt es auf diese Weise ein körperliches Brennen.«

Nach dem Wort Cassiodors (Über die Seele): die Seele höre und sehe nach der Trennung vom Leibe mit ihren Sinnen schärfer als vorher, könnte man annehmen, daß auch das Leiden durch die Empfindung dann stärker sein müsse. Doch »dem Wort Cassiodors scheint keine Wahrheit zuzukommen, wenn es von den äußeren Sinnen spricht; damit es sich als wahr erweisen könne, muß man es von den inneren, geistigen Sinnen verstehen.«

2. Artikel Hat die mit dem Leibe Verbundene Seele Passionen?

»Nimmt man das Wort ›Passion‹ im eigentlichen Sinn, so kann (wie es im vorausgehenden Artikel gesagt wurde) nichts Unkörperliches Passionen haben. Denn was an sich, im eigentlichen Sinn, Passionen hat, ist der Körper. Wenn sich also eine Passion im eigentlichen Sinn in gewisser Weise auf die Seele erstreckt, so geschieht es nur vermöge ihrer Verbindung mit dem Körper, also akzidentell. Sie ist aber in zweifacher Weise mit dem Körper verbunden: einmal als Form, sofern sie dem Körper sein Sein gibt und ihn belebt; sodann als bewegendes Prinzip, sofern sie durch den Körper ihre Tätigkeit ausübt. Auf Grund beider Verbindungsweisen erfährt die Seele Passionen, aber auf verschiedene Weise. Denn was aus Materie und Form zusammengesetzt ist, das wirkt qua Form (agit ratione formae) und erleidet Wirkungen qua Materie (patitur ratione materiae): und so nimmt die Passion ihren Anfang von der Materie und erstrebt sich in gewisser Weise akzidentell auf die Form; aber die Passion des Erleidenden leitet sich von dem Wirkenden her, weil die Passion die Wirkung einer Aktion ist. In doppeltem Sinn wird also die Passion des Körpers akzidentell der Seele zugeschrieben. Einmal in der Weise, daß die Passion vom Körper ausgeht und in der Seele ihr Ziel findet, sofern diese mit dem Körper als Form vereint ist; und das ist eine körperliche Passion: z. B. wenn der Körper verletzt wird, wird die Verbindung des Körpers mit der Seele geschwächt, und so leidet akzidentell die Seele selbst, die ihrem Sein nach mit dem Körper verbunden ist. Auf andere Weise so, daß [die Passion] von der Seele ausgeht, sofern diese den Körper bewegt, und im Körper ihr Ziel findet; und dies nennt man seelische Passion; so ist es offenbar bei Zorn, Furcht u. dgl.; denn solche Regungen vollziehen sich durch eine Auffassung und ein Streben der Seele, worauf eine körperliche Veränderung folgt; sowie die Veränderung eines Bewegten auf das Wirken eines Bewegers folgt, gemäß jeder Art, wie ein Bewegtes darauf eingerichtet ist, der Bewegung eines Bewegers zu gehorchen. Und so sagt man, daß bei Eintritt einer Veränderung des Körpers die Seele selbst akzidentell einer Passion unterworfen sei.«

Die Passionen, die in der Verbindung mit dem Körper auftreten, sind nicht als Passionen der Seele an sich anzusehen; die Furcht vor dem Untergang z. B. besagt nicht, daß die Seele fürchte, sie selbst könnte an sich zu Grunde gehen; »sondern sie fürchtet, es könne durch ihre Trennung vom Körper der mit ihr verbundene zu Grunde gehen; und wenn sie ihren eigenen Untergang fürchtete, so geschähe es nur, sofern sie im Zweifel ist, ob nicht beim Verfall des Körpers auch die Seele akzidentell der

Verderbnis anheimfalle. So kann der Untergang selbst für die Seele nicht eintreten; und auch die Passion der Furcht kommt ihr außerhalb der Verbindung mit dem Leibe nicht zu.«

Man darf nicht sagen: die Seele werde durch den Körper vollendet, also sei der Körper das Vollkommenere und sie könne an sich durch ihn Passionen erleiden. »Die Seele vollendet sich allerdings im Körper, sie wird aber nicht vom Körper vollendet (Augustin, Über die Genesis XII, 16), sondern entweder wird sie von Gott vollendet, oder sie vollendet sich selbst mit Hilfe des Körpers, der ihr gehorcht; sowie der aufnahmefähige Verstand durch die Kraft des tätigen Verstandes mit Hilfe der Phantasmen vollendet wird, die durch ihn aktueller Verstandesbesitz (intelligibilia actu) werden.«

Eine akzidentelle Beeinflussung der Seele ist nicht abzuleugnen. Es kann ihr allerdings »keinerlei körperliche Qualität zukommen, aber das Verbundensein ist der Seele und dem Leib gemeinsam und ebenso das Wirken: darum fließt akzidentell die Passion des Körpers auf die Seele über.«

Wenn gesagt wird, die Seele sei als Teil des Ganzen in die Bewegung des Lebewesens hineingezogen und eine solche Bewegung sei keine akzidentelle, so ist nicht beachtet, »daß die Passion dem Ganzen, in dem Leib und Seele verbunden sind, nur auf Grund seiner körperlichen Natur zukommt; so betrifft sie die Seele nur akzidentell. Der Einwand aber geht vor, als käme die Passion dem Ganzen auf Grund der Natur des Ganzen und nicht bloß des einen Teils zu.«

Daß die betreffenden Zustände primär seelisch sind, schließt den akzidentellen Charakter nicht aus. »Der Zorn und ebenso jede andere Passion der Seele kann auf zweierlei Weise betrachtet werden: einmal auf den eigenen Gehalt des Zornes hin (secundum propriam rationem irae); und so ist er eher in der Seele als im Leib: ferner in seiner Eigenschaft als Passion, und so ist er zuerst im Leib; denn dort nimmt er zuerst den Charakter der Passion an. Und so sagen wir nicht, die Seele zürne akzidentell, sondern sie habe akzidentell eine Passion.«

So kann man zugeben, daß das Wesentliche an diesen Zuständen von der Seele, als der Form, herrühre, ohne daß dadurch der akzidentelle Charakter der Passion als solcher aufgehoben würde.

Das gilt ebenso wie für die affektiven Zustände auch für das Empfinden. Als Empfinden ist es für die Seele nicht akzidentell, wohl aber als Passion.«

3. Artikel Kommt die Passion nur im sinnlichen Strebevermögen vor?

»Im eigentlichen Sinn von Passion kommt sie nur im sinnlichen Strebevermögen vor, wie aus den beiden Definitionen des Damascenus (am Ende des IV. Buches, II, 4) und Gregor von Nyssa Dialoge IV, 24) hervorgeht (1. Artikel dieser Quaestion). Das läßt sich folgendermaßen zeigen. Wie gesagt, spricht man von »Passion« in dreifachem Sinn. Einmal im gewöhnlichen Sinn, wonach alles Empfangen ein Erleiden (pati) ist; und in diesem Sinn gibt es Passionen in jedem beliebigen Teil der Seele, nicht bloß im Strebevermögen: in diesem Sinn von »Passion« sagt der Kommentator im Buch

Über die Seele, die Kräfte der Lebensseele (*animae vegetabilis*) seien aktiv, die Kräfte der Sinnenseele passiv, die Kräfte der Vernunftseele teils aktiv, wegen des tätigen Verstandes, teils passiv, wegen des aufnahmefähigen Verstandes. Diese Art der Passion kommt nun zwar den Auffassungs- und Strebevermögen zu, in höherem Grade aber entspricht sie den Strebevermögen; da nämlich die Tätigkeit des Auffassungsvermögens einem aufgefaßten Ding gilt, sofern es in dem Auffassenden ist, die Tätigkeit des Strebevermögens aber dem Ding, wie es in sich selbst ist, so hat das, was im Auffassungsvermögen Aufnahme findet, weniger von der Eigentümlichkeit des aufgefaßten Dinges als das, was im Strebevermögen aufgenommen wird, vom Gehalt des erstrebten Dinges; darum ist das Wahre, das der Verstandeserkenntnis Vollkommenheit gibt (*perficit intelligentiam*), im Geist; das Gute aber, das dem Strebevermögen Vollkommenheit gibt, ist in den Dingen, wie es im VI. Buch der *Metaphysik* heißt.

Zweitens spricht man von Passion im eigentlichen Sinn: sie besteht in der Abwerfung eines von zwei entgegengesetzten Akzidenzien und der Annahme des Entgegengesetzten auf dem Wege der Veränderung; und diese Art der Passion kann der Seele nur auf Grund des Körpers zukommen, und zwar auf doppelte Weise. Einmal, sofern sie mit dem Körper als seine Form verbunden ist; so leidet sie mit dem Körper mit, wenn er eine körperliche Passion erleidet. Ferner, sofern sie als bewegendes Prinzip mit ihm verbunden ist; auf die Weise vollzieht sich auf Grund einer seelischen Tätigkeit eine Veränderung im Körper, die jedoch eine seelische Passion (*passio animalis*) genannt wird (vgl. oben, a. I corp.).

Die genannte körperliche Passion also erstreckt sich auf die Potenzen, sofern sie im Wesen der Seele wurzeln, darum, weil die Seele ihrem Wesen nach die Form des Leibes ist, und so erstreckt sie sich auf das Wesen der Seele; einer Potenz kann aber diese Passion in dreifachem Sinn zugeschrieben werden. Einmal, sofern sie im Wesen der Seele wurzelt: und in diesem Sinn erstreckt sich die genannte Passion auf alle Potenzen, da alle Potenzen im Wesen der Seele wurzeln. Dann, sofern durch eine Verletzung des Körpers die Akte der Potenzen gehemmt werden: Und in diesem Sinn gehört die genannte Passion zu allen Potenzen, die sich körperlicher Organe bedienen und bei denen allen die Akte durch Verletzung der Organe gehemmt werden, aber unmittelbar; und in diesem Sinn erstreckt sie sich auch auf die Potenzen, die sich keines körperlichen Organs bedienen, nämlich die Verstandeskkräfte, sofern sie von den organgebundenen Potenzen empfangen: so kommt es, daß bei Verletzung des Organs der Einbildungskraft die Verstandestätigkeit gehemmt wird, weil der Verstand bei seiner Tätigkeit der Phantasmen bedarf. Drittens erstreckt sie sich auf eine Potenz, die sie selbst erfaßt; und auf die Weise erstreckt sie sich ganz eigentlich auf den Tastsinn; denn das Getast ist der Sinn für das, woraus sich das Lebewesen aufbaut, und ebenso für das, wodurch das Lebewesen zerfällt.

Die Passion des Lebewesens muß also, da durch sie auf Grund einer Tätigkeit der Seele der Körper eine Veränderung erfährt, in der Potenz sein, die an ein körperliches Organ gebunden ist und der es zukommt, im Körper Veränderungen zu bewirken (*corpus transmutare*); und so findet sich eine solche

Passion nicht im geistigen Teil (in parte intellectiva), der nicht Akt eines körperlichen Organs ist; auch nicht im sinnlichen Auffassungsvermögen; denn auf eine sinnliche Auffassung folgt eine Bewegung im Körper nur durch Vermittlung des Strebevermögens, welches das unmittelbar Bewegende ist. So wird gemäß seiner Tätigkeitsweise das körperliche Organ, nämlich das Herz, von dem der Anfang der Bewegung ausgeht, in die geeignete Bereitschaft gebracht (disponitur ... tali dispositione, quae competat ...), das auszuführen, wozu das sinnliche Streben neigt. Darum brennt es im Zorn und zieht sich zusammen in Furcht.

Und so findet sich nur im sinnlichen Strebevermögen eine seelische Passion im eigentlichen Sinn. Denn daß die Kräfte der Lebensseele, trotzdem sie sich eines körperlichen Organs bedient, aktive sind, das steht fest. Die Passion kommt aber in eigentlicherem Sinn dem Strebe- als dem Auffassungsvermögen zu, wie im Anfang gesagt wurde. Und das ist der eine Grund, weshalb das sinnliche Strebevermögen in eigentlicherem Sinne Subjekt der Passion ist als das sinnliche Auffassungsvermögen; ebenso wie auch das höhere Gemüt (affectiva superior) dem speziellen Gehalt der Passion nähersteht als das geistige Auffassungsvermögen.

In einem dritten Sinn war übertragen von ›Passion‹ die Rede, sofern etwas auf irgend eine Weise in dem gehemmt wird, was ihm angemessen ist. In diesem Sinn erfahren die Potenzen der Seele Passionen, sofern sie im Vollzug der ihnen eigenen Akte gehemmt werden. Das kommt aber, wie gesagt wurde, bei allen Potenzen der Seele vor. Jetzt aber sprechen wir von der seelischen Passion im eigentlichen Sinn, und die findet sich, wie gezeigt wurde, nur im sinnlichen Streben.«

Wenn die ganze Seele Christi litt, so geschah es »durch das körperliche Leiden (passione corporali): und so erstreckte sich jene Passion auf alle Potenzen, wenigstens sofern sie im Wesen der Seele wurzeln; nicht aber in der Weise, als wäre eine seelische Passion in jeder beliebigen Potenz der Seele wie in ihrem eignen Subjekt gewesen.«

Augustin sagt (im XIII. Buch des Gottesstaates, XIV, 5): ›Nicht nur vom Fleische her wird die Seele affiziert zu Begierde, Furcht, Freude oder Erkenntnis, sondern auch aus sich selbst kann sie in solche Bewegungen versetzt werden‹. Danach scheint es, als könnte es solche Passionen nicht nur im sinnlichen Strebevermögen geben. Doch »Augustin spricht an dieser Stelle gegen »gewisse Platoniker‹: diese sagten, alle jene Passionen hätten ihren Ursprung im Fleisch. Augustin zeigt nun, daß jene Passionen ihren Ursprung in der Seele haben könnten, wenn das Fleisch in keiner Weise verderbt wäre. Und so sagt er nicht, daß jene Passionen ohne Fleisch zur Vollendung kommen, sondern daß nicht nur vom Fleisch her in der Seele solche Passionen erregt werden.«

»Wenn Augustin Furcht und Freude Willensregungen nennt, so braucht er das Wort ›Willen‹ entweder in einem weiten Sinn für jegliches Streben: oder er nimmt Furcht oder Freude u. dgl. für Willensakte, weil es im sinnlichen Streben ähnliche Passionen gibt. Denn es gibt, wie im 3. Artikel der vorausgehenden Quaestio über die Sinnlichkeit gesagt wurde, auch im Willen selbst in gewisser Weise Freude und Trauer u. dgl.; aber nicht, als wären es Passionen im eigentlichen Sinn. Man kann auch

sagen, Augustin nenne diese Passionen Willensregungen, sofern der Mensch auf Grund eines Willensaktes zu diesen Passionen geführt wird, indem das niedere Streben der Neigung des höheren Strebens folgt, wie in der Quaestion über die Sinnlichkeit gesagt wurde. So fügt Augustin (Gottesstaat, XIV, 6) hinzu: »Je nachdem der Wille des Menschen angelockt oder abgestoßen wird, wandelt und wendet er sich zu diesen oder jenen Affekten.«

Wenn man die Sinne als aktive Vermögen in Anspruch nehmen und darum die passiven davon ausschließen will, so beruht das auf mehreren Irrtümern. Einmal sind die »Sinne keine aktive, sondern eine passive Kraft. Denn was einen Habitus besitzt, der ein Wirken bedeutet (qui est operatio), heißt keine aktive Kraft; sonst wäre jede Potenz der Seele aktiv; sondern eine aktive Potenz heißt die, welche sich zu ihrem Objekt verhält wie das Wirkungsübende zum Wirkungerleidenden (sicut agens ad patiens). Die Sinne aber verhalten sich zum Sinnending wie das Wirkungerleidende zum Wirkungsübenden, weil das Sinnending im Sinn eine Veränderung hervorruft; wenn aber bisweilen ein Sinnending durch einen Sinn eine Veränderung erfährt, so geschieht das akzidentell; sofern das Sinnesorgan selbst eine Qualität besitzt, durch die es fähig ist, in einem Körper eine Veränderung zu bewirken. Wenn also ... der Basilisk durch seinen Blick einen Menschen tötet, so hat das nichts mit dem Sehen zu tun; sondern das Sehen kommt dadurch zustande, daß eine sichtbare Species im Gesicht Aufnahme findet, und das ist ein Wirkungerfahren (pati). Darum sind die Sinne passive Potenzen. Wollte man aber auch zugeben, daß die Sinne aktiv eine Wirkung ausübten, so würde daraus nicht folgen, daß es in den Sinnen keine Passion geben könne; denn nichts steht im Wege, daß ein und dasselbe sich bezüglich verschiedener Dinge aktiv und passiv verhalten könne. Wollte man ferner zugeben, daß die Sinne, die ein Auffassungsvermögen bezeichnen, keiner Passion fähig seien, so würde dadurch nicht ausgeschlossen, daß es im sinnlichen Streben Passionen geben könne.«

Daß die vegetative Potenz aktiv ist, beweist nicht, daß die Sinne, da ihnen ein höherer Rang zukommt, es auch sein müßten. »Schlechthin genommen ist zwar das Aktive im Hinblick auf dasselbe Objekt von höherem Range als das Passive; doch nichts hindert ein Passives, von höherem Range zu sein als ein Aktives, wofern das Passive einer Passion unterliegt, die höheren Ranges ist als die Aktion, die das Aktive vollbringt, z. B. die Passion, nach der der aufnahmefähige Verstand eine passive Potenz genannt wird. Und auch die Sinne sind, sofern sie etwas immateriell aufnehmen, von höherem Rang als das Wirken, wodurch die vegetative Potenz auf materielle Weise wirkt, d. h. durch Vermittlung elementarer Qualitäten.«

»Im geistigen Teil gibt es nicht jene einander entgegengesetzten Passionen wie in der Sinnlichkeit. Es gibt wohl darin eine Freude (delectatio) durch die Vereinigung mit einem angemessenen Erkenntnisgegenstand, doch es gibt dazu kein Entgegengesetztes; denn es müßte zu jenem angemessenen Erkenntnisgegenstand ein Entgegengesetztes geben, das die Ursache jenes Entgegengesetzten [zur Freude] wäre; das ist aber nicht möglich, weil es zur geistigen Species nichts Entgegengesetztes gibt; denn die Species entgegengesetzter Dinge sind in der Seele nicht entgegengesetzt,

wie es im X. Buch der Metaphysik heißt: darum hat der Mensch nicht nur an der Erkenntnis des Guten Freude, sondern auch an der Erkenntnis des Schlechten, sofern er es erkennt. Denn auch die Erkenntnis des Schlechten ist ein Gut für den Verstand; und so gibt es zur geistigen Freude kein Entgegengesetztes. Man spricht aber in gewöhnlicher Redeweise von Trauer und Schmerz im geistigen Seelenteil, sofern der Verstand etwas dem Menschen Schädliches erkennt, wogegen sich der Wille zur Wehr setzt. Da jedoch jenes Schädliche nicht dem Verstand als erkennendem schadet, steht jene Trauer oder jener Schmerz nicht im Gegensatz zu der geistigen Freude, die im Hinblick auf das besteht, was dem Verstand als erkennendem angemessen ist.«

Dabei ist zu bedenken, »daß die Vernunft (*potentia rationalis*) sich zu entgegengesetzten Dingen einmal in einer ihr eigentümlichen Weise verhält und außerdem auf eine Weise, die ihr und allen andern Potenzen gemeinsam ist. Daß nämlich die Vernunft Subjekt entgegengesetzter Akzidenzien ist, das ist ihr und den andern Potenzen gemeinsam; denn zu allem Entgegengesetzten gibt es ein identisches Subjekt: daß sie aber entgegengesetzter Aktionen fähig ist (*se habeat ad contrarias actiones*), das ist ihr speziell eigen; denn die naturhaften Potenzen sind in einer Richtung festgelegt. Und in diesem Sinn sagt der Philosoph, die Vernunftvermögen hätten ein Verhältnis zu Entgegengesetztem«, nicht, als handelte es sich um Passionen.

Wenn gesagt wird, dasselbe Erkenntnisobjekt sei durch seine Gegenwart oder Abwesenheit Ursache von Entgegengesetztem, wie der Steuermann dadurch die Rettung oder den Untergang des Schiffes herbeiführe, so ist übersehen, »daß die Abwesenheit des Steuermanns nur akzidentell Ursache für den Untergang des Schiffes ist, sofern sie nämlich die Fürsorge des Steuermanns ausschaltet, durch die der Untergang des Schiffes verhindert würde; und entsprechend ist die Entfernung oder Abwesenheit eines Erkenntnisgegenstandes nicht Ursache der Trauer, sondern des Sich-nicht-freuens. Die Wirkungen richten sich nämlich in ihrem Verhältnis zueinander nach dem Verhältnis der Ursachen: so sind Erkennen und Nicht-Erkennen, die einander kontradiktorisch entgegenstehen, Ursache des Sich-freuens und Sich-nicht-freuens, die ebenso kontradiktorisch sind: nicht aber des Sichfreuens und Traurig-seins, die konträr sind. Nehmen wir aber das an, was in konträrem Gegensatz zur Erkenntnis der Wahrheit steht, den Irrtum, so kann er nicht Ursache der Traurigkeit sein; denn entweder wird der Irrtum für Wahrheit gehalten, und dann erfreut der Irrtum ebenso wie die Wahrheit; oder er wird als Irrtum erkannt, was nur durch Erkenntnis der Wahrheit geschieht; und dann weckt der Irrtum im Erkennen wiederum Freude.«

»Zwischen Traurigkeit und Schmerz ist folgender Unterschied: die Traurigkeit ist eine Passion des Lebewesens, die ihren Ausgang nimmt von der Auffassung eines Schädlichen und ihr Ziel findet in einer Tätigkeit des Strebens und darüber hinaus in einer Veränderung des Körpers; der Schmerz aber besteht im Hinblick auf eine Passion des Körpers; darum sagt Augustin (*Gottesstaat XIV, 7*), von Schmerz sei sprachüblicher bei Körpern die Rede; und so nimmt er seinen Ausgang von einer Verletzung des Körpers und findet sein Ziel in einer Auffassung des Tastsinns, weshalb der Schmerz dem Tastsinn als auffassendem angehört ...«

»Damascenus und der Philosoph sagen, Freude und Trauer (*gaudium et tristitia*) seien Folge einer Passion; aber sie sagen es in verschiedenem Sinn. Damascenus (II, 22) nämlich und Gregorius von Nyssa (an der angeführten Stelle), die dasselbe Wort gebrauchen, sprechen von einer körperlichen Passion, deren Auffassung entweder Freude oder Trauer hervorruft, die aber, indem sie auftritt (*experta*), immer Schmerz verursacht. Der Philosoph aber spricht im II. Buch der Ethik zweifellos von seelischen Passionen, wo er die Auffassung vertritt, daß auf alle Passionen der Seele Freude und Trauer folge. Der Grund dafür ist, daß unter allen Passionen des Begehrungsvermögens Freude und Trauer, die durch die Begegnung mit etwas Angemessenem oder etwas Schädlichem hervorgerufen werden, die letzte Stelle einnehmen; alle Passionen des Reaktionsvermögens aber finden ihr Ziel in Passionen des Begehrungsvermögens (vgl. die Quaestion über die Sinnlichkeit a. 3 corp.). Daraus ergibt sich, daß alle Passionen der Seele in Freude und Trauer ihr Ziel finden. In keinem Sinn aber folgt daraus, daß die Passionen dem Auffassungsvermögen angehören, wie man schließen wollte; denn die körperliche Passion ist die Natur der Körpers selbst; die andern seelischen Passionen aber sind in demselben Strebensteil, dem auch Freude und Trauer zugehören; doch mit Beziehung auf dessen frühere Akte. Gäbe es aber in den Akten des Strebensteils keine Reihenfolge, dann würde sich aus den Worten des Philosophen ergeben, daß die seelischen Passionen nicht dem Streben angehörten, wie Freude und Trauer, sondern der Auffassung.«

»Weder die Sinne noch ein anderes Auffassungsvermögen rufen unmittelbar eine Bewegung hervor, sondern nur durch Vermittlung des Strebevermögens; und so wird bei einer Betätigung des sinnlichen Auffassungsvermögens der Körper seinen materiellen Dispositionen nach nur verändert, wenn eine Bewegung des Strebevermögens hinzukommt, auf die sofort eine Veränderung dessen, was sich zum Gehorchen anschickt, folgt. Obwohl also in dem sinnlichen Auffassungsvermögen zugleich mit dem körperlichen Organ eine Veränderung vorgeht, so ist darin doch keine Passion im eigentlichen Sinn; denn bei der Sinnestätigkeit erfährt das körperliche Organ, an sich gesprochen, nur geistigerweise eine Veränderung, sofern die Species der Sinnendinge in den Empfindungsorganen ohne Materie Aufnahme finden, wie es im II. Buch Über die Seele (Komm. 12) heißt.«

Es gibt einen Sinn von ›Passion‹, dem im geistigen Seelenteil etwas zu entsprechen scheint: das Abstreifen von etwas und die Annahme von etwas Entgegengesetzten (z. B. das Abstreifen der Schuld und das Empfangen der Gnade); »doch das geschieht nicht auf dem Wege einer Veränderung, so daß Empfangen und Abstreifen kontinuierlich vor sich gehen (*continue fiat*); sondern es geschieht durch ein einfaches Einströmen, wie es bei eingegossenen Habitus ist; in einem Augenblick nämlich wird die Gnade eingegossen, durch die auf einmal die Schuld ausgetrieben wird. Der Übergang (*alteratio*) vom Laster zur Tugend aber oder vom Nichtwissen zum Wissen berührt den geistigen Teil nur akzidentell, während die Veränderung an sich im sinnlichen Teil vor sich geht, wie im VII. Buch der Ethik gezeigt wird. Auf Grund dessen nämlich, daß im sinnlichen Teil eine Veränderung vor sich geht, tritt plötzlich eine Vollkommenheit im geistigen Teil hervor, so daß, was im geistigen Teil geschieht, der Abschluß der Veränderung ist, die im sinnlichen Teil stattfindet; wie ein Erleuchtetwerden

(illuminatio) Abschluß einer Ortsbewegung und das Werden schlechthin einer Veränderung ist; dies ist im Hinblick auf die erworbenen Habitus zu verstehen.«

Die Passion, die dem sinnlichen Teil angehört, braucht nicht immer durch eine sinnliche Auffassung hervorgerufen zu sein. »Auf zweifache Weise kann auf etwas, das durch den Verstand aufgefaßt wurde, eine Passion im niederen Streben folgen. Einmal, sofern das, was vom Verstand in allgemeiner Weise erfaßt wurde, in der Einbildungskraft partikulär gestaltet und so das niedere Streben in Bewegung gebracht wird; z. B. wenn der Verstand des Gläubigen geistigerweise die künftigen Strafen erfaßt und wenn er sich Phantasmen dazu formt, indem er sich das brennende Feuer und den nagenden Wurm u. a. dgl. vorstellt, woraus sich die Passion der Furcht im sinnlichen Streben ergibt. Zweitens, sofern auf Grund einer Verstandesauffassung das höhere Streben in Bewegung versetzt und daraufhin, durch ein Überströmen oder durch einen Befehl, das niedere Streben erregt wird.«

Wenn davon gesprochen wird, daß bei der Beseligung und der Vollendung des Ebenbildes (perfectio imaginis) der geistige Teil Passionen erfahre, so ist ›Passion‹ in einem ganz anderen Sinn genommen als zuvor, so nämlich, daß »jedes Empfangen eine Passion genannt wird.«

»Eine Bewegung heißt Passion nur, wenn sie von einem Empfangenen zu einem andern Empfangenen geht, nicht aber von einem Gewirkten (operatum) zu einem andern Gewirkten: von dieser Art aber ist die Bewegung von einem zum andern, die es im Verstand gibt.«

Wenn Dionysius von Hierotheos (Über die göttlichen Namen, Kap. II) sagt, er habe ›Göttliches erleidend Göttliches erfahren (patiens divinae didicit divina)«, »so ist mit der ›Passion‹ eine Erhebung des Gemüts zum Göttlichen (affectio ad divina) gemeint, die in höherem Grade den Charakter einer Passion besitzt als eine einfache Auffassung ... Denn das Ergriffenwerden durch das Göttliche hat sein Offenbarwerden zur Folge, gemäß Joh. XIV, 21: ›Wer mich liebt, der wird von meinem Vater geliebt werden, und ich werde ihn lieben und werde mich ihm offenbaren.«

4. Artikel In welcher Hinsicht sind Gegensatz und Verschiedenheit zwischen den Passionen der Seele anzutreffen?

»Es findet sich in den Passionen der Seele eine dreifache Unterschiedenheit. Die erste ist die, wodurch sie sich generell unterscheiden, nämlich als zu verschiedenen Potenzen der Seele gehörig; so unterscheiden sich die Passionen des Begehrungsvermögens von den Passionen des Reaktionsvermögens. Der Grund dieser Verschiedenheit der Passionen leitet sich von eben dem Grunde her, wonach sich die Potenzen unterscheiden. Da nämlich früher gesagt wurde (Quaestion über die Sinnlichkeit, a. 2), das Objekt des Begehrungsvermögens sei der sinnliche Genuß, das des Reaktionsvermögens eine in den Weg tretende Schwierigkeit oder ein Hemmnis (aliquid arduum vel arctum), so gehören die Passionen

zum Begehrungsvermögen, in denen eine Beziehung auf einen sinnlichen Genuß, absolut genommen, oder auf sein Gegenteil eingeschlossen ist; zum Reaktionsvermögen die, welche einen Bezug auf eine in den Weg tretende Schwierigkeit im Hinblick auf etwas dergleichen haben. Und so ergibt sich der Gegensatz zwischen Verlangen (desiderium) und Hoffnung; denn von Verlangen spricht man, sofern das Streben auf einen Genuß hin bewegt wird; Hoffnung aber besagt eine gewisse Erhebung des Strebens zu einem Gut, das für mühsam oder schwierig erreichbar gilt (quod aestimatur arduum vel difficile); und entsprechend verhält es sich mit den andern. Die zweite Verschiedenheit der Passionen der Seele ist die, wodurch sie sich gleichsam als Species innerhalb ein und derselben Potenz unterscheiden. Diese Verschiedenheit findet sich bei den Passionen des Begehrungsvermögens in zweifacher Hinsicht. Einmal im Hinblick auf den Gegensatz der Objekte; und so unterscheidet sich die Freude, die einem Gut, von der Trauer, die einem Übel gilt. Zweitens, sofern sich die Kraft des Begehrens auf dasselbe Objekt gemäß verschiedenen Stufengraden richtet, die im Fortgang der Strebensbewegung zu beachten sind: der Genuß selbst nämlich geht zuerst eine gewisse Verbindung mit dem Strebenden ein, sofern er als ein ihm Gleiches oder Angemessenes aufgefaßt wird: und daraus ergibt sich die Passion der Liebe (amor), die nichts anderes ist als ein Geförmwerden des Strebens durch den Gegenstand des Strebens selbst; darum heißt die Liebe eine Vereinigung des Liebenden mit dem Geliebten. Das aber, was so in gewisser Weise verbunden ist, wird weiterhin begehrt (quaeritur ulterius), damit die Verbindung realiter vollzogen werde, so daß der Liebende das Geliebte genießen könne; und so entsteht die Passion des Verlangens: hat man es aber wirklich erlangt, so erzeugt es die Freude. So ist also das Erste in der Bewegung des Begehrens die Liebe, das Zweite das Verlangen, das Letzte die Freude: und als Gegensatz dazu sind die Passionen zu nehmen, die sich auf das Schlechte beziehen; so der Haß zur Liebe, die Flucht zum Verlangen, die Trauer zur Freude. Die Passionen des Reaktionsvermögens aber (vgl. die vorausgehende Quaestion, a. 2) entstehen aus den Passionen des Begehrungsvermögens und finden ihr Ziel in ihnen: und so findet sich in ihnen eine Unterschiedenheit, die der Unterschiedenheit im Begehrungsvermögen entspricht, und darüber hinaus findet sich in ihnen eine Unterschiedenheit, die ihnen gemäß dem Gehalt ihres spezifischen Objekts speziell eigen ist. Vom Begehrungsvermögen rührt der Unterschied her, wodurch sie sich nach Gut und Schlecht unterscheiden oder nach einem Genuß und dem Gegensatze dazu; und ferner, je nachdem etwas realiter oder nicht realiter im Besitz ist: die eigentümliche Unterschiedenheit innerhalb des Reaktionsvermögens aber ist die, daß sich seine Passionen unterscheiden, je nachdem sie die Fähigkeit des Strebenden übersteigen oder nicht übersteigen, und dies der Schätzung nach: dies nämlich sind die Unterschiede, die augenscheinlich das in den Weg Tretende an sich unterscheiden.

Es kann also im Reaktionsvermögen eine Passion im Hinblick auf etwas Gutes und im Hinblick auf etwas Schlechtes geben. Wenn im Hinblick auf etwas Gutes: entweder auf etwas, das man besitzt, oder auf etwas, das man nicht besitzt. Im Hinblick auf ein Gut, das man besitzt, kann es im Reaktionsvermögen keine Passion geben; denn ein Gut, sofern man es bereits besitzt, bereitet dem Besitzenden keine Schwierigkeit; so ist dort die Idee des Hemmnisses nicht gewahrt. Im Hinblick auf

ein Gut aber, das man noch nicht besitzt, wobei infolge der Schwierigkeit es zu erlangen die Idee des Hemmnisses gewahrt werden kann – wenn dies Gut als die Fähigkeit übersteigend geschätzt wird, bewirkt es Verzweiflung; wenn als nicht übersteigend, bewirkt es Hoffnung. Betrachtet man aber die Bewegung des Reaktionsvermögens gegen das Schlechte, so wird sie zweifach sein: nämlich gegen das Schlechte, das man noch nicht im Besitz hat, das aber als Hemmnis erachtet wird, sofern man es schwer vermeiden kann: oder als etwas, das man schon im Besitz hat oder mit dem man in Verbindung ist – dies entspricht ebenfalls der Idee des Hemmnisses, sofern es für schwierig erachtet wird es zu beseitigen. Im Hinblick auf ein Übel, das noch nicht gegenwärtig ist – wenn dies Übel als die Fähigkeit übersteigend geschätzt wird, bewirkt es die Passion der Furcht; wenn aber als nicht übersteigend, die Passion des Wagemuts. Ist jedoch das Übel gegenwärtig, so wird es entweder als die Fähigkeit nicht übersteigend geschätzt, und dann bewirkt es die Passion des Zorns; oder als übersteigend – dann bewirkt es gar keine Passion im Reaktionsvermögen, sondern es bleibt nur im Begehrungsvermögen die Passion der Traurigkeit.

Jene Unterschiedenheit also, die man gemäß den verschiedenen Graden in der Strebensbewegung wahrnimmt, ist nicht Ursache eines Gegensatzes; denn solche Passionen unterscheiden sich nach Vollkommenheit und Unvollkommenheit, wie es offenbar bei Verlangen und Freude ist. Die Unterschiedenheit dagegen, die dem Gegensatz des Objekts entspricht, bewirkt in eigentlichem Sinn einen Gegensatz in den Passionen. So nimmt man im Begehrungsvermögen Passionen wahr, die sich auf Gutes und Schlechtes beziehen, wie Freude und Trauer, Liebe und Haß. Im Reaktionsvermögen aber ist ein doppelter Gegensatz wahrzunehmen. Einmal gemäß der Unterschiedenheit in seinem spezifischen Objekt: je nachdem es nämlich die Fähigkeit übersteigt oder nicht übersteigt: und so sind einander Hoffnung und Verzweiflung entgegengesetzt, Wagemut und Furcht; und dieser Gegensatz ist dem Reaktionsvermögen in höherem Grade eigentümlich. Die andere besteht im Hinblick auf die Unterschiedenheit im Objekt des Begehrungsvermögens, d. h. auf das Gute und Schlechte; auf diese Weise scheinen Hoffnung und Furcht im Gegensatz zu stehen. Zum Zorn dagegen kann es auf keine Weise eine entgegengesetzte Passion geben; weder im Hinblick auf den Gegensatz des Guten und Schlechten; denn hinsichtlich eines gegenwärtigen Gutes gibt es keine Passion im Reaktionsvermögen; ebensowenig mit Rücksicht auf den Gegensatz: die Fähigkeit übersteigend und nicht übersteigend; denn das Schlechte, das die Fähigkeit übersteigt, bewirkt, wie gesagt, keine Passion im Reaktionsvermögen. So hat der Zorn im Unterschied zu den übrigen Passionen dies eigen, daß ihm nichts entgegengesetzt ist. Die dritte Unterschiedenheit der seelischen Passionen ist eine gleichsam akzidentelle: sie tritt in zweifacher Weise auf. Einmal nach Hochspannung und Nachlassen (*intensio – remissio*); so bedeutet der Eifer (*zelus*) einen hohen Grad der Liebe und die Raserei einen hohen Grad des Zorns. Ferner entsprechend den materialen Unterschieden des Guten oder Schlechten, wie sich Mitleid und Neid unterscheiden, die Species der Trauer sind: der Neid ist Trauer über fremdes Wohlergehen, sofern es als Übel für einen selbst erachtet wird; Mitleid ist Trauer über fremdes Unglück, sofern es als ein Übel für einen selbst erachtet wird. Und entsprechend kann man es auch bei manchen andern betrachten.«

»Nach dem Gesagten ist für das Begehungsvermögen das Gute und Schlechte, absolut genommen, nicht das Objekt; sondern der hinzutretende Umstand der Schwierigkeit; darum gibt es in seinen Passionen nicht nur den Gegensatz nach Gut und Schlecht, sondern auch die Unterschiede, die innerhalb der Schwierigkeiten sowohl beim Guten als beim Schlechten hervortreten.«

Damascenus und Gregor von Nyssa nehmen einen Unterschied zwischen den Passionen der Seele an, je nachdem sie sich auf Gegenwärtiges oder Zukünftiges beziehen. »Gegenwart und Zukunft sind als Unterschiede zur Unterscheidung der seelischen Potenzen zu nehmen, sofern mit dem Zukünftigen noch keine reale Verbindung besteht, mit dem Gegenwärtigen bereits die Verbindung vollzogen ist: vollkommener aber ist die Bewegung des Strebens auf das hin, was realiter entfernt ist. So bewirken Zukunft und Gegenwart allerdings eine Unterschiedenheit, aber keinen Gegensatz, und ebensowenig Vollkommenheit und Unvollkommenheit.«

Augustin unterscheidet Trauer und Schmerz, indem er die Trauer der Seele, den Schmerz dem Körper zurechnet. Es ist auch richtig, »daß der Schmerz, im eigentlichen Sinn genommen, nicht den Passionen der Seele zuzurechnen ist; denn von seiten der Seele ist in ihm nichts als die Auffassung; der Schmerz ist nämlich die Empfindung einer Verletzung (sensus laesionis): und diese Verletzung gehört auf die Seite des Körpers. So fügt denn Augustin (Gottesstaat XIV, 7) hinzu, wenn er von den Passionen der Seele handle, wolle er lieber die Bezeichnung ›Trauer‹ als ›Schmerz‹ brauchen; denn die Trauer kommt im Strebevermögen selbst zur Vollendung ...«

Frohlocken, Fröhlichkeit, Freude, Genuß, Aufgeräumtheit und Heiterkeit (exultatio, gaudium, laetitia, delectatio, jucunditas et hilaritas) sind von einander unterschieden, obwohl alle auf das Gute bezogen sind. »Genuß und Fröhlichkeit unterscheiden sich auf dieselbe Weise wie Trauer und Schmerz: sinnlicher Genuß hat nämlich vom Körper her die Verbindung mit etwas Angemessenem, von der Seele her die Empfindung dieser Angemessenheit; entsprechend schließt der geistige Genuß eine vernunftmäßige Verbindung von zwei einander angemessenen Entitäten ein und die Wahrnehmung dieser Verbindung; darum sagt Plato, wo er den sinnlichen Genuß definiert, der Genuß sei das Zustandekommen eines Sinnlichen in der Natur (sensibilis generatio in natura); Aristoteles aber sagt in der allgemeinen Definition des Genusses, er sei die ungehemmte Auswirkung eines natürlichen Habitus (operatio naturalis habitus non impedita). Denn die angemessene Auswirkung selbst ist jene angemessene Verbindung (coniunctum conveniens), die Genuß, besonders geistigen Genuß hervorruft: und so nimmt der Genuß auf beiden Seiten seinen Ausgang von einer realen Verbindung und kommt zur Vollendung in deren Auffassung; die Fröhlichkeit aber beginnt in der Auffassung und findet ihr Ziel in der Gemütsverfassung (in affectu), darum ist der Genuß bisweilen Ursache der Fröhlichkeit wie der Schmerz Ursache der Traurigkeit. Von der Freude nun und den übrigen genannten [Passionen] unterscheidet sich die Fröhlichkeit akzidentell nach Hochspannung und Nachlassen. Denn die einen besagen einen hohen Grad der Freude: diese Hochspannung aber ist entweder zu finden im Hinblick auf eine innere Verfassung (dispositio), und dann ist sie Freude, die eine innere Ausweitung des Herzens bedeutet, sie heißt nämlich ›laetitia‹ gleichsam als ›latitia‹; oder im Hinblick darauf, daß die

Hochspannung der inneren Fröhlichkeit sich in äußeren Zeichen Luft macht – dann ist es Frohlocken; es heißt nämlich »exultatio«, sofern die innere Fröhlichkeit gewissermaßen nach außen hinauspringt (exterius exilit); dies Hinausspringen ist zu bemerken als eine Veränderung der Miene, worin – wegen ihres nahen Zusammenhangs mit der Einbildungskraft – zuerst die Anzeichen der Gemütsverfassung hervortreten, und dann ist es Heiterkeit; oder sofern man infolge der hochgespannten Fröhlichkeit auch zu Worten und Taten geneigt ist (disponuntur et verba et facta), und dann ist es Aufgeräumtheit.«

*»So sind auch die Species der Traurigkeit, die Damascenus annimmt [Schwermut, Beklemmung, Neid, Mitleid – *acidia, achos, invidia, misericordia*], Modi der Trauer, die zur Trauer gewisse akzidentelle Unterschiede hinzufügen: entweder gemäß der Hochspannung der Bewegung; und so heißt diese Hochspannung, sofern sie in einer inneren Verfassung besteht, Schwermut, d. i. eine – nämlich das Herz – beschwerende Traurigkeit, so daß es zu keinem Tun aufgelegt ist; oder, sofern sie sich in einer äußeren Verfassung Luft macht, und dann ist es ἄρχος, das ist eine Trauer, die der Sprache beraubt. Von seiten des Objekts aber, sofern das, was einem andern angehört, als Übel für einen selbst erachtet wird: wenn aber das Gut, das einem andern eigen ist, als Übel für einen selbst erachtet wird, ist es Neid; wird dagegen das Übel, wovon ein anderer betroffen ist, als Übel für einen selbst erachtet, so ist es Mitleid. Die Reue dagegen fügt zur Trauer, generell genommen, einen speziellen Gehalt (specialem rationem) hinzu, da sie sich absolut auf etwas Schlechtes an einem selbst bezieht; und darum läßt sie Damascenus beiseite. Es könnten jedoch viele Modi der Trauer genannt werden, wenn alles in Betracht gezogen würde, was akzidentell ein Verhältnis zum Schlechten hat, das Traurigkeit hervorruft.«*

Damascenus unterscheidet ferner sechs Species der Furcht: Trägheit, Scham, Scheu, Bewunderung, Staunen und Angst (segnities, erubescencia, verecundia, admiratio, stupor et agonia). »Da die Furcht eine Passion ist, die dadurch hervorgerufen wird, daß etwas Schädliches, und zwar als die Fähigkeit übersteigend, aufgefaßt wird, unterscheiden sich die Modi der Furcht nach dem Unterschied solcher schädlichen Dinge: das kann nun in dreifacher Weise zu dem Strebenden in Beziehung gebracht werden. Einmal im Hinblick auf ein eigenes Tun; und sofern das eigene Tun als mühevoll gefürchtet wird, liegt Trägheit vor; sofern es als schädlich gefürchtet wird, ist es Scheu; denn dies ist Furcht gegenüber einer schändlichen Handlung. Zweitens im Hinblick auf die Erkenntnis, sofern etwas als die Erkenntnis gänzlich übersteigend aufgefaßt wird; dann wird seine Erwägung als überflüssig und als schädlich aufgefaßt. Daß es aber die Erkenntnis übersteigt, ist entweder eine Folge seiner Größe, und dann liegt Bewunderung vor, d. i. Furcht auf Grund eines großen Eindrucks (ex magna imaginatione); oder wegen seiner Ungewohntheit – dann ist es Staunen, d. h. Furcht auf Grund eines ungewohnten Eindrucks (Damascenus, Der rechte Glaube, II, 25). Drittens, im Hinblick auf eine Passion, die von einem andern herrührt: eine solche Passion kann wegen ihrer Schändlichkeit gefürchtet werden, dann ist es Scham, d. i. Furcht in Erwartung einer Schmähung; oder wegen einer Verletzung – dann ist es Angst, womit der Mensch fürchtet, in ein Unglück zu geraten.«

5. Artikel Sind Hoffnung, Freude und Trauer die primären Passionen (*passiones principales*) der Seele?

In der Tat gibt es vier primäre Passionen und es sind die genannten. »Der Grund dafür ist, daß primäre Passionen die heißen, die früher sind als die andern und aus denen die andern entspringen. Da nun die Passionen der Seele dem Strebensteil angehören, sind jene Passionen die früheren, die unmittelbar auf Grund des Strebensobjektes entstehen: dies Objekt aber ist das Gute und Schlechte. Die sekundären aber sind die, die durch Vermittlung der andern entstehen.

*Damit nun eine Passion unmittelbar auf Grund des Guten und Schlechten entstehe, ist zweierlei erforderlich. Das Erste ist, daß sie an sich aus dem Guten und Schlechten hervorgehen muß; denn was akzidentell ist, ist nicht primär. Zweitens, daß nichts für ihre Entstehung vorausgesetzt ist, so daß sie aus zwei Gründen primär heißt: Weil sie weder akzidentell noch als ein Abgeleitetes (*per posterius*) aus einem Objekt hervorgeht, das die Rolle des Aktiven spielt. Aus dem Guten aber geht an sich die Passion hervor, die das Gute als Gutes hervorruft; akzidentell dagegen die, welche das Gute, soweit es schlecht ist, hervorruft; und umgekehrt ist es für das Schlechte zu denken. Das Gute als Gutes nun lockt an und zieht zu sich hin: wenn also eine Passion zum Streben gehört, das auf das Gute abzielt, so wird es eine Passion sein, die an sich aus dem Guten sich ergibt. Das Streben abzustoßen dagegen ist dem Schlechten als Schlechtem eigen; wenn es also eine Passion im Hinblick auf das Gute gibt, durch die man das Gute flieht, so wird diese Passion nicht an sich aus dem Guten hervorgehen, sondern, sofern es als in gewisser Hinsicht schlecht aufgefaßt wird. Und umgekehrt ist es für das Schlechte zu denken: daß jene Passion an sich aus dem Schlechten hervorgeht, die in einer Flucht vor dem Schlechten besteht; jene dagegen akzidentell, die in einer Annäherung an das Schlechte besteht. So ist es denn klar, auf welche Weise eine Passion an sich aus dem Guten oder Schlechten hervorgeht.*

*Nun ist das jeweils Letzte bei der Erlangung eines Ziels das jeweils Erste in der Intention und dem Streben, und so entstehen jene Passionen ohne Voraussetzung anderer aus dem Guten oder Schlechten, die in der Erreichung des Ziels (*in executione finis*) bestehen: und auf Grund ihrer entstehen die andern. Freude und Trauer aber gehen aus der Erreichung des Guten und Schlechten selbst und an sich hervor: denn die Freude geht aus dem Guten als Guten und die Trauer aus dem Schlechten als Schlechten hervor. Und ebenso gehen alle andern Passionen des Begehrungsvermögens an sich aus dem Guten oder Schlechten hervor: das ergibt sich daraus, daß das Objekt des Begehrungsvermögens das Gute oder Schlechte seinem absolutem Gehalt nach (*secundum absolutem rationem*) ist. Dennoch setzen die andern Passionen des Begehrungsvermögens Freude und Trauer nach Art einer Ursache voraus; denn das Gute als Objekt des Begehrens wird auf Grund dessen ein geliebtes und ersehntes, daß es als genußbringend aufgefaßt wird; das Schlechte aber ein verhaßtes und fliehenswertes, sofern es als betrüblich aufgefaßt wird. Und so sind in der Ordnung des Strebens Freude und Trauer das Frühere, obwohl sie in der Ordnung des Erreichens das Nachfolgende sind. Im Reaktionsvermögen*

dagegen gehen nicht alle Passionen an sich aus dem Guten oder Schlechten hervor, sondern manche an sich und manche akzidentell: das ergibt sich daraus, daß das Gute oder Schlechte nicht ihrem absoluten Gehalt nach das Objekt der affektiven Reaktion sind, sondern, sofern der Umstand der Schwierigkeit hinzutritt, wonach einerseits ein Gut, als die Fähigkeit übersteigend, verschmäht, andererseits auf ein Übel, sofern es möglich ist es abzuwehren oder zu bezwingen, abgezielt werden kann. Es kann aber im Reaktionsvermögen keine Passion geben, die ohne Voraussetzung einer andern aus dem Guten oder Schlechten hervorgeht; denn das Gute, sobald man es im Besitz hat, ruft keine Passion im Reaktionsvermögen hervor (vgl. den vorausgehenden Artikel): das gegenwärtige Schlechte dagegen ruft eine Passion im Reaktionsvermögen hervor, doch nicht an sich, sondern akzidentell; sofern man sich nämlich einem gegenwärtigen Übel zuwendet, um es abzuwehren oder zu überwinden, wie es offenbar beim Zorn ist.

So geht denn aus dem Gesagten hervor, daß es Passionen gibt, die primär und an sich aus dem Guten und Schlechten hervorgehen, wie Freude und Trauer; andere, die an sich, aber nicht primär, daraus hervorgehen; so die andern Passionen des Begehrungsvermögens und folgende zwei von denen des Reaktionsvermögens: Furcht und Hoffnung; davon besagt die eine Flucht vor dem Schlechten, die andere Annäherung an ein Gut; wieder andere entstehen weder an sich noch primär, so die übrigen, die dem Reaktionsvermögen angehören, z. B. Verzweiflung, Wagemut und Zorn, die eine Annäherung an das Schlechte oder ein Zurückweichen vor dem Guten besagen. Furcht aber und Hoffnung sind die primären in ihrer Gattung; denn sie setzen keinerlei Passionen in der Potenz voraus, der sie angehören, d. h. im Reaktionsvermögen. Die andern Passionen des Begehrungsvermögens jedoch, wie Liebe, Verlangen, Haß und Zurückfliehen bestehen zwar an sich auf Grund des Guten und Schlechten, sie sind jedoch nicht die ersten in ihrer Gattung, da sie andere innerhalb derselben Potenz voraussetzen; und so können sie weder schlechthin noch in ihrer Gattung die primären genannt werden.

Und so ergibt sich, daß es nur vier primäre Passionen gibt: Freude und Trauer, Hoffnung und Furcht.«

Wenn Augustin (Gottesstaat XIV, 3 und 7/8) die Begierde (cupiditas) an Stelle der Hoffnung setzt, so ist zu sagen, »daß der Begierde oder dem Verlangen eine andere Passion in derselben Potenz vorausgeht, nämlich die Freude, die der Grund des Verlangens ist: darum kann es keine primäre Passion sein. Die Hoffnung dagegen setzt zwar eine andere Passion, jedoch nicht innerhalb derselben Potenz voraus, sondern im Begehrungsvermögen; denn alle Passionen des Reaktionsvermögens entstehen aus Passionen des Begehrungsvermögens (vgl. die vorausgehende Quaestion, a. 2); darum kann sie eine primäre Passion sein. Augustin aber setzt das Verlangen oder die Begierde an die Stelle der Hoffnung wegen der Ähnlichkeit, die zwischen beiden besteht: beide Passionen beziehen sich nämlich auf ein Gut, das man noch nicht besitzt.«

Das Vollkommenere ist das jeweils Primäre. Da der Wagemut vollkommener zu sein scheint als die Hoffnung, weil er sich intensiver seinem Objekt zuwendet, müßte er darum primär sein. Doch »der

Wagemut kann keine primäre Passion sein; denn er entsteht akzidentell aus einem Übel, da er sich auf das Übel in der Form des Angreifens bezieht; denn der Wagemutige greift das Übel an, sofern er den Sieg und die Vertreibung des Übels als ein Gut erachtet, und aus einer solchen Hoffnung entsteht der Wagemut; und so stellt es sich, bei genauer Erwägung, heraus, daß die Hoffnung früher ist als der Wagemut; denn die Hoffnung auf Sieg oder wenigstens Entkommen bewirkt den Wagemut.«

Nicht einmal der Zorn (ira), von dem das ganze Vermögen seinen Namen (irascibilis) hat, kann als primär gelten; denn er »entsteht aus dem Schlechten akzidentell, sofern der Zornige die Rache für das ihm zugefügte Schlechte für ein Gut erachtet und darauf abzielt: so ist die Hoffnung, sich Rache zu verschaffen, Ursache des Zorns: wenn man also von jemandem verletzt wird, an dem man nicht Rache üben zu können meint, so zürnt man nicht, sondern ist nur traurig oder in Furcht (wie Avicenna, Metaphysik III, 6 ... sagt), z. B. wenn der Bauer vom König verletzt wird. Und so kann der Zorn keine primäre Passion sein; denn er setzt nicht nur die Trauer voraus, die dem Begehrungsvermögen, sondern auch die Hoffnung, die dem Reaktionsvermögen angehört. Der »Zornmut« wird aber nach dem »Zorn« benannt (irascibilis ab ira), weil er die äußerste unter den Passionen des Reaktionsvermögens ist.«

Im Verlangen richtet sich das Begehrungsvermögen, in der Hoffnung das Reaktionsvermögen auf ein Zukünftiges. Wenn die eine Passion primär ist, so scheint es, als müßte es auch die andere sein. Doch »die Passionen, die es im Begehrungsvermögen im Hinblick auf die Zukunft gibt, entstehen gewissermaßen aus Passionen innerhalb desselben Vermögens, die einem Gegenwärtigen gelten; die Passionen dagegen, die sich im Reaktionsvermögen auf ein Zukünftiges richten, entstehen nicht aus irgend welchen Passionen bezüglich eines Gegenwärtigen innerhalb derselben Potenz, sondern auf solche, die einer andern Potenz angehören, nämlich aus Freude und Trauer; so besteht keine Gleichheit.«

»Auf dem Wege des Erreichens oder Erlangens ist die Liebe die erste Passion; auf dem Weg der Intention dagegen ist die Freude früher als die Liebe auf Grund des Liebens; besonders, sofern die Liebe eine Passion des Begehrungsvermögens ist.«

Es geht nicht an, Freude und Trauer allein als primäre Passionen zu setzen. Sie sind zwar »unter den andern die primärsten ... Jedoch Hoffnung und Furcht sind primär in ihrer Gattung ...«

Im Buch Über Geist und Seele (Kap. IV) heißt es: »Aus der Begehrlichkeit entstehen Freude und Hoffnung, aus der Reaktionsfähigkeit Schmerz und Furcht.« Da dieses Buch nicht von Augustin stammt, legt es uns keine Notwendigkeit auf, seine Autorität anzunehmen; und besonders hier, wo es augenscheinlich etwas ausgesprochen Falsches enthält. Denn die Hoffnung gehört nicht dem Begehrungs-, sondern dem Reaktionsvermögen an; die Trauer dagegen nicht dem Reaktions-, sondern dem Begehrungsvermögen. Wenn man jedoch die Autorität gelten lassen müßte, könnte man sagen: es wird dort von den Potenzen den Wortbedeutungen nach (secundum rationes nominum) gesprochen; denn das Begehren geht auf das Gute, und aus diesem Grunde werden alle Passionen, die auf das

Gute gerichtet sind, dem Begehungsvermögen zugerechnet. Der Zorn aber geht auf ein zugefügtes Übel zurück; darum können alle Passionen, die dem Schlechten gelten, dem Reaktionsvermögen zugerechnet werden; mit Rücksicht darauf, wird dem Reaktionsvermögen die Trauer, dem Begehungsvermögen die Hoffnung zugerechnet.«

Der Eigentümlichkeit des Reaktionsvermögens entsprechend steht die Hoffnung zur Verzweiflung, die Furcht zum Wagemut in Gegensatz. Auf seiten des Begehungsvermögens dagegen sind, der Eigentümlichkeit des Begehungsvermögens entsprechend, zwei entgegengesetzte, primäre Passionen, nämlich Furcht und Trauer. Müßten nicht dann auf seiten des Reaktionsvermögens Hoffnung und Verzweiflung als primäre Passionen gesetzt werden, oder Furcht und Wagemut? – »Der Gegensatz, der den Passionen des Reaktionsvermögens eigentümlich ist, nämlich: die Fähigkeit übersteigend und nicht übersteigend, läßt einen zweiten zwischen den Passionen akzidentell aus dem Guten oder Schlechten hervorgehen; das, was die Fähigkeit übersteigt, führt zum Zurückweichen; das, was sie nicht übersteigt, zur Annäherung. Wenn also diese Unterschiede beim Guten in Betracht gezogen werden, geht die Passion, die durch das, was die Fähigkeit übersteigt, hervorgerufen wird, akzidentell aus dem Guten hervor; bezieht man sie aber auf das Schlechte, so ist diejenige akzidentell, die sich aus dem ergibt, was die Fähigkeit nicht übersteigt; darum kann es im Reaktionsvermögen nicht zwei primäre Passionen geben, die unmittelbar in konträrem Gegensatz stehen, wie Hoffnung und Verzweiflung oder Wagemut und Furcht, sowie im Begehungsvermögen Freude und Trauer.«

6. Artikel Erwerben wir durch Passionen Verdienste?

An sich ist es nicht der Fall, jedoch akzidentell, »wenn man ›Verdiensterwerben‹ im eigentlichen Sinn nimmt. Spricht man aber von ›verdienen‹ im Hinblick auf einen Lohn, so ist der eigentliche Sinn von ›verdienen‹ : Sich etwas als Lohn hinzuerwerben (aliquid sibi magis acquirere pro mercede); das geschieht aber nur, wenn wir etwas geben, was dem gleichwertig ist, wovon es heißt, daß wir es verdienen; geben aber können wir nur, was unser ist, worüber wir Herr sind. Herr sind wir über unsere Akte durch den Willen; nicht nur über die, welche unmittelbar aus dem Willen hervorgehoben werden, wie Lieben und Wollen, sondern auch über die, welche, durch andere hervorgehoben, vom Willen geboten werden, wie Gehen, Sprechen u. dgl. Diese sind aber als Preis sozusagen für das ewige Leben nur gleichwertig, sofern sie durch Gnade und Liebe geformt sind. Damit also ein Akt verdienstlich sei, muß er ein Akt des gebietenden oder hervorlockenden Willens und außerdem durch die Liebe geformt sein. Da jedoch Prinzip des Aktes Habitus und Potenz sind und auch das Objekt selbst, so heißt es, daß wir gleichsam sekundär auch durch Habitus und Potenzen und Objekte Verdienste erwerben. Aber was primär und an sich verdienstlich ist, ist der willentliche Akt, der durch die Gnade geformt ist. Die Passionen aber sind weder Sache des gebietenden noch des hervorlockenden Willens; denn das Prinzip der Passionen als solcher ist nicht in uns; willentlich aber wird etwas genannt, sofern es in uns ist; darum kommen die Passionen bisweilen dem Willensakt zuvor. Und so erwerben wir an sich durch die Passionen keine Verdienste; sofern sie aber in gewisser Weise den Willen

begleiten, haben sie in gewisser Weise ein Verhältnis zum Verdienst, so daß sie gleichsam akzidentell verdienstlich genannt werden.

Die Passion steht aber in dreifacher Weise zum Willen in Beziehung. Einmal als Objekt des Willens: so heißen die Passionen verdienstlich, sofern sie gewollt oder geliebt sind: Das nämlich, wodurch wir an sich Verdienste erwerben, wird demgemäß nicht die Passion selbst sein, sondern der Wille zu der Passion. Zweitens, sofern die Passion den Willen aufruft oder ihm die Richtung gibt (*excitat ... intendit*): das ist auf zweierlei Weise möglich: an sich oder akzidentell; an sich, wenn die Passion den Willen zu etwas aufruft, was ihr entspricht, wie auf Grund des Begehrens der Wille geneigt wird, dem Ziel des Begehrens zuzustimmen, auf Grund des Zorns die Rache zu wollen; akzidentell, wenn eine Passion als Gelegenheit den Willen zu etwas Gegenteiligem aufruft; wenn sich z. B. in einem keuschen Menschen die Passion des Begehrens erhebt, leistet der Wille mit größerer Anspannung Widerstand; denn Schwierigkeiten gegenüber spannen wir uns mehr an. Und so heißen die Passionen verdienstlich, sofern der Wille, der von der Passion aufgerufen wird, verdienstlich ist. Drittens umgekehrt, wenn auf Grund des Willens eine Passion hervorgerufen wird, sofern die Bewegung des höheren Strebens auf das niedere überfließt; wenn z. B. durch den Willen die Schämlichkeit der Sünde verabscheut wird, dann wird auf Grund dessen das niedere Streben zur Scheu gestimmt; und so heißt die Scheu löblich oder verdienstlich auf Grund des verursachenden Willens. Auf die erste Weise also verhält sich die Passion zum Willen wie sein Objekt; auf die zweite wie sein Prinzip; auf die dritte wie seine Wirkung. Darum ist die erste Weise weiter entfernt von der Verdienstlichkeit; denn auf gleiche Weise könnte das Gold oder Silber verdienstlich oder mißverdienstlich genannt werden, sofern wir uns Verdienst oder Mißverdienst erwerben, indem wir etwas dergleichen wollen. Die letzte Weise aber steht dem Verdienst näher, sofern die Wirkung von der Ursache empfängt und nicht umgekehrt.

Und so erwerben wir, im eigentlichen Sinn von Verdienst, durch die Passionen nur akzidentell Verdienste. Man kann Verdienst aber auch in einem weiten Sinn nehmen, so wie wir von jeder Beschaffenheit, die zu etwas geeignet macht, sagen, sie verdiene es; z. B. wenn wir sagen, eine Frau verdiene wegen ihrer Schönheit die Gattin des Königs zu werden. Und in diesem Sinn sagt man, daß wir durch körperliche Passionen Verdienste erwerben, sofern die Passionen selbst uns in gewisser Weise zum Empfang eines Glorienpreises geeignet machen.«

Wenn wir durch Gottes Gebote ermahnt werden, uns zu freuen und zu fürchten, so geschieht es, »sofern Freude, Furcht u. dgl. im Willensakt bestehen und nicht Passionen sind ... oder sofern solche Passionen aus dem Willen hervorgehen.«

Wenn die körperlichen Passionen verdienstlich sind – und es scheint, als wären sie es, da die Märtyrer dadurch die Krone des Martyriums erlangen – so sollte man meinen, daß die seelischen Passionen es erst recht sein müßten. Doch »das körperliche Leiden des Märtyrers trägt zu seinem wesentlichen Lohn nur bei, sofern es gewollt ist; auf den akzidentellen Lohn aber, d. h. den Glorienschein, ist das Martyrium in der Weise des Verdienstes hingeeordnet, sofern es den Glorienschein angemessen

erscheinen läßt; denn angemessen ist, daß, wer Christus im Leiden gleichförmig wird, ihm auch in der Glorie gleichförmig werde; Röm. VIII, 17: ›Wenn wir mitleiden, daß wir auch mit verherrlicht werden‹. Man muß dabei bedenken, daß der Wille sich nicht in derselben Weise zu den körperlichen Passionen verhalten kann, solange der Mensch sie nicht erduldet, wie zu der Zeit, wo er sie erduldet, wegen ihrer Bitterkeit. Darum genügt es nach dem Philosophen (Ethik III, 7 und II, 3), ›wenn der Starkmütige sich bei solchen Gelegenheiten nicht betrübt‹. Und so ist das aktuell erduldeten körperliche Leiden selbst einerseits Zeichen eines festen und standhaften Willens, andererseits ruft es ihn hervor, indem der Mensch sich Schwierigkeiten gegenüber anspannt. Und so kommt der Glorienschein dem Bekenner nicht zu, obwohl er dem Märtyrer zukommt.«

Entsprechend ›folgt auf einen höheren Grad des Leidens ein höher Lohn, sei es, weil es so angemessen ist, oder weil der Wille angespannter war.«

Hugo von St. Viktor sagt, durch die Ausführung eines Werkes wachse der Wille und damit das Verdienst. Auch die Passion fügt etwas zum Willen hinzu, ›dennoch liegt nicht das Gleiche in beiden Fällen vor; denn der Akt wird vom Willen anbefohlen, nicht aber die Passion. Darum stehen sie nicht im gleichen Verhältnis zum Verdienst.«

Es ist nicht richtig, wenn gesagt wird, die Passion als Willensobjekt bestimme den Willen formal und müsse darum auch formal zum Verdienst gehören; denn ›das Objekt bestimmt den Willen der Species des Aktes nach: das Verdienst im eigentlichen Sinn aber besteht nicht im Akt der Species des Aktes nach, sondern der Wurzel nach, welches die Liebe ist. Und so ist es nicht nötig, daß wir formal durch die Passion Verdienst erwerben, obwohl sie sich wie ein Objekt verhält.«

Die Bekenner müssen oft in langer Leidenszeit mehr aushalten als die Märtyrer, die nur eine kurze Qual durchmachen. So scheint es, als ob der Glorienschein, der trotzdem die Märtyrer auszeichnet, dem körperlichen Leiden zuzuschreiben sei. Doch ›all die Mühsal, die ein Bekenner in langer Zeit erträgt, kann nicht dem Tod, den der Märtyrer in einem Augenblick erleidet, gleichkommen, was das Genus des Werks angeht; denn durch den Tod wird das geraubt, was einem das Teuerste ist, Leben und Sein; darum ist er das äußerste Schrecknis (finis terribilium) (Ethik III, 6), und ihm gegenüber bewährt sich die Tugend des Starkmuts im höchsten Grade. Und das geht augenscheinlich daraus hervor, daß Menschen, die von langen Trübsalen erschöpft sind, doch vor dem Tod zurückschrecken, als wollten sie lieber weitere Trübsale erdulden als den Tod. Darum sagt der Philosoph (Ethik IX, 8), der Starkmütige setze sich dem Tode aus, da er eine große, gute Tat vielen kleinen vorzöge; als wöge jener Akt des Starkmuts in der Annahme des Todes viele andere gute Taten auf. So hat, dem Genus des Werks nach, der geringste Märtyrer ein größeres Verdienst als jeder beliebige Bekenner. Dennoch kann, der Wurzel nach, aus der das Werk entspringt, der Bekenner ein größeres Verdienst haben, sofern er aus größere Liebe handelt; denn der wesentliche Lohn entspricht der Wurzel der Liebe, der akzidentelle dagegen dem Genus des Aktes. So kommt es, daß ein Bekenner, was den wesentlichen Lohn anlangt, einen Märtyrer überragen kann. Der Märtyrer aber, was den akzidentellen Lohn anlangt.«

Die heilige Lucia sagte, wenn man ihr Gewalt antäte, so werde das ihre Krone verdoppeln; sie betrachtete also offenbar die Passion der Schändung als verdienstlich. Sie wäre es auch in demselben Sinn »wie die andern Passionen der Märtyrer; nicht weil die Schändung selbst mit Willenszustimmung geschähe, sondern wegen der Freiwilligkeit ihrer Voraussetzung, des Ausharrens im Bekennen Christi, das jene Schändung zur Folge hat; und so wäre Schändung nicht durch absolute Willenszustimmung freiwillig, sondern durch gleichsam bedingte, sofern sie diese Schmach der Verleugnung Christi vorzieht.«

Daß der Mensch im Stande der Unschuld kein Verdienst erwerben konnte, weil es für ihn keine Schwierigkeiten gab – denn nichts trieb ihn zum Bösen und hielt ihn vom Guten zurück –, daß dagegen die Passionen Schwierigkeiten bereiten, ist noch kein Beweis für ihre Verdienstlichkeit. Schwierigkeiten gibt es nämlich in doppeltem Sinn: einmal »auf Grund der Größe der Tat und ihrer Güte; und diese Schwierigkeit ist zur Tugend erforderlich: sodann von der Seite des Handelnden her, sofern er den rechten Handlungen gegenüber versagt oder gehindert wird, und diese Schwierigkeit beseitigt oder mindert die Tugend; und in diesem Sinn bereiten die Passionen Schwierigkeit. Die erste Schwierigkeit also, die von seiten der Tat kommt, trägt an sich zum Verdienst bei; so wie die Güte des Aktes; die zweite dagegen, die in einer Schwäche des Handelnden begründet ist, trägt nur gelegentlich zum Verdienst bei, indem sie Gelegenheit zu einer größeren Anstrengung bietet. Im übrigen ist es nicht wahr, daß Adam im Urstand kein Verdienst erwerben konnte, wenn er die Gnade besaß, mochte ihn auch nichts zum Bösen antreiben: denn wenn er ausgeharrt hätte, wäre er einmal zur Glorie gelangt; und sicherlich nicht ohne Verdienst. Der Magister [der für diese Behauptung zitiert wird] sagt auch nicht, er hätte im Urstand kein Verdienst erwerben können; sondern er sagt, er konnte ohne Gnadenhilfe die Sünde vermeiden, weil ihn nichts zum Bösen antrieb (Sentenzen II, Dist. 24). Ohne die Gnade aber kann nichts verdienstlich sein.«

»Die Furcht vor den ewigen Strafen, die an sich verdienstlich ist, gehört dem Willen an und ist, im eigentlichen Sinn, keine Passion, wie aus dem hervorgeht, was im corp. art. gesagt wurde; es kann jedoch im niederen Streben die Passion der Furcht angesichts der ewigen Strafen erweckt werden, entweder durch ein Überfließen vom höheren Streben auf das niedere, oder dadurch, daß das geistige Bild (conceptio intellectus) von den ewigen Strafen in der Einbildungskraft ausgestaltet wird: und so wird das niedere Streben durch die Passion der Furcht bewegt; doch diese Furcht hat (wie eben dort gesagt wurde) nur akzidentell ein Verhältnis zum Verdienst.«

Daraus, daß sich die Glorie nicht nur auf die Seele erstreckt, sondern auch auf den Leib, ist nicht zu schließen, daß es entsprechend auch beim Verdienst sein müsse. Denn »der Lohn entspricht dem Verdienst dem Maß nach, d. h. der Größe des Verdienstes entspricht die Größe des Lohnes: es entspricht ihm aber nicht immer genau dem Subjekt nach (quoad suppositum); denn es kann jemand für einen andern die erste Gnade verdienen. Und so wird in dem fraglichen Fall der Körper nicht, weil er selbst das Verdienst erworben hat, den Lohn empfangen, sondern, weil die Seele durch den Willen eine Glorie für den Leib verdient hat.«

Bisweilen werden von den Heiligen Passionen als Tugenden bezeichnet. »Das versteht sich daraus, daß die Passionen verdienstlich sind, sofern sie aus dem guten Willen hervorgehen und ihn anzeigen; so ist es offenbar bei der Scheu, die bezeugt, daß der Mensch der Schmähhlichkeit der Sünde Widerstand leisten will, und beim Mitleid, das ein Zeichen der Liebe ist. Und so werden von den Heiligen bisweilen die Namen dieser Passionen für die Habitus genommen, die den Willen, das Prinzip dieser Passionen, anregen.«

Es wird gesagt: wenn Passionen mißverdienstlich sein könnten (wie die ersten Regungen, die sündhaft sind), so müßten sie auch verdienstlich sein können. Doch »die ersten Regungen entsprechen nicht vollkommen der Idee der Sünde oder des Mißverdienstes; sondern sie sind Dispositionen zum Mißverdienst, wie die läßliche Sünde Disposition zur Todsünde ist: darum brauchen nicht die ersten Regungen der Sinnlichkeit selbst an sich verdienstlich zu sein; denn verdienstlich kann nur ein willentlicher Akt sein ... Gewisse Passionen werden aber Laster genannt, sofern man einen Willensakt oder einen Habitus mit den Namen von Passionen bezeichnet. Auch widernatürliche Laster werden Passionen genannt, obwohl es willentliche Akte sind, sofern durch solche Laster die Natur aus ihrer Ordnung gebracht wird.«

Daß die Passionen nicht verdienstlich sein können weil wir ihnen »wider Willen« nachgeben, ist keine richtige Begründung. Denn »was die Zustimmung anlangt, geben wir ihnen nicht wider Willen nach, da wir ihnen nicht anders als mit dem Willen zustimmen können; sondern [das »wider Willen« bezieht sich] auf eine körperliche Veränderung wie Lachen und Weinen u. a. dgl. Und so sind sie verdienstlich oder mißverdienstlich, je nachdem wir ihnen mit dem Willen zustimmen oder nicht.«

Daß die Passionen darum nicht verdienstlich sein könnten, weil sie dem Willen vorausgehen, ist auch nicht ganz zutreffend; denn »die Passionen des niederen Strebens kommen zwar bisweilen dem Willensakt zuvor, aber nicht immer; denn die Strebevermögen sind nicht ebenso angeordnet wie die Auffassungsvermögen. Der Verstand nämlich empfängt von den Sinnen, weshalb eine Verstandestätigkeit nicht ohne vorausgehende Sinnestätigkeit möglich ist; der Wille aber empfängt nicht vom niederen Streben, sondern setzt es vielmehr selbst in Bewegung. Und so braucht dem Willensakt keine Regung des niederen Strebens voranzugehen.«

Es wird behauptet, wir könnten durch Passionen kein Verdienst erwerben, da nicht einmal das Leiden Christi verdienstlich gewesen sei. In Wahrheit »hat Christus durch sein Leiden für sich und für uns Verdienste erworben: für sich die Glorie des Leibes, die er freilich schon durch vorausgehende Verdienste verdient hatte, aber vermöge einer gewissen Angemessenheit ist die Herrlichkeit der Auferstehung speziell der Lohn des Leidens, weil die Erhöhung der spezielle Lohn der Demut ist. Für uns aber hat er Verdienste erworben, sofern er in seinem Leiden für die Sünde des ganzen Menschengeschlechts Genugtuung geleistet hat, nicht aber durch die vorausgehenden Werke, obgleich er durch sie für uns Verdienst erworben hat. Das Strafleiden (poenaltas) ist aber zur Genugtuung erforderlich als eine Art Ausgleich für den Genuß, der mit der Sünde verbunden war.«

»Christus hat die Glorie des Leibes durch sein Leiden nicht aus einer nicht gebührenden zu einer gebührenden gemacht noch aus einer weniger gebührenden zu einer in höherem Grade gebührenden: er hat sie jedoch in einer Weise gebührend gemacht, wie sie es früher nicht war. Daraus folgt aber nicht ein Gebühren in höherem Grade: das würde folgen, wenn die Ursache des Gebührens vermehrt oder vervielfältigt würde, wie es geschieht, wenn eine Verpflichtung durch ein doppeltes Versprechen vermehrt wird; das geschah beim Verdienst Christi nicht, weil seine Gnade nicht vermehrt wurde.«

Schwierigkeiten scheinen das Verdienst zu mindern, weil sie an sich die Freiwilligkeit hemmen; doch akzidentell bringen sie eine Vermehrung, »sofern man sich der Schwierigkeit gegenüber anspannt; denn die Schwierigkeit trägt durch den Charakter des Strafleidens zur Genugtuung bei.«

7. Artikel Mindert eine damit verbundene Passion das Verdienst?

»Die Passionen der Seele können ein doppeltes Verhältnis zum Willen haben: ihm vorausgehen oder ihm folgen; vorausgehen, sofern die Passionen den Willen antreiben etwas zu wollen; folgen, sofern vermöge der heftigen Anspannung des Willens selbst durch ein gewisses Überfließen das niedere Streben zu solchen Passionen erregt wird oder auch der Wille selbst diese Passionen spontan hervorruft und weckt. Sofern sie nun dem Willen vorausgehen, vermindern sie die Lobwürdigkeit; denn lobenswert ist der Willensakt, sofern er durch die Vernunft auf das Gute im rechten Maß und auf die rechte Art hingebunden ist. Diese Art und dies Maß aber wird nur gewahrt, wenn die Handlung auf einer Unterscheidung (*discretio*) beruht; dies Unterscheiden wird nicht gewahrt, wenn der Mensch durch den Ansturm einer Passion gereizt wird etwas zu wollen, mag es auch etwas Gutes sein; doch das Verhältnis zur Art der Handlung wird sich danach richten, ob der Ansturm der Passion groß oder klein ist; und so wird es nur zufällig eintreten, daß das rechte Maß gewahrt wird. Sofern sie aber dem Willen folgen, vermindern sie den Vorzug (*laus*) oder die Güte des Aktes nicht: sie werden nämlich gemäß dem Urteil der Vernunft, nach dem sich der Wille richtet, ihr Maß erhalten. Sie erhöhen vielmehr auf doppelte Weise die Güte des Aktes. Einmal nach Art eines Zeichens; denn die Passion selbst, die sich im niederen Streben anschließt, ist ein Zeichen für die Intensität der Willensregung; denn in der passionsfähigen Natur ist es möglich, daß der Wille stark zu etwas bewegt wird, ohne daß eine Passion im niederen Teil folgt. Darum sagt Augustin (*Gottesstaat XIV, 4*): »Solange wir mit der Schwäche dieses Lebens behaftet sind, leben wir nicht recht, wenn wir keine Passionen haben«. Und bald danach fügt er die Ursache hinzu, wo er sagt: »Denn gänzlich ohne Schmerz zu sein, solange wir an diesem Ort des Elends weilen, das gelingt nicht ohne den großen Preis der Einmütigkeit im Geist und der Stumpfheit im Leib« (*non sine magna mercede ... unanimitalis in animo et stuporis in corpore*). Zweitens nach Art eines Hilfsmittels: denn wenn der Wille nach dem Urteil der Vernunft etwas wählt, vollbringt er es schlagfertiger und leichter, wenn zugleich eine Passion im niederen Streben geweckt wird; darum, weil das niedere Streben der

Bewegung des Leibes näher steht. Darum sagt Augustin (Gottesstaat, IX, 5 ...): »Die Regung des Mitleids dient der Vernunft, wenn im Zorn Mitleid bewiesen wird, so daß die Gerechtigkeit gewahrt bleibt«. Und ebendies sagt der Philosoph (Ethik III), wo er den Vers Homers zitiert: »Tapferkeit und heißen Zorn zeige« (virtutem et furorem erige); wenn nämlich jemand durch die Tugend der Tapferkeit ausgezeichnet ist, trägt die Passion des Zorns, die sich an die Wahl der Tugend anschließt, zu einem schlagfertigen Erfolgen des Aktes bei; wenn sie aber folgte, würde sie das rechte Maß der Tapferkeit (virtutis modum) stören.«

»Vollkommene Erfüllung findet die Idee des Lobens- und Tadelnswerten nur im Freiwilligen; was also die Freiwilligkeit herabsetzt, mindert das Lobenswerte beim Guten und das Tadelnswerte beim Schlechten. Die Passion aber, die der Wahl vorausgeht, vermindert die Freiwilligkeit und dadurch den Vorzug des guten und den Makel (vituperarium) des schlechten Aktes; die Passion, die folgt, dagegen ist ein Zeichen für die Größe des Willens ... ; darum erhöht sie den Vorzug beim Guten, den Makel beim Schlechten. Nun sagt man von dem, er sündigt auf Grund einer Passion, bei dem die Passion zur Wahl der Sünde führt. Wer sich aber durch die Wahl der Sünde den Tadel der Sünde zuzieht, von dem heißt es nicht, er sündigt auf Grund einer Passion, sondern mit einer Passion. Es ist also wahr, daß das Handeln auf Grund einer Passion Vorzug und Makel vermindert; das Handeln mit einer Passion dagegen kann beides vermehren.«

»Zu einem Werk der Tugend ist Wahl und Ausführung notwendig. Zur Wahl ist Unterscheidung erforderlich; zur Ausführung dessen, was schon festgesetzt ist, gehört Schlagfertigkeit. Es ist aber nicht erforderlich, daß ein Mensch, der aktuell in der Ausführung eines Werkes begriffen ist, viel über das Werk nachdenkt; denn das würde, wie Avicenna in seiner Metaphysik sagt, eher schaden als nützen; so ist es offenbar beim Zitherspieler, der sehr behindert wäre, wenn er auf die Berührung der einzelnen Saiten Gedanken verwendete; ebenso der Schriftsteller, wenn er bei der Formung der einzelnen Buchstaben nachdenken sollte. So kommt es, daß die Passion, die der Wahl vorausgeht, den Tugendakt behindert, indem sie das Urteil der Vernunft hemmt; ist aber durch das reine Vernunfturteil die Wahl bereits vollendet, so nützt die nachfolgende Passion mehr als sie schadet; denn, wenn sie bei manchen das Urteil der Vernunft trübt, so trägt sie doch zur Schlagfertigkeit bei der Ausführung bei.«

Daß Gott und die Engel ohne Passionen handeln, beweist nicht, daß dies auch für uns das Vollkommene sein müsse; »denn Gott und die Engel sind keiner Passion zugänglich und darum folgt bei ihnen aus dem vollkommenen Willen keine Passion; es würde aber eine folgen, wenn bei ihnen Passionen Raum hätten. Deswegen werden auf Grund einer gewissen Ähnlichkeit der Werke die bei Menschen üblichen Redewendungen auf die Engel übertragen, nicht wegen einer Schwäche, die sie affektiven Zuständen aussetzte.«

Daß ein gereinigter Geist von allen Passionen frei sei, kann man nicht sagen. »Wer die Tugenden eines gereinigten Geistes besitzt, ist in gewisser Weise frei von den Passionen, die zum Gegenteil dessen, was

die Vernunft wählt, geneigt machen, und ferner von den Passionen, die den Willen bewegen; nicht aber von den Passionen, die sich aus dem Willen ergeben.«

Die Liebe ist umso lobwürdiger, je freier sie von fleischlicher Neigung ist. »Fleischlichkeit der Liebe bedeutet es, wenn die Liebespassion (passio amoris) der Schätzung, die Willenssache ist (dilectio voluntatis), vorausgeht, nicht aber, wenn sie folgt; denn das gehört zur Glut der Liebe, die darin besteht, daß die Schätzung, die dem höheren Teil angehört, so sehr überströmt, daß sie eine Veränderung im niederen Teil hervorruft.«

8. Artikel Gab es in Christus Passionen?

»Die Passionen sind von verschiedener Art bei den Sündern, bei den vollkommenen und bei den unvollkommenen Gerechten, bei Christus seiner menschlichen Natur nach, beim ersten Menschen und bei den Seligen; bei Gott und den Engeln nämlich gibt es überhaupt keine; denn es gibt bei ihnen kein sinnliches Strebevermögen, dessen Regungen solche Passionen sind.

Um das Gesagte einzusehen, muß man wissen, daß solche Passionen nach vier Differenzen unterschieden werden können, und gemäß dieser Unterscheidung entsprechen sie mehr oder minder der Idee der Passion. Einmal, sofern man durch etwas, was einem entgegengesetzt oder schädlich ist, eine Passion erfährt oder durch etwas, was angemessen und förderlich ist; und die Idee der Passion wird besser gewahrt, wenn die Affektion aus etwas Schädlichem als wenn sie aus etwas Förderlichem erfolgt; deswegen, weil die Passion eine Umwandlung dessen, der sie erfährt, von seiner natürlichen Verfassung in eine entgegengesetzte Verfassung bedeutet. Darum entsprechen Schmerz und Trauer und Furcht und andere solche Passionen mehr der Idee der Passion als Freude und Liebe und anderes dergl., was sich auf das Gute bezieht; obwohl darin die Idee der Passion gewahrt wird, sofern das Herz durch so etwas weit wird und entbrennt oder irgendwie in eine andere Verfassung versetzt wird, als seine gewöhnliche ist: daher kommt es, daß jemand auf Grund solcher Affektion sterben kann. Zweitens danach, ob die Passion ganz von außen kommt oder von einem inneren Prinzip; denn die Idee der Passion wird besser gewahrt, wenn sie von außen als wenn sie von innen kommt. Von außen stammt sie, wenn die Passion durch das Eintreten von etwas Angemessenem oder Schädlichem entsteht; von innen aber, wenn diese Passionen durch den Willen selbst, auf die geschilderte Weise, verursacht werden; und dann treten sie nicht plötzlich ein, da sie dem Urteil der Vernunft folgen. Drittens danach, ob etwas gänzlich oder nicht gänzlich umgewandelt wird. Was nämlich in gewisser Hinsicht verändert, aber nicht gänzlich umgewandelt wird, nennen wir nicht in ebenso eigentlichem Sinn von einer Passion betroffen wie das, was gänzlich in sein Gegenteil umgewandelt wird; denn wir sagen in eigentlichem Sinn, es sei jemand von Schwäche befallen, wenn sein ganzer Körper geschwächt ist, als wenn die Krankheit nur in einem Körperteil auftritt. Dann aber ist der Mensch durch solche Affekte ganz umgewandelt, wenn sie nicht im niederen Streben Halt machen, sondern auch das höhere mit ergreifen; wenn sie aber auf das niedere Streben beschränkt bleiben, dann wird der Mensch durch sie nur teilweise umgewandelt; darum werden sie in dieser Form Propassionen genannt, nach der ersten

Art aber Passionen. Viertens danach, ob die Veränderung mehr oder minder intensiv ist (remissa vel intensa). Denn die minder intensiven Veränderungen heißen in minder eigentlichem Sinn Passionen; darum sagt Damascenus (III, 10): »Nicht alle Bewegungen eines Passiven heißen Passionen, sondern die heftigeren und die sich bemerkbar machen (in sensum procedunt); denn solange sie geringfügig und unmerklich sind, sind sie noch keine Passionen«.

Man muß nun wissen, daß es bei den Menschen während des irdischen Lebens Passionen im Hinblick auf das Gute und auf das Schlechte gibt, nicht nur vorausgesehene, sondern auch plötzliche, intensive, häufig auftretende und vollkommene; darum heißt es im I. Buch der Ethik, daß sie den Passionen nachjagen (passionum sectatores). Bei den Gerechten aber sind sie niemals vollkommen; denn die Vernunft wird bei ihnen niemals von den Passionen verführt; sie sind heftig bei den Unvollkommenen, bei den Vollkommenen dagegen schwach, da die niederen Kräfte durch den Habitus der moralischen Tugenden gezügelt sind: sie haben nicht nur vorhergesehene, sondern auch plötzliche Passionen; und nicht nur hinsichtlich des Guten, sondern auch hinsichtlich des Schlechten. Bei den Seligen dagegen und beim Menschen im Urstand und bei Christus im Zustand der Schwäche sind solche Passionen niemals plötzlich; darum, weil wegen der Vollkommenheit des Guten in ihnen und der Unterwerfung der niederen Kräfte unter die höheren sich im niederen Streben keine Regung erhebt, die nicht durch die Vernunft geboten ist; darum sagt Damascenus im III. Buch: »Im Herrn gingen die natürlichen Regungen nicht dem Willen voraus; sondern, wenn er wollte, fühlte er Hunger, wenn er wollte, fürchtete er sich«. Und ähnlich ist es für die Seligen nach der Auferstehung und für die Menschen im Urstand zu denken. Es besteht jedoch folgender Unterschied: in Christus gab es nicht nur Passionen im Hinblick auf das Gute, sondern auch im Hinblick auf das Schlechte; denn er hatte einen leidensfähigen Leib und so konnte es auf Grund der Vorstellung des Schädlichen in ihm natürlicherweise die Passionen der Furcht, der Trauer u. dgl. geben. Im Urstand dagegen und bei den Seligen kann keine Auffassung von Schädlichem vorkommen; und darum gibt es in ihnen nur Passion im Hinblick auf das Gute, wie Liebe, Freude u. dgl.; nicht aber Trauer oder Furcht oder Zorn oder etwas dergleichen.

So geben wir denn zu, daß es in Christus echte Passionen gegeben hat; darum sagt Augustin (Gottesstaat, XIV, 9): »Christus hat ganz gewiß kraft besonderer Anordnung (dispensationis gratia) diese Regungen, wenn er wollte, in seiner menschlichen Seele aufgenommen, wie er Mensch geworden ist, als er es wollte.«

Daß Christus als das vollkommenste Geschöpf keiner Passion ausgesetzt sein konnte, weil das Tätige immer das Leidende übertreffe, ist nicht zuzugeben. Denn »es braucht nicht schlechthin das Tätige einen Vorzug vor dem Leidenden zu haben, sondern nur in gewisser Hinsicht, nämlich sofern es tätig ist; und so hindert nichts, daß das Objekt der Seele Christi, als aktiv, einen Vorzug vor ihr selbst haben und die Seele Christi eine passive Potenz haben konnte.«

Ob zu einem gereinigten Geist völlige Freiheit von Passionen gehöre, »darüber gab es zwischen Stoikern und Peripatetikern einen Streit, der indessen mehr um Worte als um die Sache zu gehen schien. Die Stoiker nämlich sagten, solche Passionen könne es in der Seele des Weisen auf keine Weise geben. Einen Weisen aber nannten sie den, der in den Tugenden vollkommen ist und gleichsam die Tugend eines gereinigten Geistes besitzt. Die Peripatetiker dagegen sagen: solche Passionen befallen den Weisen, jedoch gemäßigt und der Vernunft unterworfen. Augustin aber beweist (Gottesstaat XIX, 4) aus dem Bekenntnis eines Stoikers, daß die Stoiker der Ansicht waren, solche Affekte träten plötzlich in der Seele des Weisen auf, ohne jedoch Billigung oder Zustimmung zu finden. Und das nannten sie nicht Passionen, sondern Bilder (visa) oder Phantasien. Daraus geht hervor, daß die Stoiker nichts anderes sagten als die Peripatetiker, sondern, daß nur in den Worten ein Unterschied war; denn was die Peripatetiker Passionen nannten, das bezeichneten die Stoiker anders. So sagen denn nach der Meinung der Stoiker Makrobius (Zum Traum des Scipio, I) und Plotin (Über die Tugenden, Kap. II ff.), die Passionen fänden sich nicht mit der Tugend des gereinigten Geistes zusammen: nicht, weil es keine plötzlichen Regungen von Passionen in solchen tugendhaften Menschen gäbe, sondern, weil sie weder die Vernunft fortreißen noch so heftig sind, daß sie den Frieden erheblich störten. Demgemäß sagt der Philosoph (Ethik VII), die Begierden seien bei den Mäßigen (in temperatis) nicht stark wie bei denen, die sich beherrschen (in continentibus); obwohl weder bei den einen noch bei den anderen die Vernunft zur Einwilligung fortgerissen werde. Man könnte auch, und noch besser, sagen, da solche Passionen aus dem Guten und Schlechten hervorgingen, müsse man sie nach dem Unterschied des Guten und Schlechten unterscheiden. Es gibt nämlich gute und schlechte natürliche Dinge, wie Speise und Trank, Gesundheit oder Krankheit des Leibes u. a. dgl.; manches aber, was nicht zu den Naturdingen gehört, wie Reichtum, Ehren u. a. dgl., womit das bürgerliche Leben zu tun hat. Plotin und Makrobius aber (an den genannten Stellen) grenzen die Tugend des gereinigten Geistes gegen die politischen Tugenden ab. Daraus geht hervor, daß die Tugenden des gereinigten Geistes nur bei denen angenommen werden, die gänzlich zurückgezogen vom bürgerlichen Verkehr und ganz frei nur der Betrachtung der Weisheit leben. Und so ergeben sich bei ihnen keine Passionen aus den Gütern oder Übeln des bürgerlichen Lebens; sie sind jedoch nicht frei von den Passionen, die sich aus den natürlichen Gütern oder Übeln ergeben.«

Damascenus definiert die Passion als eine »Bewegung der Strebenseele vermöge einer Vermutung von etwas Gutem oder Schlechtem«. Aber in Christus gab es keine Vermutung; denn diese hat etwas von Nichtwissen in sich. Mußten demnach nicht auch Passionen bei ihm ausgeschlossen sein? Doch »was von einer schwachen Ursache hervorgerufen wird, kann von einer stärkeren hervorgerufen werden. Die Schätzung (aestimatio) aber ist eine stärkere Ursache, um Passionen zu erwecken, als die Vermutung: so nannte Damascenus das Minimum, von dem eine Passion hervorgerufen werden kann; damit gab er zu verstehen, daß von einer stärkeren eine stärkere hervorgerufen werden kann.«

Augustin nennt die Passion eine Regung der Seele im Gegensatz zur Vernunft (Gottesstaat, IX 4 und XIV a). An der ersten Stelle »spricht er von Unzugänglichkeit für Passionen in doppeltem Sinn:

einmal, sofern sie die Affektionen ausschaltet, die im Gegensatz zur Vernunft stehen und den Geist verwirren; dann, sofern sie jeden Affekt ausschließt. Es wird aber ›Passion‹ an der angeführten Stelle im Gegensatz zur ersten Unzugänglichkeit für Passionen genommen; und nur in diesem Sinn war sie Christus eigen.«

Daß Christus der Seele nach nicht tiefer stand als die Engel, beweist nicht, daß er gleich ihnen von Passionen frei sein mußte. »Christus war der geistigen Seele nach den Engeln überlegen: er hatte aber ein sinnliches Streben, und demgemäß konnte es bei ihm Passionen geben, die die Engel nicht haben«.

Auch die Überlegenheit über den Menschen im Urstand beweist keine Freiheit von Passionen. »Es gibt beim ersten Menschen Passionen wie Freude und Liebe, die sich auf das Gute beziehen, nicht aber Schmerz oder Furcht, die dem Schlechten gelten: und das gehört zu der Schwäche dieses Lebens, die Adam nicht eigen war: Christus aber nahm sie freiwillig an.«

Augustin nennt den Schmerz die Empfindung einer Teilung oder Verderbnis; und beides scheint es bei Christus nicht gegeben zu haben nach dem Wort des Hilarius (Über die Synoden und Über die Trinität X): ›Er trug die Last der Strafe ohne die Empfindung der Strafe (habuit vim poenae sine sensu poenae)‹. Doch »tatsächlich gab es bei Christus echte Verletzung des Körpers und echte Empfindung der Verletzung; denn seiner Gottheit nach ist er das höchste Gut, dem nichts entzogen werden kann, nicht aber dem Leibe nach. Hilarius aber hat, wie manche sagen, jenes Wort später selbst zurückgenommen. Man könnte auch sagen, er leugne die Empfindung der Strafe bei Christus, nicht als hätte er die Strafe nicht gespürt, sondern, weil jene Empfindung nicht soweit reicht, die Vernunft umzustimmen.«

»Wenn die Seele in die Glorie eingeht, so wird, nach dem gewöhnlichen Verlauf, auch der mit ihr vereinte Leib glorreich und unzugänglich für Verletzung; darum sagt Augustin im Brief an Dioskorus: ›Gott gab der Seele eine so mächtige Natur, daß von ihrer vollkommenen Seligkeit, die den Heiligen am Ende der Zeiten verheißen ist, auf die niedere Natur, d. h. den Leib, zwar nicht jene Seligkeit überströmt, die dem Genießenden und Erkennenden eigen ist, doch die Fülle der Gesundheit und die Kraft der Unverderblichkeit. Christus aber, der Seele und Leib in seiner Gewalt hatte, durch die Kraft der Gottheit auf Grund einer besonderen Anordnung, besaß in der Seele die Seligkeit und im Leib die Leidensfähigkeit, indem das ewige Wort dem Leib das einräumte, was ihm eigen ist (Damascenus III, 15, 18 u. 19); es war also etwas Einzigartiges bei Christus, daß auf Grund der Fülle der Seligkeit der Seele die Glorie nicht auf den Leib überströmte.«

Christus konnte des dem Menschen eigenen Gutes nicht beraubt werden, wenn man dieses Gut im Sinne der Stoiker auffaßt. »Die Stoiker nannten nämlich das Gut des Menschen nur das, wonach die Menschen gut genannt werden, nämlich die Tugenden des Geistes. Das Übrige aber, nämlich das Körperliche und das, was zum äußeren Glück gehört, nannten sie nicht Güter, sondern Vorteile; die Peripatetiker nannten dies Güter, freilich die geringsten, die Tugenden aber die höchsten Güter: das war nur ein Unterschied in den Namen. Denn sowohl auf Grund der geringsten Güter, nach den

Peripatetikern, als der Vorteile, nach den Stoikern, entstehen Regungen in der Seele des Weisen, die allerdings nicht die Vernunft verwirren. Und so ist es eine falsche Behauptung, daß in der Seele des Weisen nur durch einen Mangel an Tugend Trauer entstehen könne.«

Trauer entsteht in uns nur, wenn etwas gegen unsern Willen geschieht. »Körperverletzung gab es bei Christus nicht ohne Einwilligung seiner Vernunft, aber doch im Gegensatz zum Streben der Sinnlichkeit; und darum konnte Trauer vorkommen.«

Wenn Chrisostomus (21. Homilie an das Volk von Antiochia) sagt, verletzen könne man nur sich selbst (was beim Weisen ausgeschlossen ist), so »spricht er von der Verletzung, wodurch man unglücklich wird, d. h. wodurch man das Gut der Tugend verliert; die Passion der Trauer entsteht aber im Weisen nicht nur auf Grund einer solchen Verletzung.« So ist damit die Freiheit von Passionen für den Weisen nicht gezeigt.

9. Artikel Gab es die Passion des Schmerzes in der Seele Christi im Hinblick auf die höhere Vernunft?

*»Wie im 2. Artikel gezeigt wurde, gibt es eine zweifache Passion, durch die die Seele akzidentell betroffen wird: eine körperliche, die vom Körper ausgeht und in der Seele ihr Ziel findet, sofern die Seele mit dem Körper vereint ist; das andere ist eine seelische Passion, die dadurch verursacht wird, daß die Seele etwas erfährt, wodurch das Streben in Bewegung kommt, auf dessen Bewegung eine körperliche Veränderung folgt. Sprechen wir nun von der Passion im ersten Sinn, zu der Schmerz gehört (nach Augustin, Gottesstaat XIV, 7), so muß man sagen, der Schmerz der Passion Christi gehörte in gewissem Sinne seiner höheren Vernunft an und in gewissem Sinne nicht. Denn zum Schmerz gehört zweierlei: nämlich eine Verletzung und die Wahrnehmung der Verletzung (*laesionis experimentalis perceptio*); die Verletzung gehört primär dem Körper an, sekundär der Seele, sofern sie mit dem Körper vereint ist. Die Seele ist mit dem Körper durch ihr Wesen geeint: im Wesen der Seele aber wurzeln alle Potenzen: und darum erstreckt sich jene Verletzung bei Christus auf die Seele und alle ihre Teile, auch auf die höhere Vernunft, sofern sie im Wesen der Seele begründet ist. Die Wahrnehmung der Verletzung aber gehört nur zum Tastsinn (vgl. den 3. Artikel dieser Quaestion). Spricht man dagegen von der seelischen Passion so kann es nur in jenem Teil Trauer, d. i. eine seelische Passion in eigentlichem Sinn geben, dessen Objekt Trauer hervorruft, das, wenn es aufgefaßt und erstrebt wird, Trauer erweckt. Von seiten des Objekts der höheren Vernunft aber konnte in der Seele Christi kein Grund zur Trauer kommen; d. h. von seiten des Ewigen, dessen vollkommenster Genuß ihm eigen war; und so konnte es keine seelische Trauer in der höheren Vernunft der Seele Christi geben.*

*Die höhere Vernunft litt also in Christus durch den körperlichen Schmerz, sofern sie in der Seele Christi wurzelt; sie litt aber nicht durch seelische Trauer, sofern sie durch den ihr eigenen Akt auf die Anschauung des Ewigen eingestellt war (*ad aeterna conspicienda respiciebat*).«*

Wenn sich der körperliche Schmerz auf die höhere Vernunft Christi erstreckt, so ist damit noch nicht gesagt, daß die höhere Vernunft in Verwirrung gerate und sich verführen lasse. Das ist nur dann der Fall, wenn »die Vernunft in ihrem eigenen Wirken den Neigungen der Passion folgt, im Zustimmung und Wählen; der körperliche Schmerz gelangt aber nicht in dem Sinn bis zur höheren Vernunft Christi, als verwandelte er ihren eigentlichen Bestand (immutando eius propriam rationem), sondern nur, sofern sie im Wesen der Seele wurzelt.«

Daß der körperliche Schmerz sich nicht auf die höhere Vernunft erstrecken könne, weil ihr kein körperliches Organ entspricht und der Verstand nicht Akt des Körpers ist, das ist keine zwingende Begründung. »Denn eine Potenz kann auf zweifache Weise Akt des Körpers sein. Einmal, sofern sie eine Potenz ist; und in diesem Sinn heißt sie Akt des Körpers, sofern sie ein körperliches Organ formt, um ihren eigenen Akt zum Vollzug zu bringen; so gestaltet (perficit) das Sehvermögen das Auge zum Vollzug des Sehaktes: und in diesem Sinn ist der Verstand kein Akt des Körpers. Ferner auf Grund des Wesens, in dem sie begründet ist; und so sind sowohl der Verstand als die andern Potenzen mit dem Körper als seine Form verbunden, sofern sie in der Seele sind, die durch ihr Wesen die Form des Körpers ist.«

Wenn Damascenus (II, 22) die Passion vernunftlos und dem Strebevermögen angehörig nennt, so »spricht er von der seelischen Passion: diese Passion gehört dem sinnlichen Strebevermögen als ihrem eigentlichen Subjekt an, aber gleichsam kausal gehört sie zum Auffassungsvermögen, sofern sich auf Grund des aufgefaßten Objekts eine Passion im Strebevermögen erhebt. Es gibt aber auch im höheren Streben Tätigkeiten, die den Passionen des niederen Strebens ähneln, und auf Grund dieser Ähnlichkeit werden die Namen von Passionen bisweilen auf die Engel oder Gott angewendet (Augustin, Gottesstaat IX, 9). Und in diesem Sinn sagt man bisweilen, es gebe in der höheren Vernunft Trauer, sowohl im Hinblick auf das Auffassungs- als auf das Strebevermögen. Wir aber sprechen nicht in diesem Sinn davon, daß der Schmerz der höheren Vernunft der Seele Christi angehört habe, sondern, sofern sie im Wesen der Seele wurzelt.«

Der Schmerz schließt etwas von Unfreiwilligkeit ein und Christus hat alle körperlichen Schmerzen freiwillig auf sich genommen, überhaupt nichts gegen seinen Willen erfahren. Doch das beweist nur, »daß es in der höheren Vernunft, im Verhältnis ihrer eigenen Betätigung zu ihrem Objekt, keinen Schmerz gab; denn in diesem Sinn geschah nichts gegen ihren Willen.«

Wenn gesagt wird, die höhere Vernunft als Vernunft habe das körperliche Leiden gewollt, aber nicht als Natur, so ist zu bedenken, »daß die Unterscheidung der Vernunft als Vernunft von der Vernunft als Natur einen doppelten Sinn haben kann. Einmal so, daß von Vernunft als Natur gesprochen wird, sofern sie zur Natur eines vernunftbegabten Geschöpfs gehört, indem sie, als im Wesen der Seele begründet, dem Körper das natürliche Sein gibt; von Vernunft als Vernunft aber ist die Rede mit Rücksicht auf das, was der Vernunft, sofern sie Vernunft ist, eigen ist; und das ist ihr Akt; denn die Potenzen werden durch die Akte definiert. Da nun der Schmerz der höheren Vernunft nicht angehört,

sofern sie ihrem eigenen Akt nach im Verhältnis zum Objekt betrachtet wird, sondern, sofern sie im Wesen der Seele wurzelt; darum sagt man, die höhere Vernunft unterliege dem Schmerz als Natur, nicht als Vernunft. Ebenso verhält es sich mit dem Gesichtssinn, der auf dem Tastsinn begründet ist, sofern das Gesichtorgan ein Tastorgan ist. Darum kann der Gesichtssinn auf zweifache Weise eine Verletzung erfahren: einmal durch seinen eigenen Akt, z. B. wenn das Gesicht durch ein überstarkes Licht geblendet wird; das ist eine Passion des Gesichts als solchen: dann, sofern es im Tastsinn begründet ist, z. B. wenn ins Auge gestochen oder wenn es durch Hitze zerstört wird; das ist keine Passion des Gesichts als Gesicht, sondern als eines Tastorgans. In anderm Sinn kann jene Unterscheidung so verstanden werden, daß wir sagen, die Vernunft sei als Natur zu verstehen, sofern die Vernunft im Verhältnis zu dem betrachtet wird, was sie von Natur aus erkennt oder erstrebt; als Vernunft aber, sofern sie durch eine beziehende Tätigkeit dazu eingerichtet ist, etwas zu erkennen oder zu erstreben, weil es die Eigentümlichkeit der Vernunft ist, Beziehungen herzustellen (conferre). Es gibt nämlich Dinge, die, an sich betrachtet, zu fliehen sind, die man aber wegen ihrer Beziehung zu etwas anderem erstrebt; z. B. sind Hunger und Durst, an sich betrachtet, zu fliehen; betrachtet man sie aber als nützlich für das Heil der Seele oder des Leibes, so strebt man danach: und so freut sich die Vernunft als Vernunft darüber, die Vernunft als Natur aber wird dadurch betrübt. So war auch das körperliche Leiden Christi, an sich betrachtet, zu fliehen; darum wurde die Vernunft als Natur dadurch betrübt und wollte es nicht: sofern es aber auf das Heil des Menschengeschlechts hingeordnet war, war es gut und erstrebenswert, und so wollte es die Vernunft als Vernunft und hatte Freude daran. Doch das kann nicht auf die höhere Vernunft bezogen werden, sondern nur auf die niedere, die auf das, was zum Körper gehört, als auf ihr eigenes Objekt eingestellt ist: darum kann sie sich sowohl absolut als in beziehender Tätigkeit den körperlichen Passionen zuwenden. Die höhere Vernunft dagegen richtet sich nicht auf das, was zum Körper gehört, als auf das Objekt; denn so richtet sie sich nur auf das Ewige; auf das Körperliche aber achtet sie, indem sie es nach Ewigkeitsgedanken beurteilt, auf die sie sich nicht nur, um sie anzuschauen, sondern auch, um sich von ihnen Rat zu holen, richtet. Und so beachtete die höhere Vernunft das körperliche Leiden in Christus nur im Verhältnis zu Ewigkeitsgedanken, und so freute sie sich darüber, sofern es Gott wohlgefällig war. Darum kam auf keine Weise vermöge ihrer eigenen Betätigung Trauer oder Schmerz in der höheren Vernunft vor. Es ist aber nichts Widerspruchvolles, wenn dieselbe Potenz etwas im Hinblick auf etwas anderes will, was sie an sich nicht will; denn es kann sein, daß etwas, was an sich nicht gut ist, durch das Verhältnis zu etwas anderem etwas von Güte empfängt; allerdings hat das in der höheren Vernunft bei Christus keine Stelle im Hinblick auf das körperliche Leiden, auf das sie sich, wie aus dem Gesagten hervorgeht, nur als auf ein gewolltes bezieht.«

Es gibt in der höheren Vernunft Freude (delectatio) auf Grund der gedanklichen Betrachtung. »Die Betrachtung kann auf zweifache Weise Freude hervorrufen. Einmal von seiten der Tätigkeit, in der die Betrachtung besteht; und so steht der Freude, die der Betrachtung innewohnt, keine Trauer gegenüber oder im Gegensatz dazu; denn dieser Betrachtung, die Ursache der Freude ist, steht keine

andere gegenüber, die Ursache der Trauer wäre; denn jede Betrachtung bringt Freude. Auf seiten der Sinne verhält es sich nicht so; denn im Hinblick auf die Sinnestätigkeiten kommt Freude und Schmerz vor; so bringt uns die Berührung mit etwas Angemessenem Freude, die Berührung mit etwas Schädlichem Schmerz. In anderm Sinne bereitet die Betrachtung Freude von Seiten des Betrachteten, sofern nämlich etwas als gut oder schlecht betrachtet wird. Und so kann auf Grund der Betrachtung Freude und im Gegensatz dazu Trauer vorkommen; denn so ruft auch das Nichterkennen Trauer hervor, sofern es als ein Übel betrachtet wird, an sich dagegen ruft es nur die Negation von Freude hervor. Doch auch in diesem Sinn sprechen wir nicht davon, daß in der höheren Vernunft der Seele Christi Schmerz auftrete, sondern, sofern sie im Wesen der Seele wurzelt.«

Daß Christus für die Schuld des ersten Menschen, an der die höhere Vernunft beteiligt war, mit einem entsprechenden Schmerz Genugtuung leisten mußte, ist kein richtiger Gedanke. »Das Leiden Christi hatte die Kraft, Genugtuung zu leisten, sofern er es freiwillig aus Liebe auf sich genommen hatte; und so brauchte es im höheren Teil der Vernunft Christi keinen Schmerz mit Rücksicht auf seine eigene Tätigkeit zu geben, wie in Adam die Schuld durch eine Tätigkeit der höheren Vernunft bestand; denn die Bewegung der leidenden Liebe, die dem höheren Teil der Vernunft angehört, entspricht in der Genugtuung dem, was in der Schuld Sache der höheren Vernunft war.«

Daß die Vernunft als solche eine Vereinigung mit dem Körper in sich schließe (im Gegensatz zum Verstand der Engel) und darum körperlichem Schmerz zugänglich sei, ist nicht ganz zutreffend. »Es ist an der Vernunft zweierlei zu unterscheiden: ein Anteil an der geistig zu erfassenden Wahrheit (intellectualis veritatis) und eine Verdunkelung oder ein Mangel des erkennenden Geistes (intellectus obumbratio vel defectus). Der Mangel der geistigen Erkenntniskraft nun haftet der Seele an, sofern zu ihr die Vereinigung mit dem Leibe gehört; die geistige Erkenntniskraft dagegen wohnt ihr inne, sofern sie nicht vom Körper niedergedrückt (depressa) ist, wie die andern materiellen Formen. Da nun die Tätigkeit der Vernunft der Seele eigen ist, sofern sie an der geistigen Erkenntniskraft teilhat, vollzieht sich eine solche Tätigkeit ohne Vermittlung des Körpers.«

10. Artikel Hätte der Schmerz der Passion, die in der höheren Vernunft Christi war, die Freude des Genusses hindern können, und umgekehrt?

»In Christus hemmte sich dies beides, die Freude des Genusses und der Schmerz des körperlichen Leidens, in keiner Weise.

Um dies einzusehen, muß man wissen, daß nach der Ordnung der Natur, wegen des Zusammenhangs der Seelenkräfte in dem einen Wesen und der Seele und des Leibes in dem einen zusammengesetzten Sein, die höheren und niederen Kräfte und auch der Leib aufeinander überströmen lassen, was in einem von ihnen im Überfluß vorhanden ist; daher kommt es, daß auf Grund einer seelischen Auffassung der

Leib bezüglich Wärme und Kälte eine Veränderung erleidet, bisweilen bis zum Eintreten von Gesundheit und Krankheit und sogar bis zum Tode; denn es kommt vor, daß jemand durch Freude oder Trauer oder Liebe den Tod findet. Und so kommt es, daß die Glorie der Seele überfließt in Verklärung des Leibes (nach der Augustinstelle, die vorher, a. 8 ad 8, zitiert wurde) und so fließt auch umgekehrt eine Veränderung des Leibes auf die Seele über. Denn die Seele in ihrer Verbindung mit dem Leib bildet dessen Zustände nach in Geistesabwesenheit oder Gelehrigkeit u. dgl. mehr (complexiones imitatur secundum amentiam vel docilitatem), wie es in den 6 Büchern Über die Prinzipien heißt (Kap. IV über das ›Wann‹: in den Werken des Aristoteles). Ebenso kommt ein Überströmen von den höheren Kräften auf die niederen vor; wenn auf eine intensive Willensbewegung eine Passion im sinnlichen Streben folgt und infolge einer intensiven Beschauung die seelischen Kräfte ihren Akten entzogen oder darin gehemmt werden: und umgekehrt gibt es ein Überströmen von den niederen Kräften auf die höheren; z. B. wenn infolge der Heftigkeit der Passionen, die im sinnlichen Streben vorhanden sind, die Vernunft verdunkelt wird, so daß sie etwas für schlechthin gut erachtet, im Hinblick worauf der Mensch von einer Passion erfüllt ist.

In Christus aber war es anders; denn wegen der göttlichen Kraft des Ewigen Wortes war seinem Willen die Ordnung der Natur unterworfen; darum war es möglich, daß jenes Überströmen von der Seele auf den Leib oder umgekehrt oder von den höheren Kräften auf die niederen und umgekehrt nicht eintrat, weil die Kraft des göttlichen Wortes dies bewirkte, damit die Echtheit (veritas) der menschlichen Natur in ihren einzelnen Teilen sich erweise und das Mysterium unserer Wiederherstellung in allen Stücken zur Erfüllung komme. Darum sagt Damascenus (III, 15, 18, 19): ›Er wurde bewegt, wie es die Natur mit sich brachte, da das ewige Wort wollte und gestattete, daß alle Teile das ihnen Eigentümliche kraft besonderer Anordnung erlitten und wirkten, damit durch alles die Echtheit der Natur Glauben fände.‹

So ist es denn klar, daß, während in der höheren Vernunft die höchste Freude herrschte, weil durch ihre Tätigkeit die Seele den Genuß Gottes hatte, eben diese Freude auf die höhere Vernunft beschränkt blieb und nicht auf die niederen Kräfte der Seele und den Leib übergeleitet wurde: sonst hätte es dort keinen Schmerz und kein Leiden geben können. Und so gelangte die Wirkung des Genusses nicht bis zum Wesen der Seele, sofern sie Form des Leibes und Wurzel der niederen Kräfte ist; denn dann wäre sie auch bis zum Leib und den niederen Kräften gelangt, wie es bei den Seligen nach der Auferstehung geschieht. Ebenso wenig vermochte der Schmerz, der infolge der Verletzung des Leibes im Leibe selbst war und im Wesen der Seele, sofern sie die Form des Leibes in den niederen Kräften ist, zur höheren Vernunft zu gelangen, sofern sie durch ihren Akt auf Gott hingewendet ist, so daß die Hinwendung selbst irgendwie hätte gehemmt werden können.

So ergibt sich denn, daß der Schmerz die höhere Vernunft erreichte, soweit sie im Sein der Seele wurzelt; und es herrschte dort die höchste Freude, sofern sie durch ihren Akt den Genuß Gottes hatte; und so entsprach die Freude selbst der höheren Vernunft an sich, nämlich durch ihren eigenen Akt; der

Schmerz aber gleichsam akzidentell, nämlich auf Grund des Wesens der Seele, in der sie begründet ist.«

»Wie Gott das Gut und das Leben der Seele ist, so ist die Seele das Gut und das Leben des Leibes; nicht aber umgekehrt der Leib das Gut der Seele. Die Leidensfähigkeit aber ist ein Hindernis oder Schaden mit Rücksicht auf die Vereinigung von Seele und Leib. Und so kann der Leib durch seine Seinsweise (suo modo) nicht selig sein, da er leidensfähig ist, d. h. mit einem Hindernis bezüglich der Teilnahme am höchsten Gut behaftet; deshalb gehört die Leidensunfähigkeit zur Glorie des Leibes. Die Seligkeit der Seele aber besteht ganz und gar im Genuß des höchsten Gutes, d. i. Gott: darum ist die Seele, die den Genuß Gottes besitzt, vollkommen selig, auch wenn sie von seiten der Vereinigung mit dem Leib leidensfähig ist, wie es bei Christus der Fall war.«

Bei Paulus waren in der Ekstase durch die Kraft der Beschauung alle andern Akte, der Vernunft wie die niederen Kräfte, unterbunden. Bei Christus dagegen konnte die heftige Freude nicht alle Trauer vertreiben, weil das wechselseitige Überströmen von den einen Kräften auf die andern nicht stattfand.

»Es trat bei Christus keinerlei Vermischung der Freude und des Schmerzes ein. Denn die Freude war in der höheren Vernunft in ihrer Eigenschaft als Prinzip ihres Aktes; denn so hatte sie den Genuß Gottes; der Schmerz aber war in ihr nur sofern die Verletzung des Leibes sie in ihrer Eigenschaft als Akt des Leibes durch Vermittlung des Wesens, in dem sie wurzelt, erreichte, so jedoch, daß der Akt der höheren Vernunft in keiner Weise gehemmt wurde: und so war die Freude rein und der Schmerz rein und beide in ihrem höchsten Grade vorhanden.«

Der Mensch erhält die Seligkeit für Seele und Leib: aber diese und jene Seligkeit hat er durch die Sünde verloren. In Christus aber wurde die menschliche Natur wiederhergestellt zur Beseligung der Seele, die darin bestand, daß die höhere Vernunft den Genuß der Gottheit hatte. Daß dann die Beseligung des Leibes, die etwas Geringeres ist, erst recht hätte eintreten müssen, ist nicht zu folgern. »Denn durch besondere Anordnung geschah es, daß Christus gleich von seiner Empfängnis an die Glorie der Seele, nicht aber des Leibes verliehen wurde; damit er, durch die Glorie der Seele mit Gott vereinigt, durch die Leidensfähigkeit des Leibes uns ähnlich sei; und so der geeignete Vermittler zwischen Gott und den Menschen sei, der uns zur Glorie führt und sein Leiden an unserer Stelle Gott darbietet, gemäß Hebr. II, 10: »Es war geziemend, ... daß er, der viele Söhne zur Herrlichkeit führte, durch Leiden zur Vollendung geführt werde.«

Die Vereinigung mit dem Ewigen Wort, in die auch der Leib einbezogen war, brauchte nicht zur Verklärung des Leibes zu führen. »Die Seele Christi war auf doppelte Weise mit dem Ewigen Wort verbunden: einmal durch den Akt des Genusses; und diese Vereinigung machte sie selig; sodann durch die Vereinigung, und auf Grund davon besaß sie nicht die Seligkeit, sondern dadurch kam es ihr zu, die Seele Gottes zu sein. Wollte man aber annehmen, daß die Seele ohne den Genuß in die Einheit der Person aufgenommen war, so wäre sie, eigentlich gesprochen, nicht selig gewesen; denn auch Gott selbst ist nur dadurch selig, daß er sich selbst genießt. Der Leib Christi ist also nicht rein dadurch glorreich,

daß er vom Sohne Gottes in die Einheit der Person aufgenommen ist; sondern nur dadurch, daß die Glorie von der Seele auf ihn übergegangen ist, der vordem Leiden noch nicht glorreich war.«

»An sich ist Entgegengesetztes in ein und demselben Subjekt nicht möglich; es kommt aber vor, daß entgegengesetzte Bewegungen sich bei demselben Subjekt finden, so daß eine Bewegung ihm an sich zukommt, die andere akzidentell; z. B. wenn jemand auf einem Schiff geht und in entgegengesetzter Richtung geführt wird, wie das Schiff sich bewegt. So war in der höheren Vernunft Christi die Freude an sich, weil durch ihren eigenen Akt; der Schmerz aber akzidentell, weil durch das Leiden des Körpers. Man könnte auch sagen, jene Freude und jener Schmerz waren nicht entgegengesetzt, da sie sich nicht auf dasselbe bezogen.«

Daß Freude und Schmerz nicht vereinbar seien, weil Freude die Auffassung von etwas Angemessenem, Schmerz die Auffassung von etwas Schädlichem voraussetzte und beide Auffassungen nicht zugleich in der Seele bestehen könnten, ist nicht zutreffend. »Der Verstand kann nicht vielerlei zugleich durch verschiedene Species erkennen; er kann aber durch eine Species vielerlei zugleich erkennen oder auf irgend eine andere Weise vieles als eines erkennen: und so erkennt der Verstand der Seele Christi und jedes Seligen vieles zugleich, sofern er durch das Anschauen Gottes anderes erkennt. Wollte man aber zugeben, daß die Seele Christi nur eine Sache auf einmal erkennen (intelligere) konnte, so steht doch nichts im Wege, daß sie das Eine erkennen und etwas anderes mit einem körperlichen Sinn empfinden konnte: Und aus diesen beiden Auffassungen ergab sich in der Seele Christi die Freude des Genusses auf Grund der Anschauung Gottes und der Schmerz des Leidens auf Grund der Empfindung von etwas Schädlichem. Gibt man ferner zu, daß er nicht auf einmal etwas erkennen und etwas anderes empfinden oder mit der Phantasie vorstellen konnte, so konnte doch auf Grund des einen Erkannten das höhere und das niedere Streben verschieden affiziert werden, so daß das höhere von Freude, das niedere von Furcht oder Schmerz erfüllt wurde, wie es bei jemandem geschieht, der durch eine schauderhafte Medizin die Gesundheit zu erlangen hofft. Denn sofern die Medizin von der Vernunft als heilsam angesehen wird, ruft sie im Willen Freude hervor; weil sie aber schauderhaft ist, weckt sie im niederen Streben Furcht.«

Von der Unversehrtheit der drei Knaben im Feuerofen ist auf Christi kein Schluß zu ziehen. »Der Leib der Knaben war im Feuerofen nicht leidensunfähig geworden; sondern durch göttliches Wirken geschah es auf wunderbare Weise, daß ihre Leiber, die leidensfähig blieben, vom Feuer nicht verletzt wurden, wie es durch göttliches Wirken auch hätte geschehen können, daß weder die Seele noch der Leib Christi etwas zu leiden gehabt hätte. Warum das nicht geschah, ist im corpus articuli gesagt worden.«

Man kann sagen, daß die Hinwendung zu Gott, der die Freude in der höheren Vernunft entsprang, wegen ihrer Einfachheit eine Hinwendung der ganzen Vernunft war. Doch »die Hinwendung einer Potenz auf etwas geschieht durch ihren Akt; und so herrschte die Freude in der höheren Vernunft durch die Hinwendung zu Gott, dem sie sich ganz zuwendete; der Schmerz aber war in der höheren

Vernunft, sofern sie im Wesen der Seele wie in einer Wurzel verhaftet oder ihm angeheftet war (secundum inhaesionem vel adhaerentiam).«

Christus war zugleich Erdenpilger und am Ziel (viator et comprehensor). »Der Stand des Pilgers ist der Stand der Unvollkommenheit, der Stand dessen, der am Ziel ist, ist der Stand der Vollkommenheit. Insofern nun war Christus der Pilgerstand eigen, als er einen leidensfähigen Körper und eine ebensolche Seele hatte; insofern der Zielstand, als er durch den Akt der höheren Vernunft den vollkommenen Genuß Gottes hatte. Das konnte bei Christus geschehen, weil durch Gotteskraft das Überströmen vom einen auf das andere gehindert wurde ... ; und das ist die Ursache, weshalb Freude und Trauer in ihm zugleich bestehen konnten. Und so kann man sagen, daß dies beides im Hinblick auf den doppelten Stand in ihm war; denn daß ihm der doppelte Stand eigen war, und daß er Freude und Schmerz zugleich empfinden konnte, ging beides aus derselben Ursache hervor.«

Daß der doppelte Stand, obgleich beide einander entgegengesetzt sind, in Christus möglich war, erklärt sich daraus, daß sie nicht im Hinblick auf dasselbe, sondern auf Verschiedenes vorhanden waren. »Denn der Zielstand war ihm eigen, sofern er mit der höheren Vernunft durch den Genuß Gott anhing; der Pilgerstand, sofern durch eine natürliche Verbindung die Seele an den leidensfähigen Leib und die höhere Vernunft an die Seele gebunden war; so daß der Zielstand dem Akt der höheren Vernunft zugehört, der Pilgerstand dem leidensfähigen Körper und dem, was sich daraus ergibt.«

Im allgemeinen ist es im seelischen Leben so, daß bei angespannter Aktivität einer Potenz die Akte der andern unterbunden sind, und daß erst recht mehrere Akte einer und derselben Potenz sich gegenseitig ausschließen. Doch »Christus war es, aus dem bereits genannten Grunde, speziell eigen, daß, wie sehr sich auch eine Potenz in einem Akt anspannen mochte, doch die andere von ihrem Akt nicht zurückgehalten noch im mindesten gehemmt wurde; und so wurde die Freude in der höheren Vernunft weder durch den Schmerz gehemmt, der im sinnlichen Teil, entsprechend einem Akt der Sinne, war noch von dem Schmerz, sofern er in der höheren Vernunft war; denn jener Schmerz war in ihr nicht auf Grund ihres Aktes ...«

In gewisser Hinsicht konnte der Schmerz sogar Materie der Freude sein. »Wie die Erkenntnis in der Seligkeit primär Erkenntnis des göttlichen Wesens ist und sekundär Erkenntnis dessen, was im göttlichen Wesen erkannt wird, so gilt die Gemütsbewegung und Freude primär Gott, sekundär aber dem, worüber man sich um Gottes willen freuen muß. Und so konnte in gewisser Weise der Schmerz des Leidens Materie für die Freude des Genusses sein; denn jene Freude bezog sich primär auf Gott, sekundär auf das, was Gott wohlgefällig war; und so bezog sie sich auf den Schmerz, sofern er von Gott angenommen, weil auf das Heil des Menschengeschlechts hingeordnet war.«

Die Untersuchung stellt zunächst verschiedene mögliche Bedeutungen von ›Passion‹ zusammen: 1. Ein Empfangen (das gibt es für die Seele wie für alle Geschöpfe und zwar in allen ihren Vermögen); 2. im eigentlichen Sinn: eine Veränderung, bei der die Substanz etwas abwirft und etwas anderes annimmt; das gibt es nur bei zusammengesetztem, d. h. zugleich bei solchem, das entsteht und vergeht, also nur

bei Körpern, nicht bei der Seele, an sich betrachtet. Nur akzidentell kann die Seele, vermöge ihrer Verbindung mit dem Leib davon betroffen werden: In ihrer Eigenschaft als Form des Leibes, wenn z. B. der Körper verletzt und dadurch die Verbindung mit der Seele gelockert wird; sofern sie Bewegter des Leibes ist, indem körperliche Bewegungen durch seelische Passionen ausgelöst werden, die ihrem spezifischen Gehalt nach (z. B. der Zorn als Zorn) der Seele an sich angehören, den Charakter der Passion aber durch den Leib bekommen. Im ersten Sinn werden alle Potenzen der Seele von den körperlichen Passionen mitbetroffen, sofern alle im Wesen der Seele wurzeln; im zweiten Sinn sind an den Passionen nur die Potenzen beteiligt, die durch ein körperliches Organ sich auswirken, also unmittelbar nicht der geistige Teil, sondern nur der sinnliche; eigentlich seelische Passionen, d. h. also solche, die ihrerseits körperliche Bewegungen und Veränderungen hervorrufen (vom Herzen ausgehend), finden sich nur in den Potenzen des sinnlichen Strebens. Außerdem erleiden alle Potenzen, die an ein körperliches Organ gebunden sind, eine Hemmung ihrer Akte, wenn ihr körperliches Organ verletzt wird (der Tastsinn speziell wird betroffen, indem er die Verletzung selbst empfindet). Dann liegt ›Passion‹ in einem dritten Sinn vor: Eben ein Gehemmtwerden in den eigenen Akten, und das gibt es wiederum bei allen Potenzen (wie es oben durch die mittelbare oder unmittelbare Bindung an körperliche Organe erklärt wurde); und es ist – in der Form des Strafleidens – auch noch für die Seele nach dem Tode möglich, weil eine gewisse Bindung an den Leib, allerdings eine Bindung eigener Art, auch für sie besteht. – Die Passionen differenzieren sich erstens nach den Potenzen, denen sie angehören: die des Begehungsvermögens richten sich auf das Gute und Schlechte als solches, die des Reaktionsvermögens auf das Gute und Schlechte mit Rücksicht darauf, daß es Schwierigkeit bereitet es zu erlangen oder abzuwehren, innerhalb der Potenzen nach den Objekten (die Freude entspricht unmittelbar dem Guten, die Trauer dem Schlechten), nach den Unterschieden der Nähe und Ferne zum Objekt (Liebe, Sehnsucht, Freude), nach den Intensitätsgraden. Die ursprünglichsten sind Freude und Trauer, die im Begehungsvermögen durch das Gute und Schlechte an sich und unmittelbar hervorgerufen werden und keine andern voraussetzen, während sie von allen andern vorausgesetzt werden; Hoffnung und Furcht sind die primären Passionen des Reaktionsvermögens, die Freude und Trauer voraussetzen, aber nichts innerhalb ihrer eigenen Potenz. Auf diese vier sind alle andern zurückzuführen.

Mittelbar können die Passionen verdienstlich sein (unmittelbar sind es nur die Akte, die willentlich vollzogen und durch die Gnade geformt sind): 1. als Objekte verdienstlicher Akte; 2. als Bedingungen der Akte (indem z. B. die Hemmung durch eine Passion Gelegenheit gibt den Willen anzuspannen oder umgekehrt eine Passion für die Ausführung eines guten Werkes förderlich ist); 3. als durch den Willen bedingt, wenn das höhere Streben auf das niedere übergreift. Passionen, die dem Willen vorausgehen, mindern das Verdienst, nachfolgende können es erhöhen. Bei welchen Subjekten treten Passionen auf? Gott und die Engel sind ganz frei davon, weil sie kein sinnliches Strebevermögen haben. Die Sünder während des Erdenlebens haben Passionen im Hinblick auf das Gute und auf das Schlechte, und zwar treten bei ihnen plötzliche (das sind von außen erregte), heftige auf und solche,

die sie ganz verändern, d. h. nicht nur die niederen, sondern auch die höheren Potenzen ergreifen. Das alles entspricht mehr dem Charakter der Passion, als wenn sie sich nur auf das Gute richten, wenn sie allmählich auftreten (so geschieht es, wenn sie von innen, d. h. durch den Willen, hervorgerufen werden), wenn sie gemäßigt sind und nicht den höheren Seelenteil ergreifen. Bei den Seligen, bei den Menschen im Urstand und bei Christus überwiegen die auf das Gute gerichteten Passionen und sie sind niemals plötzlich. Bei den Seligen und den ersten Menschen konnten Passionen mit Beziehung auf das Schlechte wegen ihrer Leidensunfähigkeit nicht auftreten, Christus dagegen unterwarf sich ihnen wie dem körperlichen Leiden. Durch das körperliche Leiden wurde bei Christus auch die höhere Vernunft, sofern sie im Wesen der Seele wurzelt, mitbetroffen; aber eine eigene seelische Passion gab es in der höheren Vernunft nicht und auch der körperliche Schmerz vermochte die Akte der höheren Vernunft nicht zu hemmen, weil in Christus durch besondere Anordnung die sonst der Menschenseele eigene wechselseitige Beeinflussung der verschiedenen Akte und Potenzen aufgehoben war.

Man könnte diese Untersuchung eine kurze Affektenlehre nennen. Zugleich ist sie wichtig für die Auffassung des Verhältnisses von Seele und Leib und der verschiedenen seelischen Potenzen zueinander.

XXVII. Quaestio Die Gnade

Die letzten Quaestionen haben vorwiegend die natürlichen Kräfte behandelt, durch die das seelische Leben des Menschen bedingt ist, wenn auch schon an mancher Stelle von übernatürlichem Eingreifen die Rede war (vor allem in den Untersuchungen über den Willen Gottes und das liberum arbitrium). Jetzt wird das übernatürliche Wirken eigens zum Thema gemacht.

1. Artikel Ist die Gnade etwas positiv Geschaffenes in der Seele?

»Das Wort ›Gnade‹ pflegt in doppeltem Sinn gebraucht zu werden. Einmal für etwas, was als Gunst (= ohne Lohn) erwiesen wird (*gratis datur*); so pflegen wir zu sagen: ich erweise dir diese Gunst (*facio tibi hanc gratiam*). Ferner für die Gunst, mit der jemand bei einem andern Aufnahme findet; so sagen wir: dieser besitzt die Gnade des Königs; denn er ist dem König angenehm. Und diese beiden Bedeutungen stehen in Beziehung zueinander. Denn es wird nur darum etwas als Gunst erwiesen, weil der, dem es erwiesen wird, irgendwie angenehm ist. So sprechen wir auch bei der Gottheit in doppeltem Sinn von Gnade: die eine heißt frei geschenkte Gnade (*gratia gratis data*), z. B. die Gabe der Prophetie, der Weisheit u. a. dgl., wovon jetzt nicht die Rede ist; denn es steht fest, daß dergleichen Gaben etwas Geschaffenes in der Seele sind; die andere heißt wohlgefällig machende Gnade (*gratia gratum faciens*, ›heiligmachende Gnade‹), vermöge deren der Mensch Gott angenehm genannt wird, und davon sprechen wir jetzt. Und diese Gnade setzt offenbar etwas in Gott selbst; sie setzt nämlich einen Akt des göttlichen Willens, der diesen Menschen annimmt; ob sie jedoch etwas in dem

angenommenen Menschen selbst setzt, das war bei manchen zweifelhaft; es behaupteten nämlich manche, die Gnade in diesem Sinn sei nichts Geschaffenes in der Seele, sondern nur in Gott.

Doch das ist nicht haltbar: Denn daß Gott jemanden annehme oder lieb habe (was dasselbe ist), das besagt nichts anderes, als daß er ein Gut für ihn wolle. Gott will aber für alle Geschöpfe das natürliche Gute (*bonum naturae*); deswegen heißt es, daß er alles liebe (*Weisheit, XI, 25: ›Du liebst alles, was ist‹*) und alles billige (*Genesis I, 31: ›Gott sah alles, was er gemacht hatte‹*). Aber auf Grund eines solchen Annehmens pflegen wir nicht zu sagen, daß jemand Gnade bei Gott habe; sondern, sofern Gott ein übernatürliches Gut für ihn will, und das ist das ewige Leben; (vgl. *Is. 64, 4: ›Kein Auge hat es gesehen, Gott, außer Dir, was Du denen bereitet hast, die Dich lieben‹*). Darum heißt es *Röm. VI, 23: ›Die Gnade Gottes – das ewige Leben‹*. Doch dies Gut will Gott für keinen Unwürdigen. Vermöge seiner Natur aber ist der Mensch eines solchen Gutes nicht würdig, da es übernatürlich ist: und so wird eben damit, daß jemand als Gott mit Rücksicht auf dieses Gut wohlgefällig gesetzt wird, behauptet, daß er eines solchen Gutes über seine natürliche Ausrüstung hinaus würdig sei; es bewegt aber nicht dies den göttlichen Willen, dem Menschen dies Gut zuzuordnen, sondern vielmehr umgekehrt: auf Grund dessen, daß Gott durch seinen Willen jemanden auf das ewige Leben hinordnet, verleiht er ihm etwas, damit er dadurch des ewigen Lebens würdig sei. Und das wird *Kol. I, 12* ausgesprochen: ›Der uns würdig gemacht hat zum Anteil der Heiligen im Licht‹. Der Grund dafür ist, daß, wie das Wissen Gottes Ursache der Dinge ist, nicht von den Dingen verursacht wie das unsere, so auch sein Wille Urheber des Guten, nicht vom Guten verursacht wie der unsere. So heißt es denn vom Menschen, daß er Gottes Gnade besitze, nicht nur, weil er von Gott zum ewigen Leben erwählt wird, sondern, weil ihm eine Gabe geschenkt wird, die ihn des ewigen Lebens würdig macht, und diese Gabe wird die wohlgefällig machende Gnade genannt; denn sonst könnte man von einem, der im Stande der Todsünde ist, sagen, er sei in der Gnade, wenn die Gnade nur die Annahme von seiten Gottes bezeichnete; denn es kann sein, daß ein Sünder zum Besitz des ewigen Lebens prädestiniert ist. So kann die wohlgefällig machende Gnade ein freies Geschenk (*gratis data*) genannt werden, aber nicht umgekehrt; denn nicht jede frei geschenkte Gabe macht uns des ewigen Lebens würdig.«

Das Verhältnis Gottes zur Seele ist nicht gleich dem der Seele zum Leibe, die ohne Vermittlung einer andern Form dem Leib das Leben gibt. »Denn die Seele ist die Formalursache des Leibeslebens ... Gott aber belebt die Seele nicht wie eine Formalursache, sondern wie eine Wirkursache; darum schiebt sich eine vermittelnde Form ein; wie der Maler die Wand weiß macht durch die wirksame Vermittlung der Weiße: die Weiße aber ohne vermittelnde Form; denn sie macht formal weiß.«

Man kann wohl sagen, daß die Annahme von seiten Gottes wohlgefällig mache; doch »die Annahme von seiten Gottes, die im göttlichen Wille im Hinblick auf das ewige Gut ist, bringt in dem angenommenen Menschen etwas hervor, wodurch er würdig ist, jenes Gut zu erlangen: das geschieht bei der Annahme von seiten eines Menschen nicht; und mit Rücksicht darauf ist die heiligmachende Gnade etwas Geschaffenes in der Seele.«

Zwischen der Art, wie das natürliche und wie das übernatürliche Sein in uns hervorgerufen wird, besteht Analogie: »das natürliche Sein ruft Gott in uns ohne irgend eine vermittelnde Wirkursache durch die Schöpfung hervor, jedoch durch Vermittlung einer Formalursache; denn die Formalursache ist das Prinzip des natürlichen Seins; und ähnlich ruft Gott in uns das geistige Sein, das er uns frei schenkt (esse spiritualiter gratuitum) ohne Vermittlung eines Wirkfaktors hervor, aber doch durch Vermittlung einer geschaffenen Form, d. i. die Gnade.«

Man wendet ein, die Gnade könne nichts Geschaffenes sein; denn nichts Geschaffenes sei höheren Ranges als die Seele Christi, die Gnade aber sei es, da sie ja der Seele Christi ihren Adel verleihe. Doch »wenn auch schlechthin kein Geschöpf höheren Ranges ist als die Seele Christi, so ist in gewisser Hinsicht doch jedes Akzidens der Seele höheren Ranges als sie, wenn man es ihr als ihre Form gegenüberstellt. Man könnte auch sagen, die Gnade, als etwas Geschaffenes, sei nicht höheren Ranges als die Seele Christi, doch sie sei es, sofern sie ein ausgeprägteres Bild der göttlichen Güte ist als es das natürliche Bild ist, das in der Seele Christi enthalten ist.«

In gewisser Hinsicht verhalten sich Wahrheit und Gnade analog: »Es gibt eine erste ungeschaffene Wahrheit, von der jedoch viele Wahrheiten, gleichsam Abbilder der ersten Wahrheit, in den geschaffenen Geistern hervorgerufen werden, wie die Glosse (Augustin) zum XI. Psalm sagt: »Die Wahrheiten sind minderwertig geworden etc. (veritates diminutae sunt ...)« ; entsprechend gibt es eine ungeschaffene Güte, zu der es viele Abbilder in den geschaffenen Geistern durch ihren Anteil an der Gnade gibt. Man muß jedoch wissen, daß die Gnade sich zum Gemüt nicht ebenso verhält wie die Wahrheit zum Verstand; denn die Wahrheit verhält sich zum Verstand wie das Objekt, die Gnade zum Gemüt aber wie die formierende Form. Es kommt aber vor, daß ein und dasselbe ein Gut für Verschiedenes ist, jedoch nicht ein und dieselbe Form.«

Daß die Gnade keinem Genus angehöre, wie alles Geschaffene, weil sie nichts Zusammengesetztes sei, ist kein treffender Gegenbeweis. »Alles, was zum Genus der Substanz gehört, ist in realer Zusammensetzung zusammengesetzt; darum, weil das, was zur Kategorie der Substanz gehört, in seinem Sein subsistiert und weil sein Sein etwas anderes sein muß als es selbst; sonst könnte es nicht seinem Sein nach von dem unterschieden sein, womit es im Gehalt seiner Washeit übereinstimmt; und das ist bei allem erforderlich, was unmittelbar einer Kategorie angehört: und so ist das, was unmittelbar zur Kategorie der Substanz gehört, jedenfalls aus dem Sein und dem, was es ist, zusammengesetzt. Es gibt jedoch etwas, was abgeleiteterweise (per reductionem) zur Kategorie der Substanz gehört, wie die Prinzipien der subsistierenden Substanz, und darin findet sich die genannte Zusammensetzung nicht; denn es subsistiert nicht und so hat es kein eigenes Sein: ebenso ist das Sein der Akzidenzien nicht ihr eigenes, weil sie nicht subsistieren; aber das Subjekt ist ein irgendwie beschaffenes im Hinblick auf sie: darum heißen sie in eigentlicherem Sinn zu einem Sein gehörig als seiend (entis quam entia). Damit also etwas in der Kategorie eines Akzidens existiere, ist es nicht nötig daß es in realer Zusammensetzung zusammengesetzt sei, sondern nur im Ideengehalt zusammengesetzt

(compositione rationis) aus Genus und Differenz: und eine solche Zusammensetzung findet sich in der Gnade.«

Was zur Seele gehört, muß Potenz, Habitus oder Passion sein (nach Ethik, II, 5). Die Gnade ist als Habitus anzusprechen; denn »obwohl die Gnade durch einen einzigen Akt der Todsünde verloren geht, geht sie doch nicht leicht verloren; denn wer im Besitz der Gnade ist, verübt einen solchen Akt nicht leicht, weil er zum Gegenteil geneigt ist; so sagt der Philosoph (Ethik V, 6), für den Gerechten sei es schwer, Unrecht zu tun.«

Man kann sagen, »daß sich zwischen unsern Geist und Gott weder nach Art eines Wirkenden etwas einschiebe; denn er wird unmittelbar von Gott geschaffen und gerechtfertigt; noch nach Art eines seligmachenden Objekts; denn durch den Genuß Gottes selbst wird die Seele selig: es kann aber etwas ein formales Mittel sein, wodurch die Seele Gott ähnlich wird.«

Wenn man sagt, die andern Geschöpfe brauchten nichts außer ihrer Natur, um von Gott angenommen zu werden, so ist zu erwidern, »daß die andern, vernunftlosen Geschöpfe von Gott nur im Hinblick auf die natürlichen Güter angenommen werden; darum fügt die Annahme von seiten Gottes nichts zu ihrer natürlichen Beschaffenheit hinzu, durch die sie solchen Gütern entsprechen. Der Mensch aber wird von Gott im Hinblick auf das übernatürliche Gut angenommen, und darum ist es erforderlich, daß etwas zum Natürlichen hinzugefügt wird, wodurch er jenem Gut angemessen wird.«

2. Artikel Ist die heiligmachende Gnade dasselbe wie die Liebe?

»Manche sagen, die Gnade sei dem Wesen nach realiter dasselbe wie die Tugend; im Bedeutungsgehalt aber unterscheide sie sich davon, so daß man von Tugend im Hinblick darauf spreche, daß sie dem Menschen Vollkommenheit gebe und seinen Akt Gott angenehm mache: und vor allen andern Tugenden sei insbesondere die Liebe Gnade mit Beziehung darauf. Andere hingegen sagen, Liebe und Gnade seien im Wesen verschieden und keine Tugend sei ihrem Wesen nach Gnade; und diese Ansicht scheint einleuchtender. Denn da die Ziele verschiedener Naturen verschieden sind, ist zur Erlangung eines Ziels in den Naturdingen dreierlei erforderlich: nämlich eine Natur, die diesem Ziel entspricht; eine Neigung, zu dem Ziel – das ist das natürliche Streben nach dem Ziel; und eine Bewegung auf das Ziel hin: so ist offenbar in der Erde eine Natur, durch die es ihr zukommt, in der Mitte zu sein; und aus dieser Natur ergibt sich die Neigung zu dem Ort in der Mitte, der gemäß sie von Natur aus nach einem solchen Ort strebt, wenn sie gewaltsam außerhalb seiner festgehalten wird; und so bewegt sie sich, wenn nichts sie hindert, stets nach unten. Der Mensch steht seiner Natur nach im Verhältnis zu einem gewissen Ziel und hat ein natürliches Streben danach; und seinen natürlichen Kräften entsprechend kann er zur Erlangung dieses Ziels wirken, und dies Ziel ist die Betrachtung der göttlichen Dinge, wie sie dem Menschen seiner natürlichen Fähigkeit nach möglich ist; in ihr sollte nach der Behauptung der alten Philosophen das höchste Glück des Menschen bestehen. Doch es gibt ein Ziel, zu dem der

Mensch von Gott vorbereitet wird und das über das Maß der menschlichen Natur hinausgeht; nämlich das ewige Leben, das im Schauen Gottes in seinem Wesen besteht und das über das Maß jeder geschaffenen Natur hinausgeht und nur Gott von Natur aus eigen ist; darum muß dem Menschen etwas gegeben werden, nicht nur, um dadurch auf das Ziel hinzuwirken oder damit sein Streben jenem Ziel zuneige, sondern, damit die Natur des Menschen zu einer Würde erhoben werde, der gemäß ihr ein solches Ziel entspreche. Und dazu wird ihm die Gnade gegeben; damit aber das Gemüt zu diesem Ziel geneigt sei, wird ihm die Liebe gegeben; und um die Werke zu vollbringen, durch die das genannte Ziel erworben wird, werden die andern Tugenden gegeben. Wie nun in den Naturdingen die Natur selbst etwas anderes ist als die Neigung der Natur und ihre Bewegung oder ihr Wirken; so ist auch in Gnadensachen die Gnade etwas anderes als die Liebe und die andern Tugenden. Und daß dieser Vergleich zutreffend ist, geht aus Dionysius (Himmliche Hierarchie, Kap. II) hervor, wo er sagt, niemandem könne ein geistiges Wirken eigen sein, ohne daß er vorher ein geistiges Sein empfangen habe, wie kein natürliches Wirken, ohne daß er vorher ein Sein in dieser Natur habe.«

Wenn es heißt, Gott liebe die, die ihn lieben, so besagt das nicht, »daß die Liebe der ihn Liebenden der Grund sei, weshalb er selbst sie liebe, sondern vielmehr umgekehrt.«

Auch Glaube und Gnade können nicht gleichgesetzt werden. Wenn »der Glaube zuvorkommende Gnade genannt wird«, so geschieht es, »sofern in der ersten Bewegung des Glaubens die Wirkung der zuvorkommenden Gnade zu Tage tritt.«

Der Heilige Geist wird uns gesandt und wohnt in unserer Seele im Hinblick auf die Gabe der Liebe; und er wohnt in der Seele durch die Gnade. So scheint es, daß Gnade und Liebe dasselbe sind. Doch »durch die Gnade wohnt die ganze Trinität in uns; es kann aber einer Person speziell das Einwohnen durch eine andere spezielle Gabe zugeschrieben werden, weil sie eine Ähnlichkeit mit der Person selbst hat, um derentwillen es heißt, daß die Person gesandt werde.«

»Die Liebe würde nicht ausreichen, das ewige Gut zu verdienen, wenn nicht eine geeignete Beschaffenheit des Verdienenden vorausgesetzt würde, die durch die Gnade besteht, denn sonst wäre unsere Liebe eines so großen Lohnes nicht würdig.«

Es kann wohl sein, »daß etwas realiter das Erste ist, was vom Gesichtspunkt eines Menschen aus (ratione alicuius hominis) das Spätere ist; so ist die Ursache der Gesundheit früher als die Gesundheit selbst im Subjekt der Gesundheit; dennoch bezeichnet man als gesund primär den, der die Gesundheit hat, vor der Ursache der Gesundheit. Ebenso ist zwar die göttliche Liebe (dilectio), womit Gott uns liebt, eher als die Liebe, womit wir ihn lieben, dennoch ist es, unter dem Gesichtspunkt des Teuerseins (de ratione caritatis) das Frühere, daß sie Gott uns teuer macht, als daß sie uns Gott teuer macht, denn das Erste gehört zur Liebe als solcher, das Zweite aber nicht.«

Die Liebe allein bewirkt die Scheidung zwischen den Kindern der Verderbnis und denen des Reiches, und »das kommt ihr zu, sofern sie nicht ungeformt sein kann, wie die andern Tugenden: so wird dadurch die Gnade nicht ausgeschlossen, wodurch die Liebe selbst geformt wird.«

Die heiligmachende Gnade ist ein Akzidens und gehört deshalb zur Kategorie der Qualität, und zwar »zur ersten Species der Qualität, obwohl man sie nicht in eigentlichem Sinn einen Habitus nennen kann, weil sie nicht unmittelbar auf einen Akt hingeeordnet ist, sondern auf ein geistiges Sein, das sie in der Seele hervorruft, und weil sie gleichsam eine Disposition im Hinblick auf die Glorie ist, die die vollendete Gnade (gratia consummata) ist. Es findet sich jedoch nichts der Gnade Ähnliches unter den Akzidenzien der Seele, von denen die Philosophen wußten; denn die Philosophen erkannten nur die Akzidenzien der Seele, die auf die Akte hingeeordnet sind, die der menschlichen Natur angemessen sind.«

3. Artikel Kann ein Geschöpf Ursache der Gnade sein?

»Es ist schlechthin zuzugeben, daß kein Geschöpf wirksam die Gnade hervorbringen kann (creare effective); obwohl ein Geschöpf einen Dienst leisten kann, der auf den Empfang der Gnade hingeeordnet ist. Dafür gibt es einen dreifachen Grund. Der erste ist von der Stellung in der Seinsordnung hergenommen (conditio), die der Gnade selbst zukommt. Denn die Gnade ist (wie im 1. Artikel dieser Quaestion gesagt wurde) eine Vollkommenheit, die die Seele zu einem übernatürlichen Sein erhebt: keine übernatürliche Wirkung kann aber von einem Geschöpf hergenommen werden, und das aus doppeltem Grunde. Erstens, weil es dem allein zusteht, ein Ding über seinen Naturstand zu erhöhen, dessen Sache es ist, die Stufen der Natur festzusetzen und abzugrenzen; und das steht bekanntlich Gott allein zu. Zweitens, weil keine geschaffene Kraft ohne Voraussetzung der Potenz der Materie oder von etwas an Stelle der Materie wirkt: die natürliche Potenz eines Geschöpfes aber erstreckt sich nicht über die natürlichen Vollkommenheiten hinaus; darum kann kein Geschöpf ein übernatürliches Wirken hervorbringen; daher kommt es, daß Wunder nur durch ein Wirken göttlicher Kraft geschehen können, obwohl zum Vollbringen eines Wunders ein Geschöpf durch Gebet oder andere Dienstleistungen beitragen kann. Und deswegen kann kein Geschöpf eigentlich wirksam (effective) die Gnade verursachen.

Der zweite Grund ist vom Wirken der Gnade herzunehmen. Denn durch die Gnade wird der Wille des Menschen umgewandelt; denn sie selbst ist es, die den Willen des Menschen vorbereitet, das Gute zu wollen (Augustin, Über Gnade und Natur, Kap. XXIII). Doch den Willen umzuwandeln, das ist nur Gottes Sache, wenn auch in gewisser Weise ein Mensch im Verstand des andern eine Umwandlung hervorrufen kann. Das kommt daher, daß Potenz und Objekt Prinzip eines Aktes sind, so daß der Akt einer Potenz, auf doppelte Weise abgewandelt werden kann. Einmal von seiten der Potenz, wenn jemand in der Potenz selbst wirkt; und das vermag Gott allein hinsichtlich der Potenzen, die nicht an Organe gebunden sind, nämlich Verstand und Willen; in den andern Potenzen kann ein anderer in gewisser Weise akzidentell wirken, sofern ihm eine Einwirkung auf die Organe möglich ist. Zweitens von seiten des Objekts, indem man ein Objekt zuführt, das die Potenz in Bewegung bringt. Den Willen aber bringt ein Objekt nur dann mit Notwendigkeit in Bewegung, wenn es von Natur aus gewollt ist, z. B. die Seligkeit oder etwas dgl., was dem Willen von Gott allein

vorgestellt wird: die andern Objekte aber bewegen den Willen nicht mit Notwendigkeit; den Verstand dagegen bewegen mit Notwendigkeit nicht nur die ersten Prinzipien, die von Natur aus bekannt sind, sondern auch die nicht von Natur aus bekannten Schlußfolgerungen, wegen ihrer notwendigen Beziehung zu den Prinzipien; diese notwendige Beziehung findet sich nicht auf seiten des Willens bei den andern Gütern im Hinblick auf das von Natur aus begehrte Gut, da man auf vielfache Weise, der Meinung entsprechend nämlich, zu jenem von Natur aus begehrten Gut gelangen kann. Darum kann ein Geschöpf den Verstand von seiten des Objekts aus hinreichend bewegen, aber nicht den Willen. Von seiten der Potenz jedoch weder den Verstand noch den Willen. Da also kein Geschöpf den Willen umwandeln kann, vermag auch kein Geschöpf die Gnade zu verleihen, durch die der Wille umgewandelt wird.

Der dritte Grund wird vom Ziel der Gnade selbst hergenommen. Das Ziel entspricht nämlich dem wirkenden Prinzip, weil Ziel und Prinzip des ganzen Weltalls Eines ist; wie also das erste Wirken, wodurch die Dinge ins Dasein treten, die Schöpfung nämlich, von Gott allein herrührt, der das erste Prinzip und das letzte Ziel der Geschöpfe ist, so rührt auch die Verleihung der Gnade, durch die der vernunftbegabte Geist unmittelbar mit dem letzten Ziel verbunden wird, von Gott allein her.«

In der Sündenvergebung durch den Priester ist nicht er es, der die Gnade verleiht; denn »Gott allein vergibt wirksam (active) die Sünden, wie aus Is. XLIII, 25 hervorgeht: ›Ich bin es ..., der um meinetwillen deine Ungerechtigkeiten austilgt‹ ; von den Menschen aber sagt man, daß sie dienenderweise vergeben (remittere ministerio).«

Wenn Dionysius (Himmlische Hierarchie, IV) davon spricht, daß die höheren Geister das göttliche Licht an die niederen übermitteln, so meint er nicht das Hervorrufen der Gnade, sondern »das Überleiten des göttlichen Lichts auf dem Wege der Lehre; denn in dieser Weise werden die niederen Engel von den höheren erleuchtet ...«

»Daß der, der die Gnade besitzt, sie nicht auf einen andern überströmen zu lassen vermag, liegt nicht an einer mangelhaften Güte der Gnade; sondern es liegt an ihrer überragenden Vollkommenheit und an der mangelhaften Beschaffenheit dessen, der sie besitzt, weil sie selbst den Stand der geschaffenen Natur übersteigt; und der sie besitzt, hat an ihr nicht in solcher Vollkommenheit Anteil, daß er sie mitteilen könnte.«

»Christus, sofern er Gott ist, gießt wirksam (effective) die Gnade ein, sofern er Mensch ist, dienenderweise; darum heißt es Röm. XV, 8: ›Ich sage aber, daß Jesus Christus Diener der Beschneidung war, um der Wahrhaftigkeit Gottes Willen, zur Bekräftigung der Verheißungen der Väter.«

Trotzdem wird Christus »seiner menschlichen Natur nach vor allen Dienern das Haupt der Kirche genannt, weil er einen Dienst vor allen andern voraus hat, sofern wir durch den Glauben an ihn geheiligt und durch die Anrufung seines Namens mit den Sakramenten genährt werden, und durch die

Kraft seines Leidens die ganze menschliche Natur von der Sünde des Stammvaters gereinigt wird: und vieles andere der Art gibt es, was Christus allein zukommt.«

Leiden, Tod und Auferstehung, die zur Menschheit Christi gehören, tragen in ihrer Weise zu dem Erlösungswerk bei. Nach Damascenus (III, 15) »war die Menschheit Christi selbst gleichsam ein Werkzeug der Gottheit: und so verhält sich das, was zur Menschheit gehört, wie Auferstehung, Leiden u. a. nach Art eines Werkzeugs zur Wirkung der Gottheit. So ruft denn die Auferstehung Christi die geistliche Auferstehung in uns nicht als primär wirkende Ursache, sondern als werkzeugliche Ursache hervor. Man könnte auch sagen, sie sei die Ursache unserer geistlichen Auferstehung, sofern wir durch den Glauben daran selig werden. Oder man könnte sagen, sie sei die exemplarische Ursache der geistlichen Auferstehung, sofern in der Auferstehung Christi selbst eine Ähnlichkeit mit unserer geistlichen Auferstehung vorhanden ist.«

Wenn etwas Geschaffenes eine substanzielle Form, wie es die Sinnen- und Ernährungsseele ist, hervorbringen kann, so scheint es, als müßte sie zum Hervorrufen der Gnade, die eine akzidentelle Form ist, erst recht fähig sein. Doch »Sinnen- und Ernährungsseele gehen nicht über den Stand der geschaffenen Natur hinaus, wie auch die andern Naturformen nicht; setzt man also in einer Natur eine Potenz im Hinblick auf solche Formen voraus, so ist ein natürlicher Wirkfaktor imstande, sie in gewisser Weise hervorzubringen: mit der Gnade aber verhält es sich nicht ebenso.«

Den unendlichen Abstand zwischen Sein und Nichtsein durch den Schöpfungsakt zu überbrücken, das vermag kein Geschöpf. Daß ein unendlicher Abstand von dem Geschöpf überhaupt nicht durchmessen werden könnte, und daß darum kein unendlicher Abstand anzunehmen sei, ist kein triftiger Einwand. »Denn geschaffen zu werden ist Sache des subsistierenden Dinges, dem es eigen ist, zu sein und zu werden: die nicht subsistierenden Formen aber, seien es substanzielle oder akzidentelle, werden nicht im eigentlichen Sinn geschaffen, sondern mitgeschaffen: wie sie auch kein Sein an sich, sondern in einem andern haben: und obwohl sie keine Materie, aus der, haben, die ein Teil von ihnen wäre, so haben sie doch eine Materie, in der, von der sie abhängig sind und durch deren Abwandlung sie ins Dasein geführt werden; so daß ihr Werden eigentlich eine Veränderung ihrer Subjekte ist. Anders dagegen ist es mit der vernunftbegabten Seele, die eine subsistierende Form ist; darum kommt ihr das Geschaffenwerden im eigentlichen Sinn zu. Legen wir aber diese Sachlage zugrunde, so ist jener Einwand damit aufzulösen, daß wir sagen: er ist falsch und schließt falsch. Dazu ist festzustellen, daß der Abstand zweier Dinge voneinander sich auf dreierlei Weise verhalten kann. Einmal so, daß er von beiden Seiten her unendlich ist; z. B. wenn einer unendlich weiß ist und der andere unendlich schwarz; von dieser Art ist der unendliche Abstand zwischen dem göttlichen Sein und dem Sein schlechthin. Ferner so, daß er von beiden Seiten endlich ist, z. B. wenn einer in endlichem Maße weiß ist und der andere in endlichem Maße schwarz; und so besteht ein Abstand zwischen dem geschaffenen Sein und dem, was in gewisser Hinsicht nicht ist. Drittens so, daß er von der einen Seite endlich ist, von der andern unendlich: z. B. wenn einer in endlichem Maße weiß ist und der andere unendlich schwarz: und so ist der Abstand zwischen dem geschaffenen Sein und dem Nichtsein

schlechthin; denn das geschaffene Sein ist endlich, das Nichtsein schlechthin aber ist unendlich, indem es jeden erdenklichen Mangel übersteigt. Dieser Abstand kann also von der Seite her, auf der er endlich ist, durchmessen werden, sofern das endliche Sein selbst erworben wird oder verloren geht: nicht aber von der Seite her, auf der er unendlich ist.«

»Die Gnade hervorrufen zu können, das gehört zur schlechthin unendlichen Macht, sofern es zu der Macht gehört, die die Natur einrichtet, und diese ist unendlich; und so ist dies beides unvereinbar; daß jemand die Gnade verleihen und anderes nicht bewirken könnte«, wie es beim Geschöpf sein müßte.

Zur Ehre eines großen Königs gehört es, daß seine Krieger Macht haben, aber nur »eine von der Art und Größe, daß sie sie von dem Unterworfenen unter ihn nicht befreit; nicht wenn sie durch die Macht seiner Herrschaft entzogen würden. Aber durch die Macht, Gnade zu verleihen, würde das Geschöpf Gott gleichgestellt, da es eine unendliche Macht besäße, also würde es der Ehre Gottes Abbruch tun, wenn ein Geschöpf solche Macht hätte.«

Röm. III, 22 wird gesagt: der Glaube komme vom Hören. Doch »das Hören ist nicht hinreichende Ursache des Glaubens; das geht daraus hervor, das viele hören, ohne zu glauben. Ursache des Glaubens ist vielmehr der, der es macht, daß der Gläubige dem, was gesagt wird, zustimmt. Er wird aber durch keine Vernunftnotwendigkeit zur Zustimmung gezwungen, sondern durch den Willen; und so bewirkt nicht der Mensch, der äußerlich verkündet, den Glauben, sondern Gott, der allein den Willen umwandeln kann. Er verursacht aber den Glauben im Gläubigen, indem er den Willen geneigt macht und den Verstand für den Glauben erleuchtet, so daß er dem nicht widersteht, was von dem Prediger vorgetragen wird; der Prediger aber hat die Bedeutung, daß er äußerlich zum Glauben bereit macht.«

»Was mein ist nach Art eines Eigentums, das kann ich einem andern geben: nicht aber, was mein ist nach Art einer innewohnenden Form; denn ich kann einem andern nicht meine Farbe oder Quantität geben. So aber ist die Gnade dem Menschen eigen und nicht in der andern Weise.«

Wenn der geistliche Obere über die ihm anvertrauten Seelen Rechenschaft ablegen muß, so liegt darin nicht eingeschlossen, daß er die Macht hat, ihnen die Gnade zu verleihen; »er kann jedoch dazu mitwirken, daß einem Menschen die Gnade geschenkt wird oder daß sie nach der Verleihung nicht verloren geht, indem er ihn ermahnt oder tadelt; und mit Rücksicht darauf ist er verpflichtet, über die Seelen der Untergebenen Rechenschaft abzulegen.«

»Wie die Diener eines irdischen Königs jemandem die Gnade des Königs nur durch Fürsprache verschaffen können, so können die Diener Gottes für einen Sünder nur durch Bitten die Gnade erlangen, nicht aber sie wirksam verursachen.«

Wenn in der Apostelgeschichte (VII, 17) berichtet wird: »Sie legten ihnen die Hände auf und sie empfingen den Heiligen Geist«, so ist damit nicht ausgesprochen, »daß das Handauflegen die Ankunft des Heiligen Geistes verursacht; sondern zugleich mit dem Handauflegen kommt der Heilige Geist.

Darum wird in dem Text nicht gesagt, daß die Apostel, indem sie die Hände auflegten, den Heiligen Geist gegeben hätten, sondern daß sie die Hände auflegten und jene den Heiligen Geist empfingen. Wollte man aber in gewissem Sinn das Handauflegen als Ursache für den Empfang des Heiligen Geistes bezeichnen, wie es später (im folg. Artikel) geschehen wird, so wird das dem Handauflegen nicht eigen sein, sofern es Sache eines Menschen ist, sondern sofern es auf göttliche Einrichtung zurückgeht.«

Der Güte Gottes scheint es zu entsprechen, daß dem Geschöpf alles mitgeteilt wird, was ihm mitgeteilt werden kann; und die Macht, einem Geschöpf die Gnade zu verleihen, wird vom Magister (IV. Buch, 5. Dist.) als mittelbar bezeichnet. Doch diese Meinung des Magisters ist nicht allgemein angenommen, und außerdem sagt er nicht, »die Macht zu rechtfertigen könne einem Geschöpf in der Weise einer Urheberschaft verliehen werden, sondern nur auf dem Wege einer Dienstleistung. Es ist jedoch nicht zu folgern, daß sie mitgeteilt wurde, wenn sie mitteilbar ist. Denn wenn man sagt, alles, was dem Geschöpf mitgeteilt werden könne, das sei ihm mitgeteilt, so ist das von dem zu verstehen, was seine Natur erfordert; nicht aber von dem, was zu der Naturanlage aus purer göttlicher Freigebigkeit hinzugefügt werden kann; denn bei diesem erscheint es nicht als Mißgunst (invidia), wenn es nicht verliehen wird: und so besteht keine Parallele zum Sohn. Denn zur Idee der Kindschaft gehört es, daß der Sohn die Natur des Erzeugers hat. Wenn also Gott Vater dem Sohn nicht die Fülle seiner Natur mitteilte, so wäre es augenscheinlich einem Unvermögen oder einer Mißgunst zuzuschreiben; besonders nach der Auffassung derer, die behaupteten, der Vater müsse notwendig den Sohn erzeugen.«

Die Macht der Apostel, böse Geister auszutreiben, bedeutet die Macht, sie »aus den Köpern auszutreiben, was offenbar etwas Geringeres ist als die Sünde aus der Seele zu vertreiben. Und ferner ist es ihnen nicht gegeben, mit eigener Kraft die bösen Geister auszutreiben, sondern, indem sie es durch Anrufung des Namens Christi durch Gebet erlangen: das geht hervor aus der Stelle Marc. XVI, 17: »In meinem Namen werden sie Dämonen austreiben.«

Der Unterschied zwischen dem Priester des Alten und des Neuen Bundes ist der, daß »der Gesetzespriester nicht einmal auf dem Wege der Dienstleistung zur Verleihung der Gnade beiträgt, es sei denn auf entfernte Weise durch Ermahnung und Lehre. Denn die Sakramente des Alten Bundes verliehen nicht die Gnade, wie die Sakramente des Neuen Bundes sie verleihen, deren Diener der Priester des Evangeliums ist; darum hat das neue Priestertum eine höhere Würde als das alte, wie der Apostel im Hebräerbrief beweist.«

Wenn die Seele imstande ist, das natürliche Leben zu verleihen, so ist daraus nicht das Entsprechende für das Gnadenleben zu folgern. »Zum Gnadenleben nämlich verhält sie sich wie etwas, das durch ein anderes lebt; zum Naturleben dagegen als das, wodurch ein anderes lebt; und so kann sie das Gnadenleben nicht mitteilen, sondern empfängt es als ein mitgeteiltes, das Naturleben teilt sie mit, sie teilt es jedoch nur mit, sofern sie formal mit dem Körper vereint ist. Es ist aber nicht möglich, daß die

Seele mit einer andern Seele, die durch das Gnadenleben leben kann, formal vereint ist; so liegt keine Parallelität vor.«

Auch für die Schuld, die man sich selbsttätig zuziehen kann, und die Gnade besteht keine Parallele. »Denn es ist nicht unmöglich, daß ein Wirkfaktor seiner Species entsprechend oder etwas Geringeres wirkt; aber etwas, was seine Species übersteigt, kann kein Faktor wirken; die Schuld nun entspricht entweder der Natur, nämlich deren animalischem Teil, oder ist etwas Minderes als die Natur, wenn man die Vernunft in Betracht zieht ...«

Zwischen der »kleinen« und der »großen« Welt (minor ... maior mundus) besteht eine Analogie, und wie es in der großen Welt etwas Geistiges gibt, was durch ein Geschöpf hervorgerufen wird, nämlich die Sinnen- und Ernährungsseele, so »wird auch in der kleinen Welt, d. h. im Menschen, ein geistiges Akzidens in gewisser Weise durch eine geschaffene Kraft verursacht, nämlich das Wissen vom Lehrer im Schüler; nicht aber die Gnade, weil sie die Natur übersteigt. Die Sinnen- und Ernährungsseele aber steht innerhalb der natürlichen Ordnung.«

Zur natürlichen Vollkommenheit gehört es, daß das Vollkommene ein ihm Gleiches hervorbringen kann. »Die Vollkommenheit der Gnade übertrifft die Vollkommenheit der Natur von seiten des Vollkommenheitgebenden, aber nicht von seiten des Vollkommenheitempfangenden. Denn in gewisser Hinsicht besitzt man etwas Natürliches in vollkommenerer Weise als etwas, was die Natur übersteigt; sofern es zu der aktiven, natürlichen Kraft in Gleichgewicht steht (proportionatum est); dieses Gleichgewicht wird durch die übernatürliche Gabe aufgehoben: und so kann sie aus eigener Kraft keine übernatürliche Gabe übermitteln, obwohl sie etwas ihr Gleiches in der Natur hervorrufen kann. Und nicht einmal das ist allgemein wahr; denn die vollkommneren Geschöpfe können nichts ihnen Ähnliches hervorbringen, z. B. kann die Sonne keine andere Sonne hervorbringen und ein Engel keinen andern Engel; sondern es ist nur wahr für die vergänglichen Geschöpfe, bei denen die Zeugungskraft von Gott vorgesehen ist, damit das Sein der Species nach fortgesetzt werde, das individuell nicht fortgesetzt werden kann.«

Es gibt zweierlei Akte der Form. »Der eine ist ein Wirken (operatio); z. B. das Erwärmen, das ein sekundärer Akt ist; und ein solcher Akt der Form wird ihrem Träger (supposito) zugeschrieben. Der andere Akt der Form ist die Formung der Materie, und das ist der primäre Akt; in diesem Sinn ist die Belebung des Körpers Akt der Seele; und ein solcher Akt ist nicht dem Träger der Form zuzuschreiben. In diesem Sinne nun ist das Rechtfertigen ein Akt der Gerechtigkeit oder der Gnade« und so ist es nicht als Akt des Gerechten anzusehen.

4. Artikel Sind die Sakramente des Neuen Bundes Ursache der Gnade?

»In gewissem Sinn muß man notwendig die Sakramente des Neuen Bundes als Ursache der Gnade setzen. Deswegen nämlich sagte man, das Gesetz töte und vergrößere die Übertretung, weil es die Erkenntnis der Sünde bewirkte, aber keine Gnade des Beistandes gegen die Sünde verlieh. Wenn also das neue Gesetz nicht die Gnade verliehe, würde man ebenso sagen, daß es töte und die Übertretung vergrößere; das Gegenteil davon wird durch die Lehre der Apostel verkündet. Es verleiht aber die Gnade nicht durch bloße Unterweisung; denn die hatte auch das alte Gesetz, sondern, indem es in gewisser Weise durch seine Sakramente Gnade verursacht; darum begnügt sich die Kirche nicht mit dem Katechismus, durch den sie den Hinzukommenden unterweist, sondern fügt die Sakramente zum Besitz der Gnade hinzu, die durch die Sakramente des Alten Bundes nicht verliehen, sondern nur symbolisch dargestellt wurde (*quam ... significabant*). Zeichen aber gehören zur Unterweisung. So waren denn, weil das alte Gesetz nur unterwies, seine Sakramente bloß Zeichen der Gnade; weil dagegen das neue Gesetz sowohl unterweist als rechtfertigt, sind seine Sakramente Zeichen und Ursache der Gnade. In welcher Weise sie aber Ursache sind, das wird nicht von allen gleich dargestellt.

Manche nämlich sagen, sie seien Ursache der Gnade, nicht als ob sie durch eine ihnen innewohnende Kraft etwas zum Besitz der Gnade wirkten, sondern weil in ihrem Empfang die Gnade von Gott gegeben werde, der hinter den Sakramenten steht (*sacramentis assistit*), so daß von ›Ursachen‹ im Sinne einer Ursache *sine qua non* gesprochen wird: Und sie führen als Beispiel an, daß jemand für einen Denar aus Blei 100 Pfund empfängt, nicht weil der bleierne Denar eine Ursache wäre, die etwas zum Empfang der 100 Pfund wirkte, sondern, weil es von dem, der sie geben kann, so bestimmt ist, daß jeder, der einen solchen Denar bringt, soviel Geld empfangen solle. Ebenso ist von Gott festgesetzt, daß jeder die Gnade empfangen soll, der in aufrichtigem Glauben (*non fictus*) die Sakramente empfängt, aber nicht von den Sakramenten, sondern von Gott selbst; und sie sagen, dies sei auch die Meinung des Magisters gewesen im IV. Buch der Sentenzen, *distinctio 1*, wo er sagt: ›Wer die Sakramente empfängt, der sucht sein Heil in etwas Geringerem, als er selbst ist, aber nicht von ihm. Diese Auffassung scheint indessen die Würde der Sakramente des Neuen Bundes nicht genügend zu wahren. Wenn man nämlich das Beispiel, das jene Autoren vorbringen, und andere ähnliche recht betrachtet, so findet man, daß das, was sie eine Ursache *sine qua non* nennen, sich zur Wirkung nur wie ein Zeichen verhält. Denn der Denar aus Blei ist nur ein Zeichen für den Empfang des Geldes und der Stab für die Amtsgewalt, die dem Abt übertragen wird. Wenn sich also die Sakramente des Neuen Bundes so zur Gnade verhielten, dann folgte, daß Sie nur Zeichen wären und nichts von den Sakramenten des Alten Bundes voraushätten; wenn man nicht gerade sagen will, die Sakramente des Neuen Bundes seien Zeichen der Gnade, die mit ihnen zugleich gegeben werde, die Sakramente des Alten Bundes aber Zeichen der verheißenen Gnade. Aber das betrifft mehr die zeitliche Bestimmung

als die Würde der Sakramente, denn in jener Zeit wurde die Gnade verheißen, nun aber ist die Zeit der Fülle der Gnade, weil die Wiederherstellung der menschlichen Natur bereits geschehen ist, so hätten demgemäß diese Sakramente, wenn sie damals mit all dem, was sie jetzt in sich haben, bestanden hätten, nicht mehr geleistet als jene, und jene würden jetzt nichts weniger leisten als diese, ohne daß etwas zu ihnen hinzukäme.

*Und so muß man vielmehr sagen, daß die Sakramente des Neuen Bundes etwas zum Besitz der Gnade wirken. Es kann aber etwas in zweierlei Weise zu einer Wirkung beitragen. Einmal wie etwas, was von sich aus wirkt (*per se agens*); und man sagt, daß etwas von sich aus wirke, wenn es durch eine ihm innewohnende Form in der Art einer vollständigen Natur wirkt, mag es nun diese Form von sich selbst oder von einem andern, von Natur aus oder durch eine gewaltsame Einwirkung haben; in diesem Sinn heißt es von Sonne und Mond, daß sie erleuchten; von Feuer und glühendem Eisen und erwärmtem Wasser, daß sie erwärmen. In der andern Weise trägt etwas zu einer Wirkung nach Art eines Werkzeugs bei, das aber nicht durch eine ihm innewohnende Form wirkt, sondern nur, sofern es durch ein von sich aus Wirkendes bewegt ist. Das nämlich ist der Charakter (*ratio*) des Werkzeugs als solches, daß es bewegt, wenn es in Bewegung gesetzt ist; wie sich also die vollständige Form zu dem an sich Wirkenden verhält, so verhält sich die Bewegung, mit der es von dem primären Wirkfaktor bewegt wird, zu dem Werkzeug, wie z. B. die Säge an dem Schemel mitwirkt. Denn obwohl der Säge ein Wirken eigen ist, das ihr ihrer eigenen Form entsprechend zukommt, nämlich zu teilen, so hat sie doch eine Wirkung, die ihr entspricht, nur sofern sie von dem Handwerker bewegt wird, nämlich einen richtigen und der geplanten Form des Werkes entsprechenden Einschnitt zustande zu bringen; und so hat ein Werkzeug ein doppeltes Wirken: eins, das ihm seiner eigenen Form entsprechend zukommt, und eins, das ihm zukommt, sofern es von einem an sich Wirkenden in Bewegung versetzt ist, und das die Kraft seiner eigenen Form übersteigt.*

*Man muß nun sagen, daß weder die Sakramente noch irgend ein anderes Geschöpf die Gnade in der Art eines von sich aus Wirkenden verleihen können; denn das ist allein der göttlichen Kraft eigen, wie aus dem vorausgehenden Artikel hervorgeht, aber die Sakramente tragen zur Gnade, in der Art eines Werkzeugs bei; und das ist folgendermaßen zu zeigen. Damascenus sagt (III, 13), die menschliche Natur sei in Christus gleichsam ein Organ der Gottheit gewesen; und so hatte die menschliche Natur einen gewissen Anteil am Wirken der göttlichen Kraft, z. B. daß Christus durch seine Berührung den Aussätzigen reinigte; denn so verursache die Berührung selbst als Werkzeug die Genesung des Aussätzigen. Wie aber die menschliche Natur in Christus als Werkzeug einen Anteil an der Wirkung der göttlichen Kraft bei körperlichen Wirkungen hatte, so auch bei geistigen; so hatte das Blut Christi, das für uns vergossen wurde, die Kraft, die Sünden abzuwaschen; Apok. I, 5: ›Er wusch uns rein von unseren Sünden in seinem Blut‹; und Röm. III, 24 f.: ›Gerechtfertigt ... in seinem Blut‹; und so ist die Menschheit Christi Werkzeug = Ursache der Rechtfertigung; diese Ursache nun wird uns geistigerweise zugeführt (*applicatur*) durch den Glauben, körperlich durch die Sakramente; denn die Menschheit Christi ist Geist und Körper; zu dem Zweck nämlich, daß wir die Wirkung der*

Heiligung, die von Christus ausgeht, in uns erfahren. Darum ist jenes Sakrament das vollkommenste, in dem der Leib Christi realiter enthalten ist, d. i. die Eucharistie, und ist das, durch welches alle andern vollendet werden, wie Dionysius (Hierarchie der Kirche, Kap. III) sagt. Die andern Sakramente aber haben einen gewissen Anteil an jener Kraft, mit der die Menschheit Christi in der Art eines Werkzeugs zur Rechtfertigung beiträgt, und deshalb nennt der Apostel (Hebr. X) den durch die Taufe Geheiligten durch das Blut Christi geheiligt. Darum sagt man, in den Sakramenten des Neuen Bundes wirke das Leiden Christi; und so sind die Sakramente des Neuen Bundes Ursache der Gnade, indem sie gleich Werkzeugen zur Gnade mitwirken.«

»Sie haben dabei, nach der Art anderer Werkzeuge ein doppeltes Wirken: eins, das ihre eigene Form übersteigt und von der Kraft der primären, wirkenden Form, nämlich Gottes, herrührt; es besteht in der Rechtfertigung; das andere, das sie ihrer eigenen Form entsprechend ausüben, nämlich Abwaschen oder Salben; und dieses Wirken berührt den Menschen selbst, der gerechtfertigt wird, an sich dem Körper nach und akzidentell der Seele nach, die ein solches körperliches Wirken empfindet; geistig aber berührt es die Seele selbst, sofern es von ihr als ein Zeichen geistiger Reinigung im Verstand erfaßt wird.«

Jedes aktive Wirken hat die Kraft, entweder Vollendung zu geben oder zu etwas zu disponieren. »Weil das letzte Ziel dem ersten Wirkfaktor als das ursprüngliche (principalis) entspricht, wird dem, was nicht ursprünglich wirkt, nicht das letzte Ziel zugeschrieben, sondern ein Disponieren zum letzten Ziel; und so sind die Sakramente Ursache der Gnade im Sinne von disponierenden Werkzeugen.«

Die Kraft Gottes, durch die die Sakramente wirken, hat in ihnen kein vollständiges Sein, »sondern ist etwas Unvollständiges in der Gattung des Seienden; das geht daraus hervor, daß das Werkzeug bewegt, sofern es bewegt wird. Die Bewegung aber ist, nach dem Philosophen (Physik III, 15) ein unvollkommener Akt; nun bewegt zwar das, was bewegt, sofern es am Ziel der Bewegung und dem Wirkenden angeglichen ist, durch eine vollkommene Form: das aber, was bewegt, sofern es in der Bewegung selbst begriffen ist, durch eine unvollständige Form: und eine solche Kraft ist in der Luft, um den Gesichtssinn in Bewegung zu setzen, sofern sie durch die Farbe der Wand wie in einem Werden, nicht wie in einem Gewordensein verändert wird: Daher ist die Species der Farbe in der Luft in der Art einer Intention und nicht in der Art eines vollständigen Seins, wie sie in der Wand ist. Und ebenso wirken die Sakramente zur Gnade mit, sofern sie gleichsam von Gott auf diese Wirkung hin bewegt werden; an dieser Bewegung ist zu beachten: die Einsetzung, die Weihe (sanctificatio) und die Anwendung auf den, der zu den Sakramenten hinzutritt; so haben sie keine Kraft nach Art eines vollständigen Seins, sondern gleichsam unvollständig; und in dieser Weise ist es nichts Absurdes, daß eine geistige Kraft in einem materiellen Ding ist, wie die Spezies der Farben geistigerweise in der Luft sind.«

»Die Kraft, die in den Sakramenten wirksam ist, kann, eigentlich gesprochen, weder körperlich noch unkörperlich genannt werden; denn »körperlich« und »unkörperlich« sind Unterschiede des vollständigen Seienden; sondern in eigentlichem Sinn heißt die Kraft ,auf dem Wege zum Unkörperlichen« (ad

incorporeum), wie die Bewegung besser ‚auf dem Wege zum Seienden‘ (*ad ens*) als seiend genannt wird ...«

»Ein Unvollständiges kann als von sich aus Wirkendes nicht Ursache eines Vollständigen [wie es die Gnade ist] sein; es kann jedoch das Unvollständige in gewisser Weise nach Art einer Werkzeug-Ursache auf ein Vollständiges hingebordnet sein; so sagen wir, daß die Bewegung eines Werkzeuges Ursache der Form sei, die durch das primäre Wirkende eingeführt wird.«

Wenn man einwendet, die Sakramente seien Werkzeuge Gottes und Gott könne nur vollkommene Werkzeuge haben, so ist zu erwidern: »Es gehört nicht zur Vollkommenheit eines Werkzeugs, durch eine vollständige Kraft zu wirken, sondern zu wirken, sofern es bewegt wird, also durch eine unvollständige Kraft; also ist nicht zu folgern, daß die Sakramente unvollkommene Werkzeuge seien, obwohl ihre Kraft kein vollständiges Seiendes ist.«

Nach Dionysius (*Himmlische Hierarchie V*) ist es Gesetz der Gottheit, durch das Erste das Mittlere und durch das Mittlere das Letzte herbeizuführen. Also ist es gegen das Gesetz der Gottheit, durch das Letzte das Mittlere oder Erste zu Gott zurückzuführen. Doch in der Ordnung der Geschöpfe sind die körperlichen die letzten, die geistigen Substanzen dagegen die ersten. So scheint es nicht angemessen, daß dem Menscheng Geist durch körperliche Elemente die Gnade übertragen wird, durch die er zu Gott hingeführt wird. – Jedoch »ein Werkzeug verhält sich zum Wirken mehr wie das, wodurch gewirkt wird, als wie das, was wirkt; Sache des primär Wirkenden nämlich ist es, durch ein Werkzeug zu wirken; und so führt zwar das Letzte nicht das Mittlere oder Höchste zu Gott zurück; es kann aber doch das Letzte sich wie das verhalten, wodurch die Rückwirkung des Höheren und Mittleren zu Gott geschieht; darum sagt Dionysius (*Himmlische Hierarchie II*), es sei uns natürlich, durch die Sinnendinge zu Gott geführt zu werden; und das bezeichnet er auch im 1. Kapitel der *Himmlischen Hierarchie* als die Ursache für die Notwendigkeit sichtbarer Sakramente.«

Wenn Augustin sagt, Gott erleuchte die Seele ohne Vermittlung eines Geschöpfes, so ist das so zu verstehen, »daß Gott keines vermittelnden Geschöpfes bedarf, das zur Erleuchtung der Seele als primär und in sich Wirkendes wirkte; es kann jedoch einen vermittelnden Wirkfaktor geben, der nach Werkzeugweise und disponierend wirkt.«

»Es gibt Sakramente, bei denen eine geweihte Materie erforderlich ist, z. B. bei der letzten Ölung und bei der Firmung; und es gibt andere, bei denen sie nicht zu den notwendigen Bedingungen des Sakraments gehört. Bei allen jedoch liegt es so, daß die Kraft des Sakraments nicht nur auf der Materie beruht, sondern auf Materie und Form zugleich, die beide zusammen das eine Sakrament bilden: wo immer also die Materie eines Sakraments bei einem Menschen Anwendung findet, ohne die gebührende Form der Worte und des Andern, was dazu erforderlich ist, stellt sich die Wirkung des Sakraments nicht ein. In den Sakramenten aber, die einer geweihten Materie bedürfen, bleibt die Kraft des Sakraments nach dem Gebrauch des Sakraments teilweise, jedoch nicht vollständig. Bei den Sakramenten dagegen, die keiner geweihten Materie bedürfen, bleibt nach dem Gebrauch des

Sakraments nichts zurück; so hat denn das Wasser, mit dem die Taufe vollzogen wurde, nichts vor andern Wasser voraus, abgesehen von dem Zusatz von Chrisma, der indessen nicht notwendig zum Sakrament gehört. Es ist auch nichts Unangemessenes, daß jene Kraft aufhört, weil sie sich verhält wie etwas, was im Werden und in Bewegung befindlich ist ... ; und so etwas hört auf, wenn das Bewegen von seiten des Bewegenden aufhört; denn in dem Augenblick, wo das Bewegende aufhört zu bewegen, hört auch das Bewegte auf bewegt zu werden.«

Ein körperliches Element ist »etwas minder Edles als die Seele und kann darum nicht durch die Kraft seiner eigenen Natur etwas in der Seele wirken; es kann jedoch etwas in der Seele wirken, sofern es ein Werkzeug ist, das in der Kraft Gottes wirkt.«

Auch die Seele wirkt mit, sich selbst für den Empfang der Gnade bereit zu machen, aber nicht, wie die Sakramente, als Werkzeug göttlichen Wirkens, sondern durch die Kraft der eigenen Natur. Darum kann sie nicht Ursache der Gnade genannt werden.

Es ist nicht richtig, wenn man die Sakramente, ihrer körperlichen Natur wegen, unangemessene Werkzeuge für eine geistige Wirkung nennt. »Das Sakrament stellt seiner eigenen Form nach eine Wirkung symbolisch dar oder ist geeignet sie darzustellen, auf die es von Gott hingeordnet ist; und demgemäß ist es ein angemessenes Werkzeug; denn die Sakramente rufen eine Wirkung hervor, indem sie symbolisch darstellen (significando causant).«

Ein weiser Arzt wendet gegen die heftigsten Krankheiten die kräftigsten Heilmittel an. Die Sünde ist die ärgste Krankheit. Sind die Sakramente die entsprechenden Heilmittel? »Die Sakramente des Neuen Bundes sind keine schwachen Heilmittel, sondern kräftige, sofern in ihnen das Leiden Christi wirkt. Die Sakramente des Alten Bundes dagegen, die dem Leiden Christi vorausgingen, werden schwach genannt, wie aus Gal. IV, 9 hervorgeht: »Ihr habt euch hingewendet zu schwachen und dürftigen Elementen.«

Schöpfung und Neuschöpfung (recreatio) entsprechen einander nicht; »denn die Schöpfung hat nichts zur Voraussetzung, worauf sich das Wirken eines werkzeuglichen Faktors erstrecken könnte; die Neuschöpfung aber setzt es voraus ...« und so kann sie durch eine vermittelnde Ursache geschehen, auch wenn das bei der Schöpfung nicht der Fall ist.

»Gott benützt Werkzeuge oder vermittelnde Ursachen bei seinem Wirken, nicht weil er ihrer bedarf, sondern weil die Wirkungen angemessen sind. Denn es ist angemessen, daß uns Heilmittel auf unsere Weise dargeboten werden, d. h. durch Sinnendinge. ...«

Das natürliche Wirken des materiellen Werkzeugs ist nicht völlig belanglos; denn es »hilft zur Wirkung des Sakraments, sofern dadurch das Sakrament dem Empfangenden zugeführt wird und sofern die symbolische Funktion des Sakraments durch das genannte Wirken zur Erfüllung kommt, wie z. B. die Taufe durch das Abwaschen dargestellt wird.«

»Es gibt Sakramente, bei denen kein bestimmter Diener erforderlich ist so offenbar bei der Taufe; und bei diesen beruht die Kraft des Sakraments in keiner Weise auf dem Diener. Es gibt aber auch Sakramente, bei denen ein bestimmter Diener vorhanden ist; und deren Kraft beruht teilweise auf dem Diener wie auf der Materie und Form. Man kann aber nicht anders als im Sinne einer Dienstleitung sagen, daß der Diener rechtfertige, sofern er zur Rechtfertigung mitwirkt, indem er das Sakrament spendet.«

5. Artikel Gibt es in einem Menschen nur eine heiligmachende Gnade?

»Wie aus dem ersten Artikel dieser Quaestion hervorgeht, spricht man von Gnade, weil sie umsonst gegeben wird (*gratis data*) oder weil sie angenehm macht (*gratum faciens*). Nun ist es offenbar, daß es verschiedene Gnaden gibt, die umsonst erwiesen werden; denn es gibt Verschiedenes, was dem Menschen von Gott als freies Geschenk, sowohl über sein Verdienst als über die Fähigkeit der menschlichen Natur hinaus, verliehen wird, z. B. die Prophetie, die Kraft Wunder zu wirken u. a. dgl., wovon der Apostel Kor. I, 12, 4 sagt: »Es sind verschiedene Gnadengaben«. Aber davon ist gegenwärtig nicht die Rede. Die heiligmachende Gnade nun kann, wie aus dem 1. Artikel dieser Quaestion zu entnehmen ist, in doppeltem Sinn verstanden werden: einmal für die Annahme von seiten Gottes, die Gottes frei spendender Wille ist; ferner für eine geschaffene Gabe, die dem Menschen formal Vollkommenheit gibt und ihn des ewigen Lebens würdig macht.

Nimmt man nun Gnade in diesem zweiten Sinn, so ist es unmöglich, daß es in einem Menschen mehr als eine Gnade geben könne. Der Grund dafür ist, daß man von Gnade mit Rücksicht darauf spricht, daß der Mensch hinreichend auf das ewige Leben hingeordnet wird; denn er heißt angenehm als von Gott angenommen, damit er das ewige Leben besitze. Wovon aber festgestellt wird, daß es hinreichend auf etwas Einheitliches hinordne, das kann nur Eines sein; denn wenn es eine Mehrheit wäre, so würde keins davon genügen oder es würde etwas davon überflüssig sein. Doch aus folgendem Grunde muß die Gnade auch eine einfache Einheit sein: es wäre ja möglich, daß kein Einheitliches hinreichend des ewigen Lebens würdig machen würde; der Mensch würde aber auf Grund einer Vielheit, nämlich vieler Tugenden, würdig; wenn es aber so wäre, so könnte nichts aus dieser Vielheit Gnade genannt werden; sondern alle zusammen hießen die eine Gnade, weil auf Grund all dessen im Menschen nur eine Würdigkeit im Hinblick auf das ewige Leben zustandekäme. Doch nicht in diesem Sinn ist die Gnade eine, sondern als ein einziger, einfacher Habitus; und das darum, weil der Habitus in der Seele sich spaltet (*diversificatur*) in der Hinordnung auf verschiedene Akte; die Akte selbst aber sind kein Grund der Annahme von seiten Gottes; denn zuerst wird der Mensch von Gott angenommen und dann sein Akt, wie es Genesis IV, 4 heißt: »Gott schaute auf Abel und auf seine Gaben«. Darum ist jene Gabe, die Gott denen zuerteilt hat, die er für sein Reich und für seine Herrlichkeit annimmt, für die Vollkommenheiten oder Habitus vorausgesetzt, durch die die menschlichen Akte Vollkommenheit

erlangen, so daß sie würdig werden, von Gott angenommen zu werden; und so muß der *Habitus* der Gnade ungeteilt bleiben, da er ja dem vorausgeht, wodurch die Scheidung der *Habitus* in der Seele eintritt.

Nimmt man aber die heiligmachende Gnade im ersten Sinn, nämlich für den frei spendenden Willen Gottes, so steht fest, daß es auf seiten des annehmenden Gottes nur eine Gnade Gottes gibt, nicht nur im Hinblick auf einen Menschen, sondern auf alle; denn was in ihm ist; kann nicht gespalten (*diversum*) sein: auf seiten der göttlichen Wirkungen aber kann sie vielfach sein; so daß wir sagen, jede Wirkung, die Gott in uns aus frei spendendem Willen hervorbringt, durch den er uns für sein Reich annimmt, gehöre zur heiligmachenden Gnade; z. B. daß er uns gute Gedanken und heilige Gemütsregungen eingibt.

So ist denn die Gnade, sofern sie eine habituelle Gabe in uns ist, nur eine: sofern sie aber eine Wirkung Gottes in uns bezeichnet, die zu unserm Heil bestimmt ist, kann von vielen Gnaden in uns die Rede sein.«

»Man kann wirkende und mitwirkende Gnade sowohl auf seiten des frei spendenden Willens Gottes selbst unterscheiden als auf seiten der uns verliehenen Gabe. Denn wirkend wird die Gnade mit Rücksicht auf jene Wirkung genannt, die sie nicht allein hervorbringt, sondern zusammen mit der mitwirkenden freien Willensentscheidung; auf seiten des frei spendenden Willens Gottes aber wird wirkende Gnade die Rechtfertigung des Gottlosen selbst genannt, die durch Eingießung des freien Gnadengeschenks selbst zustandekommt. Denn diese Gabe wirkt der frei spendende göttliche Wille allein in uns, und die freie Willensentscheidung ist auf keine Weise ihre Ursache, es sei denn nach Art eines unterstützenden Bereitmachens (*dispositionis sufficientis*). Auf seiten desselben [d. i. des göttlichen Willens] wird die Gnade mitwirkend genannt, sofern sie in der freien Willensentscheidung wirksam ist, ihre Bewegung verursacht, sowohl die Ausführung des äußeren Aktes leicht macht als die Beharrlichkeit gewährt – alles Dinge, worin sich das *liberum arbitrium* betätigt. Und so steht fest, daß die wirkende Gnade etwas anderes ist als die mitwirkende. Auf seiten der Gnadengabe selbst aber wird dieselbe Gnade dem Wesen nach wirkend und mitwirkend genannt: wirkend, sofern sie die Seele formt; so daß sie als formal wirkend zu verstehen ist in dem Sinn, wie wir sagen, die Weiße mache die Wand weiß; denn dies ist in keinem Sinn ein Akt der freien Willensentscheidung; mitwirkend aber wird sie genannt werden, sofern sie zum inneren und äußeren Akt geneigt macht und sofern sie die Fähigkeit gewährt, bis zum Ende auszuhalten.«

»Die verschiedenen Akte, die der wirkenden und der mitwirkenden Gnade zugeschrieben werden, können nicht zu einer Verschiedenheit der *Habitus* führen; denn die Wirkungen, die der wirkenden Gnade zugeschrieben werden, sind Ursachen der Wirkungen, die der mitwirkenden Gnade zugeschrieben werden; denn auf Grund dessen, daß der Wille durch einen *Habitus* geformt ist, ergibt es sich, daß er zum Vollzug eines Willensaktes schreitet; und von dem Willensakt selbst wird der äußere Akt hervorgerufen: von der Festigkeit des *Habitus* wird auch der Widerstand hervorgerufen,

womit wir der Sünde widerstehen. Und so ist es ein und derselbe Habitus der Gnade, der die Seele formt und den inneren und äußeren Akt hervorlockt und in gewisser Weise die Beharrlichkeit bewirkt, sofern er den Versuchungen widersteht.«

Daß der Mensch, auch wenn er im Besitz der Gnade ist, weiter um Gnade bitten muß, spricht nicht gegen ihre Einheit. »In welchem Grade auch der Mensch den Habitus der Gnade besitzen mag, er bedarf doch immer des göttlichen Wirkens, wodurch er in uns in der geschilderten Weise wirkt; und dies wegen der Schwäche unserer Natur und der großen Zahl der Hemmnisse, die allerdings im Stand der Natur, wie sie ursprünglich geschaffen war, nicht vorhanden waren: darum konnte der Mensch damals von sich aus besser aufrecht stehen als es nun die können, die im Besitz der Gnade sind; obwohl sie auch damals der göttlichen Vorsehung bedurften, die sie leitete und unterstützte. Und so hat es auch der, der im Besitz der Gnade ist, nötig, um die göttliche Hilfe zu bitten, die zur mitwirkenden Gnade gehört.«

Daß die Gnade, um die Vielzahl der Tugenden zu formen, selbst vielfach sein müsse, ist kein zwingender Beweis; denn »die Gnade wird die Form der Tugenden nicht im Sinne eines wesentlichen Teils der Tugenden genannt; sonst müßte durch die Vielzahl der Tugenden auch die Gnade vielfältig werden; sondern sie heißt die Form der Tugend, sofern sie formal den Akt der Tugend zum Abschluß bringt. Der Akt der Tugend wird aber dreifach geformt. Einmal, sofern bezüglich der Substanz des Aktes die gebührenden Bedingungen herbeigeführt werden, durch deren Begrenzung er in der Mitte der Tugend begründet wird (in quantum circa substantiam actus apponuntur debitae conditiones, per quarum limitationem in medio virtutis constituitur): und das hat der Akt der Tugend von der Klugheit; denn die Mitte der Tugend gewinnt man durch richtiges Denkverfahren (secundum rectam rationem), wie es im II. Buch der Ethik (Kap. VI) heißt; und so heißt die Klugheit die Form aller moralischen Tugenden. Der Akt der Tugend, der so in der Mitte begründet ist, ist aber gleichsam material mit Rücksicht auf die Hinordnung auf das letzte Ziel, die dem Akt der Tugend aus der Herrschaft der Liebe zuwächst; und so heißt die Liebe die Form aller andern Tugenden. Darüber hinaus aber führt die Gnade die wirksame Kraft, Verdienste zu erwerben, zu (efficaciam merendi); denn kein Wert unserer Werke wird der ewigen Herrlichkeit würdig erachtet ohne Voraussetzung der Annahme von seiten Gottes; und so heißt die Gnade die Form der Liebe und der andern Tugenden.«

»Man spricht von zuvorkommender und nachfolgender Gnade mit Rücksicht auf die Reihenfolge dessen, was sich im Gnadensein (in esse gratuito) findet: das Erste davon ist die Formung des Subjekts oder die Rechtfertigung des Gottlosen, was dasselbe ist; das Zweite ist der Willensakt; das Dritte ist der äußere Akt; das Vierte ist der geistliche Fortschritt und das Beharren im Guten; das Fünfte ist das Erlangen des Lohnes. Es besteht nun ein Unterschied zwischen zuvorkommender und nachfolgender Gnade einmal in dem Sinn, daß zuvorkommend die Gnade genannt wird, durch die der Gottlose gerechtfertigt wird, nachfolgend die, gemäß der der Gerechtfertigte wirkt. Zweitens in dem Sinne, daß zuvorkommend die genannt wird, der gemäß jemand das Rechte will, nachfolgend die, gemäß der er den rechten Willen im äußeren Werk durchführt. Drittens so, daß die zuvorkommende Gnade auf all

dies bezogen wird, die nachfolgende auf das Beharren in den genannten Dingen. Viertens so, daß die zuvorkommende Gnade auf den ganzen Verdienststand bezogen wird, die nachfolgende auf den Lohn. Bei den drei ersten Unterscheidungen ist es klar, in welcher Weise die zuvorkommende und die nachfolgende Gnade dieselbe oder verschieden sind, auf Grund dessen, was über die wirkende und mitwirkende gesagt wurde; denn hinsichtlich dieser Modi scheinen zuvorkommende und nachfolgende Gnade dasselbe zu sein wie wirkende und mitwirkende. Im Hinblick auf die vierte Unterscheidung aber, wenn die Gnadengabe selbst in sich für das genommen wird, was Gnade genannt wird, erweist sich zuvorkommende und nachfolgende Gnade als dasselbe. Denn wie die Liebe des Erdenweges nicht aufgehoben wird sondern im Vaterland, nur vermehrt, bestehen bleibt, weil in ihrer Idee kein Mangel eingeschlossen ist: so wird die Gnade, weil sie in ihrer Idee keinen Mangel einschließt, durch Vermehrung ihrer selbst zur Glorie: und die Vollendung der Natur im Pilgerstand und im Vaterland wird im Hinblick auf die Gnade nicht wegen einer Verschiedenheit der vollendenden Form verschieden genannt, sondern wegen eines verschiedenen Maßes der Vollendung. Nehmen wir aber die Gnade zusammen mit allen Tugenden, die sie formt, so sind Gnade und Glorie nicht dasselbe; denn manche Tugenden hören im Vaterland auf, z. B. Glaube und Hoffnung.«

Wenn ein Wissen nicht alle Unwissenheit zu vertreiben vermag, kann dann die Gnade, wenn sie nur eine ist, das Gemüt von aller Schuld befreien? »Es ist an der Sünde zweierlei zu beachten: eine Hinwendung und eine Abwendung. Was die Hinwendung angeht, so unterscheiden sich die Sünden voneinander; aber in der Abwendung sind sie verbunden; denn durch jede Todsünde wendet sich der Mensch von dem unwandelbaren Gut ab. So werden denn den Sünden, mit Rücksicht auf die Hinwendung, die Tugenden entgegengesetzt; und so werden mannigfache Sünden durch mannigfache Tugenden ausgetrieben wie mannigfache Unwissenheit durch mannigfaches Wissen. Mit Rücksicht auf die Abwendung aber werden alle durch Eines vergeben, und das ist die Gnade. Mannigfaches Nichtwissen dagegen fällt nicht in etwas Einheitlichem zusammen (non convertuntur in aliquo uno); und so besteht keine Analogie [zwischen Nichtwissen und Schuld].«

Schuld und Gnade, die einander entgegengesetzt sind, entsprechen einander nicht in allen Punkten. »Eine Schuld bringt nicht alle Verschuldungen formal zum Abschluß, wie der eine Habitus der Tugend oder Gnade allen Tugenden Vollendung gibt; und darum steckt nicht eine Schuld alle Potenzen an, wie die eine Gnade alle vollendet: nicht aber so, als wäre sie in allen wie in einem Subjekt, sondern, sofern sie die Akte aller Potenzen formt.«

Daß besondere Schwierigkeiten durch je einen besonderen Habitus überwunden werden müssen, führt nicht zu dem Schluß, die nachfolgende Gnade, die zur Überwindung der Schwierigkeit des Ausharrens führe, sei ein besonderer Habitus. Denn »fest und unwandelbar den Habitus zu besitzen und zu wirken ist eine Bedingung, die für jede Tugend erforderlich ist (Ethik II, 4): und so erfordert dieser Modus keinen speziellen Habitus.«

Aus der Vielheit der Sakramente, die Ursache der Gnade sind, ist auf keine Vielzahl der Gnade zu schließen. »Wie die verschiedenen Tugenden und die verschiedenen Gaben des Heiligen Geistes auf verschiedene Akte hingeeordnet sind, so sind die verschiedenen Wirkungen der Sakramente gleichsam verschiedene Heilmittel gegen die Sünde und verschiedene Anteile an der Kraft des Leidens des Herrn, die von der heiligmachenden Gnade abhängen wie Tugenden und Gaben. Die Tugenden und Gaben jedoch haben einen besonderen Namen, weil die Akte, auf die sie hingeeordnet sind, offenkundig sind: so werden sie dem Namen nach von der Gnade unterschieden. Die Verfehlungen (defectus) der Sünde aber, gegen die die Sakramente eingesetzt sind, sind verborgen: darum haben die Wirkungen der Sakramente keinen eigenen Namen, sondern werden mit dem Namen ›Gnade‹ bezeichnet; sie heißen nämlich sakramentale Gnaden; und nach ihnen unterscheiden sich die Sakramente als nach ihren spezifischen Wirkungen. Diese Wirkungen aber gehören zur heiligmachenden Gnade, die mit diesen Wirkungen in Verbindung steht; und so haben sie zusammen mit den speziellen Wirkungen eine gemeinsame Wirkung, d. i. die heiligmachende Gnade, die durch das Sakrament dem, der sie nicht hat, gegeben, und dem, der sie hat, vermehrt wird.«

Man kann nicht sagen, bei den kleinen Kindern sei wirkende, aber keine mitwirkende Gnade vorhanden; die mitwirkende Gnade ist in ihnen zwar nicht aktuell, aber doch virtuell vorhanden; »denn jene wirkende Gnade, die sie empfangen haben, wird hinreichend sein, mit dem liberum arbitrium mitzuwirken, wenn sie zu seinem Gebrauch fähig sein werden.«

»Die Gnade steht in einem angemessenen Verhältnis zur menschlichen Natur wie die Vollkommenheit zum Vollkommenheitsempfangenden. Doch in der menschlichen Natur ist es so, daß Sein und Wirken nicht unmittelbar vom selben Prinzip herrühren; denn die Seele ist ihrem Wesen nach Prinzip des Seins, aber ihrer Potenz nach Prinzip des Wirkens. Da nun im Gnadenleben (in gratuitis) die wirkende oder zuvorkommende Gnade das Prinzip ist, von dem das geistliche Sein herrührt, die mitwirkende Gnade aber Prinzip des geistlichen Wirkens, so scheint es, als ob wirkende und mitwirkende Gnade nicht dasselbe wären.«

Doch »wie das Wesen der Seele unmittelbar Prinzip des Seins ist, Prinzip des Wirkens aber durch Vermittlung der Potenzen, so ist es die unmittelbare Wirkung der Gnade, das geistliche Sein zu verleihen, das zur Formung des Subjekts oder zur Rechtfertigung des Gottlosen gehört, worin die Wirkung der wirkenden Gnade besteht. Die Wirkung der Gnade durch Vermittlung der Tugenden und Gaben dagegen ist es, die verdienstlichen Akte hervorzulocken, was zur mitwirkenden Gnade gehört.«

Daß ein Habitus nicht zugleich verschiedene Akte hervorrufen könne, das trifft die Rechtfertigung und das rechte Handeln, die Wirkungen der wirkenden und der mitwirkenden Gnade, nicht. »Zwei Akte, die verschiedene Betätigungen und ohne Beziehung zueinander sind, kann ein Habitus nicht auf einmal (simul et semel) hervorbringen; doch zwei Akte, deren einer ein Wirken und der andere die Formung des Subjekts ist, wovon einer Ursache des andern ist, wie der innere und der äußere Akt,

kann ein *Habitus* hervorbringen: und so verhalten sich die Akte der wirkenden und mitwirkenden Gnade ...«

6. Artikel Ist die Gnade im Wesen der Seele selbst?

»Wie im 4. Artikel gesagt wurde, besteht eine doppelte Auffassung von der Gnade. Eine, die sagt, Gnade und Tugend seien im Wesen dasselbe; und danach muß man sagen, daß die Gnade, der Wahrheit der Sache nach, in der Potenz der Seele ist wie in ihrem Subjekt, weil die Tugend, die Vollkommenheit zum Wirken gibt, nur in der Potenz sein kann, die Prinzip des Wirkens ist: doch mit Berücksichtigung der besonderen Eigentümlichkeit (*per quamdam appropriationem*) kann man dieser Auffassung entsprechend sagen, die Gnade habe das Wesen im Auge, die Tugend die Potenz, sofern Gnade und Tugend, zwar nicht im Wesen, aber doch dem Bedeutungsgehalt nach (*ratione*) verschieden seien; denn das Wohlgefälligmachen (= Heiligmachen, *gratificatio*) bezieht sich eher auf die Seele selbst als auf ihren Akt; denn nicht um ihrer Akte willen wird die Seele von Gott angenommen, sondern umgekehrt, wie im 4. Artikel gesagt wurde. Die andere Auffassung dagegen, die wir vertreten, ist die, daß Gnade und Tugend im Wesen nicht dasselbe sind; und danach muß man sagen, daß die Gnade im Wesen der Seele wie in ihrem Subjekt ist und nicht in den Potenzen; denn da die Potenz, als solche, auf das Wirken hingeeordnet ist, muß die Vollkommenheit der Potenz, ihrer eigenen Idee nach, auf das Wirken hingeeordnet sein. Das ist es aber, was die Idee der Tugend ausmacht, daß sie unmittelbar (*proxime*) Vollkommenheit zum rechten Handeln gibt; dann müßte die Gnade, wenn sie in einer Potenz der Seele wäre, dasselbe sein wie irgend eine der Tugenden. Wenn man also das nicht gelten läßt, so muß man sagen, die Gnade sei im Wesen der Seele und gebe ihm Vollkommenheit, indem sie ihm ein geistliches Sein gibt und es durch eine gewisse Verähnlichung der göttlichen Natur teilhaftig macht, wie es im II. Petrusbrief (I, 4) heißt; sowie die Tugenden den Potenzen Vollkommenheit zum rechten Handeln geben.«

Der Unterschied ist also der, daß die Gnade das Sein der Seele, die Tugenden das Wirken betreffen. »Allerdings ist die Gnade nicht Prinzip des natürlichen Seins; sie vollendet jedoch das natürliche Sein, sofern sie das geistliche hinzufügt.«

Wenn man die Schuld zur Gnade in Parallele setzen will, so muß man bedenken, daß sie einen doppelten Sinn hat. »Die aktuelle Schuld kann nur in der Potenz sein, die das Prinzip des Aktes ist; die Erbschuld aber ist in der Seele ihrem Wesen nach, durch das sie als Form mit dem Fleisch in Verbindung steht, wodurch die erbliche Befleckung in die Seele aufgenommen wird; und obwohl der Seele nichts von ihren wesentlichen Momenten genommen wird, so wird doch die Ordnung des Wesens der Seele selbst gehemmt nach Art eines Fernhaltens (*elongatio*), sowie entgegengesetzte Dispositionen die Potenz der Materie von dem Akt der Form fernhalten.«

»Die Gnadenausstattung setzt die natürliche Ausstattung voraus (*gratuita praesupponunt naturalia*), wenn beides im Verhältnis zueinander genommen wird; und so setzt die Tugend, die das

Gnadenprinzip des Wirkens ist, die Potenz voraus, die dessen natürliches Prinzip ist; und die Gnade, die das Prinzip des geistlichen Seins ist, setzt das Wesen der Seele voraus, das das Prinzip des natürlichen Seins ist.«

Ein Habitus oder sonst eine Form hat seinen Ort da, wo seine Wirkung zu finden ist. Und »die erste und unmittelbare Wirkung der Gnade findet sich im Wesen der Seele, nämlich die Form dem geistlichen Sein nach.«

Das Ebenbild auf Grund der Schöpfung und das Ebenbild auf Grund der Neuschöpfung (imago creationis et recreationis) entsprechen einander. »Das Ebenbild auf Grund der Schöpfung besteht im Wesen und in den Potenzen, sofern durch das Wesen der Seele die Einheit des göttlichen Wesens dargestellt wird und durch die Verschiedenheit der Potenzen die Verschiedenheit der Personen; entsprechend besteht das Ebenbild auf Grund der Neuschöpfung in der Gnade und den Tugenden.«

Von den erworbenen Habitus kann man auf die Gnade nicht schließen; denn »die erworbenen Habitus werden durch unsere Akte verursacht; und so gehören sie zur Seele nur durch die Vermittlung der Potenzen, deren Akte sie sind; die Gnade aber kommt von göttlichem Einfluß her; und so besteht keine Parallele.«

Die Gnade gibt dem Willen Vollendung und bereitet so den guten Willen, aber nicht so, als gehörte sie speziell zur Willenspotenz, sondern »durch Vermittlung der Liebe, deren Form die Gnade ist.«

7. Artikel Ist die Gnade in den Sakramenten?

Sie ist es, »aber nicht wie ein Akzidens im Subjekt, sondern wie eine Wirkung in der Ursache, nach jener Art, wie die Sakramente Ursache der Gnade sein können. Man sagt aber in doppeltem Sinn, daß die Wirkung in der Ursache sei. Einmal, sofern die Ursache über die Wirkung Herr ist, so wie man sagt, daß unsere Akte in uns seien; und in dieser Weise ist keine Wirkung in einer Werkzeug-Ursache, die nur bewegt, wenn sie bewegt wird; darum ist die Gnade auch nicht in dieser Weise in den Sakramenten. Sodann vermöge einer Ähnlichkeit mit sich selbst; sofern die Ursache eine ihr ähnliche Wirkung hervorbringt; und das geschieht auf viererlei Weise. Einmal, wenn das Bild der Wirkung in der Ursache dem natürlichen Sein nach ist und demselben Gehalt nach (secundum eandem rationem), wie es bei den univoken Wirkungen ist; in diesem Sinn kann man sagen, daß die Wärme der Luft in dem erwärmenden Feuer ist. Zweitens, wenn das Bild der Wirkung in der Ursache dem natürlichen Sein nach ist, aber nicht demselben Gehalt nach, wie es offenbar bei äquivoken Wirkungen ist; in diesem Sinn ist die Wärme der Luft in der Sonne. Drittens, wenn das Bild der Wirkung in der Ursache nicht dem natürlichen, sondern dem geistigen Sein nach ist, jedoch ruhend, wie die Bilder von Kunstwerken im Geist des Künstlers sind; denn die Form des Hauses im Baumeister ist keine Natur wie die erwärmende Kraft in der Sonne oder die Wärme im Feuer; sondern sie ist eine geistige Intention (intentio intelligibilis), die in der Seele ruht. Viertens, wenn das Bild der Wirkung nicht demselben Gehalt nach in der Ursache ist noch wie eine Natur noch wie ruhend, sondern nach Art

eines Überfließens (defluxus); so wie die Bilder der Wirkungen in den Werkzeugen sind, durch deren Vermittlung die Formen von den ursprünglichen Ursachen auf die Wirkungen überfließen; und auf diese Weise ist die Gnade in den Sakramenten; und umso viel weniger als die Sakramente nicht direkt und unmittelbar zur Gnade selbst gelangen, von der wir jetzt sprechen; sondern zu ihren spezifischen Wirkungen, die man sakramentale Gnaden nennt, worauf das Einströmen oder die Vermehrung der heiligmachenden Gnade folgt.«

Wenn man die Schuld der Gnade gegenübestellen will, so kann man sagen, daß »sich auch die Schuld in etwas rein Körperlichem wie in einer Ursache findet, nämlich die Erbsünde im Samen.«

Es ist kein treffender Einwand zu sagen: »Wie sich das körperliche Subjekt zum körperlichen Akzidens verhält, so das geistige Subjekt zum geistigen Akzidens. Also, bei Kommutation, das geistige Subjekt zum körperlichen Akzidens wie das körperliche Subjekt zum geistigen Akzidens. Aber ein körperliches Akzidens kann in keinem geistigen Subjekt sein. Also kann auch ein geistiges Akzidens, wie es die Gnade ist, nicht in den körperlichen Elementen der Sakramente sein.« »Da das geistige nicht Werkzeug eines körperlichen Dinges sein kann, wie umgekehrt, so ist die kommutierte Proportion in dem vorliegenden Fall nicht haltbar.«

Unter Gnade ist ein Dreifaches verstanden: 1. ein göttlicher Willensakt, der den Menschen »annimmt«, d. h. für das ewige Leben erwählt; 2. das, was dem Menschen mitgeteilt wird, um ihn des ewigen Lebens würdig zu machen; 3. einzelne Gnadengaben. Die Gnade im 1. Sinn ist etwas Ungeschaffenes; im 2. Sinn ist sie etwas Geschaffenes und sovielmals vorhanden, als es Wesen gibt, die im Besitz der Gnade sind; im einzelnen Menschen ist sie einzig im Gegensatz zu den Gnadengaben, deren jeder mehrere haben kann. Von der Liebe und den andern Tugenden unterscheidet sie sich dadurch, daß sie dem Menschen die Beschaffenheit verleiht, die ihn für das ewige Leben geeignet macht, während die Liebe die Hinneigung zu diesem Ziel bewirkt und die andern die Bewegung auf dieses Ziel hin möglich machen. Darum hat sie ihren Sitz im Wesen der Seele, die Tugenden dagegen in den Potenzen. – Causa principalis der Gnade ist nur Gott selbst; 1. weil nur er eine Vollkommenheit verleihen kann, die über die Natur hinausgeht; 2. weil nur er das Wirken der Gnade vollbringen, nämlich den Willen umwandeln kann; 3. weil Prinzip und Ziel – und das ist Gott selbst – einander entsprechen. Aber als Werkzeug können Geschöpfe zum Empfang und zur Vermehrung der Gnade mitwirken, wie es die Sakramente tun. So wohnt denn die Gnade in den Sakramenten, nicht wie ein Akzidens in einem Subjekt, sondern wie die Wirkung in der Ursache.

Die philosophische Bedeutung dieser Untersuchung ist eine doppelte: einmal eine ontologisch-metaphysische, indem sie den Doppelbau von Natur und Übernatur im Gesamtorganismus des Menschen und die doppelte Kausalität, die beiden entspricht, auseinandersetzt. Sodann ist es von methodischem Interesse zu sehen, wie Theologie und Philosophie hier ineinandergreifen. Die Idee der Gnade wird von der Glaubenslehre her übernommen, wird aber dann in rein rationalem Verfahren zergliedert und in ihre Konsequenzen entwickelt.

XXVIII. Quaestio Die Rechtfertigung des Gottlosen

Die Wirkung der heiligmachenden Gnade in der Seele ist die Rechtfertigung

1. Artikel Besteht die Rechtfertigung des Gottlosen in der Sündenvergebung?

»Es besteht ein Unterschied zwischen Bewegung und Übergang (*mutatio*); denn es ist eine Bewegung, durch die etwas positiv Bezeichnetes abgeworfen und etwas anderes positiv Bezeichnetes erworben wird; denn es gibt eine Bewegung von einem Subjekt zu einem Subjekt (*Physik V, Komm. 7*); unter dem Subjekt wird aber dies positiv gezeigte Etwas verstanden, z. B. das Weiße und das Schwarze. Darum ist es eine Veränderungsbewegung (*motus alterationis*), wodurch das Weiß abgeworfen und das Schwarz erworben wird. Aber bei den Übergängen – das sind Entstehen und Vergehen – ist es anders; denn Entstehen ist der Übergang vom Nicht-Subjekt zum Subjekt, z. B. vom Nicht-Weißen zum Weißen. Vergehen dagegen ist der Übergang vom Subjekt zum Nicht-Subjekt, z. B. vom Weißen zum Nichtweißen. Und so hat man sich bei der Abwerfung eines Positiven und der Annahme eines andern zwei Übergänge zu denken, wovon einer ein Entstehen und der andere ein Vergehen ist, entweder schlechthin oder in gewisser Hinsicht. So wird denn, wenn man an dem Übergang, der von der Weiße zur Schwärze führt, die Bewegung selbst betrachtet, dieselbe Bewegung durch das Entfernen des einen und das Zuführen des andern dargestellt; es wird aber nicht derselbe Übergang bezeichnet, sondern verschiedene, die indessen zusammen auftreten (*concomitantur*); denn das Entstehen des einen geschieht nicht ohne Vergehen des andern. Die Rechtfertigung nun bezeichnet eine Bewegung zur Gerechtigkeit hin, wie das Weißwerden eine Bewegung auf die Weiße hin; allerdings könnte man die Rechtfertigung als eine formale Wirkung der Gerechtigkeit bezeichnen; denn die Gerechtigkeit macht gerecht, wie die Weiße weiß macht.

Wenn also die Rechtfertigung als eine Bewegung genommen wird, so muß man sich eine und dieselbe Bewegung denken, wodurch die Sünde hinweggenommen und die Gerechtigkeit zugefügt wird; und so wird die Rechtfertigung dasselbe sein wie die Sündenvergebung, nur dem Bedeutungsgehalt nach verschieden, je nachdem beide dieselbe Bewegung benennen; die eine mit Rücksicht auf den Ausgangspunkt, die andere mit Rücksicht auf den Zielpunkt. Nimmt man aber Rechtfertigung im Sinne eines Übergangs, so bezeichnet Rechtfertigung einen Übergang, nämlich das Entstehen der Gerechtigkeit; und die Sündenvergebung einen andern, nämlich das Vergehen der Schuld. Auf diese Weise werden Rechtfertigung und Sündenvergebung nur im Sinne des Zusammengehörens (*per concomitantiam*) dasselbe sein. In welchem Sinne man aber auch »Rechtfertigung« nimmt, sie muß von

einer Gerechtigkeit der Art genommen sein, daß sie zu jeder beliebigen Sünde im Gegensatz steht; denn einmal geht die Bewegung von einem Entgegengesetzten zum andern; und außerdem sind Entstehen und Vergehen in ihrer Gegensätzlichkeit zusammengehörig (*sese concomitantes contrariorum*).

Man spricht aber von Gerechtigkeit in dreifachem Sinn. Einmal, sofern sie als eine spezielle Tugend gegen die andern Kardinaltugenden abgegrenzt ist, wie von der Gerechtigkeit gesprochen wird, von der der Mensch bei dem geleitet wird, was zum gesellschaftlichen Leben gehört, z. B. verschiedene Kontrakte: die Tugend in diesem Sinn aber ist nicht jeder Sünde entgegengesetzt, sondern nur den Sünden, die diesen Verkehr betreffen, wie Diebstahl, Raub u. dgl. Also darf die Gerechtigkeit nicht so gefaßt werden. Sodann spricht man von Gesetzesgerechtigkeit, die nach dem Philosophen (*Ethik V, 1*) jede Tugend umfaßt (*est omnis virtus*) und sich nur im Bedeutungsgehalt von der Tugend unterscheidet. Sofern nämlich die Tugend ihren Akt auf ein allgemeines Gut (*bonum commune*) hinordnet, worauf auch der Gesetzgeber abzielt, heißt sie Gesetzesgerechtigkeit; denn sie wahrt das Gesetz: z. B. der Tapfere, wenn er in der Schlacht um des Staatswohles willen tapfer kämpft. So ist es klar, daß zwar jede Tugend in gewissem Sinn Gesetzesgerechtigkeit ist, daß aber nicht jeder Akt der Tugend ein Akt der Gesetzesgerechtigkeit ist, sondern nur der, der auf ein allgemeines Gut hingeeordnet ist; das kann für den Akt jeder Tugend zutreffen: und demgemäß steht auch nicht jeder Akt der Sünde zur Gesetzesgerechtigkeit im Gegensatz. Darum kann die Rechtfertigung, die Sündenvergebung ist, auch nicht nach der Gesetzesgerechtigkeit genannt werden. Drittens bezeichnet Gerechtigkeit einen eigentümlichen Zustand, wonach der Mensch sich in der gebührenden Ordnung zu Gott, zum Nächsten und zu sich selbst verhält, so nämlich, daß in ihm die niederen Kräfte den höheren unterworfen sind; das nennt der Philosoph im V. Buch der *Ethik* (letztes Kapitel) Gerechtigkeit im bildlichen Sinn, da sie als Verhältnis zwischen den verschiedenen Kräften derselben Person betrachtet wird, während die Gerechtigkeit im eigentlichen Sinn immer zwischen verschiedenen Personen besteht. Zu dieser Gerechtigkeit nun steht jede Sünde im Gegensatz, da durch jede Sünde etwas von der genannten Ordnung zerstört wird. Und so wird nach dieser Gerechtigkeit die Rechtfertigung benannt, sei es wie eine Bewegung nach dem Ziel oder wie eine formale Wirkung nach der Form.«

Die Gerechtigkeit, nach der die Rechtfertigung benannt wird, »besagt eine allgemeine Rechtfertigung in der Seele, und die Rechtfertigung wird lieber nach ihr als nach der Gnade benannt, weil zu dieser Gerechtigkeit direkt und unmittelbar jede Sünde im Gegensatz steht, da sie alle Potenzen der Seele betrifft; die Gnade dagegen ist im Wesen der Seele.«

Auch der Liebe ist die Rechtfertigung nicht unmittelbar zuzuschreiben. »Die Liebe wird die Ursache der Sündenvergebung genannt, sofern durch sie der Mensch mit Gott vereint wird, von dem er durch die Sünde abgewendet war. Doch nicht jede Sünde steht direkt und unmittelbar zur Liebe im Gegensatz, sondern zu der geschilderten Gerechtigkeit.«

Die Sünde ist der geistliche Tod, ihr Gegensatz also das geistliche Leben, und dieses schreibt man vornehmlich dem Glauben zu. Doch das geschieht darum, »weil sich im Glaubensakt zuerst das

geistliche Leben kundtut; so heißt es im II. Buch Über die Seele (Komm. 13 und 14), das Leben wohne den Lebewesen mit Rücksicht auf die Lebensseele inne, weil sich in ihrem Akt zuerst das Leben kundtue; jedoch nicht jeder Akt des natürlichen Lebens geht auf die Lebensseele zurück; und so ist nicht jeder Akt des geistlichen Lebens Sache des Glaubens, sondern er kann auch den andern Tugenden zugehören. Darum steht nicht jede Sünde direkt und unmittelbar im Gegensatz zum Glauben.«

»Die Reinigung des Herzens wird dem Glauben zugeschrieben, sofern in dieser Reinigung die Bewegung des Glaubens zuerst zu Tage tritt: ›Wer zu Gott herantritt, der muß zunächst glauben, daß er ist, wie es Hebr. XI, 6 heißt.«

Es scheint, als könnten Rechtfertigung und Sündenvergebung nicht dasselbe sein, weil die Rechtfertigung der Gnade vorausgeht wie die Bewegung dem Ziel. Die Sündenvergebung dagegen folgt der Gnade wie die Wirkung der Ursache.

Doch recht betrachtet lassen beide eine doppelte Auffassung zu. »Wie die Rechtfertigung als eine Bewegung zur Gerechtigkeit hin und als formale Wirkung der Gerechtigkeit genommen werden kann, so auch die Sündenvergebung; denn wie die Gerechtigkeit formal rechtfertigt, so entfernt sie auch formal die Schuld, ebenso wie die Weiße formal die Schwärze entfernt. Als formale Wirkung der Gerechtigkeit oder der Gnade also folgt die Sündenvergebung der Gnade; und ebenso die Rechtfertigung; wird sie aber als eine Bewegung bezeichnet, so ist sie für die Gnade vorausgesetzt, und ebenso die Rechtfertigung.«

Es scheint, als entspreche der Sünde nach der Gerechtigkeit Strafe und nicht Sündenvergebung. Darauf ist zu sagen, »daß ein Wirken auf doppelte Weise benannt werden kann, nämlich nach dem Prinzip und nach dem Ziel: so wird die Tätigkeit, wodurch der Arzt auf den Kranken wirkt; nach dem Prinzip ›medizinische Behandlung‹ (medicatio) genannt, weil sie ein Ergebnis der medizinischen Kunst (medicinae) ist; doch vom Ziel her heißt sie ›Gesundmachen‹ (sanatio), weil sie der Weg zur Gesundheit (sanitas) ist. So wird die Sündenvergebung ›Rechtfertigung‹ vom Endpunkt oder Ziel her genannt: sie wird aber auch ›Erbarmen‹ (miseratio) von seiten des Prinzips genannt, sofern sie ein Werk der göttlichen Barmherzigkeit ist; allerdings wird auch bei der Sündenvergebung in gewisser Weise die Gerechtigkeit gewahrt, ›da alle Wege des Herrn Barmherzigkeit und Wahrheit sind‹ (14, Ps., V. 10): vornehmlich von seiten Gottes, sofern er durch die Sündenvergebung tut, was Gott geziemt, wie Anselm im Proslogion (Kap. X) sagt: ›Indem Du die Sünder verschonst, bist Du gerecht; denn es geziemt Dir‹. Und ebendies wird im 30. Psalm, V, 1 gesagt: ›In Deiner Gerechtigkeit befreie mich‹. Bis zu einem gewissen Grade, aber nicht ausreichend, zeigt sich Gerechtigkeit auch auf seiten dessen, dem die Sünden vergeben wird, sofern sich in ihm eine gewisse Disposition zur Gnade, allerdings keine hinreichende, findet.«

»Sündenvergebung und Rechtfertigung decken sich nicht ihrem vollen Gehalt nach; zwischen beiden ist in gewisser Hinsicht, sei es real, sei es bedeutungsmäßig (vel re vel ratione), zu unterscheiden; und so

wird die Sündenvergebung gegen die Eingießung der Gnade abgegrenzt und als einer der vier Faktoren angesetzt, die zur Rechtfertigung des Gottlosen erforderlich sind.«

»Zur Rechtfertigung als solcher gehört nur Verleihung der Gerechtigkeit; doch sofern sie Rechtfertigung des Gottlosen ist, gehört Sündenvergebung dazu: und in diesem Sinn kommt sie weder Christus noch dem Menschen im Stande der Unschuld zu.«

2. Artikel Kann es ohne Gnade Sündenvergebung geben?

»Auf keine Weise ist Sündenvergebung ohne heiligmachende Gnade möglich.

Um dies einzusehen, muß man wissen, daß an der Sünde zweierlei zu beachten ist, nämlich Abwendung und Hinwendung, und daß Vergebung und Zurückbehaltung der Sünde nicht die Hinwendung betrifft, sondern vielmehr die Abwendung und das, was auf die Abwendung folgt: wenn also jemand den Willen zu sündigen ablegt, so ist ihm eben damit noch nicht die Sünde vergeben, auch wenn er zum entgegengesetzten Willen übergeht. Darum sagt Augustin im Buch Über Ehe und Begierlichkeit (Kap. 36): ›Wenn Von-der-Sünde-Ablassen Keine-Sünde-mehr-Haben hieße, dann genügte die Mahnung der Heiligen Schrift: Mein Sohn, du hast gesündigt, füge nichts weiter hinzu. Es genügt aber nicht, sondern sie fügt hinzu: Und für das Frühere bitte, daß es dir vergeben werde‹. Mit Rücksicht darauf also spricht man von Sündenvergebung, daß die Abwendung und das, was auf Grund des vergangenen Sündenaktes darauf folgt, geheilt wird.

*Es sind aber drei Umstände auf seiten der Abwendung, die miteinander zusammenhängen und auf Grund deren keine Sündenvergebung ohne Gnade möglich ist: nämlich Abwendung, Anstoß und Verschuldung (*aversio, offensa, reatus*). Denn die Abwendung wird auf das unwandelbare Gut bezogen, das jemand besitzen konnte und zu dem er sich unvermögend gemacht hat; sonst wäre die Abwendung nicht schuldhaft. Es kann also diese Abwendung nur beseitigt werden, wenn eine Verbindung mit dem unwandelbaren Gut hergestellt wird, von dem sich der Mensch durch die Sünde entfernt hat. Diese Verbindung aber wird nur durch die Gnade hergestellt, durch die Gott dem Geist innewohnt und der Geist Gott selbst durch die Liebe (*per amorem caritatis*) anhängt. Darum ist zur Heilung dieser Abwendung Eingießung von Gnade und Liebe erforderlich; wie zur Heilung der Blindheit Wiederherstellung des Sehvermögens erforderlich ist. Auch der Anstoß, der aus der Sünde folgt, kann ohne Gnade nicht zunichte gemacht werden; mag man nun das Anstoßgeben von seiten des Menschen nehmen, sofern der Mensch durch Sündigen Gott beleidigt; oder [das Anstoßnehmen] von seiten Gottes, sofern er dem Sünder feindlich (*offensus*) ist, nach Psalm V, 7: ›Du hassetest alle, die Unrecht tun‹. Denn wer immer eine wertvollere Sache einer minderwertigen nachstellt, tut ihr Unrecht; und um so mehr, je höher der Wert der Sache ist. Wer immer aber sich in einem zeitlichen Ding sein Ziel setzt (und das tut jeder, der eine Todsünde begeht), der zieht eben damit, was seine Wirkung angeht, das Geschöpf dem Schöpfer vor, da er das Geschöpf mehr liebt als den Schöpfer; denn das Ziel ist das, was am meisten geliebt wird. Da nun Gott das Geschöpf unendlich überragt, so wird der*

Anstoß, den der Todsünder Gott gibt, unendlich sein, mit Rücksicht auf die Würde dessen, dem durch die Sünde gewissermaßen Unrecht geschieht, da Gott selbst und sein Gebot verachtet wird. Darum genügen zur Austilgung dieses Anstoßes nicht menschliche Kräfte, sondern es ist das Geschenk der göttlichen Gnade erforderlich. Man sagt auch von Gott selbst, er sei dem Sünder feindlich oder hasse ihn, nicht mit dem Haß, der im Gegensatz zu der Liebe steht, mit der er alles liebt; denn in diesem Sinn haßt er nichts von dem, was er gemacht hat, wie es Weisheit XI heißt; sondern im Gegensatz zu der Liebe, mit der er die Heiligen liebt und ihnen die ewigen Güter bereitet. Die Wirkung dieser Liebe aber ist das Geschenk der heiligmachenden Gnade, wie in der Untersuchung über die Gnade gesagt wurde. Darum wird der Anstoß, wodurch Gott dem Menschen feind wird, nur dadurch beseitigt, daß er die Gnade gibt. Die Verschuldung durch die Sünde ferner ist nicht nur Verbundenheit zu sinnlicher Strafe, sondern vornehmlich zur Strafe des Verlustes (damni), der im Entbehren der Glorie besteht. Darum wird die Verschuldung erst dann aufgehoben, wenn dem Menschen das gegeben wird, wodurch er zur Glorie gelangen kann: und so kann ohne Gnade keine Sündenvergebung zustande kommen.«

Daß die Sündenvergebung aus menschlicher Kraft möglich sein müsse, weil Niederreißen leichter sei als Bauen und weil der Mensch selbsttätig die Sünde »aufbaue«, ist ein verkehrter Gedankengang; »denn die Sünde selbst ist ein Niederreißen der Gnade, ihre Vergebung aber ein Aufbauen. Darum ist es leichter, in die Sünde hineinzugeraten als aus der Sünde herauszugelangen.«

Es ist möglich, von sich aus von einer Sünde zu einer entgegengesetzten überzugehen, z. B. von Geiz zur Verschwendung. Doch »die Sünden stehen im Gegensatz im Hinblick auf die Hinwendung, auf die, wie im corp. art. gesagt wurde, die Sündenvergebung nicht bezogen ist. Mit Rücksicht auf die Abwendung aber und das, was auf die Abwendung folgt, sind sie in Übereinstimmung. Darum hindert nichts, daß die Verschuldungen entgegengesetzter, vorausgehender Akte in der Seele verbleiben; denn wer vom Geiz zur Verschwendung übergeht, hört nicht auf, die Schuld des Geizes zu tragen, sondern hat nur nicht mehr den Akt oder Habitus.«

Daß die Abwendungen oder Verschuldungen, die in der Seele verbleiben, trotz der Gegensätzlichkeit der Hinwendungen nicht entgegengesetzt zu sein brauchen, liegt daran, daß sie »akzidentell Wirkungen von Entgegengesetztem sind, da sie sich ohne die Absicht des Handelnden ergeben. Aus dem Gegensatz der Ursachen folgt aber nur ein Gegensatz der Wirkungen, die an sich eintreten, und nicht der akzidentell eintretenden. Darum folgen auch aus entgegengesetzten Akten entgegengesetzte Habitus und Dispositionen; denn das sind Wirkungen der Sündenakte ihrer Species nach.«

Es scheint, daß es einen mittleren Zustand zwischen Schuld und Gnade gibt – die Natur, wie sie ursprünglich geschaffen wurde – und daß darum ein Aufhören der Schuld ohne Zuführung von Gnade möglich sein müßte. Doch wenn man auch die Annahme macht, »daß Adam zu irgend einer Zeit weder Gnade noch Schuld hatte, was von manchen nicht zugestanden wird, muß man doch sagen, daß es etwas in der Mitte zwischen Gegensätzen geben kann im Hinblick auf ein Subjekt, wenn man es schlechthin nimmt, während die Gegensätze im Hinblick auf einen bestimmten Zeitpunkt unmittelbar

sind; so gibt es etwas zwischen ›blind‹ und ›sehend‹ beim Hunde, aber nicht nach dem neunten Tag; ebenso werden beim Menschen mit Rücksicht auf den Stand der Natur, wie sie ursprünglich geschaffen wurde, Gnade und Schuld als vermittelte Gegensätze hingestellt; doch nach dem Zeitpunkt, wo Adam die Gnade empfing oder empfangen konnte, so daß sie auf alle seine Nachkommen übergehen sollte, ist keiner ohne Gnade, es sei denn durch aktuelle oder Erbschuld.«

Adam fiel nicht aus dem Naturstand in Sünde; denn »selbst, wenn er nach der Ansicht mancher Autoren bei seiner Erschaffung nicht die Gnade besaß, wird doch von demselben behauptet, daß er vor dem Fall die Gnade erlangte. So fiel er aus dem Gnadenstand und nicht nur aus dem Naturstand. Doch selbst, wenn er nur aus dem Naturstand gefallen wäre, so wäre doch zur Sühne des unendlichen Ärgernisses das Geschenk der göttlichen Gnade erforderlich.«

Man kann nicht sagen, daß nach dem Ablassen von der Sünde nur die Zurechnung von seiten Gottes bestehen bleibe, und daß darum bei der Sündenvergebung auch nur in Gott noch etwas geschehen müsse.

»Denn wie die Liebe Gottes, mit der er uns erwählt (dilectio ... qua ... diligit), in der Folge eine Wirkung in uns zurückläßt, nämlich die Gnade, durch die wir des ewigen Lebens würdig werden, zu dem er uns hinführt, so läßt eben dies, daß Gott uns unsere Vergehen nicht zurechnet, in der Folge in uns etwas zurück, wodurch wir würdig sind, von der genannten Schuld befreit zu werden; und das ist die Gnade.«

Was vollständige Ursache von etwas ist, muß imstande sein, es aufzubauen und zu vernichten. So scheint es mit dem Sünder und der Sünde zu sein. »Doch der Sünder ist an sich nur Ursache der Sünde, was die Hinwendung anlangt; doch was die Abwendung anlangt und das, was sich daraus ergibt, so ist er nur akzidentelle Ursache, weil sie nicht beabsichtigt ist. Diese Momente können nämlich an sich keine Ursache haben, weil durch sie die Sünde den Charakter des Bösen (ratio mali) bekommt; und das Böse hat, nach Dionysius (Über die göttlichen Namen, Kap. IV) keine Ursache. Oder man kann sagen – und das ist besser –: der Sünder ist Ursache der Sünde nur, was das Zustandekommen angeht, er ist aber nicht Ursache des Beharrens dessen, was von der Sünde zurückbleibt; dessen Ursache ist vielmehr teils die göttliche Gerechtigkeit, durch die es gerechterweise verordnet ist, daß der, der nicht in der Gnade beharren wollte, solange er es konnte, es dann nicht kann, auch wenn er es will; teils kommt es von der Mangelhaftigkeit der natürlichen Kräfte, die aus den bereits genannten Gründen zur Sühne nicht ausreichen. So wie der Mensch, wenn er sich in eine Grube stürzt, selbst Ursache des Sturzes ist; doch die Ruhe, die darauf folgt, ist in der Natur begründet; darum ist er nicht imstande, aus der Grube herauszugelangen, wie er sich in die Grube hineinstürzen konnte; und ebenso ist es im vorliegenden Fall.«

Auf die Frage, ob Gott nicht ohne Gnade die Sündenvergebung wirken könne, ist zu sagen: »Die Sündenvergebung-Wirken kann in doppeltem Sinn verstanden werden: wirksam und formal: wie das Weißmachen der Wirksamkeit nach dem Maler zukommt, formal der Weiße. Die Gnade nun ist bei

der Sündenvergebung kein wirksam, sondern nur ein formal wirkendes Mittel. Wenn man aber sagt, Gott allein dringe in die Seele ein, so werden dadurch nicht die durch Natur oder Gnade verliehenen Qualitäten der Seele ausgeschlossen; denn durch sie wird die Seele geformt; sondern es werden andere subsistierende Substanzen ausgeschlossen, die nicht im Innern der Seele sein können, wie es Gott ist, der innerlicher in der Seele ist als die genannten Formen; weil Gott im Sein der Seele selbst ist, als verursachend und erhaltend; die genannten Formen oder Qualitäten aber reichen nicht bis dahin, sondern stehen gleichsam um das Wesen der Seele herum.«

Ein sophistischer Einwand sagt: wirksam sein müßte die Gnade entweder, wenn sie in der Seele vorhanden sei oder wenn sie nicht darin vorhanden sei. Solange sie nicht darin sei, könne sie nicht wirken; und sobald sie darin sei, brauche sie es nicht mehr; denn dann sei die Schuld nicht mehr vorhanden. Darauf ist zu erwidern: »Die Gnade, die vorhanden ist und innewohnt, treibt die Schuld aus; nicht die, die vorhanden ist, sondern die, die nicht vorhanden ist, es aber früher war. Denn sie treibt die Schuld nicht nach Art einer wirkenden Ursache aus (so nämlich müßte sie auf die vorhandene Schuld zu ihrer Austreibung einwirken, wie das Feuer auf die vorhandene Luft einwirkt, um sie zu verderben), sondern formal. Denn eben aus dem, was das Objekt formt, folgt, daß die Schuld nicht im Subjekt ist, wie es offenbar bei Gesundheit und Krankheit ist.«

Da Gnade und Schuld nicht zusammen in der Seele sein können, scheint es, als müßte es einen letzten Augenblick der Schuld und einen ersten der Gnade geben. Zwischen zwei Zeitpunkten muß es aber, nach dem VI. Buch der Physik, immer eine Zeitstrecke geben, und in dieser wäre dann weder Schuld noch Gnade. »Auf diese und ähnliche Einwände gibt es verschiedene Antworten. Die erste ist, daß der Augenblick zwar in Wirklichkeit eine Einheit ist, der Bedeutung nach aber vielfältig, sofern er Anfang der Zukunft und Ende der Vergangenheit ist; und so können ohne Schwierigkeit im selben Augenblick Schuld und Gnade in der Seele sein; so jedoch, daß die Schuld in jenem Augenblick ist, sofern er Ende der Vergangenheit ist, die Gnade aber, sofern er Anfang der Zukunft ist. Doch das ist nicht haltbar. Denn Anfang der Zukunft und Ende der Vergangenheit zu sein besagt verschiedene Momente (respectus) an dem Augenblick, wodurch seine Substanz nicht vervielfältigt wird, sondern eine bleibt; und so folgt, der wirklichen Sachlage nach, daß Schuld und Gnade im selben unteilbaren Zeitpunkt in der Seele sind; denn der Augenblick bezeichnet den unteilbaren Zeitpunkt; dies aber heißt zugleich sein; und so folgt, daß Entgegengesetztes zugleich sein kann. Außerdem ist es nach dem Philosophen (VIII. Buch der Physik, Komm. 96) »notwendig, wenn etwas bei einer Bewegung ein Zeichen als zwei benützt, daß dazwischen Ruhe eintritt; deswegen beweist er, daß rückläufige Bewegungen nicht kontinuierlich sind. Wenn also jemand einen Augenblick wie zwei benützt, so muß er etwas dazwischen annehmen; und so wird die Seele zu einer gewissen Zeit ohne Gnade und Schuld sein; was absurd ist.

Und so sagen andere, wie zwischen zwei Punkte einer Linie sich ein Liniestück einschiebt, nicht aber zwischen zwei Punkte zweier Linien, die sich berühren; so ist es auch nicht nötig, daß zwischen dem Augenblick, der der Endpunkt der Zeitstrecke ist, in der die Schuld vorhanden war, und dem

Augenblick, der der erste des Zeitabschnitts ist, in dem die Gnade vorhanden ist, sich eine Zeitstrecke einschiebe; denn es sind Augenblicke verschiedener Zeitstrecken. Doch das ist wiederum nicht haltbar. Denn die Linie, die ein inneres Maß ist, wird der Unterschiedenheit der Dinge entsprechend geteilt. Die Zeit aber ist ein äußeres Maß und ist eines im Hinblick auf alles, was in der Zeit ist; denn das Sein der Schuld und das Sein der Gnade wird nicht mit verschiedener Zeit gemessen, es sei denn, daß wir mit ›verschiedener Zeit‹ verschiedene Teile desselben Zeitkontinuums bezeichnen: und so muß zwischen zwei beliebige Augenblicke, wir mögen sie nach welchen Dingen immer bezeichnen, eine Zeitstrecke sich einschieben. Und außerdem vereinigen sich zwei Punkte zweier Linien, die sich berühren und nach räumlich bestimmten Körpern bezeichnet sind, in einem bezeichneten Punkt in der Außenlinie des ortsbestimmenden Körpers (*corporis locantis*); denn zusammenstoßend nennt man die Dinge, deren äußerste Enden sich berühren (*quorum ultima sunt simul*). Gibt man also zu, daß die verschiedenen Zeiträume, die zu verschiedenen Dingen gehören, nicht kontinuierlich zusammenhängen, sondern gleichsam zusammenstoßen (*non continua, sed quasi contigua*), so wird doch notwendig in der äußerlich messenden Zeit ihrem Endpunkt ein unteilbarer Augenblick entsprechen müssen; und so wird wieder die genannte Absurdität eintreten, daß Schuld und Gnade zugleich sind.

Und so sagen wieder andere, solche geistige Umwandlungen würden nicht mit der Zeit gemessen, die das Maß der Himmelsbewegung sei, darum, weil die Seele und jede geistige Substanz jenseits der Zeit (*supra tempus*) stünde; sie hätten aber eine eigene Zeit, sofern sich in ihnen ein Früher und Später findet. Eine solche Zeit ist jedoch kein Kontinuum, da die Kontinuität der Zeit, nach dem Philosophen (*Physik IV*) durch die Kontinuität der Bewegung bedingt ist; die Gemütsregungen (*affectiones*) der Seele aber sind nicht kontinuierlich. Doch auch dies hat für den fraglichen Fall keine Bedeutung. Denn nach der Zeit wird nicht nur das gemessen, was an sich in der Zeit ist, wie die Bewegung des Himmels, sondern auch die Dinge, die akzidentell eine Beziehung auf die Bewegung des Himmels haben, sofern sie sie von andern erlangen, die an sich eine Beziehung auf diese Zeit haben. Und so ist es auch mit der Rechtfertigung des Gottlosen, die durch gewisse Gedanken, Reden und andere derartige Bewegungen bedingt ist, die an sich nach der Zeit der Himmelsbewegungen gemessen werden.

Und so muß man es denn anders sagen: es ist kein letzter Augenblick anzunehmen, in dem der Sünder die Schuld hat, sondern eine letzte Zeit. Es ist aber ein erster Augenblick zuzugeben, in dem er die Gnade hatte: und eben dieser Augenblick ist der Endpunkt jener Zeit, in der er die Schuld hatte: zwischen eine Zeitstrecke und einen Zeitpunkt aber schiebt sich nichts ein. So braucht man auch weder eine Zeitstrecke noch einen Augenblick zuzugeben, in dem jemand weder Schuld noch Gnade hatte. Das wird aus Folgendem klar. Da die Eingießung der Gnade in einem Augenblick erfolgt, ist sie der Zielpunkt eines Kontinuums, nämlich des Aktes der Betrachtung, durch die das Gemüt zum Empfang der Gnade bereit gemacht wird; und Zielpunkt derselben Bewegung ist die Vergebung der Schuld, weil eben durch die Eingießung der Gnade die Schuld vergeben wird. In jenem ersten Augenblick also ist das Ziel der Sündenvergebung, nämlich das Freisein von Schuld, und der Gnadeneingießung, nämlich der Besitz der Gnade. In der ganzen vorausgehenden Zeit, die auf diesen Augenblick hinzielte und

nach der die Bewegung der erwähnten Betrachtung gemessen wurde, war der Sünder mit der Schuld behaftet und nicht im Besitz der Gnade; höchstens im letzten Augenblick, wie gesagt wurde. Aber vor dem letzten Augenblick dieser Zeitstrecke ist kein anderer, unmittelbar benachbarter anzunehmen; denn welchen Augenblick man auch nehmen mag, der von dem letzten verschieden ist, zwischen ihm und dem letzten wird es immer unendlich viele in der Mitte geben. Und so ist klar, daß man keinen letzten Augenblick annehmen darf, in dem der Gerechtfertigte mit Schuld beladen und nicht im Besitz der Gnade wäre; es ist aber ein erster Augenblick anzunehmen, in dem er im Besitz der Gnade und nicht mit Schuld beladen ist. Und diese Losung ist aus den Worten des Philosophen im VIII. Buch der Physik zu entnehmen.«

Gottes Liebe gilt nicht dem schuldbehafteten Menschen. Doch »wie Gott durch seine Liebe in uns die Gabe der Gnade hervorruft, so auch die Vergebung der Schuld; es braucht also die Vergebung der Schuld nicht vorauszugehen. Das würde nur folgen, wenn die Vergebung der Schuld der Liebe vorausginge, statt aus ihr zu folgen.«

Es scheint, als hätte die Beschneidung des Alten Bundes Sündenvergebung, aber nicht Gnade gewirkt. Doch das ist nicht zutreffend: »Die Sakramente verursachen, indem sie symbolisch darstellen (significando causant); denn sie verursachen das, was sie darstellen. Und weil die Beschneidung ihre Bedeutung im Entfernen hat, darum war ihre Wirksamkeit unmittelbar auf die Entfernung der Erbschuld hingeeordnet, doch abgeleiteterweise auf die Gnade: Sei es, daß die Gnade aus der Kraft der Beschneidung verliehen wurde, auf die Art, wie sie aus der Kraft der Taufe verliehen wird, wie manche sagen; oder daß sie von Gott als Begleitumstand (concomitanter) zur Beschneidung verliehen wurde; und so geschah die Vergebung der Schuld nicht ohne Gnade;« doch jene Gnade unterdrückte die Begierde nicht so vollkommen wie die Taufgnade. Darum war es für den Beschnittenen schwieriger als für den Getauften, der Begierde zu widerstehen: und mit Rücksicht darauf wurde gesagt, das Gesetz sei Gelegenheitsursache zum Tode (occasionaliter occidere), obwohl die Beschneidung nicht unter den Sakramenten des Gesetzes Moses' enthalten war, weil es nicht von Moses, sondern von den Vätern herstammte, wie es Joh. VII heißt. Und wenn bei der Beschneidung etwas von Gnade verliehen wurde, widerspricht es nicht dem, was gesagt wird: Das alte Gesetz rechtfertigte nicht.«

3. Artikel Ist zur Rechtfertigung des Gottlosen freie Entscheidung erforderlich?

»Keiner, der den Gebrauch der freien Entscheidung hat, kann ohne Gebrauch der freien Entscheidung gerade im Augenblick seiner Rechtfertigung gerechtfertigt werden; bei denen dagegen, die ihres Willens nicht mächtig sind, z. B. bei den Kindern, ist dies zur Rechtfertigung nicht erforderlich: dafür ist ein dreifacher Grund anzugeben.

Der erste wird von dem Verhältnis des Tätigen und des Leidenden zueinander hergenommen. Bei körperlichen Dingen ist es offenbar, daß das Wirken sich nicht ohne eine Berührung vollendet, worin

entweder nur das Tätige das Leidende berührt, wenn das Leidende nicht fähig ist, das Tätige zu berühren, z. B. wenn die Himmelskörper auf die irdischen einwirken, indem sie sie berühren, ohne von ihnen berührt zu werden; oder Tätiges und Leidendes berühren sich gegenseitig, wenn beides fähig ist, zu berühren und berührt zu werden; z. B. wenn das Feuer auf das Wasser einwirkt oder umgekehrt. Darum wird bei geistigen Dingen, wenn eine wechselseitige Berührung eintreten kann, die Tätigkeit nicht ohne wechselseitige Berührung vollständig; sonst genügt es, wenn das Tätige das Leidende berührt. Gott selbst aber, der den Gottlosen rechtfertigt, berührt die Seele, indem er die Gnade darin verursacht; darum sagt auch beim 143. Psalm: ›Berühre die Berge‹ die Glosse in ›Deiner Gnade‹. Der Menscheng Geist aber berührt Gott in gewisser Weise indem er ihn erkennt oder liebt; darum ist auch bei den Erwachsenen, die Gott erkennen und lieben können, ein Gebrauch des liberum arbitrium erforderlich, wodurch sie Gott erkennen und lieben: und das ist die Hinwendung zu Gott, von der Zach. 1, 3 gesagt wird: ›Wendet Euch zu mir und ich werde mich euch zuwenden‹. Die Kinder aber, die den Gebrauch des liberum arbitrium nicht haben, können Gott nicht erkennen und lieben; darum genügt es bei ihnen zur Rechtfertigung, daß sie von ihm durch die Eingießung der Gnade berührt werden.

Der zweite Grund wird von dem Gehalt der Rechtfertigung selbst hergenommen. Die Gerechtigkeit ist nämlich nach Anselm (Buch Über die Wahrheit, Kap. XIII) ›die Recht-schaffenheit des Willens, die um ihrer selbst willen bewahrt wurde‹; darum ist die Rechtfertigung eine Umwandlung des Willens. ›Wille‹ aber wird sowohl für die Potenz selbst als für den Akt der Potenz genommen. Der Akt der Willenspotenz kann aber nur unter ihrer Mitwirkung abgewandelt werden; denn wäre er nicht in ihr, dann wäre er nicht ihr Akt. Die Willenspotenz selbst aber kann ohne ihre eigene Mitwirkung umgewandelt werden wie sie ohne ihre eigene Mitwirkung entstanden ist. Bei den Erwachsenen nun ist eine Umwandlung des Willensaktes zur Rechtfertigung erforderlich; denn sie sind durch einen Willensakt in ungeordneter Weise zu etwas hingewendet. Und diese Hinwendung kann nur durch einen entgegengesetzten Willensakt umgewandelt werden; und so ist zur Rechtfertigung der Erwachsenen ein Akt der freien Entscheidung erforderlich. Die Kinder aber, deren Wille nicht durch einen Akt ihres eigenen Willens zu etwas hingeordnet sind, sondern die nur eine Willenspotenz haben, die in schuldhafter Weise der ursprünglichen Gerechtigkeit entkleidet ist, können ohne Bewegung des eigenen Willens gerechtfertigt werden.

Der dritte Grund wird von dem Abbild des göttlichen Wirkens in den Körperdingen hergenommen. Wenn nämlich Gott eine Wirkung hervor bringt, die auch die Natur hervorbringen kann, dann bringt er sie vermöge derselben Disposition hervor wie die Natur auch. Wenn Gott z. B. jemanden auf wunderbare Weise heilt, so wird er die Heilung in ihm mit einer angemessenen Beschaffenheit der Säfte (cum quadam adaequatione humorum) zustandebringen, durch deren Herstellung auch die Natur bisweilen jemanden heilt, entsprechend dem Wort des Philosophen (Physik II): wenn die Natur ein Kunstwerk verfertigte, würde sie es auf dieselbe Weise machen, wie es die Kunst macht, und umgekehrt. Auf Grund natürlicher Umstände nun kann der Mensch in zweifacher Weise die

Gerechtigkeit besitzen: einmal als eine natürliche oder angeborne, sofern manche Menschen von Natur aus zu den Werken der Gerechtigkeit geneigt sind; sodann als erworbene. Der Gerechtigkeit also, die durch Werke erworben ist, entspricht die eingegossene Gerechtigkeit, durch die die Erwachsenen gerechtfertigt werden: wie also bei der erworbenen politischen Gerechtigkeit ein Willensakt erforderlich ist, durch den man die Gerechtigkeit liebt: so kommt auch bei den Erwachsenen die Rechtfertigung nicht zustande ohne den Gebrauch der freien Entscheidung. Die eingegossene Gerechtigkeit aber, durch die die kleinen Kinder gerechtfertigt werden, entspricht der natürlichen Eignung zur Gerechtigkeit, die sich auch bei Kindern findet; und für keine von beiden ist der Gebrauch der freien Entscheidung erforderlich.«

Die Rechtfertigung der Kinder ist so zu verstehen: Da bei ihnen nichts vorhanden ist, »wodurch sie sich zu der rechtfertigenden Ursache hinwenden könnten, wird ihnen die rechtfertigende Ursache, nämlich das Leiden Christi, durch das Sakrament der Taufe zugeführt, und dadurch werden sie gerechtfertigt.«

»Bei einem Erwachsenen, der seiner Sinne nicht mächtig ist, muß man unterscheiden: wenn er niemals den Gebrauch der Vernunft besaß, so ist er ebenso zu beurteilen wie die Kinder; besaß er aber einmal vernünftiges Urteil und verlangte er zu der Zeit, wo er den Gebrauch der Vernunft hatte, nach der Taufe, und wird er zu einer Zeit, wo er seines Geistes nicht mächtig ist, getauft, ohne es zu spüren oder unter Widerstreben, dann erlangt er wegen des vorausgehenden Willens die Wirkung der Taufe: und dann besonders, wenn er nach der Taufe den Gebrauch der freien Entscheidung wiedererlangt und wenn er dann mit dem einverstanden ist, was geschah; von einem solchen Fall spricht Augustin (Konfessionen IV, 4). Denn das, was sich dagegen sträubt, wird nicht ihm zugerechnet, da er nicht freiwillig handelt, sondern von der Phantasie getrieben wird. Wenn er aber nicht nach der Taufe verlangt hat, solange er seines Geistes mächtig war, so ist ihm in bewußtlosem Zustande oder bei Widerstreben die Taufe auch in der größten Lebensgefahr nicht zu spenden; denn er erhält sein Urteil nach dem letzten Augenblick, in dem er seines Geistes mächtig war. Und wenn sie ihm gespendet wird, so empfängt er doch weder das Sakrament noch den Sachbestand des Sakraments (rem sacramenti); es kann allerdings auf Grund der Anrufung der Trinität und der Weihe des Wassers wunderbarerweise in ihm eine Disposition zurückbleiben, so daß er leichter zum Guten umgewandelt wird, wenn er den Gebrauch der freien Entscheidung wiedererlangt hat.«

Eine Rechtfertigung ohne Mitwirkung des liberum arbitrium ist nicht nur mit Hilfe der Sakramente möglich, da Gott ja nicht an sie gebunden ist. »Auch ohne Sakrament gießt Gott manchen Kindern die Gnade ein: so offenbar denen, die im Mutterleib geheiligt wurden. Ebenso könnte er einem Erwachsenen, der seines Geistes nicht mächtig wäre, ohne Sakrament die Gnade verleihen, auf dieselbe Weise, wie er sie mit dem Sakrament verleiht.«

Wie stünde es bei einem Erwachsenen, der nur mit der Erbsünde und nicht mit irgend einer aktuellen Sünde belastet wäre? »Diese Voraussetzung wird bei manchen für unmöglich angesehen, daß nämlich ein Erwachsener die Erbsünde ohne aktuelle haben sollte. Sobald er nämlich erwachsen ist, wird ihm,

falls er tut, was an ihm ist, die Gnade gegeben, durch die er von der Erbsünde frei wird; wenn er es aber nicht tut, ist er einer Unterlassungssünde schuldig. Da nämlich jeder gehalten ist, die Sünde zu meiden, und dies nicht geschehen kann, ohne daß man sich vorher das gebührende Ziel gesetzt hat, ist jeder gehalten, sobald er seines Geistes mächtig ist, sich zu Gott hinzuwenden und sich in ihm sein Ziel zu setzen; und dadurch wird er für die Gnade bereit gemacht. Und außerdem sagt Augustinus (im 15. Sermon über die Zeit, wie im II. Buch der Sentenzen, dist. 30, berichtet wird): »Die Begehrlichkeit, die aus der Erbsünde stammt, läßt das Kind zum Begehren bereit sein (facit ... habilem), den Erwachsenen aber aktuell begehren«. Denn es kann nicht leicht gelingen, daß jemand, der mit der Erbsünde behaftet ist, sich nicht durch Einwilligung in die Sünde der sündhaften Begierde unterwirft.«

»Die Rechtfertigung kommt dem Kinde und dem Erwachsenen durch eine gemeinsame Ursache zu, nämlich durch die Gnade; sie findet aber beim Kinde und beim Erwachsenen in verschiedener Weise Aufnahme, entsprechend der verschiedenen Verfassung (conditio) beider; denn alles, was in jemandem Aufnahme findet, ist in ihm in der Weise des Aufnehmenden. Und so kommt es, daß in dem Erwachsenen die Gnade mit dem Gebrauch des liberum arbitrium Aufnahme findet, nicht aber im Kinde.«

Wenn gesagt wird: wie Salomon die Gabe der Weisheit im Schlaf empfing, so müßte es auch für das Geschenk der Gnade möglich sein, so kann man eine dreifache Antwort geben. »Einmal so, daß man sagt, jener Schlaf, in dem Salomon die Weisheit eingegossen wurde, war kein natürlicher Schlaf, sondern ein prophetischer Schlafzustand, von dem es Num. XII, 6 heißt: »Wenn einer unter euch ein Prophet des Herrn ist, werde ich ihm in einem Gesicht erscheinen und durch ein Traumbild werde ich zu ihm sprechen«. In einem solchen Schlafzustand aber ist der Gebrauch des liberum arbitrium nicht unterbunden. Ferner kann man sagen: wie zur Eingießung der Gerechtigkeit erforderlich ist, daß der Wille, der ihr Objekt ist, sich zu Gott wende, so ist es bei der Eingießung der Weisheit erforderlich, daß sich der Verstand Gott zuwende. Im Schlaf nun kann sich der Verstand Gott zuwenden, aber nicht das liberum arbitrium oder der Wille. Der Grund dafür ist, daß zum Verstand zweierlei gehört: ein Auffassen (percipere) und ein Urteilen über das Aufgefaßte. Der Verstand wird aber im Schlaf nicht gehindert, etwas zu erfassen, entweder auf Grund von dem, was er vorher erwogen hat, so daß bisweilen der Mensch im Schlaf Schlüsse zieht; oder auf Grund der Beleuchtung eines früheren Stoffes (substantiae superioris), zu dessen Erfassung der Verstand des Schlafenden geeigneter ist wegen der Ruhe von Akten der Sinne und besonders wegen des Ruhens der Phantasmen; darum heißt es Joh. XXXIII, 15: »Während des Traumes, in nächtlichem Gesicht, wenn die Betäubung des Schlummers die Menschen gefesselt zu halten pflegt und sie auf ihrem Lager schlafen, da öffnet er die Ohren der Lebendigen und unterweist sie und lehrt sie seine Zucht. Und das ist die hauptsächliche Ursache, weshalb im Schlaf Künftiges vorhergesehen wird. Doch das vollkommene Urteil des Verstandes kann im Schlaf nicht vorhanden sein, weil die Sinne gebunden sind, die den Ausgangspunkt unserer Erkenntnis bilden. Denn das Urteil kommt durch Rückführung auf die Prinzipien zustande; darum

müssen wir über alles gemäß dem, was wir mit den Sinnen aufnehmen, urteilen. Der Gebrauch der freien Entscheidung aber folgt dem Urteil der Vernunft; und darum kann der Gebrauch der freien Entscheidung, durch den der Wille zu Gott hingewendet wird, im Schlaf nicht hinreichend sein; denn wenn auch eine Willensregung vorhanden sein mag, so erfolgt sie doch mehr aus der Phantasie als aus einem vollständigen Vernunfturteil; und so kann der Mensch im Schlaf die Weisheit empfangen, aber nicht die Gerechtigkeit. Drittens kann man sagen: der Verstand wird von seinem Gegenstand (intelligibile) gezwungen, der Wille aber kann von dem Strebensziel (appetibile) nicht gezwungen werden; und so kann ohne Gebrauch der freien Entscheidung die Weisheit eingegossen werden, die die Rechtschaffenheit des Verstandes ist, aber nicht die Gerechtigkeit, die die Rechtschaffenheit des Willens ist.«

Was im Schlaf geschieht, ist in gewisser Weise vorbereitet durch das, was im wachen Zustand vorausging. Nun »kann die Bewegung des liberum arbitrium, die im Wachenden vorausging, nicht bewirken, daß ein Akt des Schlafenden, an sich betrachtet, verdienstlich oder mißverdienstlich wäre; er kann jedoch bewirken, daß er etwas von Güte oder Schlechtigkeit (aliquam rationem bonitatis vel malitiae) in sich hat, sofern von dem Akt des Wachenden eine Kraft (virtus) in den Werken des Schlafenden zurückbleibt, wie die Kraft der Ursache in der Wirkung zurückbleibt. Und so kommt es, daß die Tugendhaften im Schlaf zu besseren Gesichten (theoremata) gelangen als andere, die nicht tugendhaft sind wie es im I. Buch der Ethik (letztes Kapitel) heißt; und daher rührt es auch, daß eine nächtliche Pollution bisweilen als schuldhaft angerechnet wird. Und so konnte auch Salomon sich im Wachen für den Empfang der Weisheit im Schlaf bereit machen.«

Eine Parallele zwischen dem Schlafzustand und dem bewußtlosen Zustand des Kranken mit Rücksicht auf die Taufe besteht nicht. »Das Sakrament der Taufe darf einem Kranken, der seines Geistes nicht mächtig ist, selbst wenn er früher das Verlangen nach der Taufe hatte, nur dann gespendet werden, wenn Todesgefahr befürchtet wird, und diese Furcht besteht für den Schlafenden nicht; und so besteht in dieser Hinsicht keine Ähnlichkeit, wenn es auch in anderer Hinsicht eine Ähnlichkeit gibt.«

Es ist verkehrt, zu sagen: »wenn die Sonne das materielle Licht der Luft ohne Vorbereitung von ihrer Seite eingießen kann, so müßte Gott, der mächtiger ist als jeder irdische Wirkfaktor, erst recht imstande sein, der Seele ohne jede Vorbereitung durch das liberum arbitrium das Licht der Gnade einzugießen. Denn die Luft hat der Natur ihrer Species nach die letzte Bereitschaft zur Aufnahme des Lichts, da sie durchsichtig ist; und darum wird sie sofort bei Gegenwart des Leuchtenden erleuchtet; und es wird keine andere Vorbereitung erfordert als etwa die Entfernung eines hindernden Umstands. Der Geist dagegen (mens intellectualis) ist nicht in der letzten Bereitschaft zum Empfang der Gnade, wenn er nicht aktuell will; denn die Potenz kommt zur Vollendung durch den Akt, durch den sie sich auf eines von zwei entgegengesetzten Dingen festlegt, da sie von sich aus Potenz zu beidem ist; wie die Materie, die in potenzieller Bereitschaft für viele Formen ist, durch Dispositionen der einen Form mehr als der andern angepaßt wird.«

Gottes Güte muß dazu führen, daß er die Rechtfertigung ohne Vorbereitung gewährt. »Gott teilt in seiner unendlichen Güte den Geschöpfen sich selbst mit, einem Abbild seiner Güte entsprechend, das er ihnen eben auf Grund dessen spendet, daß er ihnen seine Güte in der besten Weise mitteilt; zu dieser Weise gehört, daß er nach einer bestimmten Ordnung, seiner Weisheit entsprechend, seine Gaben spendet, d. h. einem jeden gemäß seiner Beschaffenheit (conditio); und daher kommt es, daß eine Disposition oder Vorbereitung von seiten derer, denen Gott seine Gaben spendet, erforderlich ist. Man kann auch sagen: in einem gewissen Sinn kommt Gott der Vorbereitung zuvor; wenn man sie nämlich so faßt als müßte sie der Eingießung der Gnade zeitlich vorausgehen Gott verleiht nämlich bisweilen die Gnade ohne eine Vorbereitung in diesem Sinn in dem er in einem Menschen plötzlich eine Regung der Zerknirschung bewirkt und die Gnade eingießt; denn, nach Eccles. XI, 23, »ist es leicht in den Augen Gottes, den Armen zu Ansehen zu bringen«. Dadurch wird aber der Gebrauch der freien Entscheidung nicht ausgeschaltet, der in eben dem Augenblick eintritt, in dem die Gnade eingegossen wird; darin nämlich zeigt sich eine vollkommenerer Mitteilung der göttlichen Güte, daß er im Menschen zugleich den Habitus und den Akt der Gerechtigkeit hervorruft, als wenn er nur den Habitus hervorrufen würde.«

Es besteht eine gewisse Parallele zwischen der Art, wie die Sonne das Licht in der Luft hervorruft und erhält, und der Art, wie Gott in der Seele die Gnade hervorruft und erhält. »Wie die Sonne Ursache des Lichtes ist, nicht nur, was das Sein, sondern auch, was das Werden anlangt, so ist auch Gott Ursache der Gnade dem Sein und dem Werden nach. Es ist aber zum Werden eines Dinges etwas erforderlich, was ein gewisses Nachbilden einschließt, wie es zum Sein desselben nicht erforderlich ist; wenn z. B. Licht in der Luft entsteht, ist erforderlich, daß die Luft in ein anderes Verhältnis zur Sonne tritt als vorher; das geschieht durch die Bewegung der Sonne, ohne die es eine Erhaltung des Lichtes in der Luft geben könnte, wenn die Sonne immer da wäre. Und entsprechend ist es zum Werden der Gnade selbst erforderlich, daß der Wille sich anders zu Gott verhält als vorher; dazu ist eine Umwandlung des Willens erforderlich, die ohne Gebrauch der freien Entscheidung bei Erwachsenen, wie gesagt, nicht vorkommt.«

So kann auch »zum Entstehen eines Dinges eine Disposition erforderlich sein, die zum Sein des Dinges nicht erforderlich ist; so ist es offenbar beim Entstehen von Tieren und Pflanzen; darum hindert nichts, daß solche Dispositionen aufhören, wenn das Ding einmal entstanden ist, und daß es dennoch in seinem Sein erhalten wird. Und so kann, wenn die Bewegung des liberum arbitrium aufhört, die zur Rechtfertigung notwendig war, doch die Gerechtigkeit habituell zurückbleiben.«

Ferner kann es sein, daß »etwas, was von Natur aus früher ist, nicht ohne ein Späteres entstehen kann, was aber doch ohne das Spätere sein kann: z. B. die Seele, die als Formal-, Wirk- und Finalursache des Leibes früher ist als der Leib (Über die Seele II) und doch der Naturgesetzlichkeit nach nur im Leib entstehen kann; und entsprechend verhält es sich mit der Gnade und dem liberum arbitrium.«

Daraus, daß die Erbsünde sich der Seele ohne Beteiligung des liberum arbitrium mitteilt, ist kein Schluß auf die Verleihung der Gnade beim Erwachsenen zu ziehen. »Der Leib befleckt die Seele mit der Erbsünde auf Grund der bloßen Vereinigung. Diese Sünde aber betrifft nicht den Willen dessen, der die Befleckung erleidet, sondern seine Natur; und so ist es kein Wunder, daß zu einer solchen Befleckung kein Gebrauch des liberum arbitrium erforderlich ist. Ebenso erlangt aber die Seele des Kindes die Gnade rein durch die Vereinigung mit Christus durch das Sakrament der Taufe ohne Gebrauch des liberum arbitrium. Bei den Erwachsenen dagegen ist aus dem bereits genannten Grunde der Gebrauch des liberum arbitrium erforderlich.«

Wenn Gott, der zum Erbarmen geneigter ist als zum Strafen, es die Kinder entgelten läßt, daß sie ungetauft starben, so scheint der Schluß erlaubt, daß er um so mehr ohne Gebrauch des liberum arbitrium die Gnade gewähren wird. Und in der Tat »entspricht der Befleckung der Erbsünde, wodurch die Seele vor dem Gebrauch des liberum arbitrium befleckt wird, durch eine gewisse Ähnlichkeit die Rechtfertigung der Kinder ohne Gebrauch des liberum arbitrium«. Im übrigen wird durch Gottes Geneigtheit zur Barmherzigkeit »nicht sowohl das Gute ausgeschlossen, das Gott in uns durch Erbarmen wirkt, wie das Böse, das Gott in uns bestraft; denn das Gute beruht nach Dionysius (Die göttlichen Namen, Kap. IV) auf einer unversehrten Ursache, das Böse aber auf einzelnen Mängeln. Daß jedoch Gott sich erbarmt mit Rücksicht auf das, was von ihm stammt, dagegen straft mit Rücksicht auf das, was von uns stammt, wird daraus bewiesen, daß es seiner Beschaffenheit nach nur zur Bestrafung bestimmt sein kann; so erweist er seiner ursprünglichen Intention nach Barmherzigkeit, doch dem nachfolgenden Willen nach (secundum voluntatem consequentem) bestraft er, unabhängig von der Intention des vorausgehenden Willen.«

»Die Naturdinge können durch gewaltsame Einwirkung für eine Form bereit gemacht werden, so nämlich, daß der Ursprung der Disposition außerhalb liegt und das Gewalterleidende nichts beiträgt; so kommt bei ihnen die Disposition zur Form nicht von einem inneren Prinzip, sondern von außen. Der Wille aber kann keine Gewalt erleiden.« Und so muß hier das liberum arbitrium, das ein inneres Prinzip ist, mitwirken.

Wenn Augustin sagt, Gott allein wirke die Tugenden in uns, so meint er, »daß Gott die Tugenden in uns wirkt, ohne daß wir die Tugenden verursachen, aber nicht ohne unsere Einwilligung.«

Es ist nicht so aufzufassen, als wäre bei Gebrauch des liberum arbitrium der Lohn als verdient und nicht mehr als Gnadengeschenk anzusehen; denn »der Akt des liberum arbitrium, der bei der Rechtfertigung des Gottlosen mitspielt, verhält sich anders zum Habitus der allgemeinen Gerechtigkeit, von der im 1. Artikel dieser Quaestion die Rede war, als zu ihrer Ausübung und Vermehrung. Zum Habitus nämlich kann er sich nicht wie ein Verdienst verhalten, weil in eben diesem Augenblick die Gerechtigkeit eingegossen wird, die das Prinzip des Verdienstes ist; sondern er verhält sich nur wie eine Disposition. Zur Ausübung der Gerechtigkeit aber und zu ihrer Vermehrung verhält er sich nach der Weise eines Verdienstes; denn durch den ersten von der Gnade geformten Akt verdient der Mensch die

göttliche Hilfe bei den genannten. So wird denn die Gerechtigkeit nicht als Lohn für menschliche Werke gegeben; aber die Vermehrung und dauernde Erhaltung (continuatio) der Gerechtigkeit hat in gewisser Weise den Charakter des Lohns im Verhältnis zu den vorausgehenden verdienstlichen Akten.«

»Bei Paulus war vor seiner Bekehrung nicht nur kein Akt vorhanden, der auf die Rechtfertigung hinarbeitete, sondern er widerstrebte sogar unmittelbar der Gnade des Glaubens, doch im Moment seiner Rechtfertigung selbst willigte er mit dem durch die göttliche Gnade bewogenen liberum arbitrium ein. Denn in einem Augenblick kann Gott jemandem die Bewegung des gnadengeleiteten Willens schicken, ohne das es keine Rechtfertigung gibt; doch ohne vorausgehende Vorbereitung ist Rechtfertigung möglich.«

Die unendliche Kraft Gottes macht die Mitwirkung des Menschen nicht überflüssig. Denn »jene Disposition ist nicht wegen eines Unvermögens des Wirkenden erforderlich, sondern wegen der Verfassung des Empfangenden, nämlich des Willens, der nicht durch gewaltsames Einwirken gewandelt werden kann, sondern nur durch eigene Bewegung gewandelt wird. Diese Bewegung der freien Entscheidung aber verhält sich zur Gnade nicht nur wie eine Disposition, sondern wie eine Ergänzung (complementum); die Tätigkeiten nämlich sind Ergänzungen (completiones) der Habitus; darum bezeugt es eine Vollkommenheit des Wirkenden, daß der Habitus zugleich mit seiner Tätigkeit zugeführt wird; denn die Vollkommenheit der Wirkung beweist die Vollkommenheit der Ursache.«

4. Artikel Ist eine Bewegung der freien Entscheidung zu Gott hin zur Rechtfertigung erforderlich?

Im vorausgehenden Artikel wurde gesagt, »die Bewegung der freien Entscheidung, die in der Rechtfertigung enthalten ist, sei erforderlich damit der Mensch die rechtfertigende Ursache durch einen eigenen Akt erlange. Die Ursache der Rechtfertigung aber ist Gott, der unsere Rechtfertigung durch das Geheimnis seiner Menschwerdung gewirkt hat, durch die er der Mittler zwischen Gott und den Menschen geworden ist. Und deshalb ist eine Bewegung der freien Entscheidung zu Gott hin zur Rechtfertigung des Gottlosen erforderlich.

Da jedoch die freie Entscheidung sich auf vielfache Weise zu Gott hinbewegen kann, scheint jene Bewegung zur Rechtfertigung erforderlich, die unter den andern die erste ist und in allen andern eingeschlossen; das ist aber die Bewegung des Glaubens; »denn, wer zu Gott herantritt, muß zuerst glauben, daß er ist, wie es Hebr. XI, 6 heißt. Niemand kann sich durch irgend eine andere Bewegung zu Gott hinbewegen, ohne zugleich durch eine Bewegung des Glaubens bewegt zu werden; denn alle andern Bewegungen des Geistes zu dem rechtfertigenden Gott hin gehören zum Gemüt, nur die Bewegung des Glaubens gehört zum Verstand. Das Gemüt aber wird auf sein Objekt hinbewegt nur, sofern es aufgefaßt ist, denn das Gute, wenn es aufgefaßt ist, bewegt das Gemüt (Über die Seele III, Komm. 49 und 54). Darum ist eine Bewegung des Auffassungsvermögens zu einer Bewegung des Gemüts erforderlich, wie ein In-Bewegung-versetzen des Bewegenden zum Bewegtwerden des

Beweglichen. Und auf diese Weise ist eine Bewegung des Glaubens in der Bewegung der Liebe und in jeder beliebigen andern Bewegung enthalten, wodurch der Geist sich zu Gott erhebt. Weil jedoch die abschließende Gerechtigkeit (iustitia completiva) im Gemüt ihre Stelle hat, darum würde der Mensch, wenn er sich nur mit dem Verstand Gott zuwendete, Gott nicht mit dem, was die Gerechtigkeit empfängt, erreichen, d. h. mit dem Gemüt; und so könnte er nicht gerechtfertigt werden. Es ist also erforderlich, daß nicht nur der Verstand sich Gott zuwende, sondern das Gemüt. Die erste Bewegung des Gemüts zu etwas hin ist die Bewegung der Liebe, wie es in der Quaestion über die Passionen gesagt wurde; diese Bewegung ist im Verlangen eingeschlossen wie die Ursache in der Wirkung; denn es wird etwas verlangt als Geliebtes. Die Hoffnung ihrerseits schließt ein Verlangen ein, verbunden mit einer gewissen Erhebung des Geistes, sofern sie auf etwas schwer zu Erreichendes abzielt. Wie also die Bewegung der Erkenntnis mit der Bewegung der Liebe zugleich ist, so die Bewegung der Hoffnung oder des Verlangens; denn wie das Aufgefaßte die Liebe erweckt, so erweckt die Liebe das Verlangen oder die Hoffnung.

Wenn also die freie Entscheidung sich bei der Rechtfertigung des Gottlosen in der Bewegung des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung zu Gott hinbewegt: so muß der Gerechtfertigte sich Gott zuwenden, indem er ihn mit der Hoffnung auf Verzeihung liebt. Und diese drei werden als eine vollständige Bewegung angesehen, sofern eins im andern eingeschlossen ist; die Bewegung wird jedoch nach dem Glauben benannt, weil er virtuell jene Bewegungen in sich enthält und in ihnen eingeschlossen ist.«

»Der Ordnung der Natur nach folgt in gewisser Weise die Bewegung zu Gott hin durch die freie Entscheidung der Eingießung der Gnade, nicht aber der Zeit nach, wie sich später, im 7. Artikel, zeigen wird. Die Eingießung der Gnade aber ist einer der Faktoren, die zur Rechtfertigung gehören: also folgt deswegen nicht, daß die Bewegung der freien Entscheidung zu Gott hin der Rechtfertigung folgen müsse.«

Wenn Johannes sagt, niemand komme zu Gott, der nicht von Gott gezogen würde, so »bedeutet jenes Ziehen kein gewaltsames Eingreifen, sondern ein göttliches Wirken, das auf das liberum arbitrium einwirkt und es wendet, wohin es will; und so gehört das, wozu der Mensch gezogen wird, in gewisser Weise zum liberum arbitrium.«

Auch Furcht ist zur Rechtfertigung nötig. Doch »die knechtische Furcht, die das Auge nur auf die Strafen heftet, ist zur Rechtfertigung nur als eine vorausgehende Disposition erforderlich, nicht aber als in die Substanz der Rechtfertigung eingehend; denn sie kann nicht zusammen mit der Liebe bestehen, sondern, wenn die Liebe einzieht, weicht die Furcht; darum heißt es im 1. Johannesbrief IV, 18: »Furcht ist nicht in der Liebe«. Die kindliche Furcht dagegen, die eine Trennung fürchtet, ist virtuell in der Bewegung der Liebe eingeschlossen; denn es gehört sinngemäß zusammen, die Vereinigung mit dem Geliebten zu ersehnen und die Trennung zu fürchten.«

»Die kindliche Furcht schließt ein Fliehen ein; jedoch nicht ein Fliehen vor Gott, sondern ein Fliehen vor der Trennung von Gott oder vor einer Gleichstellung mit Gott (*adaequatio ad Deum*), sofern die Furcht eine Scheu (*reverentia*) einschließt, durch die der Mensch es nicht wagt, sich mit der göttlichen Majestät zu vergleichen, sondern sich ihr unterwirft.«

Es gibt eine Bewegung des Glaubens ohne Gnade – aber ihr ist die Rechtfertigung nicht zuzuschreiben. Denn »es ist zwar möglich, ohne Gerechtigkeit Gott Glauben zu schenken (*credere Deo*) oder an Gott zu glauben (*credere Deum*), aber Gott im Glauben anzuhängen (*credere in Deum*) – und das ist der Akt des geformten Glaubens – das ist ohne Gnade oder Gerechtigkeit nicht möglich: und ein solches Glauben wird zur Rechtfertigung gefordert, wie aus Röm. IV, 5 hervorgeht: ›Wer ihm im Glauben anhängt, der den Gottlosen rechtfertigt, dem wird sein Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet.«

Die natürliche Gotteserkenntnis kann zur Rechtfertigung nicht genügen, »weil nach dem Fall der menschlichen Natur der Mensch nur durch den Mittler zwischen Gott und dem Menschen, Jesus Christus, wiederhergestellt werden kann (dieses Geheimnisses aber, nämlich der Mittlerschaft Christi, ist man nur durch den Glauben gewiß); deshalb ... ist der Glaube an Jesus Christus explizit oder implizit, je nach den verschiedenen Zeiten und Personen, erforderlich. Und das ist es, was in Röm. III, 22 ausgesprochen wird: ›Die Gerechtigkeit Gottes, aber durch den Glauben an Jesus Christus.«

Der Weisheit kommt nicht dieselbe Rolle bei der Rechtfertigung zu wie dem Glauben. »Wie sich die Einsicht in die von Natur aus bekannten Prinzipien zur Weisheit oder dem durch die Vernunft erworbenen Wissen im Sinne des Prinzips (*in ratione principii*) verhält, so der Glaube zur eingegossenen Weisheit; darum gehört die erste Bewegung der Gnadenerkenntnis zu Gott hin nicht der Weisheit oder dem eingegossenen Wissen an, sondern dem Glauben.«

Die erforderliche Bewegung des Glaubens braucht sich nicht auf alle Glaubensartikel zu erstrecken; d. h. »sie brauchen nicht alle im Augenblick der Rechtfertigung aktuell gedacht zu sein; sondern nur an Gott muß gedacht werden mit Rücksicht auf den Artikel, daß er rechtfertigt und die Sünden vergibt; darin ist implizite der Artikel von der Menschwerdung und dem Leiden Christi und von dem übrigen, was zu unserer Rechtfertigung erforderlich ist, eingeschlossen.«

Wie die Weisheit, so folgt auch »die Bewegung der Demut der Bewegung des Glaubens, sofern jemand angesichts der Erhabenheit der göttlichen Majestät sich selbst ihm unterwirft; und so ist die Bewegung der Demut nicht die erste, die bei der Rechtfertigung erforderlich ist.«

Wenn gesagt wird: die Rechtfertigung sei auf Gerechtigkeit gerichtet und so müsse der erste Akt, mit dem sich das *liberum arbitrium* beteilige, ein Akt der Gerechtigkeit sein – so ist zu erwidern: »In der allgemeinen Gerechtigkeit, von der wir jetzt sprechen, ist das gebührende Verhältnis zu Gott eingeschlossen (vgl. den 1. Artikel dieser Quaestion); und so sind sowohl Glaube als Liebe und Hoffnung in der Gerechtigkeit in diesem Sinn inbegriffen.«

Der Mensch hat bei der Rechtfertigung die Aufgabe, wegzuräumen, was im Wege ist. Das, was der Gnade im Weg ist, ist die Sünde. Sie »hindert aber die Gnade vornehmlich vermöge der Abwendung; und so ist, um wegzuräumen, was hinderlich ist, eine Hinwendung des liberum arbitrium zu Gott erforderlich.«

5. Artikel Ist bei der Rechtfertigung des Gottlosen eine Bewegung der freien Entscheidung gegen die Sünde erforderlich?

»Die Rechtfertigung des Gottlosen fügt etwas zur Rechtfertigung, schlechthin genommen, hinzu. Denn die Rechtfertigung, schlechthin genommen, bedeutet nur die Eingießung der Gerechtigkeit; doch überdies fügt die Rechtfertigung des Gottlosen die Vergebung der Schuld hinzu; diese Vergebung nun kommt nicht nur dadurch zustande, daß der Mensch von der Sünde abläßt, sondern es ist noch etwas mehr erforderlich. Darum sagt Augustin, im Buch Über Ehe und Begierlichkeit (1, Kap. XXVIII): ›Wenn Vom Sündigen-Ablassen Keine-Sünden-Haben hieße, so würde es genügen, daß uns die Schrift ermahnte: Sohn, du hast gesündigt; es genügt aber nicht, sondern sie hat hinzugefügt: Und für das Vergangene bitte, daß es Dir erlassen werde«. So ist also zur Rechtfertigung, schlechthin genommen, die Hinwendung des Menschen durch die freie Entscheidung zur rechtfertigenden Ursache erforderlich, d. h. die Bewegung der freien Entscheidung zu Gott. Doch überdies ist zur Rechtfertigung des Gottlosen erforderlich, daß er sich zur Vernichtung der früheren Sünde hinwende. Wie aber die Hinwendung zu Gott dadurch geschieht, daß der Mensch Gott durch den Glauben erkennt, ihn liebt und die Gnade ersehnt oder erhofft; so muß auch die Hinwendung der freien Entscheidung zur Sünde dadurch bestehen, daß der Mensch sich als Sünder erkennt, was zur Demut gehört; und daß er die Sünde verabscheut, so daß es ihn verdrießt, sie begangen zu haben, und daß er sie nicht wiederholen will.«

Wenn Maria Magdalena ihre Sünden vergeben wurden, weil sie nach Luc. VII, 47 ›viel geliebt hatte« (dimissa sunt ei peccata multa; quoniam dilexit multum), so »kann doch die Liebe nicht ohne Abscheu gegen das, was von Gott trennt, bestehen; und so ist außer der Bewegung der Liebe zu Gott hin bei der Rechtfertigung der Abscheu gegen die Sünde erforderlich. Darum hatte auch Magdalena, der gesagt wurde: ›Viele Sünden sind ihr vergeben«, Tränen um ihrer Sünden willen vergossen.«

Daß die Hinwendung zu einem wandelbaren Gut genügt, um in Sünde zu fallen, die Hinwendung zum unwandelbaren Gut dagegen nicht ausreicht, um von der Sünde frei zu werden, erklärt sich folgendermaßen: »Damit der Mensch von der vergangenen Sünde gerechtfertigt werde, genügt es nicht, daß er die Gerechtigkeit will und nicht sündigt, sondern, daß er gegen die vergangene Sünde wirkt, indem er sie verabscheut. Es ist aber bei dem, der sündigt, kein Abscheu gegen Gott oder gegen die Gerechtigkeit erforderlich, es sei denn abgeleiteter Weise; denn das, was gut ist, ist keinem verhaßt, es sei denn, sofern es mit einem andern Gut, das er schätzt, unvereinbar ist; so haßt denn auch der

Sünder die Gerechtigkeit und Gott nur akzidentell eben auf Grund dessen, daß er das wandelbare Gut übermäßig liebt.«

»Es ist nicht nötig, daß jemand gerade im Augenblick der Rechtfertigung bestimmt an diese oder jene Sünde denkt; er muß nur Schmerz empfinden, daß er durch eigene Schuld abgewendet ist, entweder absolut oder bedingt, für den Fall nämlich, daß er abgewendet ist; bisweilen nämlich weiß es jemand nicht, ob er je durch eine Todsünde von Gott abgewendet war: und durch eine solche Bewegung ist bei dem, der die Sünde vergessen hat, Zerknirschung möglich.«

So ist es auch nicht nötig, an alle einzelnen Sünden zu denken. »Denn alle Sünden kommen in der Abwendung von Gott zusammen, wodurch sie die Gnade hindern; und so ist zur Rechtfertigung nicht erforderlich, daß man im Augenblick der Rechtfertigung an die einzelnen Sünden denkt; sondern es genügt, daran zu denken, daß man durch seine Schuld von Gott abgewendet ist. Das Überdenken der einzelnen Sünden muß aber vorausgehen oder wenigstens zur Rechtfertigung folgen.«

6. Artikel Ist die Eingießung der Gnade dasselbe wie die Vergebung der Schuld?

Das ist nicht der Fall. »Veränderungen nämlich unterscheidet man nach den Zielpunkten. Die Eingießung der Gnade aber hat zum Ziel das Innewohnen der Gnade, die Vergebung der Schuld dagegen das Nichtvorhandensein der Schuld. Es ist aber im Hinblick darauf zwischen entgegengesetzten Dingen ein Unterschied zu bemerken. Denn es gibt Gegensatzpaare, worin jedes Glied eine Natur setzt, z. B. Schwarz und Weiß; und bei solchen Gegensätzen ist die Negation eines jeden reale Negation, d. h. Negation eines Wirklichen (alicuius rei). Da nun die Affirmation nicht Negation ist – denn Weiß-sein ist nicht dasselbe wie Nicht-Schwarz-sein, sondern es ist ein realer Unterschied – so sind das Vergehen des Schwarz, dessen Zielpunkt das NichtSchwarzsein ist, und das Entstehen des Weiß, dessen Zielpunkt das Weißsein ist, real verschiedene Veränderungen, obwohl die Bewegung eine ist, wie im 1. Artikel dieser Quaestion gesagt wurde. Es gibt aber auch Gegensatzpaare, in denen nur das eine Glied eine Natur ist, das andere dagegen nur ihre Entfernung oder Aufhebung (remotio vel negatio ipsius); so ist es offenbar bei den Gegensätzen nach Affirmation und Negation oder nach Privation und Habitus; und bei solchen Dingen ist die Negation des Gegensatzpols, der eine Natur setzt, real; denn sie ist Negation eines Wirklichen; die Negation des anderen Gegensatzpols ist nicht real; denn sie ist nicht Negation eines Wirklichen. Sie ist nämlich die Negation der Negation, die die Negation des andern Gegensatzpols ist; und so unterscheidet sich diese Negation der Negation in Wirklichkeit nicht von der Position des andern; darum ist in Wirklichkeit das Entstehen des Weiß und das Vergehen des Nichtweiß dasselbe. Weil aber die Negation zwar kein Naturding ist, aber doch ein Gedankending (res rationis), darum ist die Negation der Negation bedeutungsmäßig oder der Auffassungsweise nach (secundum rationem sive secundum modum

intelligendi) von der Position der Affirmation verschieden: und so ist das Vergehen des Nichtweiß der Auffassungsweise nach von dem Entstehen des Weiß verschieden.

Danach ist es klar, daß wenn die Schuld überhaupt nicht positiv ist, die Eingießung der Gnade und die Vergebung der Schuld in Wirklichkeit dasselbe sind; bedeutungsmäßig aber nicht dasselbe. Wenn aber die Schuld etwas nicht bedeutungsmäßig, sondern in Wirklichkeit setzt, dann ist die Vergebung der Schuld etwas anderes als die Eingießung der Gnade, wenn man beide als Veränderungen betrachtet, obwohl sie, unter dem Gesichtspunkt der Bewegung aufgefaßt, eines sind, wie oben gesagt wurde. Die Schuld setzt aber etwas und zwar nicht nur die Abwesenheit der Gnade. Denn die Abwesenheit der Gnade hat, an sich betrachtet, nur die Bedeutung einer Strafe, nicht die Bedeutung der Schuld, es sei denn, sofern sie von einem vorausgehenden freiwilligen Akt zurückbleibt; so hat die Dunkelheit die Bedeutung eines Schattens nur, sofern sie vom Dazwischentreten eines schattenwerfenden Körpers zurückbleibt. Wie also die Entfernung des Schattens nicht nur die Entfernung der Dunkelheit, sondern auch die Entfernung des hemmenden Körpers bedeutet, so bedeutet die Vergebung der Schuld nicht nur die Beseitigung der Abwesenheit der Gnade, sondern die Beseitigung des Hemmnisses der Gnade, das von dem vorausgehenden sündhaften Akt herrührte; nicht so, daß dieser Akt nicht gewesen sei, was unmöglich ist; sondern so, daß seinetwegen das Einströmen der Gnade nicht gehindert wird.

So sind offenbar die Vergebung der Schuld und die Eingießung der Gnade in Wirklichkeit nicht dasselbe.«

7. Artikel Geht die Vergebung der Schuld der Natur nach der Eingießung der Gnade voraus?

»In jeglicher Gattung der Ursache ist die Ursache früher als das Verursachte. Es kommt aber vor, daß im Hinblick auf verschiedene Gattungen von Ursachen dasselbe in Beziehung auf dasselbe Ursache und Wirkung ist; so ist das Purgieren Ursache der Gesundheit in der Gattung der wirkenden Ursache, dagegen ist die Gesundheit Ursache des Purgierens in der Gattung der Finalursache; ebenso ist die Materie in gewisser Weise Ursache der Form, sofern sie die Form trägt (sustentat), und die Form ist in gewisser Weise Ursache der Materie, sofern sie der Materie das aktuelle Sein gibt. Und so hindert nichts, daß etwas im Hinblick auf eine verschiedene Gattung der Ursache früher und später ist als ein anderes. Jedoch muß man nach der natürlichen Ordnung das schlechthin früher nennen, was im Hinblick auf jene Gattung der Ursache nach das Frühere ist, die unter dem Gesichtspunkt der Ursächlichkeit die frühere ist (prior in ratione causalitatis); z. B. das Ziel, das die Ursache der Ursachen genannt wird, weil von der Finalursache alle andern Ursachen ihr Ursachesein empfangen; denn die wirkende Ursache wirkt nur um des Zieles willen, und auf Grund der Tätigkeit der wirkenden gibt die Form der Materie Vollendung und ist die Materie Träger der Form.

So muß man denn sagen: wo immer aus der Materie eine Form ausgetrieben und eine andere zugeführt wird, ist die Austreibung der vorausgehenden Form naturgemäß das Erste unter dem Gesichtspunkt der materiellen Ursache; denn alles Bereitmachen (*dispositio*) zur Form ist auf die materielle Ursache zurückzuführen: die Befreiung der Materie von der entgegengesetzten Form aber ist ein Bereitmachen zum Empfang der Form. Das Subjekt, d. i. die Materie, ist auch zählbar, wie es im 1. Buch der Physik (Komm. 82) heißt: es wird nämlich der Bedeutung nach (*secundum rationem*) gezählt, sofern sich darin außer der Substanz des Subjekts eine Privation findet, die auf der Seite des Subjekts und der Materie besteht. Aber unter dem Gesichtspunkt der Formalursache ist die Einführung der Form naturgemäß das Frühere; sie gibt dem Subjekt Vollendung und vertreibt das Entgegengesetzte. Und weil die Form und das Ziel zahlenmäßig zusammenfallen, Form und Wirkursache aber der *Species* nach, sofern die Form das Bild des Wirkfaktors ist, darum ist die Einführung der Form naturgemäß das Frühere nach der Ordnung der Wirk- und Finalursache: und daraus geht, nach dem früher Gesagten, hervor, daß sie nach der natürlichen Ordnung das schlechthin Frühere ist.

So ist denn klar, daß schlechthin gesprochen, nach der natürlichen Ordnung, die Eingießung der Gnade früher ist als die Vergebung der Schuld; aber im Hinblick auf die Ordnung der materiellen Ursache ist es umgekehrt.«

Eine Glosse zum 62. Psalm sagt: »Wer nicht zuerst vom Bösen gelassen hat, wird nicht zum Guten gelangen«. Das bezieht sich »auf das Meiden eines schlechten und das Vollbringen eines guten Werks; denn etwas Geringeres ist es, das Böse zu lassen, als das Gute zu vollbringen, und darum naturgemäß das Frühere.« Es bezieht sich aber nicht »auf die *Habitus*, die eingegossen oder ausgetrieben werden.«

Es wird gesagt: Die Wirkung der Sündenvergebung sei das Reinsein, die Wirkung der Gnadeneingießung sei das Wohlgefälligkeit und jenes sei früher als dieses. Darauf ist zu erwidern: »Das Reinsein ist nicht spezifische Wirkung der Sündenvergebung; denn es kann auch ohne Voraussetzung einer Sündenvergebung bestehen, so beim Menschen im Stande der Unschuld; sondern die spezifische Wirkung der Sündenvergebung ist das Reinwerden; und das ist nicht weiter verbreitet als das Wohlgefälligkeit; denn niemand kann anders rein werden als durch Gnade. Man muß jedoch wissen, daß dadurch, ohne Beziehung auf die Ordnung der materiellen Ursache, das natürliche Frühersein nicht bewiesen würde; denn die Gattungen verhalten sich nach Art der Materie im Verhältnis zu den *Species*.«

Die Schuld ist bei der Rechtfertigung der *terminus a quo*, die Gnade der *terminus ad quem*. »Beim Werden und bei der Bewegung nun ist die Entfernung vom *terminus a quo* das Frühere, wenn man es auf die Ordnung der Materie bezieht (denn die Bewegung ist der Akt eines potenziell Existierenden), dagegen ist der Ordnung der Finalursache entsprechend die Annäherung an den *terminus ad quem* das Frühere.«

Wenn man sagt, das unendliche Wirken Gottes bedürfe keiner Vorbereitung, so ist das insofern richtig, als »bei den Werken Gottes nicht wegen eines Unvermögens des Wirkenden ein Bereitmachen

erforderlich ist, sondern wegen der Beschaffenheit (conditio) der Wirkung; und vornehmlich ein solches Bereitmachen, nämlich die Entfernung des Entgegengesetzten; denn Entgegengesetztes kann nicht zusammen bestehen.«

»Eine Form, die gänzlich von außen kommt, verlangt die gebührende Disposition im Subjekt entweder als zuvor schon vorhandene, wie das Licht die Durchsichtigkeit in der Luft, oder als zugleich von demselben Wirkfaktor eingeprägte, so wie die vollendete Wärme zugleich mit der Form des Feuers zugeführt wird; und so wird von Gott zugleich mit der Eingießung der Gnade die Schuld ausgetrieben.«

»Wenn Gott die Rechtfertigung in einem zeitlichen Verlauf wirkte, wäre die Austreibung der Schuld zeitlich früher, aber der Natur nach später; denn die zeitliche Folge richtet sich nach der Ordnung der Bewegung und der Materie. Und im selben Sinn sagt der Philosoph (De anima, III 20 u. 27), es kann in demselben [Subjekt] ein Akt zeitlich später sein als die Potenz, aber der Natur nach früher; denn mit Rücksicht auf das heißt etwa schlechthin der Natur nach früher, daß es im Hinblick auf die Ordnung der Finalursache das Frühere ist.«

8. Artikel Geht bei der Rechtfertigung des Gottlosen die Bewegung des Liberum Arbitrium der Natur nach der Eingießung der Gnade voraus?

»Zu dieser Frage gibt es eine dreifache Ansicht.

Einige nämlich sagen, die Bewegung der freien Entscheidung gehe naturgemäß der Eingießung der Gnade absolut voraus; sie erklären nämlich jene Bewegung der freien Entscheidung sei nicht Zerknirschung (contritio) sondern Angegriffensein (attritio), und das sei kein Akt des geformten, sondern des ungeformten Glaubens. Doch das scheint die Sache nicht zu treffen. Denn jeder Schmerz über die Sünde ist bei dem, der in Besitz der Gnade ist, Kontrition: und ebenso ist jeder Glaubensakt, verbunden mit der Gnade, ein Akt geformten Glaubens. Also gehen der Akt des ungeformten Glaubens und die Attrition von denen jene sprechen, der Eingießung der Gnade voraus. Und von solchen Bewegungen des liberum arbitrium sprechen wir gegenwärtig nicht, sondern von denen die mit der Eingießung der Gnade zugleich sind, ohne die keine Rechtfertigung bei Erwachsenen zustande kommen kann; denn ohne vorausgehende Akte ist sie möglich, wie aus dem früher Gesagten hervorgeht.

Und so sagen andere, jene Bewegungen seien verdienstlich und durch die Gnade geformt, deshalb folgten sie naturgemäß der Gnade. Sie gingen aber naturgemäß der Vergebung der Schuld voraus; denn die Gnade wirke durch diese Akte die Vergebung der Schuld. Doch das kann nicht sein. Denn was etwas durch Wirken (per operationem) hervorruft, das ruft es nach Art einer Wirkursache hervor. Wenn also die Gnade durch einen Akt der Kontrition und des geformten Glaubens die Vergebung der

Schuld bewirkt, so wird sie sie nach Art einer Wirkursache bewirken; das kann aber nicht sein; denn die Ursache, die etwas kraft ihres Wirkens zerstört, wird früher ins Dasein gesetzt als das, was sie zerstört, im Nichtsein ist; denn sie würde nicht auf die Zerstörung dessen hinwirken, was bereits nicht ist. Daraus würde folgen, daß die Gnade vor der Vergebung der Schuld in der Seele wäre: und das ist unmöglich. Demnach ergibt sich, daß die Gnade nicht durch ein Wirken Ursache der Sündenvergebung ist, sondern durch die Formung des Subjekts, die in der Eingießung der Gnade und Vergebung der Schuld eingeschlossen ist (importatur per gratiae infusionem ...); und so schiebt sich nichts zwischen die Eingießung der Gnade und die Vergebung der Schuld ein.

Man muß also, im Einklang mit der andern Auffassung, sagen, die beiden Bewegungen stünden zueinander in demselben Ordnungsverhältnis, so daß sie einander, der natürlichen Ordnung nach, in gewisser Weise vorausgehen und in gewisser Weise folgen. Denn betrachtet man die natürliche Ordnung unter dem Gesichtspunkt der materiellen Ursache, so geht die Bewegung des liberum arbitrium naturgemäß der Eingießung der Gnade voraus wie die Anlage der Materie (dispositio materialis) der Form. Betrachtet man sie aber unter dem Gesichtspunkt der Formalursache, so ist es umgekehrt. Und es ist ähnlich in den Naturdingen bezüglich der Anlage, die notwendige Vorbedingung für die Form ist und in gewisser Weise der substanziellen Form vorausgeht, nämlich unter dem Gesichtspunkt der materiellen Ursache. Denn die materielle Anlage besteht von der Seite der Materie her: doch anders betrachtet, nämlich von seiten der Formalursache, ist die substanzielle Form eher, sofern sie sowohl der Materie als den materiellen Akzidenzien Vollendung gibt.«

»So ist die Kontrition Ursache für die Vergebung der Schuld, sofern sie eine Disposition zur Gnade ist.«

Beim Bußsakrament beruht die Verleihung der Gnade nicht auf der Kontrition, sondern »auf der Schlüsselgewalt, der sich der Büßende unterwirft. An sich betrachtet verhält sich also die Kontrition zur Gnade nur nach Art einer Bereitschaft (dispositio); betrachtet man sie aber, sofern sie ein Verlangen nach der Schlüsselgewalt in sich trägt, so wirkt sie in sakramentaler Weise, in der Kraft des Bußsakraments, wie auch in der Kraft der Taufe, z. B. beim Erwachsenen, der das Sakrament der Taufe nur dem Wunsch nach besitzt. Daraus ist also nicht zu entnehmen, daß die Kontrition, an sich gesprochen, wirkende Ursache für die Vergebung der Schuld sei, sondern die Schlüsselgewalt ist es oder die Taufe. Oder man kann sagen, die Kontrition verhalte sich zur Sündenvergebung, sofern man eine Schuld auf sich ladet, die eine zeitliche Strafe verdient, nach Art einer Wirkursache; dagegen verhält sie sich zur Befleckung und zur Schuld, die eine ewige Strafe verdient, nur nach Art einer Disposition.«

Die Sachlage ist für Attrition und Kontrition nicht genau dieselbe. »Die Kontrition unterscheidet sich von der vorausgehenden Attrition nicht nur dem Grade des Schmerzes nach, sondern nach der Formung durch die Gnade; und so steht die Kontrition zur Gnade in einem Verhältnis des Nachfolgens, das der Attrition nicht eigen ist.«

Die Bewegung auf ein Ziel hin geht naturgemäß dem Ziel voraus. Doch »die Kontrition ist nicht wie eine von fernher kommende Bewegung auf die Vergebung der Schuld hin, sondern ihr gleichsam verbunden; so wird sie vielmehr wie im Bewegtgewesensein als wie im Bewegtsein betrachtet; allerdings geht unter dem Gesichtspunkt der materialen Ursache doch die Bewegung dem Ziel voraus; denn die Bewegung ist Sache eines Potenziellen.«

»Die Kontrition hat ihren Ursprung im liberum arbitrium und in der Gnade. Sofern sie dem liberum arbitrium entspringt, ist sie eine Bereitschaft zur Gnade, die zugleich mit der Gnade besteht, sowie die Anlage als notwendige Bedingung (dispositio quae est necessitas) zugleich mit der Form besteht: doch sofern sie von der Gnade herrührt, verhält sie sich zur Gnade wie ein sekundärer Akt.«

Es scheint, als könnte die Kontrition keine Bereitschaft zur Gnade sein, weil sie ihr als solche vorausgehen müßte, während sie ihr, wie das Ergebnis der Wirkursache, folgen muß. Daß die Gnade als Wirkursache für die Kontrition anzusehen sei, wird daraus gefolgert, daß der Habitus zur selben Gattung von Ursachen zu rechnen ist wie die Potenz, wenn der Habitus ergänzt, was der Potenz fehlt. Doch die Potenz ist Ursache des Aktes in der Gattung der wirkenden Ursache; so scheint es auch der Habitus zu sein. Wenn sich nun die Gnade zur Kontrition verhält wie der Habitus zum Akt, so muß sich die Kontrition zur Gnade verhalten wie das Ergebnis zur Wirkursache. Doch »wie der Akt formal die Potenz vollendet, so ist auch das, was vom Habitus im Akt zurückbleibt, formal im Hinblick auf die Substanz des Aktes, wie sie die Potenz bereitstellt, und so ist der Habitus formales Prinzip des geformten Aktes, obwohl er hinsichtlich der Formung die Bedeutung einer Wirkursache hat.«

Wenn bei Christus, bei den Engeln und dem ersten Menschen zur Eingießung der Gnade keine Kontrition nötig war, so ist damit nicht gesagt, daß sie auch sonst dazu nichts beitrüge. »Die Bereitschaft leistet nicht wirksam etwas für die Form, sondern nur material; sofern durch das Bereitmachen die Materie zur Aufnahme der Form geeignet wird; und das leistet die Kontrition für die Eingießung der Gnade bei den Schuldbehafteten, während sie beim Schuldlosen nicht erforderlich ist. Denn es ist mehr Vorbereitendes erforderlich, um zugleich eine Form einzuführen und eine entgegengesetzte zu entfernen, als um nur eine Form einzuführen.«

Sünde und Kontrition können nicht zusammen bestehen. Doch »daraus folgt nicht, daß die Entfernung der Schuld der Kontrition vorausgeht; denn durch die Kontrition selbst wird in gewisser Weise die Schuld vergeben; sowie durch die Wärme auf dem höchsten Punkt die Form des Wassers ausgetrieben wird; und so bestehen sie nicht zugleich; und entsprechend auch nicht Schuld und Kontrition.«

9. Artikel Geschieht die Rechtfertigung des Gottlosen in einem Augenblick?

So ist es in der Tat, doch »um es einzusehen, muß man wissen: wenn man sagt, eine Veränderung geschehe in einem Augenblick, so ist nicht gemeint, daß ihre beiden Grenzpunkte in einem Augenblick

beständen; das ist nämlich unmöglich, da jede Veränderung an sich gesprochen zwischen entgegengesetzten Grenzpunkten vor sich geht; sondern es bedeutet, daß der Übergang von einem Grenzpunkt zum anderen im Augenblick geschieht zu entnehmen ist: und ich verstehe unter dem Mittleren irgend einen Abstand von den Enden, sei es ein räumlicher Abstand wie bei der Ortsbewegung; oder ein Abstand unter dem Gesichtspunkt der Quantität, wie bei der Bewegung der Vermehrung und Verminderung; oder unter dem Gesichtspunkt der Form, wie bei der Veränderung; und dabei kann das Mittlere wieder zwischen zwei Species stehen wie die mittlere Helligkeit (*pallidum*) zwischen Schwarz und Weiß, oder einer Species angehören wie der mindere Wärmegrad zwischen dem höheren und der Kälte. Wenn es aber zwischen den Grenzpunkten einer Veränderung oder Bewegung kein Mittleres der genannten Arten geben kann, dann geschieht der Übergang von einem Grenzpunkt zum andern nicht in der Zeit, sondern in einem Augenblick. Das ist aber der Fall, wenn die Grenzpunkte der Veränderung Affirmation und Negation oder Privation und Form sind. Denn zwischen Affirmation und Negation gibt es in keiner Weise ein Mittleres; und ebensowenig zwischen Privation und Form im Hinblick auf die anzunehmende Eigenart (*circa proprium susceptibile*). Und das sage ich für die Art, wie etwas von anderer Species zwischen Extremen in der Mitte steht. Doch in der Art, wie etwas zwischen einem höheren und einem niederen Grad in der Mitte steht, kann es zwar an sich kein Mittleres geben, jedoch akzidentell ist es möglich. Denn Negation oder Privation, an sich gesprochen, lassen keinen höheren oder niederen Grad zu; doch akzidentell, mit Rücksicht auf ihre Ursache, ist ein höherer oder niederer Grad zu bemerken; so spricht man von einem höheren Grad der Blindheit bei dem, dessen Auge ausgestoßen ist, als bei dem, der einen Flecken im Auge hat, weil die Ursache der Blindheit wirksamer ist.

Nimmt man also in dieser Weise solche Veränderungen im Hinblick auf ihre eigenen Zielpunkte, so müssen sie, an sich gesprochen, im Augenblick vor sich gehen und nicht in der Zeit: so die Erleuchtung, das Entstehen und Vergehen und anderes dergl. Nimmt man sie aber im Hinblick auf die Ursachen ihrer Grenzpunkte, so kann man bei ihnen ein Nacheinander bemerken; so offenbar bei der Erleuchtung. Denn obwohl die Luft plötzlich von der Dunkelheit zum Licht übergeht, wird doch die Ursache der Finsternis allmählich aufgehoben; nämlich die Abwesenheit der Sonne, die durch die Ortsbewegung allmählich näher rückt: und so ist die Erleuchtung der Grenzpunkt der Ortsbewegung und ist unteilbar, so wie jeder beliebige Grenzpunkt eines Kontinuums.

Ich sage also, daß die Gegenpole bei der Rechtfertigung Gnade und Fehlen (*privatio*) der Gnade sind, und zwischen sie fällt, an sich genommen, kein Mittleres: darum muß der Übergang von einem zum andern in einem Augenblick erfolgen, obwohl die Ursache dieser Privation nach und nach aufgehoben wird; entweder, indem sich der Mensch durch Nachdenken für die Gnade bereit macht oder wenigstens, sofern eine Zeit vergangen ist, seitdem Gott die Verleihung der Gnade vorbestimmt hat; und so geschieht die Eingießung der Gnade in einem Augenblick. Und weil die Austreibung der Schuld die formale Wirkung der eingegossenen Gnade ist, darum geschieht die gesamte Rechtfertigung des

Gottlosen in einem Augenblick. Denn die Form und das Bereitmachen für die vollständige Form und das Abwerfen der andern Form – das alles geschieht in einem Augenblick.«

Zur Rechtfertigung gehört eine doppelte Bewegung: die Abkehr von der Sünde und die Hinwendung zu Gott. Doch dies beides ist in einem Moment vereinbar. »Sind zwei Bewegungen gänzlich verschiedener Art, so können sie nur dann innerhalb einer Potenz zusammen bestehen, wenn die eine Grund der andern ist, weil sie dann gewissermaßen eine Bewegung sind; wenn z. B. jemand etwas um eines Zieles willen erstrebt, erstrebt er zugleich das Ziel und das, was zum Ziel führt; und ähnlich: wenn jemand etwas meidet, was dem Ziel widerstreitet, erstrebt er zugleich das Ziel und meidet das Gegenteil: und so wendet sich der Wille zugleich Gott zu und verabscheut die Sünde, weil sie wider Gott ist.«

Auf die Frage, ob diese beiden Regungen des liberum arbitrium dem Reaktions- oder Begehrungsvermögen zuzurechnen seien, ist zu sagen, daß sie »dem Willen angehören, nicht dem Reaktions- und Begehrungsvermögen; und das darum, weil ihr Objekt etwas geistig Erkennbares, nicht etwas Sinnenfülliges ist; man findet jedoch, daß sie bisweilen dem Reaktions- und Begehrungsvermögen zugeschrieben werden, sofern der Wille selbst, wegen der Ähnlichkeit des Aktes, affektive Reaktion und Begehren genannt wird: und es kann dann die Kontrition sowohl dem Begehren zugerechnet werden, sofern der Mensch die Sünde haßt, als dem Reaktionsvermögen, sofern sie sich gegen die Sünde wendet mit dem Vorsatz, Vergeltung dafür zu üben.«

Es ist nicht möglich, zwei einander entgegengesetzte Dinge zugleich zu erstreben; aber »der Wille kann zugleich in Bewegung sein, um das eine zu fliehen und das andere zu erstreben, zumal wenn das Erstreben des einen der Grund für die Flucht vor dem andern ist.«

Es heißt, die Gnade werde nur einem Würdigen gegeben. Doch das ist nicht so zu verstehen, »als müßte jemand vor dem Besitz der Gnade würdig genug sein, sondern so, daß sie eben auf Grund dessen, daß sie verliehen wird, den Menschen würdig macht: so ist er zugleich der Gnade würdig und im Besitz der Gnade.«

»Dazu, daß eine Form nach und nach im Subjekt Aufnahme findet, trägt der höhere oder niedere Grad, in dem sie im Subjekt vorhanden ist, nichts bei, sondern der höhere oder geringere Grad der entgegengesetzten Form oder des entgegengesetzten Zielpunkts. Das Fehlen der Gnade aber läßt nur akzidentell, mit Rücksicht auf ihre Ursache, ein Mehr und Minder zu, wie bereits im corp. art. gesagt wurde: und so braucht die Gnade nicht nach und nach im Subjekt Aufnahme zu finden. Wenn sie aber im Subjekt nachläße, so könnte das etwas dazu beitragen, daß die Gnade nach und nach verloren ginge. Doch die Gnade läßt im selben Subjekt nicht nach: und so geht sie auch nicht nach und nach verloren, weil sie selbst nicht nachläßt, und wird auch nicht nach und nach zugeführt, weil ihr Fehlen nicht nachläßt.«

Es wird gesagt, die Gnade, als etwas Dauerndes, müsse werden, ehe sie geworden sei. Doch »das Werden eines dauernden Dinges kann doppelsinnig verstanden werden. Einmal im eigentlichen Sinn;

und so spricht man vom Werden beim Ding, solange die Bewegung dauert, deren Ziel die Entstehung des Dinges ist und in diesem Sinn gehört das, was wird, nicht zu dem Dauernden; sondern das Werden kommt dem Ding im Nacheinander zu, wie der Philosoph im VI. Buch der Physik sagt: »Was wird, wurde und wird werden«. Im andern Sinn wird uneigentlich vom Werden gesprochen, so nämlich, daß man vom Werden eines Dinges in dem Augenblick spricht, in dem es zuerst geworden ist; und das darum, weil jener Augenblick, sofern er der Zielpunkt des vorausgehenden Zeitabschnitts ist, in dem das Werden stattfand, sich das aneignet, was dem vorausgehenden Zeitabschnitt zukommt. Und mit Rücksicht darauf stimmt es nicht, daß das, was wird, nicht ist; sondern das, was jetzt den Anfang seines Seins hat (nunc primo est) und vordem nicht war; und so ist es zu verstehen, daß in dem, was plötzlich wird, Werden und Gewordensein zugleich ist.«

Die Bewegung, die hier in Frage steht, ist nicht als Übergang von der Potenz zum Akt zu verstehen; »sonst müßte sie nach Zeitdauer gemessen werden; die Bewegung des liberum arbitrium dagegen wird für seine eigene Ausübung (pro ipsa eius operatione) genommen, die der Akt eines Vollkommenen ist, wie es im III. Buch Über die Seele ... heißt; und so kann sie in einem Augenblick stattfinden, wie das Vollkommene im Augenblick ist.«

Die Kontrition, die zur Rechtfertigung nötig ist, kann nicht in einem Augenblick alle Sünden, die zu bereuen sind, ins Auge fassen. Doch auch nicht nötig, daß im Augenblick der Rechtfertigung »eine Kontrition für jede einzelne Sünde besonders vorhanden ist, sie braucht nur im allgemeinen für alle dazusein während die besondere Kontrition für jede einzelne Sünde vorausgehen oder nachfolgen kann.«

Von manchen wird der Zustand der ursprünglichen Natur in der Zeit vor dem Fall als ein mittlerer Zustand zwischen Schuld und Gnade angesehen. »Doch, nachdem der Mensch in Schuld gefallen ist, kann es Mittleres zwischen Gnade und Schuld geben, weil die Schuld nur durch die Gnade beseitigt wird ... und die Gnade nur durch die Schuld verloren geht.«

Die Rechtfertigung ist die Herstellung der »Gerechtigkeit«, d. h. des Zustandes der Seele, in dem der Mensch im rechten Verhältnis zu Gott, zum Nebenmenschen, und zu sich selbst steht. Es ist ein und dieselbe Bewegung, durch die dieser Zustand hergestellt und die Sünde getilgt wird. Sie ist durch Gott gewirkt, da die Abwendung von Gott, die in jeder Sünde enthalten ist, eine unendliche Beleidigung Gottes darstellt und als solche durch ein Geschöpf nicht getilgt werden kann, sowie auch die gelöste Verbindung mit Gott nur durch ihn wiederhergestellt und die verdiente Strafe der Verdammnis nur durch ihn abgewendet werden kann. Andererseits muß das liberum arbitrium, wo sein Gebrauch vorhanden ist, mitwirken: Die Wandlung des Willens muß unter seiner eigenen Mitwirkung geschehen und freiwillige Hinwendung zum Geschöpf freiwillig rückgängig gemacht werden. Es muß sich in einer freien Bewegung des Glaubens, aus der Hoffnung und Liebe mitfolgen, zu Gott hinwenden und gegen die Sünde Stellung nehmen. – Die Sündenvergebung tritt zwar mit der Eingießung der Gnade ein, ist aber etwas nicht nur begrifflich, sondern sachlich davon Unterschiedenes, da die Sünde nicht nur Fehlen der Gnade, sondern ein Hemmnis ist, das ihrem Eindringen im Wege steht und aufgehoben

werden muß. Beide stehen in dem Verhältnis, daß die Gnade Formalursache der Sündenvergebung ist, die Sündenvergebung aber die Seele für die Gnade disponiert. Zeitlich ist beides zugleich und zwar geschieht die Rechtfertigung in einem Augenblick.

Die Untersuchung zeigt in besonderer Klarheit das Ineinandergreifen des göttlichen Gnadenswirkens und der menschlichen Freiheit. Formal-ontologisch bedeutsam ist die Analyse der Momentanvorgänge. Von erkenntnistheoretischer Bedeutung ist die Bemerkung im 3. Artikel, daß für das volle iudicium rationis der Gebrauch der Sinne vorausgesetzt sei.

XXIX. Quaestio Die Gnade Christi

Die Gnade ist in ihrem Wirken auf die menschliche Seele betrachtet worden. Nun ist die Frage, ob dieses Wirken auch für die Gottmenschen eine Bedeutung hat.

1. Artikel Gibt es in Christus eine Geschaffene Gnade?

Das muß man notwendig annehmen. »Der Grund dieser Notwendigkeit ist von daher zu entnehmen, daß es eine doppelte Vereinigung der Seele mit Gott gibt: einmal als Sein in einer Person, und diese gibt es einzig und allein für die Seele Christi; sodann dem Wirken nach, und diese ist allen gemeinsam, die Gott erkennen und lieben. Die erste Art der Vereinigung nun reicht ohne die zweite nicht zur Seligkeit hin; denn nicht einmal Gott selbst wäre selig, wenn er sich nicht erkennen und lieben würde; denn er hätte keinen Genuß in sich selbst, was zur Seligkeit gehört. Damit also die Seele Christi selig sei, ist außer der Vereinigung mit dem Ewigen Wort in einer Person eine Vereinigung durch Wirken (per operationem) erforderlich; damit er nämlich Gott durch sein Wesen schaue und das Schauen genieße. Das aber übersteigt die natürliche Fähigkeit eines jeden Geschöpfes; Gott allein ist es seiner Natur nach angemessen. Es muß also über die Natur der Seele Christi hinaus etwas hinzugefügt werden, wodurch sie auf diese Seligkeit hingeeordnet wird, und das nennen wir Gnade. Darum ist es nötig, in der Seele Christi eine geschaffene Gnade anzunehmen.

Daraus geht die Irrigkeit einer Auffassung hervor, die behauptete, im höheren Teil der Seele Christi gebe es keine habituelle Gnade, sondern er sei unmittelbar mit dem Ewigen Wort geeint, und auf Grund einer solchen Verbindung fließe die Gnade auf die niederen Kräfte über. Denn spricht man von der Vereinigung in einer Person, so ist nicht nur der höhere Teil der Seele Christi mit dem Ewigen Wort vereint, sondern die ganze Seele. Spricht man aber von der Vereinigung durch Wirken, so ist dazu, wie gesagt, habituelle Gnade nötig.«

Die Gnade macht uns zu Kindern Gottes und dieser Annahme an Kindesstatt bedarf Christus nicht. Damit ist aber nicht gesagt, daß die Gnade für die Seele Christi nicht in Betracht käme. »Was der Person auf Grund ihrer selbst zukommen kann, das darf von Christus nicht gesagt werden, wenn es im Widerstreit zu den Eigenschaften der ewigen Person steht, die die einzige in ihm ist; so steht es offenbar mit der Bezeichnung Geschöpf. Was dagegen der Person nur auf Grund der Natur oder eines Teils der Natur zukommen kann, das kann von Christus gesagt werden, auch wenn es im Widerstreit zur ewigen Person steht; und dies wegen der Zweiheit der Naturen; z. B. Leiden und Sterben u. a. dgl. Die Kindschaft aber betrifft primär die Person; die Gnade dagegen betrifft die Person nur auf Grund des Geistes, der ein Teil der Natur ist; und so kommt die Annahme an Kindesstatt Christus auf keine Weise zu: es kommt ihm jedoch zu, Gnade zu besitzen.«

Es ist auch kein zwingender Einwand, daß keine Vereinigung durch Angleichung nötig sei, wo Vereinigung im Wesen bestünde. Es würde nur zutreffen, »wenn die wesenhafte Vereinigung und die Vereinigung durch Verähnlichung auf dasselbe Ziel hingeordnet wären. Doch das ist hier nicht der Fall; denn die reale Vereinigung der Gottheit mit der Seele Christi ist auf die Einheit der Person hingeordnet, die Einigung durch gnadengewirkte Verähnlichung aber auf den Genuß der Seligkeit.«

»Seiner göttlichen Natur nach ist die Seligkeit für Christus natürlich, nicht aber der menschlichen Natur nach; und deshalb bedarf er dazu der Gnade.«

Denkt man sich die Seele Christi ohne den Besitz der Gnade, so würde ihm »die ungeschaffene Seligkeit zukommen, sofern er der natürliche Sohn ist, nicht aber die geschaffene Seligkeit, die den angenommenen Kindern gebührt.«

Seiner göttlichen Natur nach ist Christus durch sein Wesen gut und bedarf darum nicht der Gnade, die ein Anteil an der ewigen Güte ist; der menschlichen Natur nach aber ist er nicht wesenhaft gut, »und mit Rücksicht auf sie bedarf er des Anteils an der Gnade.«

Man sagt: die geschaffene Güte verhalte sich zur ungeschaffenen wie Kerzenlicht zum Sonnenlicht und bringe darum keinen Gewinn. Doch es besteht keine Analogie, weil »das Sonnenlicht und das Kerzenlicht auf dasselbe Ziel hingeordnet sind, nicht aber die Vereinigung der Gottheit mit der Seele Christi und die mit der Person durch die Gnade.« Und weil sie auf ein anderes Ziel hingeordnet ist, kann die Einigung durch die Gnade Gottes auch nicht als überflüssig bezeichnet werden.

Es ist ferner nicht zuzugeben, daß die Menschheit Christi als Werkzeug keines Habitus bedürfe. »Denn es gibt zweierlei Werkzeuge: ein unbeseeltes, das in Tätigkeit gesetzt wird und nicht selbst tätig ist, z. B. ein Beil; ein solches bedarf keines Habitus; sodann aber ein beseeltes, das tätig ist und in Tätigkeit gesetzt wird, z. B. ein Sklave; dieses bedarf eines Habitus: und ein solches Werkzeug ist die Menschheit für die Gottheit.«

»Auf Grund der persönlichen Vereinigung mit dem ewigen Wort war der Seele Christi die Fülle alles Guten eigen; doch nicht formal, sondern persönlich; und deshalb bedurfte sie der Formung durch die Gnade.«

Daß eine solche Formung nicht möglich gewesen sei, weil die Seele Christi, als das vollkommenste aller Geschöpfe nicht durch ein minder vollkommenes, also auch nicht durch die geschaffene Gnade, geformt werden konnte, ist nicht zutreffend; »denn es ist zwar kein Geschöpf, schlechthin gesprochen, besser als die Seele, die mit dem ewigen Wort persönlich geeint ist, doch einem Besserein in irgend einer Hinsicht steht nichts im Wege: wie z. B. in gewisser Hinsicht die Farbe etwas Höheres war als sein Körper, sofern sie nämlich dessen Akt war; so ist auch die Gnade, die ihr eigen ist, besser als die Seele Christi, sofern sie ihr Vollkommenheit gibt.«

In dieser bestimmten Hinsicht, d. h. wenn man sie der Seele Christi als Akt der Potenz gegenüberstellt, kann man auch sagen, die Gnade sei ein vollkommeneres Ebenbild Gottes als der Geist Christi, da durch die Gnade die Seele Christi Gott gleichförmig gemacht werde: »aber in anderer Hinsicht ist der Geist das vollkommenerere Ebenbild, nämlich im Hinblick auf die natürlichen Eigenschaften, in denen er Gott nachbildet.«

2. Artikel Ist zur Vereinigung der menschlichen Natur mit dem ewigen Wort in einer Person habituelle Gnade erforderlich?

Die Notwendigkeit kann in zweifacher Weise verstanden werden. »Einmal in der Weise des verursachenden Prinzips; und wenn man in diesem Sinn sagt, die Vereinigung sei in Christus durch die Gnade hergestellt worden, so klingt das nach der Haeresie des Nestorius, der behauptete, die Menschheit sei in Christus mit dem Ewigen Wort nur nach Art einer vollkommenen Ebenbildlichkeit durch die Gnade geeint (*secundum perfectam similitudinem gratiae*). Ferner im Sinne einer Disposition; und das ist wieder auf doppelte Weise möglich: entweder nach Art einer notwendigen oder einer angemessenen Disposition (*vel secundum modum dispositionis necessitatis vel congruitatis*). Einer notwendigen, wie die Wärme Disposition für die Form des Feuers ist oder die Lockerheit; denn die Materie kann nur geeignete Materie für das Feuer sein, wenn sie mit Wärme und Lockerheit ausgestattet gedacht wird. Einer angemessenen Disposition aber, wie die Schönheit eine Disposition zur Ehe ist.

Es sagen nun manche, die habituelle Gnade sei Disposition im Sinne einer notwendigen Bedingung, sofern sie die menschliche Natur zum Angenommenwerden fähig macht. Doch das ist nicht einleuchtend. Denn die Gnade ist eher Ziel des Angenommenwerdens als Disposition zum Angenommenwerden; Damascenus sagt nämlich, Christus habe zu dem Zweck die menschliche Natur angenommen, um sie zu heilen; diese Heilung aber geschieht durch die Gnade; darum ist die habituelle

Gnade mehr als Wirkung der Vereinigung denn als eine Vorbereitung zur Vereinigung zu verstehen; und das ist Joh. 1, 14 ausgesprochen: »Wir haben ihn gesehen als den Eingeborenen vom Vater, voll der Gnade und Wahrheit« ; als komme Christus auf Grund dessen die Fülle der Gnade zu, daß er durch die Vereinigung der Eingeborene des Vaters ist.

Und so ist die habituelle Gnade nur im Sinne der Angemessenheit als Disposition zur Vereinigung aufzufassen; und in diesem Sinn kann die habituelle Gnade die Gnade der Vereinigung genannt werden, obwohl angemessener und der Meinung der Heiligen mehr entsprechend als Gnade der Vereinigung das Sein selbst in der Person des Ewigen Wortes verstanden wird, das der menschlichen Natur ohne vorausgehende Verdienste zuerteilt worden ist; dazu ist nicht die habituelle Gnade erforderlich wie zum Genuß, der im Wirken besteht; denn der Habitus ist nicht Prinzip des Seins, sondern des Wirkens.«

3. Artikel Ist die Gnade Christi unendlich?

»Diese Frage ergibt sich bei Gelegenheit jener Worte, die Joh. III, 34 vorkommen: »Nicht nach Maß gibt Gott den Geist« ; und so muß man den Sinn dieser Worte nehmen, um die wahre Lösung der vorliegenden Frage zu erwägen.

Es kann sich aber vor allem der Sinn der Worte darbieten, daß man sagt, der Geist sei Christus nicht nach Maß gegeben, weil der Heilige Geist, der in sich unendlich ist, Christus durch die Gnade erfüllte. Aber dieser Sinn entspricht nicht der Meinung des Textes (*non est secundum intentionem litterae*). Denn die vorausgeschickten Worte sind angeführt, um zwischen Christus und Johannes und allen Heiligen zu unterscheiden, wie die Glosse an dieser Stelle sagt. Nach der angeführten Deutung aber unterscheidet sich Christus in dieser Hinsicht nicht von den Geschöpfen. Denn der Heilige Geist, der die dritte Person in der Dreieinigkeit ist, ist in sich unendlich und wohnt auch jedem beliebigen Heiligen inne.

Und so wird in der Glosse (zu dem Wort: »Er hat alles in seine Hand gegeben«) ein anderer Sinn angenommen, so daß die angeführten Worte auf die ewige Erzeugung bezogen werden, kraft deren der Vater dem Sohn eine unendliche Natur gegeben hat, so daß unter dem Geist die geistige, göttliche Natur zu verstehen wäre; darum sagt die Glosse ebenda: »So daß der Sohn ebenso groß ist wie der Vater; denn er hat sich einen ihm gleichen Sohn erzeugt«. Doch dieser Sinn ist nicht im Einklang mit dem Folgenden; denn danach steht: »Der Vater liebt den Sohn« ; so daß die Liebe des Vaters zum Sohn gleichsam als Grund der erwähnten Schenkung zu verstehen wäre. Und man kann auch nicht sagen, daß die Liebe der Grund der ewigen Zeugung sei, da vielmehr die persönliche Liebe auf der Erzeugung beruht; die wesentliche Liebe aber gehört zum Willen. Es ist aber nicht zuzugestehen, daß der Vater den Sohn durch den Willen erzeugt habe.

Und so wird in der Glosse noch ein anderer Sinn angenommen, so daß er auf die Vereinigung des Ewigen Wortes mit der menschlichen Natur bezogen wird. Denn das Ewige Wort Gottes selbst,

welches die göttliche Weisheit ist, wird den einzelnen Geschöpfen nach einem bestimmten Maß mitgeteilt, sofern Gott über alle seine Werke Zeichen seiner Weisheit ausgestreut hat, nach Eccl. 1, 10: ›Gott hat sie‹, nämlich die Weisheit, ›über alle seine Werke ausgegossen und über alles Fleisch, wie er sie geben wollte, und hat sie denen gewährt, die ihn lieben‹. Doch mit der menschlichen Natur ist in Christus das Ewige Wort vollständig geeint, so daß unter dem Geist, der nicht nach Maß gegeben ist, das Wort Gottes selbst zu verstehen ist; darum sagt die Glosse ebenda: ›Wie der Vater das Wort als volles und vollkommenes erzeugt hat, so ist es als volles und vollkommenes mit der menschlichen Natur vereint‹. Doch auch dieser Sinn stimmt mit den folgenden Worten nicht überall überein. Denn es wird gezeigt, daß diese Schenkung, von der die vorausgehenden Worte sprechen, dem Sohn gemacht wurde, indem hinzugefügt wird: ›Der Vater liebt den Sohn und hat alles in seine Hand gegeben‹. Durch die Vereinigung ist aber dem Sohn nichts anderes gegeben worden, sondern es ist dem Menschen gegeben worden, Sohn zu sein.

Und so scheinen im eigentlichen Sinn die genannten Worte auf die habituelle Gnade Bezug zu haben, worin nämlich, wie gezeigt wird, der Heilige Geist der Seele Christi gegeben wurde, unter Voraussetzung der Vereinigung, durch die jener Mensch der Sohn Gottes war. Diese Gnade aber war, schlechthin gesprochen, endlich; doch in gewisser Hinsicht unendlich.

Um dies einzusehen, muß man wissen, daß das Endliche und das Unendliche mit Beziehung auf die Quantität zu verstehen ist, wie der Philosoph im 1. Buch der Physik zeigt. Es gibt aber eine doppelte Quantität: eine meßbare (*dimensiva*), die im Hinblick auf die Ausdehnung zu betrachten ist, und eine virtuelle, die sich der Intensität nach vorfindet: die Kraft (*virtus*) eines Dinges nämlich ist seine Vollkommenheit, nach dem Wort des Philosophen (*Physik VII, Komm. 25*): ›Ein jedes Ding ist vollkommen, wenn es die ihm eigene Kraft erreicht (*quando attingit propriae virtuti*)‹. Und so findet man die virtuelle Quantität einer jeden Form im Hinblick auf das Maß ihrer Vollkommenheit. Beide Arten von Quantitäten aber differenzieren sich vielfach; denn unter der meßbaren Quantität ist die Länge, die Breite und die Tiefe und die potenzielle Zahl (*numerus in potentia*) zu verstehen. Die virtuelle Quantität aber differenziert sich in soviel Arten, als es Naturen oder Formen gibt; die besondere Art (*modus*) der Vollkommenheit dieser Formen bewirkt das ganze Maß (*mensura*) der Quantität. Es kommt aber vor, daß das, was im Hinblick auf die eine Quantität endlich ist, im Hinblick auf die andere unendlich ist. Man kann sich etwa eine Fläche der Breite nach begrenzt denken, der Länge nach unbegrenzt. Und so ist es offenbar auch, wenn man sich die eine Quantität meßbar denkt, die andere virtuell. Denkt man sich nämlich einen weißen Körper unbegrenzt, so wird dadurch das Weiß nicht intensiv unendlich sein, sondern nur extensiv und akzidentell; denn es kann noch etwas Weißeres gefunden werden. Doch dasselbe ist auch offenbar der Fall, wenn beide Quantitäten virtuell sind. Denn an einem und demselben Ding können sich verschiedene virtuelle Quantitäten finden im Hinblick auf verschiedene Prädikate (*rationes*), die von ihm ausgesagt werden; z. B. sofern es seiend genannt wird, wird in ihm die virtuelle Quantität betrachtet, was die Vollkommenheit des Seins angeht; und sofern es sinnlich (*sensibilis*) genannt wird, wird darin die

virtuelle Quantität auf Grund der Vollkommenheit des Empfindens betrachtet; und so auch bei andern. Was nun die Idee des Seins angeht, so kann es unendlich nur in dem sein, worin die ganze Vollkommenheit des Seins eingeschlossen ist, die sich in verschiedene unendliche Seinsweisen spalten kann (in diversis infinitis modis variari). Und auf diese Weise ist Gott allein seinem Wesen nach unendlich; denn sein Wesen wird nicht nach einer bestimmten Vollkommenheit begrenzt, sondern schließt in sich jede Weise der Vollkommenheit, auf die sich die Idee des Seins erstrecken kann; und so ist er selbst seinem Wesen nach unendlich. Diese Unendlichkeit aber kann keinem Geschöpf zukommen; denn das Sein eines jeden Geschöpfs ist beschränkt auf die Vollkommenheit seiner eigenen Species. Denkt man sich also eine Sinnenseele, die alles in sich hätte, was zur Vollkommenheit jeder Art des Empfindens beitragen könnte, so wäre diese Seele doch ihrem Wesen nach begrenzt; denn ihr Sein ist auf eine bestimmte Vollkommenheit des Seins beschränkt, nämlich auf die des sinnlich empfänglichen (sensibilis), die von der Vollkommenheit des geistigen (intelligibilis) übertroffen wird; sie wäre aber unbegrenzt unter dem Gesichtspunkt der sinnlichen Empfänglichkeit; denn ihre sinnliche Empfänglichkeit wäre auf keine bestimmte Seinsweise beschränkt.

Und so sage ich auch von der habituellen Gnade Christi, sie sei ihrem Wesen nach begrenzt; denn ihr Sein ist beschränkt auf eine Species des Seins, nämlich auf die Idee der Gnade (ad rationem gratiae); sie ist jedoch im Bereich der Gnade (secundum rationem gratiae) unbegrenzt; denn wenn die Vollkommenheit im Hinblick auf die Gnade in unendlich vielen Arten (infinitis modis) betrachtet werden kann, so hat Christus keine davon gefehlt; denn er besaß in sich die Gnade in aller Fülle und Vollkommenheit, auf die sich der Gehalt dieser Species (ratio huim speciei), d. i. die Gnade, erstrecken kann. Und für diese Deutung erklärt sich offenbar die Glosse an dieser Stelle, indem sie sagt: »Nach Maß hat Gott den Menschen den Geist gegeben: Dem Sohn aber nicht nach Maß; denn wie er seinen Sohn ganz aus sich erzeugt hat, so hat er dem fleischgewordenen Sohn seinen Geist ganz gegeben, nicht in einem besondern Sinn noch durch Teilung, sondern allumfassend und allgemein (non particulariter, nec per subdivisionem, sed universaliter et generaliter)«. Und Augustin sagt zu Dardanus (im 187. Brief ad 57, num. 40): »Christus ist das Haupt, in dem alle Sinne sind; doch in den Heiligen, denen der Geist nach Maß gegeben ist, ist gleichsam allein das Getast«.

So muß man sagen, daß die Gnade Christi dem Wesen nach endlich war, im Hinblick auf die Vollkommenheit der Gnade als solcher aber unendlich.«

Betrachtet man die Gnade Christi unter dem Gesichtspunkt der Fassungskraft (capacitas) seiner Seele, so muß man sagen, »daß von Fassungskraft des Geschöpfs mit Rücksicht auf die Potenz der Aufnahmefähigkeit (receptibilitas) gesprochen wird, die in ihm ist. Es gibt aber im Geschöpf eine doppelte Potenz zum Aufnehmen. Eine natürliche, die ganz erfüllt werden kann, weil sie sich nur auf natürliche Vollkommenheit erstreckt. Das andere ist die Potenz des Unterworfenenseins, sofern es etwas von Gott empfangen kann; und eine solche Fassungskraft kann nicht ganz erfüllt werden; denn was auch Gott im Hinblick auf das Geschöpf machen mag es behält immer noch die Potenz, etwas von Gott zu empfangen.« Nun gehört zu den Faktoren, die die Güte eines Geschöpfs bedingen, sein Modus,

und so muß sich auch die Gnade nach dem Modus bestimmen, und da der Modus und die Fassungskraft in Beziehung stehen, anscheinend auch nach dieser. »Doch der Modus, der mit wachsender Güte wächst, richtet sich vielmehr nach dem Maß, der empfangenen Vollkommenheit als nach der Fähigkeit zu empfangen.«

»Anselm beweist (Warum Gott Mensch ward, II. Buch, Kap. 8, 14, 15), daß Gott Mensch werden mußte, weil die Genugtuung für die menschliche Natur nur durch ein unendliches Verdienst geleistet werden konnte und das kann einem bloßen Menschen nicht zukommen«. Daraus scheint hervorzugehen, daß das Verdienst Christi unendlich war. Da nun die Ursache des Verdienstes die Gnade ist, müßte sie unendlich sein; denn von einer endlichen Ursache kann keine unendliche Wirkung ausgehen. Doch »Prinzip eines Aktes ist die Form; sofern er aber ein aktuelles Sein hat, kann von der Form, deren Wesen endlich ist, unmöglich eine Tätigkeit von unendlicher Intensität ausgehen: so war auch das Verdienst Christi kein Akt von unendlicher Intensität; denn er liebte und erkannte in endlicher Weise; aber es besaß eine gewisse Unendlichkeit durch den Umstand der Person, die von unendlicher Würde war: je höher nämlich der steht, der sich erniedrigt, um so lobwürdiger ist seine Erniedrigung.«

Es ist nicht denkbar, daß die Liebe und Gnade eines Erdenpilgers der Gnade Christi gleichkommen oder sie gar überflügeln könnte, »selbst wenn sie unbegrenzt vermehrt werden könnte. Denn es ist wohl wahr, daß etwas Endliches durch kontinuierliche Vermehrung jedes noch so große Endliche erreichen kann, wenn man bei beiden begrenzten Dingen denselben Sinn von Quantität annimmt; z. B. wenn wir eine Linie mit einer Linie vergleichen oder ein Weiß mit einem Weiß; nicht aber, wenn man hier und da einen verschiedenen Sinn von Quantität annimmt. So ist es offenbar bei der meßbaren Quantität: So sehr auch eine Linie der Länge nach vergrößert werden mag, so wird sie doch niemals die Breite einer Fläche erlangen. Und ebenso steht es bei der virtuellen oder intensiven Qualität: So sehr auch die Erkenntnis dessen, der Gott erkennt, durch Verähnlichung fortschreiten mag, niemals kann sie der Erkenntnis dessen gleichgestellt werden, der am Ziel ist und Gott in seinem Wesen schaut. Und so kann auch die Liebe des Erdenpilgers der Liebe dessen, der am Ziel ist, niemals gleichgestellt werden; denn das Gegenwärtige bewegt einen anders als das Abwesende. Und so wird auch die Gnade eines Menschen, der einen besondern Gnadenanteil besitzt, so sehr sie wachsen mag, niemals der Gnade Christi gleichkommen, die in allumfassender Fülle besteht.«

»Die Fassungskraft Christi ist begrenzt, und Gott könnte eine größere Fassungskraft und ein vorzüglicheres Geschöpf hervorbringen als die Seele Christi, wenn man sie sich vom Ewigen Wort getrennt denkt. Doch daraus folgt nicht, daß er einen besseren Christus hervorbringen konnte; denn Christus hat seine Güte von anderswoher, nämlich aus der Vereinigung mit dem Ewigen Wort, auf Grund deren seine Güte nicht größer gedacht werden kann.«

Daß Christus Macht über Unendliches hatte, nämlich über das Heil unendlich vieler Menschen und das Auslösen unendlich vieler Sünden, »beruht auf dem Umstand der Person ... auf Grund dessen sein Verdienst Unendlichkeit besitzt ...«

4. Artikel Kommt die Gnade des Hauptes Christus der menschlichen Natur nach zu?

»In geistigen Dingen wird von Haupt durch Übertragung von dem Haupt des natürlichen Körpers gesprochen: und so muß man das Verhältnis des Hauptes zu den Gliedern, betrachten, damit klar werde, in welcher Weise Christus das Haupt der Kirche ist. Es findet sich aber, daß das Haupt in einem doppelten Verhältnis zu den Gliedern steht, in dem der Verschiedenheit nämlich und der Übereinstimmung: der Verschiedenheit mit Rücksicht auf die Würde; denn das Haupt ist im Vollbesitz aller Sinne, nicht aber die andern Glieder. Sodann unter dem Gesichtspunkt des Lenkens; denn das Haupt lenkt alle andern Gliedern bei ihren Akten und regelt sie sowohl durch die äußeren als durch die inneren Sinne, die im Haupt ihren Sitz haben. Drittens unter dem Gesichtspunkt der Kausalität; denn das Haupt flößt allen Gliedern Sinn und Bewegung ein: darum sagen auch die Ärzte, die Nerven hätten ihren Ursprung im Haupt und alles, was zu den auffassenden und bewegenden Seelenkräften gehört. Es findet sich aber auch eine dreifache Übereinstimmung des Hauptes mit den Gliedern. Erstens der Natur nach; denn das Haupt und die übrigen Glieder sind Teile einer Natur. Zweitens unter dem Gesichtspunkt der Ordnung; denn es gibt eine Einheit der Ordnung zwischen Haupt und Gliedern, sofern die Glieder einander wechselseitig dienen, wie es Kor. 1, 12 gesagt wird. Drittens unter dem Gesichtspunkt der Kontinuität; denn das Haupt schließt sich im natürlichen Körper unmittelbar an die übrigen Glieder an. Im Hinblick auf diese Übereinstimmungen und Verschiedenheiten wird der Name des Hauptes in verschiedener Weise bildlich auf verschiedene Dinge angewendet.

Es gibt nämlich Dinge, zwischen denen Übereinstimmung der Natur nach besteht; dann kann einem von ihnen der Name des Hauptes nur mit Rücksicht auf sein Hervorragende oder eine Würde gegeben werden; so wird der Löwe das Haupt der Tiere genannt oder eine Stadt das Haupt des Königreiches mit Rücksicht auf ihre Würde: Is. VII, 8: »Das Haupt von Syrien sei Damaskus«. Manche Dinge aber haben Übereinstimmung miteinander in der Einheit einer Ordnung, weil sie nämlich auf ein und dasselbe Ziel hingeordnet sind: und diesen wird der Name des Hauptes im Hinblick auf das Lenken beigelegt, d. i. durch die Hinordnung zum Ziel; in diesem Sinn heißen die Fürsten die Häupter des Volkes, nach Amos VI, 1 »Ihr Vornehmen, Häupter der Völker«. Doch wo Kontinuität ist, da spricht man von Haupt im Hinblick auf das Überfließen, so wie die Quelle das Haupt des Flusses genannt wird. Und in dieser dreifachen Weise wird Christus der menschlichen Natur nach das Haupt der Kirche genannt. Denn er hat der Species nach dieselbe Natur wie die andern Menschen; und so kommt ihm das Haupt-sein im Hinblick auf die Würde zu, sofern sich die Gnade in ihm in größerer Fülle findet. Es ist auch in der Kirche eine Einheit der Ordnung zu finden, sofern die Glieder der Kirche einander dienen und auf Gott hingeordnet sind; und so wird Christus als Lenker das Haupt der Kirche genannt. Es gibt auch in der Kirche eine Kontinuität im Hinblick auf den Heiligen Geist, der,

der Zahl nach einer, die ganze Kirche erfüllt und eint; so wird Christus seiner menschlicher Natur nach auch unter dem Gesichtspunkt des Überfließens Haupt genannt.

Man kann aber nach geistigem Sinn und geistiger Weise das Überfließen doppelt verstehen: einmal im Sinn des ersten Wirkfaktors (*principale agens*); und so kommt es Gott allein zu, die Gnade auf die Glieder überfließen zu lassen: sodann nach Art eines Werkzeugs; und so ist auch die Menschheit Christi Ursache jenes Überfließens; denn, wie Damascenus sagt (III, 15 ..., 17 ... und 18 ...): Wie das Eisen des Feuers wegen brennt, das mit ihm verbunden ist, so waren die Betätigungen der Menschheit Christi bestimmt durch die mit ihr vereinte Gottheit, deren Organ gleichsam die Menschheit selbst war. Und das scheint zu genügen, um der Idee des Hauptes zu entsprechen. Denn auch das Haupt des natürlichen Körpers übt nur vermöge einer verborgenen Kraft Einfluß auf die Glieder. Christus kann indessen, gemäß den beiden letzten Bedingungen des Hauptes, seiner menschlichen Natur nach das Haupt der Engel genannt werden und das Haupt beider seiner göttlichen Natur nach; nicht aber gemäß der ersten, wenn man nicht eine Gemeinsamkeit im Hinblick auf die Natur des Genus annimmt, sofern Mensch und Engel in der vernunftbegabten Natur übereinstimmen, und ferner eine Gemeinsamkeit der Analogie, sofern es dem Sohn mit allen Geschöpfen gemein ist, vom Vater zu empfangen, wie Basilius sagt (Homilie über den Glauben, d. i. XV), weswegen er der Erstgeborene aller Kreatur genannt wird (Kol. I).

Um also im eigentlichen Sinn zu sprechen, ist Christus, in seiner Ganzheit genommen, beiden Naturen nach Haupt der ganzen Kirche, den drei genannten Bedingungen entsprechend; und durch diese drei Bedingungen beweist der Apostel (An die Kol. I, 18), daß Christus das Haupt der Kirche ist, indem er sagt: »Er selbst ist das Haupt des Leibes der Kirche, der der Anfang ist, der Erstgeborene von den Toten, damit er in allem selbst den Vorrang habe, was das Lenken betrifft; denn es gefiel Gott, in ihm alle Fülle wohnen zu lassen, was die Würde angeht; und durch ihn alles mit sich zu versöhnen, was das Überfließen betrifft.«

»Die Seelen und Körper zu beleben, das wird als dem primären Faktor der Gottheit des Ewigen Wortes zugeschrieben, der Menschheit aber wie einem Werkzeug. Durch Appropriation jedoch wird das Leben der Seelen der Gottheit des Ewigen Wortes zugeschrieben und das Leben der Körper der Menschheit, damit die Gleichförmigkeit von Haupt und Gliedern bemerkt werde; so wie man auch das Leiden als Ursache der Sündenvergebung bezeichnet und die Auferstehung als Ursache der Rechtfertigung.«

Daß die Diener der Kirche, die das geistliche Leben mit den Sakramenten nähren, nicht als Haupt bezeichnet werden, läßt keinen Schluß auf Christus zu; denn die andern Diener ordnen und wirken auf das geistliche Leben nicht wie aus eigener Kraft hin, sondern aus fremder Kraft; Christus aber aus eigener Kraft: und daher kommt es, daß Christus durch sich selbst die Wirkung der Sakramente gewähren konnte; denn die ganze Kraft der Sakramente war in ihm ursprünglich (*originaliter*) vorhanden; nicht aber können das die andern, die Diener der Kirche sind; darum können sie nicht

Haupt genannt werden, außer etwa unter dem Gesichtspunkt des Lenkens, sowie auch jeder beliebige Führer Haupt genannt wird.«

Es wird gesagt: ohne den Sündenfall wäre Christus nicht Mensch geworden, aber es hätte doch eine Kirche gegeben. Bei dieser Voraussetzung »wäre Christus vor dem Sündenfall allein seiner göttlichen Natur nach das Haupt der Kirche gewesen. Doch nach dem Sündenfall muß er auch der menschlichen nach Haupt der Kirche sein. Denn durch den Sündenfall ist die menschliche Natur verletzt und ins Sinnenfällige verstrickt (demersa), so daß sie zur unsichtbaren Leitung durch das Ewige Wort nicht mehr genügend geeignet ist. Darum mußte ein Heilmittel gegen die Wunde angewendet werden durch die Menschheit Christi, durch die Christus Genugtuung geleistet hat; und er mußte eine sichtbare Natur annehmen, damit der Mensch durch die sichtbare Leitung zum Unsichtbaren zurückgerufen werde.«

Daß die Erlösung des Menschen so an ein Geschöpf gebunden wurde, ist keine Herabwürdigung. »Denn die menschliche Natur hat rein auf Grund der Vereinigung mit der göttlichen in einer Person eine gewisse Unendlichkeit der Würde erlangt; so ist es für den Menschen nichts Verletzendes, daß er Christus seiner menschlichen Natur nach sein Heil zu verdanken hat; denn die menschliche Natur wirkt durch die Kraft der göttlichen ... ; darum verehren wir auch Christus in beiden Naturen mit ein und derselben Verehrung, nämlich dem Gottesdienst.«

Da die Menschen und die guten Engel eine Kirche bilden, müssen sie auch ein Haupt haben. Und in der Tat ist »Christus nicht nur seiner göttlichen, sondern auch seiner menschlichen Natur nach das Haupt der Engel; denn er erleuchtet sie seiner menschlichen Natur nach, wie Dionysius (Die göttlichen Namen, VI. Kap.; Die himmlische Hierarchie, IV Kap.) sagt; darum heißt es auch Kol. I, er selbst sei das Haupt aller Fürstentümer und Gewalten. Jedoch die Menschheit Christi verhält sich in zwei Punkten anders zu den Engeln als zu den Menschen. Einmal hinsichtlich der Übereinstimmung in der Natur, durch die er zur selben Species gehört wie die Menschen, aber nicht wie die Engel. Sodann hinsichtlich des Ziels der Menschwerdung; diese ist in erster Linie wegen der Befreiung der Menschen von der Sünde geschehen; und so ist die Menschheit Christi auf das Überfließenlassen auf die Menschen als auf ihr beabsichtigtes Ziel hingeeordnet; das Überfließenlassen auf die Engel aber ist nicht Ziel, sondern Folge der Menschwerdung.«

Das Haupt ist als Glied des ganzen Körpers anzusehen, und so nennt auch der Apostel »Christus ausdrücklich ein Glied der Kirche. I. Kor. XII, 27: »Ihr aber seid der Leib Christi und Glied zu Glied«. Er wird aber Glied genannt im Sinn einer Verschiedenheit von den andern Gliedern der Kirche; er unterscheidet sich aber von den andern Gliedern vermöge seiner Vollkommenheit; denn in Christus ist die Gnade in allumfassender Fülle, sonst aber in keinem von ihnen; sowie auch das Haupt des natürlichen Leibes von den Gliedern unterschieden ist; darum braucht Christus keine Unvollkommenheit zugeschrieben zu werden.«

Daß man Christus lieber das Haupt als das Herz der Kirche nennt, ist damit zu erklären, daß »das Herz ein verborgenes Glied ist, das Haupt aber ein sichtbares; darum könnte man mit Herz die Gottheit Christi oder des Heiligen Geistes bezeichnen; mit Haupt aber Christus selbst seiner sichtbaren Natur nach, in die die unsichtbare Natur der Gottheit einströmt.«

Wenn man unter der Kirche die Gemeinschaft der Gläubigen versteht, so scheint Christus nicht dazu zu gehören, da ihm kein Glaube zuzuschreiben ist. Doch »Christus besaß vollkommene Erkenntnis dessen, wofür bei den andern der Glaube vorhanden ist; hinsichtlich der Erkenntnis hat er also mit den andern Gleichförmigkeit wie das Vollkommene mit dem Unvollkommenen. Eine solche Gleichförmigkeit ist aber auch zwischen Haupt und Glied anzutreffen.«

Die Wirksamkeit Christi als des Hauptes erstreckt sich auch auf die vor der Inkarnation Geretteten, allerdings auf besondere Weise. »Christus als Mensch ist Mittler zwischen Gott und den Menschen, wie es I. Tim. II, 6 heißt. Wie nun gesagt wird, daß Gott uns auf doppelte Weise rechtfertige: primär durch sein Wirken, sofern er die wirksame Ursache unseres Heils ist, und ferner auch durch unser Wirken, sofern er das von uns erkannte und geliebte Ziel ist; so kann auch von Christus, sofern er Mensch ist, gesagt werden, daß er uns in doppelter Weise rechtfertige. Einmal durch sein Tun, indem er für uns Verdienste erworben und Genugtuung geleistet hat; und im Hinblick darauf konnte er nicht vor der Menschwerdung das Haupt der Kirche werden. Sodann durch unser Wirken auf ihn hin, sofern gesagt wird, daß wir durch den Glauben an ihn gerechtfertigt werden; und auf diese Weise konnte er auch schon vor der Menschwerdung seiner Menschheit nach das Haupt der Kirche sein. Auf beide Weise aber ist er das Haupt der Kirche der Gottheit nach, vorher und nachher.«

Doch hat es »vor der Menschwerdung noch keine Genugtuung gegeben, weil es noch kein aktuelles Verdienst Christi gab; und so war auch keine so große Fülle der Gnade vorhanden wie nachher.«

Der Idee des Hauptes wurde aber schon durch das menschliche Tun, d. h. durch den Glauben an Christus genügt, nicht erst durch das aktuelle Tun Christi, das seiner Menschheit entsprang

»Wenn Christus seiner Menschheit und seiner Gottheit nach das Haupt der Kirche ist, so folgt daraus nicht, daß die Kirche zwei Häupter hätte; denn Gott und Mensch sind ein Christus.«

Menschen und Engel haben in einem gewissen Sinn ihren Ursprung in Christus, nämlich ihrer göttlichen, nicht ihrer menschlichen (bzw. Engels-) Natur nach. Daraus ist aber nicht zu schließen, daß Christus nur seiner göttlichen Natur nach Haupt sei. Das trifft nur für diesen einen Sinn des Hauptseins zu; doch nichts steht im Wege, »daß er in andern Sinn seiner menschlichen Natur nach Haupt sein könne; denn von Christus selbst, seiner Menschheit nach, nehmen wir unsern geistlichen Ursprung, nach Joh. I, 16: »Von seiner Fülle haben wir alle empfangen.«

5. Artikel Ist bei Christus habituelle Gnade erforderlich, damit er Haupt sein könne?

»Wie Damascenus sagt (Der orthodoxe Glaube, III, 25), war die Menschheit Christi gleichsam das Werkzeug der Gottheit; und deshalb konnte sein Tun für uns heilbringend sein. Sofern er nun ein besonderes Werkzeug der Gottheit war, mußte er auch in einer besonderen Verbindung zur Gottheit stehen. Ein jedes Geschöpf erhält aber von Gott um so voller Anteil an seiner Güte, je mehr es sich seiner Güte annähert, wie aus Dionysius hervorgeht (Die himmlische Hierarchie, XII, 4 ...). Darum mußte auch die Menschheit Christi, weil sie der Gottheit näher und spezieller verbunden war, in höherer Weise durch das Geschenk der Gnade an der göttlichen Güte teilhaben. Darum wohnte ihr die Eignung inne, daß sie nicht nur die Gnade besitzen, sondern, daß die Gnade durch sie auf andere überströmen konnte, sowie durch die stärker leuchtenden Körper das Sonnenlicht auf andere übergeht. Und weil Christus auf alle vernunftbegabten Geschöpfe in gewisser Weise die Wirkungen der Gnaden überfließen läßt, daher kommt es, daß er selbst gewissermaßen, der Menschheit nach, das Prinzip aller Gnade ist wie Gott das Prinzip alles Seins: Wie also in Gott alle Vollkommenheit des Seins vereinigt ist, so findet sich in Christus alle Fülle der Gnade und Kraft, so daß er nicht nur selbst fähig ist, die Gnade ins Werk umzusetzen (*possit in gratiae opus*), sondern auch andere zur Gnade hinzuführen vermag; und dadurch hat er den Charakter des Hauptes. Im natürlichen Haupt ist nämlich nicht nur das Empfindungsvermögen, damit es durch das Gesicht, Gehör, Getast u. dgl. Sinne empfindet; sondern es ist auch in ihm wie in einer Wurzel, von der aus sich die Sinne auf die andern Glieder ausbreiten. So wird denn ein und dieselbe habituelle Gnade in Christus Gnade der Vereinigung genannt, sofern sie der mit der Gottheit geeinten Natur angemessen ist; und Gnade des Hauptes, sofern durch sie das Überfließen auf die andern zu ihrem Heil erfolgt; einzig aber der Person nach, sofern sie die Vollkommenheit zu verdienstlichen Werken gab.«

»Es ist in Christus eine doppelte Fülle zu denken: die Fülle der Gottheit, sofern Christus voll und ganz Gott ist; und die Fülle der Gnade, sofern er voll der Gnade und Wahrheit genannt wird; von dieser Fülle spricht der Apostel Kol. I, von der ersten dagegen Kol. II. Die zweite aber leitet sich von der ersten her und durch sie vollendet sich die Gnade des Hauptes.«

»Ein unbeseeltes Werkzeug, wie es das Beil ist, bedarf keines Habitus; ein beseeltes Werkzeug aber, wie es der Sklave ist, bedarf dessen: und ein solches Werkzeug ist die menschliche Natur in Christus.«

»Auf zweifache Weise kann das Wirken eines Menschen für einen andern heilbringend sein. Einmal, sofern er als Einzelperson wirkt; und dann ist Gnade erforderlich, damit sein Wirken für ihn oder einen andern verdienstlich sein könne. Sodann als Amtsperson (*persona communis*); das sind die Diener der Kirche, die durch Ausspendung der Sakramente und durch Gebete, die sie im Namen der Kirche (*ex persona Ecclesiae*) Gott darbringen, zum Heil der andern wirken; und dazu ist keine Gnade erforderlich, sondern nur Amtsgewalt oder Stand; denn dergleichen geschieht nicht nur durch

Gute, sondern auch durch Schlechte.« Christus aber ist ihnen nicht gleichzustellen. »Denn der Diener der Kirche wirkt in den Sakramenten nicht aus eigener Kraft, sondern aus der Kraft eines andern, nämlich Christi; und darum ist in ihm keine persönliche Gnade erforderlich, sondern nur die amtliche Würde, durch die er als Statthalter Christi eingesetzt ist. Christus aber hat unser Heil aus eigener Kraft gewirkt, und darum mußte in ihm die Fülle der Gnade sein.«

»Einen Charakter der Unendlichkeit hat das Verdienst Christi kraft der Würde der Person, doch den Charakter des Verdienstes hat es auf Grund der habituellen Gnade, ohne die kein Verdienst bestehen kann.«

Es ist nicht nur die Vereinigung der beiden Naturen, die Christus zum Haupt und Mittler macht. Er ist »Mittler zwischen Gott und den Menschen auch seiner Menschheit nach, sofern er mit den Menschen die Leidensfähigkeit gemein hat, mit Gott aber die Gerechtigkeit, die durch die Gnade in ihm wohnt: Und so ist außer der Vereinigung habituelle Gnade in Christus erforderlich, damit er Mittler und Haupt sei.«

Zum Haupt-sein »gehören beide Naturen; doch eben auf Grund des Vereinigung der göttlichen Natur mit der menschlichen ergibt sich in der menschlichen eine Fülle der Gnade, vermöge deren das Überströmen von Christus, dem Haupt, auf die andern erfolgt.«

6. Artikel Konnte Christus Verdienste erwerben?

Es wurde bisher schon öfter davon Gebrauch gemacht, daß Christus durch seine Menschheit Verdienste erworben hat. Nun wird noch einmal eigens die Frage aufgeworfen, ob Christus Verdienste erwerben konnte. Das ist in der Tat anzunehmen, und zwar »hat Christus vor dem Leiden Verdienste erworben, während er zugleich Erdenpilger und am Ziel war; das wird aus Folgendem klar.

Zum Verdienst sind zwei Umstände erforderlich: der Verdienststand und die Fähigkeit zu verdienen. Zum Verdienststand gehört, daß einem das fehlt, wovon man sagt, daß er es verdiene; allerdings sagen manche, man könne auch das verdienen, was man schon habe; z. B. sagen sie von den Engeln, sie hätten die Seligkeit, die sie zugleich mit der Gnade empfingen, durch die späteren Werke, die sie unsertwillen verrichten, verdient. Doch das scheint aus zwei Gründen nicht richtig zu sein. Erstens, weil es dem Beweis Augustins widerspricht (Das Gut der Beharrlichkeit, Kap. II), wodurch er gegen die Pelagianer zeigt, die Gnade könne nicht unter das Verdienst fallen, weil vor der Gnade nur das Böse verdient sei; denn vor der Gnade sei der Mensch gottlos und den Verdiensten des Gottlosen gebühre nicht Gnade, sondern Strafe. Man könnte also nicht sagen, es verdiene jemand die Gnade durch die Werke, die er nach Empfang der Gnade vollbringe. Zweitens, weil es gegen den Sinn des Verdienstens ist. Denn das Verdienst ist Ursache des Lohns, jedoch nicht nach Art einer Finalursache; denn so ist der Lohn vielmehr Ursache des Verdienstes; sondern im Sinn einer Zurückführung auf die wirkende Ursache; sofern das Verdienst des Lohns würdig macht und dadurch für den Lohn bereit macht. Was aber Ursache im Sinn des Wirkenden ist, das kann auf keine Weise zeitlich später sein

als das, dessen Ursache es ist; darum kann unmöglich jemand etwas verdienen, was er besitzt. Wenn aber, in menschlichen Verhältnissen, jemand seinem Herrn für eine empfangene Wohltat dient, so hat das mehr den Charakter des Dankabstattens als des Verdienens. Die Fähigkeit aber, Verdienste zu erwerben, ist von seiten der Natur und von seiten der Gnade erfordert. Von seiten der Natur, weil man durch einen eigenen Akt nur dann Verdienste erwerben kann, wenn man Herr seines Aktes ist; denn so kann man seinen Akt gleichsam als Preis für den Lohn geben. Man ist aber Herr seines Aktes durch das liberum arbitrium; darum ist die natürliche Fähigkeit des liberum arbitrium zum Verdienst erforderlich. Von seiten der Gnade aber, weil der Lohn der Seligkeit die Fähigkeit der menschlichen Natur übersteigt und der Mensch darum durch seine bloße Naturausrüstung nicht ausreichen kann, ihn zu verdienen; und so ist Gnade erforderlich, um ihn durch sie zu verdienen. Dies alles aber war in Christus vorhanden; es fehlt jedoch etwas von dem, was zur vollkommenen Seligkeit gehört: nämlich die Leidensunfähigkeit der Seele und die Verklärung des Körpers; eben dadurch war er Erdenpilger. Es war in ihm auch die natürliche Bedingung vorhanden, auf Grund des geschaffenen Willens, und die Gnadenbedingung, wegen der Fülle der Gnaden; und so konnte er Verdienste erwerben.«

Das liberum arbitrium fehlte der Seele Christi nicht. Sie war »allerdings in der Gattung des Sittlichen auf eine Seite festgelegt, nämlich auf das Gute, aber sie war doch nicht auf Eines schlechthin festgelegt; denn sie konnte dies oder jenes tun oder nicht tun: und darum blieb die Freiheit in ihm bestehen, die zum Verdiensterwerben erforderlich ist.«

»Die Seligkeit der Seele, auf Grund deren er »am Ziel« war, hat er nicht verdient, sondern nur die Beseligung des Körpers und die Leidensunfähigkeit der Seele, die ihm fehlten.«

Dies beides, was Christus verdiente, gebührte ihm schon vor dem Verdienst; denn »Christus verdiente nichts, als hätte es ihm nicht gebührt und damit es etwas ihm Gebührendes würde, so wie die Menschen mit dem ersten verdienstlichen Akt verdienen; und auch nicht so, daß das, was ihm schon gebührte, in höherem Maße gebührend würde, wie bei denen, deren Gnade vermehrt wird; sondern, damit das, was ihm auf eine Weise, auf Grund der Gnade gebührte, ihm auf die andere Weise, auf Grund des Verdienstes, gebührend würde.«

»Wenn die Seele in jeder Hinsicht in die Glorie eingegangen ist, folgt die Glorie des Leibes aus der Glorie der Seele gemäß der Hinordnung auf Gott und der Hinordnung zum Leib. Doch so war Christus noch nicht in die Glorie eingegangen, sondern nur in der Hinordnung zu Gott; sofern sie aber Form des Leibes war, war sie leidensfähig.«

Die Liebe gehört zum Lohn Christi, nämlich zur vollkommenen Seligkeit. Und so scheint es, als könnte sie nicht zugleich Prinzip des Verdienstes sein, wie es sonst ist. »An sich betrachtet, ist die Liebe immer geeignet, Prinzip des Verdienstes zu sein; doch bisweilen ist sie auch um dessentwillen, der sie hat, nicht Prinzip des Verdienstes, wenn er nicht im Verdienststand ist, wie es offenbar bei den Heiligen im Vaterland ist. Christus aber war nicht außerhalb des Verdienststandes, weil er Erdenpilger war: und so genoß und verdiente er dieselbe Liebe wie auch denselben Willen. Es war

jedoch nicht dasselbe zugleich Prinzip des Lohnes und des Verdienstes; denn er verdiente, wie bereits gesagt ..., nicht die Glorie der Seele, zu der die Liebe gehört, sondern die Glorie des Leibes.«

7. Artikel Konnte Christus für andere Verdienste erwerben?

»Das menschliche Werk, das von der Gnade geformt ist, vermag auf zweifache Weise das ewige Leben zu erlangen, sofern es zwei Umstände sind, wodurch der Mensch zur Erlangung der Glorie untauglich ist. Das eine davon ist die mangelnde Würde der Person; so ist es offenbar bei dem, der keine Liebe hat und weder fähig noch würdig ist, das ewige Leben zu besitzen: und danach vermag das menschliche Werk das ewige Leben zu erlangen, sofern dadurch eine Würde und Eignung im Menschen erlangt wird, um die Glorie zu erreichen. Wie nämlich der Akt der Sünde zu einer Einstellung der Seele wird, so der verdienstliche Akt zu einer Zierde und Würde; und darum wird er ein entsprechendes Verdienst (*meritum condignum*) genannt. Das andere wodurch der Mensch zur Erlangung der Glorie unfähig ist, ist ein hinzukommendes Hindernis, so daß der Mensch, der sonst würdig ist, die Glorie nicht erlangen kann. Und das ist das Verwirken einer zeitlichen Strafe. Und so ist das menschliche Werk auf die Glorie hingeordnet gleichsam mittels eines Preises, wodurch man von der Straferschuldung losgekauft wird: und von daher hat das menschliche Werk den Charakter der Rechtfertigung.

Im Hinblick auf diese beiden Umstände nun war das Werk Christi wirksamer als die Werke der andern Menschen. Denn durch das Werk eines andern Menschen wird nur der Wirkende für den Empfang der Glorie geeignet, weil ein Mensch auf einen andern geistig nichts überfließen lassen kann, und so kann man für einen andern, auf Grund eines entsprechenden Verdienstes (*ex condigno*), nicht die Gnade oder das ewige Leben verdienen. Christus aber konnte seiner Menschheit nach geistigerweise auf die andern Menschen Einfluß üben: und so konnte sein Werk auch in andern die Eignung zur Erlangung der Glorie verursachen. Und so konnte er für andere auf Grund entsprechender Würde Verdienste erwerben, sofern er auf andere Einfluß üben konnte, die weil seine Menschheit Werkzeug der Gottheit war (*Damascenus III, 15*). Ebenso ist mit Rücksicht auf den zweiten Umstand bei Christus eine größere Wirksamkeit zu bemerken als bei den andern Menschen. Denn es kann zwar ein Mensch für einen andern Genugtuung leisten, sofern dieser im Stande der Gnade ist; er kann aber nicht für die ganze Natur Genugtuung leisten; denn das Werk eines reinen Menschen kommt nicht dem Gut der ganzen Natur gleich. Aber das Werk Christi, sofern es Gottes und des Menschen Werk war, besaß eine solche Würde, daß es dem Gut der ganzen Natur gleichkam; und so konnte er für die ganze Natur Genugtuung leisten.«

Daß die gebührende Genugtuung andern Menschen unmöglich ist, beweist nicht, daß sie auch Christus unmöglich gewesen sei; »denn Christus als Mensch besitzt höhere Würde als die andern Menschen; darum braucht andern Menschen nicht zuzukommen, was Christus als Menschen zukommt.«

Lohn kann einem Menschen auf Grund der Tat eines andern nicht zukommen; aber mit dem Verdienst steht es anders. »Der Tugendakt hat den Charakter des Lobwürdigen in Beziehung zu dem Handelnden; und so kann einer nicht wegen des Aktes eines andern gelobt werden: doch den Charakter des Verdienstes hat er durch die Hinordnung auf das Ziel, und für dieses kann man durch den Einfluß Christi tauglich gemacht werden; und so konnte Christus für uns Verdienste erwerben.«

»Das Verdienst Christi verhält sich zu allen Menschen gleichmäßig, sofern es für alle ausreichend ist, nicht aber der Wirksamkeit nach: das liegt zum Teil am liberum arbitrium, zum Teil an der göttlichen Auserwählung, wodurch manche die Wirkung des Verdienstes Christi in Barmherzigkeit zugeteilt wird, andern dagegen nach gerechtem Gericht entzogen wird.«

In gewissem Sinn kam das Verdienst Christi auch den Engeln zugute. Freilich »ist es Sache des Erdenpilgers, Verdienste zu erwerben, und so kann man auch nur für einen Erdenpilger Verdienste erwerben; denn es muß dem, für den man ein Verdienst erwirbt, etwas von dem fehlen, was unter das Verdienst fällt. Die Engel aber sind im Hinblick auf den wesentlichen Lohn keine Pilger; und so hat er mit Rücksicht darauf kein Verdienst für sie erworben; in gewissem Sinn sind sie aber doch Pilger, nämlich mit Rücksicht auf den akzidentellen Lohn, sofern sie für uns Dienste leisten, wozu ihnen das Verdienst Christi verhilft; darum heißt es Epheser I, daß durch ihn erneuert werde, was im Himmel und auf Erden sei.«

Verdienstlich für uns konnte jeder Akt Christi sein, »doch zur Genugtuung für die Verschuldung der menschlichen Natur, auf die nach göttlichem Urteilspruch der Tod stand, wie aus Gen. II hervorgeht, mußte er an aller Stelle den Tod erleiden.«

Es scheint, als sei das stellvertretende Verdienst Christi nicht nötig, da, mit Hilfe der Gnade, jeder selbst imstande ist, sein Heil zu wirken. Doch »die Gnade, die jemandem persönlich verliehen wird, reicht wohl aus im Hinblick auf das, was seine eigene Person angeht, jedoch nicht zur Ablösung der Schuld, die auf der ganzen Natur liegt; das wird offenbar an den Vätern des Alten Bundes, die im Besitz der Gnade waren und doch wegen der Verschuldung der Natur nicht zur Glorie gelangen konnten, und deshalb war das Verdienst und die Genugtuung Christi erforderlich, damit jene Verschuldung aufgehoben würde. Überdies ist seit dem Fall des ersten Menschen keinem jemals anders als durch den expliziten oder impliziten Glauben an den Mittler persönliche Gnade verliehen worden.«

Andererseits macht das Verdienst Christi eigene Verdienste unsererseits nicht überflüssig; »denn das Verdienst Christi wirkt wohl hinreichend als allgemeine Ursache des menschlichen Heils; doch diese Ursache muß den einzelnen durch die Sakramente und durch den geformten Glauben, der durch die Liebe wirkt, zugewendet werden. Und so ist noch etwas außer dem Verdienst Christi zu unserm Heil erforderlich, dessen Ursache jedoch das Verdienst Christi ist.«

Es wird eingewendet: »Wie den Gliedern Christi vor seinem Leiden etwas zur Glorie fehlt, so auch jetzt. Doch jetzt erwirbt er für uns keine Verdienste. Also hat er auch damals keine erworben.« »Doch der Vergleich hält nicht stand; denn Verdienste erwerben können nur Erdenpilger; Christus aber war

vor dem Leiden zugleich Erdenpilger und am Ziel; jetzt aber ist er nur am Ziel; und so konnte er damals Verdienste erwerben, wenn er es auch jetzt nicht kann. Der Einwand geht auch darin fehl, daß jetzt den Seligen, die mystische Glieder Christi sind, nichts zur Glorie fehlt, da sie sich nicht nur der Anschauung des göttlichen Wesens, sondern auch der verklärten Menschheit Christi erfreuen.«

Es wird ferner vorgebracht: »Wenn Christus für uns Verdienste erworben hätte, wäre unsere Lage verändert. Doch die Lage des Menschen scheint nach Christus dieselbe zu sein, wie sie vorher war; denn wie vorher der Teufel versuchen, aber nicht zwingen konnte, so auch jetzt: wie den Sündern Strafe gebührte, so auch jetzt.« Doch in Wahrheit »ist die menschliche Lage nach dem Leiden Christi sehr verändert; denn nachdem die Verschuldung der menschlichen Natur gesühnt ist, können die Menschen frei zum Vaterland emporfliegen; außerdem werden die ewigen Strafen, die für persönliche Sünden gebührten, durch den Glauben an das Leiden Christi für die Ewigkeit erlassen und die zeitlichen durch die Schlüsselgewalt gemindert, in der das Leiden Christi wirksam ist; auch die Dämonen werden durch die Kraft des Leidens Christi niedergehalten, so daß sie nicht so heftig versuchen können; den Gläubigen sind viele Hilfsmittel gegeben, um den Versuchungen zu widerstehen; es wird auch durch die Kraft des Leidens Christi in den Sakramenten die Gnade gegeben, um Verdienste zu erwerben.«

Das stellvertretende Verdienst verstößt nicht gegen die Wahrheit, daß jedem nach seinen Werken vergolten wird. »Denn Christus und seine Glieder sind eine mystische Person; darum gehören die Werke des Hauptes in gewisser Weise auch den Gliedern zu; wenn uns also um der Werke Christi willen etwas von Gott gegeben wird, so geschieht es nicht im Widerspruch zu dem, was im Psalm (61, 13) gesagt ist: »Du wirst einem jeden nach seinen Werken vergelten«. Jedoch nützen uns die Verdienste Christi in der Weise, daß sie durch die Sakramente in uns die Gnade hervorrufen, durch die wir zu verdienstlichen Werken angetrieben werden.«

»Das Verdienst Christi verhält sich zu unserm Lohn wie die erste und entfernte Ursache; darum wird er nicht danach bemessen, sondern nach dem Verdienst, das die nächste Ursache ist; und das besteht in dem eigenen Akt dessen, dem der Lohn verliehen wird.«

Durch das Verdienst Christi verliert unser Lohn nicht den Charakter eines freien Geschenkes Gottes. »Denn eben dies, daß wir die Wirksamkeit des Verdienstes Christi erlangen, wird einem jeden von uns als freies Geschenk gegeben; so wird der Charakter der Gnade dadurch nicht gestört.«

8. Artikel Konnte Christus im ersten Augenblick seiner Empfängnis Verdienste erwerben?

»Darüber gibt es zweierlei Ansichten. Die einen nämlich sagen, Christus habe im ersten Augenblick seiner Empfängnis kein Verdienst erworben, doch gleich nach dem ersten Augenblick habe er begonnen, welche zu erwerben. Andere dagegen sagen, er habe gleich im aller ersten Augenblick Verdienste erworben: und diese Ansicht scheint die besser begründete zu sein. Denn was nur an geistlicher

Vollkommenheit für ein Geschöpf möglich ist, davon glaubt man, daß es der Seele Christi im ersten Augenblick ihrer Erschaffung verliehen wurde. Wenn nämlich in einem Augenblick kein Verdienst vorhanden sein kann, so kann das auf doppelte Weise kommen: einmal von seiten des Handelnden, sodann von seiten des Aktes. Von seiten des Handelnden kann es durch das Fehlen von zweierlei Fähigkeiten kommen: nämlich einer durch Gnade verliehenen, z. B. wenn wir sagen, jemand könne in dem Augenblick, in dem er eine Todsünde begeht, kein Verdienst erwerben, weil er nicht im Besitz der Gnade sei: sodann wegen des Mangels einer natürlichen Fähigkeit, wie das Kind im ersten Augenblick, wo es anfängt zu sein, kein Verdienst erwerben kann, weil es nicht den Gebrauch des liberum arbitrium hat. Keins von beiden kommt aber im vorliegenden Fall in Betracht.

Denn Christus besaß im ersten Augenblick die Fähigkeit von seiten der Gnade, weil er ja voll der Gnade war, und die natürliche Fähigkeit, da er den vollen Gebrauch des liberum arbitrium hatte; sonst hätte er nicht im Genuß des Ziels sein können. Also lag auf seiten Christi als des Handelnden nichts vor, weshalb er im ersten Augenblick seiner Empfängnis kein Verdienst hätte erwerben können; und ebensowenig auf seiten des verdienstlichen Aktes. Wenn nämlich ein Akt in einem bestimmten Augenblick nicht vorhanden sein kann, so kann das an zweierlei Umständen liegen. Einmal daran, daß jener Akt ein Nacheinander aufweist und deshalb in einem Augenblick nicht zur Vollendung kommen kann. Ferner dadurch, daß der Akt etwas voraussetzt, was einem bestimmten Augenblick nicht vorausgehen kann; so kann ein Feuer im ersten Augenblick seines Entstehens, wenn es außerhalb seines Ortes entstanden ist, nicht an seinem eigentlichen Ort sein, weil zuvor eine Bewegung erforderlich ist, die nicht vor dem ersten Augenblick des Entstehens vorhanden sein kann. Doch auf keine dieser beiden Weisen liegt ein Hindernis dagegen vor, daß Christus im ersten Augenblick Verdienste erwarb. Auf die erste Weise nicht, weil die Bewegung der freien Entscheidung, in der das Verdienst besteht, kein Nacheinander hat, sondern einfach und momentan ist. Auf die zweite nicht, weil für die Bewegung des Willens nur ein Akt der Auffassungskraft vorausgesetzt ist: diese Bewegung aber ist im selben Augenblick wie der Willensakt, weil das aufgefaßte Gut den Willen bewegt. Das Bewegen des Bewegenden und das Bewegtwerden des Bewegten sind aber zugleich. Die Auffassung des Guten selbst jedoch erforderte in Christus kein vorausgehendes Forschen, damit ein sicheres Urteil über das Gute zustandekomme; denn der Gewißheit nach hatte Christus über alle Dinge sofort ein wahres Urteil.

So steht denn offenbar nichts dem im Wege, daß Christus im ersten Augenblick Verdienste erwarb. Und so muß man zugeben, daß er im ersten Augenblick seiner Empfängnis Verdienste erwarb.«

In gewissem Sinn kann man bei Christus eine Überlegung zugeben. Denn zur Überlegung gehört zweierlei: »nämlich das Erfassen eines Grundes mit der Gewißheit des Urteils bezüglich dessen, worüber die Überlegung angestellt wird; und so kann sie in einem Augenblick vorhanden sein bei jemandem, der keinen Zweifel hat, was zu tun ist; und so war sie in Christus vorhanden. Sie kann aber auch eine Erörterung oder ein Forschen besagen; und dann bedeutet sie ein schrittweises Vorgehen

und kann darum nicht in einem Augenblick sein: und einer solchen Überlegung bedurfte Christus nicht, da kein Zweifel bezüglich dessen, was es zu tun galt, vorhanden war.«

Ein Entscheidung zum Bösen ist im ersten Augenblick bei keinem Geschöpf möglich. »Denn der Wille der vernunftbegabten Natur ist von Natur aus auf das Gute hingeeordnet, nicht aber auf das Böse; und so kann er, im ersten Augenblick seiner Erschaffung, wenn nichts im Wege steht, zum Guten hingezogen werden, nicht aber zum Bösen; denn zu diesem wird er nur durch einen Irrtum hingezogen, und in den gerät man bei abwägendem Denken oder Forschen. Darum ist für das Böse eine Zeit des Abwägens vorausgesetzt, nicht aber für das Gute.«

Es wird gesagt: Zwei Bewegungen, die wechselweise aufeinander bezogen sind (wie die Erschaffung der Seele Christi und die Betätigung ihres liberum arbitrium), können nicht im selben Augenblick zur Vollendung kommen. Dieser Gedanke ist zutreffend »für im Nacheinander verlaufende Bewegungen, nicht aber für momentane; der Grund dafür liegt darin, daß bei zwei aufeinander bezogenen Bewegungen derselbe Augenblick, der das Ende der ersten Bewegung ist, Anfang der zweiten sein kann; so beginnt in demselben Augenblick, in dem die Entstehung des Feuers außerhalb seines natürlichen Ortes zur Vollendung kommt, seine Ortsbewegung, wenn kein Hindernis dazwischentritt. Wenn nun der Anfangspunkt der zweiten Bewegung und ihr Endpunkt derselbe sind, wie es bei Momentanbewegungen der Fall ist, dann ist der Anfang der zweiten Bewegung im selben Augenblick wie das Ende der ersten Bewegung; so kommen die Erleuchtung und das Sehen im selben Augenblick zum Ziel. Wenn aber das Ende der zweiten Bewegung nicht im selben Augenblick sein kann, wie ihr Anfang, wie es bei allen im Nacheinander ablaufenden Bewegungen ist, dann kann unmöglich das Ende der zweiten Bewegung im selben Augenblick sein wie das Ende der ersten Bewegung. Da nun die Bewegung des liberum arbitrium eine momentane ist, so hindert nichts, daß ihr Verdienst in einem Augenblick zugleich mit dem Endpunkt der Erschaffung sein kann.«

Es wird gesagt: Die Gnade hat den Charakter eines Habitus und setzt eine Potenz voraus. Wenn es für Christus natürlicherweise unmöglich war, im ersten Augenblick von seinem liberum arbitrium Gebrauch zu machen, konnte es auch durch die Gnade nicht möglich werden. Tatsächlich ist die Sache so, »daß die Vernunftpotenz, was an ihr liegt, vom ersten Augenblick ihrer Erschaffung an zu ihrem Wirken fähig sein kann: nimmt man jedoch eine Potenz an, die an ein Organ gebunden ist, das noch nicht zu einem vollkommenen Wirken fähig ist, so wird sie durch die Mangelhaftigkeit ihres Organs daran gehindert, ihr Wirken ausüben zu können. Von diesem Hindernis aber war die Seele Christi durch die Gnade befreit: und demnach war es ihr durch die Gnade eigen, im ersten Augenblick sich betätigen zu können.«

Es heißt: Wenn bei einer Bewegung von einem Punkt ein doppelter Gebrauch gemacht wird (z. B. als Anfangspunkt einer Bewegung und Endpunkt einer andern), so muß sich eine Dauer der Ruhe dazwischen schieben. Doch »es besteht keine Analogie zwischen dem Augenblick in der Zeit und dem Punkt in der Größe, wie es zum vorliegenden Fall gehört. Denn denselben Punkt in einer Größe kann

ein Bewegtes nur innerhalb derselben Species der Bewegung als zwei benützen; aber denselben Augenblick kann ein Bewegtes im Hinblick auf verschiedene Bewegungsarten als zwei benützen. Innerhalb einer Bewegungsart aber kann es unmöglich eine Continuität der Bewegung geben, wenn die Bewegung mit einem Akt endet und mit einem andern Akt beginnt; denn dann schiebt sich Ruhe dazwischen und demgemäß Zeit. Bei Bewegungen verschiedener Art aber ist es möglich, daß das Ende der einen Bewegung und der Anfang der andern zugleich sind, weil zwischen ihnen keinerlei Continuität oder sonstige Beziehung erforderlich ist, da beide zugleich sein können; so kann etwas, während es sich bewegt, weiß werden; und in dem Augenblick, in dem das Weißwerden beginnt, endet die Ortsbewegung. Bisweilen aber gibt es ein geordnetes Verhältnis zwischen den Teilen derselben Bewegung, so daß nicht zwei von ihnen zugleich sein können: und so ist auch das Ende des einen Teils nicht gleichzeitig mit dem Anfang des andern, wenn beide aktuell gedacht werden. Und so ergibt sich, daß das Benützen eines Augenblicks als zwei keine dazwischenliegende Zeit notwendig macht, wie es das Benützen eines Punktes als zwei bei der Ortsbewegung macht.«

»Es gibt drei Akte der Form: sie gibt das Sein, unterscheidet und ordnet auf das Ziel hin. Diese Akte aber stehen in einem bestimmt geordneten Verhältnis zueinander; so wie das Seiende, das Eine und das Gute. Denn das Seiende ist das Ergebnis des ersten Aktes, das Eine des zweitens, das Gute des dritten. So ist denn ein Ding zuerst ein Seiendes, ehe es auf ein Ziel hingeeordnet ist. Die Seele Christi aber wurde durch den verdienstlichen Akt auf das Ziel hingeeordnet.« So scheint es, daß sie nicht im ersten Augenblick ihrer Erschaffung, in dem sie das Sein erhielt, Verdienste erwerben konnte. Doch »dieser Gedankengang stützt sich auf die Ordnung der Natur, nicht auf die zeitliche Ordnung: Das geht daraus hervor, daß die Form im selben Augenblick das Sein gibt, ordnet und unterscheidet.«

Die Schwäche der kindlichen Organe war für Christus kein Hindernis im Gebrauch des liberum arbitrium. »Denn Christus nahm keine Mängel an, die zu einer Unvollkommenheit der Gnade und des Wissens führen konnten; ein solcher Mangel ist aber die Untauglichkeit der Organe zum Akt der Seele; darum hat Christus diesen Mangel nicht angenommen; sondern durch die Gnade wurden die Organe gestärkt, so daß sie zur Tätigkeit der Seele geeignet wurden, wie es im Stande der Unschuld vielleicht geschehen wäre.«

Christus besitzt als Person eine Vereinigung mit Gott dem Sein nach, wie sie für ihn allein möglich ist; es gibt aber auch eine Vereinigung im Wirken, in Erkenntnis und Liebe, die zur Seligkeit erforderlich ist und bei dem Menschen Christus wie bei allen Menschen durch Gnade gegeben werden muß. Die Gnade ist nicht als Ursache der Vereinigung von Gottheit und Menschheit in Christus anzusehen und auch nicht als notwendige Bedingung dafür; sie gibt nur der menschlichen Natur die geeignete Beschaffenheit zur Vereinigung. Die Gnade Christi ist nichts schlechthin Unendliches, weil sie auf ein spezielles Seinsgebiet eingeschränkt ist, aber innerhalb ihrer Species ist sie unendlich. Christus ist das Haupt der Menschheit; denn er besitzt die dreifache Gemeinsamkeit und zugleich die dreifache Unterschiedenheit, die zwischen Haupt und Gliedern besteht: er ist eins mit ihr, aber ihr an Würde durch seine Gnadenfülle überlegen; er lenkt die Glieder und dient ihnen zugleich wie sie einander; es

besteht eine Kontinuität in dem ganzen mystischen Leib; doch der Heilige Geist, der darin waltet, fließt vom Haupt auf die Glieder über. Diese Wirkung geht letztlich von der Gottheit aus, aber die Menschheit spielt dabei die Rolle eines Werkzeugs. Die habituelle Gnade wirkt dabei mit; denn Gott teilt den Geschöpfen durch die Gnade von seiner Güte mit, und um so mehr, je näher sie ihm stehen, am allermeisten darum der Menschheit Christi, die davon dann auf die andern überfließen lassen kann. – Die Gnade im Verein mit der Freiheit der Entscheidung, die Christus auch eigen war, ermöglicht ihm ein verdienstliches Wirken, durch das er einmal das erwirbt, was ihm selbst zur vollen Seligkeit fehlte: die Leidensunfähigkeit und die Verklärung des Leibes; dann aber auch für uns erwirbt, was kein anderer Mensch uns erwerben konnte: die Würde, die der menschlichen Natur abgeht und die erst zur Seligkeit fähig macht, und die Ablösung der Verschuldung, in die die ganze Natur durch den Fall verstrickt war und die durch keinen Menschen zu tilgen war, wenn es auch möglich ist, für einen andern Verdienste zu erwerben. Da Christus vom ersten Augenblick seines Daseins an im Vollbesitz der Gnade war und den vollen Gebrauch des liberum arbitrium hatte, ferner für eine Entscheidung keiner vorbereitenden Überlegung bedurfte, die Dauer erfordert hätte, war er auch vom ersten Augenblick an fähig, Verdienste zu erwerben.

Mit dieser Darstellung des Gnadenlebens und -wirkens Christi schließt die Gnadenlehre ab, die in den vorausgehenden Untersuchungen begonnen hat. Sie bildet zugleich den Abschluß des ganzen Werkes. Ist es erstaunlich, daß die Untersuchungen über die Wahrheit so ausklingen? Doch wohl nicht, wenn man sich den Geist des Ganzen vergegenwärtigt. Es begann mit der ersten, der ewigen Wahrheit, von der alles geschöpfliche Sein und Erkennen seinen Ausgang nimmt, und schließt mit dem Weg, der geschöpfliches Sein und Erkennen zur Vereinigung mit der Ewigen Wahrheit zurückführt.

Lateinisch-deutsches Wörterverzeichnis

abicere, abwerfen 26 1 c.; abscheiden 26 1 c.; abstreifen 26 3 ad 12.

absolutus, absolut 2 9 c.

abstractio, Abstraktion 2 2 ad 4, 2 6 ad 1, 10 8 ad 1; Loslösung 18 1 8 | – **a sensibus**, Entrückung 12 9 c.; Loslösung von den Sinnen 13 1 c., 13 1 ad 12.

abstractum, das Abstrakte 21 4 ad 4.

abstrahere, abstrahieren 2 6 c., 18 5 ad 6, 19 1 ad 14, 22 11 ad 7.

absurdum, widersinnig 2 1 c.

acceptare, annehmen (Gott den Menschen) 27 1 c.

acceptatio, Annehmen 27 1 c.

acceptio, Empfangen 12 7 c., 12 12 c., 12 13 c., 15 1 c.; Bedeutung 4 2 c. 11 – **supernaturalis**, übernatürliches Empfangen 12 12 c.

acceptatio, Annehmen 27 1 c.

accidens, Akzidens 1 1 c., 1 10 c., 1 12 c., 2 1 c., 2 7 c., 2 11 ad 7, 3 7 c., 9 1 ad 7, 10 7 c., 10 8 c., 16 1 ad 2, 16 1 ad 6, 16 1 ad 16, 20 1 ad 1, 20 2 ad 4, 21 1 c., 21 5 c., 24 8 ad 6, 26 3 ad 7, 27 1 ad 6, 27 1 ad 8, 27 2 ad 7 | – **exterius**, äußeres Akzidens, 10 6 ad 2 | **per** –, akzidentell 1 5 ad 14, 1 11 c., 2 6 c., 11 1 c., 17 4 c.; zufällig 3 2 c.

accidentalia, Akzidenzien, zufällige Merkmale 2 4 ad 6.

accidere, geschehen 3 1 c. | **casu** –, durch Zufall geschehen 3 1 c.

accipere, empfangen (ein Bild) 2 6 c.

achos, Beklemmung 26 4 ad 6.

acidia, Schwermut 26 4 ad 6.

acies, Sehen 2 3 ad 5.

acquisitio scientiarum, Aneignung des Wissensbesitzes 11 1 c. | – **virtutum**, der Tugenden 11 1 c.

actio, Tätigkeit, Betätigung 1 12 c.; Aktion 12 1 c., 22 13 ad 13, 26 1 c.; Wirken 1 6 c., 2 4 c., 2 5 ad 15 (göttliches Wirken), 2 6 c., 2 10 ad 2 in c., 8 6 c., 10 11 c.; Handlung 24 1 ad 1; 28 3 c. 11 – **dei**, Gottes Tun 23 4 c. | – **materialis**, materielles Geschehen 10 1 ad 2 | – **naturalis**, Naturgeschehen 10 1 ad 2 | – **voluntatis**, Willenstätigkeit 22 8 c.

active, durch äußere Wirksamkeit 2 3 ad 1.

activus, aktiv 25 1 c., 26 3 c., 26 3 ad 4, 26 3 ad 5.

actus, Akt 1 9 c., 2 5 ad 16, 2 6 c., 5 5 c., 6 5 ad 3, 8 3 c., 8 10 c., 10 1 c., 10 3 c., 10 6 c., 14 4 c., 14 6 c., 15 2 c., 15 2 ad 10; 15 2 ad 12, 20 1 ad 1, 20 3 ad 3, 22 13 ad 8, 22 14 c., 24 1 ad 14, 24 4 c., 27 5 ad 18, 28 7 ad 13, 28 8 ad 4 in c., 29 8 c.; Aktualität 1 1 c., 8 6 c.; Tätigkeit 1 9 c. | – **animae**, Akt der Seele, seelischer Akt 6 1 ad 1, 20 1 c., 27 3 ad 25, 29 8 ad 10 | – **corporalis**, körperlicher Akt 5 10 c. | – **corporis**, Akt des Leibes 20 1 c., 26 9 ad 3 | – **exterior (interior)**, äußerer (innerer) Akt 25 5 ad 10, 27 5 ad 2, 27 5 ad 6, 27 5 ad 18 | – **formae**, Akt der Form 27 3 ad 25, 27 6 ad 2, 29 8 ad 8 | – **humanus**, menschlicher Akt 5 10 c., 6 2 c., 15 2 ad 3, 27 5 c.; menschliche Tätigkeit 11 4 c. | – **imperfectus**,

unvollkommene(r) Akt(ualität) 8 14 c., 9 4 c., 12 1 ad 2 in c., 19 1 c., 22 1 ad 3, 27 4 ad 4 | – **intellectus**, Verstandestätigkeit (-akt) 1 9 c., 13 4 c., 22 12 c. | – **meritorius**, verdienstlicher Akt 14 3 c., 14 5 c., 26 6 c., 28 3 ad 7, 28 3 ad 18, 29 7, 29 8 | – **momentaneus**, Augenblicksakt 18 6 ad 8 | – **moralis**, moralischer Akt, 25 5 c. | – **perfectus**, vollkommene(r) Akt(ualität) 9 4 c., 11 1 c., 22 1 ad 3 | – **primus**, erster Akt 23 4 ad 7; primärer Akt 27 3 ad 25 | – **purus**, reiner Akt 8 1 c., 8 6 c., 24 7 c. | – **rationis**, Akt der Vernunft 26 9 ad 7 | – **sensualitatis**, Akt der Sinnlichkeit 25 5 c., 25 5 ad 3 | – **secundus**, zweiter Akt, sekundärer Akt 23 4 ad 7, 27 3 ad 25, 28 8 ad 3 in c. | – **temporalis**, zeitlicher Akt 6 3 ad 9 | – **virtutis**, Akt der Tugend, Tugendakt 29 7 ad 2 | – **voluntarius**, willentlicher Akt 26 6 c. | – **voluntatis**, Willensakt 5 10 c., 6 1 ad 1, 22 6, 22 9 c., 22 12 c., 22 13 c., 22 14 c., 23 7, 26 6 ad 2 in c., 26 7, 27 5 ad 2, 27 5 ad 6, 28 3 c., 29 8 | **in actu**, aktuell 2 1 ad 4, 2 3 c., 2 9 c., 2 10 c., 8 6 c. | **feri in actu alicuius speciei**, eine Spezies aktuell werden lassen 9 7 c.

adaequatus, adäquat 2 9 c.; auf gleicher Stufe stehend 8 10 ad 3.

adam, Adam 18 1, 20 6 c., 24 9 c., 25 6 ad 5, 26 8 ad 6, 26 9 ad 2 in c., 28 2 ad 4, 28 2 ad 5.

addiscere, lernen 10 6 c., 11 1 c., 14 10 c., 19 1 c.

additio, Hinzufügung 2 1 ad 1, 21 1 c.

adhaesio, Festhalten 10 12 ad 6 in c.

admiratio, Bewunderung 26 4 ad 7.

aequalitas, Gleichheit 1 6 c.; Gleichförmigkeit 1 7 c.

aequare, gleichkommen 2 8 c.

aequivocus, äquivok 3 1 c., 4 6 c., 10 13 ad 3; doppelsinnig 2 11 c., 2 11 ad 6; ungleichförmig wirkend 11 3 ad 4.

aestimatio, Beurteilung (Schätzung) 1 2 c., 2 12 c., 24 10 c. | – **falsa**, falsche Schätzung 18 6 c. | – **naturalis**, instinktives Abschätzen, 14 1 ad 9; natürliches Schätzungsvermögen 15 1 c., 18 7 ad 7, 22 7 c., 24 2 c.

aeternitas, Ewigkeit 2 12 c., 12 6 c. | – **idearum**, Ewigkeit der Ideen 3 2 ad 7.

affectio, Betroffensein 1 11 c.; Gemütsbewegung 5 1 c., 14 4 c., 24 9 ad 1, 26 10 ad 17; Verlangen 6 2 c.; Ergreifensein 10 10 ad 5, 26 3 ad 18 | – **animae**, Formung der Seele durch Gemütsbewegung 10 9 c.

affectiva (*vis, pars*), **affectio**, **affectus**, Gemüt 5 1 c., 6 1 c., 8 4 ad 5, 10 9 ad 1 in c., 10 9 ad 3 in c., 10 10 ad 8, 10 11 ad 6, 11 3 ad 11, 14 4 c., 18 6 ad 10, 20 2 c., 21 3 ad 1 in c., 22 5 ad 8, 22 11 ad 10, 26 3 c., 27 1 ad 7, 28 4 c. | – **vis**, Strebevermögen 24 4 ad 9.

affirmatio, Behauptung 1 12 c.; Affirmation 2 15 c., 8 14 c., 28 6, 28 9 c.

afflictio, Leiden 26 1 c.

agere, tun, tätig sein 1 10 c., 25 2 c.; wirken 2 3 c., 5 9 ad 4, 22 13 c., 24 14 c.; treiben 5 9 ad 4 | – **in voluntatem**, auf den Willen einwirken 22 9 c.

agens, das Tätige, Wirkende 5 8 c., 23 5 c., 25 5 ad 13, 26 1 c., 26 3 ad 4, 26 8 ad 1, 28 3 c.; Energie 5 2 c.; Faktor, Wirkfaktor 8 12 ad 4, 22 2 c., 22 13 c., 25 5 ad 13 | – **divinum**, göttliche Wirkkraft 2 3 ad 20 | – **extrinsecum**, äussere Wirkkraft 11 1 c. | – **inferius**, irdische Wirkkraft 11 1 c. | – **naturale**, natürliche Wirkkraft 2 3 ad 20, 8 12 ad 4, 11 1 c. | – **primum**, erster Wirkfaktor, erste Wirkkraft 11 1 c., 22 2 c. | – **principale**, ursprünglich Wirkendes, primär Wirkendes 3 1 c.; primärer Wirkfaktor 26 1 ad 8, 29 4 c.; erste Wirkkraft 5 9 c. | – **proximum**, nächste Wirkkraft 11 1 c.

agibile, Handlung 5 1 c.

agonia, (Todes-) Angst 26 4 ad 7.

aliquid, Etwas 1 1 c.

alteratio, Veränderung 26 1 c., 26 3 ad 12.

amor, Liebe 4 2 ad 7, 6 1 c., 10 3 c., 10 7 ad 2, 24 4 ad 14, 24 11 ad 3, 25 2 c., 26 4 c., 26 5 c., 26 7 ad 7, 28 4 c.

analogia (*entis*), Ähnlichkeit (des Seienden) sc. mit Gott 1 10 ad 1 in c., 2 11 c., 2 11 ad 5, 10 7 c.

communitas analogiae, Analogische Gemeinsamkeit 2 11 ad 5; Gemeinsamkeit der Analogie 29 4 c. | **convenientia** –, analogische Übereinstimmung 8 1 c.

angelus, Engel 8, 11 3 c., 12 8 c., 13 2 c., 18 7 c., 18 7 ad 5, 22 9 ad 4, 22 9 ad 5, 24 10 c., 26 7 ad 5, 29 4 c., 29 4 ad 5, 29 7 ad 5 | – **custos**, Schutzengel 5 7 ad 2 | – **inferior**, niederer Engel 8 10 c., 8 14 c., 9 1 c., 27 3 ad 2 | – **superior**, höherer Engel 8 10 c., 8 14 c., 9 1 c., 27 3 ad 2 | **angelica creatura**, Engelwelt 5 8 c.

anima, Seele 1 1 c., 2 2 c., 3 1 c., 5 5 c., 5 9 ad 7, 5 9 ad 13, 8 1 c., 8 3 c., 8 4 ad 4, 10 1 c., 10 1 ad 2, 10 6 c., 10 8 c., 10 9 c., 10 9 ad 3 in c., 11 1 c., 12 3 c., 12 4 c., 13 1 ad 10, 13 3 c., 13 3 ad 1, 13 3 ad 2, 13 4 c., 16 1 c., 18 7 c., 18 7 ad 4, 18 8 ad 1, 18 8 ad 4, 19 1 c., 22 6 ad 1, 22 10 c., 22 12 c., 26 1 c., 26 2 c., 26 8 ad 8, 26 9 c., 26 9 ad 3 in c., 26 10 c., 27 1

c., 27 3 ad 21, 27 5 ad 17, 28 2 ad 8, 28 3 ad 13, 28 3 ad 14, 29 1 c. | – **bruti**, Tierseele 10 1 c., 18 7 ad 7 | – **caelestis**, himmlische Seele 5 10 c. | – **Christi**, Seele Christi 8 4 c., 13 3 ad 3, 20, 26 3 ad 1, 26 8, 26 10, 27 1 ad 6, 29 | – **humana**, Menschenseele 10 1 c., 15 1 c., 16 1 c., 16 3 c., 20 6 ad 1, 27 1 ad 6 | – **intellectiva**, Seele als Erkenntnisprinzip, geistige Seele 10 1 c., 19 1 c. | – **nutritiva**, Seele als Ernährungsprinzip 11 1 c. | – **in plantis**, Pflanzenseele 10 1 c. | – **rationalis**, Vernunftseele, vernunftbegabte Seele 5 8 c., 10 6 c., 15 2 c., 19 1 c., 24 1 ad 19, 24 6 ad 4, 25 1 ad 9, 26 3 c., 27 3 ad 9 | **sensitiva**, Seele als Empfindungsprinzip 10 1 c. | – **sensibilis**, sensitive Seele 23 1 c.; Sinnenseele 25 1 ad 9, 25 2 c., 26 3 c., 29 3 c. | – **separata**, (vom Leib) getrennte Seele 19 1 c., 19 2 c., 20 6 c., 24 11 c., 25 3 ad 3, 25 3 ad 7, 25 5 ad 2, 26 1 | – **vegetabilis**, Lebensseele, Seele als Lebensprinzip 10 1 c., 13 4 c., 16 1 ad 13, 25 1 ad 9, 26 3 c., 28 1 ad 5 | **esse animae**, Sein der Seele 22 6 ad 1 | **essentia** –, Wesen der Seele 10 1 ad 2, 13 4 c., 14 2 ad 2, 14 5 c., 16 1 ad 13, 19 1 ad 9, 22 10 ad 2, 22 11 ad 6, 22 12 c., 25 3 ad 3, 25 6 c., 26 3 c., 26 9 c., 26 9 ad 3, 26 9 ad 7, 26 10 c., 27 5 ad 17, 27 6, 28 2 ad 8.

animal, animalisches Wesen, Lebewesen 21 1 c., 22 3 c., 22 3 ad 2, 22 4 c., 22 7 c. | – **brutum**, vernunftloses Tier 5 6 c., 12 3 ad 19, 24 1 c., 24 2, 25 1 c.

animatum, beseeltes Wesen 22 3 c.

animus purgatus, gereinigter Geist 26 7 ad 6, 26 8 ad 2.

antecedens, Voraussetzung 2 12 ad 7; Vordersatz 2 12 ad 7.

appetibile, Gegenstand des Strebens, Ziel 15 3 c., 22 4 c., 22 5 c., 22 9 c., 22 10 c., 25, 2 6 4.

appetitus, Streben, Hinstreben 1 2 c., 5 1 c., 14 2 c., 14 2 ad 3, 15 3 c., 22, 23 1 c., 24 2 c., 24 6 c., 24 10 c., 25, 26 4; Verlangen 2 3 c., 21 2 c. | – **animalis**, animalisches (seelisches) Streben 22 3 ad 2, 22 3 ad 3, 22 3 ad 5, 23 1 c. | – **boni**, Streben nach dem Guten, 22, 24 6 c., 24 7 ad 6 | – **dei** Hinstreben zu Gott 22 2 | – **explicitus (implicitus)**, explizites (implizites) Streben 22 2 c. | – **finis ultimi**, Streben nach dem letzten Ziel 22 6 | – **eorum, quae ad finem sunt**, Streben, was zum Ziele führt 22 7 c., 24 1 ad 19, 24 6 c. | – **inferior**, niederes Streben 5 10 c., 10 1 ad 2, 15 3 c., 22 4 ad 4, 25, 26 3 ad 3, 26 3 ad 13, 26 6 c., 26 6 ad 13, 26 6 ad 2 in c., 26 7, 26 8 | – **intellectualis**, geistiges Streben 10 1 ad 2, 23 1 c. | – **naturalis**, naturhaftes, natürliches (Hin-) Streben 22 1 ad 2, 22 3 ad 2, 22 3 ad 3, 22 3 ad 5, 22 5 c., 23 1 c., 25 1 c., 27 2 c. | – **sensibilis, sensitivus**, sinnliches Streben 10 1 ad 2, 18 6 ad 1, 22 4 c., 22 9 ad 6, 24 1 ad 19, 25, 26 3 c. | – **rationalis, superior**, vernünftiges, höheres Streben 5 10 c., 10 1 ad 2, 15 3 c., 18 6 ad 1, 22 4 c., 23 1 c., 25, 26 3 ad 3, 26 3 ad 13, 26 6 c., 26 6 ad 13, 26 6 ad 2 in c., 26 8, 26 9.

appetitiva (pars, vis), appetitivum, Strebevermögen 15 3 c., 22 3 c., 22 4, 22 10 c., 24 4 ad 9, 24 5 ad 4, 24 10 c., 25, 26 3, 26 9 ad 5; Begehrungsvermögen 18 6 ad 1.

apprehendere, erfassen 1 12 c., 2 7 c.; auffassen 2 12 c., 22 4 ad 4 | – **immediate**, unmittelbar erfassen 10 8 c.

apprehensio, Auffassung 1 8 c., 1 11 c., 1 12 c., 10 8 c., 10 9 c., 15 3 c., 21 4 ad 4, 22 4 c., 22 4 ad 3, 22 9 ad 6, 25 1 c.; Beurteilung 1 10 c.

apprehensiva (vis), Auffassungsvermögen 15 3 c., 24 5 ad 4, 24 8 c., 25 3 c., 26 3 ad 11, 26 9 ad 5.

applicare, zur Anwendung bringen 2 8 c., 17 1 c., 17 2 c., 17 2 ad 2.

approbatio, Billigung 15 4 c.

appropriare, besonders zuschreiben (einer göttlichen Person) 1 7 c., 7 3 c., 10 13 c.

arbitrium (voluntatis), (Willens-) Entscheidung 3 1 c. | **liberum** –, freie Entscheidung 2 12 c., 5 5 c., 5 5 ad 1, 5 6 c., 5 10 c., 6 3 c., 6 4 c., 8 12 c., 12 3 ad 6, 15 2 ad 3, 17 1 ad 4, 24, 27 5 ad 1, 27 5 ad 16, 28 3, 28 4, 28 5, 28 8, 28 9 ad 11, 29 6, 29 8.

arctum, Schwierigkeit 26 4 c.

arduum, Hemmnis 25 2 c., 25 2 ad 4 et 5, 26 4 c., 26 4 ad 1.

argumentum, Beweismittel, Argument 14 2 c., 14 2 ad 9.

ars, Kunst 11 1 c., 28 3 c.; (künstlerischer Entwurf 1 5 ad 2, 2 5 c., 4 7 c.; Erfindung 1 7 c.; schöpferische, menschliche Tätigkeit 1 8 c.; handwerkliche Tätigkeit 5 9 c.; Fertigkeit 10 9 c., 12 3 c.; planmäßiges Vorgehen 10 10 ad 9, 24 10 ad 8; geistige Wirksamkeit 25 5 c. | – **divina**, göttlicher Schöpfungsplan 2 5 c.

arteficiatum, durch menschliche Tätigkeit Hervorgebrachtes 1 8 c., Kunstwerk 2 5 c., 2 8 c.

artifex, Künstler 2 8 c.

assensio, assensus, Zustimmung 11 1 c., 14 1 c., 14 1 ad 7, 14 8 c., 14 12 c., 18 6 c.

assentire, zustimmen 14 1 c.

assimilatio, Verähnlichung (Angleichung) 1 1 c., 2 1 c., 2 3 ad 6, 2 8 ad 2; Gleichwerden 8 5 c.

assuetudo, Gewöhnung 24 11 ad 4.

attributuni, Attribut 5 1 c., 5 1 ad 7, 6 1 ad 14, 23 2 ad 3 | – **essentiale**, Wesensattribut 10 1 ad 5.

atritio, Angegriffensein (Reue) 28 8 c.

auctoritas ordinis, amtliche Würde 29 5 ad 3.

audacia, Wagemut 26 4 c., 26 5 c., 26 5 ad 2.

auditus, Hören, Gehör 18 3 c., 25 3 c.

augmentum, Vermehrung 28 3 ad 18.

aureola, Glorienschein 26 6 ad 3,

aversio, Abwendung, Abkehr sc. von Gott 15 4 ad 6, 24 12 ad 2, 24 12 ad 11 in c., 25 5 ad 10, 27 5 ad 8, 28 2 c., 28 4 ad 12, 28 5 ad 3, 28 5 ad 4, 28 9 ad 1.

baptismus, Taufe 27 4 ad 17, 27 4 ad 18, 28 3 ad 1, 28 3 ad 2, 28 3 ad 8, 28 3 ad 14, 28 8 ad 2.

beatitudo, Seligkeit 5 6 ad 4, 6 1 c., 8 1 c., 8 3 ad 12, 8 4 ad 12, 12 6 c., 13 3 ad 8, 14 2 c., 18 1 c., 20 4 c., 22 2 ad 4, 22 6 c., 22 7 c., 22 8, 23 2 c., 23 4 c., 23 7 ad 8, 23 8 c., 24 8 c., 24 10 c., 26 8 c., 26 8 ad 8, 26 10, 29.

bonitas, Güte 2 8 c., 2 8 ad 1, 5 1 ad 3 in c., 5 6 c., 5 8 c., 6 2 c., 6 4 ad 7, 12 3 ad 17, 12 5 c., 20 4 c., 21 4 c., 21 5 c., 21 5 ad 1, 23 2 c., 23 3 c., 23 7, 23 8, 28 1 c.; Vollkommenheitszustand 8 3 ad 12; Wert 21 4 c. | – **absoluta**, absolute Güte 21 4 ad 8, 21 4 ad 9, 21 5 ad 1, 24 7 c. | – **creata**, geschaffene Güte 21 4 C., 21 4 ad 3, 21 4 ad 6, 21 5 c. | – **morum**, sittliche Güte 12 5 c. | – **prima (divina)**, Erste (göttliche) Güte 21 4 c., 21 4 ad 4, 21 4 ad 8, 21 4 ad 9, 21 5 c., 21 5 ad 1, 23 1 ad 3, 23 4 c., 23 8, 27 1 ad 7, 28 3 ad 10.

bonum, das Gute (Gut) 1 1 c., 1 2 c., 1 8 c., 5 4 ad 4, 5 4 ad 5, 5 4 ad 6, 5 5, 5 6, 5 7, 10 1 ad 2, 12 3 ad 15, 14 2 c., 17 3 c., 21, 22 5 c., 22 15 c., 24 8 c., 25 1 c., 25 5 ad 5, 26 4 c., 26 8 ad 9, 26 10 c., 28 3 ad 15, 29 8 ad 2; das Gute (im Verhältnis zum Wahren) 3 3 ad 9, 14 2 ad 3, 15 2 c., 16 2 c., 16 3 ad 5, 18 6 c., 20 4 c., 22 5 ad 8, 22 11 ad 3 in c.; Wert 1 8 c., 13 1 ad 5 | – **animae**, Gut der Seele 26 10 ad 1 | – **commune**, Gut, das vielen gemeinsam ist (allgemeines Gut) 5 3 c., 28 1 c. | – **corporis**, Gut des Leibes 26 10 ad 1 | – **delectabile**, Genuß 22 6 c., 24 6 c. | – **excedens naturam humanam**, die menschliche Natur übersteigendes Gut 24 14 c. | – **honestum**, das sittlich Rechte 24 6 c. | – **incommutabile**, unwandelbares Gut 28 2 c., 28 5 ad 2 | – **intellectus**, Gut des Verstandes 18 6 c., 22 11 ad 3 in c., 26 3 ad 6 | – **moris**, sittliches Gut 21 6 ad 9, 27 1 c. II – **naturas**, natürliches Gut 21 6 ad 9, 27 1 c. | – **necessarium**, notwendiges Gut 23 3 c., 25 1 ad 7 | – **particulare**, spezielles (besonderes) Gut 5 4 ad 4, 21 4 c., 24 7 c., 24 8 c., 25 1 ad 7 | – **primum**, das erste Gute 5 1 ad 7 | – **proportionatum naturas humanae**, der menschlichen Natur entsprechendes Gut 24 14 c. | – **rationis**, Gedankengut 21 2 ad 7 | – **singulare**, Gut für einen Einzelnen 5 3 c. | – **speciale**, besonderes Gut 22 7 c. | **summum** –, das höchste Gut 10 12

ad 5, 18 6 ad 10, 26 10 ad 1 | – **supranaturale**, übernatürliches Gut 27 1 c. | **ultimum** –, höchstes (Letztes) Gut 14 2 c., 14 3 c. | – **universale, universalis**, Gut von universeller Natur, allgemeines Gut 5 4 ad 4, 19 1 ad 13, 21 4 c., 24 7 c. | – **utile**, das nützliche Gut (das Nützliche) 23 3 c., 24 6 c.

bonus, gut (guter Mensch) 5 7 c., 12 5 c., 22 14 ad 1.

capacitas, Fassungskraft 8 2 ad 2, 20 6 ad 1, 29 3 ad 3.

caput, Haupt 29 4.

caritas, Liebe 10 10 c., 12 5 c., 14 2 ad 3, 14 5 c., 14 5 ad 4, 14 5 ad 13, 14 11 ad 4 in c., 21 6 ad 12, 22 8, 23 7 ad 7, 23 7 ad 8, 24 10 ad 16, 25 3 ad 5, 26 6 ad 8, 26 7 ad 7, 27 2, 27 5 ad 5, 27 5 ad 6, 27 6 ad 7, 28 1 ad 3, 28 2, 28 4 c., 29 6 ad 6; Liebe als übernatürliche Tugend 10 10 ad 3, 22 11 ad 1 in c., 23 7 c., 24 4 ad 9, 24 12 ad 11 in c., 24 12 ad 16, 26 6 c., 27 2.

casus, Zufall 5 4 ad 7 | **a casu**, zufällig 3 8 ad 3 | **casu accidere**, zufällig geschehen 5 2 c.

causa, Ursache 2 3 ad 1, 2 3 ad 3, 2 12 c., 2 14 c., 4 6 c., 5 9 c., 6 2 c., 8 8 c., 8 12 c., 23 1 c., 23 1 ad 3, 23 5 c., 27 7 c., 28 7 c. | – **activa**, Wirkursache 2 3 ad 20, 3 8 c., | – **aequivoca**, äquivoke Ursache 3 1 c., 4 6 c., 10 9 ad 2, 10 13 ad 3; ungleichsinnig – gleichbenannte Ursache 10 9 ad 2 | – **agendi**, Ursache des Handelns 24 8 c. | – **agens**, wirksame Ursache 2 3 ad 3, 2 14 c., 5 2 c., 23 5 c., 27 1 ad 3 | – **boni (mali)**, Ursache des Guten (Bösen) 2 15 ad 1 | – **contingens**, kontingente Ursache 23 1 ad 2, 23 5 c. | – **creata**, geschaffene Ursache 12 3 c. | – **efficiens**, Wirkursache 2 3 ad 20, 3 8 c., 21 1 ad 4, 21 4 c., 22 12 c., 27 1 ad 1, 28 2 ad 9, 28 7, 28 8, 29 6 c. | – **esse (essendi)**, Ursache des Seins 2 1 c., 2 3 ad 20, 5 2 c., 22 9 c. | – **exemplaris**, exemplarische Ursache 21 2 ad 2, 27 3 ad 7 | – **exterior, extrinseca**, äußere Ursache 10 6 c., 11 1 c., 13 1 c. | – **fiendi**, Ursache des Werdens 2 3 ad 20 | – **finalis**, Finalursache, Zweckursache 2 3 ad 20, 2 8 ad 1, 3 8 c., 5 2 c., 21 1 ad 1, 21 1 ad 4, 21 3 ad 3, 21 5 c., 22 2 c., 23 1 ad 3, 23 7 c., 28 7, 29 6 | – **formalis**, Formalursache 23 1 ad 3, 23 7 c., 27 1 ad 1, 27 1 ad 3, 28 8 c. | – **gratiae**, Ursache der Gnade 27 4, 27 7, 28 3 ad 11 | – **immobilis**, unwandelbare Ursache 12 11 c. | – **inferior**, irdische Ursache 5 5 ad 5, 12 10 ad 11, 12 10 ad 12, 22 11 ad 3, 24 1 ad 19 | – **instrumentalis**, werkzeugliche Ursache 27 3 ad 7, 27 4 | – **interior, intrinseca**, innere Ursache 10 6 c., 13 1 c. | – **materialis**, materielle Ursache 3 8 c., 5 2 c., 21 4 c., 23 7 c., 28 7, 28 8 | – **meritoria**, Verdienst 12 10 ad 11 II – **naturalis**, natürliche Ursache 2 3 ad 20, 8 12 c., 8 13 c., 12 2 ad 4, 12 3 ad 6, 12 10 c., 12 10 ad 11, 13 1 ad 2, 22 1 c., 23 5 ad 1, 23 7 c. | – **particularis**, besondere Ursache 2 4 c., 2 5 c. | – **per accidens**, akzidentelle

Ursache 28 2 ad 7 | – **per se**, *Ursache an sich* 28 2 ad 7 | – **prima**, *Erste Ursache* 2 4 c., 2 14 c., 2 14 ad 3, 2 14 ad 5, 3 1 c., 3 2 c., 5 4 ad 7, 5 9 ad 4, 5 9 ad 7, 6 6 c., 8 12 c., 11 1 c., 12 11 c., 21 1 ad 1, 22 2 c., 23 5 c., 24 1 ad 3, 24 1 ad 4, 24 14 c., 29 7 ad 12 | – **propinqua**, *naheliegende Ursache* 11 1 c. | – **propria**, *spezifische Ursache* 2 4 c., 2 4 ad 7, 2 5 c. | – **proxima**, *nächste Ursache* 2 4 c., 2 12 ad 7, 2 14 ad 3, 3 7 c., 5 4 ad 7, 6 3 c., 8 12 c., 12 11 c., 23 5 c., 29 7 ad 12 | – **remota**, *entfernte Ursache* 2 12 ad 7, 12 11 c., 29 7 ad 12 | – **scientiae (cognitionis)**, *Ursache des Wissens* 2 1 c., 10 6 c., 11 2 c., 11 3 c., 18 8 ad 13 | – **secunda**, *zweite Ursache* 2 14 c., 2 14 ad 5, 3 2 c., 3 7 c., 5 9 ad 4, 6 2 c., 6 6 c., 12 3 c., 21 1 ad 1, 22 2 c., 23 5 c., 24 1 ad 3, 24 1 ad 4, 24 14 c. | – **superior**, *himmlische Ursache* 12 10 ad 12 | – **universalis**, *allgemeine Ursache* 2 4 c., 2 4 ad 7, 2 5 c., 8 11 c. | – **univoca**, *univoke, gleichsinnig – gleichbenannte Ursache* 10 9 ad 2, 10 13 ad 3 | – **voluntaria**, *willentliche Ursache, Willensursache* 12 10 c., 23 5 ad 1, 23 7 c.

causalitas, *Ursächlichkeit* 5 1 ad 7, 21 2 ad 2, 28 7 c.

certitudo, *Gewißheit* 2 1 ad 4, 2 9 ad 10, 6 3 c., 10 12 ad 6 in c., 11 1 ad 13, 14 2 c., 15 2 ad 3; *Bestimmtheit* 6 3 c.; *Sicherheit* 10 10 ad 9, 14 1 ad 7.

cholericus, *Choleriker* 22 9 ad 2.

Christus, *Christus* 10 11 ad 3, 13 3 ad 3, 18 4 ad 3 in c., 20, 23 8 ad 4, 23 8 ad 5 in c., 24 8 c., 24 9 c., 24 9 ad 2, 24 12 ad 9, 26 6 ad 4 in c., 26 8 c., 26 9, 27 3 ad 5, 27 3 ad 6, 27 3 ad 7, 28 1 ad 12, 28 4 ad 7, 29.

circumstantia, *Umstand* 22 14 ad 1.

coactio, *Zwang* 24 1 ad 7, 24 1 ad 18, 24 8 ad 5.

cogere, *zwingen, nötigen* 11 3 ad 11, 15 3 c., 22 8, 22 9, 24 12 ad 12.

cogitare, *denken* 4 2 ad 2.

cogitatio, *Überlegung* 14 1 c., 14 1 ad 7; *Abwägen, Denken* 14 1 ad 9 | (**potentia, vis**) **cogitativa**, *verbindende und abschätzende Kraft* 1 11 c., 10 5 c., 18 8 ad 5; *Fähigkeit des Abwägens* 14 1 ad 9 | – **cordis**, *Gedanke des Herzens* 8 13 c., 20 6 c.

cognitio, *Erkenntnis* 1 1 c., 1 10 c., 1 11 c., 8 15 c., 9 3 c., 10 1 c., 10 4 c., 12 3 ad 1, 12 6 ad 2, 14 6 c., 14 8 ad 5, 14 11 ad 4 in c., 15 1 c., 20 5 c., 21 3 c., 22 1 ad 2, 23 1 c., 24 2 c. | – **actualis**, *aktuelle Erkenntnis* 10 9 c. | – **an ... est**, *Erkenntnis, ob etwas ist* 12 3 ad 13, 18 5 c. | – **angelorum**, *Erkenntnis der Engel (als Subjekt)* 8, 9, 10 4, 10 5, 16 1 c., 19 2 c., 20 4 c.; *idem (als Objekt)* 18 5 c. | – (**angelorum**) **matutina**, *morgendliche Erkenntnis (der Engel)* 8 16 c., 8 17 c. | – **rerum in se ipsa**, *Erkenntnis der Dinge in sich selbst* 8 16 c., 8 17 c., 10 4 c., 10 5 c. | – **rerum in verbo**, *Erkenntnis der Dinge im Ewigen Wort* 8 16 c., 8 17

c. | – **(angelorum) vespertina**, 8 16 c., 8 17 c., 10 4 c., 10 5 c. | – **animae**, Erkenntnis der Seele (als Subjekt) 15 1 ad 1; idem (als Objekt) 10 8 c., 10 9 c. | – **animae post mortem**, Erkenntnis der Seele (als Subjekt) nach dem Tode 19 | – **beata**, Erkenntnis in der Seligkeit 26 10 ad 17 | – **boni**, Erkenntnis des Guten 24 8 c. | – **causae et effectus**, Erkenntnis der Ursache und der Wirkung 2 4 c. | – **collativa**, beziehende Erkenntnis 18 2 ad 1 | – **communis**, allgemeine Erkenntnis 2 4 c. | – **daemonum**, Erkenntnis der Dämonen 8 17 c. | – **dei**, Erkenntnis Gottes (als Objekt) 10 7 c., 10 9 ad 7 in c., 10 11 c., 10 11 ad 4, 10 11 ad 5, 10 11 ad 6, 12 3 ad 13, 14 10 c., 18 1 ad 1, 18 2 ad 7 | – **divina**, göttliche Erkenntnis 2 2 ad 2, 2 4 c., 2 5 ad 16, 10 4 c., 10 5 c.; Erkenntnis Gottes durch Engel und Menschen 8 15 ad 3 | – **divina praecedens res creatas** göttliche Erkenntnis, die den geschaffenen Dingen vorausgeht 2 8 c. | – **existentiae dei**, Erkenntnis der Existenz Gottes 10 12 c. | – **existentiae dei insertae**, eingepflanzte Gotteserkenntnis 10 12 ad 1 | – **fidei**, Glaubenserkenntnis 14 9 ad 8 | – **futurorum**, Erkenntnis des Künftigen 12 3 c., 12 10 c. | – **gratiae**, Gnadenerkenntnis 8 17 c., 18 4 c., 18 5 c. | – **gratuita**, eingegossene Erkenntnis 8 17 c., 18 4 c., 18 5 c. | – **habitualis**, habituelle Erkenntnis 10 9 c. | – **habituum**, Erkenntnis der Habitus 10 9 c. | – **humana**, menschliche Erkenntnis 15 1 ad 7, 15 1 ad 8, 16 1 c., 18 7 c. | – **ignotorum**, Erkenntnis unbekannter Dinge 11 2 c., 11 3 c. | – **intellectiva**, geistige, einsichtige Erkenntnis 19 1 c., 24 10 c. | – **mentis humanae**, Erkenntnis des menschlichen Geistes 10 6 c. | – **naturalis**, natürliche Erkenntnis 8 15 c., 8 15 ad 2, 9 1 ad 9, 10 9 c., 10 11 c., 10 13 c., 12 1 c., 12 3 c., 13 1 c., 14 9 ad 8, 18 4 c., 18 5 c., 20 3 c., 20 6 c., 22 1 ad 2 | – **nostra posterior rebus creatis**, unsere Erkenntnis, die später ist als die geschaffenen Dinge 2 8 c. | – **habens ordinem (ratio)**, geordnete (rationale) Erkenntnis 23 2 ad 5 | – **patriae**, himmlische Erkenntnis 13 2 c. | – **practica**, praktische Erkenntnis 2 8 c., 3 6 c., 2 10 ad 2 in c., 3 3 c. | – **primi hominis in statu innocentiae**, Erkenntnis des ersten Menschen im Stande der Unschuld 18 | – **primorum principiorum**, Erkenntnis der ersten Prinzipien 10 13 c., 11 2 ad 2, 16 2 c., 18 4 c. | – **propria**, das Spezifische treffende Erkenntnis 2 4 c. | – **prophetica**, prophetische Erkenntnis 12 11 c., 20 6 c. | – **quid est**, Erkenntnis, was etwas ist, 12 3 ad 13, 18 5 c. | – **rerum in intelligentia**, Erkenntnis der Dinge im Verstand 18 4 ad 10 | – **rerum in propria natura**, Erkenntnis der Dinge in ihrer eigenen Natur 20 6 c. | – **rerum in verbo**, Erkenntnis der Dinge im Ewigen Wort 20 3 c. | – **rerum materialium**, Erkenntnis der materiellen Dinge 8 8 c., 10 4 c., 10 5 c. | – **simplex**, einfache Erkenntnis 15 1 c., 23 2 ad 5 | – **speculativa**, spekulative Erkenntnis 2 8 c., 3 3 c. | – **sui**, Erkenntnis seiner selbst 10 7 c. | – **supernaturalis**, übernatürliche Erkenntnis 12 7 c. | – **theoretica**, theoretische Erkenntnis 2 8 c. | – **trinitatis**, Erkenntnis der Dreieinigkeit 10 13 c. | – **universalis**, allgemeine Erkenntnis 10 5 c., 19 2 c., 25 3 c. | – **viae**, irdische Erkenntnis 13 2 c.

cognoscere, erkennen 1 10 c., 2 2 c., 2 5 ad 15, 18 5 ad 4, 22 13 ad 7 | – **actu (habitu)**, aktuell (habituell) erkennen 10 8 c. | – **ex aliquo**, durch etwas erkennen 10 8 ad 9 | – **in aliquo**, in etwas erkennen 8 15 c., 10 8 ad 9, 12 1 c., 18 4 ad 10, 20 5 c. | – **intellectualiter**, geistig schauend erkennen 11 3 ad 4 | – **in universali**, im Allgemeinen erkennen 8 10 ad 1, 8 11 c. | – **in verbo**, im Ewigen Wort erkennen 18 4 ad 10, 20 3 c., 20 3 ad 4 | – **materialiter (immaterialiter)**, materiell (immateriell) erkennen 25 3 c. | – **naturaliter**, von Natur aus erkennen 10 8 c. | – **particulariter (universaliter)**, partikulär (allgemein) erkennen 25 3 c. | – **per essentiam**, durch das Wesen erkennen 3 1 c., 10 8 c., 10 8 ad 9, 10 11 c., 13 1 c. | – **per similitudinem**, durch ein Abbild erkennen 3 1 ad 1, 10 11 ad 4 | – **per speciem**, durch eine Spezies erkennen 10 8 c. | – **animam**, die Seele erkennen 10 8 c. | – **creaturas**, die Geschöpfe erkennen (von Gott) 2 3, 2 8 | – **deum**, Gott erkennen 10 7 c., 10 9 ad 7 in c., 10 11 c., 10 11 ad 4, 10 11 ad 6, 12 3 ad 13, 13 1 ad 1, 18 2 c. | – **formas universales in particularibus**, die allgemeinen Formen in besonderen Gegenständen erkennen 15 1 ad 8 | – **futura contingentia**, künftiges Kontingentes erkennen 2 12 c., 12 3 c. | – **malum**, das Böse erkennen 2 15 c. | – **non ens**, das Nichtseiende erkennen 2 8 | – **particularia ex universali**, das Besondere auf Grund des Allgemeinen erkennen 11 1 c. | – **se ipsum**, sich selbst erkennen 2 2 ad 2, 10 7 c., 10 8 c. | – **sensibilia**, das Sinnenfällige erkennen 25 3 c. | – **singularia**, Einzeldinge erkennen 2 5 c., 2 6 c., 2 6 ad 3, 2 6 ad 4, 8 11 c., 19 2 c., 19 2 ad 1, 19 2 ad 2, 20 4 ad 1 | – **temporalia**, zeitliche Dinge erkennen 10 7 c. | – **universalia**, das Universelle erkennen 2 6 c., 20 4 ad 1.

cognoscibilis, erkennbar 2 2 c., 8 2 c. | – **e**, Erkenntnisgegenstand 2 12 c., 15 2 ad 4, 18 5 ad 4, 22 10 c.; zu erkennender Gegenstand 2 2 c.

cognoscitivum, Erkenntnisvermögen 22 10 c.

cognoscitivus, erkenntniskräftig (-fähig) 2 2 c., 8 2 c.

collatio, Zusammenfassung 1 11 c., Abwägen 14 1 c., 29 8 ad 2; Zusammenstellung 14 1 c.; beziehende Tätigkeit 24 2 c.

color, Farbe 10 7 c.

comminatio, Drohung 12 10 c.

commodum, Vorteil 26 8 ad 9.

communicare, mitteilen 5 8 c., 5 8 ad 3, 12 3 ad 17, 28 3 ad 10; verbunden sein mit 21 4 ad 4.

communicatio, Mitteilung 2 8 c. | – **vitae**, gesellschaftliches Leben 28 1 c.

communitas, Gemeinwesen 5 3 c.

comparare, gegenüberstellen 1 4 c.

comparatio, Verhältnis 1 1 c., 3 1 ad 3.

compati, vereinbar sein 6 3 ad 7.

complementum, Vollendung 14 3 c., Ergänzung 28 3 ad 20.

completivus, abschließend 5 1 c.

complexio, Veranlagung 6 4 ad 2 | – **corporalis**; Körperkonstitution 25 4 ad 5, 25 6 ad 4 | – **naturalis**, natürliche Konstitution 12 4 c., 22 9 ad 2.

complexus, verflochten 2 7 c.; zusammengesetzt 11 1 c.

componere, zusammenfassen 1 3 c., 1 11 c., 1 12 c., 10 10 ad 8, 15 1 ad 5, 19 1 ad 14; zusammenfügen 2 7 c.

compos (suae mentis), (seines Geistes) mächtig 28 3 ad 2, 28 3 ad 3, 28 3 ad 8.

compositio, Zusammenfassung 1 3 c.; Zusammenfügung 1 8 ad 3, 2 1 c., 2 7 c., 2 7 ad 3; Verknüpfung 2 12 ad 7; synthetischer Satz 14 12 c.; Zusammensetzung 16 1 ad 16 | – **corporis et animae**, Verbindung von Leib und Seele 10 6 c. | – **rationis**, Zusammensetzung im Ideengehalt 27 1 ad 8 | – **realis**, reale Zusammensetzung 27 1 ad 8.

compositus, synthetisch, zusammengesetzt 2 12 ad 4, 15 1 ad 5, 20 2 ad 3, 27 1 ad 8.

compossibilis, vereinbar (zusammen möglich) 6 3 c.

comprehendere, begreifen 2 2 ad 5, 8 2 c.; umfassen 2 7 c., 8 2 c.; voll begreifen, erfassen 5 2 ad 11, 8 2 c., 20 4 c., 20 4 ad 4, 20 5 c.

comprehensibilis, unfaßbar 2 9 c.

comprehensio, Erfassen 15 1 ad 4.

comprehensor, der, der am Ziel ist 8 4 ad 7, 20 3 ad 1, 26 10 ad 14, 26 10 ad 15, 29 3 ad 5, 29 7 ad 9, 29 8 c.; im Besitz vollkommener Erkenntnis 10 11 ad 3.

conceptio, Auffassung 2 5 ad 11; Begriff 1 1 c.; 2 1 c., 2 7 c., 11 3 c.; Gebilde des Verstandes, begriffliches Gebilde 4 2 c.; Vorstellung 1 5 c., 8 7 c.; begriffliche Fassung, begriffliches Erfassen 14 1 c., 21 1 c. | – **communis**, allgemeine Wahrheit 10 12 c. | – **intellectus**, Verstandesinhalt, – begriff 11 1 c., 21 1 c. | **primae – nes per se notae**, die ersten, von sich aus bekannten Begriffe 11 3 c.

concipere, einen Begriff bilden 1 12 c., 2 1 c.; innerlich aufnehmen 4 1 c.

conclusio, Schlußsatz 2 1 ad 4, 23 4 ad 11; Schlußfolgerung 11 1 ad 13, 22 6 ad 4.

concomitari, zusammengehören, – auftreten 28 1 c.

concreatum, das Mitgeschaffene 21 6 ad 7, 27 3 ad 9.

concretum, das Konkrete 21 4 ad 4.

concupiscentia, Begierde, Begehren, Begehrlichkeit 5 10 c.; 15 3 ad 16, 24 8 c., 24 10 c., 24 12 c., 24 13 c., 25 2 9, 25 5 14 sed c., 25 6 5 sed c., 25 6 ad 3, 25 6 ad 4, 25 7 ad 4, 26 4, 26 5 ad 7, 28 3 ad 4.

concupiscibilis, Begehrungsvermögen 10 1 ad 2, 14 3 ad 8, 14 4 c., 14 5 c., 14 6 c., 15 1 ad 12, 15 3 c., 15 4 c., 22 10 ad 2, 24 4 ad 9, 24 10 c., 25, 26 3 ad 10, 26 4, 26 5, 28 9 ad 2; das Begehrliche 25 3 c.

condignus, entsprechend 29 7 c.

conditio, Bedingung 2 6 c.; Beschaffenheit 10 4 c., 28 3 ad 10; Stellung in der Seinsordnung 27 3 c. | – **materialis**, materielle Bedingung 2 6 c., 8 11 c., 10 1 ad 2, 10 6 ad 2, 18 1 8 | – **naturae**, natürliche Beschaffenheit 14 10 ad 4 | – **particularis**, partikuläre Bedingung 2 9 c.

conferre, in Verbindung bringen, Beziehungen herstellen 22 15 c., 26 9 ad 7.

confirmatio in bono, Befestigung im Guten 24 7, 24 8, 24 9, 24 11 ad 9 | – **in malo**, Befestigung im Bösen 24 10, 24 11.

conformare, gleichförmig machen 23 7.

conformari, gleichförmig werden 1 9 c., 23 7, 23 8.

conformitas, Gleichförmigkeit 1 1 c., 1 4 ad 1 in c., 10 7 c., 22 6 ad 2, 23 7; Gleichgestaltigkeit 2 5 ad 5; Übereinstimmung 2 14 c.

conjectura, Vermutung 15 2 ad 3.

conjunctio animae ad corpus, Verbindung der Seele mit dem Leib 10 6 c., 13 3 ad 1, 13 5 c., 19 1 c.

conscientia, Gewissen, Bewußtsein 16 2 ad 1, 16 3 ad 2, 17, 25 5 ad 2.

consensus, Zustimmung (Einwilligung) 15 3 c., 15 4 c., 15 4 ad 10, 24 2 c., 24 12 ad 3 in c., 25 5 ad 5, 26 6 ad 1 in c. | – **expressus**, ausdrückliche Zustimmung 25 5 ad 5 | – **interpretatus**, stillschweigende Zustimmung 25 5 ad 5.

considerare, betrachten, überlegen 2 6 c., 15 3 c.

consideratio, Überlegung, Betrachtung 15 3 c., 20 1 ad 6, 26 9 ad 8.

consilium, Rat 5 1 c., 17 3 ad 2, 17 4 c., 23 3 c.; Ratschluß 12 11 ad 3.

consilia perfectionis, evangelische Räte 23 8 ad 4 in c.

constituere, aufbauen 2 5 c.

constitutio (rei), Bau (der Dinge) 2 3 ad 20, 8 8 c.

constrictio cordis, Engherzigkeit 25 2 c.

consuetudo, Gewohnheit 24 10 c.; Gewöhnung 24 11 ad 4.

contactus, Berührung 28 3 c.

contemplatio, Beschauung 10 11 ad 3.

contingere ex, beruhen auf 2 10 c.

contingenter, kontingent 6 3 c., 6 3 ad 3, 22 5 c.

contingens, Kontingentes 2 12 c., 2 14 ad 3, 6 3 ad 9, 8 12 c., 14 8 ad 14, 15 2 ad 3, 23 5 c.

contingentia, Zufälligkeit (Kontingenz) 12 11 c., 23 5 c., 23 5 ad 2.

continuari, sich erstrecken, übergreifen 2 6 c.

continuitas, Kontinuität 29 4 c., 29 8 ad 6.

continuum, Kontinuum 2 6 ad 1, 2 9 c., 2 10 c., 8 14 c., 28 2 ad 10, 28 9 c.

conradictorius, widersprechend 2 10 c.

contrahere, einschränken 21 1 c.

contrarietas, Gegensätzlichkeit, Entgegengesetztsein 26 1 c., 26 4 c., 28 2 ad 3.

contrarius, konträr entgegengesetzt 2 15 c., 21 2 ad 1, 26 3 ad 7, 26 10 ad 9, 28 2 c., im Widerspruch stehend 11 1 c.

contritio, Zerknirschung 28 3 ad 10, 28 5 ad 3, 28 8.

conveniens, das Angemessene 25 2 – ad 2, 26 4 ad 5.

convenientia, Übereinstimmung 2 3 ad 9, 8 1 c.; Angemessenheit 26 4 ad 5; Zusammenfallen 1 4 ad 1 in c.; Zusammengehören 1 2 ad 1 | – **secundum rem**, sachliche Übereinstimmung 2 11 c.

conversio, Hinwendung (zu Gott) 15 4 ad 6, 24 12 ad 2, 25 5 ad 10, 26 10 c., 26 10 ad 13, 27 5 ad 8, 28 2, 28 3, 28 5, 28 9 ad 1.

converti, äquivalent sein 1 2 ad 1, 21 2 c.; sich zuwenden 28 4.

cor (ecclesiae), Herz (der Kirche) 29 4 ad 7.

corporalis, körperlich 9 6 c.

corpus, Leib, Körper 5 5 c., 5 9 ad 4, 8 1 c., 8 3 c., 12 3 c., 12 4 c., 13 3 ad 1, 13 3 ad 2, 13 4 c., 18 8 ad 1, 19 1 c., 22 9 ad 2, 22 9 ad 6, 24 9 ad 6, 25 4 ad 5, 25 6, 26 2 c., 26 8 ad 8, 26 9 c., 26 9 ad 3 in c., 26 10, 27 1 ad 1, 23 3 ad 13, 28 3 ad 14 | – **caeleste**, Himmelskörper 5 3 c., 5 4 c., 5 9 c., 5 10 c., 9 2 c., 12 3 c., 22 9 ad 12, 24 1 ad 19 | – **Christi**, Leib Christi 26 10 | – **inferius**, irdischer Körper 5 9 c., 9 2 c.

corruptibile, vergängliches Ding 5 3 c., 5 4 c.; vergänglich (hinfällig) 13 3 ad 2, 24 7 c.

corruptio, Zerfall (Vergehen) 1 5 ad 14, 5 2 ad 6, 21 5 c., 23 5 c., 28 1 c., 28 6, 28 9 c.; Verderbnis 16 1 ad 7, 18 6 c., 19 1 12, 24 12 c., 25 6, 25 7 | – **corporis**, Hinfälligkeit des Leibes 24 9 ad 6, 25 6.

creare, schaffen 5 8 c., 27 3 ad 9.

creatio, Schöpfung 2 10 ad 2 in c., 5 8 ad 2, 5 9 c., 27 3 c.

creator, Schöpfer 10 11 ad 11, 20 4 c., 21 5 c., 22 9 c., 28 2 c.

creatura, Kreatur (Geschöpf) 1 4 ad 7, 2 10 ad 1, 2 10 ad 2 in c., 2 11 c., 4 1 ad 3, 4 1 ad 4, 4 5 c., 10 11 ad 11, 18 2 ad 5, 20 4 c., 21 1 ad 1, 21 4 c., 21 4 ad 4, 21 4 ad 6, 21 5 c., 21 5 ad 5, 22 9 c., 23 1 ad 3, 23 2 c., 23 3 c., 23 4 c., 23 6 ad 3, 23 7 c., 23 7 ad 9, 24 7 c., 24 7 ad 5, 26 1 c., 27, 28 2 c., 29 1, 29 3; Schöpfung 4 4 c., 23 4 c. | – **angelica**, Engelwelt 5 8 c. | – **corporalis**, Körperwelt 5 8 c., 12 8 c. | – **intellectualis**, geistiges Geschöpf 8 1 c. | – **irrationalis**, unvernünftiges Geschöpf 10 7 ad 10, 12 3 ad 12, 20 4 c. | – **rationalis**, vernunftbegabtes Geschöpf 5 6 ad 4, 5 7 c., 5 8 c., 6 1 c., 10 7 ad 10, 20 4 c., 24 7 c., 26 9 ad 7, 29 5 c., | – **spiritualis**, geistiges Geschöpf 5 5 c., 5 8 c.; Welt der geschaffenen Geister 28 4 ad 7.

credere, glauben 14 1 c., 14 6 c., 14 7 ad 7, 14 9 c., 14 10 c., 28 4 ad 7.

credibile, Glaubenssatz 14 8 ad 16.

culpa, Schuld 5 3 ad 1, 5 5 c., 6 1 ad ult. in c., 10 11 ad 9, 25 6 c., 26 3 ad 12, 26 9 ad 2 in c., 27 3 ad 22, 27 5 ad 9, 28 1 c., 28 2 ad 4, 28 6, 28 7, 28 9 ad 13 | – **actualis**, aktuelle Schuld 27 6 ad 2, 28 2 ad 4 | – **originalis**, Erbschuld 27 6 ad 2 28 2 ad 4.

cupiditas, Begierde 26 5 ad 1.

daemon, Dämon 8 17 c., 14 9 ad 4, 24 10, 24 11 c., 26 1 c., 27 3 ad 19, 29 7 ad 10.

damnatus, der Verdammte 16 3 ad 5, 19 1 ad 13, 20 5 ad 6, 23 2 c., 23 5 ad 3, 23 8 ad 2, 24 10, 24 11, 26 1 c.

debilitas cordis, Kleinmut 25 2 c.

debitum, Forderung 6 2 c.; das Gebührende 23 6 ad 3.

decipi, sich täuschen getäuscht werden 15 3 ad 1, 18 6 c., 18 6 ad 7.

decalogus, Zehn Gebote 14 11 ad 3 in c.

defectus, Gebrechen, Mangel 1 10 c., 2 1 ad 4, 18 5 ad 5, 20 4 ad 11, 20 4 ad 12; Mangelhaftigkeit 1 4 ad 7; Verfehlung 5 5 c.; Versagen 13 1 c., 24 7 c. | – **naturalis**, natürlicher Defekt 9 3 ad 2 | – **peccati**, Sündenverfehlung 23 2 c.

deficere, zurückbleiben hinter 3 1 c., versagen 24 7 c.

deficiens, mangelhaft 1 4 ad 7.

definire, umgrenzen 2 1 c.

definitio, Definition 1 3 c., 1 12 c., 27 c., 18 4 ad 10, 20 5 c., 21 6 ad 3.

defluxus, Überfließen 27 7 c.

deformitas, Entartung 1 8 ad 3.

delectabile, Genußbietendes, Ergötzliches 22 15 c., 24 1 ad 11, 25, 26 4.

delectatio, Genuß, Freude 15 3 c., 15 4 c., 22 1 ad 6, 25, 26 1 c., 26 3 ad 6, 26 4, 26 9 ad 8.

deliberatio, Überlegung 15 3 c., 18 6 ad 6, 24 12 c., 24 12 ad 3 in c., 29 8 ad 1.

demeritum, Mißverdienst 8 13 c., 22 7 c., 23 7 ad 6, 24 1 ad 2, 26 6 ad 17.

demonstratio, Demonstration 2 4 ad 5; Beweis 10 12 c., 11 1 c.,

denuntiatio, Verkündigung 12 9 c., 12 9 ad 1 in c., 12 13 c.

dependentia, Abhängigkeit 2 5 ad 16, 4 5 c., 10 6 c., 21 1 ad 8.

depressio, Erniedrigung 13 1 c.

desiderare, verlangen, begehren 10 12 ad 5, 18 1 ad 6, 22 1 ad 6.

desiderium, Sehnsucht, Verlangen 25 2 c., 26 4, 26 5, 28 4 c.

desperatio, Verzweiflung 26 4 c., 26 5 c.

destinare, bestimmen 6 1 c.

determinare, bestimmen 2 2 c., 2 10 ad 1 in c., 2 12 ad 1, 21 1 c.; bestimmt festlegen 14 10 ad 5, 1 S 3 c.

determinatus ad unum, in einer Richtung festgelegt 2 13 c., 15 3 c., 20 2 ad 6, 22 5 ad 5 in c., 22 6 c., 24 7 c., 24 10 ad 2.

diabolus, Teufel 26 1 c.

differentia, unterscheidendes Merkmal, Differenz 1 1 c., 2 4 ad 7, 3 7 ad 2, 12 12 c., 21 1 c., 24 4 ad 11 || – **accidentalis**, akzidentelle Differenz 25 3 c. || – **specifica**, spezifische Differenz 3 2 ad 3 || – **specificans genus**, das Genus spezifizierende Differenz 2 4 ad 7 11 – **secundum rem**, realer Unterschied 21 1 ad 5 || – **secundum rationem**, gedankliche Verschiedenheit 3 2 ad 3.

diffundere, ausströmen (verströmen) 21 1 ad 4.

dignitas, Prinzip 11 1 c.; Rang 12 12 c.

dignus, wertvoll 28 2 c.

diligere, lieben 10 11 ad 6, 27 1, 27 2 II – **deum**, Gott lieben 10 11 ad 6.

dilectio, Liebe 6 1 c., 6 1 ad 3, 8 4 ad 5, 10 10 ad 1, 27 2, 28 5 ad 1; Schätzung 26 7 ad 7 II – **naturalis**, natürliche Liebe 10 10 ad 1, 23 7 ad 8 || – **gratuita**, durch die Gnade eingegossene Liebe 10 10 ad 1.

dimensio, Ausdehnung, Dimension 2 6 ad 1.

dirigere, hinlenken 6 1 c., 22 1 c.

disciplina, Unterweisung, Schulung 11 1 c., 14 10 c.

discrete, diskontinuierlich 2 9 c.

discretio, Unterscheidung 22 15 ad 4, 24 1 ad 11, 25 6 ad 2, 26 7 c., 26 7 ad 3.

discurrere, fortschreiten 2 7 c., durchlaufen 8 15 c.

discursus, Durchlaufen 2 2 ad 2; schrittweises Vorgehen 2 1 ad 4, 2 3 ad 3, 2 4 ad 5, 15 1 c., 29 8 ad 1 || – **rationis**, gedanklicher Weg 11 1 c.

discursio, Erörterung 29 8 ad 1.

disponere, fähig (tauglich) machen 1 1 c., 10 11 c.; anregen 1 11 c.; hinordnen 5 1 c., 22 1 c.

dispositio Disposition 1 1 ad 4, 2 1 c., 2 7 ad 1, 14 4 ad 5, 25 5 ad 13, 27 2 ad 7, 29 2 c.; Verfassung 1 11 c., 12 4 c., 2 5 4 5; Anordnung 2 8 c., 4 7 c., S 1 ad 9, 12 11 ad 3; Erscheinungskarakter 2 12 ad 4, 2 13 c.; Verhältnis 5 10 c.; Bereitmachen 6 1 ad 8, 28 7 c.; Bereitschaft 6 2 c., 12 1 c., 12 4 c.; Ausrüstung 10 -11 c.; Veranlagung, Anlage 12 3 c., 23 1 c.

dissolutio, Auflösung 25 6 c.

distantia, Abstand 27 3 ad 9.

distinctio, Trennung 2 1 ad 1; Unterscheidung 2 12 ad 4; Unterschiedenheit 1 7 ad 2 || – **creaturae**, Scheidung der Kreaturen 3 2 c. || – **passionum**, Unterschiedenheit der Passionen 26 4 || – **personalis**, persönliche Unterschiedenheit 1 7 ad 2; Unterscheidung der Personen 3 2 ad 1 || – **rationalis**, gedankliche Unterschiedenheit 1 7 ad 2 || – **realis**, Realunterschied 1 7 ad 2.

distinctus, unterschieden 2 15 c.

diversitas (rei), (sachliche) Verschiedenheit 3 2 ad 3 || – **actuum**, Verschiedenheit der Akte 15 2 c., 15 2 ad 12, 22 10 c. || – **objectorum**, Verschiedenheit der Objekte 15 2 c., 22 10 c. || – **passionum**, Verschiedenheit der Passionen 26 4 || – **potentiarum**, Verschiedenheit der Potenzen 15 2 c., 15 2 ad 4, 15 12 ad 12, 22 10 c., 22 10 ad 1.

dividere, zergliedern 1 3 c., 1 12 c., 10 10 ad 8, 19 1 ad 14.

divinatio, höheres Schauen 12 3 c.

divinitas, Gottheit 20 1 c.

divinitus, durch göttliches Wirken 2 1 c.

divisio, Teilung 8 10 c.

divisus, analytisch 2 12 ad 4.

docere, lehren 11 1 c., 11 4 c.

doctrina, Belehrung 9 5 ad 6; Unterweisung 11 2 c., 11 4 c.

dolor, Schmerz 26 3 ad 9, 26 3 ad 10, 26 4 ad 4, 26 9, 26 10 || – **corporis**, körperlicher Schmerz 10 11 ad 3.

dominatus, Herrschaft 5 3 c.

dominium super suam actionem, Herrschaft über sein Wirken 5 9 ad 4, 22 9 ad 1, 24 7 ad 2, 24 12 ad 2 in c., 25 4 c., 26 6 c., 29 6 c.

donum, Gabe 12 5 c. || – **gratiae, gratuitum**, Gnadengabe 12 3 ad 1 S, 19 1 ad 13, 20 4 c., 24 9 ad 2, 27 || – **prophetiae**, Gabe der Prophetie 12 4 c., || – **spiritus sancti**, Gabe des Hl. Geistes 12 4 c., 27 5 ad 12 || – **supernaturale**, übernatürliche Gabe 27 3 ad 24.

dubitatio, Zweifel 10 12 ad 6 in c., 14 1 c.

ecclesia, Kirche 14 11 ad 7 in c., 14 12 c., 27 4 c., 29 4.

educere de potentia in actum, Von der Potentialität zur Aktualität führen 19 1 c.

effective, (eigentlich) wirksam 27 3 c., 28 2 ad 8.

effectus, Wirkung 2 1 c., 2 3 c., 2 3 ad 3, 2 4 ad 7, 2 12 ad 7, 4 6 c., 5 9 c., 6 2 c., 8 8 c., 11 1 c., 23 5 c., 23 5 ad 1, 23 5 ad 3, 23 7 c., 27 7 c., 28 2 ad 3; Auswirkung 1 1 c. || – **aequivocus**, äquivoke Wirkung 27 7 c. || – **particularis**, partikuläre Wirkung 2 5 c. || – **universalis**, universelle Wirkung 2 5 c. II – **univocus**, univoke Wirkung 27 7 c.

efficacia, Wirksamkeit 8 10 c.

effluere, ausfließen 2 5 ad 15.

egressio, Ausgang 5 1 ad 9.

elatio mentis, Überhebung 18 6 ad 5, 25 7 ad 5.

electio, Wahl 5 1 c., 5 5 c., 6 1 c., 6 1 ad 1, 6 1 ad 3, 6 1 ad ult. in c., 6 2 ad 9, 10 5 c., 15 3 ad 6, 16 3 c., 17 3 ad 2, 18 6 ad 1, 22 13 ad 9, 22 13 ad 12, 22 13 ad 16, 22 15, 23 8 ad 4 in c., 24 1 ad 1, 24 1 ad 17, 24 1 ad 19, 24 1 ad 20, 24 5 c., 24 6 c., 24 10 ad 11, 24 12 c., 24 12 ad 6 in c., 26 7 ad 3; Auserwählung 29 7 ad 4.

elementa, Elemente 2 4 c., 5 9 c.

elevatio, Erhebung 13 1 c.

eminentia, Hervorragend, Vorrang 4 6 c., 22 11 c.

ens, Seiendes 1 1 c., 2 3 ad 12, 10 8 ad 12, 10 12 ad 3, 21 1 c., 21 3 c., 21 4 ad 4, 21 5 c., 21 5 ad 8, 21 6 ad 7 || – **accidentale**, akzidentelles Seiendes 21 5 c. || – **actu**, aktuell Seiendes 8 6 c. || – **completum**, vollständiges Seiendes; – **incompletum**, unvollständiges Seiendes 27 4 ad 4, 27 4 ad 5, 27 4 ad 6, 27 4 ad 7 || – **creatum**, geschaffenes Wesen 20 2 c.; || – **increatum**, ungeschaffenes Seiendes 10 11 ad 10, 14 8 c. || – **inpotentia**, potentiell Seiendes 2 5 c. || – **particulare**, partikuläres Seiendes 21 1 c. || – **per se**, für sich selbst Seiendes 1 1 c. || – **primum**, das Erste Seiende 5 1 ad 7, 10 11 ad 10, 10 12 ad 3, 21 4 c. || – **rationis**, Gedankending, Gedankliches 3 4 ad 3, 21 1 c. || – **substantiale**, substantielles Seiendes 21 5 c. || – **universale**, das Seiende im allgemeinen 21 1 c.

entitas, Seiendes, Seinsbestand, Sein 1 4 c., 1 8 c., 15 1 ad 11, 20 2 c.

enuntiabile, Aussage 1 5 c., 2 7 c., 2 13 ad 7, 14 8 ad 16, 14 12 c.

enuntiatio, Aussage 1 1 ad 7, 12 11 c., 18 4 ad 10, 21 1.

error, Irrtum 16 2 ad 1, 17 2 c., 17 2 ad 2, 17 2 ad 3, 17 3 ad 4, 17 4 c., 17 4 ad 5, 18 6 c., 18 6 ad 1, 18 6 ad 6, 24 8 c., 24 10 c., 26 3 ad 8.

erubescencia, Scham 26 4 ad 7.

esse, sein 1 1 c., 2 1 c., 2 3 ad 2, 2 3 ad 16, 5 8 c., 5 8 ad 2, 10 1 ad 5, 10 8 ad 12, 10 11 ad 8, 10 12 c., 19 1 c., 20 2 ad 3, 20 4 ad 1, 21 1 c., 21 2 c., 21 2 ad 2, 21 2 ad 8, 21 3 c., 21 4 ad 6, 21 4 ad 7, 21 5 ad 5, 21 5 ad 8, 22 1 ad 4, 22 1 ad 3, 22 11 ad 4 in c., 23 4 ad 13, 23 7 c., 28 3 ad 11, 28 3 ad 12, 28 3 ad 13 || – **accidentale**, akzidentelles Sein 21 1 ad 6 || – **completum**, vollständiges Sein 27 4 ad 4 || – **creatum**, geschaffenes Sein; – **creaturae**, Sein des Geschöpfes 20 1 ad 5, 21 2 ad 8, 21 4 ad 7, 27 3 ad 9 || – **dei**, Sein Gottes 2 11 c., 20 4 ad 1, 21 2 ad 8, 21 4 ad 7, 23 4 ad 6, 23 4 ad 7, 23 4 ad 13, 27 3 ad 9; Existenz Gottes 10 12 c., || – **essentiale, substantile**, wesentliches Sein 21 1 ad 6, 21 5 c., 22 3 ad 4 || – **gratiae, gratuitum**, Gnadensein 24 13 ad 4, 27 5 ad 6 || – **indeficiens**, unvergängliches Sein 5 4 c. || – **in actu**, aktuell sein 2 10 ad 2 in c., 10 6 c., 13 1 ad 10, 22 1 ad 3, 22 1 ad 4, 23 4 ad 13 || – **in aliquo**, in etwas sein 2 5 c., 2 5 ad 17, 4 6 c., 17 1 ad 2, 20 4 c., 22 11 c., 24 8 ad 6 || – **in anima**, Sein in der Seele 10 8 ad 13, 22 10 c., 22 11 c., 22 12 c. || – **in deo**, in Gott sein 23 4 ad 13 || – **in habitu**, habituelles Sein 8 14 c. || – **in potentia**, potentiell sein 10 6 c., 13 1 ad 10, 22 1 ad 3; bereit sein 22 1 ad 3 || – **in verbo**, Sein im Ewigen Wort 4 6, 4 7, 4 8, 20 4 c. || – **intentionale**, intentionales Sein 22 3 ad 4, 22 12 c. || – **materiale**, materielles Sein 19 1 c., 21 3 c., 22 1 ad 1; – **immateriale**, immaterielles Sein 22 1 ad 1 || – **naturas (naturale)**, Natursein (natürliches Sein), 21 1 c., 22 1 ad 3, 22 12 c., 24 13 ad 4, 26 9 ad 7, 27 1 ad 3, 27 6 ad 1, 27 6 ad 3, 27 7 c. || – **primum (secundum)**, erstes (zweites) Sein 24 10 ad 12 || – **rei in se ipsa**, Sein des Dinges in sich selbst 8 16 ad 11, 22 11 c., 22 12 c. || – **spirituale**, geistiges Sein 19 1 c., 22 1 ad 3, 27 1 ad 3, 27 2 c., 27 5 17, 27 6, 27 7 || – **substantiale**, substantielles Sein 21 1 ad 6, 21 5 c. || – **supranaturale**, übernatürliches Sein 27 1 ad 3, 27 3 c. || – **educere in** –, ins Dasein führen 12 3 c. || **exitus in** –, Hinaustreten ins Dasein 5 2 ad 6, 23 4 ad 6.

essentia, Wesen 1 1 ad 6, 1 4 c., 1 7 c., 1 12 c., 2 1 c., 10 1 c., 14 5 c., 20 2 ad 4, 21 1 c., 21 1 ad 1, 21 5 c., 21 5 ad 5, 23 1 c.; Wesenheit 1 1 c.; Seinsbestand, Seinsgehalt 1 1 c., 21 4 ad 4 || – **angelorum**, Wesen der Engel 18 5 c., 18 5 ad 6 || – **animae**, Wesen der Seele s. **anima** || – **divina**, 2 3 ad 1, 2 4 c., 2 9 c., 2 11 c., 2 4 ad 7, 2 5 ad 15, 2 9 c., 2 13 c., 3 2 ad 6, 4 2 c., 8 1 c., 8 1 ad 7, 8 1 ad 8, 10 9 ad 7 in c., 10 11 c., 10 11 ad 8, 10 13 c., 12 6 c., 12 7 ad 4, 18 1 c., 18 1 8, 18 1 ad 10, 19 2 ad 1, 20 5 c., 20 6 c., 21 1 ad 1, 21 4 c., 21 5 c., 23 1 c., 23 4 c., 23 4 ad 13 || – **immaterialis**, immaterielles Wesen 20 2 ad 4, 23 1 c. || – **rei** Wesen des Dinges 10 4 ad 1, 10 8 ad 2 in c., 21 1 ad 1 || – **rerum naturalium**, Wesen der Naturdinge 18 5 c., 10 11 c. || – **separata**, für sich existierendes (materiefreies) Wesen 8 1 c., 10 11 c. || – **singularis**, singuläres Wesen 2 7 c. || – **substantiae**

separatas, Wesen der rein geistigen Substanz 18 5 c., 18 5 ad 6 || – **supersubstantialis**, übersubstantiales Wesen 3 1 c. || – **universalis**, universelles Wesen 2 7 c.

essentialia, wesentliche Merkmale 2 4 ad 6.

essentialiter, wesenhaft 1 5 ad 19, 1 7 c., 20 2 ad 4, 24 10 ad 12.

eucharistia, Eucharistie 27 4 c.

evidentia, Evidenz 14 1 ad 7; einsichtige Erkenntnis 14 8 c.

excedens cognitionem (facultatem), die Erkenntnis (Fähigkeit) übersteigend 12 2 c., 26 4 ad 7, 26 5 ad 8.

executio, Ausführung, Ausübung 24 1 ad 1, 24 12 c., 26 7 ad 3, 28 3 ad 18.

exemplar, Urbild 1 8 c., 3 1 c., 8 8 adl, 12 6 c., 18 1 ad 7, 21 4 ad 5.

exemplaritas, Urbildlichkeit 5 1 ad 7. **exemplariter**, urbildlich 1 4 ad 5. **existentia**, Existenz 2 8 ad 1; Vorhandensein 2 5 ad 15.

existere, existieren 2 5 ad 17 || **actu** –, aktuell existieren 8 6 c., 24 1 ad 14 || – **in potentia**, potenziell existieren 11 1 c., 24 1 ad 14.

existimatio, Beurteilung 1 11 c.; Meinung 2 13 c. || – **certa**, sichere Meinung 6 3 c. || – **naturalis**, instinktive Beurteilung 1 11 c.

exitus a deo, Ausgang von Gott 20 4 c.

expiare, sühnen 28 2 ad 7.

explicite (explicitus), explizit 14 11 c., 22 2 c.

exprimere, ausdrücken 4 4 c. **extenders**, ausdehnen auf 2 8 c.; hinwirken lassen auf 2 8 c.

extingui, auslöschen (der Synderesis) 16 3 c.

exultatio, Frohlocken 26 4 ad 5.

facilitas, Leichtigkeit 24 4 ad 1.

factibile, Erzeugnis 5 1 c.

facultas, Fähigkeit 24 4 ad 1.

falsitas, Falschheit 1 6 c., 1 10 c., 1 11 c., 1 12 c., 14 1 c., 16 2 ad 6, 17 2 ad 6, 18 6 c., 18 6 ad 15, 23 3 ad 2; falsche Meinung 17 2 c.; Täuschung 2 12 c., 23 2 ad 2, 23 3 ad 2.

fatum, Fatum (Schicksal) 5 1 ad 1.

felicitas, Glück 20 2 ad 2, 20 3 c., 23 1 ad 4, 24 1 ad 18, 24 7 ad 6, 24 7 ad 10, 27 2 c.

fides, Glaube 8 1 c., 12 1 ad 7, 12 1 ad 4 in c., 12 5 c., 12 12 c., 14 1 c., 14 2 c., 14 7 ad 7, 14 12 c., 18 3 c., 22 13 ad 11, 27 2 ad 2, 27 3 ad 12, 27 5 ad 6, 28 1 ad 5, 28 1 ad 6, 28 4 c., 29 4 ad 8, 29 4 ad 9 || – (= **virtus**), Glaube als Tugend 14 3 c., 14 3 ad 3, 14 3 ad 5, 14 3 ad 8, 14 6 c., 14 8 c. || – **caritate formata** durch die Liebe geformter Glaube 14 2 ad 3, 14 5 c., 14 6 c., 14 7 c., 28 4 ad 6, 28 8 c., 29 7 ad 6, 29 7 ad 7 || – **explicita (implicita)** expliziter (impliziter) Glaube, 14 11 c., 14 11 ad 2 in c., 14 11 ad 7 in c. || – **informis**, ungeformter Glaube 14 6 c., 14 7 c., 28 8 c. || **certitudo fidei**, Gewißheit des Glaubens 10 12 ad 6 in c., 14 2 c.

fieri, werden 2 3 ad 20, 2 10 ad 1 in c., 8 14 c., 8 17 ad 3, 9 1 ad 5, 9 1 ad 6, 27 3 ad 9, 28 3 ad 11, 28 9 ad 10.

figura, Gestalt 10 7 c.

filiatio, Sohnschaft, Kindschaft 1 5 ad 20, 27 3 ad 17, 29 1 ad 1.

finis, Ziel 2 3 c., 2 4 c., 2 8 c., 3 1 c., 5 1 c., 5 1 ad 1, 5 2 c., 10 10 ad 9, 11 4 c., 14 2 c., 15 2 c., 15 3 c., 19 1 c., 21 1 c., 21 1 ad 4, 21 2 c., 21 3 ad 3, 21 6 c., 22 1 c., 22 1 ad 3, 22 1 ad 11, 22 4 c., 22 5 c., 22 6 c., 22 12 c., 22 15 c., 23 7 c., 23 8 c., 24 1 ad 11, 24 6 c., 24 12 c., 27 2 c., 28 2 c., 28 7 c. || – **hominis**, Ziel des Menschen 5 10 c., 14 10 c., 14 10 ad 5 || – **naturalis**, natürliches Ziel 8 3 ad 12, 14 10 ad 1 || – **omnium rerum**, Ziel aller Dinge 20 4 c. || – **particularis**, partikuläres Ziel 6 3 c. || – **principalis**, primäres Ziel 22 2 c. II – **proximus**, nächstes Ziel 24 10 ad 10 || – **secundarius**, sekundäres Ziel 22 2 c. || – **singularis**, singuläres Ziel 6 3 c. || – **supernaturalis**, übernatürliches Ziel 14 10 ad 1, 14 10 ad 3 || – **ultimus**, letztes Ziel 2 2 c., 5 4 c., 5 6 ad 4, 6 1 c., 6 2 c., 14 2 c., 15 3 c., 21 1 ad 1, 21 5 c., 22 1 ad 11, 22 2 c., 22 5 c., 23 8 c., 24 1 ad 20, 24 10 ad 10, 27 3 c., 27 4 ad 3 || – **universalis**, universelles (allgemeines) Ziel 6 3 c.

finitus, endlich (begrenzt) 20 4 ad 1, 27 3 ad 9, 29 3.

firmitas, Festigkeit (des Glaubens) 14 1 ad 5, 14 1 ad 7.

forma, Form 1 6 c., 1 8 c., 2 2 c., 2 3 ad 1, 2 3 ad 20, 2 5 c., 2 6 c., 2 9 c., 2 14 c., 3 1 c., 3 5 c., 5 1 ad 1, 8 1 c., 8 2 ad 3, 8 7 c., 8 9 c., 9 3 ad 6, 9 4 c., 10 4 c., 10 5 c., 11 1 c., 12 4 c., 12 6 ad 4, 14 5 c., 14 5 ad 1, 14 7 ad 8, 15 2 c., 19 1 c., 20 4 ad 1, 21 3 ad 3, 21 6 ad 7, 22 1 ad 3, 22 12 c., 23 7 ad 10, 23 7 ad 11, 25 5 ad 13, 26 1 c., 27 1 ad 1, 27 1 ad 3, 27 1 ad 6, 27 1 ad 7, 27 3 ad 25, 27 4 ad 2, 27 4 ad 4, 27 4 ad 6, 27 4 ad 10, 27 4 ad 13, 27 5 ad 3, 27 6 ad 4, 27 6 ad 7, 27 7 c., 28 3 ad 16, 28 7, 28 8, 28 9, 29 8 ad 8 | – **abstracta a sensibilibus (A phantasmatis)**, von den Sinnendingen (von den Phantasmen) abstrahierte Form 8 4 ad 4, 10 6 c., 10 6 ad 1, 10 6 ad 2, 18 2 c. | – **accidentalis**, akzidentelle Form 14 5 ad 4, 15 2 ad 11, 21 6 ad 9, 27 3 ad 8, 27 3 ad 9 | – **acquisita**,

erworbene Form 8 7 c. | – **actus**, Form des Aktes 23 7 c. | – **a deo impressa**, von Gott eingeprägte Form 19 1 c. | – **adhaerens**, innewohnende (inhärente) Form 1 6 c., 27 3 ad 13 | – **animae**, Form der Seele 10 8 ad 13, 16 1 ad 13 | – **a rebus accepta**, Form, die von den Dingen empfangen wird 10 6 ad 2 | – **e cognoscitivae rerum quantum ad formam et materiam**, Formen, die Erkenntniskraft für die Dinge nach Form und Materie besitzen 19 2 c. | – **corporis**, Form des Leibes 13 4 c., 16 1 ad 13, 19 1 c., 20 1 c., 26 2 c., 26 3 c., 26 9 ad 3, 26 10 c. | – **creata**, geschaffene Form 27 1 ad 3 | – **exemplaris**, exemplarische Form 3 1 c., 3 3 c., 14 5 ad 4, 21 4 c. | – **factiva**, schöpferische Form 8 11 c. | – **fidei**, Form des Glaubens 14 5 c., 14 5 ad 4 | – **generalis**, generelle Form 1 6 c., 21 4 ad 4 | – **habitualis**, habituelle Form 12 1 c. | – **immaterialis**, immaterielle Form 19 1 c. | – **individualis**, individuelle Form 10 5 c. | – **informans**, formierende Form 27 1 ad 7 | – **in intellectu**, Form im Verstand 3 2 c., 3 2 ad 5, 8 7 c. | – **innata**, eingeborene Form 8 9 c., 8 11 c., 8 12 c., 8 12 ad 4, 8 14 c. | – **in mente divina**, Form im göttlichen Geist 10 4 c. | – **in phantasmate**, Form im Phantasma 8 9 c. | – **in rebus materialibus**, Form in den materiellen Dingen 8 9 c. | – **in sensibus**, Form in den Sinnen 8 9 c. | – **intellectus practici (speculativi)**, Form des praktischen (spekulativen) Verstandes 8 11 c. | – **intelligibilis**, Erkenntnisform 8 3 c., 8 7 c., 10 11 c., 10 11 ad 8, 18 1 ad 8; Verstandesform 8 3 c., 8 14 c., 10 6 c., 10 6 ad 5, 11 1 c.; geistige verstandesmäßig faßbare Form 7 1 ad 9, 8 7 c., 12 7 c., 14 1 c. | – **intellegibilis actu**, aktuell erkennbare Form 10 6 ad 7; aktuelle Erkenntnisform 10 6 ad 7 | – **materialis**, materielle Form 13 4 c., 19 1 c., 23 1 c. II – **et materia sunt unum intellegibile**, Form und Materie sind ein Erkenntnisgegenstand 8 14 ad 6 | – **naturalis**, Naturform 11 1 c., 27 3 ad 8 | – **prima**, erste Form 3 2 ad 6, 3 5 ad 1 | – **principalis agens**, primär wirkende Form 27 4 ad 2 | – **principium unionis**, Form als Einheitsprinzip 8 10 c. | – **qua intelligitur**, Form, durch die erkannt wird 3 2 ad 9, 8 14 c. | – **recepta in aliquo inhaerens**, in etwas innewohnende, aufgenommene Form 1 4 c., 12 1 c., 21 4 c., 21 4 ad 2, 21 4 ad 5, 22 5 ad 8, 27 4 c. | – **rerum sensibilibus**, Form der Sinnendinge 10 6 c., 22 5 ad 10 | – **sensibilis**, sinnliche Form 8 3 c., 10 6 c., 10 6 ad 1, 11 1 c. | – **separata**, für sich existierende (geistige), materiefreie (selbständige) Form 5 9 c., 8 7 c., 11 1 c., 19 1 c., 21 4 c. | – **specialis**, spezielle Form 1 6 c., 21 4 ad 4 | – **speciei**, Form der Spezies 23 7 c. | – **subsistens**, Form die in sich selbst Bestand hat 2 2 ad 2; selbständige Form 2 6 c. | **substantialis**, substantielle Form 14 5 ad 4, 15 2 ad 11, 16 1 ad 16, 21 6 ad 9, 27 3 ad 8, 27 3 ad 9, 28 8 c. | – **superinducta**, hinzugefügte Form 23 7 c. | – **universalis**, allgemeine Form 2 4 ad 7, 2 5 c., 2 6 c., 2 6 ad 1, 2 9 c., 8 9 ad 6, 8 10 c., 8 10 ad 1, 8 10 ad 2, 8 11 c., 10 5 c. | – **virtutis**, Form der Tugend 27 5 ad 5 | – **voluntatis**, Form des Willens 22 8.

formalis, formal 14 5 c., 18 8 ad 3, 23 7 c., 25 2 ad 10.

formaliter, als innere Form, formal 2 3 ad 1, 28 1 ad 7, 28 2 ad 8.

formare, formen 1 3 c., 1 11 c., 3 1 c., 8 5 c., 11 1 ad 15, 14 5 c.

formatio, Formung (Bildung) 1 3 c., 1 11 c., 12 7 ad 5, 14 5 c. | – **specierum**, Formung von Spezies 12 8 c., 19 1 ad 14 | – **objecti**, Formung durch das Objekt 11 3 ad 11 | – **signorum**, Bildung der Zeichen 12 7 ad 5.

fortitudo, Starkmut 24 4 ad 9, 25 2 c., 25 5 ad 8, 26 6 ad 8.

frui, genießen 22 1 ad 11, 22 2 ad 4. **fruitio (mentis)**, (geistiger) Genuß 10 11 ad 3, 26 10.

fuga, Flucht 26 4 c., 26 5 c. **furor**, Raserei 26 4 c.

futura, das Zukünftige 1 5 ad 6, 1 5 ad 7, 2 12 c., 8 12 c., 18 4 ad 1, 26 4 ad 3.

gaudium, Fröhlichkeit, Freude 25 2 c., 25 3 ad 7, 26 3 ad 10, 26 4, 26 5, 26 9 ad 8, 26 10.

generatio, Entstehen 1 5 ad 14, 5 2 ad 6, 21 5 c., 23 5 c., 28 1 c., 28 6, 28 9 c., 28 9 ad 10; Erzeugung 3 1 ad 5, 5 2 ad 6, 25 6 c.; Werden 5 9 c., 9 3 c. | – **aequivoca (univoca)**, äquivoke (univoke) Zeugung 10 13 ad 3.

genus, Genus (Gattung) 1 1 c., 1 4 ad 8 in c., 2 4 ad 7, 2 7 c., 3 7 ad 2, 8 1 c., 8 9 c., 10 11 c., 12 12 c., 23 7 c., 24 4 ad 11; Kategorie 1 5 ad 16, 8 3 c., 21 1 c., | – **humanum**, Menschengeschlecht 12 3 ad 12 | – **potentiarum**, Gattung von Potenzen 22 10 c.

gloria, Himmelsherrlichkeit (Glorie) 6 1 c., 6 2 c., 6 4 ad 2, 10 11 ad 9, 12 4 ad 4, 13 3 ad 1, 14 10 ad 8, 20 3 ad 1, 24 10 c., 24 12 ad 2, 24 12 ad 16, 26 1 c., 26 6 ad 4 in c., 26 6 ad 5 in c., 26.8 – ad 8, 26 10 c., 27 2 ad 7, 27 5 ad 6, 28 2 c., 29 6, 29 7.

glorificatio, Eingehen in die Glorie 6 1 c.

gradus, Grad 26 4 c. | – **naturas**, Stufen der Natur 27 3 c.

gratia, Gnade 6 1 c., 6 2 c., 6 2 ad 2; 6 4 ad 2, 10 11 ad 9, 12 1 ad 6, 12 4 ad 4, 14 5 c., 14 5 ad 13, 14 7 c., 14 7 ad 1, 14 10 ad 1, 18 7 ad 5, 22 8, 23 6 ad 3, 24 1 ad 2, 24 4 ad 7, 24 4 ad 9, 24 8 c., 24 8 ad 1, 24 10 c., 24 11 c., 24 12 c., 24 12 ad 2, 24 14 c., 24 15 c., 26 3 ad 12, 26 6 c., 27, 28 1 ad 7, 28 2 ad 10, 28 3, 28 4, 28 6, 28 7, 28 8, 28 9, 29 | – **creata**, geschaffene Gnade 29 | – **fidei**, Gnade des Glaubens 10 11 ad 9 | – **gratis data**, frei geschenkte Gnade 24 15 c., 27 | – **gratum faciens**, wohlgefällig machende (heiligmachende) Gnade 24 12 c., 24 12 ad 16 | – **habitualis**, habituelle Gnade 29 2, 29 5 | – **cooperans (cooperans)**, wirkende (mitwirkende) Gnade 27 5 ad 1, 27 5 ad 2, 27 5 ad 3, 27 5 ad 6, 27 5 ad 16, 27 5 ad 17, 27 5 ad 18 | – **praeveniens (subsequens)**, zuvorkommende

(nachfolgende) Gnade 27 5 ad 6 | – **viatoris**, Gnade, wie sie dem Erdenpilger zuteil wird 24 10 ad 16.

gratificatio, das Wohlgefällig-, Heiligmachen 27 6 c.

gratuitus, Gnaden-, frei spendend 27 5 c., 27 6 ad 3.

gubernare, lenken 5 2 c., 5 8 c.

gubernatio, Verwaltung 5 3 c.; Leitung 5 9 c.

habilitas, Fertigkeit 10 2 10; Empfänglichkeit 12 1 c.

habitus, Verhältnis 1 8 c., 2 8 c., 21 1 ad 1; Beziehung 2 3 ad 4, 2 11 c., 15 2 ad 10, 23 4 ad 1; Einstellung 10 3 c.; Verhalten 16 1 ad 13; habituelle Beschaffenheit 20 2 ad 4 | – **ad animam**, Verhältnis zur Seele 22 10 c. | – (**causae**), Verhalten (einer Ursache) 3 3 c.

habitus, Habitus 1 12 c., 6 5 ad 3, 8 6 ad 7, 10 2 ad 7, 10 3 c., 10 9 c., 11 1 c., 12 1 c., 12 1 ad 7, 12 1 ad 1 in c., 12 1 ad 2 in c., 12 1 ad 3 in c., 12 1 ad 4 in c., 14 4 c., 14 7 c., 14 12 ad 1, 15 2 ad 11, 15 3 ad 6, 16 1 c., 16 1 ad 2, 20 2 c., 21 2 ad 1, 22 8, 22 13 ad 13, 23 7 c., 24 4 c., 24 4 ad 9, 24 4 ad 11, 24 10 c., 24 11 c., 24 12 c., 24 12 ad 13, 27 2 ad 7, 27 5 c., 28 3 ad 20, 28 6, 2 8 8 ad 4 in c.; 29 2 II – **Acquisitus**, erworbener Habitus 12 1 ad 7, 17 1 ad 4 in c., 19 1 ad 9, 20 3 ad 3, 24 1 ad 19, 27 6 ad 6 | – **affectivae partis**, Gemüthabitus 10 9 c. | – **cognitivae partis**, Erkenntnishabitus 10 9 c. | – **cognoscitivus**, feste Erkenntnisweise 2 12 c. 11 – **fidei**, Habitus des Glaubens 12 1 ad 7, 12 1 ad 4 in c., 14 4 c., 14 10 ad 10 | – **formatus**, geformter Habitus 14 6 ad 5, 14 6 ad 6, 14 7 c. | – **honesti**, sittliche Rechtschaffenheit 11 1 c. | – **inclinans ad bonum (malum)**, habituelle Neigung zum Guten (Bösen) 16 1 ad 7, 16 1 ad | – **informis**, ungeformter Habitus 14 6 ad 5, 14 6 ad 6, 14 7 c. | – **infusus (inditus)**, eingegossener Habitus 10 9 c., 12 1 ad 7, 14 10 ad 10, 17 1 ad 6 in c., 24 1 ad 19, 26 3 ad 12 | – **intellectivae partis**, Habitus des Verstandes 10 10 ad 5 | – **intellectus principiorum**, habituelle Erkenntnis der Prinzipien 10 10 ad 5 | – **naturalis primorum principiorum operabilium**, natürlicher Habitus der ersten Prinzipien des Handelns (Synderesis) 16 1 c. | – **principiorum**, Habitus. (Besitz) der Prinzipien 1 12 c., 8 15 c. | – **prophetiae**, Habitus der Prophetie 12 1 ad 4 in c. | – **scientiae**, fester Wissensbesitz 10 2 c.; Habitus des Wissens 12 1 ad 7, 18 4 ad 9 | – **virtutum**, die Habitus, die Tugenden genannt werden 10 9 c.; Tugenden 11 1 c.; Habitus der Tugend 24 1 ad 2 | **in habitu**, habituell 9 4 c.

habitualiter, habituell 10 2 ad 4, 24 12 c. | – **cognoscere**, habituell erkennen 10 2 ad 4.

haereticus, Häretiker 14 10 ad 10, 16 3 ad 2.

hilaritas, Heiterkeit 26 4 ad 5.

honestus, *sittlich recht (schaffen)* 11 1 c., 22 9 c., 22 15 c., 24 1 ad 11.

honorabilis, *schätzenswert* 23 1 ad 4.

humanitas, *Menschheit* 20 1 c., 29 2 c., 29 4 c., 29 4 ad 3, 29 4 ad 5, 29 4 ad 9, 29 4 ad 11, 29 4 ad 13, 29 4 ad 16, 29 5 c., 29 7 c., 29 7 ad 9.

humilitas, *Demut* 26 6 ad 4 in c., 28 4 ad 10.

hypostasis, *Hypostase* 20 1 c., 20 1 ad 2, 20 2 ad 5.

idea, *Idee* 2 4 ad 6, 2 10 ad 1 in c., 3 1 c., 3 3 c. (**forma exemplaris; ratio**), 4 4 ad 4, 4 4 ad 5, 5 1 ad 1, 19 2 c., 21 4 c., 23 6 ad 3 | – **e accidentium**, *Ideen von Akzidenzien* 3 7 c. | – **e generum**, *Genusideen* 3 8 c. | – **mali**, *Idee des Bösen* 3 4 c. | – **materiae**, *Idee der Materie* 3 5 c. | – **practica**, *praktische Idee* 3 3 ad 6, 3 3 ad 7 | – **e singularum**, *Ideen von Einzeldingen* 3 3 c. | – **e specierum**, *Ideen von Spezies* 3 8 c. | – **speculativa**, *spekulative Idee* 3 3 ad 6, 3 3 ad 7.

ideatum, *das nach den Ideen Gebildete* 3 5 c.

idem (eidem), *identisch (mit sich)* 1 5 ad 16.

identitas, *Identität* 1 6 ad 6.

ignis infernus, *höllisches Feuer* 26 1 c., 26 1 ad 2 in c.

ignorantia, *Unwissenheit* 15 3 ad 2, 22 15 ad 1, 27 5 ad 8.

illuminare, *erleuchten* 5 10 c., 8 4 ad 14, 8 4 ad 15, 9 1 c., 11 3 ad 12, 27 4 ad 9.

illuminatio, *Erleuchtung* 8 15 ad 3, 9 1 c., 12 3 c., 28 9 c.; *Erleuchtet werden* 26 3 12.

illustrare, *erleuchten* 11 3 ad 12.

illustratio, *Erleuchtung* 10 9 c., 12 8 c., 18 2 c.; *Beleuchtung* 28 3 ad 6.

imago, *Abbild* 2 1 c., 2 11 ad 1, 22 6 ad 2, 22 14 c.; *Bild* 4 3 c., 8 3 ad 18, 8 5 c., 10 1 c., 10 1 ad 5, 10 7 c., 19 1 c., 19 1 14, 22 14 c.; *Ebenbild* 10 1 c., 10 2 ad 5, 23 7 c., 27 6 ad 5 1 – *Dei*, *Bild Gottes* 10 7 c. | – **trinitatis**, *Ebenbild, Abbild der Trinität* 10 1 c., 10 2 ad 5, 10 7 c., 25 3 ad 4, 27 6 ad 5.

imaginatio, *Einbildungskraft* 1 11 c., 1 12 c., 2 6 c., 2 6 ad 3, 2 12 c., 8 5 c., 8 9 c., 8 11 c., 10 2 c., 10 4 ad 1, 11 3 c., 11 3 ad 13, 11 3 ad 15, 12 12 ad 12, 13 1 c., 15 2 ad 7, 18 8 ad 3, 19 1 c., 25 4 ad 5, 26 3 ad 13; *Phantasietätigkeit* 11 3 ad 2; *Einbildung, Eindruck* 14 1 c., 26 4 ad 7,

imitari, *nachbilden* 2 1 c., 2 4 ad 2.

imitatio, Abbild 1 7 c., 2 1 c.

immaterialis, immateriell 2 2 c., 2 3 c., 10 6 ad 1, 10 8 c., 13 3 c., 22 1 ad 1, 23 1 c., 25 3 c.

immaterialitas, Immaterialität 23 1 c. | – **cognoscentis**, Immaterialität des Erkennenden 3 1 ad 3 | – **formarum**, Immaterialität der Formen 3 1 ad 4 | – **intellectus**, Immaterialität des Verstandes 2 3 ad 19 | – **sensus**, Immaterialität der Sinne 2 3 ad 19.

immediate, unmittelbar 10 8 c., 10 11 ad 6.

immobilie, unwandelbar 9 2 c., 12 6 ad 4.

immutabilis, unveränderlich 1 6 c., 12 11 ad 3, 21 4 ad 7, 23 4 ad 1.

immutatio spiritualis, geistige Veränderung 26 3 ad 11 11 – **voluntatis**, Wandlung des Willens 22 8, 22 9, 27 3 c., 28 3 c.

impassibilitas, Leidensunfähigkeit 18 6 ad 7, 26 10 ad 9; Unzugänglichkeit für Passionen 26 8 ad 4.

impeccabilitas, Unfehlbarkeit (Unzugänglichkeit für Sünde) 24 7 ad 7, 24 7 ad 8.

imperfectio, Unvollkommenheit 2 1 ad 4, 14 1 ad 5, 18 2 ad 1. **imperium**, Befehl 17 3 c.

impius, gottlos 28.

implicite(us), implizit 11 3 c., 14 11 c., 22 2 c.

impoenitibilis, unbußfertig 24 11 ad 4.

importart, enthalten sein 2 5 ad 16. **impossibilis**, unmöglich 22 13 ad 12, 24 11 ad 5.

impressio, Einprägen 2 13 ad 3; Einwirkung 5 10 c.; Eindruck 8 8 c. | – **corporalis**, leiblicher Eindruck 22 9 ad 6.

imprimere, hineinwirken 5 10 c., 8 13 c., 11 3 ad 11, 22 8, 22 9.

imputare, zurechnen 25 5 ad 9, 25 5 ad 11.

incarnatio, Inkarnation 4 1 ad 5; Menschwerdung 28 4 c., 29 4 ad 5, 29 4 ad 9, 29 4 ad 10.

inclinare, lenken 22 1 c.; geneigt machen 6 2 ad 1, 22 1 c., 22 4 c., 22 9 ad 2, 23 1 c.

inclinatio, Neigung 2 3 c., 5 10 c., 5 10 ad 7, 6 2 c., 11 1 c., 15 3 c., 16 3 ad 5, 22 1 c., 22 4 c., 22 5 c., 22 8, 22 9, 22 12 c., 22 14 c., 23 1 c., 24 1 ad 7, 24 10 c., 24 10 ad 1, 24 12 c., 24 13 c., 25, 27 2 c.; Antrieb 10 10 ad 4; Hinwendung, Richtung 10 10 ad 9, 22 1 c.

incommunicabilis, unmitteilbar 2 6 c. **incommutabilis**, unwandelbar 16 1 ad 9.

incomplexus, unzusammengesetzt 11 1 c.

incompossibilis, unvereinbar 25 2 ad 4, 25 2 ad 6; was nicht zusammen bestehen kann 23 5 ad 3, 28 5 ad 2.

incontinens, unbeherrscht 22 9 ad 3; nicht meistern könnend 25 2 c.

inconueniens, ungereimt 2 9 ad 4; unangemessen 3 1 ad 1, 25 2 ad 1.

incorporeus, unkörperlich 1 4 ad 8 in c., 26 2 c.

incorruptibilis, unvergänglich 1 5 ad 14, 5 3 c., 5 4 c.; unzerstörbar 5 4 c.

indeterminatus, unbestimmt, indeterminiert 22 6 c., 24 10 ad 2. **indifferens**, indifferent, gleichgültig 17 4 c., 17 5 c., 23 1 ad 8.

indifferentia, Gleichgewichtszustand 24 2 ad 3, 24 2 ad 7.

inditus, eingepflanzt, mitgegeben 11 1 c.

indivisible temporis, unteilbarer Zeitpunkt 28 2 ad 10.

indivisio, Ungeteiltheit 1 1 c.

indivisus, ungeteilt 2 15 c.

individuare, individuieren 2 5 c., 2 7 c.

individuatio, Individuation 2 6 c.

individuum, Individuum 2 7 c., 5 3 ad 2, 5 3 ad 3, 5 5 c., 8 7 c., 10 6 c., 10 8 c., 19 2 ad 1, 20 4 ad 1 | **in individuo**, der Individualität nach 5 3 c. | **secundum** –, individuell 27 3 ad 24.

ineptitudo membrorum, Ungeschicklichkeit der Glieder 18 8 c.

in esse, in etwas sein, innerwohnen 8 2 ad 3, 22 2 c., 23 4 ad 13, 24 8 ad 6.

infectio, Ansteckung 25 6 c.

inferiora, das Irdische 1 1 c., 5 4 c., 11 1 c. **ii ista (haec)** –, die irdischen Dinge, diese Welt 3 8 c., 5 9 c., 23 5 c.

infernum, Hölle 19 1 ad 13.

infinitus, unendlich (unbegrenzt) 2 2 ad 5, 2 9, 2 10, 20 4 ad 1, 27 3 ad 9, 29 3 | – **actu**, aktuell unendlich 2 10 c., 2 10 ad 1 | – **per accidens**, akzidentell unendlich 2 10 c. 11 – **per se**, an sich unendlich 2 10 c. | – **potentia**, potentiell unendlich 2 10 c., 2 10 ad 1.

influentia, Einfluß, Überfließen 29 4 c.

influere, einfließen 2 14 c.; Einfluß üben 5 8 c., 22 2 c.; überfließen lassen, überfließen auf 5 8 c., 29 4 c., 29 7 c.

influxus, Einströmen 26 3 ad 12.

informare, formen 2 6 c., 14 5 c., 21 1 ad 7, 22 5 ad 10, 26 6 c., 27 5 ad 1, 27 5 ad 5, 27 5 ad 6, 27 5 ad 17, 28 2 ad 8, 28 2 ad 9.

informis, ungeformt 11 1 ad 15, 27 2 ad 6.

infusio (gratiae), Eingießung (der Gnade) 28 3 c., 28 4 ad 1, 28 6, 28 7, 28 8.

inhaerentia, Inhärenz 2 7 c., 24 4 ad 14.

inordinatio, Unordnung 18 6 c.

inquirere, forschen 1 12 c., 18 7 ad 7.

inquisitio, Forschung 29 8 ad 1 | – **practica**, Praktische Untersuchung 22 15 ad 2.

inspiratio, Eingebung 12 2 c., 18 2 c., 18 3 c.; Inspiration 12 1 c.

instans, Augenblick 28 2 ad 10, 28 9, 29 8.

instinctus, Antrieb 11 3 ad 11, 20 2 c.; Instinkt 12 3 ad 19.

institutio, Einrichtung 5 8 ad 4, 5 9 c.

instructio, Unterweisung 27 4 c.

instrumentum, Werkzeug 5 8 ad 1, 5 9 c., 6 6 c., 9 1 ad 2, 24 1 ad 5, 26 1 c., 26 1 ad 8, 26 1 ad 13, 27 3 ad 7, 27 4, 27 7, 29 1 ad 9, 29 4, 29 5 | – **enta intellectus agentis**, Werkzeuge des tätigen Verstandes 10 13 c., 12 3 c.

intellectio, Verstandeseinsicht 10 2 c.

intellectus, Verstand 1 1 c., 2 1 c., 5 1 c., 5 10 c., 8 4 ad 5, 8 9 c., 10 2 c., 10 3 c., 10 6 ad 2, 10 8 c., 10 8 ad 1, 10 9 c., 10 11 ad 6, 11 3 ad 11, 12 12 c., 12 12 ad 2, 12 12 ad 12, 13 1 ad 6, 13 4 c., 14 1 c., 15 1 c., 15 2 ad 6, 17 1 c., 18 4 ad 8, 18 4 ad 9, 18 5 ad 5, 18 5 ad 6, 18 8 ad 2, 21 1 c., 21 3 ad 1 in contr., 22 1 ad 8, 22 5 ad 3, 22 5 ad 8, 22 10 c., 22 10 ad 2, 22 11 c., 22 11 ad 7, 22 11 ad 10, 22 12 c., 24 4 ad 9, 24 10 ad 2, 25 1 ad 6, 25 3 c., 26 3 c., 26 10 ad 10, 27 1 ad 7, 27 3 c., 28 3 ad 6; Erkenntnisvermögen 17 1 c.; erkennender Geist 1 12 c., 21 1 c.; geistige Erkenntnis 1 11 c.; Begriff 2 1 ad 3, 4 5 c., 21 1 c.; Einsicht 2 1 ad 4, 8 15 c., 12 12 c., 14 1 c., 14 1 ad 7, 14 8 c., 15 1 c., 23 2 ad 5; geistige Einsicht 2 11 c.; Verstandeseinsicht 13 c.; Sinn 2 10 c.; Auffassung 8 16 c.; erkannte Sache 17 1 c. | – **agens**, tätiger Verstand 1 2 ad 4, 2 2 c., 8 4 ad 4, 8 6 c., 8 8 ad 3, 8 9 c., 9 1 ad 2, 9 1 ad 12, 10 2 c., 10 6 c., 10 6 ad 5, 10 6 ad 7, 10 6 ad 8, 10 8 ad 11 in contr., 10 13 c., 11 1 ad 16, 11 3 c.,

11 3 ad 12, 15 2 c., 15 2 ad 13, 16 1 ad 13, 18 1 ad 1, 18 1 8, 18 1 ad 10, 18 2 c., 18 5 c., 18 5 ad 6, 18 5 ad 8, 18 8 ad 3, 20 2 ad 5, 20 6 ad 2, 22 5 ad 8, 22 5 ad 10 | – **angelicus**, Verstand des Engels 8 2 c., 8 4 ad 13, 8 5 c., 8 7 c., 8 9 c., 13 3 c., 15 1 c. | – **creatus**, geschaffener Geist (Verstand) 8 1 c., 8 2 c., 8 4 ad 13, 20 2 c., 20 4 c., 20 5 c. | – **dividens et componens**, zergliedernde und zusammenfassende Verstandestätigkeit 1 3 c., 2 7 ad 3, 14 1 c. | – **divinus**, göttlicher Geist (Verstand) 1 2 c., 20 5 c., 21 4 ad 5 | – **Divinus** im Gegensatz zu – **noster**, unser Verstand 2 4 ad 1, 2 4 ad 5, 2 5 c., 2 7 c., 7 1 ad 9, 15 1 ad 5, 20 5 c. | – **formans rerum quidditates**, Verstandestätigkeit, die die Wesheiten der Dinge formt 1 3 c., 3 2 c., 14 1 c. | – **humaniis**, menschlicher Verstand 12 3 c., 12 7 c., 13 3 c., 18 5 ad 5, 18 5 ad 7, 18 7 c., 18 8 ad 4 | – **mathematicus**, mathematischer Verstand 2 6 ad 1 | – **naturalis**, auf die Natur gerichteter Verstand 2 6 ad 1 | – **operativus**, schöpferischer Verstand 3 2 c.; handelnder Verstand 14 4 c. | – **possibilis**, erkenntnisfähiger, möglicher, aufnahmefähiger Verstand 1 2 ad 4, 2 2 c., 8 6 c., 8 12 ad 4, 9 1 ad 12, 10 2 c., 10 6 c., 10 6 ad 5, 10 6 ad 7, 10 6 ad 8, 10 8 c., 10 8 ad 11 in contr., 11 1 ad 11, 11 1 ad 16, 14 1 c., 15 2 c., 15 2 ad 13, 16 1 ad 13, 18 1 ad 1, 18 1 8, 18 2 c., 18 5 ad 8, 18 8 ad 3, 20 2 ad 5, 20 6 ad 2, 22 5 ad 10, 26 3 c. | **practicus**, praktischer Verstand, praktische Erkenntnis 1 2 c., 14 4 c., 22 10 ad 4 | – **principiorum**, Einsicht in die Prinzipien, Erkenntnis der Prinzipien 2 12 c., 14 1 c., 15 1 c., 16 1 c. | – **separatus**, reiner Geist 12 3 c. | – **speculativus**, spekulative (theoretische) Erkenntnis 1 2 c., 3 2 c.; spekulativer Verstand 2 3 ad 1, 3 3 c., 14 4 c.

intellectualis, geistig 1 9 c., 12 1 c.; einsichtig, geistig schauend 8 15 c. | – **substantia**, geistige Substanz 1 9 c.

intellectum, das Erkannte 3 2 c., 8 6 c.

intelligentia, geistiges Wesen, geistige Kreatur 2 3 c., 3 1 c., 3 2 c., 5 9 ad 7, 8 -15 c., 10 6 c., 10 8 ad 11 in contr., 11 1 c., 18 7 c.; Geist 8 7 c.; Verstand (Erkenntniskraft) 5 1 c., 10 1 ad 5; mit Verstand begabtes Wesen 5 2 c.; Erkenntnis 10 3 c., 10 7 c., 10 7 ad 2; Verständnis 12 3 c.; geistige Schau 15 1 ad 1 | – **agens**, tätiger Geist 18 5 ad 8 | – **rationalis**, Vernunftvermögen zu erkennen 19 1 14.

intelligere, vorstellen 1 5 ad 5; verstehen (innen lesen) 1 12 c.; erkennen 1 12 c., 4 4 c., 8 1 c., 8 6 c., 8 14 ad 7, 10 1 ad 5, 10 8 ad 1, 10 8 ad 12, 10 9 ad 3 in contr., 12 1 ad 1 in contr., 13 1 c., 18 5 ad 4, 19 1 c., 19 1 ad 10, 20 2 ad 3, 21 3 c., 22 11 ad 4 in contr., 24 4 ad 9, 24 10 ad 2, 26 10 ad 10; einsichtig erkennen 14 1 c.; ergründen 8 1 c.; geistiges Erkennen 8 1 ad 14; Verstandeserkenntnis haben 19 1 c.; erkennen (bei Gott) 2 S ad 15, 10 13 ad 2.

intelligibile, Erkenntnisgegenstand, Gegenstand geistiger Erkenntnis 2 3 ad 15, 8 4 ad 4, 8 6 c., 8 14 ad 6, 13 1 ad 6, 18 1 c., 18 5 ad 4; Erkenntnisgrund 14 1 c.; Verstandes-, Erkenntnisinhalt

18 5 ad 8; geistiges Gebilde 18 7 c. | – **actu**, aktueller Erkenntnisgegenstand 9 1 ad 8, 15 2 c., 18 1 ad 10 | – **in potentia**, potentieller Erkenntnisgegenstand 9 1 ad 8, 15 2 c., 18 1 ad 10.

intelligibilis, geistig 1 4 ad 8 in contr.; geistig (verstandesmäßig) erkennbar 2 2 c. | – **actu**, aktuell geistig faßbar 18 1 8; aktuell geistiger Erkenntnis zugänglich 10 6 c.; aktuell erkenntnisfähig 18 8 ad. 3; in aktueller Erkenntnishaltung 10 6 c.; aktuell geistig 10 8 c. | – **in potentia**, potentiell erkennbar 10 6 c.; potentiell geistig 10 8 c.

intelligibilitas, Erkennbarkeit 8 14 ad 10; Erkenntnisfähigkeit 10 11 ad 8.

intendere, intendieren 22 13 c., 22 13 ad 7, 22 13 ad 12, 22 15 c.

intensio, Hochspannung, Intensität 2 9 c., 3 1 ad 9, 26 4 c., 26 4 ad 5.

intensivus, intensiv 2 9 c.

intentio, Absicht 3 1 c.; Hinsicht 8 4 ad S; Intention 3 2 c., 8 13 c., 10 2 ad 1, 10 8 c., 10 11 ad 11, 11 3 ad 2, 21 3 ad 5, 22 12 c., 22 13 c., 22 14 c., 23 2 c., 25 1 ad 3; Absehen auf 5 2 c.; Anspannung 13 3 c. | – **intelligibilis**, Erkenntnisintention 11 1 ad 11; geistige Intention 27 7 c.

interitus animae (corporis), Untergang der Seele (des Leibes) 26 2 ad 1.

intueri, anschauen 2 6 c., 2 8 c., 2 13 c.

intuitus, Schauen 9 1 c. | **simplex** –, einfaches Schauen 12 3 c. | **uno** – u, in einem Blick 2 9 c., 2 13 c.

invenire, entdecken 17 1 c. **inventio**, Finden 11 1 c. **invidia**, Neid 26 4 c., 26 4 ad 6.

involuntarius (invitus), unfreiwillig (wider Willen) 22 9 ad 3, 26 6 ad 1 in contr. **ira**, Zorn, Gewalt, affektives Reagieren 5 10 c., 24 4 c., 24 10 c., 24 12 c., 25 2, 25 3, 26 2 ad 5, 26 4, 26 5.

irasci, reagieren 24 4 c., affektive Reaktion 12 1 ad 1 in contr.

irascibilis, Vermögen affektiver Reaktion 10 1 ad 2, 14 5 c., 15 1 ad 12, 15 3 c., 22 10 ad 2, 24 4 c., 24 4 ad 9, 24 10 c., 25 2, 25 3, 25 4, 25 S ad 8, 25 6, 25 7, 26 3 ad 10, 26 4, 26 5, 28 9 ad 2; das Zornmütige 25 3 c.

jucunditas, Aufgeräumtheit 26 4 ad 5.

judicare, urteilen 1 11 c., 10 6 c., 15 1 c., 17 1 c., 19 1 14, 24 1 c., 24 2 c., 24 4 c., 24 6 c.

judicium, Urteil 1 3 c., 2 12 c., 8 1 ad 13, 8 1 ad 14, 10 8 c., 10 9 c., 12 3 ad 1, 12 3 ad 2, 12 7 c., 12 12 c., 12 13 c., 13 3 ad 7, 15 1 ad 4, 22 1 S ad 2, 24 1 ad 17, 24 1 ad 20, 24 2 c., 24 6 ad 3, 24 6 ad 4; Beurteilung 1 11 c. | – **conscientiae**, Urteil des Gewissens 17 1 ad 4

| – **intellectus**, Verstandesurteil 1 9 c., 1 11 c., 28 3 ad 6 | – **liberi arbitrii**, Urteil des liberi arbitrii 17 1 ad 4, 24 1 c. | – **naturale**, natürliches Schätzungsurteil 24 1 c., 24 2 c. | – **rationis**, Vernunfturteil 15 1 ad 12, 15 3 c., 24 1 c., 24 2 c., 25 5 c. | – **sensus**, Urteil der Sinne 1 9 c., 1 11 c. II – **supernaturale**, übernatürliches Urteil 12 12 c. | – **synderesis**, Urteil der Synderesis 17 2 c. | – **universale**, allgemeines Urteil 17 2 c.

jus naturale, Naturrecht 14 2 c., 16 1 c., 16 1 ad 5, 16 1 ad 9, 24 12 ad 20.

justificatio, Rechtfertigung 27 3 ad 25, 27 4 c., 27 5 ad 1, 27 5 ad 6, 27 5 ad 17, 28, 29 4 ad 9.

justitia, Gerechtigkeit 6 2 ad 8, 12 3 11, 21 2 ad 8, 23 2 c., 23 6, 23 8 ad 2, 24 10 c., 24 12 ad 20, 28 | – **creata**, geschaffene Gerechtigkeit 23 6 | – **distributiva**, austeilende Gerechtigkeit 6 2 ad 8 | – **divina**, göttliche Gerechtigkeit 26 1 c., 26 1 ad 13, 29 5 ad 5 | – **fidei**, Glaubensgerechtigkeit 12 3 ad 11 | – **legalis**, Gesetzesgerechtigkeit 28 1 c. | – **originalis**, ursprüngliche Gerechtigkeit 18 4 ad 4 in contr., 18 7 c., 25 6 c., 25 7 c., 28 3 c.

justus, der Gerechte 23 8 c., 26 8 c.

laetitia, Freude 26 4 ad 5.

lapsus, Fall 28 4 ad 7.

latria, Gottesdienst 29 4 ad 4.

laus, Lob 23 1 ad 4, 26 7 ad 1, 29 7 ad 2.

lex, Gesetz 5 1 ad 6, 5 1 ad 7, 17 5 c. | – **aeterna**, ewiges Gesetz 5 1 ad 6, 5 1 ad 7 | – **divina**, göttliches Gesetz 17 4 ad 1 | – **intellectus nostri**, Gesetz unserer Verstandeserkenntnis 5 1 ad 6, 5 1 ad 7 | – **naturae**, Naturgesetz 26 1 c. | – **naturae indita**, Gesetz, das in die Natur hineingelegt ist 17 5 c. | **nova (vetos)** –, neuer (alter) Bund 27 4 | – **scripta**, geschriebenes Gesetz 17 5 c.

liber, Buch 7 1 c., 7 8 c. | – **praescientiae**, Buch des Vorherwissens 12 6 ad 1 | – **vitae (mortis)**, Buch des Lebens (Todes) 7 (8 c.).

liber, frei 24 1 ad 1.

liberalitas, großmütige Regung, Großmut 6 2 c., 23 4 c.

libertas, Freiheit 23 1 c., 24 1 ad 2, 24 2 c., 24 7 ad 4 II | – **agendi**,

Handlungsfreiheit 24 2 ad 3 | –

beneplaciti, Freiheit des Wohlgefallens 24 1 11, 24 1 ad 11 | – **consilii**, Freiheit der Überlegung 24 1 11, 24 1 ad 11 | – **electionis**, Freiheit der Wahl 24 1 ad 19 | – **voluntatis**, Willensfreiheit 22 5 ad 7, 22 6 c., 24 1 ad 20.

liberum arbitrium, freie Entscheidung 2 12 c., 5 5 c., 5 5 ad 1, 5 6 c., 6 3 c., 6 4 c., 8 12 c., 12 3 ad 6, 1 S 2 ad 3, 16 1 ad 15, 17 1 ad 4, 24, 27 5 ad 1, 27 5 ad 16, 28 3, 28 4, 28 5, 28 8, 28 9 ad 11, 29 6, 29 8.

ligare, binden (verpflichten) 17 3 c., 17 4 c., 17 5 c.; binden (fesseln) 24 8 c., 25 1 ad 4, 26 1 c.

ligatio, Bindung 17 3 c.

limitare, einschränken 2 2 ad 5.

linea, Linie 21 2 ad 4, 28 2 ad 10.

locutio, Rede 9 4 ad 9, 9 5 c.; sprachliche Verständigung 9 4 c.;

sprachliche Mitteilung 9 4 ad 1, 9 5 c. | – **dei**, Sprechen Gottes 18 2 ad 6 | – **exterior (interior)**, äußere (innere) Rede 18 3 c. | – **figurativa (metaphorica, symbolica, tropica)**, bildliche Redeweise (-wendung) 23 3 c., 10 7 ad 10 | – **propria**, eigentliche Redeweise 23 3 c.

lumen, Licht als Erkenntnismittel 2 5 ad 10, 8 4 ad 4, 8 9 ad 5, 18 1 ad 1, 20 2 c.; Licht der Engelseelen 5 8 c., 8 4 ad 4, 12 8 c.; Licht der Menschenseelen 5 8 c. | – **creatum**, geschaffenes Licht 11 3 ad 7 | – **defectibile**, nicht unfehlbares Licht 11 3 ad 7 | – **divinum**, göttliches Licht 12 3 c. | – **glorias**, Licht der Glorie 8 3 c., 10 11 c., 13 2 c., 18 1 ad 1 | – **gratiae**, Gnadenlicht 9 1 ad 2, 18 1 ad 1 | – **indeficiens**, unfehlbares Licht 11 3 ad 7 | – **infusum**, eingegossenes Licht 14 2 c., 14 9 ad 2 | – **intellectuale**, geistiges Licht 9 1 c., 10 7 ad 2, 11 3 c., 12 1 c., 12 7 c., 18 1 ad 1, 19 1 c. | – **intellectus angelici**, Licht des englischen Verstandes 8 16 c. | – **intellectus agentis**, Licht des tätigen Verstandes 8 9 ad 5, 10 6 c., 10 6 ad 1, 10 8 ad 10 in contr., 10 13 c., 11 1 c., 12 1 c., 12 3 c., 16 3 c., 18 1 ad 1, 18 5 ad 6 | – **intelligibile**, geistiges Licht 8 3 c., 13 2 c., 18 1 ad 10 | – **naturale**, natürliches Licht 8 4 ad 4, 8 4 ad 13, 14 9 ad 2 | – **prophetiae**, Licht der Prophetie 8 9 ad 5, 12 1 c., 12 6 c., 12 8 c., 12 12 ad 2 | – **rationis**, Licht der Vernunft 11 1 ad 13, 11 2 c., 14 1 ad 7 | – **simplex**, einfaches Licht (Glaube) 14 1 ad 5.

lux, Licht 8 8 c., 21 6 ad 11 | – **increata**, ungeschaffenes Licht 18 1 ad 1, 18 1 ad 10.

magister, Lehrer 11 1 c., 11 2 c. | **principalitas magisterii**, ursprüngliches Lehramt 11 1 ad 1.

malum, das Schlechte (Böse, Übel) 1 8 ad 3, 1 8 ad 9, 2 15 c., 2 15 ad 2, 2 15 ad 5, 3 4 c., 5 4 c., 5 4 ad 4, 5 4 ad 5, 16 3 ad 5, 17 4 c., 18 6 c., 21 2 ad 1, 22 1 ad 7, 22 6 ad 3, 22 6 ad 6, 22 8, 23 3 c., 23 3 ad 4, 23 3 ad 5, 23 3 ad 6, 24 8 c., 25 5 ad 5, 26 4 c., 28 2 ad 7, 28 3 ad 15, 29 8 ad 2.

malus, schlecht (schlechter Mensch) 5 7 c., 7 8 c., 12 5 c., 12 5 ad 1, 15 3 ad 6, 22 14 ad 1.

manifestare, offenbaren, offenbar machen 11 1 c., 12 1 c.; ans Licht ziehen 11 1 c.

manifestatio, Mitteilung 4 1 ad 5; Kundgabe 4 3 c.; Offenbaren 4 2 ad 1; Offenbarwerden 26 3 ad 18.

materia, Materie 2 2 c., 2 3 ad 1, 2 3 ad 20, 2 5 c., 2 5 ad 14, 2 6 c., 2 10 ad 2 in contr., 6 1 ad 8, 7 7 ad 1, 8 1 c., 8 6 c., 8 9 c., 11 1 c., 11 4 c., 12 4 c., 15 2 ad 11, 16 1 ad 16, 20 4 ad 1, 21 4 c., 22 1 ad 3, 23 1 c., 23 2 c., 26 2 c., 28 3 ad 9, 28 7 c. | – **actus**, Materie des Aktes 23 7 c., 25 5 ad 10 | – **fidei**, Materie des Glaubens 14 8 ad 1, 14 8 ad 13, 14 8 ad 15 | – **intelligibilis**, verstandesmäßig erfaßbare Materie 2 6 ad 1 | – **naturalis**, natürliche Materie 2 6 ad 1 | – **peccati**, Materie der Sünde 25 5 ad 10 | – **prima**, erste Materie 2 2 c., 3 5 c., 5 9 c., 8 6 c., 10 8 c., 21 2 ad 3 | – **principium individuationis**, Materie als Prinzip der Individuation 2 5 c., 8 11 c., 10 5 c. | – **principium singularitatis**, Materie als Prinzip der Vereinzelung 3 8 c., 8 11 c. | – **prophetiae**, Materie der Prophetie 12 2 c., 14 8 ad 13 | – **sensibilis**, sinnenfällige Materie 2 6 ad 1, 10 6 c. | – **signata**, gekennzeichnete Materie 2 6 ad 1, 2 7 c., 10 5 c. | – **et forma (unum intelligibile)**, Materie und Form (ein Erkenntnisgegenstand) 8 14 ad 6.

materialis, materiell 2 2 c., 25 3 c., material 14 5 c., 18 8 ad 3, 23 7 c., 25 5 ad 10 | **conditio** –, materielle Bedingung 2 6 c. | **esse** – E, materielles Sein 2 10 ad 1 | **res** –, materielles Ding 2 2 c. | **virtus** –, materielle Kraft 2 3 c.

materiatum, Materielles 7 7 ad 1.

mathematicus, Mathematiker 21 2 ad 4 | **consideratio** – A, mathematische Betrachtung 21 2 ad 4.

mediator, Mittler 28 4 ad 7, 29 5 ad 5.

medium, Mittel 4 1 ad 3, 4 1 ad 4; das Mittlere 2 13 c., 4 1 ad 4, 18 5 ad 10, 28 9; Mittel der Erkenntnis 2 3 ad 3, 2 3 ad 4, 2 4 ad 7, 2 6 c., 2 9 c., 2 13 c., 3 1 ad 2, 8 8 ad 7, 8 16 c., 9 1 c., 9 1 ad 5, 18 1 ad 1, 20 2 ad 1, 23 1 c.; Mittelbegriff 9 1 ad 2; Mittelglied 9 1 ad 2; Medium 2 5 ad 10; Mittelstufe 10 11 ad 6 | – **intelligibile**, verstandesmäßiges Mittel 9 1 c. | – **necessarium**, notwendiges Mittel 2 13 c. | – **probabile**, wahrscheinliches Mittel 2 13 c. | – **universale**, allgemeines Mittel 2 4 ad 7, 8 10 c.

membrum (corporis), Glied (des Leibes) 25 5 ad 14, 29 4.

memoria, Gedächtnis 5 1 c., 10 1 ad 5, 10 2 c., 10 3 c., 19 1 c.; Erinnerung 10 2 c., 10 3 c., 10 7 ad 2.

mens, Geist 1 1 c., 2 11 c., 8 7 c., ad 14, 28 2 c. | – **angeli**, Geist 10, 19 1 14, 24 1 ad 14, 24 4 des Engels 8 14 ad 6 | – **creata**, geschaffener Geist 27 1 ad 7 | – **humana (nostra)**, menschlicher (unser) Geist 8 14 ad 6, 15 1 c., 18 1 ad 7, 24 1 ad 5, 24 8 ad 7, 24 12 c.

mensura, Maß 1 2 c., 1 5 c., 1 6 c., 1 8 c., 1 10 c., 6 4 ad 7, 18 8 ad 3, 21 1 c., 23 7 c., 28 2 ad 10; 29 3 c., 29 3 ad 3; Maßstab 10 9 c.

mensurare, Maß leihen, geben 1 2 c.; messen 10 1 c., 21 4 ad 5, 28 2 ad 10.

mensurari, Maß empfangen 1 2 c. | **mensuratio**, Messen 2 9 ad 10.

merces, Lohn 26 6 c., 26 6 ad 3, 28 3 ad 18.

mereri, Verdienste erwerben 22 7 c., 26 6, 29 6, 29 7, 29 8.

meritorius, verdienstlich 6 2 c., 14 3 c., 16 1 ad 12, 24 1 ad 2, 26 6, 27 5 ad 17.

meritum, Verdienst 5 6 c., 6 2 c., 6 6 c., 8 13 c., 12 10 ad 14, 13 1 ad 5, 14 5 ad 5, 14 10 ad 12, 19 1 ad 3, 23 1 ad 6, 23 7 ad 8, 24 1 c., 24 1 ad 2, 24 9 ad 5, 24 9 ad 6, 26 6, 26 7, 28 3 ad 18, 29 5, 29 6, 29 7, 29 8.

metaphysica, Metaphysik 9 1 ad 3, 15 2 ad 3.

minister (ecclesiae), Diener (der Kirche) 29 4 ad 2, 29 5 ad 3.

miraculum, Wunder 13 1 c., 14 10 ad 11, 25 7 c.

misericordia, Mitleid 26 4 c., 26 4 ad 6 | – **divina**, göttliche Barmherzigkeit 26 1 ad 13.

modus, Modus 1 1 c., 1 1 ad 4, 8 2 ad 2, 21 6 c., 29 3 ad 3; Art 1 6 c.; Form 2 1 c.; Maß 2 9 c., 21 6 ad 12; Seinsweise 10 4 c., 10 11 ad 8; Weise 2 6 c.; Vollzugsweise 24 15 c. | – **agendi**, Tätigkeitsweise 10 1 ad 2 | – **cognoscendi**, Erkenntnisweise, Art des Erkennens 10 9 ad 1 in contr., 18 5 c., 20 3 ad 2, 24 2 c. | – **essendi**, Maß des Seins 10 11 ad 8; Seinsweise 21 1 c., | – **intelligendi**, Erkenntnisweise, Art des Erkennens 2 1 c., 20 3 ad 2 | – **medius inter potentiam et actum**, mittlere Seinsweise zwischen Potenz und Akt 9 4 c. | – **scientiae**, Vollzugsweise (Seinsweise) des Wissens 2 13 c., 20 3 ad 3; Erkenntnisweise 2 13 c.

mors, Tod 13 4 ad 2, 24 12 ad 9 | – **spiritualis**, geistlicher Tod 28 1 ad 5.

motivum, Beweggrund 6 2 c.

motivus, bewegungsauslösend (motivierend) 15 3 c.

motor, *Beweger* 22 3 c. | – **primus**, *Erster Beweger* 22 13 ad 6.

motus, *Bewegung* 4 8 c., 5 8 c., 5 8 ad 2, 5 8 ad 11, 5 9 c., 8 14 ad 12, 10 11 c., 15 1 c., 22 3 c., 22 4 ad 3, 22 12 c., 22 13 c., 22 14 ad 2, 24 1 c., 24 1 ad 14, 24 10 ad 8, 25 4 c., 26 1 c., 26 10 ad 9, 27 4 ad 4, 28 1, 28 7 ad 9, 28 9 ad 1, 29 8 ad 3, 29 8 ad 6 | – **alterationis**, *Bewegung im Sinne von Veränderung* 26 1 c., *Veränderungsbewegung* 28 1 c. | – **appetitus**, *Bewegung des Strebens* 15 3 c. | – **augmenti**, *Bewegung des Wachsens* 26 1 c. | – **instantaneus**, *Momentanbewegung* 29 8 ad 3 | – **intellectus**, *Bewegung des Verstandes* 22 12 c. | – **localis**, *Ortsbewegung* 26 1 c., 26 3 ad 12, 29 8 ad 6 | – **subitus**, *plötzliche Bewegung* 25 6 ad 3 | – **successionis**, *Bewegung im Nacheinander* 29 8 ad 3 | – **violentus**, *gewaltsame Bewegung* 10 11 c., | – **voluntatis**, *Bewegung des Willens* 22 12 c., 22 14 c.

movens, *bewegende Kraft* 2 6 ad 2; *Bewegungsprinzip* 2 6 ad 2 | – **motum**, *bewegtes Bewegendes* 5 10 c., 23 1 ad 7, 25 4 c. | – **primum** –, *Erstes Bewegendes* 23 1 ad 7.

multa, *Vielheit, vieles* 8 14 c.

multiplicatio, *Vielfältigkeit* 8 10 c., 23 5 c.

multitudo, *Menge* 2 9 c., 2 10 c., *Vielheit* 2 10 c.; *Vielzahl* 2 10 c., 23 5 c.; *Masse (von Menschen)* 5 10 ad 7, 22 9 ad 2.

mundum esse (feri), *rein sein (werden)* 28 7 ad 7.

munus gratiae, *Gnadengabe* 23 6 ad 3.

mutatio, *Veränderung* 1 6 c., 2 13 c., 28 6, 28 9 c., *Änderung* 1 6 c.; *Wandel* 1 6 c.; *Übergang* 28 1 c. | – **spiritualis**, *geistige Umwandlung* 28 2 ad 10.

natura, *Natur* 1 10 c., 2 2 c., 2 3 ad 12, 2 7 c., 10 10 ad 9, 11 1 c., 12 3 c., 12 3 ad 16, 12 4 ad 4, 13 1 c., 13 1 ad 2, 16 1 c., 16 1 ad 2, 16 2 c., 16 3 ad 5, 18 2 c., 21 6 ad 9, 22 1 ad 11, 22 5 c., 23 4 c., 23 6 ad 3, 24 10 c., 24 10 ad 2, 26 9 ad 7, 26 9 ad 4 in contr., 27 2 c., 27 7 c., 28 8 c., 28 6 | – **angelica**, *Engelnatur* 16 1 c., 18 4 ad 7, 24 3 c., 24 9 ad 2, 24 11 ad 10 | – **animae**, *Natur der Seele* 10 9 c., 16 1 c., 16 3 c., 19 1 ad 5 | – **e Christi**, *Naturen Christi* 20 1 c., 29 | – **communis**, *allgemeine Natur* 2 4 c., 2 9 c., 8 7 c. II – **corporea**, *körperliche Natur* 15 1 ad 7, 15 2 c., 19 1 12, 24 10 ad 2 II – **corrupta (lapsa)**, *verderbte (gefallene) Natur* 24 11 ad 1, 24 12 c. | – **creata**, *geschaffene Natur* 22 5 c., 24 3 c., 27 2 c. | – **divina**, *göttliche Natur* 20 1 c., 24 3 c., 24 7 c., 29 3 c., | – **generis**, *Natur der Gattung* 23 7 c., | – **humana**, *menschliche Natur* 10 11 ad 3, 12 3 c., 12 3 ad 18, 13 1 ad 1, 14 2 c., 14 10 ad 1, 18 1 ad 1, 18 2 c., 18 2 ad 7, 20 1 c., 24 3 c., 24 4 ad 9, 24 9 ad 2, 24 11 ad 10, 28 4 ad 7, 29 2, 29 4 ad 3, 29 4 ad 4, 29 4 ad 5 | – **incorporea**

(*intellectualis*), unkörperliche (geistige) Natur 8 7 c., 19 1 ad 14, 24 3 ad 4 | – *individui*, Natur des Individuums 25 6 ad 4, 26 10 c., 27 2 | – *inferior (superior)*, niedere (höhere) Natur 15 1 c., 15 1 ad 2, 24 2 c., 24 11 ad 5 | – *insensibilis*, empfindungslose Natur 22 4 c. | – *particularis*, 13 1 ad 2 | – *propria*, spezifische Natur 2 4 c., 2 5 c., 13 1 ad 2 | – *rationalis*, logisch verfahrenende Natur 24 3 ad 4; vernunftbegabte Natur 22 4 c., 24 7 c., 25 1 c., 29 8 ad 2 | – *rerum*, Natur der Dinge 1 5 ad 16; natürliche Reihe der Dinge 2 12 ad 1; Wirklichkeit 21 1 c. | – *sensitiva*, empfindungsfähige Natur 22 4 c. | – *singularis*, singuläre Natur 2 5 c. | – *speciei*, Natur der Spezies 2 5 6 ad 4 | – *spiritualis*, geistige Natur 15 1 c., 24 10 ad 2, 29 3 c. | – *universalis*, allgemeine Natur 10 8 c., 13 1 ad 2.

naturalia, natürliche Ausrüstung 8 3 c., 24 7 ad 9, 24 7 ad 10, 27 6 ad 3; Naturanlage 8 3 c., 24 15 c.

naturalis, natürlich, naturgemäß 12 3 c., 12 3 ad 16, 24 10 ad 1, 24 10 ad 13, 25 6 ad 4, 26 1 c.

necessarius, notwendig 2 12 c., 2 12 ad 1, 2 12 ad 2, 2 12 ad 3, 2 12 ad 4, 8 12 c., 12 3 c., 22 6 c., 23 1 ad 2 | – *a ad fidem*, was zu glauben notwendig ist 14 11 ad 1 | – *a ad salutem*, was zum Heil notwendig ist 12 2 c., 14 11 ad 1 | – *o*, notwendig 6 3 ad 3, 11 1 c., 23 5 c.,

necessitas, Notwendigkeit 2 14 ad 3, 2 14 ad 5, 12 11 c., 17 3 c., 22 5, 22 6, 23 4, 23 5, 24 10 ad 4, 24 10 ad 5; Zwang 5 10 c.; notwendige Vorbedingung 28 8 c. | – *absoluta*, absolute Notwendigkeit 2 13 c., 17 3 c., 23 4 ad 1, 24 1 ad 13 | – *causae primas*, Notwendigkeit der Ersten Ursache 23 5 c. II – *coactionis*, Notwendigkeit des Zwanges 17 3 c., 22 5 c., 22 5 ad 12, 23 4 c. | – *conditionata*, bedingte Notwendigkeit 24 1 ad 13 | – *ex suppositione*, Notwendigkeit auf Grund einer Voraussetzung 2 13 c., 17 3 c., 23 4 ad 1, 23 4 ad 10, 23 4 ad 11 | – *gratiae*, Notwendigkeit der Gnade 24 12 c. | – *inclinationis naturalis*, Notwendigkeit natürliche Neigung 22 5 c., 22 5 ad 12, 24 12 ad 9 in contr., 25 1 c. | – *naturae*, Notwendigkeit 3 1 c., 5 8 c., 23 4 c., 23 5 ad 1, 25 1 c. | – *scientiae*, Notwendigkeit des Wissens 22 5 ad 12 | – *voluntatis*, Notwendigkeit des Willens 24 1 ad 18, 27 3 c. | – *voluntatis divinae*, Notwendigkeit des göttlichen Willens 23 4 | *esse de – te alicuius*, notwendig zu etwas gehören 2 10 c. | *provenire ex – te*, notwendig hervorgehen 22 1 c., 24 14 c. | *ex – te evenire*, mit Notwendigkeit geschehen 2 12 c.; mit Notwendigkeit folgen (sich ergeben) 5 4 ad 7, 5 4 ad 8 | *de – te movere*, mit Notwendigkeit bewegen 27 3 c., | *per viam – tis*,

in einem notwendigen Ablauf 5 10 c.

negatio, Negation 1 1 ad 7, 1 5 ad 2, 2 15 c., 3 4 ad 3, 5 2 ad 7, 8 14 c., 21 1 c., 21 5 ad 7, 28 9 c. | – **naturalis**, natürliche Negation 9 3 ad 2 | – **realis**, reale Negation 28 6.

negative (infinitus), negativ (unendlich) 2 2 ad 5, 2 9 ad 7.

nihil, Nichts 22 6 ad 3 | *Ex – o esse*, aus dem Nichts stammen 24 7 c.

nobilis, hochstehend, wertvoll, von hoher Art 20 2 ad 3, 22 11 c.

nobilitas, Wert 22 11 c.

nocivus, schadenstiftend, schädlich 2 15 ad 4, 25 2 ad 2, 25 2 ad 3, 26 1 c., 26 4 ad 7.

nomen, Name 4 1 c., 17 1 c., 21 6 c., Name Gottes 2 11 c., 4 1 ad 10, 5 8 ad 3, 23 3 c., 24 3 ad 1 | – **relativum**, relativer Name 4 5 c. | – **ina transcendentia (ens, unum, verum, bonum)**, transzendente Entitäten (das Seiende, Eine, Wahre, Gute) 1, 21 | **in vi – inis**, in bloßer Wortbedeutung 10 10 ad 8.

non ens, Nichtseiendes 1 1 ad 7, 1 5 ad 2, 1 8 ad 9, 2 11 ad 5, 3 4 ad 6, 21 2 ad 2.

non esse, Nichtsein 2 3 ad 16, 5 2 ad 6, 10 12 ad 7, 23 7 c. | – **dei**, Nichtsein Gottes 10 12 ad 7 | – **sui**, das eigene Nichtsein 10 12 ad 7.

notio, Vorstellung 10 9 c.

notitia, Kenntnis, Erkenntnis 2 5 ad 4, 24 4 ad 14; Wissen 3 3 ad 8, 3 3 ad 9, 10 3 c., 17 1 c.; Vorstellung 10 9 ad 1 in contr. | – **praeteritorum**, Wissen um das. Vergangene 10 2 c. | – **sui**, Selbsterkenntnis 10 8 c., 10 8 ad 1.

notum per se, durch sich selbst bekannt 10 12 c.

numerus, Zahl 6 4 c., 6 4 ad 7, 20 4 ad 1, 21 2 ad 4, 21 6 ad 3 | – **formalis**, formale (zählende) Zahl 6 4 c. | – **materialis**, materiale (gezählte) Zahl 6 4 c.

oboedientia, Unterworfenheit 8 12 ad 4; Gehorsam 17 5 ad 1, 17 5 ad 3.

objectum, Objekt 1 10 c., 2 5 ad 16, 10 1 ad 2, 10 9 c., 10 11 c., 11 3 ad 11, 14 12 c., 15 2 c., 16 1 ad 13, 22 1 ad 8, 22 10, 22 13 c., 22 14 ad 4, 24 6 c. II – **animae**, Objekt der Seele 22 10 c. | – **appetitus inferioris (superioris)**, Objekt des niederen (höheren) Strebens 25 | – **cognoscibile**, Erkenntnisgegenstand 2 6 c. | – **concupiscibilis**, Objekt des Begehrungsvermögens 25 2, 25 3, 25 4, 25 5, 25 6, 25 7, 26 4, 26 5 | – **electionis**, Gegenstand der Wahl 22 15 c. | – **excedens, excellens**, überragender Gegenstand 13 1 ad 6, 26 4 c. | – **fidei**, Gegenstand des Glaubens 14 4 c., 14 8 c., 14 8 ad 3, 14 8 ad 4, 14 8 ad 5, 14 8 ad 13, 14 8 ad 15, 14 8 ad 16, 14 9 c., 14 12 c., 18 3 c. | – **intellectus**, Gegenstand des Verstandes 15 2 c., 15 2 ad 3, 22 1 ad 8, 22 10 ad 4, 22 11 ad 3 in contr., 25 3 c. | –

irascibilis, Objekt des Reaktionsvermögens 25 2, 25 3, 25 4, 25 5, 25 6, 25 7, 26 4, 26 5 |
– **particulare**, partikuläres Objekt 25 3 c. | – **prophetiae**, Objekt der Prophetie 14 8 ad 13 |
– **rationis**, Objekt der Vernunft 15 1 ad 7 | – **rationis superioris**, Objekt der höheren
Vernunft 15 3 ad 5, 18 1 ad 9 | – **scientiae**, Gegenstand des Wissens 14 9 c. | – **sensus**,
Objekt der Sinne 25 3 c. | – **universale**, allgemeines Objekt 22 1 ad 8, 25 3 c. | – **visionis**,
Gegenstand des Schauens 14 8 ad 3, 14 8 ad 4 | – **voluntatis**, Objekt des Willens 6 2 c., 22 6
c., 22 9 c., 22 10 c., 22 11 ad 3 in contr., 22 13 c., 22 15 c., 23 7 c., 26 6 ad 7, 27 3 c.

obstinatus, verstockt, verhärtet 23 7 ad 6, 24 10, 24 11.

odium, Haß 25 2 ad 7, 26 4 c., 26 5 c.

offensa, Anstoß (Anstoßnehmen, Anstoßgeben), 28 2.

officium, Leistung 15 2 ad 7. **operabile**, praktische Aufgabe 2 8 C., 5 1 c., 15 3 c.;
Gegenstand des Handelns 2 6 ad 2 | – **particulare**, spezielles Unternehmen 24 2 c.

operari, ausführen 2 8 c., 3 3 c.; hervorbringen 3 3 c.

operatio, Betätigung, Tätigkeit 1 12 c., 10 11 ad 6, 19 1 c., 20 1 ad 2, 20 5 c., 22 4 ad 3, 24
2 c., 28 3 ad 20; Schaffen 4 2 ad 7; Tätigsein 8 6 c.; Wirken 1 9 c., 11 4 c., 22 3 c., 28 1 ad 8;
Durchführung, Ausführung 22 15 ad 2, 23 3 c. | – **naturalis**, natürliches Wirken 13 1 c., 24
14 c., 27 2 c. | – **naturae**, naturhaftes Wirken 23 2 c. | – **affectivae partis**, Streben 10 9
ad 7 | – **affectus**, Tätigkeit des Gemüts 10 11 ad 6 | – **cognitivae partis**,
Erkenntnistätigkeit 10 9 ad 7 | – **creaturae**, Wirken eines Geschöpfes 12 4 c. | – **divina**
(**dei**), göttliches (Gottes) Wirken 12 4 c., 23 2 c., 23 4 ad 7, 24 11 ad 5, 28 3 c. | – **gratiae**,
Wirken der Gnade 27 3 c. | – **intellectus**, Tätigkeit des Verstandes 10 11 ad 6, 14 1 c., 26 6
ad 2 in contr., 26 9 ad 3 in contr., | – **spiritualis**, geistiges Wirken 27 2 c., 27 5 ad 17 | –
supernaturalis übernatürliches Wirken 27 3 c.

opinio, Meinung 1 12 c., 2 12 c., 11 1 c., 14 1 c., 18 6 c.

opinativum, Potenz der Meinung 15 2 ad 3.

opponi, entgegengesetzt sein 2 15 ad 4.

oppositio, oppositum, Gegensatz 2 15 ad 4, 28 6.

opus, Werk 2 8 c., 2 13 c., 3 1 c., 11 1 c., 24 1 ad 1; Wirken 6 2 c.; Auswirkung 4 8 c. | –
agendum, zu wirkendes Werk 3 1 c. | – **Christi**, Werk Christi 29 7 | – **dei**, Gottes Werk 28
7 ad 10 | – **humanum**, menschliches Werk 29 7 | – **humanum gratia informatum**,
von der Gnade geformtes menschliches Werk 29 7 | –

meritorium, verdienstliches Werk 24 1 ad 2, 24 1 ad 9, 24 9 ad 5, 29 5 c., 29 7 | – **naturae**, Werk der Natur 5 2 c.

orare pro aliquo, für jemanden beten 24 11 ad 8.

oratio, Gebet 6 6 c.; Rede 1 3 c. | – **in vi – onis**, im Sinne einer Aussage 10 10 ad 8.

ordo, Ordnung 1 1 c., 21 6 c.; Beziehung 1 3 c.; Anordnung 6 3 c.; Hinordnung auf 1 6 c., 5 1 ad 1; ordnungsgemäßer Platz 1 1 ad 5; Verhältnis 2 12 c. | – **causarum**, Ordnung der Ursachen 5 9 ad 7; Reihe der Ursachen 12 10 c. | – **dignitatis**, Rangordnung 22 11 ad 6 | – **naturae (gratiae)**, Natur- (Gnaden-) ordnung 20 4 c., 24 9 ad 2 | – **originis**, Ursprungsordnung 22 11 ad 6 | – **praedestinationis**, Ordnung der Prädestination 23 2 c. | – **providentiae**, Ordnung der Vorsehung 5 7 c. | – **sapientiae**, Ordnung der Weisheit 23 2 c. | – **universalis causarum**, allgemeine Kausalursache 13 1 ad 2 | – **universi**, Ordnung des Weltalls 11 1 c. | – **voluntatis in finem**, Verhältnis des Willens zum Ziel 22 6.

ordinare, hinordnen, bestimmen 2 3 c., 2 4 c., 5 4 c., 22 1 c., 23 1 c.

organum, Organ 1 9 c., 5 10 c., 29 4 c. | – **corporale**, körperliches Organ 8 2 c., 10 5 c., 11 3 ad 11, 13 4 c., 15 2 c., 16 3 c., 18 8 c., 18 8 ad 2, 18 8 ad 4, 19 1 c., 22 4 c., 22 4 ad 3, 22 5 c., 22 9 ad 6, 22 10 ad 2, 23 1 c., 26 1 c., 26 3 c., 26 3 ad 11, 26 9 ad 3, 26 9 ad 7, 27 3 c., 29 8 ad 5, 29 8 ad 10 | – **materiale**, materielles Organ 8 11 c.

origo, Ursprung 4 2 c.

paganus, Heide 14 10 ad 10, 14 11 ad 5.

pars, Teil 10 1 ad 5 | – **affectiva**, Gemüt 10 9 c., 10 9 ad 7, 10 9 ad 1 in contr. | – **animae**, Seelenteil 10 1 ad 5, 15 2 ad 2 | – **cognoscitiva**, Erkenntnisvermögen 10 9 c., 10 9 ad 7 | – **inferior**, niederer Teil (der Seele) 10 11 ad 3, 24 5 ad 4 | – **intellectiva**, geistiger Teil 10 2 c., 14 1 ad 9, 15 2 c., 20 2 c., 25 6 c., 26 3 ad 6, 26 3 ad 12; Verstand 10 9 ad 1 in contr. | – **sensitiva**, sinnlicher Teil 10 2 c., 10 5 c., 14 1 ad 9, 15 2 c., 15 2 ad 7, 20 2 c., 24 5 ad 4, 25, 26 3 ad 12; Sinnlichkeit 10 2 c. | **e maiore (minore) – te**, in der größeren (kleineren) Zahl 5 2 c.

participare, teilhaben 2 1 c., 2 9 c., 3 7 ad 3, 5 8 c., 20 2 ad 3, 21 4 c. | – **bonitatem**, an der Güte teilhaben 2 8 c., 20 4 c., 21 4 c., 23 1 ad 1, 23 3 c., 29 5 c. | – **esse**, einen Seinsanteil haben 2 5 c., 20 4 c., 20 4 ad 1, 21 2 c., 21 5 c. | – **scientiam**, Anteil am Wissen haben 2 1 c.

participatio, Teilhaben 1 6 c., 3 4 c., 19 1 ad 13, 21 1 ad 1, 21 5 c.; das, woran etwas Anteil hat 20 2 ad 3; Anteil 22 11 ad 4 in contr.

particulare, das Besondere 1 5 ad 14, 22 4 ad 2, 22 4 ad 3, 22 4 ad 4, 22 9 ad 6; das Partikuläre 2 6 ad 3, 25 1 ad 6.

passibilitas, Leidensfähigkeit 26 10 ad 1, 29 5 ad 5.

passio, Einwirkung 3 3 c.; Leiden 8 6 c., 14 8 ad 1, 14 8 ad 14, 23 8 ad 4, 26 6 ad 4 in contr., 29 7 ad 9, 29 7 ad 10; Passion (seelischer Zustand) 2 1 c., 5 10 c., 10 11 ad 3, 12 1 c., 12 1 ad 1 in contr., 13 2 c., 15 1 ad 12, 20 2 c., 22 9 ad 3, 22 9 ad 6, 22 13 ad 13, 23 3 c., 24 1 ad 19, 24 4 c., 24 10 c., 24 11 c., 24 12 c., 25 1 ad 4, 25 2 c., 25 2 ad 7, 25 3 c., 25 3 ad 5, 25 3 ad 7, 25 4 5, 25 4 ad 5, 26.

passivus, passiv 25 1 c., 26 3 c., 26 3 ad 4, 26 3 ad 5.

paternitas, Vaterschaft 1 5 ad 20, 3 2 ad 1.

pati, leiden, erleiden 1 10 c., 8 9 c., 25 5 c., 26.

patiens, das Wirkungerfahrende, das Leidende, das Erleidende 5 8 c., 8 6 c., 8 9 c., 23 5 c., 25 5 ad 13, 26, 28 3 c.

patria, himmlische Heimat 10 11 c.

pax, Friede 22 1 ad 12.

peccator, Sünder 23 8 c., 28 2 ad 7.

peccatum, Sünde 5 5 c., 15 2 ad 3, 15 3 c., 15 4 ad 2, 16 2 ad 7, 17 4 c., 17 4 ad 5, 17 4 ad 8, 17 4 ad 9, 17 5 c., 18 6 ad 1, 18 6 ad 5, 21 6 ad 9, 22 5 ad 6, 22 5 ad 7, 23 7 ad 2, 24 1 ad 7, 24 9 c., 24 10 c., 24 10 ad 1, 24 10 ad 2, 24 10 ad 3, 24 10 ad 4, 24 10 ad 5, 24 10 ad 11, 24 11, 24 12, 24 13, 25 5, 26 6 ad 17, 27 5 ad 8, 27 5 ad 12, 28; Fehlgreifen, Fehlwirkung 24 7 c., 24 8 c.; Sündenfall 29 4 ad 3 | – **actuale**, aktuelle Sünde 28 3 ad 4 | – **carnale**, fleischliche Sünde 12 5 c. | – **in spiritum sanctum**, Sünde gegen den Hl. Geist, 24 11 ad 2, 24 11 ad 6, 24 11 ad 7 | – **mortale**, Todsünde 12 1 ad 6, 15 4 ad 2, 15 5 c., 22 5 ad 7, 24 1 ad 10, 24 12, 24 13, 25 5, 26 6 ad 17, 28 2 c. | – **omissionis**, Unterlassungssünde 23 7 ad 7, 18 3 ad 4 | – **originale**, Erbsünde 6 2 ad 9, 24 12 c., 24 12 ad 2, 25 6, 27 7 ad 1, 28 3 ad 4, 28 3 ad 14 | – **personale**, persönliche Sünde 29 7 ad 10 | – **spirituale**, geistige Sünde 12 5 c. | – **veniale**, läßliche Sünde 12 1 ad 6, 15 4 ad 2, 15 5 c., 22 5 ad 7, 23 7 ad 4, 24 1 ad 10, 24 12 c., 24 13 c., 25 5 c., 26 6 ad 17.

percipere, wahrnehmen, auffassen 10 8 c., 28 3 ad 6.

perfectibile, zu Vervollkommnendes, zu Vollendendes 4 2 ad 7, 15 2 ad 11, 21 1 c.; das, was vollendet werden kann (soll) 8 1 c., 21 3 ad 1; das Vollkommenheitempfangende 8 1 c., 21 3 c., 21 3 ad 3, 27 3 ad 24.

perfectio, Vollkommenheit 2 1 c., 2 1 ad 4, 2 2 c., 2 11 c., 4 2 ad 7, 5 8 c., 8 1 c., 8 3 ad 12, 9 2 c., 14 1 ad 5, 14 10 c., 15 2 ad 11, 18 1 c., 18 2 c., 20 1 ad 5, 20 1 ad 8, 21 2 ad 8, 21 3 c., 27 3 ad 24; Vollendung 2 3 ad 1, 2 3 ad 13, 9 3 c., 18 1 c.; Vorzug 6 4 ad 2, 14 1 ad 5, 15 3 ad 2 | – **caritatis**, Vollkommenheit der Liebe 10 10 ad 5 | – **cognitionis**, Vollkommenheit der Erkenntnis 3 1 ad 1 | – **gratiae**, Gnadenvorzug 18 2 c. | – **intellectus**, Verstandesgabe 12 5 c. | – **naturalis**, natürliche Vollkommenheit 18 2 c., 18 7 c., 20 3 c. | – **scientiae**, vollkommenes Wissen 14 10 c. | – **spiritualis**, geistliche Vollkommenheit 29 8 c. | – **supernaturalis**, übernatürliche Vollkommenheit 20 3 c. | – **universi**, Vollkommenheit des Universums 5 3 c., 5 3 ad 2.

perfectivum, Vollkommenheitgebendes 21 1 c., 21 3 c., 21 6 c.

perfectum, das Vollkommene 1 9 c., 18 2 c., 21 2 ad 8, 24 1 ad 14.

perfici, Vollendung finden 2 3 ad 1; zur Vollkommenheit geführt werden, Vollkommenheit erhalten 5 10 c., 21 1 c., 21 3 ad 1 in contr.

permissio, Zulassung 23 3 c.

perpetuus, beständig 1 5 ad 14.

perpetuitas, beständige Dauer 5 3 c.

perscrutari, bis zu Ende erforschen 5 2 ad 11.

perseverantia, Beharrlichkeit, Beharren 24 13 c., 24 13 ad 3, 27 5 ad 2, 27 5 ad 6.

persona, Person (göttliche) 1 7 c., 3 2 ad 1, 4 2 c., 4 2 ad 7, 10 13 c., 16 2 ad 7, 20 1 ad 9, 27 2 ad 3, 29 1 c., 29 2, 29 3 c., 29 5 c., 29 7 c., 29 7 ad 11 | – **communis**, Amtsperson 20 5 ad 3 | – **mystica**, mystische Person 29 7 ad 11 | – **singularis**, Einzelperson 29 5 ad 3.

phantasma, Phantasma 2 6 c., 2 6 ad 2, 8 5 c., 8 13 ad 4, 10 2 ad 7, 10 5 c., 10 6 c., 10 6 ad 7, 10 6 ad 8, 10 8 ad 1, 10 9 c., 10 11 c., 11 3 c., 11 3 ad 12, 12 3 c., 18 5 ad 5, 18 5 ad 6, 18 5 ad 8, 18 8 ad 3, 18 8 ad 4, 19 1 c., 19 2 c., 26 3 ad 13, 28 3 ad 6.

phantasia, Phantasie 1 11 c., 10 6 ad 7, 22 5 ad | – **organum – ae**, Phantasieorgan 10 6 c.

physica, Physik 15 2 ad 3.

plenitudo divinitatis, Fülle der Gottheit 29 5 ad 1 | – **gratiae**, Fülle der Gnade 25 5 ad 1.

pluralitas, Vielheit 3 2 c. | – **idearum**, Vielheit der Ideen 3 2 ad 6, 3 8 ad 1 | – **rationis**, gedankliche Vielheit 3 2 ad 3 | – **rerum**, Vielheit der Dinge 3 2 c.

poena, Strafe 5 5 c., 5 6 c., 6 ad ult. in contr., 7 8 ad 2, 16 2 ad 7, 24 1 c., 24 12 ad 2, 24 12 ad 16, 25 6 c., 26 1 c., 26 1 ad 13, 26 6 ad 13, 28 2 c., 28 6, 29 7 c.

poenalitas, Strafleiden 26 6 ad 4 in contr., 26 6 ad 6 in contr.

poenitentia, Reue 26 4 ad 6.

poenitere, bereuen 24 11 ad 4.

positio, Position (positive Setzung) 21 5 ad 7 | – **absoluta**, absolute Setzung 21 1 c.

possibilis, möglich 22. 13 ad 12, 23 1 ad 2; aufnahmefähig 23 2 ad 3.

posterius natura (tempore), der Natur (Zeit) nach später 28 7 ad 13 | – **per** –, (sachlich) später 1 2 c.; sekundär 1 2 c., 11 3 c.

potentialitas, Potentialität 26 1 c. **potestas**, Macht 2 3 ad 11, 12 4 c., 24 1 ad 1, 25 5 c.

potentia, Potenz (Fähigkeit, Vermögen) 1 9 c., 8 3 c., 8 9 c., 8 10 c., 8 14 c., 10 1 c., 10 3 c., 10 6 c., 10 9 c., 14 4 c., 14 7 c., 15 1 c., 15 2 c., 15 2 ad 2, 15 2 ad 6, 15 2 ad 7, 15 2 ad 11, 16 1 c., 16 1 ad 2, 20 1 ad 1, 20 2 c., 22 4 ad 4, 22 10 c., 22 13 c., 22 13 ad 7, 22 13 ad 8, 22 13 ad 13, 24 4 c., 24 4 ad 9, 24 4 ad 11, 24 5 c., 24 10 c., 27 5 ad 9, 28 3 ad 9, 28 7 ad 13, 28 8 ad 4 in contr.; Möglichkeit 2 3 ad 13; Macht 2 8 c., 5 1 c., 10 11 ad 8, 22 6 ad 3, 23 2 ad 3 | – (**dei**), Schöpfermacht 2 3 ad 11, 2 8 c. | – **activa**, aktives Vermögen, aktive Potenz 2 4 ad 7, 6 1 ad 8, 11 1 c., 12 3 ad 18, 14 3 c., 16 1 ad 13, 18 2 c., 22 6 ad 3, 26 3 ad 4, 26 3 ad 5 | – **animae**, Seelenvermögen 13 3 c., 13 3 ad 3, 22 3 c., 22 12 c., 16 1 ad 13, 20 1 ad 9, 25, 26, 27 5 ad 17, 27 6 | – **appetitiva**, Strebevermögen 23 -1 ad 8, 26 3 c., | – **apprehensiva**, Auffassungsvermögen 22 1 ad 8, 26 3 c. | – **cognoscitiva**, Erkenntnisfähigkeit 2 5 ad 16 | – **corporalis**, leibliche Potenz 19 1 c. | – **divina**, göttliche Potenz 2 10 ad 3 | – **generalis**, allgemeines Vermögen 10 1 ad 9 | – **imaginativa**, Einbildungskraft 15 2 c. | – **intellectiva**, geistiges Erkenntnis-, Auffassungsvermögen 10 8 c., 10 8 ad 13, 11 1 ad 12, 19 1 ad 6, 19 1 ad 9, 26 3 c.; Potenz geistigen Erkennens 25 3 c. | – **materiae**, Potenz der Materie 27 6 ad 2 | – **materialis**, materielle Potenz 2 4 ad 7 | – **motiva**, Bewegungsvermögen 24 2 ad 2 | – **motiva exsequens**, ausführende Bewegungskraft 24 12 c., 24 13 c., 25 4 c. | – **naturalis**, natürliche Potenz 8 12 ad 4, 20 2 ad 5, 22 6 ad 2 | – **oboedientiae**, Potenz des Unterworfenenseins 12 3 ad 18, 29 3 ad 3 | – **operativa**, Wirkungsvermögen, wirkende Potenz 22 13 c., 24 4 ad 15 | – **particularis**, spezielles Vermögen 10 1 ad 9 | – **passiva**, passive Potenz, passive Möglichkeit 6 1 ad 8, 11 1 c., 12 3 ad 18, 16 1 ad 13, 18 2 c., 22 6 ad 3, 24 4 ad 15 | – **rationalis**, vernünftige Potenz, Potenz der Vernunft 20 2 ad 6, 24 6 ad 4, 26 3 ad 7, 29 8 ad 5 | – **sensitiva**, sinnliche(s) Potenz, Vermögen, Erkenntnisfähigkeit 1 9 c., 8 9 c., 10 1 ad 2, 16 1 ad 13, 19 1 c., 20 2 c. | – **sensitivae**

partis, Vermögen der Sinnlichkeit 1 11 c. | – **vegetativa**, vegetative Potenz, Ernährungsvermögen 10 1 ad 2, 26 3 ad 5 | **in** –, aufnahmefähig 10 8 c.; in Potenz 11 1 ad 12; potentiell 11 3 c. | – **educere de – in actum**, von der Potenz zum Akt führen 11 1 ad 12, 11 3 c.

potentialitas, Potentialität 26 1 c.

potestas, Macht 2 3 ad 11, 12 4 c., 24 1 ad 1, 25 5 c.

praecedere, vorausgehen 21 3 c.

praeceptum, Vorschrift (Gebot) 17 3 c., 17 3 ad 2, 17 4 c., 17 4 ad 2, 7 5 c., 23 3 c., 23 7 c., 23 8 ad 4 in contr., 24 12 ad 16.

praedefinire, vorausbestimmen 3 1 c.

praedefinitio, Vorausbestimmung 3 1 c.

praedeterminare, vorausbestimmen 3 1 c.

praedestinatio, Vorherbestimmung (Prädestination) 6, 7 4, 12 10 c., 20 5 ad 6, 23 2 c.

praedicamentum, Kategorie 20 2 c., 27 1 ad 8.

praedicatio, Aussage, Prädikation 1 2 ad 1, 1 3 c., 25 2 ad 7; Prädikat 21 4 ad 4.

praedicatum, Prädikat 10 12 c.

praeeexistere, vorausexistieren 3 1 c., 11 1 c., 12 3 c.

praeferre, vorziehen 22 15 c.

praelatus, geistliche Obere 27 3 ad 14.

praemium, Lohn, Belohnung 5 5 c., 5 6 c., 7 8 ad 2, 14 5 ad 5, 24 1 c., 24 14 ad 3, 26 6 ad 8, 26 6 ad 14, 27 5 ad 6, 29 6 c., 29 7 ad 12.

praeparare, vorbereiten 24 15 c.

praeparatio, Vorbedingung 5 1 c.; Vorbereitung 6 1 ad 8, 6 4 ad 2, 12 10 c.; Bereitstellung 6 2 ad 5 | – **ad gratiam**, Vorbereitung auf die Gnade 24 15 c.

praescientia, Voraus-, Vorherwissen 6 1 ad 4, 6 1 ad ult. in contr., 6 3 c., 6 4 c., 6 6 c., 12 3 c., 12 6 ad 1, 12 6 ad 2, 12 10 c., 14 8 ad 14.

praesens, gegenwärtig 2 12 c., 10 7 ad 2; das Gegenwärtige 10 2 c., 26 4 ad 3.

praesentia, Gegenwart 10 7 ad 2, 10 9 c., 10 9 ad 1 in contr., 10 11 ad 8 | – **dei in mente**, Gegenwart Gottes im Geist 10 7 ad 2, 10 9 ad 7 in contr.

praestituere, vorausbestimmen 3 1 c.

praeterita, das Vergangene 1 5 ad 6, 1 5 ad 7, 2 12 c., 10 2 c.

praeteritum, Vergangenheit 2 12 c.

preces, Gebet 6 6 c.

principium, Anfang 18 2 c.; Ausgangspunkt 2 1 c.; Obersatz 23 4 ad 11; Prinzip 1 2 ad 3, 1 9 c., 1 11 c., 5 1 c., 11 1 ad 13, 12 1 c., 16 2 c., 18 2 c., 20 4 c., 24 11 ad 4; Prämisse 8 4 ad 12, 8 10 c., 8 15 c., Urbild 1 7 c., Ursprung 1 7 c., 4 5 ad 7, 18 2 c.; ursprüngliches Sein 1 7 c. | – **accidentale**, akzidentelles Prinzip 21 5 c. | – **actionis**, Prinzip des Wirkens 2 6 c., 8 2 ad 3, 10 11 c. | – **activum (agens)**, wirkendes Prinzip 2 3 c., 2 8 ad 1, 11 2 c. | – **actus**, Prinzip eines Aktes 10 9 c., 24 4 c., 24 6 c., 26 6 c. | – **agendi**, Ausgangspunkt eines Wirkens 2 5 c. | – **cognitionis (cognoscendi)**, Prinzip der Erkenntnis (des Erkennens) 2 5 ad 17, 3 3 ad 7, 4 8 ad 4, 10 4 c., 12 3 c. | – **a communia per se nota**, allgemeine, durch sich selbst bekannte Prinzipien 11 1 c. | – **contractum**, enges Prinzip 9 1 ad 3 | – **demonstrationis**, Prinzip des Beweises 2 7 c. | – **effectivum**, erzeugendes Prinzip (Wirkprinzip) 21 4 c. | – **esse (essendi)**, Prinzip des Seins 3 3 ad 7, 29 5 c. | – **a essentialia**, wesentliche Prinzipien 2 3 ad 20, 21 5 c. | – **a existendi**, Prinzipien der Existenz 4 8 ad 4 | – **formale**, Formalprinzip 21 4 ad 6 | – **generationis et corruptionis**, Prinzip des Entstehens und Vergehens 5 9 c. | – **gratiae**, Prinzip der Gnade 29 5 c. | – **immediatum**, unmittelbares Prinzip 10 9 ad 1 in contr., 23 2 ad 3 | – **inclinationis**, Prinzip der Neigung 22 1 c. | – **individuationis**, Prinzip der Individuation 2 5 c., 2 6 c., 2 6 ad 1 | – **a innata**, angeborene Prinzipien 11 1 c. | – **instrumentale**, untergeordnetes Prinzip 5 9 c. | – **intelligendi**, Erkenntnisprinzip 10 9 ad 1- in contr. | – **intrinsicum**, inneres Prinzip 11 1 c., 28 3 ad 16 | – **materiale**, materielles Prinzip 5 10 c. | – **merendi**, Prinzip des Verdiensts 29 6 ad 6 | – **motus**, Prinzip der Bewegung 5 9 c., 22 3 c., 24 1 c. | – **motivum**, motivierende Kraft 16 1 ad 1 | – **multiplicationis et divisionis**, Prinzip der Vervielfältigung und Teilung 8 10 c. | – **a naturalia**, natürliche Prinzipien 14 10 ad 5, 18 2 c. | – **naturalis iuris**, Prinzipien des Naturrechts 24 12 ad 20 | – **a naturaliter cognita**, von Natur aus bekannte Prinzipien 8 7 ad 3 in 3 | – **a per se nota**, von sich aus bekannte Prinzipien 12 3 c. | – **proximum**, nächstes Prinzip 18 1 ad 10 | – **remotum**, entferntes Prinzip 10 9 ad 1 in contr. | – **subsistendi**, Prinzip des Subsistierens 21 4 ad 4 | – **unionis**, Einheitsprinzip 8 10 c. | – **universale**, allgemeines Prinzip 9 1 ad 3, 22 7 c. | – **prima – A**, erste Prinzipien (der Erkenntnis) 1 12 c., 2 4 c., 9 1 ad 2, 10 6 ad 6, 11 3 c., 15 1 c., 16 1 c., 16 2 c., 18 1 ad 10, 18 4 c., 18 6 c. | – **prima – a demonstrationis**, erste Prinzipien des Beweises 10 13 c., 14 2 c. | – **prima – a operabilium**, erste Prinzipien des Handelns 16 1 c. | – **primum** –

*Ausgangspunkt 28 3 ad 6 | – **primum – rerum**, Erstes Prinzip der Dinge 5 4 c., 5 5 c., 5 9 c., 21 4 c., 21 5 c.*

***principalis (iter)**, primär 1 4 c.; ursprünglich 1 4 c.; wesentlich 12 13 c.*

***prioritas**, Priorität 1 5 ad 16.*

***prius natura (tempore)**, der Natur nach (zeitlich) früher 28 7 ad 13 | – **per –**, (sachlich) früher, zunächst 1 2 c.; primär 1 2 c.*

***privatio**, Privation 1 1 ad 7, 1 5 ad 2, 1 8 c., 1 10 c., 2 15 c., 3 4 ad 3, 9 3 ad 6, 21 1 c., 21 2 ad 1, 21 2 ad 7, 21 4 ad 4, 28 6, 28 9 c.; Fehlen 28 9 c.*

***privative**, privativ 2 2 ad 5, 2 9 ad 7 | – **infinitus**, privativ unendlich 2 2 ad 5, 2 9 ad 7.*

***procedere**, hervorgehen 4 3 c., 23 5 c. | – **ab intellectu**, aus dem Verstand hervorgehen 4 3 c., 4 5 ad 1 | – **in esse**, ins Dasein hinaustreten 20 4 c. | – **per viam intellectus (voluntatis)**, auf dem Wege des Verstandes (Willens) hervorgehen 4 3 c.*

***processio**, Hervorgehen 4 2 c., 4 2 ad 7 | – **personarum**, Hervorgehen der göttlichen Personen 4 3 c., 4 4 c. | – **rationis**, gedankliches Hervorgehen 4 2 c., 4 2 ad 7 | – **realis**, reales Hervorgehen 4 2 c., 4 2 ad 7.*

***producere**, hervorbringen 23 4 ad 15.*

***profectus spiritualis**, geistlicher Fortschritt 27 5 ad 6.*

***proficere in cognitione**, in der Erkenntnis Fortschritte machen 18 4 ad 11, 19 1 ad 3, 20 6 ad 3.*

***progredi**, hervorgehen 5 4 c.*

***progressus**, Ausgang 5 4 c.*

***prohibitio**, Verbot 23 3 c.*

***promissio**, Verheißung 12 10 ad 9.*

***promptitudo**, Schlagfertigkeit 26 7 c., 26 7 ad 3.*

***propassio**, Propassion 26 8 c., 26 7 ad 3.*

***prophetia**, Prophetie 21 1 c., 12 1 ad 4 in contr., 12 2 c., 12 3 c., 12 4 c., 12 5 c., 12 9 c., 12 10 c., 12 11 c., 12 12 c., 14 8 ad 13, 23 8 ad 2 | – **divina**, göttliche Prophetie 12 3 c. | – **naturalis**, natürliche Prophetie 12 3 c., 12 4 c.*

proprietas, Eigentümlichkeit 1 1 c., 2 1 c.; Eigenschaft 10 8 c., 10 8 ad 13, 12 3 ad 13 | –
creaturae, Eigenschaft des Geschöpfes 12 3 ad 13 | – **dei**, Eigenschaft Gottes 12 3 ad 13 | –
tes in divinis, Eigentümlichkeiten im Göttlichen 1 5 ad 19.

proprie dictum, im eigentlichen Sinn 1 4 c.

proprium, spezielle Eigentümlichkeit 8 10 ad 1; das Eigentümliche 10 13 c.

proprius, spezifisch (das Spezifische treffend) 2 4 c., 2 4 ad 7; eigentümlich 2 7 c.; speziell eigen
2 7 c.

propportio, Verhältnis 1 8 c., 2 1 c., 2 3 ad 4, 2 11 c., 8 1 ad 6, 23 7 ad 9; Proportion 2 11 c.,
23 7 ad 9, 26 1 ad 7 | – **numerorum**, Zahlenverhältnis 20 4 ad 1.

proportionalitas, Doppelverhältnis 2 3 ad 4; Proportionalität 2 11 c., 2 11 ad 4, 23 7 ad 9.

proportionari, in einem bestimmten Verhältnis stehen 2 3 ad 4, 10 9 ad 7 in contr., 23 7 ad 9.

propositio, Satz 1 1 ad 7, 2 12 ad 7, 8 14 c., 11 3 ad 6, 12 11 ad 6, 15 1 ad 5, 23 4 ad 1.

propter quid, weswegen 22 14 ad 1.

providentia, Vorsehung 5, 6 1 c., 6 3 c., 8 12 c., 12 3 11, 18 6 ad 7, 20 4 c., 21 4 ad 5, 22
7 c., 23 6 ad 3, 24 1 ad 1, 24 9 c., 24 15 c.; Voraussicht 2 12 c. | – **angelorum**, Voraussicht
der Engel 5 8 c. | – **approbationis**, Vorsehung als Billigung 5 4 c. | – **concessionis**,
Vorsehung als Zulassung 5 4 c. | – **humana**, menschliche Voraussicht 5 5 ad 2, 5 8 c. | –
oeconomica, ökonomische Vorsorge 5 2 c. | – **politica**, politische Vorsorge 5 2 c.

prudentia, Klugheit 5 1 c., 6 1 c., 6 1 ad 4, 14 5 ad 11, 14 6 c., 15 1 c., 18 7 c., 18 7 ad 7,
22 15 ad 3, 24 4 ad 9, 25 2 c., 27 5 ad 5 | – **naturalis**, natürliche Klugheit 24 2 c.

pulchrum, das Schöne 22 1 ad 12.

punctum, Punkt 29 8 ad 6.

purgare, reinigen 5 10 c., 9 3 c.

purificatio cordis, Reinigung des Herzens 28 1 ad 6.

qualitas, Qualität, Beschaffenheit, Eigenschaft 1 1 ad 5, 2 1 ad 12, 2 11 ad 7, 3 1 ad 9, 12 1
c., 20 2 c., 21 4 ad 4, 26 1 c., 27 2 ad 7, 28 2 ad 8 | – **elementaris**, elementare Eigenschaft
5 9 c.

quantitas, Quantität 1 5 ad 16, 2 1 ad 12, 2 11 ad 7, 3 1 ad 9, 8 2 c., 20 4 ad 1, 26 1 ad 7
| – **continua**, kontinuierliche Quantität 2 9 c., 2 10 c., 20 4 ad 1 | – **determinata**,
bestimmte Quantität 2 9 ad 10 | – **dimensiva**, meßbare, extensive Quantität 3 1 ad 9, 8 2 c.,
20 4 ad 10, 26 1 ad 7, 29 3 c. | – **discreta**, diskontinuierliche Quantität 2 9 c., 2 10 c., 20 4

ad 1 | – **extensiva**, (**intensiva**) extensive (intensive) Quantität 2 9 c., 3 1 ad 9, 20 4 ad 14, 29 3 c. | – **scientiae**, Quantität des Wissens 20 4 ad 10 | – **virtualis**, virtuelle Quantität 8 2 c., 26 1 ad 7, 29 3 c.

quidditas, Washeit 1 1 c., 1 11 c., 1 12 c., 2 2 c., 2 11 c., 3 2 c., 4 2 c., 8 5 c., 10 6 ad 2, 10 12 c., 14 1 c., 15 1 ad 5, 18 5 ad 6, 20 4 ad 1, 21 4 c., 22 1 ad 8, 25 3 c., 27 1 ad 8 | – **rerum sensibilibus**, Washeit der Sinnendinge 10 11 c.

quies, Ruhe 28 2 ad 10, 29 8 ad 6.

quoad nos, in Bezug auf uns 10 12 c.

quod quid est, das, was etwas ist 2 7 c., 14 1 c., 15 2 c., 15 2 ad 3, 25 3 c., 27 1 ad 8 | – **ad quid**, zu etwas (Relation) 1 5 ad 16.

rapi, entrückt werden 10 11 c.

raptus, Entzückung (Extase) 12 6 c., 13 1 c.

ratio, Idee 1 1 c., 1 2 c., 2 10 ad 1, 21 1 c.; Bereich 1 1 c.; Gehalt 1 1 ad 3, 1 6 c., 2 4 ad 1, 21 1 c., 23 1 c., 24 8 ad 6; Bedeutung, Sinn-, Bedeutungsgehalt 1 1 ad 4, 3 3 c., 21 1 c., 23 1 c.; Gebiet 1 1 ad 4; Sinn 1 2 c., 1 5 ad 14, 1 8 c.; logische Sphäre 1 5 ad 16; Begriff 2 1 c., 10 9 ad 1 in contr., 21 2 c.; gedankliche Fassung 2 2 ad 1; Wesensgrund 2 4 c.; Real-, Seinsgrund 2 4 ad 2, 2 9 ad 4, 2 10 ad 1, 8 8 c., 24 7 c.; Beweisführung 2 5 2 c.; Vernunft 2 6 ad 2, 6 1 c., 14 10 ad 5, 15 1 c., 15 5 c., 22 10 ad 2, 22 13 c., 24 3 ad 1, 24 6 c., 24 6 ad 5, 24 8 c., 24 9 c., 24 11 c., 25 4 c., 26 9 ad 7, 26 9 ad 3 in contr., 26 9 ad 4 in contr.; Charakter 3 1 c.; Gesetzlichkeit 5 1 c.; Verfahren 5 1 c.; Ordnung 10 11 c.; (wahre) Ordnung (der Dinge) 5 6 c.; Sachverhalt 8 4 ad 1; Hinsicht 8 4 ad 1; logische Begründung, logisches Denken, rationale Erkenntnis, schließendes Denken, spezifisch logisches Erkenntnisverfahren 8 4 ad 14, 11 1 ad 12, 11 3 ad 4, 15 1 c., 23 2 ad 5, 24 3 ad 1; rationale Gestalt 8 9 c.; Sachlage 8 14 ad 5; Wesen 20 2 c. | – **aeterna**, ewiger Seinsgrund 8 9 ad 6; ewige Wahrheit, Ewigkeitsgedanke 15 3 ad 5, 16 1 ad 9, 26 9 ad 7 | – **cognoscendi**, Erkenntnisgrund 8 14 ad 6, 10 9 ad 1 in contr. | – **communis**, allgemeiner Seinsgrund 2 4 ad 2 | – **entis**, Idee des Seienden 11 1 c. | – **entitatis**, das Seiende als solches 1 5 ad 20 | – **fidei**, Vernunft, die dem Glauben innewohnt 14 2 ad 9 | – **immutabilis**, unveränderliches Gesetz 10 6 ad 6 | – **inferior**, niedere Vernunft 15 2, 16 1 ad 9, 16 1 ad 13, 17 2 c., 25 1 ad 3, 26 9 ad 7 | – **intelligendi**, Erkenntnisgrund 8 14 ad 6 | – **naturalis**, natürliche Vernunft 10 13 c., 11 1 c., 14 10 ad 3, 14 10 ad 7, 14 10 ad 9, 14 11 ad 3 in contr., 18 3 c., 18 4 c. | – **nostra**, unsere (menschliche) Vernunft 15 1 ad 5 | – **particularis**, auf das Besondere gerichtete Vernunft 2 6 ad 2, 14 1 ad 9, 22 9 ad 6; Urteilskraft 2 6 ad 2, 10 5 c., 14 1 ad 9 | – **propria**, spezifischer (eigentümlicher) Seinsgrund 2 4 ad 2, 8 10 ad 3; spezifischer Erkenntnisgrund 8 10 ad 3 | – **speciei**, Gehalt der Spezies 21 1 c. | – **substantificata**,

Seinsgrund, der eigenen Bestand hat 3 1 c. | – **superior**, höhere Vernunft 10 6 ad 6, 15 2, 16 1 ad 9, 16 1 ad 13, 17 2 c., 22 9 ad 6, 25 1 ad 3, 26 9, 26 10 | – **unius**, Idee des Einen 11 1 c. | – **universalis**, allgemeine (auf das Allgemeine gehende) Vernunft 22 9 ad 6 | – **voluntas (volendi)**, Willensgrund 23 7, 23 8 | – **recta** –, richtiges Verständnis (Verfahren) 5 1 c.; vernünftiger Grund 5 4 ad 11; richtiges Urteil 24 11 ad 4 | **recta** – **agibilium**, richtiges Verständnis für das, was zu tun ist 5. 1 c.

ratiocinatio, schließendes Denken, Schlußverfahren 1 12 c., 5 1 c., 15 1 c.

ratiocinativum, Potenz der Vernunftprüfung (des schließenden Denkens) 15 2 ad 3.

rationale, Vernunftanlage, vernünftiger Seelenteil 15 1 ad 12, 15 3 c., 22 10 ad 2.

rationalis, gedanklich 1 7 ad 2; vernunftbegabt 21 1 c., 24 6 ad 4; vernünftig 15 3 c.

realis, real 21 1 c.

reatus, Verschuldung 28 2 c. | – **naturae**, Verschuldung der Natur 29 7 ad 6, 29 7 ad 7, 29 7 ad 10.

recessus, Rückgang 2 2 ad 2.

receptibile, Aufnahmefähiges 8 1 c.

receptibilitas, Aufnahmefähigkeit. 29 3 ad 3.

receptio, Aufnehmen 12 3 ad 1.

recipere, empfangen, aufnehmen 2 3 c., 8 5 c., 8 9 c., 9 1 ad 12, 12 6 ad 4, 19 1 c., 20 4 ad 1, 24 8 ad 6, 26 1 c., 26 3 c. | – **formam**, die Form aufnehmen 25 5 ad 13, 26 1 c. | – **immaterialiter**, immateriell empfangen 8 11 c., 12 6 ad 4, 21 3 c., 23 1 c., 26 3 ad 11 | – **materialiter**, materiell empfangen 8 11 c., 12 6 ad 4.

recipi, Aufnahme finden 28 9 ad 8 | **modus** – **entis**, Art des Empfangenden 2 3 c., 19 1 c., 20 4 ad 1.

rectitudo, der rechte Weg 5 7.c., 16 2 c.; *Rechttheit, Richtigkeit* 16 2 c., 17 4 c., 23 6 c.; *Rechtschaffenheit* 24 10 c., 24 10 ad 6, 24 12 c., 28 1 ad 2, 28 3 c.

rectus, richtig, recht 17 1 c., 17 4 c., 22 6 c.

redire, zurückkehren 2 6 c.; sich zurückwenden 10 9 ad 3 in contr.

reditio, Rückwendung 10 9 c.

reditus, Rückkehr (im Erkennen) 2 2 ad 2 | – **in deum**, Rückkehr zu Gott 20 4 c.

reflecti, sich zurückwenden, reflektieren 1 9 c., 2 2 ad 2, 2 6 c., 10 5 c., 22 12 c., 24 2 c.

reflexio, Reflexion 10 5 c., 19 2 c., 22 12 ad 1, 22 13 c.

regula, Regel 17 2 ad 7, 23 6 c., 23 8 c.

relatio, Beziehung, Relation 1 5 ad 16, 2 2 ad 1, 2 5 ad 16, 4 5 c., 22 13 ad 4 | – **activa (passiva)**, 22 13 ad 4 | – **personarum**, Beziehung der Personen (in der Gottheit) 10 13 c. | – **originis**, Relation des Ursprungs 2 2 ad 1 | – **rationalis (rationis)**, gedankliche Relation 2 2 ad 1, 2 9 ad 4, 4 5 c., 21 1 c., 21 1 ad 8 | – **realis**, reale Relation 2 2 ad 1, 4 5 c., 21 1 c. | – **scientiae ad scibile**, Relation des Wissens zum Gewußten 4 5 c., 21 1 c.

remedium, Heilmittel 27 4 ad 14, 27 4 ad 16.

reminisci, sich erinnern 10 6 c., 11 1 c.

remissio, Nachlassen 26 4 c., 26 4 ad 5, 28 9 ad 8 | – **peccatorum**, Sündenvergebung 27 3 ad 1, 28.

repentinus, plötzlich 24 12 c.

repraesentare, zur Darstellung bringen, darstellen 2 1 c., 10 11 c., 12 6 c., 12 7 ad 4, 23 3 c.

repraesentatio, Darstellungsverhältnis 2 3 ad 9, 2 13 ad 1; Darstellung 7 1 c., 8 1 c.; Verzeichnis 7 1 c.

repraesentativus, darstellend 1 11 c.

reprobatio, Verwerfung 6 1 ad ult. in contr., 6 2 ad 9, 6 4 c., 7 8 ad 1.

reprobus, verworfen 5 7 ad 1, 6 4 c.

repugnare, widerstreiten 2 10 c.

res, Ding, Sache 1 1 c., 8 1 c., 8 4 ad 5; Sachliches 21 1 c. | – **creata**, geschaffenes Ding 1 8 c., 12 6 c., 20 4 c., 23 1 ad 2 | – **exterior**, äußeres Ding 18 8 ad 3 | – **humanae**, menschliche Dinge 5 8 c. | – **increata**, ungeschaffenes Reales 14 8 c. | – **intelligibilis**, geistiges Ding 8 9 c. | – **materialis (corporalis)**, materielles (körperliches) Ding 8 8 c., 12 6 c., 19 1 c., 20 4 ad 1, 22 3 c., 23 1 c. | – **naturalis (insensibilis)**, (empfindungsloses) Naturding 5 5 ad 2, 22 1 c., 22 6 c., 23 6 ad 3 | – **per se subsistens**, subsistierendes Ding, Ding, das für sich selbst Bestand hat 8 1 c., 27 3 ad 9 | – **quae sunt vel erunt vel fuerunt**, Dinge, die sind oder waren oder sein werden 2 8 c. | – **sensibilis**, sinnenfälliges Ding 2 6 c., 19 1 c. | – **spiritualis**, geistiges Ding 22 3 c. | – **secundum** – M, realiter, in Wirklichkeit 21 1 ad 5.

resistere, Widerstand leisten 22 9 ad 2.

resolutio, Zurückführung 1 12 c.

respectus, Hinblick, Beziehung 2 9 ad 4, 3 2 ad 5, 4 5 c., 21 4 ad 2, 21 6 c. | – **actualis (habitualis)**, aktuelle (habituelle) Beziehung 4 5 ad 1.

resurrectio, Auferstehung 13 3 ad 1.

revelare, offenbaren 8 12 ad 4, 8 13 c., 9 1 ad 9, 12 2 c.

revelatio, Offenbarung 12 2 c., 3 2 ad 5, 4 5 c., 12 8 c., 12 9 ad 1 in contr., 12 10 ad 11.

reversio, Umwendung 2 6 c.

sacerdos, Priester 27 3 ad 20.

sacramentum, Sakrament 27 3 ad 20, 27 4, 27 5 ad 12, 27 7, 28 2 ad 12, 28 3 ad 2, 28 3 ad 3, 28 8 ad 2, 29 4 ad 2, 29 7 ad 8, 29 7 ad 10 | – **poenitentiae**, Bußsakrament 28 8 ad 2.

salus, Heil 6 1 c., 6 3 c., 6 4 c., 6 6 c., 10 10 ad 7, 12 2 c., 14 10 c., 14 10 ad 8, 14 11 ad 1, 20 4 c., 23 2 c., 23 5 ad 3, 26 9 ad 7, 26 10 ad 17, 29 4 ad 4, 29 7 ad 7, 29 7 ad 8.

sanitas (mentis), Gesundheit des Geistes 10 11 ad 9.

sapiens, der Weise 22 9 ad 2, 26 8 ad 2, 26 8 ad 9.

sapientia, Weisheit 12 1 ad 6, 12 5 ad 1, 14 2 c., 15 3 ad 2, 17 1 c., 28 3 ad 6, 28 4 ad 8, 29 3 c. | – **divina**, göttliche Weisheit 12 1 ad 6, 12 5 ad 1, 23 6 c., 29 3 c.

satisfactio, Genugtuung 26 6 ad 4 in contr., 26 6 ad 6 in contr., 26 9 ad 2 in contr., 29 4 ad 9, 29 4 ad 10, 29 7 c.

scibile, Gewußtes (Gegenstand des Wissens) 1 5 ad 16, 2 5 ad 16; Satz der Wissenschaft 14 8 ad 16.

scientia, Wissen 1 5 ad 16, 2 5 ad 16, 10 6 c., 12 1 ad 7, 14 1 c., 14 1 ad 7, 14 8 c., 14 9 c., 14 10 c., 14 12 ad 1, 17 1 c., 17 2 ad 2, 18 7 ad 7, 20 3 ad 2, 21 6 c.; Wissenszweig, -gebiet 10 2 c., 19 1 c.; Wissensbesitz 11 1 c.; Wissenschaft 12 1 ad 7, 15 2 ad 3, 15 3 ad 2 | – **acquisita**, erworbenes Wissen 20 3 ad 1, 28 4 ad 8 | – **actualis**, aktuelles Wissen 15 3 ad 6, 17 1 c. | – **angelorum**, Wissen der Engel 2 14 c., 20 3 ad 1 | – **animae christi**, Wissen der Seele Christi 20 | – **approbationis**, wertnehmendes Wissen 3 3 ad 8; mit Billigung verbundenes Wissen 7 8 c. | – **creata (creaturae)**, geschaffenes Wissen (Wissen des Geschöpfes) 2 11 c., 20 1 c., 20 1 ad 1 | – **dei**, Gottes Wissen 2 1, 2 9 ad 3, 2 11 c., 2 12 c., 2 13 c. | – **dei, causa rerum**, Gottes Wissen als Ursache der Dinge 2 14 c., 3 3 c., 23 2 ad 3 | – **demonstrativa**, demonstrative Wissenschaft 12 1 ad 3 in contr. | – **habitualis (habitus)**, habituelles Wissen (Wissen als Habitus) 8 14 ad 7, 12 1 ad 3, 14 12 ad 1, 15 3 ad 6, 17 1 c., 18 4 ad 9, 20 1 c. | – **increata**, ungeschaffenes Wissen 20 1 c. | – **nostra** (A rebus

causata), unser Wissen (von den Dingen verursacht) 2 14 c., 2 14 ad 4 | – **operabilium**, Wissen um die praktischen Dinge 18 7 ad 7 | – **particularis**, besonderes Wissen 15 3 ad 6 | – **simplicis intelligentiae (notitiae)**, Wissen um das Was, bloße Washeiten schauendes Wissen 2 9 ad 3, 8 4 c., 20 4 ad 1; einfaches Kennen 3 3 ad 8, 7 8 c. | – **subalternans (subalternata)**, zugrunde liegendes (abgeleitetes) Wissen 14 9 ad 3 | – (**virtute**) **practica**, (virtuelles) praktisches Wissen 3 3 c., 5 1 c. | – **universalis**, allgemeines Wissen 15 3 ad 6 | – **visionis**, Realitäten wahrnehmendes Wissen 2 9 ad 3, 3 3 ad 8, 8 4 c., 20 4 ad 1 | **ortus – e**, Ursprung des Wissens 10 6 c.

scientificum, wissenschaftliche Einsicht 15 2 ad 3.

se (per se), sich selbst (für sich selbst) 1 1 c.; an sich 1 5 ad 15, 1 10 c., 3 2 c., 17 4 c. | **per – notum**, durch sich selbst bekannt 10 12 c.

secundario, sekundär 1 4 c. | – **us**, untergeordnet 12 13 c.

secundum quid, in gewisser Hinsicht 1 10 c., 17 4 c. | – **se**, an sich betrachtet 10 12 c.

seductio, Verführung 18 6 ad 5.

segnities, Trägheit 26 4 ad 7.

sensibile, Sinnesdatum, -ding 1 11 c., 2 6 c., 22 10 c., 26 1 c., 26 3 ad 4; Sinnliches 2 3 ad 14, 13 1 c.; Gegenstand sinnlicher Erkenntnis 13 2 ad ult. | – **commune**, allgemeines Sinnendatum 8 2 c. | – **proprium**, spezifisches Sinnesdatum 8 2 c.

sensibilis, sinnenfällig 1 3 c.

sensibilitas, sinnliche Empfänglichkeit 29 3 c.

sensualitas, Sinnlichkeit 15 3 c., 16 1 ad 7, 25.

sensus, Sinnlichkeit 1 3 c., 2 2 c., 2 6 c., 10 2 c., 10 6 ad 2, 10 9 c., 12 3 ad 2, 13 1 ad 6, 22 10 c.; die Sinne 1 9 c., 2 5 c., 2 6 c., 2 12 c., 8 2 c., 8 5 c., 8 11 c., 12 3 ad 2, 13 1 c., 13 1 ad 6, 18 4 ad 2, 18 6 ad 15, 19 1 c., 22 4 ad 4, 22 5 c., 25 1 c., 25 1 ad 3, 25 3 c., 26 3 ad 4, 28 3 ad 6; das Spüren 17 1 c.; sinnliche Erkenntnis 1 9 c., 1 11 c., 2 6 c. | – **communis**, Gemein Sinn 15 1 ad 3 | – **exteriores**, äußere Sinne 12 3 ad 2, 18 8 ad 5, 19 1 ad 14, 25 4 ad 3 | – **interiores**, innere Sinne 18 8 ad 5, 25 4 ad 3, 26 1 ad 3 in contr. | – **litteralis**, buchstäblicher, wörtlicher Sinn 12 10 ad 13 | – **moralis (mysticus)**, moralischer (mystischer) Sinn 12 10 ad 13 | – **proprius**, spezifischer Sinn 15 1 ad 3.

sententia, Urteil 10 5 c., 14 1 c., 15 3 c.; Urteilspruch, Ausspruch 12 11 ad 3, 22 15 ad 2.

sentire, sinnlich erkennen 8 1 ad 14.

separare, trennen 2 5 ad 14 | **similitudo a materia – ta**, von der Materie getrenntes Bild 2 5 ad 14.

sequi, folgen 1 1 ad 5; abhängig sein 1 2 ad 3.

significare, ausdrücken 1 6 ad 6, 12 10 ad 13; bezeichnen 1 6 ad 4, 12 7 ad 5; bedeuten 12 3 c.; symbolisch darstellen 27 4 c., 27 4 ad 13.

significatio (principalis), Bedeutung (Grundbedeutung) 2 11 c.

signum, Zeichen 7 1 ad 9, 9 1 c., 11 3 c., 12 7 ad 4, 12 13 c., 21 4 ad 2, 23 3 c., 26 7 c., 27 4 c. | – **expressum**, ausdrückliches Zeichen 23 3 c. | – **interpretativum**, Zeichen, das etwas erschließen läßt 23 3 c. | – **naturale**, natürliches Zeichen 12 3 c. | – **sensibile**, sinnliches Zeichen 9 1 c., 9 4 c., 11 1 ad 2 | – **voluntatis**, Zeichen des Willens 23 3 ad 2.

similis, ähnlich 2 11 ad 1.

similitudo, Bild 1 3 c., 2 3 ad 6, 2 5 ad 14, 2 6 c., 3 3 c., 8 1 c., 8 5 c., 11 3 ad 15, 12 10 ad 13, 12 10 ad 14; Abbild 1 4 ad 5, 1 5 ad 2, 2 3 ad 1, 2 5 c.; Ähnlichkeit 1 4 ad 1 in contr., 2 1 c., 2 3 ad 9, 2 5 ad 5, 2 11 ad 4, 2 14 c., 10 7 c., 22 1 ad 3, 22 6 ad 2, 23 7 ad 11; Urbild 2 4 ad 2, 2 5 c., 2 9 c., 2 9 ad 4; Verwandtschaft 10 13 c.; Angleichung 23 5 c.; Artgemeinsamkeit 24 4 ad 14 | – **abstracta**, abstrahiertes Bild 8 7 c. | – **creatoris in creatura**, Bild des Schöpfers im Geschöpf 10 11 ad 11 | – **dei et creaturae**, Ähnlichkeit zwischen Gott und dem Geschöpf 23 7 ad 11 | – **effectus in causa**, Bild der Wirkung in der Ursache 27 7 c. | – **exemplaris**, urbildliches Bild 7 1 ad 11 | – **exemplata**, nachgebildetes Bild 7 1 ad 11 | – **impressa**, eingprägtes Bild 8 7 c. | – **in imaginatione**, Bild in der Einbildungskraft 8 7 ad 4. | – **in intellectu**, Bild im Verstand 2 6 c., 2 9 c., 8 7 ad 4 | – **in sensu**, Bild in den Sinnen 2 6 c., 8 7 ad 4. | – **in visu**, Bild, das mit dem Gesichtssinn empfangen wird 2 9 c. | – **particularis**, partikuläres Bild 2 6 c. | – **rei**, Bild eines Dinges 10 8 ad 2 in contr. | – **rei corporalis**, Bild eines körperlichen Dinges 19 1 ad 14 | – **rei determinatae**, Bild eines bestimmten Dinges 10 6 ad 7 | – **rei materialis**, Bild des materiellen Dinges 8 8 c. | – **sensibilis**, Bild des Sinnendinges 10 6 c. | – **summi boni**, Abbild des höchsten Gutes 10 12 ad 5 | – **veritatis increatae**, Bild der ungeschaffenen Wahrheit 10 6 ad 6, 11 1 c. | – **veritatis inviolabilis**, Abbild der unverletzlichen Wahrheit 10 8 c.

simplicitas, Einfachheit 3 2 ad 3, 15 1 c.

simplex, einfach 15 1 c., 15 1 ad 5, 20 2 ad 3, 22 11 ad 4 in contr.

simpliciter, schlechthin 1 10 c.

singularia, das Einzelne, Singuläre 2 4 ad 1, 2 5 c., 2 5 ad 14, 2 6 ad 4, 2 12 c., 10 5 c.; Einzeldinge 2 4 ad 5, 2 5 c., 2 9 c., 3 2 c., 3 8 c., 5 4 c., 8 11 c., 10 2 c., 20 4 ad 1.
singularitas, Singularität 20 4 ad 1.

situialis, räumlich 9 6 c.

situs, räumliche Lage 9 6 c.

societas, Gemeinschaftsleben 12 3 11 | – **hominum**, Gemeinschaft der Menschen 12 3 ad 11
| – **humana**, menschliche Gesellschaft 12 3 ad 11.

somnium, Traumbild 12 3 c., 18 6 ad 14, 28 3 ad 6.

somnus, Schlaf 18 6 ad 15, 28 3 ad 6.

species, Spezies 1 1 c., 1 3 c., 1 5 ad 2, 2 2 c., 2 4 ad 7, 2 6 c., 2 11 ad 6, 2 13 c., 3 1 c., 5 1 ad 1, 5 3 c., 8 13 ad 3, 8 14 c., 10 2 c., 10 6 ad 7, 10 7 c., 10 9 c., 11 3 ad 12, 12 6 c., 12 7 c., 12 12 c., 13 3 ad 4, 16 1 ad 16, 19 1 c., 20 4 ad 1, 21 6 c., 21 6 ad 3, 22 5 ad 8, 24 4 ad 11, 24 14 c., 26 10 ad 10; Art 1 5 ad 14; Gestalt 8 14 ad 12; Bild 8 15 c. | – **concreatae**, anerschaffene Spezies 19 2 c., 20 2 c. | – **creata**, geschaffene Spezies 10 11 c. | – **indita**, hineingelegte Spezies 19 2 c. | – **infusa**, eingegossene Spezies 19 1 ad 13, 19 2 c., 20 2 c. | – **innata**, eingeborene Spezies 1 4 ad 5, 8 4 ad 14, 8 7 c., 19 1 c., 19 1 12, 19 2 c. | – **intelligibilis**, verstandesmäßig faßbare (geistige) Spezies 8 6 c., 18 1 ad 1, 18 1 8, 18 8 ad 3, 26 3 ad 6; Verstandes-Spezies 10 8 c., 10 11 c.; Erkenntnis-, Verstandesform 10 11 c., 24 4 ad 9 | – **intelligibilis a phantasmatis abstracta**, von den Phantasmen abstrahierte Verstandesspezies 10 11 c., 18 5 c. | – **rei (sensibilis)**, Spezies des (sinnenfälligen) Dinges 18 1 ad 1, 18 8 ad 3 | – **sensibilis**, sinnenfällige Spezies 1 11 c., 8 6 c., 18 1 ad 1 | – **universalis**, allgemeine Spezies 20 4 ad 1 | – **a rebus accepta**, von den Dingen empfangene Spezies 8 5 c. | – **a sensibilibus abstracta**, von den Sinnendingen abstrahierte Spezies 11 1 c. | – **a sensibus accepta**, von den Sinnen empfangene Spezies 19 2 c. | – **in anima**, Spezies in der Seele 8 1 c. | – **in intellectu**, Spezies im Verstand 3 1 ad 2, 22 5 ad 8, 22 11 c. | – **in mente divina**, Spezies im göttlichen Geist 3 1 ad 2, 12 6 c. | – **in subjecto**, Spezies im Subjekt 3 1 ad 2.

speculabile, theoretische Aufgabe 5 1 c.

speculativus, spekulativ, theoretisch 2 8 c.

speculum, Spiegel 12 6 c., 18 1 ad 1.

spes, Hoffnung 17 2 ad 8, 25 2 c., 25 3 ad 5, 26 4, 26 5, 27 5 ad 6, 28 4 c.

spiritus, Geist 26 1 c., 29 3 c. | – **sanctus**, Heiliger Geist 12 1 c., 12 3 c., 24 11 ad 2, 24 11 ad 6, 24 11 ad 7, 24 12 ad 11 in contr., 27 3 ad 16, 29 3 c., 29 4 c.

status gratiae, Gnadenstand 12 3 ad 12 | – **naturae**, Naturstand 12 3 ad 12, 19 1 ad 13, 22 6 c., 27 3 c. | – **naturae conditae**, Stand der Natur, wie sie ursprünglich geschaffen wurde 27 5 ad 3, 28 2 ad 4 | – **perfectionis (patriae, gloriae, termini)**, Stand der Vollkommenheit (Zustand im Vaterland, Glorienstand, Zielstand) 13 1 ad 1, 14 10 c., 18 1 c., 24 12 c., 26 10 ad 14, 27 5 ad 6 | – **primus (innocentiae)**, Urstand (Stand der Unschuld) 18, 24 12 c., 24 12 ad 2, 25 7 c., 26 8 c., 28 1 ad 12, 28 7 ad 7, 29 8 ad 10 | – **viae (viatoris, imperfectionis)**, irdischer Zustand (Pilgerstand, Stand der Unvollkommenheit) 12 8 c., 13 1 ad 1, 14 10 c., 18 1 c., 24 9 c., 24 10 ad 16, 24 11, 26 10 ad 14, 26 10 ad 15, 27 5 ad 6.

stultitia, Torheit, 15 3 ad 2, 22 9 ad 2.

stupor, Staunen 26 4 ad 7.

subesse, zugrundeliegen 2 1 c.

subjectum, Subjekt 1 1 c., 3 7 c., 8 14 c., 10 1 ad 2, 10 12 c., 12 6 ad 4, 14 2 ad 10, 15 2 ad 11, 16 1 ad 2, 16 1 ad 6, 17 1 ad 2, 17 1 ad 3, 20 1 ad 1, 20 3 ad 2, 24 4 ad 14, 24 8 ad 6, 25 5 ad 1, 26 3 ad 7, 27 1 ad 8, 27 5 ad 17, 27 5 ad 18, 27 6, 27 7, 28 1, 28 2 ad 4, 28 9 ad 8.

subsistentia rei in seipsa, Bestand des Dinges in sich selbst 2 2 ad 2.

substantia, Substanz 1 1 c., 2 1 c., 2 3 ad 11, 2 7 c., 2 11 c., 2 11 ad 6, 3 7 c., 4 4 c., 5 9 c., 23 5 c., 27 1 ad 8; Grundlage 14 2 c. | – **actus**, Substanz des Aktes 24 12 ad 16 | – **corporalis**, körperliche Substanz 15 1 c., 19 1 c., 26 1 c. | – **immaterialis (creata)**, (geschaffene) immaterielle Substanz 10 11 c., 18 2 c., 19 1 c., 20 4 ad 1, 23 1 c. | – **intellectualis**, geistige Substanz 8 7 c., 15 1 c. | – **intelligibilis**, erkennbare, geistig faßbare, geistige Substanz 8 7 c., 12 7 c. | – **rationalis**, vernunftbegabte Substanz 15 1 c. | – **separata**, reiner Geist, rein geistige Substanz 10 6 c., 10 8 ad 11 in contr., 12 3 c., 18 5 ad 8 | – **a materia separata**, materiefreie Substanz (reiner Geist) 8 7 c., 10 6 c., 11 1 c. | – **spiritualis**, geistige Substanz 5 2 ad 6, 5 5 c., 15 1 c., 23 1 c., 26 1 c.

substantificari in esse suo, seine Seinsgrundlage haben 2 5 ad 16.

successio, Nacheinander 2 10 c., 8 4 ad 14, 8 4 ad 15, 23 4 ad 8, 28 9 c., 29 8 c.; Abfolge 8 4 ad 15 | – **temporis**, Zeitfolge 14 10 c.

summum bonum, das höchste Gut 10 12 ad 5.

superadditum, Ergänzung 20 2 c.

supereminenter, aber alles Maß 5 8 c.

superexcedens, überragend 8 10 ad 3.

suppositum, Träger, Subjekt 18 5 ad 6, 22 13 ad 7, 27 3 ad 25.

syllogismus, Schluß, Syllogismus 10 5 c., 11 1 c., 17 2 c., 22 14 ad 3, 23 4 ad 11.

synderesis 16, 17 1 ad 1, 17 1 ad 6 in contr., 17 2 c., 17 2 ad 3, 17 2 ad 6, 17 2 ad 7.

tactus, Tastsinn, Getast 22 1 ad 8, 22 5 c., 26 3 c., 26 3 ad 9, 26 9 ad 7.

temperantia, Mäßigkeit 14 4 c., 24 4 ad 9, 25 5 ad 8.

temporalia, zeitliche Dinge 10 7 c., 11 4 c., 25 1 ad 5 | **actus – is**, zeitlicher Akt 6 3 ad 9
| **res – is**, zeitliches Ding 3 2 ad 7 | – **iter**, zeitlich 23 4 ad 2.

tempus, Zeitpunkt, Zeit 2 7 c., 2 12 c., 2 13 ad 7, 8 4 ad 15, 14 12 ad 3, 28 2 ad 10, 28 9,
29 8 ad 6 | **in – ore esse**, in der Zeit sein 8 14 ad 2 | – **sub – ore cadere**, der Zeitlichkeit
unterliegen 8 14 ad 12.

tendere, hinstreben 2 3 c.

tentatio, Versuchung 29 7 ad 10.

terminari, begrenzt werden (sich begrenzen) 2 2 ad 5 | – **ad**, sein Ziel finden in 1 2 c.

terminus, Ziel 1 2 c., 4 5 ad 7, 15 2 c., 18 4 c., 24 10 ad 16; Terminus 1 12 c., 23 4 ad 1;
Beziehungspunkt 2 13 c.; Ziel-, End-, Grenzpunkt 9 3 c., 28 1 c., 28 2 ad 10, 28 6, 28 7 ad 9,
28 9 c. | – **a quo (ad quem)**, Ausgangspunkt (Zielpunkt) 9 3 c., 28 1 c., 28 7 ad 9 | – **viae**,
Ziel des Erdenweges 10 11 c., 24 10 ad 16.

timor, Furcht 25 3 ad 7, 26 3 ad 13, 26 4 c., 26 4 ad 7, 26 5, 26 6 ad 13, 28 4 ad 3.

transitus, Übergang 28 9 | – **in non esse**, Übergang ins Nichtsein 5 2 ad 6.

trinitas, Trinität, Dreieinigkeit 4 2 c., 7 3 c., 10 3 c., 10 13 c., 27 2 ad 3, 29 3 c. | –
personarum, Dreiheit der Personen 2 2 ad 1, 10 13 c.

tristitia, Trauer, Traurigkeit 26 3 ad 8, 26 3 ad 9, 26 3 ad 10, 26 4, 26 5, 26 9 c., 26 9 ad
8.

turpis, schändlich 26 4 ad 7.

uniformiter, einheitlich 8 10 ad 3.

unio, Vereinigung 2 7 ad 3 | – **corporis et animae (substantiae spiritualis ad corporalem)**, Vereinigung von Leib und Seele (einer geistigen mit einer körperlichen Substanz) 13 4 c., 13 4 ad 2, 20 1 c., 26 1, 26 2, 26 3, 26 9, 26 10, 27 3 ad 21, 28 3 ad 14 | – **divinitatis et humanitatis**, Vereinigung von Gottheit und Menschheit 20 1 c., 29.

unire, vereinigen 27 3 ad 21.

unitas, Einheit 2 1 c., 2 7 c., 2 7 ad 3, 3 2 ad 3, 8 14 c. | – **fidei**, Einheit des Glaubens 14 12 c. | – **personae (christi)**, Einheit der Person 26 10 ad 8, 29.

universale, das Allgemeine 1 5 ad 14, 2 2 ad 4, 8 10 c., 8 10 ad 1, 8 11 c., 20 4 ad 1, 22 4 ad 2, 22 4 ad 6, 25 1 ad 6; allgemeine Wahrheit 18 7 c. | **medium** –, allgemeines Erkenntnismittel 2 4 ad 7, 8 10 ad 1 | **causa – is**, allgemeine Ursache 2 4 ad 7 | **forma – is**, allgemeine Form 2 4 ad 7 | – **iter**, im allgemeinen 8 11 c.

universum, das Ganze, Universum (Weltall) 5 3 c., 5 4 ad 4, 11 1 c., 24 1 ad 16.

univocus, univok (gleichsinnig, gleichbenannt) 10 9 ad 3, 10 13 ad 3; gleichförmig wirkend 11 3 ad 4.

unum, Eines 1 1 c., 2 15 c., 8 10 ad 3, 8 14 c., 21 1 c., 21 3 c., 21 5 ad 7, 21 5 ad 8, 22 14 c., 23 5 c. | – **immobile**, das unbewegliche Eine 23 5 c. | – **primum**, das erste Eine 5 1 ad 7 | – **simplex**, das einfache Eine 23 5 c. | – **esse in deo**, in Gott eins sein 21 1 ad 5.

utile, das Nützliche 21 1 c., 22 9 c., 22 15 c., 24 1 ad 11, 25 1 c.

utilitas, Nutzen 25 1 c.

variabilis, veränderlich 2 13 c.

variari, sich wandeln (sich ändern) 2 5 ad 11.

variatio, Veränderung 2 13 c.

velle, wollen 22, 23 4 | – **in actu**, aktuell wollen 22 5 ad 11 | – **per se**, an sich wollen 22 5 ad 11.

verbum, Wort 4; Ewiges Wort 4 1 ad 3, 4 1 ad 4, 4 1 ad 5, 4 2 c., 4 2 ad 3, 4 3 c., 4 5, 4 6, 4 7, 4 8, 8 5 c., 8 16 c., 10 3 c., 11 1 ad 15, 20 1 c., 20 ad 9, 20 1 ad 10, 20 2, 20 3, 20 4, 20 5 c., 20 5 ad 1, 20 5 ad 2, 20 6 c., 23 4 c., 24 8 c., 26 10 c., 26 10 ad 8, 29 | – **cordis**, Wort des Herzens 4 1 c., 4 1 ad 5 | – **exterius**, äußeres Wort 4 1 c. | – **incarnatum**, inkarniertes Wort 4 1 ad 5, 4 1 ad 6 | – **increatum**, ungeschaffenes Wort 23 4 c. | – **interius**, inneres Wort 4 1 c. | – **vocis (vocale)**, lautliches Wort 4 1 c.

verecundia, Scheu 26 4 ad 7.

veritas, Wahrheit 1, 4 6 c., 10 12 ad 3, 11 3 ad 6, 21 4 ad 5 | – **contingens**, kontingente Wahrheit 2 12 ad 7 | – **creata**, geschaffene Wahrheit 1 4 ad 7, 14 8 c., 21 4 ad 5, 27 1 ad 7 | – **immobilis**, unwandelbare, unfehlbare Wahrheit 12 6 ad 4, 12 11 c. | – **increata**, ungeschaffene Wahrheit 10 6 ad 6, 10 9 c., 11 4 c., 14 8 c., 27 1 ad 7 | – **intellectus**, Verstandeswahrheit 12 11 c. | – **inviolabilis**, unverletzliche Wahrheit 10 8 c. | – **necessaria**, notwendige Wahrheit 2 12 ad 7, 12 11 c. | – **praedicationis**, Wahrheit der Aussage 4 6 c. | – **prima**, Erste Wahrheit 1 4 ad 3, 1 4 ad 5, 1 5, 1 6, 1 7, 10 12 ad 3, 14 1 ad 7, 14 8 c., 21 4 ad 5 | – **propositionis**, Wahrheit des Satzes 2 12 ad 7, 12 11 ad 6, 14 1 c. | – **in intellectu**, Wahrheit im Verstand 1 4 c. | – **in rebus**, Wahrheit in den Dingen 1 10 c., 4 6 c. | – **in sensu**, Wahrheit in den Sinnen 1 11 c.

verum, Wahrheit, das Wahre 1 1 c., 3 3 ad 9, 14 1 c., 14 2 ad 3, 15 2 c., 18 6 c., 21 1 c., 21 3 c., 21 6 ad 3, 22 1 ad 1, 22 5 ad 8 | – **et bonum**, das Wahre und Gute 3 3 ad 9, 21 3, 22 11 ad 3 in contr.

via, Erdenweg, Erdendasein 8 1 ad 8, 10 11 C., 18 1 c. | **in statu – e**, auf dem Erdenwege, während des Erdendaseins 10 11 c., 14 10 c., 18 1 c.; im irdischen Zustand 10 11 c., 12 8 c.

viator, Erdenpilger 8 1 ad 8, 8 1 ad 9, 8 4 ad 7, 20 3 ad 1, 23 7 ad 6, 23 8 c., 26 10 ad 14, 26 10 ad 15, 29 3 ad 5, 29 7 ad 5, 29 7 ad 9; irdischer Mensch 10 11 ad 3.

videns, Seher 12 1 c.

videre, sehen, schauen 8 1 c., 8 3 ad 17, 10 11 ad 9, 18 1 c., 18 1 ad 1 | – **angelos per species intelligibiles**, (die Engel in ihrem Wesen) durch Verstandesformen schauen 10 11 c. | – **deum per essentiam**, Gott in Seinem (durch Sein) Wesen schauen 8 1 c., 8 3 ad 17, 10 11 c., 13 2 c., 13 3 c., 18 1 c., 20 5 c. | – **deum per similitudinem**, Gott durch ein Bild schauen 8 1 c., 8 3 ad 17 | – **essentiam divinam**, das göttliche Wesen schauen 8 3 ad 17, 24 8 c. | – **facie ad faciem**, von Angesicht zu Angesicht schauen 10 11 ad 9 | – **in aliquo**, in etwas sehen 20 4 c. | – **in verbo**, im Ewigen Wort schauen 20 4 c., 20 5 c., 20 6 c. | – **per species intelligibiles**, durch Verstandesformen schauen 13 2 c. | – **per speculum**, im Spiegel sehen 8 3 ad 17, 10 11 ad 9.

violentus, gewaltsam 13 1 ad 5, 22 1 c., 22 5 c., 22 8 c.

violentia, gewaltsame Einwirkung 28 3 ad 16.

virgo beata, die Allerseligste Jungfrau 24 9 ad 2, 24 12 ad 9.

virtus, Kraft 8 10 c., 10 1 c., 13 1 c., 29 3 c.; Tugend 5 1 c., 6 1 c., 10 10 ad 9, 11 1 c., 14 2 ad 3, 14 3 c., 14 5 c., 14 6 c., 14 6 ad 5, 14 6 ad 6, 14 8 c., 22 8, 24 12 c., 25 5 ad 8, 26 6 ad 12, 26 7 ad 3, 27 2, 27 5, 27 6, 28 1 c., 28 3 ad 7 | – **acquisita**, erworbene Tugend 5

10 c., 6 5 ad 3, 11 1 c., 14 6 ad 5, 16 2 ad 5 | – **activa (passiva)**, aktive (passive) Kraft 26 3 ad 4 | – **animae**, Seelenkraft 5 10 c. | – **caritate formata**, durch die Liebe geformte Tugend 14 6 ad 5 11 **cognitiva**, Erkenntniskraft 2 5 ad 15, 8 10 c. | – **divina**, göttliche Kraft 13 1 c., 20 5 c., 20 5 ad 3, 26 1 c. | – **formativa**, Formkraft, Bildungskraft 6 3 c., 13 1 c., 23 3 c. | – **generativa**, Zeugungskraft 5 4 c., 25 4 c., 25 6 c., 27 3 ad 24 | – **gratuita**, durch Gnade eingegossene Tugend 5 10 c., 16 2 ad 5 | – **imaginativa**, Einbildungskraft 12 3 c., 12 8 c., 13 4 c., 26 3 c. | – **inferior**, niedere Fähigkeit 10 6 ad 2 | – **infusa**, eingegossene Tugend 5 10 c., 24 14 ad 6 | – **intellectiva**, Verstandeskraft, geistige Erkenntniskraft 2 13 c., 26 9 ad 3 in contr. | – **intellectus (intellectualis)**, Tugend des Verstandes (intellektuelle Tugend) 14 3 ad 9, 14 8 c., 18 6 c. | – **materialis**, materielles Vermögen 20 4 ad 1 | – **moralis**, (moralische) Tugend 5 1 c., 6 1 c., 14 2 c., 14 3 ad 9, 22 15 ad 3, 24 4 ad 9, 25 5 ad 8, 27 5 ad 5 | – **naturalis**, Naturkraft 2 5 ad 15; natürliche Anlage 12 3 ad 12; natürliche Tugend 14 10 ad 3 | – **nutritiva**, Ernährungskraft 13 4 c., 25 4 c. | – **operativa**, schöpferische Kraft 8 10 c. | – **politica**, politische Tugend 23 7 ad 8, 24 1 ad 2, 24 14 ad 6, 26 8 ad 2 | – **superior**, höhere Fähigkeit 10 6 ad 2 | – **theologica**, theologische Tugend 14 3 ad 9.

vis, Kraft 1 11 c., Vermögen 1 11 c. | – **aestimativa**, Urteilkraft 25 2 c. | – **animae**, seelische Kraft 22 12 c., 26 10 c. | – **appetitiva**, Strebevermögen 1 1 c., 15 3 c., 22 3 c., 22 3 ad 5, 22 4 c., 22 4 ad 1, 25 | – **appetitiva inferior**, niederes Strebevermögen 25 | – **apprehensiva**, Auffassungsvermögen 1 11 c., 5 10 c., 15 3 c., 22 4 c., 22 4 ad 1 | – **cogitativa**, verbindendes und abschätzendes Vermögen 1 11 c., 15 1 c., 18 8 ad 5 | – **cognitiva**, Erkenntnisvermögen 1 1 c. | – **cognoscitiva**, Erkenntniskraft 2 2 ad 5 | – **collativa**, verbindende Kraft 11 1 ad 12 | – **imaginativa**, Einbildungskraft 10 6 ad 5, 12 8 c., 25 2 c. | – **immaterialis**, immaterielle Kraft 5 10 c., 13 4 c. | – **inferior**, niedere Kraft 10 11 ad 3, 14 5 ad 11, 24 8 c., 24 9 c., 24 12 c., 26 10 | – **intellectiva**, Kraft der Einsicht, Verstandeskraft 13 4 c., 15 1 c. | – **interior**, innere Kraft 12 3 ad 2 | – **motiva**, Bewegungsmotivierende Kraft 15 3 c., 22 3 c. | – **rationalis**, logisches Vermögen 16 1 c. | – **sensitiva**, sinnliches Vermögen 1 11 c., 13 4 c.; Empfindungsvermögen 5 10 c.; sinnliche Kraft 5 10 c., 11 3 ad 11, 13 3 c., 13 4 c., 25 3 c. | – **sensitiva apprehensiva**, sinnliche(s) Auffassungskraft, -vermögen 25 1 ad 1, 25 3 c., 26 3 ad 11 | – **superior**, höhere Kraft 10 11 ad 3, 26 10 | – **vegetativa**, Lebenskraft 13 4 c. | **in vi nominis**, in bloßer Wortbedeutung 10 10 ad 8 | **in vi orationis**, im Sinne einer Aussage 10 10 ad 8.

visio, Schauen, Sehen 8 1 c., 10 11 ad 9, 12 1 c., 18 1 c.; Wahrnehmen von Realitäten 2 9 ad 3; Gesicht, Vision 12 3 c., 18 1 c. | – **beata (beatitudinis)**, seliges Schauen 8 1 ad 9, 8 4 ad 15, 20 2 c., 20 5 c. | – **(visus) corporalis**, körperliches Sehen 10 4 ad 1, 10 8 ad 2 in contr.

11 1 ad 12, 12 7 c. | – **dei**, Schauen Gottes, göttliches Sehen 2 2 c., 2 12 c., 8 1 c., 13 4 c., 27 2 c. | – **imaginaria**, Sehen in der Einbildungskraft 12 7 c.; phantasiemäßige Vision 12 12 c.; phantasiemäßiges Schauen 12 13 c. | – **intellectiva (intellectualis, intellectus)**, geistiges Schauen 8 1 c., 10 4 ad 1, 10 11 ad 4, 12 7 c., 12 13 c.; verstandesmäßiges Sehen 10 8 ad 2 in contr.; geistige Vision 12 12 c. | – **patriae**, Schauen im Vaterland 13 2 c., 18 1 c. | – **ppphetica**, prophetisches Schauen 12 7 c., 12 9 c. | – **spiritualis (sive imaginaria)**, geistiges (oder phantasiemäßiges) Sehen 10 8 ad 2 in contr. | – **viatoris**, Schauen des Erdenpilgers 13 2 c., 18 1 c.

visus, Sehen 2 6 c., 2 9 ad 3, 2 11 c., 10 7 c., 18 1 c., Gesichtssinn, Gesicht 2 9 c., 8 5 c., 25 3 c., 26 3 ad 4, 26 9 ad 7.

vita, Leben 4 8 c., 7, 8 8 c., 13 4 ad 2 | – **activa**, aktives Leben 11 4 c., 22 11 ad 11 | – **aeterna**, ewiges Leben 12 3 ad 11, 14 2 c., 14 10 c., 23 7 ad 8, 26 6 c., 27 1 c., 27 2 c., 29 7 c. | – **contemplativa**, kontemplatives Leben 11 4 c., 22 11 ad 11 | – **gloriae**, Glorienleben 7 | – **gratiae**, Gnadenleben 7 7 c., 7 7 ad 1, 27 3 ad 21 | – **naturae (naturalis)**, Naturleben (natürliches Leben) 7 6 c., 7 6 ad 6, 7 6 ad 7, 27 3 ad 21, 28 1 ad 5 | – **spiritualis**, geistliches Leben 14 5 ad 12, 28 1 ad 5, 29 4 ad 2 | **liber** – E, Buch des Lebens 7.

vitium, Laster 16 3 ad 3, 25 5 ad 8, 26 6 ad 17.

vituperatio, Tadel 26 7 ad 1.

vituperium, Makel 26 7 ad 1.

vivere, leben 10 1 ad 5, 20 2 ad 3, 22 11 ad 4 in contr.

vocatio, Berufung 6 1 c.

volitum, das Gewollte, Willensziel 23 2 ad 1, 23 2 ad 2, 23 2 ad 8, 23 4, 23 7, 23 8.

voluntarius, freiwillig, willentlich 22 9 ad 3, 23 1 c., 24 9 ad 5, 24 10 ad 8, 26 1 ad 13, 26 6 c., 26 7 ad 1.

voluntas, Wille 2 13 c., 2 14 c., 3 6 ad 3, 4 2 ad 7, 5 1 c., 5 8 c., 5 10 c., 6 1 c., 6 3 ad 3, 8 13 c., 10 1 ad 2, 10 1 ad 5, 10 3 c., 14 1 c., 14 2 c., 14 2 ad 6, 14 5 c., 14 5 ad 5, 15 2 c., 15 2 ad 6, 15 3 c., 17 3 c., 18 6 c., 21 6 ad 9, 22, 23 7, 24 4 ad 9, 24 6 c., 24 6 ad 5, 24 8 c., 24 10 ad 2, 24 10 ad 3, 24 10 ad 15, 24 14 c., 25, 26 3 ad 3, 25 6 c., 26 6 ad 2 in contr., 26 7 c., 27 3 c., 27 6 ad 7, 28 3, 28 9 ad 2, 29 8 ad 2 | – **affectionis**, affektiver Wille 23 1 ad 6 | – **antecedens (consequens)**, vorangehender (nachfolgender) Wille 6 2 ad 2, 23 2 c., 28 3 ad 15 | – **beneplaciti**, Wille, der im Wohlgefallen besteht 23 3, 23 4 ad 15 | – **bona**, guter Wille 23 7, 23 8 | – **Christi**, Wille Christi 23 8 ad 4 | – **dei**, Gottes Wille 23, 24 3 ad

3, 27 1 c. | – **effectiva**, effektiver Wille 23 1 ad 6 | – **finis** (*eius quae ad finem sunt*),
Wollen des Ziels (dessen, was zum Ziel führt) 22 14 c., 23 1 ad 3, 23 4 c. | – **immutabilis**,
unwandelbarer Wille 24 1 ad 16 | – **libera**, freier Wille 23 4 ad 6 | – **rationis**, vernünftiger
Wille 23 8 ad 4 | – **sensualitatis**, sinnlicher Wille 23 8 ad 4 | – **signi**, Wille, der sich in
Zeichen kundgibt 23 3 | – **simplex**, einfacher Willensentschluß 6 2 c., 23 6 ad 3.

voluptas, Lust 25 6 ad 4.

vox, Wort 1 3 c.; Lautgebilde 4 1 ad 6; Sprachgebilde 4 2 c.

zelus, Eifer, Eifersucht 26 4 c.