

Miscellanea thomistica.
Übersetzungen -
Abbreviationen - Exzerpte



*aus Werken des
Thomas von Aquin
und der
Forschungsliteratur*

von Edith Stein

Thomas von Aquin

Inhaltsverzeichnis

1. Übersetzungen, Abbreviationen und Exzerpte zu Schriften des Thomas von Aquin	9
1.1 Prolog zu Thomas' Metaphysikkommentar (A08–112 und A08–113)	9
Thomas-Kommentar zu Aristoteles: Metaphysik	10
Thomas-Kommentar zu Aristoteles' Metaphysik	10
Vorwort	10
1.2 Übersetzungen und Abbreviationen zu Erkenntnislehre und Psychologie	11
1.2.1 Übersetzungen und Auszüge aus Summa theologiae I, qq. 75–79 (A08–130 und A08–131)	11
—	
Notizblock 1	12
—	
Notizblock 2	21
1.2.2 Übersetzungen und Auszüge aus den Quaestiones disputatae De anima I–XV (A08–132 und A08–133)	27
—	
Thomas: De anima I/IX	28
I. Kann die Menschenseele Form und τόδε τι (hic aliquid) sein?	28
II. Ist die menschliche Seele dem Sein nach separat?	30
III. Ist der intellectus possibilis oder die anima intellectiva eine in allen Menschen?	31
IV. Muß man einen intellectus agens ansetzen?	33
V. Ist der intellectus agens einer u. abgetrennt?	34
VII. Sind Engel u. Seele der Species nach verschieden?	36
VIII. Mußte die Vernunftseele mit einem Körper wie dem menschlichen vereint werden?	38
IX. Wird die Seele mit der körperlichen Materie durch ein Medium vereint?	39
X. Ist die Seele im ganzen Körper und in jedem Teil?	40

XI. Ist die Vernunft-, Sinnen- und Ernährungsseele im Menschen eine Substanz?	41
XII. Ist die Seele = ihren Potenzen?	42
XIII. Scheiden sich die Potenzen d. Seele nach den Objekten?	43
XIV. Ist die menschliche Seele unsterblich?	45
XV. Kann die Seele getrennt vom Körper erkennen?	46
1.2.3 Übersetzungen und Auszüge aus den Quaestiones disputatae De spiritualibus creaturis (A08–134)	47
<hr/>	
Thomas: De spiritualibus creaturis	47
I. Besteht die geistige Substanz aus Materie + Form?	48
II. Kann sich eine geistige Substanz mit einem Körper vereinen?	49
III. Ist die Seele d. Menschen mit dem Leib durch ein Mittel verbunden?	49
IV. Ist die Seele ganz in jedem Teil des Körpers?	51
V. Gibt es geschaffene geistige Substanzen ohne Körper?	51
VI. Ist eine geistige Substanz mit einem Himmelskörper vereinigt?	52
VII. Die Vereinigung einer geistigen Substanz mit einem Luftkörper	52
VIII. Alle Engel sind d. Species nach verschieden.	53
IX. Gibt es nur einen intellectus possibilis in allen Menschen?	53
X. Gibt es nur einen intellectus agens in allen Menschen?	55
XI. Sind die Potenzen der Seele identisch mit ihrem Wesen?	56
1.3 Übersetzungen und Abbreviationen zu Fragen der Ethik	57
1.3.1 Auszüge aus den Quaestiones disputatae De malo (A08–108 und A08–114)	57
Thomas: De malo	
I. Das Schlechte im allgemeinen	58
1. Ist das Schlechte etwas?	58
2. Ist das Böse im Guten?	59
3. Ist das Gute Ursache des Schlechten?	60
4. Wird das Übel angemessen in Schuld u. Strafe eingeteilt?	61
5. Hat Schuld oder Strafe mehr Schlechtes in sich?	62

II. Die Sünden	63
1. Gehört zu jeder Sünde ein Akt?	63
2. Besteht die Sünde nur im Willensakt?	63
3. Besteht die Sünde ursprünglich (principaliter) im Willen?	64
4. Ist jeder Akt indifferent?	64
5. Gibt es indifferente Akte?	66
6. Bestimmen oder variieren die Umstände die species der Sünde?	66
7. Erschwert ein Umstand, der nicht die Species mitbestimmt, die Sünde?	67
8. Kann ein Umstand bis ins Unendliche (d. h. zur Todsünde) erschweren?	68
9. Sind alle Sünden gleich?	68
10. Ist eine Sünde umso schwerer, je größer das Gut, dem sie entgegengesetzt ist?	68
11. Vermindert die Sünde natürlich Gutes?	69
III. Die Ursache der Sünde	70
1. Kann Gott Ursache d. Sünde sein?	70
2. Rührt die Aktion der Sünde von Gott her?	71
3. Ist der Teufel Ursache der Sünde?	71
4. Kann der Teufel durch innere Überredung den Menschen zur Sünde verführen?	72
5. Werden alle Sünden vom Teufel eingegeben?	72
6. Kann Unwissenheit Ursache der Sünde sein?	72
7. Ist Unwissenheit Sünde?	73
8. Entschuldigt oder vermindert die Unwissenheit die Sünde?	73
9. Kann jemand wissend aus Schwäche sündigen?	73
10. Können Sünden aus Schwäche als Todsünden angerechnet werden?	75
11. Wird die Sünde durch Schwäche erleichtert oder erschwert?	75
12. Kann jemand aus Bosheit oder sicherem Wissen sündigen?	75
13. Ist die Sünde aus Bosheit schwerer als die aus Schwäche?	75

14. Ist jede Sünde aus Bosheit eine Sünde gegen den Hl. Geist?	76
15. Kann die Sünde gegen den Hl. Geist nachgelassen werden?	76
IV. Die Erbsünde	76
1. Kann eine Sünde durch den Ursprung zugezogen werden?	76
2. Was ist die Erbsünde?	77
3. Ist das Fleisch oder die Seele Subjekt d. Erbsünde?	77
Thomas von Aquin: Das Gelübde. (Summa theologiae II–II, 88)	78
1. Was ist ein Gelübde?	78
2. Muß das Gelübde immer ein vorzügliches Gutes zum Gegenstand haben?	79
3. Verpflichtet jedes Gelübde zur Beobachtung?	80
4. Ist es vorteilhaft etwas zu geloben?	80
5. Ist das Gelübde eine Art der Gottesverehrung oder Religion?	81
6. Ist es löblicher oder verdienstlicher, etwas aufgrund eines Gelübdes als ohne Gelübde zu tun?	81
1.3.3 De mendacio – Die Lüge, S.th. II–II, q. 110 (A08–105)	82
S. Thom. Aqu. S. th. II–II a. 110 a. 1–4 De mendacio (Gestützt auf S. Augustini libro »Contra mendacium«)	82
1. Die Lüge ist unmittelbar und formal der Wahrheit entgegengesetzt.	82
2. Einteilung in Gefälligkeitslüge, Scherzlüge, Lüge zum Schaden anderer.	83
3. Jede Lüge ist ihrer Gattung nach schlecht und Sünde, weil es gegen die Natur ist zu lügen.	83
4. Nicht jede Lüge ist Todsünde, sondern nur die schadenstiftende, nicht jede Gefälligkeits- und Scherzlüge.	83
1.4 Exzerpte und Abbreiatonen zur Summa theologiae auf der Grundalge von Bänden der Deutschen Thomas-Ausgabe	84
1.4.1 Deutsche Thomas-Ausgabe, Band 1: S.th. I, qq. 1, 3–13 (A08–114, A08–120, A08–121 und A08–123)	84
1.4.2 Deutsche Thomas-Ausgabe, Band 2: S.th. I, qq. 14–26 (A08–109, A08–115 und A08 116)	97
Exzerpte zu Band 2 der Deutschen Thomasausgabe	97

Gottes Leben, sein Erkennen und Wollen	97
1.4.3 Deutsche Thomas-Ausgabe, Band 4: S.th. I, qq. 44–64 (A08–129, Heft 2 und 1)	100
Heft 2 Thomas von Aquin, S. Th., Bd. IV Schöpfung und Engelwelt.	101
1.4.4 Deutsche Thomas-Ausgabe, Band 5: S.th. I, qq. 65–74 (A08–116)	118
Exzerpte zu Band 5 der Deutschen Thomas-Ausgabe	118
1.4.5 Deutsche Thomas-Ausgabe, Band 25: S.th. III, qq. 1–15 (A08–125)	120
Exzerpte zu Band 25 der Deutschen Thomas-Ausgabe	121
1.4.6 Deutsche Thomas-Ausgabe, Band 27: S.th. III, qq. 35–45 (A08–117 und A08–126)	123
Exzerpte zu Band 27 der Deutschen Thomas-Ausgabe	123
Dt. Thomas-Ausgabe Band 27: Christi Leben	123
1.4.7 Deutsche Thomas-Ausgabe, Band 29: S.th. III, qq. 60–77 (A08–104, A08–110, A08–119 und A08–126)	129
Exzerpte zu Band 29 der Deutschen Thomas-Ausgabe	130
Einleitung: Modernes Für und Wider der Sakramente	130
1.4.8 Deutsche Thomas-Ausgabe, Band 30: S.th. III, qq. 73–77 (A08–111)	142
Exzerpte zu Band 30 der Deutschen Thomas-Ausgabe	142
Th. v. Aquino: Eucharistie:	
S.th. III q. 73: Die Eucharistie	142
2. Rezensionen Edith Steins zur Deutschen Thomas-Ausgabe.....	147
2.1 Rezension zu Bd. 1 der Deutschen Thomas-Ausgabe (1. Teil) (A07–12)	147
Die deutsche Summa	147
Gottes Dasein und Wesen, Band 1 der Deutschen Thomas-Ausgabe.	147
2.2 Rezension zu Bd. 1 der Deutschen Thomas-Ausgabe (2. Teil) (A07–12)	154
2.3 Rezension zu Bd. 2 und 5 der Deutschen Thomas-Ausgabe (A07–12)	160
2. Band: Thomas von Aquin, Gottes Leben, Sein Erkennen und Wollen.	160

2.4 Rezension zu Bd. 25 der Deutschen Thomas-Ausgabe (A07–12)	164
Die deutsche Summa	164
25 Bd.: Die Menschwerdung Christi.	164
2.5 Rezension zu Bd. 27 der Deutschen Thomas-Ausgabe (A07–13)	166
2.6 Rezension (Manuskript) zu Band 4 der Deutschen Thomas-Ausgabe und weiteren Thomas-Übersetzungen (A07–08)	167
Neue Übersetzungen scholastischer Werke	168
Die deutsche Summa	169
3. Exzerpte und Notizen aus Forschungsliteratur zu Thomas von Aquin	170
3.1 Exzerpte und Notizen zu W. Schneider, Die Quaestiones disputatae de Veritate von Thomas von Aquin in ihrer philosophiegeschichtlichen Beziehung zu Augustinus (A08–01)	170
3.2 Exzerpte und Notizen zu H. Conrad-Martius, Philosophische Perspektiven vom Hl. Thomas aus (A08–40)	172
3.3 Exzerpte und Notizen zu A. Dempf, Metaphysik des Mittelalters (A08–49)	174
II. Augustin: Theozentrische Metaphysik.	174
IV. Anselm und die Metaphysik des 12. Jh's.	176
V. Thomas von Aquino und die Metaphysik des 13. Jh.'s	178
3.4 Exzerpte und Notizen zu J. Gredt, Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae (A08–66 und 67)	180
3.5 Exzerpte und Notizen, zu M. Grabmann, Thomas von Aquin. Persönlichkeit und Gedankenwelt (A06–68)	186
Grabmann: Thomas	
Bewertung der weltlichen Wissenschaften durch Thomas	187
3.6 Exzerpte und Notizen zu M. Grabmann, Die Kulturphilosophie des Hl. Thomas (A08–69)	188
3.7 Exzerpte und Notizen zu E. Gilson: Die Idee der christlichen Philosophie (A08–72 und 73)	189
Gilson, Die Idee der christlichen Philosophie	190
3.8 Exzerpte und Notizen zu E. Gilson, Le Thomisme (A08–74)	191
3.9 Exzerpte und Notizen zu G. M. Manser. Das Wesen des Thomismus	

(A08–87 und A08–88)	194
3.10 Exzerpte und Notizen zu J. Maritain, Von der Christlichen Philosophie (A08–89 und A08–90)	204
3.11 Exzerpte und Notizen zu A.-D. Sertillanges: Saint Thomas d'Aquin (Der heilige Thomas von Aquin) (A08–102 und A08–103)	208
Erste Exzerptreihe Sertillanges	209
Zweite Exzerptreihe Sertillanges	222
3.12 Überlegungen zur Methode des Thomas (A08–127)	227
3.13 Thomas-Excerpte (zu J. Pieper und J. Habbel) (A08–135)	228
Thomas-Excerpte	228
Josef Pieper: Die ontische Grundlage des Sittlichen	228
Josef Habbel: Die Analogie von Gott und Welt nach Thomas v. Aquin	229

Miscellanea thomistica

*Übersetzungen – Abbreviationen – Exzerpte
aus Werken des Thomas von Aquin und der
Forschungsliteratur*

1. Übersetzungen, Abbreviationen und Exzerpte zu Schriften des Thomas von Aquin

1.1 Prolog zu Thomas' Metaphysikkommentar (A08– 112 und A08–113)

Der Prolog (das Vorwort) zu Thomas' Metaphysikkommentar liegt in zwei Fassungen vor, die offenkundig voneinander abhängen. Die auf sauberem, einmal gefalteten Blatt Papier geschriebene Fassung A08–112 stellt wahrscheinlich eine Reinschrift der auf einem Rechnungsformular der Regenbergschen Buchhandlung in Münster vom 17. 11. 1931 erstellten Erstfassung (A08–113) dar. Dafür sprechen neben der Übereinstimmung der Übersetzung vor allem die annähernd identischen Unterstreichungen im Text.

Auf Seite 113rb befindet sich mit Tinte eine terminologische Notiz mit einer Referenz auf die zehnte Auflage von Friedrich Überwegs »Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart«.

Thomas-Kommentar zu Aristoteles: Metaphysik Thomas-Kommentar zu Aristoteles' Metaphysik

Vorwort

Wenn mehrere Dinge auf Ein Ziel hingeordnet sind, muß eins regulierend sein, d. anderen reguliert (Aristoteles Politik). Alle Wissenschaften haben Ein Ziel: die Vollkommenheit d. Menschen. Eine muß leitend sein: die Weisheit. Sie muß die intellektuellste sein, die sich auf das am meisten Intelligible bezieht, d. i. 1.) das, woraus der Verstand Gewißheit gewinnt: Erkenntnis der Ursachen; 2.) Erkenntnis des Allgemeinen (da die Sinne auf d.

Wenn mehrere Dinge auf eins hingeordnet sind, so muß eins regulierend sein, das andere reguliert (Aristoteles Politik). Alle Wissenschaften haben ein Ziel: die Vollkommenheit des Menschen. Eine muß leitend sein: die Weisheit. Sie muß die intellektuellste sein, die sich auf das am meisten Intelligible bezieht: 1.) das, woraus der Verstand Gewissheit gewinnt, d. h. die Erkenntnis der Ursachen. 2.) die E. des Allgemeinen (da die Sinne sich auf

Besondere | gehen); d. Allgemeinste ist das Seiende u. was daraus folgt: das Eine und Viele, Potenz u. Akt. Sie dürfen nicht unbestimmt bleiben, weil ohne sie die einzelnen genera u. species nicht voll zu erkennen sind. Sie können nicht von einer Einzelwiss. behandelt werden, weil jede nur ein genus behandelt, während sie zur Erkenntnis eines jeden genus nötig sind. 3.) Der Natur des Intellekts nach ist das Immateriellste das Intelligibelste (denn Intellekt und intelligibile müssen, weil actu unum, unius generis sein). Das ist das, was nicht nur von der materia signata frei ist (die Naturformen, universell gefaßt), sondern von aller sinnenfälliger Materie überhaupt. Und ist nicht nur der Idee nach getrennt (das Mathematische), sondern dem Sein nach: Gott und die reinen Geister. Dies sind die allgemeinsten und ersten Ursachen des Seins. Da nun die Ursachen eines Genus und das Genus selbst von ein und derselben Wissenschaft betrachtet werden müssen, muß die 1. Wissenschaft zugleich die 1. Ursachen und das Seiende als allgemeines (ens commune) betrachten. Immateriell ist | auch dieses, weil es zwar nicht immer von d. Materie getrennt ist, aber doch d. Idee und dem Sein nach getrennt sein kann.

das Besondere beziehen), das ist das Seiende und was daraus folgt: das Eine und Viele, Potenz u. Akt. Sie dürfen nicht unbestimmt bleiben, weil ohne sie die einzelnen genera u. species nicht voll zu erkennen sind. Sie können nicht von einer Einzelwiss. behandelt werden, weil jede nur ein genus behandelt, während sie zur Erkenntnis eines jeden genus nötig sind. 3.) Der Natur des Intellekts nach ist das Immateriellste das Intelligibelste (denn Intellekt und intelligibile, weil in actu unum, müssen unius generis sein). D. i. das nicht nur von d. materia signata Freie (die universell gefaßten

Naturformen), | sondern von der sinnenfälligen Materie überhaupt. Und ist nicht nur der Idee nach getrennt (wie d. Mathematische), sondern dem Sein nach: Gott und die reinen Geister. Diese sind die allgemeinsten und ersten Ursachen des Seins. Da nun die Ursachen eines Genus und das Genus selbst von einer und derselben Wissenschaft betrachtet werden müssen, muß die 1. Wissenschaft zugleich d. ersten Ursachen u. das Seiende im allgemeinen betrachten. Immateriell ist auch dieses, weil es zwar nicht immer von d. Materie getrennt ist, aber doch getrennt sein kann.

Die »regierende Wissenschaft« ist also als Wissenschaft von Gott und den reinen Geistern Theologie, als Wissenschaft vom Seienden als allgemeinem Metaphysik (man

Als Wiss. von den subst. separat. Theologie, als Wiss. vom Seienden Metaphysik, als Wiss. von den 1. Ursachen 1. Philosophie. |

steigt vom Besonderen dazu auf), als Wissenschaft von den 1. Ursachen erste Philosophie. |

Überweg: Aristoteles¹⁰

219: τὸ τί ἦν εἶναι = allgemeine Bezeichnung für τὸ ἀγαθὸν (ἐνὶ ἀν = θρώπῳ) εἶναι = das Sein, was auf die Frage τί ἐστὶ geantwortet hat, die Form ohne Stoff = οὐσία.

ἐντελέχεια = Akt 1 = Vollendungszustand

ἐνέργεια = Akt 2 = Wirken des Vollendeten

1.2 Übersetzungen und Abbreviationen zu Erkenntnislehre und Psychologie

1.2.1 Übersetzungen und Auszüge aus Summa theologiae I, qq. 75–79 (A08–130 und A08–131)

Die vorliegenden Übersetzungen von vier zentralen Quästionen zur Psychologie und Erkenntnistheorie aus der Prima pars der Summa theologiae sind aus dem lateinischen Original ohne Rekurs auf den sechsten Band der deutschen Thomas-Ausgabe, die Edith Stein noch nicht vorlag, gearbeitet. Ein Hinweis auf dem Vorblatt (A08–130_titel) verweist auf die Editio Leonina, ferner auf eine Ausgabe der beiden Summae aus dem Jahre 1885 sowie als Paralleltexte auf die von ihr selbst übersetzten Quaestiones disputatae de veritate sowie auf De regimine principum in der Frühdruck-Ausgabe von 1509. Der Hinweis auf die Ausgabe von 1885 könnte ein Hinweis auf eine mehrbändige Pariser Ausgabe der Summa theologiae sein, die sich in der vormaligen Bibliothek der deutschen Dominikanerprovinz in Walberberg befand und heute in der Kölner Diözesanbibliothek liegt. Hierbei handelt es sich um die Ausgabe »S. Thomae Aquinatis Summa theologica, Parisiis: Bloud et Barral, 1877/1885«.

Die Übersetzungen der vier Quästionen sind auf zwei Notiz- und Rechenblöcken der Margarinemarke RAMA niedergeschrieben. Die Notizblöcke sind beidseitig beschrieben. Der erste RAMA-Block umfaßt 38 Seiten und endet mit der Exposition der Frage von q. 78. Hier knüpft Edith Stein auf dem zweiten RAMA-Block unmittelbar an, der 28 Seiten umfaßt.

Auf der Rückseite des Vorblattes des ersten Notizblocks (A08-130_titel_r) werden vier Themen eigens genannt:

q 75 a 5 wichtig für Potenz u. Akt, Form u. Materie

q 47 a 2 wichtig für das Verhältnis von Individuum und Species, Form u. Materie.

q 75 a 7 wichtig für Genus, Species, Individuum

q 76 a 4 ad 4/5: gemischte Körper u. Elemente.

Auch der zweite Notizblock hebt auf dem Vorblatt (A08-131_1) drei Themen und Artikel hervor:

q 79 a 2: Potenz und Akt.

q 79 a 4 ad 2 Potenz und Akt.

q 79 a 6 ad 2: Selbsterkenntnis des Intellekts (Reflektion, immanente Erinnerung)

Im übrigen folgt Edith Stein folgt der Einteilung der zugrundeliegenden Edition. Jeder Artikel beginnt sogleich mit dem *corpus articuli*. Die ausgewählten Argumente im Anschluß an das *corpus articuli* werden in der Regel zuverlässig am Rand angegeben; wir haben sie mit (gl.) im Apparat gekennzeichnet. Wo dies nicht geschieht, werden sie in hinzugefügt.

Notizblock 1

S.th. I, q 75

Der Mensch, aus geistiger u. körperlicher Substanz zusammengesetzt, ist nach den geistigen und körperlichen Geschöpfen zu behandeln. Sache des Theologen ist nur die Seele, bzw. der Leib, sofern er zur | Seele in Beziehung steht. Es werden untersucht 1.) ihr Wesen, 2.) ihre Kräfte (*virtutes, potentiae*) 3.) ihr Wirken (*operatio*.)

a 1: Ist die Seele etwas Körperliches?

Die alten Philosophen nahmen das an, 1.) weil die Seele den Körper bewegt, aber nicht als unbewegt Bewegendes (sonst müßte es eine ewige Bewegung sein), und nur ein Kör- | per bewegt wird. 2.) weil sie Körper erkennt u. weil alle Erkenntnis durch eine Sinnlichkeit zustande kommt, 3.) weil die Berührung mit einem Körper, die zur Bewegung nötig ist, nur durch einen Körper geschehen kann.

Corpus articuli. Die Seele ist 1. Prinzip des Lebens. | Prinzip lebendigen Wirkens kann auch etwas Körperliches sein (Auge: Sehen), aber nicht 1. Prinzip, sonst müßte jeder Körper Prinzip des Lebens

sein. Es ist aber nur der belebte, der ein aktuell belebter nur durch ein 1. Prinzip sein kann: die Seele ist Akt des Körpers (wie auch die Wärme als erstes Prinzip der Erwärmung Akt des Körpers ist). Weil die | Alten Potenz u. Akt nicht schieden, nahmen sie kein potenzielles Ähnlichwerden mit dem Erkannten an, wie es der Seele zukommt, sondern eine aktuelle Ähnlichkeit. – Weil sie nicht Seiendes außer den Körpern kannten und jeden Körper als an sich bewegt annahmen, erklärten sie die | Seele als Körper. Sie ist aber weder an sich bewegt noch völlig unbewegt, sondern akzidentell bewegt und darum bewegend, ohne ewig gleichförmig zu bewegen. – Ihre Berührung mit dem Körper ist keine Bewegung d. Quantität, sondern d. Kraft nach.

a 2: Ist die Seele etwas Subsistierendes?

| Sie ist es, sofern sie nicht einem anderen innewohnt und selbst Prinzip des Willens ist, nämlich des intellektuellen Erkennens (wäre der Intellekt etwas Körperliches, so wäre er nicht frei, andere Körper zu erkennen). Sie ist aber Teil des | Menschen, der im eigentlichen Sinn Subjekt der Tätigkeiten ist, die er durch die Seele wirkt. Der Körper ist für die Tätigkeit d. Verstandes nicht sowohl Organ als Objekt (das Phantasma).

a 3: Sind die Tierseelen substanzial?

Sie sind es nicht, weil sie mit ihrem gesamten Wirken an den Körper gebunden sind. Die Alten haben Sinne u. Intellekt nicht | unterschieden u. beides dem Körper zugeschrieben. Plato machte einen Unterschied, schrieb aber beides der Seele an sich zu und sah darum die Tierseelen als Substanzen an. Aristoteles nahm nur für das intelligere einen Vollzug ohne Hilfe des Körpers an. Die Ermüdung des | Körpers durch geistige Tätigkeit ist akzidentell: auf Grund der Hilfstätigkeit der Sinne. – Die Bewegungskraft der Tierseele ist eine andere als die der Menschenseele: sie gehört zum Streben (appetitus) und ist an den Körper gebunden, nicht *vis exequens motum*, die die Glieder dem Streben dienstbar macht.

a 4: Ist die Seele der Mensch

Das gilt weder für die Species, als gehörte die Materie nicht zu ihr, noch für das Individuum, weil die Seele nicht alleiniges Prinzip | aller seiner Tätigkeiten (d. h. nicht der sinnlichen) ist.

a 5: Ist die Seele aus Form u. Materie zusammengesetzt?

Die Seele hat keine Materie. Ist sie als ganzes Form und ist Materie etwas Po- | tenzielles, so kann sie nichts von Materie enthalten, weil die Form Akt ist. Wäre sie nur zum Teil Form, so müßte man diesen Teil Seele nennen und die Materie, die zuerst dadurch geformt würde, das zuerst Beseelte. – Die intellektuelle Seele speziell | ist absolute Form, weil sie die Form der Dinge absolut aufnimmt (jedes Aufnehmende nimmt aber nach seiner Seinsweise auf) und ist darum frei von Materie. Würde sie etwas von Materie enthalten, so würde sie (wie die Sinne) die Formen der Dinge als individuelle aufnehmen. Denn die Materie ist das Prinzip der Individuation.

Der Einwand, daß die Seele, weil sie in gewisser Hinsicht potenziell sei, Anteil an der prima Materia haben müsse, die die 1. Potenz sei, wird abgewiesen, weil es nicht eine Potenz gebe, die alle Akte aufnehmen könnte, die von dem 1. Akt ausgehen. Denn | die passive Potenz könne nicht der aktiven des ersten Akts gleichkommen. Die rezeptive Potenz der Seele sei aber eine andere als die der prima Materia: diese nehme die Formen individuell auf, der Intellekt absolut. So könne die Potenz der Seele keine Materie in ihr besitzen.

Auf den Einwand Gott allein sei reiner Akt und | reine Form: alles, woran etwas Teil hat, ist dessen Akt. Der Seinsanteil bemißt sich nach der Fassungskraft des Teilhabenden. Darum ist Gott, der sein Sein ist, allein reiner Akt. Die intellektuellen Substanzen sind | aus Akt u. Potenz zusammengesetzt, nicht aus Form u. Materie, sondern aus Form u. esse participatum (Seinsanteil), aus quo est und quod est. (quo est = esse.)

a 6: Ist die Menschenseele vergänglich?

Sie ist unvergänglich: vergehen kann etwas entweder per se oder accidentell. Was per | se existiert = subsistiert, kann nicht akzidentell entstehen oder vergehen, denn das Entstehen u. Vergehen kommt ihm auf die selbe Weise zu wie das Sein. Die Tierseelen, die nicht subsistieren, können mit dem Körper vergehen, die Menschenseelen könnten es nur per se. Das ist aber für | keine Substanz möglich, die reine Form ist. Denn Form ist Akt und so kommt ihr an sich Sein zu und ist davon untrennbar. – Doch selbst, wenn sie Materie enthielte, könnte sie nicht vergehen, weil sie keine Gegensätzlichkeit enthält. Denn Entstehen u. Vergehen ist Übergang von Entgegengesetztem zu Entgegengesetztem. (Darum sind auch die Himmelskörper unvergäng- | lich.) Die intellektuelle Seele enthält nichts Gegensätzliches in sich. Sie nimmt alles auf ihre Weise auf; auch die Ideen von Entgegengesetzten sind in ihr in einem Wissen vereinigt.

Die Möglichkeit des Geschaffenwerdens beruht auf der aktiven Potenz des | Schöpfers, nicht auf einer passiven des Geschöpfes; ebenso ist die Möglichkeit des zu Nichts-werdens nicht eine Potenz des Geschöpfes, sondern die Potenz des Schöpfers, kein Sein zu geben. Vergänglichkeit aber würde Potenz zum Nichtsein bedeuten. – Das Erkennen durch Phantasmen kommt der Seele nur auf Grund der Verbindung mit dem Leibe zu, an sich ist sie einer anderen | Erkenntnis fähig.

a 7: Gehören Seele und Engel zu einer Spezies?

Origenes wollte alle Ungleichheit | auf das liberum arbitrium d. Geschöpfe zurückführen und zwar auf eine mehr oder minder große Zuwendung bzw. Abwendung von Gott. Das widerspricht dem Schöpfungsbericht. Die Verschiedenheit der Species ist bei den unkörperlichen Substanzen notwendige Grundlage für die zahlenmäßige Unterschiedenheit, und jede zahlenmäßige Unterschiedenheit eine Verschiedenheit der Natur u. Vollkommenheit, | (denn Differenzen, die das Genus teilen, sind konträr und das Konträre verhält sich wie Vollkommenheit u. Unvollkommenheit.

Wären diese Substanzen aus Form und Materie zusammengesetzt, so müßte die Materie des einen | und anderen unterschieden sein: entweder der Form nach – und dann wären die Formen spezifisch verschieden – oder der Materie nach, was nur qualitativ sein könnte u. für unkörperliche Substanzen unmöglich ist. – Die Seele hat zwar nicht den Körper als zu ihrem Wesen gehörig, ist aber ihrem Wesen nach mit ihm vereinbar. Darum ist nicht sie selbst, sondern das Composi- | tum spezifiziert. Und sofern sie des Körpers zu ihrer Tätigkeit bedarf steht sie tiefer als der reine Geist.

q 76 Vereinigung von Seele und Leib

a 1: Ist das geistige Prinzip mit dem Körper als seine Form verbunden?

Der Verstand, der das Prinzip des geistigen Wirkens ist, muß mit dem Körper als seine Form verbunden sein. Denn das, quo prima etwas wirkt, ist die Form dessen, dem das Wirken zugeschrieben wird. Denn nichts ist tätig, ohne aktuell zu sein; | und wodurch es aktuell ist, dadurch ist es auch tätig. Die Seele ist das, wodurch der Körper lebt, und das Leben bekundet sich in verschiedenen Tätigkeiten den verschiedenen Stufen der Lebewesen entsprechend: im Sichernähren, Empfinden, Sichbewegen; Erkennen. Prinzip des Erkennens | ist der Verstand oder die geistige Seele, also ist sie Form des Körpers. – Wie sollte sonst der Mensch erkennen? Es muß dem einzelnen Menschen als Ganzem zukommen oder einem Teil von ihm oder akzidentell. Akzidentell kann es nicht sein, weil es ihm dem Wesen des Menschen entsprechend zukommt. Als Ganzes erkennt er nicht, weil zu ihm der Körper gehört, mit dem er empfindet, | aber nicht erkennt.

Und da der Körper ein Teil von ihm ist, so muß es auch der Verstand sein, mit dem er erkennt. – Käme die Vereinigung durch eine species intelligibilis in Betracht, die zugleich den einzigsten intellectus possibilis und die Phantasmen in den körperlichen Organen zum Sub- | jekt hätte (Averroës), dann wäre der Mensch nicht Subjekt, sondern Objekt des Erkennens.

Auch die Vereinigung des Verstandes mit dem Körper als dessen Beweger genügt nicht: 1.) das Bewegen des Körpers geschieht durch d. Streben, das das Erkennen voraussetzt. 2) Wäre der Intellekt nicht Form dieses Menschen, so gehörte er nicht zu seinem Wesen, es wäre also wiederum etwas außerhalb dieses Menschen und nicht er selbst Subjekt des | Erkennens.

3.) Das Tun des Bewegers wird dem Bewegten nur als einem Werkzeug zugeschrieben: so würde der Mensch Werkzeug im Erkennen. Es läßt sich aber auch aus der Species des Menschen zeigen, weil das Erkennen sein Spezifikum ist und darum das Prinzip des Erkennens seine Form sein muß.

a 2: Vervielfältigt sich das intellektuelle Prinzip entsprechend der Zahl der Körper?

Wie man sich auch die Vereinigung von Seele und Leib denkt: es ist nicht möglich, nur einen Intellekt anzunehmen. Wäre der Intellekt = dem Menschen (Plato), so gäbe es keine Unterscheidung der Menschen nach.

Nimmt man den Intellekt als Teil d. Seele, die des Menschen Form ist (Aristoteles), so muß jeder | den seinen haben, weil sie sonst nur ein Sein hätten – denn die Form ist Prinzip des Seins. – Wäre

der Verstand nur einer; so wäre auch bei Vielzahl der sinnlichen Organe, deren er sich bediente, nur ein Erkennender und ein Erkennen. Und auch die Phantasmen könnten nicht zu einer Vielzahl führen, weil ein Verstand | auf Grund einer Vielzahl von Phantasmen derselben Species nur eine Erkenntnisform gewinnt. – Daß die Seele keine Materie hat, ist kein Einwand, weil sie Form einer Materie ist und dadurch eine Vielzahl von Seelen einer Species möglich wird. – Die Individualität des Intellekts und der Species hindert die Erkenntnis des Allgemeinen nicht. Denn die Erkenntnis geschieht nach der Weise der Form und wenn diese von den materiellen Bedingungen (des Erkannten) abstrahiert, | ist die sie allgemein. Außerdem müßten auch ein einziger Intellekt u. eine einzige Species quidam und quaedam sein.

Die Einheit des Erkannten fordert nicht Einheit des Erkennenden, da nicht das erkannte Ding, sondern sein Bild im Erkennenden ist.

a 3: Gibt es außer der intellektuellen Seele noch andere, wesenhaft verschiedene im Menschen?

Plato nimmt 3 Seelen in verschiedenen Körperteilen an und bei seiner Auffassung der Seele als Bewegter wäre eine Mehrheit denkbar. (Die Lokalisation in versch. Teilen widerlegt Aristoteles mit dem Vorhandensein verschiedener Tätigkeiten in den auseinandergeschnittenen Teilen der Tiere) 1.) Es ist nicht möglich, wenn die Seele Form ist, denn nur bei einer Form gibt es ein Seiendes. 2.) spricht dagegen | die Art der Prädikation. Termini die auf verschiedene Formen zurückgehen und in keinem bestimmten Verhältnis zueinander stehen, können akzidentell voneinander prädiziert werden (Das Weiße ist süß). Ist eines für das andere vorausgesetzt, so wird das zweite von dem 1. per se prädiziert und das Subjekt gehört zur Definition des Prädikats (Was Oberfläche hat, ist farbig). Beides kommt für Lebewesen und Mensch nicht in Betracht. Der Mensch ist nicht akzidentell Lebewesen | und er gehört nicht zur Definition des Lebewesens, sondern umgekehrt. Darum muß er beides durch dieselbe Form sein. – 3.) Hindert eine intensive Tätigkeit der Seele die andere; das wäre nicht möglich, wenn sie nicht aus einem Wesen hervorgingen. Daß eine Species den Gehalt der niederen in sich schließt und noch etwas mehr enthält, erklärt sich aus ihren Vollkommenheitsstufen.

Gegen den Einwand, daß Vergängliches und Unvergängliches nicht vereinbar seien, die Sin- | nenseele aber vergänglich sei, die geistige unvergänglich: die Sinnenseele ist als sinnliche vergänglich, die Geistseele als geistige, nicht als sinnliche unvergänglich, und das kann ihr durch den sinnlichen Teil nicht genommen werden. (Wie ist aber der Sinnliche mit dem Geistigen vereinbar?)

Das Vergängliche u. das Unvergängliche sind generell verschieden | nicht aber Mensch und Tier: Nicht die Formen, sondern die zusammengesetzten Dinge ordnen sich nach Genus u. Species. Der Mensch ist vergänglich und zum selben Genus gehörig wie das Tier.

a 4: Gibt es im Mensch noch eine andere Form als die intellektuelle Seele?

Das ist unmöglich, wenn die Seele substanziell Form ist. Die akzidentelle Form gibt nicht das Sein, so bedingt ihr Kommen u. Gehen nicht Entstehen u. Vergehen schlechthin, sondern Veränderung im

sosein (tale esse). Die | alten Naturphilosophen, die die erste Materie als aktuell ansahen, konnten darum kein erstes Werden u. Vergehen annehmen, sondern nur Veränderung. Wäre also schon vor der Seele schon eine andere substanzuelle Form in der Materie, die aktuelles Sein gäbe, so gäbe die Seele nicht das Sein schlechthin und bedingte nicht Entstehen und Vergehen.

Also ist die intellektuelle Seele die einzige substanzuelle Form und | enthält virtuell die niederen Seelen und alle niederen Formen in sich u. bewirkt alles, was die niederen Formen in anderen Dingen bewirken. – Wenn Aristoteles dem organischen Körper eine Potenz zur Aufnahme des Lebens zuschreibt, so gilt das nicht vom Körper ohne die Seele: denn nur durch sie ist er Körper u. organisch u. s. w. Es besagt nur, daß er die Seele nicht abwirft oder ausschließt.

Gegen den Einwand, der Körper müsse schon sein, damit ihn die Seele bewegen könne: die Seele bewegt den Körper nicht dem Sein nach, als seine Form, sondern | durch ihre bewegende Kraft, und im Hinblick auf diese ist die Seele bewegender Teil, der Körper bewegter.

Die Materie zeigt verschiedene Vollkommenheitsstufen (Sein, Leben, Empfinden, Erkennen) je nach der Vollkommenheit der substanzuellen Form.

Avicenna behauptet die Erhaltung d. Formen der Elemente in den gemischten Körpern; daß wäre aber nur möglich, wenn die Elemente als räumlich | getrennte Teile erhalten blieben; dann wäre aber die Mischung keine echte, sondern nur dem Sinnenschein nach.

a 5: Ist es angemessen, daß die intellektuelle Seele mit einem solchen Körper vereint ist?

Die Materie ist der Form wegen, nicht umgekehrt, und muß ihr darum angemessen sein. Weil die Seele nicht von vornherein Erkenntnis besitzt, sondern sie von den Dingen durch die Sinne gewinnen muß, so bedarf sie eines Körpers, der zum Werkzeug der sinnlichen Wahrnehmung taug- | lich ist.

Alle Sinne beruhen auf dem Tastsinn, der als Organ etwas braucht, was in der Mitte ist zwischen Gegensätzen (warm – kalt, feucht – trocken etc.) und zwar so ausgeglichen (aequalis) wie möglich. Das ist der menschliche Körper im Verhältnis zu den anderen Lebewesen.

Gegen den Einwand, daß die Verbindung mit | einem Vergänglichen der Seele nicht angemessen sei. Die Seele bedarf eines Körpers von komplexer Natur. Daß er vergänglich ist, bedingt die Materialität, nicht die Form.

Die Mannigfaltigkeit der Organe entspricht nicht verschiedenen Species – nur das Ganze gehört einer Species an – sondern verschiedenen Kräften.

Die natürlichen Werkzeuge der Tierkörper bedeuten keine höhere Vollkommenheit, denn sie legen die Auffassung in bestimmter Richtung fest, während d. Intellekt des Menschen | für unbegrenzt viel aufnahmefähig sein muß. An Stelle der Werkzeuge hat der Mensch Vernunft u. Hände (die Organe der Organe) und damit die Möglichkeit, sich alle Werkzeuge zu verschaffen, die er braucht.

a 6: Ist die Seele mit dem Körper durch vermittelnde akzidentelle Dispositionen verbunden?

Das wäre möglich u. sogar notwendig, wenn die Seele nur *Beweger* | wäre. Dann müßte die Seele bewegende Potenz u. der Körper Beweglichkeit haben. Ist sie aber *substanzielle Form*, so kann zwischen Form u. Materie oder Seele u. Körper nichts fallen. Denn um eine Disposition zu haben, muß der Körper zuerst sein, u. er ist nur durch die substanzielle Form.

a 7: Ist die Seele mit dem Körper des Lebewesens durch einen Körper verbunden?

Das ist nicht möglich, weil die Form das Sein ohne Vermittlung gibt. In der Bewegung | aber kann sie die schwereren Teile durch die leichteren bewegen.

Seele u. Körper sind weit voneinander abstehend, wenn man sie getrennt betrachtet, aber nicht wenn sie als Form u. Materie in einem Seienden vereint sind.

a 8: Ist die Seele ganz in jedem Körperteil?

Als substanzielle Form muß sie nicht bloß | dem Ganzen, sondern jedem Teil Sein und Vollendung geben (akzidentelle Formen – wie die Form d. Hauses, die eine Form d. Ordnung u. Zusammensetzung ist – brauchen das nicht). Ohne Seele kann der ganze Leib und jedes Organ nur noch *aequivok* seinen Namen haben. – Die Teilung des Ganzen kann eine 3fache sein: quantitativ, essentiell (z. B. in Materie u. Form) und virtuell. Die erste kommt den Formen nur akzidentell zu (der Farbe durch die Oberfläche) und kommt | für die Seele nicht in Betracht, weil sie Verschiedenheit der Körperteile verlangt u. sich nicht zu allen gleich verhält. Dem Wesen nach ist die Seele ganz in jedem Teil des Körpers, der Kraft nach aber in den verschiedenen Teilen mit verschiedenen Potenzen. Sie verhält sich nicht gleich zum Ganzen und | den Teilen, sondern primär und an sich zum Ganzen, sekundär zu den Teilen entsprechend ihrem Verhältnis zum Ganzen.

Die Seele hat Potenzen, die die Fähigkeit des Körpers überhaupt übersteigen und in keinem Körperteil sind; andere, die nicht in jedem, sondern nur in dem Teil sind, der der jeweiligen Potenz entspricht.

Dann gibt es auch übergeordnete und untergeordnete Teile, den Potenzen entsprechend.

q 77 Die Potenzen der Seele im allgemeinen

a 1: Sind Wesen und Potenz der Seele dasselbe?

Das ist unmöglich. 1. Alles Seiende und jede Gattung des Seienden teilt sich nach Akt u. Potenz. Potenz u. Akt müssen also immer zum selben Genus gehören. Wenn der Akt nicht Substanz ist, kann es auch die entsprechende | Potenz nicht sein. Nur bei Gott, nicht bei der Seele (überhaupt bei keinem Geschöpf) ist das Wirken Substanz u. darum Wesen. [Hier Wirken = *actus secundus*]

2. Die Seele ist ihrem Wesen nach Akt: was immer Seele hat, müßte immer aktuelle Lebenstätigkeiten (*opera vitae*) haben, wenn die Seele unmittelbar Prinzip des Wirkens wäre. Der Akt als Form ist aber nicht auf einen darüber hinausgehenden Akt hingeeordnet, sondern ist letztes Ziel. Was also in Potenz ist auf einen anderen Akt, ist es | nicht seinem Wesen nach, sofern es Form ist, sondern seiner Potenz

nach. Und so heißt die Seele als Subjekt von Potenzen erster Akt, der auf einen zweiten Akt hingebordnet ist. – Die Seele ist aber nicht immer in aktueller Lebenstätigkeit (sie wird ja Akt des Körpers, der potenziell Leben besitzt, genannt). | Also können Wesen u. Potenz nicht dasselbe sein. Denn nichts ist dadurch, daß es Akt ist, in Potenz.

Die Potenz der Materie ist ihr Wesen, weil sie in Potenz auf den substanzialen Akt ist.

Das Wirken hat das zusammengesetzte Ganze zum Subjekt: durch die substanziale Form hat es das Sein, durch die Kraft, die aus der s. F. folgt, wirkt es. Die akzidentelle Form verhält sich zur substanzialen wie die | Potenz der Seele zur Seele.

Daß die akzidentelle Form Prinzip des Wirkens ist, verdankt sie der substanzialen: diese ist 1. Wirkprinzip, jene nächstes.

Wenn Accidens u. Substanz disjunktiv abgegrenzt werden, gibt es kein Mittleres u. die Potenz ist Accidens (Qualität.) – Wird das Accidens als eines der 5 Universalien genommen, so gibt es ein Mittleres: was nicht | zum Wesen gehört, aber aus ihm folgt.

a 2: Gibt es eine Mehrheit seelischer Potenzen?

Dagegen scheint zu sprechen, daß die intellektuelle Seele die größte Annäherung an Gott zeigt, dessen Potenz eine ist. – Doch die größere Ähnlichkeit gegenüber den niederen Geschöpfen besteht darin, daß die intellektuelle Seele die vollkommen Güte (weil die Seligkeit) erlangen kann, die niederen nur die Tätigkeiten durch wenige u. bestimmt festgelegte Tätigkeiten u. Kräfte. | Die höheren Geister erlangen die Seligkeit mit einer kleinen Zahl von Tätigkeiten u. Kräften, die Menschenseele bedarf vieler (das Vollkommene erreicht dasselbe mit weniger Mitteln, mehr aber mit mehr Mitteln – cf. Gesundheit), Gott hat keine andere Potenz als sein Wesen.

a 3: Werden die Potenzen nach Akten u. Objekten | unterschieden?

Die Potenz als solche ist auf den Akt hingebordnet. Die Idee (ratio) des Aktes differenziert sich aber nach der des Objekts. Jede Aktion gehört zu einer aktiven oder passiven Potenz. Für die passive ist das Objekt Prinzip oder bewegende Ursache, für die aktive Ziel. Von Prinzip u. Ziel erhält aber die Aktion ihre Species. – Die Species differenziert sich aber nicht nach etwas Zufälligem (z. B. das Lebewesen nicht nach der | Farbe). So auch nicht die Potenz nach jeder beliebigen Verschiedenheit der Objekte, sondern durch eine Differenz in dem, worauf die Potenz an sich abzielt: die Sinnlichkeit ist auf passive Qualitäten gerichtet, die sich in Farbe, Ton u. dgl. teilen – dem entsprechen die spezifischen Sinne. Es ist aber für die passive Qualität akzidentell, ob das Farbige z. B. Musiker oder Grammatiker, Mensch oder Stern etc. ist. Und danach scheiden | sich die Potenzen nicht.

Daß die Potenz sich nach dem Akt richtet, liegt daran daß er zwar der Zeit nach später ins Sein tritt, aber der Idee nach das Frühere ist.

Je höher die Potenz ist, auf desto mehr erstreckt sie sich. Was mit Rücksicht auf eine höhere Potenz eins ist, kann mit Rücksicht auf eine niedere sich differenzieren.

a 4: Gibt es eine Ordnung in den Potenzen der Seele?

Von der Einheit der Seele zur Vielheit der Potenzen muß eine Ordnung führen. Es ist eine dreifache. 1.) Eine Abhängigkeit der Potenzen voneinander nach einer Naturordnung: so gehen die vollkommeneren den weniger vollkommeneren voraus u. lenken sie: die geistigen den sinnlichen, diese den Ernährungskräften; 2.) die zeitliche u. Entstehungsordnung: so sind die niederen für die höheren vorausgesetzt; 3.) den Objekten nach besteht eine Ordnung der sinnlichen Kräfte: das Sichtbare geht den anderen voraus, weil es die Himmels- und irdischen Kräfte umfaßt, der Ton, der in der Luft hörbar wird, früher als der Geruch, der an eine Mischung der Elemente gebunden ist.

a 5: Haben alle seelischen Potenzen die Seele zum Subjekt

Subjekt der Potenz ist, was zu wirken fähig ist. Die geistigen Tätigkeiten vollziehen sich ohne körperliche Organe: | so sind Verstand u. Wille Potenzen der Seele. Die Potenzen aber, deren Betätigung an körperliche Organe gebunden sind, haben das Ganze aus Leib u. Seele zum Subjekt.

Dabei ist aber alle seelischen Potenzen dem Ganzen durch die Seele als Prinzip eigen, denn durch sie ist es zu solchem Wirken fähig. | Wenn Augustin sagt, die Seele empfinde manches (wie Trauer) ohne Körper, so meint er wohl daß »ohne K.« nicht = »ohne Hilfe des K.«, sondern = »nicht im Körper« (wie z. B. den Schmerz einer Wunde).

a 6: Fließen die Potenzen der Seele aus ihrem Wesen?

Substanzielle und akzidentelle Form stimmen darin überein, daß beide Akte sind und daß im Hinblick auf beide etwas aktuell ist. Sie unterscheiden | sich darin, daß die substanzielle Form das Sein gibt und ein nur potenziell Seiendes zum Subjekt hat, während die akzidentelle nicht das Sein schlechthin gibt, sondern ein Sosein oder Sovielsein etc. gibt und ein aktuell Seiendes zum Subjekt hat. So besitzt die substanzielle Form von ihrem Subjekt Aktualität, ist zuerst Ursache | in jedem Genus und verursacht das aktuelle Sein in ihrem Subjekt. Dagegen hat das Subjekt der akzidentellen Form früher aktuelles Sein als sie selbst und die Aktualität der akzidentellen Form wird von ihrem Subjekt verursacht. Sofern das Subjekt potenziell ist, ist es aufnahmefähig für die akzidentelle Form, – sofern es aktuell ist, erzeugt es sie. Das gilt für das Akzidens, das ihm an sich eigen ist. Denn für ein | äußeres Akzidens ist das Subjekt nur aufnahmefähig, nicht erzeugend – erzeugend ist ein äußerer Faktor.

Ferner unterscheiden sich substanzielle und akzidentelle Form dadurch, daß die Materie (als das minder Prinzipielle) um der substanziellen Form willen ist, die akzidentelle Form aber um der Vollendung des Subjekts willen. | Das Hervorgehen der Akzidenzien aus dem Subjekt geschieht nicht durch eine Veränderung, sondern durch ein natürliches Abfolgen (naturalis resultatio) wie die Farbe aus dem Licht.

a 7: Geht eine Potenz der Seele aus einer anderen hervor?

Bei dem, was nach einer natürlichen Ordnung aus Einem hervorgeht, ist das Erste Ursache von allem, | das dem Ersten Nächste Ursache des Entfernteren. Da es unter den Potenzen eine mehrfache Ordnung gibt, geht eine durch Vermittlung der andern aus dem Wesen hervor. Sofern die Seele aktives und Finalprinzip ist (welches das vollkommener ist), sind die der Vollkommenheit und der Natur | nach früheren Potenzen das Prinzip der anderen (die Sinne sind um des Verstandes willen da); sofern das Wesen das Prinzip des Empfangens ist, gehen der Entstehung nach die vollkommenen aus den unvollkommenen hervor (die Seele, sofern sie die sinnliche Potenz besitzt, ist das Subjekt und etwas Materiales ein Verhältnis zum Verstand).

Gegen den Einwand, daß alle Potenzen mit der Seele zugleich ins Dasein treten, ist zu sagen, daß es sich (wie beim Hervorgehen der Potenzen aus dem Wesen) nicht um eine Veränderung, sondern ein natürliches Abfolgen handelt.

Von sich aus ist kein accidens Subjekt eines andern: es kann es aber | dadurch sein, daß eines eher als das andere der Substanz angehört (Oberfläche – Farbe).

a 8: Bleiben alle Potenzen in der Seele nach der Trennung vom Körper?

Die Seele ist für alle Potenzen Prinzip, aber nicht für alle Subjekt. Nur die, für die sie Subjekt ist (Intellekt u. Wille) bleiben nach dem Tod aktuell in ihr; die, deren Subjekt das Ganze aus Leib u. Seele ist, bleiben | nicht aktuell sondern nur virtuell wie ein Prinzip oder der Wurzel bestehen.

Augustin kann der abgeschiedenen Seele Erinnerung zusprechen, sofern er das Gedächtnis zum Geist rechnet.

So gibt es Freude u. Trauer für die Abgeschiedenen wie für | die Engel, sofern sie zum geistigen (nicht zum sinnlichen) Streben gehören.

q 78: Spezielle Behandlung der Potenzen der Seele.

Eigentlich interessieren die Theologen nur Intellekt und Streben als Sitz der Tugenden. Da aber deren Erkenntnis von den anderen abhängt, müssen auch die für den Intellekt vorausgesetzten behandelt werden.

Notizblock 2

a 1: Sind 5 Gattungen von Potenzen zu unterscheiden?

Es gibt 5 Gattungen von Potenzen, 3erlei Seelen, 4 Lebensmodi. Die Seelen unterscheiden sich nach dem Verhältnis ihrer Tätigkeit zu der körperlichen Natur: die | ganze körperliche Natur ist Materie u. Werkzeug der Seele. Z. T. übersteigt die Tätigkeit der Seele die körperliche Natur, soweit, daß sie auch ohne körperliches Organ geschieht: das ist die Tätigkeit der Vernunftseele. Die Tätig- |

keit der Sinnenseele vollzieht sich durch körperliche Organe, aber nicht durch eine körperliche Qualität, obgleich gewisse körperliche Qualitäten zur richtigen Disposition des Sinnesorgans erforderlich sind. Die Tätigkeit der regulativen Seele geschieht durch ein körperliches Organ kraft einer körperlichen Qualität, | obgleich auch sie noch über das Wirken der körperlichen Natur hinausgeht (Wirken von innen her). – Dagegen unterscheiden sich die Gattungen von Potenzen nach den Objekten: je höher die Potenz, desto allgemeiner das Objekt. Die Tätigkeit | der vegetativen Seele erstreckt sich nur auf den beseelten Körper; die der Sinnenseele auf alle sinnenfälligen Körper, die der Vernunftseele auf alles Seiende. Darum haben diese beiden Gattungen von Potenzen auch ein Wirken auf äußere Objekte; und dazu gehört eine Art Vereinigung mit dem äußeren Ob- | jekt, die entweder durch ein Bild geschieht (Sinne u. Verstand) oder durch ein Hinzielen auf das Objekt (Streben und Bewegung). – Die Lebensweisen unterscheiden sich nach den Graden der Lebewesen: ob sie bloß | vegetativ sind, oder auch sensitiv (unbewegliche Tiere), mit Ortbewegung und schließlich mit Intellekt begabt.

Obgleich jeder Potenz, wie jedem Ding, ein natürliches Streben innewohnt, muß man noch eigene Strebevermögen annehmen, weil das natürliche Streben nur auf eine angemessene Betätigung an dem | entsprechenden Objekt geht (Auge sehen), während das spezifische Streben das Objekt noch zu anderem Gebrauch will.

Obwohl Sinne u. Streben Bewegungsprinzipien sind, reichen sie doch zur Bewegung nicht aus; darum muß ein eigenes Bewegungsvermögen | angenommen werden.

a 2: Ist es angemessen dem vegetativen Teil 3 Potenzen zuzuschreiben: Zeugungskraft, Wachstums- u. Ernährungsvermögen?

Wie gesagt betrifft der vegetative Teil den lebendigen Körper, für den ein 3faches Wirken der Seele notwendig ist: eins, das ihm das Sein gibt u. der Zeugungspotenz | zukommt, eins, wodurch er die gebührende Quantität erwirbt, und eins, das ihn im Sein und in der nötigen Quantität erhält. Ernährung und Wachstum sind beschränkt auf den Körper, der mit der Seele eins ist, die Zeugungskraft hat ihre Wirkung in einem | ändern und nähert sich damit dem Rang der Sinnenseele, die auf äußere Dinge wirkt (allerdings in vorzüglicherer u. allgemeinerer Weise); sie ist darum finalior et principalior et perfectior als die ändern; denn es ist Sache eines vollkommenen Dinges, seinesgleichen hervorzubringen; die ändern dienen ihr, das Ernährungsvermögen aber dem Wachstum.

Gegen den Einwand, daß es Entstehung auch für tote | Dinge geben und darum kein Seelenvermögen dazu nötig sei: Das Entstehen der toten Dinge ist ein ganz anderes, rein von außen, das den Lebewesen geschieht durch etwas im lebendigen Körper selbst, den Samen, der ein körperliches Prinzip in sich hat. Darum muß es eine Potenz im Lebendigen geben, die solchen Samen | bildet.

Die körperliche Natur gibt Species und angemessene Quantität zugleich, weil der tote Körper aus einer bestimmten Materie durch einen äußeren Faktor entsteht. Weil der lebendige Körper aus einem Samen hervorgeht, kann er anfangs nur von geringer Qualität sein, und bedarf des Wachstums.

Jedes Ding werde durch dasselbe im Sein erhalten, durch das es das Sein | habe. Die Tätigkeit des vegetativen Teils vollendet sich durch die Wärme, der es eigen ist, die Feuchtigkeit aufzuzehren. Um den Verlust an Feuchtigkeit wieder auszugleichen, bedarf es der Ernährungspotenz, die die Nahrung in körperliche Substanz umsetzt, was für den Akt der beiden andern Potenzen nötig ist.

a 3: Ist die Einteilung in 5 äußere Sinne sachgemäß?

Manche wollten nach den Organen einteilen – aber die Organe sind wegen der Sinne, nicht umgekehrt; manche nach dem Medium der Wahrnehmung (Luft, Wasser etc.) – aber auch die Medien sind den Sinnen für ihre spezifischen Akte angepaßt; manche nach der Natur der sinnlichen Qualitäten – die viel aber durch den Verstand nicht durch die Sinne erkennt. | Die Unterscheidung muß nach dem geschehen, was den Sinnen an sich spezifisch eigen ist: daß sie passive Potenzen sind, die von einem äußeren Sinnending Veränderung erfahren können. Die Veränderung kann eine natürliche sein: darum wird die Form der Veränderung in dem | Veränderten ihrem ursprünglichen Sein nach aufgenommen (die Wärme im Erwärmten), oder eine geistige dem geistigen Sein nach aufnehmende (Form d. Farbe im Auge). Es gehört aber zur Tätigkeit der Sinne eine geistige Veränderung, wodurch im Sinnesorgan die Intention auf die Form des Sinnenfälligen entsteht (sonst müßten alle Körper ihre Veränderung empfinden). Im Gesicht ist die Veränderung eine bloß | geistige. In manchen ist eine natürliche Veränderung damit verbunden, entweder nur im Objekt (Gehör: Ortsbewegung des Objekts; Geruch: Veränderung des Objekts) oder auch im Organ (Tastsinn und Geschmack). Gesicht ist der geistigste u. allgemeinste Sinn, Tastsinn u. Geschmack sind die materiellsten; nur bei ihnen gibt es | darum ein mit dem Leib selbst verbundenes Medium.

Die Accidenzien sind nicht als Einteilungsprinzip zu verwenden, weil nicht alle die Kraft zu verändern haben, sondern nur die der 3. Species.

Die allgemeinen Sinnesqualitäten (Größe, Gestalt etc.) stehen in der Mitte zwischen den accidentellen und den spezifischen. Die spezifischen verändern zuerst und von sich aus | (primo et per se) die Sinne; die allgemeinen reduzieren sich auf die species der Quantität (Größe u. Zahl; Gestalt ist Qualität mit Rücksicht auf die Quantität, die durch sie bestimmt wird.) Bewegung u. Ruhe werden empfunden, sofern sich das Subjekt sich gleichmäßig oder verschieden zu seiner eigenen Größe (Wachstum) oder zu | einem Abstand verhält (Ortsbewegung) oder zu den sinnlichen Qualitäten (Veränderung): so heißt Bewegung u. Ruhe empfinden gewissermaßen Einheit u. Vielheit empfinden. Die Quantität ist aber das nächste Subjekt der verändernden Qualität (Oberfläche – Farbe). Darum erregen die allgemeinen Sinnesdaten die Sinne nicht primär und von sich aus, sondern vermittelt | der sinnlichen Qualität (die Oberfläche auf Grund der Farbe). Akzidentelle Sinnesdaten sind sie aber nicht, weil durch sie die Veränderung in den Sinnen modifiziert wird (eine große Oberfläche bewirkt eine andere Veränderung als eine kleine).

Gegen den Einwand, ein Sinn beziehe sich auf ein Gegensatzpaar (contrarietas – weiß u. schwarz), der Tastsinn umfasse aber mehrere und müsse sich daher in mehrere Sinne spalten: Der Tastsinn ist

generell einer, aber in viele der Species nach gespalten u. darum auf viele Gegensatzpaare bezogen, die »Sinne« sind vorher zusammen im ganzen Körper vorhanden, nicht auf verschiedene Organe verteilt, und darum tritt ihre Verschiedenheit nicht her- | vor. Der Geschmack ist aber auf die Zunge als sein Organ beschränkt und darum vom Tastsinn unterschieden. Es ist aber auch die Art der Veränderung eine verschiedene: der Tastsinn wird natürlich verändert entsprechend der spezifischen Qualität, die er erfaßt; | der Geschmack nicht der Geschmacksqualität entsprechend, sondern der vorausgesetzten Qualität nach (nicht Süßigkeit, sondern Feuchtigkeit).

a 4: Ist es angemessen, innere Sinne zu unterscheiden?

Da die Natur nichts Notwendiges versagt, muß die Sinnenseele soviel Betätigungsweisen haben wie zum Leben des vollkommenen Lebewesens nötig sind. Und wenn diese Be- | tätigungsweisen sich nicht auf ein Prinzip zurückführen lassen, so muß es verschiedene Potenzen geben, die nichts anderes sind als nächste Prinzipien der Tätigkeit d. Seele. – Es gehört zum Leben, das Sinnending nicht nur als gegenwärtiges, sondern auch als abwesendes vorzustellen, sonst könnte es keine Bewegung machen, | um ein abwesendes zu suchen. Es muß also sinnliche Species nicht nur empfangen, sondern auch bewahren, u. das geschieht durch die Phantasie oder Imagination, während das Aufnehmen Sache des Gemeinsinns ist.

Das Lebewesen bewegt sich aber nicht nur um des sinnlich Angenehmen und Unangenehmen wegen, sondern auch wegen des Nützlichen und Bedrohlichen, das nicht durch die Sinne erfaßt wird, sondern durch | vis aestimativa. Bewahrt werden diese »Intentionen« durch die vis memorativa. Für die sinnlichen Formen besteht kein Unterschied zwischen den Tieren und dem Menschen: sie werden hier wie dort durch die äußeren Sinne erfaßt. An Stelle der instinktiven vis aestimativa steht | aber beim Menschen ein beziehendes Denken (collatio) – vis cogitativa oder ratio particularis, weil sie individuelle Intentionen sammelt (confert) wie der Verstand allgemeine. Entsprechend tritt zur memoria die reminiscentia, durch die er sich nicht bloß plötzlich erinnern, sondern gleichsam syllogistisch vorgehend das Vergangene aufsuchen kann.

Im sinnlichen Teil sind demnach 4 | innere Potenzen anzusetzen: Gemeinsinn, Imagination, Schätzungsvermögen, Gedächtnis. Die 5., die Avicenna annimmt, das dividere et componere der imaginativen Formen zur Bildung der allgemeinen Formen, findet sich nur beim Menschen.

Der Gemeinsinn ist nicht genus der inneren Sinne, sondern gemeinsame Wurzel der äußeren Sinne.

Die spezifischen Sinne erfassen nur die spezifischen Sinnesqualitäten, sie vergleichen kann nur der Gemeinsinn, der zugleich die sinnlichen Intentionen: das Sehen, Hören etc. erfaßt, während die äußeren Sinne nur die äußeren Daten erfassen.

Cogitativa u. memorativa beim Menschen sind nicht neue sinnliche Potenzen, denn sie sind nicht als sinnliche der vis aestimativa u. memorativa des Tieres über- | legen, sondern durch eine Verwandtschaft mit der universellen Vernunft. Sie sind also nicht neue, sondern vollkommenere Kräfte.

q 79 Die intellektuellen Potenzen.

a 1: Ist der Intellekt eine Potenz oder das Wesen der Seele?

Nur wo | Wirken und Sein dasselbe ist, ist das Wesen selbst unmittelbares Prinzip des Wirkens, denn wie die Potenz sich zum Wirken als zu ihrem Akt verhält, so das Wesen zum Sein. Darum sind Erkennen u. Sein, Intellekt u. Wesen nur in Gott eins. In den geistigen Geschöpfen ist der Verstand Potenz.

»Intellekt« wird doppeldeutig gebraucht: bald für die Potenz, bald für die intellektuelle Seele. Im | 2. Sinn kann er Substanz genannt werden.

Den Objekten nach sind Geistiges und Streben verschiedene Gattungen von Potenzen. Der Wirkungsweise nach gehört das Streben teils zum sinnlichen, teils zum geistigen Teil; darum kann der Wille der Vernunft zugerechnet werden.

a 2: Ist der Intellekt eine passive Potenz?

»Pati« hat einen 3fachen Sinn: 1.) der eigentlichste: Entferntwerden von etwas, was einem der Natur nach entspricht (Erkranken, betäubt werden); 2.) Abwerfen von etwas (sei es angemessen oder nicht): jede Veränderung. 3.) Empfangen von etwas, wofür eine Potenz vorhanden ist = Übergang von der Potenz zum Akt. In diesem Sinn ist unser | Erkennen ein Erleiden. Das Wirken des Intellekts bezieht sich auf das Sein im allgemeinen. Ob er aktuell oder potenziell ist, läßt sich darum nach dem Verhalten zum allg. Seienden entscheiden. Der göttliche Intellekt verhält sich zum Allgemeinen wie der Akt alles Seienden; er ist das Wesen Gottes, in dem das ganze Seiende virtuell als in seiner Ursache | voraus existiert und ist darum reiner Akt. Kein geschaffener Intellekt kann Akt des gesamten universalen Seienden sein (weil keiner unendlich ist), sondern verhält sich zu den Erkenntnisgegenständen als Potenz zum Akt.

Manche Potenz ist immer durch einen Akt vollendet (der Intellekt des Engels wegen der Nähe zum göttlichen), manche ist nicht immer aktualisiert: der menschliche Intellekt geht von der Potenz | zum Akt über: im Anfang sind wir nur potenziell Erkennende, später werden wir es aktuell. So ist unser Erkennen ein Erleiden im 3. Sinn und der Verstand eine passive Potenz: intellectus possibilis.

a 3: Muß man einen intellectus | agens annehmen?

Nach Platos Auffassung war das nicht nötig gl. zur Herausarbeitung des Intelligiblen: er betrachtete die Formen der Dinge als frei von Materie bestehend (Species, Ideen) und darum aktuell erkennbar (denn das ist das Immaterielle). Höchstens konnte er gebraucht werden, um dem Erkennenden das geistige Licht zu geben. Durch Teilnahme an den Ideen werde die körperliche Materie geformt und die Individuen in ihren genera und species konstituiert und | werde unser Verstand zur Erkenntnis der genera und species geformt.

Aristoteles aber bestritt eine materiefreie Existenz der Formen der Naturdinge und darum ihre aktuelle Erkennbarkeit. Darum bedarf es eines aktuell Seienden, um das potenziell Intelligible aktuell intelligibel zu machen durch Loslösung | der Species von den materiellen Bedingungen. Darum muß man einen intellectus agens ansetzen.

Eines sensus agens bedarf es nicht, weil die Sinnendinge außerhalb der Seele aktuell existieren. Darum sind alle sinnlichen Potenzen passiv, Ernährungspotenzen aktiv, die geistigen teils aktiv, teils passiv.

Wenn Aristoteles den tätigen Verstand mit dem Licht vergleicht, so nur, weil er zum Erkennen | nötig ist wie das Licht zum Sehen, aber nicht weil ein Medium erleuchtet werden müßte.

Die Immaterialität des intellectus possibilis genügt nicht zur Aufnahme der Formen der Sinnendinge, weil diese nicht frei von Materie sind.

a 4: Ist der intellectus | agens etwas im Menschen?

Man muß einen höheren Intellekt als den menschlichen annehmen, an dem der menschliche teilhat; denn alles, was teilhat u. beweglich u. unvollkommen ist, erfordert etwas, was seinem Wesen nach ein solches und unbeweglich und vollkommen ist. Die unendliche Seele ist durch Teilhaben intellektuell, weil sie nicht ganz intellektuell ist und weil ihre Erkenntnis unvollkommen ist: sie umfaßt | nicht alles, und wird schrittweise gewonnen. Der höhere Intellekt ist nicht der intellectus agens, der die Phantasmen erleuchtete. Gäbe es einen solchen, so müßte man doch eine Kraft in der Seele annehmen, die an dem höheren Intellekt teil hätte und die Dinge aktuell erkennbar machte. Denn jedes vollkommene Naturding | wirkt nicht nur durch allgemeine Kräfte außer ihm, sondern durch eigene Kräfte in ihm. Und so bedarf auch die Seele einer eigenen Kraft, um die allgemeinen Formen von der besonderen Bedingung zu abstrahieren, was aktuell intelligibel machen heißt. Der höhere Intellekt, der an dem der menschliche teilhat, ist der göttliche, der als universelle Ursache die Seele erleuchtet.

Der intellectus agens ist nicht immer | in actu. Aber es liegt nicht an ihm, daß die Seele nicht dauernd aktuell erkennt, sondern an dem Teil des Intellekts, der in Potenz ist.

Wäre der intellectus agens Objekt, das auf den intellectus possibilis wirkte, so müßten wir alles auf einmal erkennen, weil der i. a. alles wirkt. Da er aber nicht Objekt ist, sondern Objekte | aktuell macht, ist dazu noch anderes erforderlich: Gegenwart der Phantasmen, gute Disposition der Sinne, Übung in dieser Tätigkeit. (Ein Erkanntes führt zu anderen: Termini zu den Sätzen, Prinzipien zu Folgerungen.)

Die geistige Seele kann im Hinblick auf Verschiedenes aktuell u. potenziell sein: sie ist aktuell immateriell, aber in Potenz bezüglich der bestimmten Species der Dinge, die | nur potenziell immateriell sind. Sofern sie immateriell ist, hat sie die Kraft das potenziell Immaterielle aktuell zu machen. Sofern sie in Potenz für solche Formen ist, hat sie die rezeptive Kraft, den intellectus possibilis.

Da das Wesen der Seele immateriell und vom höchsten | Intellekt geschaffen ist, kann auch eine Kraft, die am höchsten Intellekt teilhat, aus ihr hervorgehen.

a 5: Ist der intellectus agens einer in allen?

Das ist unmöglich, wenn er etwas in der Seele ist. Denn es kann nicht eine und dieselbe Kraft verschiedenen Substanzen angehören.

Die Übereinstimmung in den Erkenntnisprinzipien erfordert | nicht der Zahl nach einen Intellekt in allen Menschen, sondern die Einheit des höheren Intellekts, an dem alle teilhaben.

a 6: Gibt es ein Gedächtnis im geistigen Seelenteil?

Avicenna hat das bestritten u. behauptet, nur das sinnliche Gedächtnis könne durch sein sinnliches Organ species bewahren. Der | Intellekt dagegen könne nur aktuell erkennen und nichts bewahren. Der intellectus possibilis müsse sich immer aufs Neue dem (überindividuellen) intellectus agens zuwenden, um von ihm die Species zu empfangen. Davon bleibt ihm eine gewisse Übung und Geschicklichkeit zum Hinwenden, und das sei sein Wissenshabitus.

Das widerspricht der Meinung des Aristoteles, daß der intellectus possibilis alles werden könne, und jeweils Einzelnes werde, wenn er die entsprechenden Species empfangt. | Und dadurch besitze er die Potenz, handeln zu können (ohne daß er immer handelte) und zu dem habituellen Wissensbesitz aktuell betrachtend zurückkehren. – Es widerspricht auch der Vernunft. Denn wenn der Intellekt aufnehmen kann, muß er – da er standhafter u. unbeweglicher ist als die Körper – | auch dauernd bewahren. Darum ist das Gedächtnis als Vermögen, Species zu bewahren, im intellektuellen Teil anzunehmen.

Dagegen als Vermögen, Vergangenes als Vergangenes zu betrachten, gehört es nur dem sinnlichen Teil an.

Allerdings ist das Vergangensein doppelt zu betrachten: im Hinblick auf das Objekt und im Hinblick auf den Akt. Das Objekt wird vom Intellekt auf die Species hin betrachtet und nicht | auf das hic et nunc. Seinen eigenen Akt aber kann der Intellekt in seiner Singularität, als nunc, erkennen u. darum auch später als vergangen.

Das Gedächtnis, sofern es die Species bewahrt, ist nicht uns und den Tieren gemeinsam. Denn die Species werden nicht im sinnlichen Teil allein bewahrt, sondern – weil es eines körper- | lichen Organs bedarf, von dem zusammengesetzten Ganzen. Dagegen der Intellekt bewahrt von sich aus die Species. Darum sagt Thomas: nicht die ganze Seele, sondern der Intellekt allein sei der Ort d. Species.

1.2.2 Übersetzungen und Auszüge aus den Quaestiones disputatae De anima I–XV (A08–132 und A08–133)

Die Übersetzungen und Abbreviationes der Quaestiones disputatae De anima finden sich auf zwei Notiz- und Rechenblöcken: der erste umfangreichere Teil auf einem 50 Blatt umfassenden Block der Margarinemarke HOMA, der zweite Teil auf einem 40 Blatt umfassenden Block der Margarinemarke RAMA. Das erste Blatt ist jeweils als Deckblatt gestaltet. Die Notizblöcke sind beidseitig beschrieben. Die Seiten selbst sind nicht nummeriert.

Grundlage der Übersetzung ist der 1925 in Paris bei P. Lethielleux erschienene dritte Band der von Pierre Mandonnet herausgegebenen Edition der Quaestiones disputatae S. Thomae Aquinatis. Das von Edith Stein aufgrund von Randglossen und Anstreichungen zweifelsfrei benutzte Handexemplar aus der Bibliothek der Deutschen Dominikanerprovinz in Walberberg befindet sich heute unter der Walberberger Signatur 226/10 in der Kölner Diözesanbibliothek (siehe Abb. 2 und 3 auf den Seiten XXXIV und XXXV). Die Edition umfaßt in Mandonnets Ausgabe die Seiten 91–206.

Edith Stein folgt der Einteilung des Textes durch Mandonnet, der im Gegensatz zur Editio Leonina von einer Quaestio unica ausgeht, die er in 21 Artikel einteilt. Demgegenüber zählt die Editio Leonina 21 selbständige Quaestiones (siehe Ed. Leon., vol. XXIV,1). Die Übersetzung bricht mit dem 15. Artikel (bzw. der 15. Quaestio) ab. Der Übergang zwischen beiden Notizblöcken findet in Artikel (Quaestio) IX statt. Die Zählung ist uneinheitlich: Der erste Notizblock (A08–132) wird vierstellig gezählt, die Zählung des zweiten Blocks (A08–133) folgt dagegen dem üblichen Modell; allerdings kommt es zwischen A08–133_19–24 zu Fehlern in der Zählung.

Edith Stein folgt der Einteilung der Mandonnet-Edition. Jeder Artikel beginnt sogleich mit dem corpus articuli. Die ausgewählten Argumente im Anschluß an das corpus articuli verzeichnet sie in aller Regel zuverlässig am Rande; wir haben sie mit (gl.) im Apparat gekennzeichnet.

Thomas: De anima I/IX

I. Kann die Menschenseele Form und τóδε τι (hic aliquid) sein?

τóδε τι ist ein Individuum in einem Genus d. Substanz. Das sind (nach Aristoteles' Kategorien) die 1. Substanzen. Die 2. Substanzen bezeichnen mehr ein ποίον τι | (quale quid). Das Individuum in in einem Genus d. Substanz kann 1.) subsistieren, 2.) daß es etwas Vollständiges in einer Species nach einem Genus d. Substanz ist (z. B. nicht das einzelne Glied des Körpers). Wenn man die Seele Harmonie oder Komplexum nannte, sprach man ihr sowohl die Subsistenz als auch die Vollständigkeit ab. Sie konnte dann | nur eine Art materieller Form sein. Das trifft aber nicht für die Pflanzenseele zu, weil das Prinzip ihrer Tätigkeiten mehr sein muß als aktive und passive Qualitäten; nicht für die Sinnenseele, die Species ohne Materie aufnimmt, während akt. u. pass. Qualitäten nicht über die Materie hinausreichen. Erst recht nicht | für die Vernunftseele die nicht nur immateriell, sondern frei von Bedingungen der Materie erkennt und in ihrer eigentümlichen Tätigkeit an kein körperliches Organ gebunden ist. Sie hat also ihre eigene, vom Körper unabhängige Tätigkeit und muß

darum ein vom Körper unabhängiges Sein haben, weil das agere aus dem actu esse kommt. Formen, die mit ihrem | Sein an eine Materie oder ein Subjekt gebunden sind, haben kein eigenes Wirken. Darum haben Aristoteles u. Plato der Seele subsistierendes Sein zugeschrieben, Plato außerdem die vollständige Natur ihrer Spezies, so als käme der Körper äußerlich hinzu wie ein Kleid oder das Schiff zum Schiffer. | Das trifft aber nicht zu, weil so die Seele nicht die Spezies des Leibes bestimmte, während diese nach dem Abscheiden d. Seele die Organe nur dem Namen (gl. *aequivoce*) nach seine Augen, Ohren etc. bleiben. So ist die Seele ein τὸδε τι als subsistierend, aber nicht als vollendete Spezies, sondern sie vollendet die menschliche Spezies als Form des Leibes | Das beweist die Ordnung der Naturformen; denn die der niederen (gl. irdischen) sind um so höher, je mehr sie sich den höheren (himmlischen) nähern.

1.) Die Elemente haben keine Tätigkeit, die die aktiven und passiven Qualitäten, d. h. die Dispositionen der Materie übersteige. 2.) Die Formen der gemischten Körper haben außerdem ein Wirken, | das der Spezies entspricht und das sie von den Himmelskörpern erlangen (magnetische Anziehung z. B.). 3.) Pflanzenseelen haben Ähnlichkeit mit den Bewegern der Himmelskörper als Prinzipien einer Bewegung. 4.) Tierseelen mit den bewegenden Substanzen nicht nur als Bewegern, sondern durch Erkenntnis, allerdings nur von ma- | teriellen Dingen und auf materielle Weise, durch körperliche Organe. 5.) Die Menschenseelen gleichen den höheren Substanzen, indem sie Immaterielles erkennen (allerdings auf Grund von Materiellem). Aus der Tätigkeit der | Menschenseele ist ihre Seinsweise zu erschließen. Sie hat ein vom Körper unabhängiges Sein, sofern ihre Tätigkeit ihn übersteigt; sofern sie aber ihre Erkenntnis auf Materielles stützen muß, erreicht sie die Vollendung ihrer Species nicht ohne den Körper. So hat sie ihre Stellung im | Grenzgebiet zwischen körperlichen und rein geistigen Substanzen.

Obgleich das Sein der Seele vollständig ist, ist ihre Verbindung mit dem Körper nicht akzidentell; 1.) weil sie ihr eigenes Sein dem Körper mitteilt, sodaß das Ganze | nur ein Sein hat; 2.) weil sie nur mit dem Körper zusammen eine vollständige Species hat.

Sein und Individuation gehen auf dasselbe Prinzip zurück. Die Universalien haben nicht als solche, sondern als individuierte Sein. Das Sein der Seele hat Gott als aktives Prinzip, den Körper als Materie. | Da sie nicht mit dem Körper vergeht, bleibt auch die Individuation nach d. Trennung, obwohl nicht ohne Beziehung zum Körper.

Der menschliche Körper ist die angemessene Materie für die menschliche Seele als Potenz zum Akt, kommt ihr aber an virtus essendi | nicht gleich, weil er sie nicht ganz in sich faßt. (Nach der Glaubenslehre: ist die Vergänglichkeit d. Körpers akzidentiell – durch den Fall).

Die Seele besteht aus Potenz u. Akt, weil ihre Substanz nicht ihr Sein ist. (Akt u. Potenz: Akt = Substanz: Sein). Trotzdem kann sie Form des Körpers sein, weil, was im Verhältnis einem Akt u. Form ist, zugleich im | Verhältnis zu einem anderen Potenz sein kann.

Ein accidens kann nicht τὸδε τι sein. Aber Teil im Ganzen sein (wie die Seele im Menschen) schließt das τὸδε τι-sein nicht gänzlich aus.

Es vergeht weder die Form noch die Materie noch das Sein, sondern das compositum.

Subjekt kann | sowohl ein Ungeformtes wie ein Geformtes sein: so die Seele für den physischen Körper, den sie zum organischen formt.

II. Ist die menschliche Seele dem Sein nach separat?

Wo etwas bald aktuell bald potentiell ist, muß ein Prinzip vorhanden sein, wodurch das Ding in Potenz ist: weil d. Mensch bisweilen aktuell bisweilen habituell empfin- | det, ein sinnliches Prinzip, das in Potenz für alle Sinnesdaten ist. Der Wechsel vom aktuellen und potenziellen intelligere erfordert einen intellectus possibilis, der in Potenz ist für alles, was dem Menschen erkennbar ist und darum von allem entblößt (alles muß entblößt sein von dem, was es | aufnehmen kann).

Und weil er alle sinnliche Formen erkennen soll, muß er frei sein von allen Sinnesdaten u. an kein körperliches Organ gebunden, das ihn auf ein Sinnesgebiet festlegen würde. Also ist er von den Sinnen u. allen materiellen Kräften unterschieden. – Ich darum vom Körper separat zu denken, ist nicht möglich, weil sonst nicht der Mensch durch ihn erkennen würde. | Die Verbindung durch die Phantasmen herzustellen (Averroës) ist auch nicht möglich, (weil die species intelligibiles in beidem sei – dem intelligiblen Sein nach im intellectus possibilis, dem realen Sein nach in den Phantasmen). Denn erkenntnisfähig wird etwas nicht durch eine erkennbare Species, son- | dern durch eine Erkenntnispotenz. Durch diese Verbindung würde der Intellekt nur Erkenntnisgegenstand, nicht Erkenntnisprinzip. Subjekt der species intelligibiles wird der intellectus possibilis erst, wenn sie von den Phantasmen abstrahiert und aktuell erkannt sind. So gibt es nichts Gemeinsames im intellectus possibilis und den Phantasmen, wodurch er mit uns | in Verbindung käme. So wäre es nicht möglich durch ihn zu erkennen. Das ergibt sich auch aus d. Natur der reinen Substanzen, die zu ihrer Tätigkeit keiner materiellen Dinge oder ihrer Tätigkeiten bedürfen. Da zur Tätigkeit des intellectus possibilis Phantasmen gehören, ist es unmöglich, daß ~~er~~ separate Substanz wäre. | Es ist also eine Kraft der Menschenseele, die ihr innewohnt, sofern sie die Fassungskraft des Körpers übersteigt; soweit sie mit dem Körper vereint ist, sind ihre Tätigkeiten und Kräfte ihr mit dem Körper gemeinsam: Ernährungs- u. sinnliche Kräfte.

Die menschliche Seele ist eine individuierte Form, ebenso ihr intellectus possibilis und die | species intelligibiles, die er aufnimmt. Das verhindert nicht, daß sie aktuell erkannt werden können, denn dazu gehört nur Immaterialität, nicht Universalität, sonst könnten die rein geistigen Substanzen, die auch Individuum sind, nicht erkannt werden. Wäre d. Individuelle unerkennbar, so wäre es auch der intellectus possibilis als separate Substanz. Es können aber | durch die individuierten species intelligibiles allgemeine Gegenstände (universalia) erkannt werden, die durch Abstraktion von d. individuiierenden Prinzipien gewonnen werden. Denn das Allgemeine, mit dem es die Wissenschaften

zu tun haben, ist etwas, durch die die *species intelligibilis* erkannt wird (in Physik und Metaphysik), nicht die *species intelligibilis* selbst, die nur reflexiv erkannt werden.

Die allgemeine Erkenntnis erfordert Abstraktion von den individuierenden Bedingungen der Materie, und das erfordert Immaterialität, nicht Universalität.

Die Species einer Tätigkeit folgt d. Species der Form, die ihr Prinzip | ist; die Wirksamkeit oder Unwirksamkeit der Tätigkeit hängt ab von der Form, sofern sie dem Subjekt inhäriert. Universelles zu erkennen gehört zur Species der intellektuellen Tätigkeit. Je nachdem die intellektuelle Species dem Erkennenden mehr oder minder vollkommen innewohnt, ist das Erkennen mehr oder minder vollkommen.

Die Sinnenseele schließt die Ernährungsseele, die intellektuelle diese beiden ein.

Die Sinnenseele, durch die der Mensch Lebewesen, und die intellektuelle Seele, durch die er Mensch ist, sind nicht zweierlei.

Die Form gehört keiner Gattung an, also | die Seele keiner anderen als der Körper, sondern beides der Gattung Lebewesen und der Art Mensch.

2 aktuell existierende Substanzen, die in Species u. Natur vollkommen sind, können nicht eins werden; das aber sind Seele und Leib nicht, sondern Teile der menschlichen Natur.

Weil die Seele | die Fassungskraft der Materie übersteigt, kann sie nicht durch Bewegung oder Veränderung aus d. Potenz der Materie herausgeholt werden, wie andere Formen, die in d. Materie wohnen.

Es ist die natürliche Erkenntnisweise des Menschen, im Unterschiede zu den | reinen Geistern, Intelligibles auf Grund von Sinnesdaten zu erkennen. Doch auch diese, ihre natürliche Erkenntnisweise, ist durch d. Fall geschwächt.

Der intellectus possibilis enthält keine Form aktuell, alle nur potenziell. Er ist einer in Hinblick auf alle Formen, nicht einer in allen Menschen.

Obwohl die Seele mit d. Leib nach dessen Weise vereint ist, hat doch das, was die Fassungskraft des | Körpers übersteigt, geistige Natur, und so sind die Formen, die sie aufnimmt, intelligible, nicht materielle.

III. Ist der intellectus possibilis oder die anima intellectiva eine in allen Menschen?

Wäre er dem Sein nach getrennt vom Körper, dann müßte er einer sein, denn er könnte | nicht durch die Vielheit der Körper vielfacht werden.

Gegen die Einheit spricht ferner: 1.) daß er sich zu dem Wissenschaftsbesitz verhält wie eine 1. Vollkommenheit zu einer 2. Ordnung. Da dieser eine individuell verschieden ist, kann das ihm zu

Grunde liegende Erste nicht eines sein. Es ist kein Ausweg, daß die species intelligiblis ein doppeltes Subjekt hätten: den intellectus possibilis und die Phantasmen u. daß durch diese der Wissensbesitz, der in den species intelligibilis besteht, viel- | fältig werde, weil die species erst actu intelligibiles werden, wenn sie von d. Phantasmen abstrahiert u. in den intellectus possibilis aufgenommen werden. Der Wissensbesitz hat auch nicht in etwas, was zur Sinnenseele gehört sein Subjekt.

2.) Das intelligere hat den intellectus possibilis zum Prinzip und könnte nicht dieses oder jenes Menschen intelligere sein, wenn der intellectus possibilis | dem Sein nach vom Menschen getrennt wäre. Eine Tätigkeit kann vielfach sein dem Objekt, der Zeit, dem Subjekt nach. Auf die 1. oder 2. Weise wäre es möglich bei Einheit des intellectus possibilis, nicht aber auf die 3. Weise: Wenn 2 Menschen zu gleicher Zeit dasselbe erkennen, ist es ein doppeltes Erkennen nur bei Doppelheit des intellectus possibilis – Wäre der intellectus possibilis aktives Prinzip gl. das uns durch ein Erkenntnisprinzip in uns zum Erkennen hätte, so wäre der Standpunkt | eher haltbar, denn ein motivum kann Verschiedenes zur Tätigkeit bewegen. Daß aber Verschiedenes durch eines formal bewegt würde, ist nicht denkbar. Nun werden die Formen u. Species der Naturdinge durch spezifische Tätigkeiten erkannt. Spezifische Tätigkeit des Menschen ist das intelligere; darum ist dessen | Prinzip, der intellectus possibilis, das, wodurch der Mensch die Species erlangt, u. nicht die Sinnenseele oder eine ihrer Kräfte. Wäre also ein intellectus possibilis als separate Substanz, dann würden alle Menschen die Species durch eine separate Substanz erlangen (Ideenstandpunkt). – So ist der intellectus possibilis nicht einer, sondern vielfach in verschiedenen Subjekten, d. h. als seelisches Vermögen so vielfach wie die Seelen. Ein Allgemeines, das sich | materiell vervielfacht, erhält Vielfältigkeit d. Zahl bei Einheit der Species, so die Menschenseele durch Verbindung mit verschiedenen Körpern. Weil sie aber dem Sein nach nicht vom Körper abhängt, hängt auch ihr individuelles Sein nicht vom Körper ab.

Wenn ver- | schiedene Erkennende mit demselben Objekt in Übereinstimmung sind, so ist die Wahrheit eine, nicht der Intellekt.

Nicht jeder Intellekt muß von dem entblößt sein, was er erkennt, sondern nur der potenzielle. Dieser erkennt sich selbst nicht durch sich selbst, sondern durch die species intelligiblis des anderen, das er erkannte.

Die species intelligiblis, wodurch der intellectus possibilis formaliter erkennt, ist im intellectus possibilis | dieses und jenes Menschen. Das Erkannte kann trotzdem eines sein, weil die Species losgelöst von den individuierenden Bedingungen der Materie aufgenommen wird.

Nach den Platonikern beruht die Einheit des Erkannten in vielen auf der Einheit der Sache (Idee), nach Aristoteles | auf der Tätigkeit des Intellekts, der von dem, was nur zusammen existiert, eines herausheben, von dem anderen absehen kann, nicht weil er allgemein, sondern weil er immateriell ist.

Der Intellekt ist der Ort für die species, sofern er sie enthält: einer für alle species, nicht für alle Menschen.

Die Sinnlichkeit wird nicht Ort für d. Species genannt, weil sie nicht ohne | Organ empfängt.

Nicht der Intellekt, aber die Seele hat eine bestimmte Materie, in der sie ist.

Nicht für alle Formen, sondern nur bei den zusammengesetzten Dingen gehören die individuierten Prinzipien zum Wesen. Darum kann der intellectus possibilis durch den Körper, der ihm nicht wesentlich ist, individuiert werden.

Die animae separatae sind nicht d. Species nach verschieden, sondern nur der Zahl nach durch die Körper, die mit ihnen vereint sind.

Das Phantasma bewegt den intellectus possibilis, sofern er durch die Kraft des intellectus agens aktuell intelligibel geworden ist; zu diesem verhält er sich wie Potenz : agens. |

Die menschliche Seele hat zwar keine Materie als Teil, aber als Form des Körpers ein Verhältnis zum Körper.

IV. Muß man einen intellectus agens ansetzen?

Es ist aus folg. Gründe notwendig: damit der intellectus possibilis gewisse intelligibilia aktuell aufnehme, muß er durch sie bewegt | werden. Sie können ihn aber nicht bewegen, so wie sie durch ihn aufgenommen werden, denn so sind sie nicht. Er erkennt sie als Eines in Vielen, was es in Wirklichkeit nicht gibt. Wenn also der intellectus possibilis durch ein intelligibile bewegt werden soll, muß dieses erst durch d. intellectus agens intelligibile gemacht werden. Das geschieht durch Abstraktion von den materiellen Bedingungen, die die Species individuierten. Weil sie ihrem eigenen In- | halt nach} nichts hat, was sie vielfältig machen könnte, kann sie nach Fortfall der individuierten Umstände als Eines erfaßt werden. Ebenso das Genus nach Fortfall der spezifischen Differenzen. Würden die Universalien subsistieren (platonische Ideen), so könnten sie selbst den intellectus possibilis bewegen und es bedürfte keines intellectus agens. Es gibt aber | auch aktuell Intelligibles, was subsistiert (immaterielle Substanzen) u. das der intellectus possibilis doch nicht erkennen kann: sondern er gelangt zur Erkenntnis durch das, was er von den materiellen und sinnenfälligen Dingen abstrahiert.

2 Seelenkräfte können auf doppelte Weise Einfluß auf einander haben: 1.) in- | dem eine der anderen die Aktualität entzieht; 2.) indem eine durch die andere bewegt wird: so die Einbildungskraft durch die Sinne. Das ist möglich, weil die Formen der Sinne und der Einbildungskraft von einer Gattung nämlich individuell sind. Die Formen d. Einbildungskraft können nicht | die intelligiblen Formen hervorbringen, die allgemein sind.

Die Einbildungskraft könnte nicht Formen, die zum Gesichtssinn gehören bilden, wenn sie (d. Gedächtnis) nicht von dort empfangene Formen bewahrte.

Durch den Übergang in einen Aufnehmenden können die aufgenommenen Species nicht zu einem andern genus übergehen, | z. B. die partikulären Formen der Einbildungskraft universell werden

durch Aufnahme in den intellectus possibilis. Sondern dazu bedarf es der Tätigkeit des intellectus agens.

Die sinnlichen Potenzen sind passive und bedürfen keiner aktiven zur Aufnahme von Species, | weil sie sie als partikuläre aufnimmt u. keine Überführung in ein anderes Genus nötig ist.

Wenn der intellectus possibilis aktuell geworden ist, so genügt er doch nicht ohne den intellectus agens, um Wissen zu erwerben. Er ist nämlich aktuell in einer Hinsicht, in der anderen potenziell: Durch aktuelle Erkenntnis d. Prinzipien kann er zur aktuellen Erkenntnis der Fol- | gerungen gelangen. Aber die aktuelle Erkenntnis d. Prinzipien verdankt er dem intellectus agens, der sie von den Sinnesdaten abstrahiert. Bei der Überführung des intellectus possibilis zum Akt, ist der intellectus agens der Künstler, die Prinzipien das Werkzeug.

Das göttliche Licht ist causa prima, das eigene menschliche | causa secunda.

Intellectus possibilis und intellectus agens haben verschiedene Aktionen: dieser abstrahiert die intelligibilia, jener empfängt sie. Doch dies beides gehört zu einem Erkennen. Demgemäß haben es beide mit derselben Species zu tun.

V. Ist der intellectus agens einer u. abgetrennt?

Das scheint beim intellectus agens | eher möglich als beim intellectus possibilis, weil der intellectus agens das aktive Prinzip ist, durch das wir aktuell erkennen, u. das kann ein äußeres sein, während die Potenz innerlich sein muß. So nehmen viele eine separate Intelligenz an, die heidnischen eine von Gott getrennte, kath. Philosophen Gott selbst. Aber die höheren Geister verhalten sich zu den Seelen wie Himmels- | körper zu den irdischen: als universelle aktive Prinzipien, zu denen für spezifische Tätigkeiten spezifische Prinzipien hinzukommen müssen. Analog wie bei den niedersten Lebewesen allein durch die Kraft der Himmelskörper Vermehrung stattfindet, bei den höheren aber ein inneres Zeugungsprinzip im Samen hinzukommt, muß für die höchste irdische Tätigkeit zum allgemeinen Prinzip | der erleuchtenden Kraft Gottes ein inneres aktives Prinzip hinzukommen: der intellectus agens. (Der intellectus agens als äußeres, von Gott getrenntes Prinzip würde auch dem Glauben widersprechen, weil wir dann durch etwas anderes als Gott zur Seeligkeit – die in unserer höchsten Tätigkeit besteht – kämen). | Recht betrachtet ist es für den intellectus agens ebenso unmöglich wie für den intellectus possibilis, außerhalb der Seele zu sein, weil das Abstrahieren ebenso wie das Aufnehmen der Spezies in uns geschieht. Dann muß auch das formale Prinzip der Tätigkeit in uns sein. – Der intellectus possibilis, der in Potenz für alle intelligibilia ist, und der intellectus agens, der sie aktuell intelligibel macht, sind in uns sehr wohl vereinbar. | Denn im Hinblick auf Verschiedenes kann etwas in Beziehung zu demselben zugleich aktuell und potenziell sein. Die Phantasmen sind in Beziehung zur Seele potenziell, sofern sie von den individuiierenden Bedingungen nicht abstrahiert, aber abstrahierbar sind; sie sind aktuell als Bilder bestimmter Dinge. | Der intellectus possibilis ist von sich aus in Potenz für alle intelligibilia, aber durch die von den Phantasmen abstrahierten Species bestimmt. Die Abstraktion geschieht durch den intellectus agens als eine aktive immaterielle Kraft, die

an Gott teilhat. Er ist ein habitus und ein Licht. Aber nicht dasselbe wie die unbeweisbaren Prinzipien des Beweisens, die | selbst durch Abstraktion gewonnen werden, also den intellectus agens voraussetzen und seine Werkzeuge sind, um anderes zu erkennen.

Der intellectus agens ist nicht = intellectus in actu, da mit der res intellecta zusammenfällt u. für den es keinen Wechsel zu | Akt u. Potenz gibt.

Der intellectus in actu enthält intellectus agens und intellectus possibilis und ist das in der Seele, was abgetrennt und demnach auch unsterblich genannt wird.

Die größere oder geringere Erkenntniskraft hängt von den Potenzen ab, von denen der Intellekt abstrahiert und die durch körperliche Organe gebunden | sind: Einbildungskraft, Gedächtnis etc..

Intellectus agens und intellectus possibilis genügen zum Erkennen nicht, sondern es müssen äußere Prinzipien hinzukommen: die von den Sinnendingen empfangenen Phantasmen der Bilder bestimmter Dinge | und Gott als Spender des Lichts (des natürlichen und ev. Glaubens- und prophetischen Lichtes).

Der intellectus agens genügt nicht, um den intellectus possibilis völlig zur Aktualität zu führen, weil er keine bestimmten Ideen (rationes) aller Dinge enthält. Darum bedarf es der Vereinigung mit Gott, in dem alle Ideen sind.

VI.

Ist die Seele aus Form und Materie zusammen- | gesetzt?

Avicbron hat es angenommen, mit der Begründung, daß die Seele materielle Eigenschaften habe: Empfangen, Subjektsein, Potenziellsein. Aber all das kommt der Seele und der prima materia nicht im selben Sinne zu. Denn die materia prima empfängt nur unter Veränderung | und Bewegung, die letztlich auf Ortsbewegung zurückführt; sie findet sich also nur in Körpern, nicht in der Seele.

Ferner: Wäre die Seele aus Materie u. Form zusammengesetzt, so wäre sie selbst eine Species und könnte nicht mit dem Körper zur Species des Menschen vereint sein; vielmehr wäre die Verbindung mit dem | Körper nur eine akzidentelle. (Daß analog auch die Hand nicht aus Form + Materie bestehen könne, weil sie keine vollständige Species bilde, stimmt nicht, weil die Materie d. Hand nicht ohne die Form vollendet wird, denn die ganze Materie des Körpers wird durch die Form vollendet.) | Es könnte auch nicht die ganze Seele Form des Körpers sein, sondern sie müßte erst durch ihre Form vollendet werden, und ihre Materie könnte nicht formlos Seinsprinzip für d. Körper sein, sondern nur die Form.

3.) Wenn Seele u. Leib jede ihre eigene Einheit hätten, bedürfte es eines Dritten, um sie zu verbinden, sie sind aber eins wie Akt u. Potenz. | Die Seele kann nicht aus Materie + Form bestehen, wohl aber aus Akt u. Potenz. Die Substanzen, die aus Materie und Form bestehen, haben 1.) Form, 2.) Materie, 3.) Sein, dessen Prinzip die Form ist, während die Materie durch Empfang der Form Anteil am Sein hat. Formen können ohne Materie existieren, | da sie selbst das Prinzip d. Seins sind und

sich zu ihm verhalten wie die Potenz zum Akt. Nur wo etwas sein Sein ist, ist nicht Potenz u. Akt, sondern reiner Akt.

Nur Gott als *actus purus* kann nicht Subjekt sein. Andere substanzierende Formen – Engel u. Menschen – können es, weil sie etwas Potenzielles haben u. empfangen können.

Außer Gott, der das Sein ist, muß alles am Sein Anteil gewinnen, auch die subsistierenden Formen, und sie können es, weil sie in gewissem Sinn potenziell sind.

Nicht nur Form u. Sein verhalten sich = Potenz : Akt, sondern auch eine Form zur andern. So können die substanzierenden Formen | Vollkommenheiten annehmen; aber je höher sie stehen, desto weniger brauchen sie zu ihrer Vollendung

Die Menschenseelen sind in den Körpern individuierte Formen und können als solche Akzidenzien haben, die nicht zur ganzen Species gehören.

Aktion u. Passion werden von Seele u. Materie aequivok gebraucht: der *intellectus possibilis* | empfängt immateriell. Die Aktion des intellectus agens ist Abstrahieren von d. Materie, die der Naturkräfte Einprägen von Formen in die Materie.

Die Seele leidet von materiellen Formen nicht materiell sondern geistig als von dem Werkzeug der göttlichen Gerechtigkeit.

Subsistierende Formen brauchen keine Formalursache zum Sein, weil sie selbst Formen sind, aber eine äußere Wirkursache, die ihnen das Sein verleiht.

Was durch Bewegung wirkt, führt von der Potenz zum Akt. Was ohne Bewegung wirkt, nicht von d. Potenz zum Akt, sondern macht das, was der Natur nach in Potenz zum Sein | ist, aktuell seiend, und dieses Wirken heißt Erschaffen.

Von den Sinnendingen leidet nicht die Sinnenseele, sondern das Compositum: Empfinden ist ein Erleiden nicht nur d. Seele, sondern des belebten Organs.

Die Seele ist nicht selbst als Species im Genus | sondern als Teil der menschlichen Species.

Die Intellektualität kommt nicht vielen zu wie eine Speciesform, die sich gemäß der Teilung der Materie auf viele verteilt, sondern wird mannigfach durch die Mannigfaltigkeit der Formen, seien sie der Spezies nach verschieden (Engel u. Mensch) oder der Zahl nach (verschiedene Menschenseelen). | Engel u. Seelen sind veränderlich von einer Tätigkeit zur anderen durch Erwählung, was ohne Materie möglich ist, nicht von Form zu Form oder von Ort zu Ort, wie es bei natürlichen Veränderungen ist.

VII. Sind Engel u. Seele der Species nach verschieden?

Origenes nahm an, daß alle Vernunftwesen gleich (weil gleich vollkommen) geschaffen seien u. führte die Differenzen auf d. freien Willen, nämlich eine mehr oder weitgehende Entfernung von Gott

zurück. Er verkannte, daß das ganze Universum vollkommen ist bei Verschiedenheit als bei Gleichheit der Teile.

Wenn Engel und Seele reine Formen sind, so kann es zwischen | ihnen nur eine formale Differenz geben. (Denn wollte man den Engeln wie den Menschen Körper zuschreiben, so müßten diese spezifisch verschieden von den menschlichen sein, u. dann müßten ihnen spezifisch verschiedene perfectiones zukommen.) Durch eine formale Differenz wird aber eine Species konstituiert. Denn die | Form ist es, die einem Ding das Sein gibt. Darum müßten nicht nur Engel und Seele, sondern die Engel untereinander spezifisch verschieden sein. (Wollte man Engel und Seelen aus Materie u. Form bestehen lassen, so müßte die Materie entweder überall eine sein und gäbe nur eine quantitative Teilung, d. h. sie müßten selbst Körper sein. Wäre aber die Materie bei Engeln u. Seelen verschieden, so könnte es nur | durch verschiedene Formen sein.) Um die spezifische Differenz zwischen Engel und Seele zu verstehen, muß man materielle Substanzen heranziehen, weil wir zur Erkenntnis der intellektuellen gelangen. Die materiellen Substanzen sind spezifisch verschieden durch Vollkommenheitsstufen | ihrer Natur: Elemente, Mineralien, Pflanzen, Lebewesen sind Gattungen verschiedener Stufe. Innerhalb jeder Gattung stufen sich die Species ab. (Erde; ! Feuer; ! Gold; ! höchste Baumarten; ! Mensch). Bei den materiellen Substanzen bestimmen sich die Stufen im Hinblick auf d. erste Prinzip: die Materie, die 1. sind die unvollkommensten, bei jeder höheren kommt eine neue | Vollkommenheit hinzu. Die immateriellen Substanzen differenzieren sich nach d. Abstand vom 1. Agens, dem vollkommensten Sein: je größer der Abstand, desto geringer die Vollkommenheit in sich, desto größer die Bedürftigkeit durch inhaerierende Formen voll- | endet zu werden. Niederste Stufe ist die Menschenseele (der prima materia entsprechend), die in ihrer Natur keine perfectiones intelligibiles hat, sondern nur in Potenz dafür ist. Sie muß die intelligiblen Formen, die sie zu ihrem spezifischen Akt braucht, von den Sinnendingen durch sinnliche Potenzen erwerben, braucht also körperliche Organe. | So bedarf sie ihrer Natur nach die Vereinigung mit d. Körper und bildet nur mit ihm zusammen, als ein Teil des Ganzen, die Species Mensch.

Das Erkennen des Engels und das der Seele sind verschieden, weil es ihre Prinzipien sind, die species intelligibiles der Engel | eingeboren, die d. Seele von d. Sinnesdaten abstrahiert, darum ist ihr Erkennen diskursiv.

Die Species entspricht der Tätigkeit des Dings, die ihm seiner Natur nach zukommt (nicht durch Teilnahme an etwas anderem (wie Engeln u. Seelen das Sehen im Wort).

Die Species intelligibilis der Engel sind verschieden; die höheren umfassen mit einer Species mehr als die niederen.

Wenn »mehr und minder« das Maß der Teilhabe an einer Form bezeichnet, bedeutet es keine Verschiedenheit d. Species, wohl aber wenn es Vollkommenheitsstufen der Formen meint.

Alle Menschen erkennen durch species, die von d. Sinnen abstrahiert sind. Die Verschiedenheit des Erkennens | beruht auf d. Verschiedenheit der sinnlichen Organe, also der Körper, ist also keine spezifische.

»Durch etwas erkennen« kann heißen durch ein Erkanntes ein anderes (Prämisse – Folgerung): d. i. ein diskursives. Oder: durch eine species, die Bild des Dinges u. nicht für sich erkannt ist, ein Ding erkennen. Das ist nicht diskursiv und so erkennen die Engel, durch ihr Wesen | dessen Ursache und Wirkung.

Die Gnadengaben kommen Engeln u. Seelen durch Teilnahme an d. göttl. Natur zu, können darum keine Einheit d. Species begründen.

Nicht jede Species ist definierbar durch das ihnen Eigentümliche. Die der immateriellen Dinge, so der Engel, sind | durch einfache Anschauung erkennbar und darum nur negativ abzugrenzen.

Genus u. Differenz können doppelt betrachtet werden 1.) real (physisch u. metaphysisch); dann müssen sie auf verschiedene Naturen begründet sein; u. in diesem Sinn sind die geistigen Substanzen nur Formen und einfache Species, nicht Genus + Differenz. 2.) logisch: so brauchen Genus u. Differenz | nicht auf verschiedene Naturen begründet zu sein, sondern in einer Natur als Allgemeines und Spezifisches unterscheidbar. In diesem Sinne gibt es die Scheidung auch bei geistigen Substanzen.

Im natürlichen Sinn müssen die Differenzen konträr sein, weil die Materie für Konträres | empfänglich ist. Im logischen Sinn braucht der Unterschied kein konträres zu sein: so für d. Zahlen u. immateriellen Substanzen.

VIII. Mußte die Vernunftseele mit einem Körper wie dem menschlichen vereint werden?

Die Materie ist der Form wegen da, nicht umgekehrt. Darum muß aus der Natur der Seele abgeleitet werden, welchen Körper sie braucht. Als niederste geistige Substanz hat sie von Natur aus | keine species intelligibilis, sondern muß sie durch die Sinne erwerben. Darum muß der Körper möglichst gut zum Empfinden disponiert sein, bes. für den grundlegenden, den Tastsinn, eingerichtet, durch den zugleich d. Körper selbst erkannt wird. Während die anderen Sinne für sich von den sinnlichen Formen, | die sie aufnehmen sollen, ist der Tastsinn nicht frei von seinen spezifischen Daten, sondern für Konträres zugänglich, dadurch daß er in einem mittleren, angeglichenem Zustand ist. Der menschliche Körper ist darum am geeignetsten, weil er die vollkommenste Mischung ist. Für die inneren sinnlichen Potenzen das größte Gehirn, zu freien Tätigkeit erhobenes Haupt, zur | Aufrechterhaltung und zur Bewahrung der notwendigen Wärme d. Körpers, wodurch viele Lebensgeister erzeugt werden. Es ist für die Form die geeignetste Materie ausgesucht; gewisse Mängel sind in d. Natur der Materie begründet (Vergänglichkeit durch Zusammensetzung aus Gegensätzen). Als | Heilmittel war die ursprüngliche Gerechtigkeit gegeben: wodurch der Leib d. Seele völlig

unterworfen war, solange die Seele Gott unterworfen war. Erst nach dem Abfall Leiden, Tod u. Mängel.

Die Seele ist einfach dem Wesen nach, vielfältig den Kräften nach; darum braucht sie einen organischen Körper aus verschiedenen Teilen.

Die Seele braucht den Körper nicht zur Bewegung (vielmehr die Bewegung zur Erhaltung des Körpers), sondern zum Erkennen. Daraufhin muß seine Natur eingerichtet sein, beweglich u. s. w. in dem Maß, als es die Natur eines solchen Körpers gestattet.

Plato ließ die | Formen subsistieren und begründet die Vereinigung aus d. Bedürftigkeit d. Materie nach Vollendung. Aristoteles bestreitet die Subsistenz d. Formen, so daß sie d. Materie bedürfen und die Materie auf die Formen hin disponiert wird, nicht umgekehrt auf Grund ihrer Dispositionen diese oder jene Form erhält.

IX. Wird die Seele mit der körperlichen Materie durch ein Medium vereint?

Nichts kommt den Dingen so innerlich und unmittelbar zu wie das Sein. Darum muß d. Form, die d. Materie das Sein gibt, die substanzielle, ihr am unmittelbarsten verbunden sein. Was also einer bereits im aktuellen Sein konstituierten Materie zukommt, kann nicht substanzielle Form sein. Es kann sich also zwischen | substanzielle Form und Materie keine andere substanzielle Form einschieben. Das Ding ist also alles, was es ist, – Substanz bis species specialissima – durch eine Form. In der Ordnung der Naturformen gibt jede höhere der Materie das, was die niederen haben, und noch eine Vollkommenheit hinzu. Und so kann jede niedere Form als Materie für die höhere angesehen | werden und als Zwischenstufe zwischen der materia prima und der höheren Form. Von jeder Substanz kann man sagen, dass sie gewisse Akzidenzien wesentlich besitzt und für andere zugänglich, die notwendig sind für die höhere Form, aber dieser nicht vorausgehen. So steht nichts zwischen der | Seele und der materia prima als das, was das Sein gibt; so muß sie zugleich Prinzip der Tätigkeit sein; und je höher eine Form im Sein steht, desto höher ihre Kraft zu wirken vermag, desto mannigfaltiger sind die Tätigkeiten. Bei den niederen Formen genügt Verschiedenheit d. Accidenzien zur Verschiedenheit der Tätigkeiten, bei den höheren muß eine Verschiedenheit der Teile hinzukommen.

IX.

Die menschliche Seele als die vollkommenste erfordert die größte Mannigfaltigkeit der Teile, die alle von der einen Form den Tätigkeiten entsprechend geformt werden. Der Ordnung der Tätigkeiten entspricht die Ordnung der Werkzeuge, so daß eins | vom anderen wegen bewegt wird (alle Seienden zu den Lebenstätigkeiten durch den Akt). Man kann also sagen, daß die Seele den Körper durch ein Mittel bewegt, aber daß sie nicht durch ein Mittel mit ihm vereint ist. – Nur wenn man, wie die Platoniker, Seele und Körper als 2 Substanzen setzt, bedarf es eines Mittels zur Vereinigung

Die materia prima ist in Potenz zum kör- | perlichen Sein und dazu braucht sie keine Dispositionen. Als körperlich konstituierte hat sie Dispositionen zur Aufnahme einer höheren Form. Die Potenzen d.

Seele sind spezifische Akzidenzien, die ohne sie nicht sein, also | nicht für sie disponieren können. Nur die niederen Potenzen können als Dispositionen für die höheren bezeichnet werden.

Alles, was sich bewegt, hat einen bewegenden und einen bewegten Teil. Aber es ist nicht einfach so, daß die Seele bewegt und der Leib bewegt wird, sondern die Seele bewegt durch Auf- | fassung u. Streben, aber das geistige durch das sinnliche (das auf Einzelnes wie die Bewegung, während d. geistige auf Allgemeines geht). Und vom Körper werden durch einen Teil die anderen bewegt, nämlich durch den, dessen Tätigkeit Auffassung | und Streben sind. – Was bewegt wird, ist nicht die m. pr. allein, sondern sofern sie als natürlicher u. belebter Körper konstituiert ist, durch die Seele. Es gibt allerdings Bewegungen, die nicht von Auffassung u. Streben gelenkt werden (Herztätigkeit, Wachstum, Ernährung etc.) teils animalische teils natürliche. | Durch die Seele hervorgerufen sind alle, aber z. T. sofern sie den Körper als natürlichen konstituiert, z. T. sofern sie ihn als animalisch etc. formt. Der erste Teil, der in natürlicher Bewegung ist, bewegt sich nicht, sondern wird bewegt, aber er bewegt die anderen und | so bewegt sich der ganze Körper.

Die substantziellen Formen werden nicht nacheinander empfangen, sondern die niederen vermitteln, sofern das Spezifische der höheren nicht aufgenommen werden kann ohne das Spezifische der niederen.

Die Elementarformen werden in den gemischten | Körpern nicht aktuell erhalten bei vollständiger Mischung (nur bei unvollkommener, die nur für die Sinne besteht), sondern virtuell, sodaß die Akzidenzien der Elemente in gewisser Weise erhalten bleiben.

Die niederen Kräfte der Seele | binden die höheren Kräfte des Körpers der Tätigkeit nach, sofern die höheren Kräfte der Tätigkeiten der niederen bedürfen, die durch den Körper vollzogen werden; und ebenso werden auch die höheren Teile des Körpers an die Seele gebunden, der Tätigkeit und der Bewegung nach.

Wenn die spezifischen Dispositionen aufhören, kann die Form nicht in | der Materie bleiben: bei Aufhören von natürlicher Wärme u. Feuchtigkeit etc. nicht die Seele.

X. Ist die Seele im ganzen Körper und in jedem Teil?

Als Form, die das Sein gibt und unmittelbar mit dem Körper verbunden ist, muß sie im ganzen und | in jedem Teil sein. Ganzheit hat einen 3fachen Sinn: 1.) den der Quantität: so ist eine ganze Form nicht in der ganzen Materie, sondern ganz im Ganzen und teilweise in den Teilen. Das kommt für die Seele nicht in Betracht. 2.) Ganzes als zusammengesetzte Species (Form + Materie oder genus + Differenz): Da die Vollkommenheit der Species zum Wesen d. Seele gehört u. sie ihrem Wesen nach | Form des Körpers und als solche in jedem seiner Teil ist, muß sie ganz im ganzen und in jedem Teil sein. 3.) Ganzheit der Kraft und der Fähigkeit nach: so ist sie nicht ganz im ganzen (weil Verstand und Wille keine körperlichen Organe haben), sondern | im Hinblick auf gewisse Tätigkeiten, und nicht ganz in den Teilen.

Da die Materie der Form angepaßt sein muß, muß das Ganze durch die Form so gestaltet sein, daß die Teile den verschiedenen Tätigkeiten entsprechen.

Daß eines in einem anderen nach dessen Weise aufgenommen wird, bedeut- | et nicht, daß es dessen Natur annimmt, sondern seiner Fassungskraft entsprechend aufgenommen wird (Wasser – Krug). Darum braucht die Seele nicht – wie der Körper – dort zu sein, wo ein Teil von ihr ist.

Bei den Spalttieren lebt der abgeschnittene | Teil nicht bloß darum fort, weil die Seele in jedem Teil lebt, sondern weil ihre Seele unvollkommen und weniger Tätigkeiten fähig ist und geringe Unterschiedenheit der Teile fordert: Weil der Teil die Dispositionen bewahrt, die zur Vollendung durch die Seele nötig ist, bleibt die Seele in ihnen.

Die Form von Menschensachen ist keine substanzielle, | sondern eine akzidentelle, die nicht Sein u. Species gibt, und das Ganze ist nicht schlechthin Eines, sondern durch Zusammenschluß (aggregatione).

Engel u. Seele sind nicht quantitativ einfach wie | der Punkt, sondern quantitätslos. Sie haben darum auf das Kontinuum nur Anwendung durch die Bewirkung der Kraft. Das Ganze, was durch die Kraft des Engels berührt wird, entspricht dem Engel wie ein Ort, der Seele wie das Vollendungsbedürftige einer Form. Der Engel ist ganz an jedem Teil seines Ortes, | wie jede Seele an jedem Teil ihres perfectibile.

XI. Ist die Vernunft-, Sinnen- und Ernährungsseele im Menschen eine Substanz?

Plato nimmt eine Mehrheit von Seelen an und kann es, 1.) weil er sie als Beweger, nicht als Formen setzt (dann wäre der Mensch aber nicht schlechthin u. an sich eine Einheit); | 2.) weil er die Ideen (wie Mensch, Lebewesen) als separate Formen setzt, woran die Sinnendinge teilhaben. Darum wären Mensch u. Lebewesen verschiedene Substanzen und es könnte aus ihnen nicht Eines schlechthin werden, sondern eines könnte vom anderen nur akzidentiell prädiiziert werden. Im Hinblick auf verschiedene Formen kann etwas nur an sich prädiiziert werden, | wenn beide in einem Ordnungsverhältnis stehen (Farbe – Oberfläche). Dabei ist das Prädikat nicht in d. Definition d. Subjekts enthalten, sondern eher umgekehrt. Auf Grund davon, daß die Sinnenseele materiell auf die Vernunftseele hingeordnet ist, würde der Mensch nicht an sich Lebewesen | sein. – 2 aktuell Existierende können nur durch ein Drittes aktuell eins werden. Da dies nicht der Fall ist, könnte der Mensch nur eine Einheit durch Verknüpfung sein; wenn aber nicht schlechthin eins, dann auch nicht schlechthin seiend. – Da das Genus ein substanzielles Prädikat ist, müßte die Form, mit Rücksicht auf das Individuum, | das die Genus-Prädikation empfängt, eine substanzielle Form sein; wenn Sokrates Lebewesen genannt wird, dann die Sinnenseele Substanzielle Form. Dann käme die Vernunftseele zu einem bereits Subsistierenden hinzu und würde d. Sokrates weder Sein noch Species geben. | Als Lösung bleibt nur die Einheit der Vernunft-, Sinnen- u. Ernährungsseele. Auch das folgt

aus der Unmittelbarkeit der Einheit von Form + Materie u. der Ordnung der Formen, wonach jede höhere d. Materie das gibt, was die niederen haben, u. noch etwas dazu. Das wird gestützt durch die Hemmung einer Potenz durch intensive Betei- | ligung der anderen und das Überfließen von einer Potenz auf die andere, was nur möglich ist, wenn alle Potenzen in dem einen Wesen der Seele wurzeln.

Die embryonische Entwicklung ist nicht einfache Entstehung, sondern eine Reihe | von Entstehungen, sodaß jeweils eine höhere Form die niedere ablöst. (Ernährungsseele im Samen, Sinnenseele im Blut).

Die Sinnenseele ist in den Tieren von innen, in den Menschen aber eine Seelensubstanz von außen.

Die Sinnenseele des Menschen steht höher als die des Tieres, ist unvergänglich (weil die | ganze Substanz es ist, haben sie nicht ein Genus u. Species (nur im logischen Sinn durch eine gemeinsame Intention).

Die Sinnenseele des Menschen ist nicht vernunftlos wie die Tierseele. Die sinnlichen Potenzen sind es an | sich, haben aber Anteil an der Vernunft, sofern sie ihr unterworfen sind.

Die Sinnenseele ist an sich weder vernünftig noch unvernünftig, sondern im Tier unvernünftig, im Menschen vernünftig

XII. Ist die Seele = ihren Potenzen?

Die Potenz ist das Prinzip einer Tätigkeit | sei es Aktion oder Passion, nicht aber das Subjekt, das wirkt oder nicht, sondern das, wodurch es wirkt etc. Man kann nicht sagen, die Seele erkenne, empfinde etc. durch ihr Wesen: 1.) weil alles, was wirkt, gemäß dem wirkt, was es aktuell ist, u. dem muß das entsprechen, was es wirkt. | Darum müssen die Form u. das Erzeugende der Spezies nach dasselbe sein. Wenn also das, was wirkt, nicht zum substanziellen Sein der Seele gehört, kann auch das Prinzip nicht zur Essenz gehören. Die Naturkraft wirkt in der Erzeugung indem sie die Materie für die Form umwandelt, sofern die Materie für die Form disponiert wird und dann | die Form folgt, die Erzeugung das Ziel der Veränderung ist. Das unmittelbar Wirkende muß dabei eine akzidenzielle Form sein, die der Disposition der Materie entspricht, aber sie muß in d. Kraft einer substanziellen Form wirken. | Darum haben die Elemente als Aktionsprinzipien nur die aktiven u. passiven Qualitäten, die in der Kraft der substanziellen Formen wirken; und darum terminiert ihr Wirken nicht bloß in den akzidentiellen Dispositionen d. Materie, sondern in den substanziellen Formen. Was aber unmittelbar durch sein Wirken | die Substanzen hervorbringt (d. i. Gott), das wirkt durch sein Wesen, das bei ihm = aktive Potenz ist. Die passive Potenz gehört zur Kategorie d. Substanz o. des Accidens, je nach dem sie auf einen substanziellen oder akziden- | tellen Akt hinzielt. Denn jedes Genus (Kategorie) teilt sich nach Potenz u. Akt. Die Potenzen der Seele, aktive wie passive, gehen auf etwas Akzidentiell. Nur die generative u. nutritive Potenz gehen auf Substanzielles, aber durch Umwandlung der Materie, und das geschieht durch die Substanz mit- | tels eines akzidentiellen Prinzips. Die Essenz der Seele wirkt also nicht unmittelbar ihre Tätigkeiten, sondern durch

akzidentielle Prinzipien, die nicht ihr Wesen sind. 2.) macht die generelle Verschiedenheit | der Akte verschiedene unmittelbare Prinzipien nötig (Nach Aristoteles sind scientificum und ratiocinativum verschiedene Potenzen, weil dieses auf Kontingentes jenes auf Notwendiges geht.

Das Accidens geht über das Subjekt hinaus nicht durch sein Sein, sondern durch sein Wirken, sofern | dieses auf anderes als das Subjekt geht (das Erkennen nicht nur auf die Seele selbst).

Wenn Augustin sagt, die Seele sei der Intellekt, so vielleicht darum, weil sie »ein Leben u. ein Wesen« sind, sofern das aktuelle Erkennen in gewisser Weise das Erkannte ist etc..

Es gibt 3 Arten von Akzidenzien: 1.) die aus den Prinzipien der Species folgen (Mensch – Lachfertigkeit), 2.) die dem Individuum untrennbar, aus dauernder Ursache, angehören (männlich – weiblich), 3.) die ihm trennbar angehören (sitzen – stehen). Kein Accidens gehört zum Wesen der Sache. Zur Species | gehört es, daß spezifische Akzidenzien daraus folgen, sie kann aber ohne die indiv. Ac{{cidentien}} und die unabtrennbaren gedacht werden; ohne die trennbaren kann auch das Individuum sein. Die Potenzen der Seele sind Akzidenzien = Eigenschaften | Es ist ohne sie zu begreifen, was die Seele ist, aber es ist nicht möglich und denkbar, daß sie ohne sie wäre.

Die Seele ist in Potenz für die Formen, d. Potenz ist aber nicht das Wesen. Aktuell u. potenziell sein gehört nicht zum Wesen, denn der Akt ist nicht wesentlich.

Die prima materia ist in Potenz auf den substanziellen Akt, d. i. die Form, darum ist die Potenz ihr Wesen.

Die Potenzen sind Teile der Seele nicht als Teile des Wesens, sondern der Kraft.

Einfache Formen, subsistierend oder nicht subsistierend (= actus purus) können nicht Subjekt sein; die Seele, die subsistiert u. nicht actus purus ist, kann es und ist es für die geistigen Potenzen wie für die entsprechenden Akte; für den sensitiven u. nutritiven Teil ist es das Compositum.

XIII. Scheiden sich die Potenzen d. Seele nach den Objekten?

Die Potenz nach dem, was sie ist, ist hingebunden auf d. Akt. So scheiden sich die Potenzen nach d. Akten, diese aber nach den Objekten. Die Unterschiede der Objekte sind aber nur in | der Hinsicht zu treffen, als sie Unterschiede d. seelischen Tätigkeiten bedingen; nicht in anderen. Denn kein Genus differenziert sich anders als die Differenzen, die durch sich das Genus einteilen (Lebewesen: vernünftig – unvernünftig; nicht: weiß – schwarz) Es gibt 3 Grade von Seelentätigkeiten: das Wirken der Seele übersteigt das Naturwirken der unbeseelten | Dinge der Wirkungsweise nach und nach dem, was gewirkt wird. Der Wirkungsweise nach übersteigt jede Seelentätigkeit das Wirken der unbeseelten Natur, weil d. Seele als Lebendiges sich selbst bewegt und jede Tätigkeit ein inneres Prinzip hat.

In dem, was gewirkt wird, geht nicht jede seelische Tätigkeit über die der unbeseelten Natur hinaus: was in Unbeseelten von außen gewirkt wird, wird in Beseelten von innen gewirkt: Entstehung des Individuums, Wachstum und Erhaltung im Sein durch die Potenz der vegetativen Seele: generativer,

augmentativer, | nutritiver. – Die höheren Potenzen übertreffen das Naturwirken auch in dem, was [Satz bricht ab]. Als empfindende und erkennende ist die Seele gleichsam alles, sofern es dem immateriellen Sein nach in sie eingehen kann. Dieses hat verschiedene Grade. | 1.) ohne eigene Materie aber als singuläre und gemäß den individuierten Bedingungen d. Materie gehen die Dinge in die Sinne ein, die die Species der indiv. Dinge ohne Materie, aber mit körperlichen Organen aufnehmen. 2.) Der Intellekt nimmt die Spezies ohne Materie, ohne individuierende Bedingungen und ohne Organ auf. | Der natürlichen Neigung u. der daraus resultierenden Bewegung, die aus der Form natürlich entspringt, entspricht in d. Seele das Streben, das die sinnlichen und intelligiblen Formen hervorruft, und die Bewegungskräfte.

*Zur vollständigen sinnlichen Erkenntnis 5 Faktoren: 1.) Empfangen der sinnlichen Spezies durch die spezif. Sinne, 2.) Urteil u. Unterscheidung der Sinnesdaten durch den Gemeinsinn, 3.) Bewahrung der Spezies durch die Einbildungskraft; 4.) Erfassung des Nützlichen u. Schädlichen durch die *vis aestimativa – cogitativa* (Instinkt | beim Tiere,*

Beziehungsvermögen b. Menschen

= ratio particularis

= intellectus passivus

auf Indiv. gehend); 5.) Wiederbelebung des Aufgenommenen im Gedächtnis (unwillkürlich) und Erinnerung (willkürlich). Dafür bedarf es einer eigenen Potenz, weil d. Akt eine Bewegung von der Seele zu den | Dingen ist (bei den Sinnen umgekehrt). Weil die spezifischen Sinne unmittelbar v. den Sinnesdaten affiziert werden, bedarf es für verschiedene Affektionen verschiedene Potenzen, nach d. Graden der Immaterialität. Was uns materiell affiziert, muß materiell berühren und entsprechend empfunden werden: Tastsinn. Was nicht | unmittelbar materiell affiziert, das aber auf beiden Seiten mit einer materiellen Veränderung verbunden ist: Geschmack. Materielle Veränderung nur auf Objektseite: Auflösung etc. Geruch. Affektionen ohne materielle Veränderung: Gesicht.

Das Streben gliedert sich: 1.) auf sinnlichen Genuß geht das Begehungsvermögen, 2.) auf Sicherung des Genusses (ev. mit Unlust verbunden) irascibilis. Bewegungsvermögen differenziert sich nach den Arten der Bewegung (Kriechen, Fliegen etc.).

Die geistigen Potenzen: Erkennt- | nis u. Streben.

Bewegungskraft für Sinne u. Intellekt gemeinsam, weil derselbe Körper durch dieselbe Bewegung von beiden bewegt wird.

2 Erkenntnispotenzen: i.a. und p. [= intellectus agens + possibilis]

5 Genera von Potenzen: nutri- | tivum, sensitivum, intellectivum, appetitivum, motivum.

Je höher eine Potenz, auf desto mehr erstreckt sie sich. Darum kann manches als Objekt der höheren Potenz zusammenfallen, was in Hinblick auf die niederen unterschieden ist.

Ein accidens kann nicht Subjekt des anderen sein, aber dem Subjekt | durch ein anderes zukommen, und so eine Potenz der Seele durch die andere.

Der Vollkommenheit nach geht d. Intellekt d. Sinnlichkeit voraus, der Entstehung nach ist er später; denn die akzidentiellen Dispositionen gehen den substantiellen Formen voraus.

Sinne u. Verstand streben nach Empfinden u. Erkenntnis, darum nach d. entsprechenden Objekten. Weil sie sie aber nicht nur zu diesem Zweck erstreben, ist ein eigenes Strebevermögen denkbar.

Intellekt u. Streben bewegen als die Bewegung anbefehlend. Zur Ausführung bedarf es einer eigenen Bewegungspotenz, der gemäß | die Seienden dem Befehl des Intellekts etc. gehorchen.

Das leblose Ding empfängt die Species u. die notwendige Quantität. Die Lebewesen entstehen, weil aus dem Samen, mit geringer Quantität, darum bedürfen sie der vis augmentativa, die zur nötigen Quantität führt | indem etwas in die zum Aufbau taugliche Substanz verwandelt wird. Das geschieht durch die Wärme, die das vom Aufbau kommende umverwandelt u. das, was innen ist, auflöst. So ist zur Erhaltung des Individuums – zur Herstellung von Verlorenem und zur Vollendung der Quantität u. zu dem, was zur Erzeugung des Samens nötig ist, das Ernährungsver- | mögen nötig, das dem augmentativum und generativum dient.

Die Gegensätze, die durch den Tastsinn erfaßt sind, gehören nicht zu einem Genus wie die sichtbaren. Darum nimmt Aristoteles mehrere Tastsinne an, die darin übereinstimmen, daß sie | nicht durch ein äußeres Medium empfinden. Der gemeinsame Name Tastsinn bezeichnet ein Genus, das in mehrere Species geteilt ist. Man kann aber von einem Tastsinn schlechthin sprechen, weil alle Gegensätze durch einander erkannt werden und auf ein gemeinsames, wiewohl unbenanntes, Genus zurückweisen.

Dasselbe geistige Objekt verhält sich verschieden zum intellectus agens und intellectus possibilis: zu jenem als von ihm gemacht, zu diesem als ihn bewegend.

XIV. Ist die menschliche Seele unsterblich?

Was aus etwas durch es selbst folgt, ist | davon unabtrennbar. Da die Form als solche seiend ist, kann das Sein nicht von ihm getrennt werden. Nur per accidens kann eine Form, die nicht für sich, sondern nur in dem Compositum, das durch sie ist, Sein hat, mit dem Compositum vergehen. Von einem Seienden kann das Sein nur durch die Abtrennung | von der Form genommen werden, was für die Form unmöglich ist. Prinzip des Erkennens im Menschen ist eine Form, die für sich Sein hat, nicht nur eine, durch die etwas ist, weil das Erkennen ohne körperliches Organ erfolgt. Denn es gibt kein Organ was für die Naturen aller | Sinnendinge empfänglich ist, wie es der Verstand ist. Wenn der Verstand aber für sich selbst tätig ist, muß das intellektive Prinzip auch für sich selbst sein. Diese Prinzip ist nicht aus Form u. Materie zusammengesetzt, weil die Species immateriell aufgenommen

werden, d. h. als universelle, losgelöst von Materie u. | materiellen Bedingungen. So muß das Erkenntnisprinzip für sich seiende Form, also unvergänglich sein.

Für die Unsterblichkeit der Seele spricht ferner 1.) Daß der Intellekt selbst Vergängliches in unvergänglicher Form aufnimmt. 2.) Daß dem Menschen | ein vernünftiges Streben nach Dauer des Seins (vernünftig, weil das Sein ein Gut ist) innewohnt.

»Vergänglich« und »unvergänglich« sind Wesensattribute, denn sie folgen aus dem Wesen wie aus einem formalen oder materiellen Prinzip, aber nicht wie dem aktiven. Sondern das aktive Prinzip der Dauer kann ein äußeres sein.

XV. Kann die Seele getrennt vom Körper erkennen?

Nach platonischer Auffassung sind die Sinne nicht an sich, sondern nur akzidentell zum Erkennen nötig, weil die Seele – durch Teilnahme an den subsistierenden Ideen – eine ursprüngliche Erkenntnis hat, die | in der Beschwerung durch den Körper vergessen ist und der Sinne zur Wiedererweckung bedarf. Bei Beseitigung des Körpers muß sie danach ohne weiteres in Besitz der Erkenntnis sein. Dagegen spricht 1.) daß dann die Verbindung von Seele u. Leib unverständlich wäre: die Seele bedürfte ihrer nicht u. des Leibes wegen, der das Niedere ist, wäre sie nicht anzunehmen, weil dann das Höhere um des Niederen | willen Schaden litte. 2.) daß sie unnatürlich wäre, weil die natürliche Betätigung der Seele unterbunden wäre; es wäre also der Mensch etwas Unnatürliches; 3.) erfahrungsgemäß empfangen wir unsere Erkenntnis von den Sinnen: bei Verlust eines Sinnes entfällt die Kenntnis der entspr. Daten. | Nach Avicenna sind die Sinne notwendig, aber nur um die Seele zum Empfang der Erkenntnis von einem geistigen Wesen zu disponieren: es empfängt durch Zuwendung. Getrennt vom Leibe wäre die Zuwendung ohne weiteres da. Doch dann müßte man alle Sinnesdaten und geistigen Erkenntnisse auf einmal gewinnen und die Bedeutung der Sinne und der bewahrenden sinnlichen Potenz für Erwerb und Gebrauch der | Erkenntnis wäre unverständlich, während wir tatsächlich sogar für den Empfang prophetischer Offenbarung der Phantasmen bedürfen.

Die sinnlichen Potenzen sind der Seele nötig, um d. intellektiven Seele ein eigentümliches Objekt darzustellen. Die Phantasmen bedürfen, um zu aktueller Erkenntnis zu | führen, des intellectus agens wie die Farben des Lichts. Wie die himmlischen Wirkkräfte durch Vermittlung der irdischen die Naturformen wirken, so verursacht der intellectus agens durch die von ihm aktuell intelligibel gemachten Phantasmen Wissen im intellectus possibilis – Wie ist dann Erkenntnis nach d. Trennung möglich? Gott erkennt alles aktuell durch sein Wesen, die geschaffenen Geister durch eine mehr oder | minder große Zahl von Formen. Hätte der niedere Geist Formen von derselben Allgemeinheit wie der höhere, ohne dessen Kraft zu haben, so bliebe seine Erkenntnis unvollständig, weil er nicht zur Anwendung der allgemeinen Erkenntnisse auf Einzelnes fähig wäre. | Die menschliche Seele würde so nur eine ganz allgemeine und verschwommene Erkenntnis der Dinge haben. Zur Vollendung bedarf sie darum Empfang des Wissens von den Einzeldingen und des intellectus agens um sie in d. Seele auf höhere Weise zu empfangen als sie in den Dingen sind. – Durch körperliche Bewegung und

Betätigung der Sinne wird die Seele vom Empfangen einer | Beeinflussung durch rein geistige Substanzen gehindert (darum eher in Schlaf und Entrückung). So wird die Seele in der Abtrennung in vollem Maß den Einfluß höherer Geister erfahren. Das ergibt aber keine so vollkommene Erkenntnis des Einzelnen wie die durch die Sinne. Doch die Seelen haben ein bestimmtes | Wissen von dem, was sie hier gewußt haben, weil die species intelligibilis in ihnen gewahrt werden?

In statu viae empfängt d. Seele von den höheren Geistern keine Species, sondern nur Licht, nach der Trennung aber auch species, sodaß sie der äußeren Objekte nicht mehr bedarf.

Intellectus agens und intellectus possibilis beziehen sich auf die Phantasmen nur, solange die [Satz bricht ab].

1.2.3 Übersetzungen und Auszüge aus den *Quaestiones disputatae De spiritualibus creaturis* (A08–134)

Die Übersetzungen bzw. Abbreviationes der Quaestiones disputatae De anima finden sich auf einem Notiz- und Rechenblock der Margarinemarke Fri · Ho · Di. Das erste Blatt ist als Deckblatt unbeschrieben. Der Notizblock ist beidseitig beschrieben, jedoch ist der Block umgedreht, d. h. die Rückseite des Blocks (ohne FriHoDi-Logo) fungiert als recto-Seite; diese Vorderseiten sind auch nummeriert. Es gibt jedoch einige Unregelmäßigkeiten. Die Seite 13 ist ausgelassen, dafür gibt es die Seite 22 zweimal. Von Seite 36 bis Seite 40 findet sich der Text von De spiritualibus creaturis nur noch auf der Vorderseite, da die entsprechenden Rückseiten verstreute Notizen enthalten: Terminologisches zu Ideales Sein – Geistiges Sein (36r), Potenz (37r), Akt-Potenz (38r), Hinweise zur Engellehre in S.th. I, q. 59 (die Seitenzahlen verweisen auf den entsprechenden Band 4 der Dt. Thomas-Ausgabe) (39r), Namen von Forschern (40r); zum Abschluß wirft Edith Stein die Frage nach dem Verhältnis von geschaffenen und objektiven Geist auf (41 und 41r).

Grundlage der Übersetzung ist der 1925 in Paris bei P. Lethielleux erschienene dritte Band der von Pierre Mandonnet herausgegeben Edition der Quaestiones disputatae S. Thomae Aquinatis. Das von Edith Stein aufgrund von Randglossen und Anstreichungen zweifelsfrei benutzte Handexemplar aus der Bibliothek der Deutschen Dominikanerprovinz in Walberberg befindet sich heute unter der Walberberger Signatur 226/10 in der Kölner Diözesanbibliothek (siehe Abb. 1 auf S. XXXIII). Die Edition umfaßt in Mandonnets Ausgabe die Seiten 23–91.

Edith Stein folgt der Einteilung des Textes durch Mandonnet, der die Quaestio unica in 11 Artikel einteilt. Jeder Artikel beginnt sogleich mit dem corpus articuli. Die ausgewählten Argumente im Anschluß an das corpus articuli verzeichnet Stein in aller Regel zuverlässig am Rande; wir haben sie im Apparat gekennzeichnet.

Thomas: De spiritualibus creaturis

Akt – Potenz – Materie

Niemals eine Potenz ohne irgendwelchen Akt.

I. Besteht die geistige Substanz aus Materie + Form?

Die geistigen Geschöpfe haben keine Materie im Sinn von *materia prima*. Aber ihr Sein ist von ihrer Natur getrennt und diese verhält sich zum Sein als Potenz zum Akt, und wenn man $Potenz : Akt = Materie : Form$ setzt, dann kann man sie als *compositum aus materia + forma* bezeichnen.

Subjekt: dem, dessen Subjekt es ist = Potenz : Akt. – Gott nicht Subjekt.

Subsistierende formae creatae potenziell, sofern beschränkt im Sein. Intellekt u. Willen des Geschöpfes immer in Potenz auf etwas außerhalb ihrer. Geistige Substanzen nur hinsichtlich der Akzidenzien von Verstand und Willen Subjekt.

Doppelte Einschränkung der Form: 1.) der Species auf das Individuum durch die Materie, 2.) des Genus auf die Species durch eine bestimtere Form (Differenz). Die 2. Einschränkung bei den geistigen Substanzen.

Was aus Form und Materie zusammengesetzt ist, ist Seiendes und Eines. Die subsistierende Form braucht keine Materie, um Seiendes und Eines zu werden.

Das, wodurch etwas ist : dem, was es ist, nicht = Form : Materie. Die Form ist zwar *id quo*, aber nicht | die Materie *id quod*, weil sie nur potenziell ist, sondern das Ganze aus Materie und Form.

2fache Art unter einem Allgemeinen zu stehen:

1.) Individuum – Species: Reale Unterschiedenheit der Individuen durch die Materie

2.) Genus – Species: Es ist nur eine Form, durch die das Individuum als Genus und Species (bis zur niedersten) konstituiert ist. Akzidentelle Formen, die noch hinzukommen können, machen es nicht zu dem, was es ist.

Freiheit von der Materie besagt die Intellektualität. Materiefreie und intelligible Formen fallen zusammen.

Die geistige Substanz ist weder reiner Akt noch reine Potenz, sondern Potenz + Akt.

Jeder Engel eine Species, keine Materie zur numerischen Unterscheidung nötig

Bei zusammengesetzten Substanzen rührt das Genus von d. Materie, die Differenz von der Form her. Dabei ist Materie nicht *materia prima*, sondern geformte Materie, die ein unvollkommenes und materielles Sein hat im Verhältnis zum Sein des Spezifizierenden. Und dieser Vollkommenheitsunterschied kann sich auch bei geistigen Substanzen finden.

Je größer die Aktualität, desto größer die Vollkommenheit. Alles rührt von einem Vollkommeneren her. Darum nicht alles Potenzielle von der Materie.

II. Kann sich eine geistige Substanz mit einem Körper vereinen?

Schwierigkeit: Als geistige Substanz subsistiert die Seele. Als Form des Körpers muß sie in der Materie sein, als deren Akt und Vollendung

Gregor v. Nyssa leugnete d. geistige Substanz der Seele. Doch da der einzelne Mensch erkennt und das Prinzip des Erkennens nur eine geistige | Substanz sein kann, muß d. Körper eine innewohnen.

Averroës setzte als Subjekt den intellectus possibilis und leugnete für ihn das Innewohnen im Körper. Die Verbindung sollen die Phantasmen bilden, von denen d. intellectus possibilis die species intelligibiles abstrahiert. Ihnen käme also ein doppeltes Sein zu. Aber sie würden dadurch nur erkannt, nicht Subjekt d. Erkennens. Wie könnte dadurch des Menschen Erkenntnis erklärt werden?

Plato sprach nur von | einer Berührung von Leib und Seele, nicht von einer Vereinigung als Form. Aber es ist offenbar, daß nach dem Abscheiden der Seele nicht mehr der Leib als Leib bleibt (das Auge nicht Auge etc.). Sie ist also Form des Leibes. Je höher die Form, desto höher das Wirken. (Elemente: aktive u. passive Qualitäten. Körper: physikalische Wirkungen. Pflanzenseele: Ernährung | u. Wachstum. Sinnenseele.) Die Menschenseele reicht mit ihrem Spezifischen, dem intelligere, über die Materie hinaus und ist geistige Substanz. Sie wird aber mit ihrem niederen Teil von d. Materie berührt (als d. Niederste in d. geistigen Region von dem Höchsten in der materiellen, dem menschlichen Körper) und kann darum dem Körper ihr Sein mitteilen. Dadurch entsteht ein Zusammengesetztes aus Form und Materie, während sie selbst nicht zusammengesetzt ist.

Die Seele hat ihre vollendete Natur nur in der Vereinigung mit dem Körper, weil zu ihren niederen Potenzen körperliche Organe gehören.

Die Natur der Seele wird nicht an sich durch die Vereinigung mit dem Körper geschwächt, sondern, sofern er verderbt gl. vergänglich ist. Und daß Loslösung vom Körper nötig ist, um die geistige Natur | der Seele zu erkennen, bedeutet nur: Loslösung von körperlichen Objekten, nicht vom eigenen Leib.

Je höher eine Form, desto höher muß ihr Urheber sein (als sie): die Seele rührt von Gott her als subsistierende Form. Nicht subsistierende Formen müssen in einem anderen sein: ihr Werden besteht darin, daß die Potenz der Materie zum Akt geführt wird: d. h. eine Form aus d. Materie heraus entwickeln, ohne etwas Äußeres hinzuzufügen.

2 Geister, obgleich d. Natur nach verwandter als Geist u. Körper, können sich nicht vereinen, weil sie 2 Akte sind.

Wenn man unter Subjekt das aktuell Seiende versteht, ist nicht die formlose Materie Subjekt, sondern der beseelte Körper, und er verdankt das der Seele.

III. Ist die Seele d. Menschen mit dem Leib durch ein Mittel verbunden?

Das wäre möglich, wenn sie ihn nur zu bewegen hätte, nicht, wenn sie seine Form wäre. Jede Form ist mit einer Materie oder einem Subjekt verbunden. Jedes Seiende ist eins durch dasselbe, durch das es seiend ist. Die Form, die das Sein gibt, ist darum aktuell. Ein Medium, wodurch die Form der Materie das Sein gibt, ist nicht anzunehmen. – Welches ist die Materie? Manche | nehmen ein Stufenreich von Formen an zwischen materia prima und individuum und lassen eine zur anderen hinzukommen; andere nur eine substanzielle Form, die das Individuum zu dem macht, was es ist, und die niederen einschließt. Nur akzidentelle Formen können hinzukommen, die nicht mehr das Werden schlechthin, sondern nur in gewisser | Hinsicht bedingen.

Die versch. Auffassungen sind begründet durch verschiedene Ausgangspunkte: Platoniker gehen von den Ideen (*rationes intelligibiles*) aus, Aristoteles von den Sinnendingen. Jene setzen die abstrahierbaren Genera und Species als an sich abstrakt, die allgemeinsten (*ens, unum, bonum*) als das Realste u. Formalste. Andere (Avicenna) das Allgmeinste als das Materialste: die formlose materia prima: 1. Form Substanz; 2. Geist oder | Körper u. s. w. Das scheint d. Platonikern zu widersprechen, stimmt aber insofern überein, als sie das Allgmeinste (d. Gute) als letztes Substrat der Individuen setzen. Doch das geht nicht an. Kein Individuum ist Eins aus 2 Akten, sondern aus Akt + Potenz. Zu einem Seienden (das also schon eine substanzielle Form hat) kann nur | noch eine akzidentelle hinzukommen, für die die 1. ev. die Potenz hatte. Akzidentelle Formen können nicht Werden, sondern nur Veränderung bewirken. So muß der Mensch alles, was er substanzuell ist, durch die vernünftige Seele sein, die alles Niedere einschließt und der Grund der Vereinigung von Seele u. Leib ist.

Die höhere Form gibt dieselben Vollkommenheiten wie die niederen und etwas darüber hinaus, aber der ihr entsprechen- | den Materie: d. i. für die Seele der Körper, der für Leben aufnahmefähig ist.

Der Unterschied zwischen »Mensch« und »Lebewesen« ist nicht ein realer (sodaß das Individuum durch 2 Formen dies und jenes wäre) sondern einer der Ideen (*ratio intelligibilis*). Ebenso steht es zwischen Sinnen- und Vernunftseele. Zur Scheidung von Genus u. Species gehört kein Realunterschied der Formen.

Im Menschen sind die bewegenden Kräfte Erkenntnis u. Wille, die kein körperliches Organ haben. So bewegt nicht ein Teil d. Körpers die anderen, sondern die Seele den Körper.

Formung und Leitung des Körpers sind d. Idee nach (*ratione*) verschieden (Leitung gehört zum Bewegen), obwohl d. eine Seele beides leistet. So sind auch die materiellen Dispositionen, die für die formale Vereinigung und für die Leitung nötig sind, rational, wiewohl nicht real verschieden.

Wenn 2 Dinge im Wesen so verschieden sind, daß jedes die vollständige Natur seiner Species besitzt, ist ein Mittel zur Verbindung nötig. Aber Leib u. Seele konstituieren den Menschen als Materie u. Form.

Die Form, die der Körper vor der Beseelung hat, bleibt nach der Beseelung nicht bestehen. Diese bedeutet ein Entstehen, dem ein | Vergehen entspricht. Was vergeht, ist nicht die Form, sondern das, was durch die Form ist, das compositum.

Die Bewegungen des Embryo sind seiner Seele zuzuschreiben: das ist nicht eine, die sich nach und nach verändert, sondern d. vegetative wird durch d. sensitive und diese durch die rationale abgelöst.

Das Vorhandensein eines Genus oder einer Species hat immer das der entsprechenden Akzidenzien zur Folge. (Genus : Körper | – Akzidenz : Dimensionen) Aus der intelligiblen Ordnung in d. Materie folgen für ihre verschiedenen Teile die verschiedenen Elementarformen.

Eine Qualität (Wärme) kann als Species dieselbe sein in verschiedenen Elementen: dem einen gehört sie spezifisch und in Vollkommenheit zu (Feuer), dem anderen abgeleiteterweise und unvollkommen (Luft). Wenn ein Element ins | andere übergeht, bleibt die Qualität spezifisch, nicht numerisch dieselbe, weil nicht dasselbe Subjekt bleibt und das Vergehen des Subjekts akzidentell das Vergehen der Qualität mit sich bringt (nicht durch einen entgegengesetzten Faktor vernichtet).

Die nackte Materie ist für keine spezielle Form bestimmt, sondern wird es erst durch bewegende Kräfte. Die Ordnung der Naturkräfte folgt der Ordnung der intelligiblen Formen in der Materie. | Die Himmelskörper unterscheiden sich durch die Allgemeinheit ihrer Aktionskraft; die niederste wirkt in der Kraft aller höheren. Und so werden einem Individuum nicht durch verschiedene Bewegungen verschiedene Formen eingeprägt, sondern durch den nächsten eine Form, die alle höheren virtuell in sich enthält.

Jedes Genus teilt sich nach Potenz u. Akt, dabei ist | die Potenz Materie und der Akt Form und es bedarf keiner vermittelnden Potenz.

IV. Ist die Seele ganz in jedem Teil des Körpers?

Da die Seele die Form des Leibes ist und keine andere substanzielle Form voraussetzt, macht sie ihn, als sein Akt, zum Leibe und darf in keinem Teil fehlen. Aber ganz im Sinne des Wesens, nicht der Extension nach (sie hat ja keine) und auch nicht der Kraft (virtus) nach, denn ihre Tätigkeiten sind mannigfach und ver- | schiedene Teile des Körpers ihnen angepaßt. Nicht einmal im ganzen Körper ist – in diesem Sinn – die Seele ganz, da der Verstand kein Organ hat, also die Kraft der Seele die Kapazität des Leibes übersteigt.

V. Gibt es geschaffene geistige Substanzen ohne Körper?

Unsere Erkenntnis beginnt mit den Sinnen u. diese erkennen | Körperdinge. Darum haben die ältesten Philosophen nur körperliche Substanzen in Betracht gezogen. Aber bald tauchen andere auf: bei Anaxagoras d. νοῦς zur Trennung d. verschiedenen Elemente, bei Plato die abstrakten Ideen als das, woran die Körper teilhaben, bei Aristoteles die unbewegten Bewegten d. gleichmäßig bewegten Gestirne. Für uns treffen die Voraussetzungen der 3 nicht zu. – Andere Gründe: 1.) in der Vollkommenheit des Universums | würde etwas fehlen, wenn etwas, was möglich ist, nicht existierte. Was unabhängig von

einem anderen ist, kann auch ohne dieses andere bestehen. Zur Idee d. Substanz gehört es, für sich zu subsistieren. Dazu bedarf es nicht der Körperlichkeit. Also ist rein geistige Substanz möglich. 2.) Die Ordnung des Universums setzt ein Stufenreich mit Vermittlung zwischen Extremen. So muß es zwischen der einen, einfachen göttlichen Substanz und der vielfältigen körperlichen geistigen Substanzen ohne Körper und solche mit Körpern geben. 3.) Die Eigentümlichkeit des Intellekts: seine Tätigkeit erfordert an sich keine körperlichen Organe; daß es bei uns (durch die Phantasmen) so ist, ist Schwäche. Was ihm aber nur akzidentell anhaftet, das kann ihm nicht immer anhaften. Sein unvollkommenes | setzt ein entsprechendes vollkommenes und damit reine Geister voraus.

Die Engel brauchen Körper nicht um ihret- sondern um unseretwillen: dazu nehmen sie sie an.

Die Möglichkeit des Nichtseins der Engel ist nicht in ihnen begründet, sondern in der Macht Gottes.

Die Materie ist Individuationsprinzip, sofern sie nicht in einem anderen aufgenommen werden kann. Formen, die das können, können ebenso gut in einem wie in mehreren aufgenommen werden. Dagegen sind subsistierende Formen individuell.

Was aus Materie + Form zusammengesetzt ist, bei dem fügt das Individuum zur Species die Designation | der Materie und die individuellen Accidenzien hinzu. Bei den abstrakten Formen kommt zur Idee nichts Reales hinzu, sondern nur der Gedanke, daß sie nicht in einer Mehrheit existieren kann.

VI. Ist eine geistige Substanz mit einem Himmelskörper vereinigt?

Die antiken wie die christl. Philosophen | haben darüber verschieden geurteilt. Der hohe Rang der Himmelskörper scheint für ihre Beseelung zu sprechen. Dagegen entspricht es dem Rang der höheren Geister, deren Intellekt keiner leiblichen Organe bedarf, nicht, mit einem Körper als Seele vereinigt zu sein. Da aber die Form u. Dauer der Himmelsbewegungen auf einen geistigen Bewegter hinweist, ist anzunehmen, daß reine Geister mit den Gestirnen verbunden sind wie ein Bewegter mit einem Bewegten.

Daraus, daß bei den reinen Geistern Erkennen und Erkanntes eins sind (*intellectus et intellectum*) schließt Averroës fälschlich, auch Begehren und Begehrtes seien eins u. darum auch treibende Kraft u. Ziel der Bewegung

VII. Die Vereinigung einer geistigen Substanz mit einem Luftkörper

ist abzulehnen: | 1.) weil die Elemente unvollkommener sind als die anderen Körper (materielle), den höheren Formen aber ein höherer Körper entsprechen muß; 2.) weil die Luft gleichmäßig in allen Teilen ist, eine Form also mit der ganzen verbunden sein müßte; 3.) die Vereinigung erfolgt entweder um der Bewegung des Körpers willen – dessen bedarf es bei der Luft nicht, da die physischen Ursachen in ihr selbst ausreichen; oder um der Vervollkommnung | des Intellekts willen: das haben die reinen Geister nicht nötig

VIII. Alle Engel sind d. Species nach verschieden.

Dafür spricht 1.) die Beschaffenheit ihrer Substanz. Sind sie abstrakte Formen, so kann es nur eine in jeder Species geben. Sind sie aus Materie und Form zusammengesetzt, so bringt die Materie Unterscheidung mit. | Als Potenzen unterscheiden sich die Materien durch Hinordnung auf verschiedene Akte: die Materie der irdischen Körper auf d. Sein, die der himmlischen auf das Wö. Die 1. Unterscheidung bedingt die generelle Verschiedenheit, die 2. die der Individuen einer Species; 2.) die Ordnung des Universums. Je höher etwas steht, desto mehr hat es Anteil an dem Gut des Weltalls: der Ordnung. Daraus hat das mehr Anteil, die ihre Ordnung per se | haben, nicht per accidens. Individuen einer Species aber sind nur akzidentell verschieden, in der Natur eins. Bei den Himmelskörpern gibt es nur Unterschied per se, nicht akzidentell. Umso mehr müssen sich die Engel der Species nach unterscheiden: als mehr oder minder vollkommene, d. h. Gott angenäherte Formen. | 3.) die Vollkommenheit d. Engelsnatur. Vollkommen heißt etwas, wenn nichts von dem fehlt, was zu ihm gehört. Gott enthält alle Vollkommenheit des Seins vollständig in sich. Das Individuum erhält Vollkommenheit durch das, was es individuiert (nicht durch die Natur der Species, die es mit anderen gemeinsam hat). Bei den Himmelskörpern ist die ganze Natur der Species in einem Individuum ent- | halten, umso mehr bei den Engeln.

Die Form in der Materie wird individuiert durch das Dies, in dem sie ist, die abstrakte Form dadurch, daß sie nicht in etwas sein kann.

Die rein geistigen Substanzen können wir nicht in ihrem Was erkennen und darum nur durch Aus- | schließung (remotione) definieren; nicht durch die species specialissima, sondern durch das genus subalternum, das genus u. species zugleich ist.

Was in specie konstituiert, verhält sich : dem, was in genere konstituiert = Bestimmtes : Unbestimmtem = Akt : Potenz. Die Natur, die das Erste bestimmt, ist aber nicht immer die höhere, z. B. die Tierspecies nicht höher als die sensitive Natur.

sensus in actu = sensatum in actu; intellectus in actu = intellectum in actu (= 2) von d. Materie abstrahiert, 1.) durch d. Species geformt. Bei dem Materiefreien ohne Abstraktion intellectus = intellectum, aber nicht angelus intelligens = angelus intellectus.

IX. Gibt es nur einen intellectus possibilis in allen Menschen?

Wie durch den Wechsel aktueller und potenzieller Sinnesempfindung die Setzung einer sinnlichen Potenz motiviert ist, so durch den Wechsel aktuellen u. potenziellen Erkennens (intelligere) eine Potenz zum Erkennen. Die Sinnlichkeit wird aktualisiert durch die Sinnesgegenstände außerhalb, darum ist kein sensus agens nötig. Die | Species intelligibiles könnten ebenso aktualisiert werden, wenn die universalia actu intelligentia außerhalb d. Seele existierten (Plato). Da sie aber nur in den Sinnendingen subsistieren u. herausgearbeitet werden, bedarf es des intellectus agens. – Wäre der intellectus possibilis eine Substantia Separata, so könnte es dafür nicht Lohn u. Strafe | geben.

Philosophisch spricht dagegen: wenn mehrere Individuen erkennen, so gäbe es mehre Tätigkeiten desselben Subjekts (des einen intellectus possibilis) bezüglich desselben Objekts. – Durch die Phantasmen die Verstandestätigkeit zu individualisieren, ist nicht möglich, weil erst das von ihnen Abstrahierte intelligibile ist. – Wenn mehrere Individuen einer Species durch das numerisch selbe die Species erhielten, wären sie nicht mehrere, sondern eins. Woher etwas seine Species | erlangt, erkennt man an seiner spezifischen Tätigkeit, d. i. für den Menschen d. Erkennen. Das kann nicht sein Prinzip in einer passiven Kraft haben, die ein körperliches Organ hat; so muß es der intellectus possibilis sein u. so kann er nicht einer in allen Menschen sein. – Auch darum kann er nicht einer für alle sein, weil er sonst nicht von den Phantasmen empfangen | könnte, weil er schon immer im Besitz dessen wäre, was alle früheren Menschen empfangen hätten, u. Erkennen wäre Erinnern. Es wäre auch unangemessen, wenn er durch die Phantasmen aktualisiert würde, die etwas Geringeres sind als er. Nach Aristoteles ist der intellectus possibilis ein Teil der Seele und von ihr nicht trennbar.

Engel sind weder aus noch in einer Materie. Darum kann es nicht mehrere in einer Species | geben. Die Seele aber ist in einer Materie; darum sind mehrere in einer Species möglich.

Ein jedes erlangt die Individuation, d. i. das unum esse, im Hinblick auf dasselbe wie das Sein. Die Seele erlangt das Sein durch die Vereinigung mit dem Körper (obgleich sie als Geistseele ihn übersteigt und überdauern kann), darum auch die Individuation.

Der Leib gehört nicht zum Wesen der Seele; aber zum Wesen der Seele gehört es, Form d. Leibes zu sein, u. zu dieser Seele gehört das Verhältnis zu diesem Leib.

Averroës behauptete, wenn der Intellekt nicht einer sei, so müßte sich die Zahl d. Objekte nach der der Intellekte richten. Das würde aber nicht aufgehoben, wenn d. intellectus possibilis nur einer wäre. Denn er müßte etwas Singuläres sein, da Akte dem Singulären zu- | kommen. Die erkannten Dinge würden also durch ihn ebenso individualisiert wie durch eine Mehrheit individueller Intellekte. Diese Relativität besteht aber nicht. Das Erkannte (res intellecta) ist nicht die species intelligibilis, wodurch der intellectus possibilis in actu wird. Diese individualisiert sich mit d. Zahl der Individuen, nicht aber das Erkannte, gleichgültig ob es singulär oder allgemein ist.

Die Seele kann nicht aus Form u. Materie bestehen. Wäre sie nur der Form nach Form d. Körpers, so müßte sie 2 Materien formen, während doch zu jeder Potenz ihr spezifischer Akt gehört. Formte die Form durch Vermittlung der seelischen Materie, so müßte etwas Potenzielles Akt sein, was unmöglich ist.

Die Übereinstimmung in den Prinzipien ist nicht auf die Einheit des intellectus possibilis zurückzuführen sondern auf die Gleichheit d. Natur.

Individuell sein u. aktuell erkannt sein schließt sich nicht aus. (cf. die reinen Geister) Materiell sein u. aktuell erkannt sein schließt sich aus; darum sind die materiellen Formen nur potenziell intelligibel.

Die Seele ist nicht materielle Form, sondern nur durch ihr Verhältnis zum Körper dessen Form. Darum kann der intellectus possibilis und was in | ihn aufgenommen ist, aktuell erkannt sein.

X. Gibt es nur einen intellectus agens in allen Menschen?

Einen intellectus agens anzunehmen ist notwendig, weil die Naturen der Sinnendinge nicht actu intelligibiles sind. Die einen fassen ihn als Potenz d. Einzelseele auf, die anderen als etwas über den Einzelseelen. In beiden steckt etwas Richtiges. Für einen Intellekt über den einzelnen spricht: 1.) daß alles, was in einem Subjekt durch Teilhabe ist, zuvor sub- | stanzuell sein muß; 2.) daß alles, was in Bewegung ist (wie das menschliche intelligere), etwas Ruhendes (wie das Göttliche) voraussetzt; 3.) daß zwar innerhalb desselben Subjekts die Potenz dem Akt vorausgeht, selbst aber einen Akt voraussetzt, der menschliche zunächst potenzielle Intellekt also einen ewig aktuellen. Aber dieser Intellekt bewirkt in uns die aktuelle | Erkenntnis nicht ohne eine eigene Kraft d. Seele; denn 1.) werden schon bei den Körperdingen spezielle Wirkungen durch spezielle Kräfte bewirkt; dann erst recht bei der int. Seele, die das Vollkommenste unter den irdischen Dingen ist; außerdem zeigt die Erfahrung, daß es so ist: der einzelne Mensch vollzieht die Abstraktion, die zu allgemeinen Verstandeserkenntnissen führt. Das Wirken setzt aber voraus, daß eine Kraft als sein Prinzip in den Wirkenden formaliter ist: in | diesem Fall den intellectus agens als individuelle Seelenkraft. Er ist aber – nach Plato – ein Licht, das Anteil hat an d. »Sonne«. Diese, der reine Intellekt (intellectus separatus) kann nicht ein geschaffener Geist sein, 1.) weil das dem Schöpfungsbericht widerspräche; 2.) weil es die höchste Vollkommenheit eines jeden Wirkenden ist, zu seinem Prinzip zu gelangen. Die höchste Voll- | kommenheit = Seligkeit des Menschen ist aber Gott: er muß darum auch das Prinzip seiner höchsten Tätigkeit, d. intellektuellen, sein. So ist d. intellectus agens das Licht, das jede einzelne Seele von Gott empfängt und so vielfach wie die Zahl der Seelen.

Gott gibt d. Menschen das Licht d. intellectus agens, das Gnaden- und Glorienlicht. Das Licht des intellectus agens erleuchtet d. Phantasmen.

Aristoteles nennt den intellectus agens separatus, weil er nicht Akt eines körperlichen | Organs ist, nicht als existierte er außerhalb des Körpers.

Aristoteles unterscheidet 3fach zwischen intellectus in potentia u. intellectus in actu: 1.) intellectus i. potentia und intellectum i. potentia sind 2erlei, in actu eins; 2.) intellectus i. potentia ist in demselben Subjekt früher als i. in actu, setzt aber intellectus i. actu voraus; 3.) intellectus in potentia erkennt bisweilen u. bisweilen | nicht.

2 Dinge können im Verhältnis zu einander im Hinblick auf Verschiedenes aktuell u. potenziell sein. So sind die Phantasmen aktuell Bilder bestimmter Dinge gl. potentiell abstrahierbar; d. Intellekt aktuell im Besitz des Licht, das abstrahieren kann, potenziell im Hinblick auf die zu abstrahierenden Species. So können der intellectus possibilis, der im Hinblick auf die zu abstrahierenden Species in Potenz ist, u. der intellectus agens, der sie abstrahiert, im einen Wesen d. Seelen vereinbar sein.

Der intellectus agens vermag die species intelligibiles von den Phantasmen zu abstrahieren, weil er nicht Akt eines körperlichen Organs ist.

Unser Intellekt ist unbegrenzt im Hinblick auf das, was seiner Natur entspricht: der Species, die von d. Sinnendingen abstrahiert werden, aber begrenzt bezüglich höherer intelligibilia, | d. substantiae separatae.

Bei der Beurteilung der Wahrheit ist zu scheiden zwischen den Prinzipien, wonach, und der Kraft, womit wir urteilen. Die alten Philosophen, die nur Sinne und Sinneserkenntnis annahmen, bestritten die Möglichkeit objektiver Erkenntnis: 1.) weil es nichts Festes in den Sinnendingen gebe, 2.) die Sinne subjektiv differierten. Plato nahm geistige Objekte über den Sinnendingen an und einen Intellekt, der sie Kraft | göttlicher Erleuchtung erkennt; Augustin statt der selbständigen Ideen I. im göttl. Geist, die wir nicht selbst schauen, die auf unsern Geist aber einwirken (imprimunt) u. Erkenntnis d. Dinge ermöglichen. Aristoteles nimmt etwas Festes in den Dingen an u. Wahrheit in den Sinnen für ihre spezifischen Sinnesdaten (Täuschungsmöglichkeit | für die sensibilia communia), außerdem d. Intellekt über den Sinnen, der aber nicht durch äußere intelligibilia, sondern durch d. Licht d. intellectus agens über die Wahrheit urteilt, sofern er etwas erkennbar (intelligibel) macht.

Das, wonach wir beurteilen, welches von 2 Dingen das Bessere ist, muß besser sein als beide: So ist Gott Maß und Regel alles Seienden und Guten. Das, womit wir | urteilen, braucht nicht besser zu sein. Darum können wir mit dem intellectus agens erkennen, daß d. Engel besser ist als die Seele.

Die Wahrheit, womit das höchste Gut erkannt wird, ist eine allen Geistern gemeinsame durch die Einheit des Gegenstandes und die Einheit des göttlichen Lichtes, das in alle einströmt.

Das | universale, das der intellectus agens abstrahiert, ist eines in allen Dingen, von denen es abstrahiert wird, und differenziert sich nicht durch ihre Verschiedenheit. Es diversifiziert sich nach der Verschiedenheit d. Intellekte, aber das hebt seine Einheit nicht auf, da sein Erkenntwerden durch den und jenen ihm zufällig ist.

Der intellectus agens ist nicht voll oder leer: der intellectus possibilis wird erfüllt durch die Tätigkeit des intellectus agens Das Erkennende ist nicht dieser, sondern der | Mensch.

Die sinnliche Species und die der Einbildungskraft sind von einem genus, individuell u. materiell; die Verstandesspecies von anderem genus: universell. Darum kann die species imaginaria nicht die species intelligibilis einprägen wie die species sensibilis die species imaginaria. Und so muß der Verstand | aktiv sein, die sinnliche Kraft braucht es nicht.

XI. Sind die Potenzen der Seele identisch mit ihrem Wesen?

Potenz u. Wesen können nie identisch sein, denn das Wesen hat d. Sein zum Akt, die Potenz die Tätigkeit. – Speziell für die Seele ist es unmöglich: 1.) weil ihr Wesen einfach ist, die Potenzen mannigfach entsprechend den Akten; 2.) weil manche Akte ein körperliches Organ z. Grundlage haben, andere nicht: dann müssen die Prinzipien ver- | schieden sein; 3.) weil die Potenzen sich

gegenseitig bewegen. – Wenn man die Potenzen ein Mittleres zwischen Substanz u. Accidenzien nennt, so ist das nicht möglich, wenn man accidens im Sinn d. 9 Kategorien nimmt (denn dann gibt es kein Mittleres zwischen S. u. A.) Es trifft zu für Accidens im Sinn einer | akz. Beziehung von Subjekt u. Prädikat oder dem Allgemeinen u. dem, was darunter fällt. Sie sind nicht das Wesen selbst, aber die natürlichen Eigenschaften, die im Wesen begründet sind.

Nur ein Tor könnte Akte und Habitus mit dem Wesen der Seele gleichsetzen. Darum können auch Wissen u. Liebe, die Akt oder Habitus sind, nicht zum Wesen gehören. Sie können aber ihr wesenhaft oder sub- | stanzuell einwohnen, speziell Selbsterkenntnis u. Selbstliebe, von denen Augustin spricht, wo er notitia u. amor als zum Wesen des Geistes gehörig bezeichnet.

Es gibt ein 3faches Ganzes: Das universale, das jedem seiner Teile ganz innewohnt (Lebewesen Menschen); das integrale, das weder dem ganzen Wesen noch der ganzen Kraft noch den Teilen innewohnt u. darum nicht von ihnen prädiziert werden kann (Haus – Wand); | das potentiale, das mit seinem ganzen Wesen, aber nicht mit der ganzen Kraft in den Teilen ist (Seele – Potenz).

Die substanziellen Formen sind uns unbekannt, werden uns nur bekannt durch ihre spezifischen Accidenzien.

Die ganze Seele ist Form des ganzen Körpers durch ihr Wesen, nicht durch ihre Potenzen. Diese formt jedes Organ qua Subjekt der entsprechenden Potenzen.

Gewisse Akzidenzien stehen dem Subjekt näher als andere und vermitteln ihm diese: so erhält die Seele das Wissen durch das Mittel der Verstandespotenz.

Die Seele qua substanzielle Form gibt dem Körper das Sein, qua Seele das Leben, qua intellektive Seele das intelligere. Wird dieses als intellektuelles Sein gefaßt, so ist sein Prinzip d. Wesen d. int. Seele; wird es als Tätigkeit gefaßt, so ist sein Prinzip eine Potenz oder ein Habitus.

Die Potenz der Materie bezieht sich auf das substanzielle Sein und kann deshalb zur Kategorie d. Substanz gehören; die Potenz der Seele dagegen auf Tätigkeit.

Die Potenzen sind nicht Teile des Wesens der Seele, sondern ihrer gesamten Kraft.

Als Prinzip für die Vielfältigkeit der Potenzen, die nur in d. Substanz d. Seele (nicht im Körper) als ihrem Subjekt sind, genügt denn | Zusammensetzung aus Akt u. Potenz.

1.3 Übersetzungen und Abbreviationen zu Fragen der Ethik

1.3.1 Auszüge aus den *Quaestiones disputatae De malo* (A08–108 und A08–114)

Die vorliegenden Übersetzungen der *Quaestiones disputatae De malo* umfaßt die ersten vier Eingangsquästionen. Die Übersetzung bricht inmitten des dritten Artikels der vierten *Quaestio* über die Erbsünde ab. Die Übersetzungen sind direkt aus dem Lateinischen erstellt, möglicherweise auch aus der 1925 erschienenen dreibändigen *Edition der Quaestiones disputatae* von Pierre Mandonnet, die Edith Stein auch für die *Quaestiones disputatae De anima* und *De spiritualibus creaturis* vorlag.

Die Übersetzung ist auf den Rückseiten diverser Blätter – zumeist im DIN A 4 Format – geschrieben. Als Grundlage dienen insbesondere Seiten des Typoskripts der deutschen Übersetzung von *De veritate* (etwa q. 1, a.1 und q. 8., a. 1), die zu dem 1931 in erste Auflage erschienen ersten Teilband von Edith Steins *De veritate*-Übersetzung gehören. Die gleichfalls benutzte Rückseite des Programms des VI. allgemeinen ärztlichen Kongresses für Psychotherapie in Dresden vom 14. bis 17. Mai 1931 bestätigt damit den *terminus ad quem* der vorliegenden *De malo*-Übersetzung.

Für die Seitenzählung von Belang ist die Faltung der Seiten. A 4-Seiten werden in der doppelt gefaltet, so daß sich für die Rückseite des benutzten Papiers vier Seiten ergeben. Halbierte A 4-Seiten (= A 5 Seiten) werden einfach gefaltet. Bisweilen werden auch freie Flächen – meist die Ränder – der Vorderseiten mitverwendet. Diese unterschiedlichen Einteilungsmuster werden in der Seitenzählung abgebildet. Die Seite 8 der nummerierten Blätter ist im übrigen zweimal vergeben worden, was vermutlich an der generell gestörten Ordnung der Seiten 7 und 8 liegt.

Thomas: *De malo*

I. Das Schlechte im allgemeinen

1. Ist das Schlechte etwas?

Das Schlechte kann Subjekt und *Accidens* sein. Das Subjekt, das schlecht ist, ist etwas. Das Accidens ist nur eine Privation eines speziellen Guten: 1.) Das Gute ist etwas, sofern es erstrebenswert ist, das Schlechte ist ihm entgegengesetzt, also nicht erstrebenswert. Darum kann es nicht sein. Denn d. Erstrebenswerte ist ein Ziel. Der Ordnung der Ziele entspricht die Ordnung der Wirkfaktoren. Denn alles Wirkende wirkt um eines Ziels und eines Guten willen; schließlich muß man zu einer ersten, allgemeinen Ursache kommen, zu einem selbst unbewegten Beweger allen | Strebens, einem ersten allgemeinen Gut. Was von diesem ausgeht, kann nur ein partikuläres Gut sein, wie von der allgemeinen Ursache alles Seins nur ein partikuläres Seiendes ausgehen kann. Alles, was etwas in den Dingen ist, ist ein partikuläres Gut; nichts kann, sofern es ist, dem Guten entgegengesetzt sein. So kann das Schlechte als Solches nicht etwas in den Dingen sein, sondern Privation eines partikulären Gutes, die einem partikulären Gut inhaeriert. 2.) Alles, was in den Dingen ist, hat eine Neigung u. ein Streben nach etwas gl. mit ihm Zukommenden gl. Übereinstimmenden. Das Erstrebenswerte als solches ist ein Gutes.

Alles, was in den Dingen ist, hat Zusammengehörigkeit (*convenientia*) mit einem Gut, das Schlechte dagegen ist ihm entgegengesetzt. So ist das Schlechte nichts in den Dingen. Wäre es aber etwas, so würde es weder etwas erstreben noch erstrebt werden, darum kein Wirken u. keine Bewegung haben, da diese nur um eines Zieles willen sind. 3.) Das Sein ist im höchsten Maß Ziel des Strebens, denn alles sucht sein Sein zu erhalten und der Zerstörung zu entgehen. So ist das Sein ein Gut, und das Schlechte muß wie dem Guten so dem Sein entgegengesetzt sein.

Schlechthin schlecht ist die Privation von einem Gut, das | zur Vollkommenheit des Subjekts gehört (Krankheit); in gewisser Hinsicht schlecht ist die Privation von etwas, das zur Vollkommenheit eines anderen gehört (Feuer – Wasser). Die Strafe ist an sich gut und insofern von Gott geschaffen, aber in gewisser Hinsicht schlecht, sofern der Sünder eines Gutes beraubt wird, das er erstrebt. Das, was schlecht ist – das Subjekt –, ist als Seiendes von Gott geschaffen.

Gut und Schlecht = Habitus : Privation und insofern entgegengesetzt, nicht wie 2 der Natur gemäße Akzidenzien (weiß – schwarz), sondern wie ein der Natur gemäßes und ein sich davon entfernendes. Sofern die Privatio noch nicht abgeschlossen ist, bleibt auch noch etwas Seiendes zurück, das einem anderen entgegengesetzt sein kann.

Auf moralischem Gebiet besteht insofern ein stärkerer Gegensatz als auf natürlichem, als der Wille Gutes u. Böses zum Objekt hat und die Akte (und ihnen gemäß d. Habitus) sich nach den Objekten spezifizieren, der Wille zum Bösen also dem Guten sich entgegensetzt.

Das Böse als solches verderbt nicht aktiv, sondern formal, sofern es selbst die Verderbnis des Guten ist. Das, was schlechthin schlecht ist, verderbt nicht durch Wirken, sondern durch Versagen in der Wirkung. Das, was nicht schlechthin und an sich schlecht ist, verderbt aktiv (ein anderes).

Was aktiv verderbt, bewegt und wirkt, sofern es ein Gutes ist; die Verderbnis ist Folge einer Privation, die vorliegt oder einem anderen zugefügt wird.

Nur auf moralischem Gebiet bezeichnen Gut u. Böse Differenzen, da der Willensakt, der böse genannt wird, etwas Positives ist.

Mehr oder minder böse ist etwas nicht durch Annäherung an ein höchstes Böses, sondern sofern die Privation des Guten mehr oder minder weit geht. Der Mord ist schlimmer als der Ehebruch, weil er der Liebe mehr entgegen ist, durch die der Akt geformt werden soll.

Das Böse ist, sofern das »ist« auf die Frage an est antwortet, es ist nicht etwas.

In den Dingen ist das Böse als Privation, im Verstand als etwas Erkanntes und als solches ein ens rationis und etwas Gutes, da es gut ist etwas zu erkennen.

2. Ist das Böse im Guten?

Es kann nur im Guten sein. – Das Gute, absolut genommen, ist das letzte Ziel u. alles, was zum Ziel führt. Was in Potenz zum Guten ist, ist eo ipso gut, also alles das, was potenziell ist. Es ist aber

nicht ein bestimmtes Gut (hoc bonum). Das ist etwas entweder, wenn es seine spezifische Vollkommenheit hat (der Mensch, die {{Vollkommenheit}} des Menschen) | oder das, was die spezifische Vollkommenheit gibt (Tugend für den Menschen, Sehschärfe für d. Auge). Im 3. Sinn ist das Subjekt gut, das in Potenz zu einer Vollkommenheit ist. Da das Schlechte eine Privation ist, eine Privation nur in etwas sein kann, das potenziell ist, so ist es in dem, was in Potenz zum Guten ist. Das Vollkommenheitgebende wird durch das Schlechte weggenommen; das, was aus Subjekt + Vollkommenheitgebendem besteht, herabgemindert. Was reiner Akt ist, kann darum nichts Schlechtes in sich haben.

Das Gute wird nicht univok von allem Guten ausgesagt (wie | das Sein nicht von allem Seienden), der es durch alle Kategorien variiert (circumit omnia genera). Darum gibt es nicht eine allgemeine Idee des Guten. Erst recht kann das Schlechte nicht in einem Sinn von vielem gesagt werden. Und gäbe es eine Natur des Guten und eine ihr entgegengesetzte des Schlechten, so wäre doch nicht jedes Gute jedem Schlechten entgegengesetzt.

3. Ist das Gute Ursache des Schlechten?

Es ist es, soweit das Schlechte überhaupt eine Ursache hat. Die hat es aber nicht an sich: 1.) Was an sich eine Ursache hat, ist von der Ursache intendiert, sonst ist es akzidentell verursacht (Grab graben – Schatz finden). Das | Schlechte kann nicht an sich intendiert werden, denn alles wird nur als ein Gut erstrebt. 2.) Jede Wirkung an sich hat Ähnlichkeit mit der Ursache: entweder den gleichen Gehalt (univok) oder einen niederen (aequivok); nun wirkt alles, sofern es aktuell und demnach gut ist; und so kann das Schlechte der wirkenden Ursache nicht gleichen, sofern sie wirkt, also an sich keine Ursache haben. 3.) Jede Ursache an sich hat ein geordnetes Verhältnis zur Wirkung, das Schlechte aber weicht von der Ordnung ab. Es ist nicht an sich, sondern als Privation eines Seienden und somit nicht von Natur aus in ihm. Was einer Sache ihrer Natur nach fehlt (Sehen dem Stein), ist nicht schlecht. | Was aber nicht von Natur aus in einem ist, bedarf einer Ursache. So muß das Schlechte eine Ursache haben, kann aber nur eine akzidentelle haben. Eine Ursache an sich kann nur das Gute haben, und nur ein Gutes kann seine Ursache sein, da es seiner Ursache gleichen muß. So muß das Gute akzidentelle Ursache des Schlechten sein. Denn wenn ein Schlechtes (= defektives Gutes) Ursache des Schlechten ist, so muß die erste Ursache des Schlechten doch ein Gutes sein. Es kann es auf 2fache Weise: als mangelhaftes oder akzidentell. (Mißgeburt durch mangelhafte Zeugungskraft – Zerstörung des Wassers durch d. Feuer, nicht an sich intendiert.)

Der Mangel ist akzidentelle Wirkung eines verändernden Prinzips, das eine entgegengesetzte Qualität einführt. – Auf moralischem Gebiet verhält es sich nicht genau so, weil der Wille nicht notwendig verlockt wird durch einen Genuß. So ist nicht das Ergötzliche, sondern der Wille Ursache des Bösen, sowohl akzidentell wie als defizientes Gut; das Erste, sofern er etwas in gewisser Hinsicht Gutes anstrebt, dem etwas an sich Schlechtes anhängt; als defizientes Gut, sofern der Wille vor der Wahl den ev. Mangel erwägen muß. Denn bei allem, was einer Regel und einem Maß untersteht, | beruht

das Gute auf der Regulierung, das Schlechte auf mangelnder Regulierung. Genüsse sind durch Vernunft u. göttliches Gesetz zu regulieren. Die Verabsäumung der Regulierung erklärt sich zureichend aus der Freiheit des Willens und ist nicht an sich Übel oder Schuld, sondern nur vor einer Wahl. Durch diesen Mangel ist der Wille Ursache der Sünde.

Das bonum deficiens ist causa mali zusammen mit dem bonum per accidens causans und nicht als praexistierend.

Das Geschaffene als solches ist einer Regel unterworfen u. dadurch dem deficere ausgesetzt. | Nur, was eine Regel in sich hat – Gott – kann nicht versagen.

Das Versagen des Willens ist Schuld, des Verstandes Unwissenheit, der ausführenden Potenz Schwäche. Das Versagen des Willens schließt also Schuld so wenig aus, wie das des Verstandes Unwissenheit etc.

Das der Sünde vorausgehende Versagen ist nicht Schuld, sondern bloße Verneinung. Es wird dadurch Schuld, daß der Wille mit dieser Verneinung an ein Werk herangeht; denn dieses Herangehen verpflichtet zu dem Gut, das verneint wird: Messen an der Regel.

causa per accidens kann einen doppelten Sinn haben: daß es der Ursache akzidentell ist, die Wirkung hervorzubringen (z. B. dem Musikalischen, ein Haus zu bauen, falls der Erbauer musikalisch ist) und daß der Wirkung akzidentell etwas zukommt, z. B. dem Haus, daß darin Unglück geschieht. Im 2. Sinn ist das Schlechte akzidentell vom Guten verursacht. Das Wirken des Guten bringt nicht das Schlechte hervor.

4. Wird das Übel angemessen in Schuld u. Strafe eingeteilt?

Die vernünftige Natur verhält sich anders zu gut u. böse als die übrigen Geschöpfe. Die anderen sind von Natur aus auf ein spezielles Gut hingeeordnet. Die intellektuelle | Natur erfaßt die allgemeine Idee des Guten und erstrebt das allgemeine Gute mit dem Willen. Dem entspricht die Einteilung in Schuld u. Strafe, sofern die Schuld dem Willen entspricht, die Strafe gegen den Willen ist. Denn die Einteilung des Schlechten muß der des Guten entsprechen. Dieses ist eine Vollkommenheit. Die erste Vollkommenheit ist eine Form oder ein Habitus, die 2. ein Wirken. So kann auch das Schlechte ein Mangel des Wirkenden d. h. eines Habitus sein oder ein Mangel des Wirkens. Die Schuld ist eine mangelhafte Willensaktion. Ein Mangel der Form oder dem Habitus nach gibt es (dem Glauben gemäß) nur als Strafe der Sünde.

Zur Strafe gehört 3erlei: 1.) eine Beziehung zur Schuld; 2.) daß sie dem Willen widerstreitet, da der Wille eine natürliche Neigung zum eigenen Gut hat (der Widerstreit kann gegenüber dem aktuellen oder habituellen Willen oder nur der natürlichen Willensneigung sein); 3.) daß sie in einem Leiden besteht (nicht dem Willen entspringt, sondern von außen gewirkt wird).

3facher Unterschied von Schuld u. Strafe: 1.) Schuld ein Übel des Wirkens, Strafe des Wirkenden (In der Natur folgt das Übel des Wirkens aus dem des Wirkenden, beim Willen umgekehrt); 2.) Schuld mit, Strafe gegen den Willen; 3.) Schuld im Wirken, Strafe im Leiden.

Dasselbe kann nicht in derselben Hinsicht Schuld u. | Strafe sein. Es kann aber das, was der Wille anstrebt, etwas zur Folge haben, was ihm widerstreitet, oder ein schuldhaftes Tun die ?Unordnung? im rechten Tun.

Die 1. Sünde kann nicht Strafe sein, wohl aber die folgenden, sofern sie auf dem Verlust d. Gnade beruhen.

Den beiden Hauptgütern: honestum u. utile entsprechen Schuld u. Strafe. (utile auf diese beiden andern als Ziel hingeordnet)

5. Hat Schuld oder Strafe mehr Schlechtes in sich?

Trotz dem zur Strafe auch der Verlust der Gnade u. Glorie gehört, muß die Schuld als das größere Übel schlechthin bezeichnet werden: 1.) Weil das, was ein Subjekt zu einem so beschaffenen macht, in höherem Grade ein so beschaffenes ist als das, was das Subjekt nicht dazu macht. Es wird aber jemand schlecht durch die Schuld, nicht durch die Strafe. Denn schlechthin gut oder schlecht wird etwas dem Akt nach genannt, der Potenz nach nur in gewisser Hinsicht. Dem 1. Akt (Habitus oder Form) wohnt nur eine Potenz zum 2. (Wirken) bei. Das Gute schlechthin gilt also vom 2. Akt.

Durch den Willen kann jede Potenz u. jeder Habitus zum Akt geführt werden, denn er ist auf das allgemeine Gut gerichtet, unter dem alle partikulären Güter enthalten sind, um derentwillen alle Potenzen u. Habitus wirken. Die Potenz, die auf das hauptsächliche Ziel gerichtet ist, gebietet der untergeordneten. Darum heißt der Mensch, der guten Willens ist, schlechthin gut, weil er durch d. Akt des guten Willens alles, was er hat, gut braucht. Weil aber die Schuld ein Übel im Willensakt ist, die Strafe ein Mangel von etwas, das der Wille brauchen kann, ist der Mensch durch die Schuld schlechthin schlecht, nicht durch die Strafe. – 2.) Weil Gott das Wesen des Guten ist, ist etwas umso schlechter, je fremder | es Gott ist. Das gilt von der Schuld, weil Gott die Strafe wirkt, aber nicht die Schuld. Denn die Schuld als Schlechtes im Willensakt ist dem Akt der Liebe entgegengesetzt. Die Liebe ist die höchste Vollkommenheit des Willens, die seinen Akt auf Gott hinlenkt, nicht um des Genusses willen (*amor concupiscentiae*), sondern weil das göttliche Gut in Gott ist (*amor amicitiae*). Daß jemand das göttliche Gut, das in Gott ist, nicht will, das kann niemals von Gott ausgehen; vielmehr lenkt Gott jeden Willen auf das, was Er will, das höchste Gut, das in Ihm ist. Die Schuld kann also nicht von Gott stammen; wohl aber kann Er wollen, daß das göttliche | oder ein anderes Gut dem entzogen wird, der nicht dafür geeignet ist, d. h. dessen Strafe. 3.) Das Übel, das zur Vermeidung eines Übels von einem Weisen angewendet wird, ist das geringere Übel: die Strafe dient aber zur Verhütung von Schuld. 4.) Die Schuld besteht im Wirken, die Strafe im Leiden. Was schlecht handelt, erweist sich bereits als schlecht; was Böses leidet, ist erst auf dem Weg zum Schlechten.

Die Schuld trennt die Liebesvereinigung mit Gott, die Strafe bringt nur die Trennung, die dem Genuß entgegengesetzt ist.

Nicht nur die Strafe, sondern auch die Schuld nehmen die Hinordnung auf d. Ziel: darin besteht das Schuldhafte des Willens, daß er das Handeln nicht auf das gebührende Ziel hinordnet. Beide nehmen also sowohl das Ziel als die Hinordnung darauf.

Der Akt d. Schuld ist zeitlich, der Makel ev. ewig und die Ewigkeit der Strafe nur Folge der Ewigkeit der Schuld.

II. Die Sünden

1. Gehört zu jeder Sünde ein Akt?

Sünde ist das (in Natur u. Kunst), was sein Ziel nicht erreicht, u. nicht nach Maß u. Regel ist. In der Vernunft u. im göttlichen Gesetz, die unsere Akte lenken sollen, ist manches Affirmation, manches Negation. Und so kann, an sich, etwas Sünde sein, wozu kein Akt, der zum Wesen der Sünde gehörte, zu gehören braucht. Und so braucht zur Unterlassung kein Akt nötig zu sein. – Versteht man unter dem Zugehörigen die Ursache d. Sünde, so muß auch die Übertretung ein Akt sein. | Wenn die Ursache eine innere u. zwar ein Willensakt ist, dann ist die Unterlassung Sünde, gleichgültig ob der Willensakt mit d. Unterlassung gleichzeitig ist oder ihm vorangeht.

Die Übertretungssünde ist keine Privation, sondern ein Akt, dem es an der gebührenden Ordnung fehlt. Der Mensch wird dadurch nicht schlechthin zu nichts, sondern eines ihm gebührenden Gutes beraubt, und das ist eine Privation im Subjekt. Die Unterlassung ist an sich eine Privation im Subjekt bzw. seiner Potenz. Die Unterlassung hat zum Subjekt nicht einen Akt, sondern die Willensmacht.

Die Unterlassungssünde so lange wie das Gebot in Kraft ist, das nicht erfüllt wird.

2. Besteht die Sünde nur im Willensakt?

Die einen bezeichnen nur den Mangel am Akt als Sünde, andere den mangelhaften Willensakt, wieder andere inneren u. äußeren Akt. Die Auffassungen sind orientiert an Übel, Sünde u. Schuld, wovon jedes das folgende einschließt. Übel ist alles, woran etwas an Form, Ordnung oder gebührendem Maß fehlt; Sünde ist ein Akt, dem es an der gebührenden Ordnung, Form oder Maß fehlt (Sünde = Gebrechen gibt es in Natur, Kunst u. Sittlichkeit), Schuld ist die freiwillige Verfehlung. Die Entartung des sündigen Aktes besteht im Abweichen von Vernunft- | oder göttlichem Gesetz. Und das gibt es auch beim äußeren Akt, da die Gebote auch äußere Akte ge- oder verbieten.

Verdienstlich und tugendhaft oder schuldhaft mißverdienstlich ist ein Akt auf Grund des Willens; aber nicht nur der Willensakt selbst, sondern auch der vom Willen gebotene Akt.

Wenn von 2 Akten der Seele einer ohne den anderen sein kann, so braucht der 2. nicht akzidentell zu sein, sondern material: so kann das Ziel ohne das, was zum Ziel wird, gewollt werden, aber dieses verhält sich material dazu, ebenso der äußere Akt, zum Willen, der ihm befiehlt, in der Sünde.

Der wesentliche Lohn | und die wesentliche Strafe (Freude in Gott und Trennung von Gott) richtet sich nach dem Willen. Je nach äußerem Vollzug oder Nichtvollzug kommen aber andere Güter oder Übel als Folgen der äußeren Akte hinzu.

Ein Habitus an sich ist nicht mißverdienstlich: z. B. Willensschwäche, die der Versuchung nicht standhalten würde, aber tatsächlich nicht in Versuchung kommt.

Der Grund verhält sich zu dem, was er hervorruft wie Form zur Materie: sodaß Wille und äußerer Akt eine Sünde sein können.

3. Besteht die Sünde ursprünglich (principaliter) im Willen?

Bei manchen Sünden sind nicht | die äußeren Akte an sich schlecht (Almosengaben aus Eitelkeit), sondern die Intention. Dann besteht die Sünde wesentlich im Willen. Wo die äußeren Akte an sich schlecht sind, ist der Doppelsinn von principaliter (primordialiter und completive) zu bedenken, ferner daß der äußere Akt nur auf seinen Gehalt hin, wie er aufgefaßt wird, und auf seine Ausführung hin betrachtet werden kann. Nimmt man einen äußeren Akt, der seinem Gehalt nach schlecht ist, so ist er Objekt des Willens und seine Sündhaftigkeit geht der des Willens voraus. Aber die Idee der Schuld und des moralischen Übels vollendet sich erst durch Hinzukommen des Willens. Nimmt man aber den äußeren Akt in der Ausführung, so ist der Wille, aus dem er hervorgeht, das zeitlich Erste.

Seiner Natur nach ist d. Wille und sein natürlicher Akt gut (auf Glück und Seligkeit gerichtet), auf moralischem Gebiet weder gut noch schlecht, sondern in Potenz zu beidem.

Die Sünde entspringt aus der Begierde, die dazu anreizt, aber sie ist nicht ursprünglich in ihr, sondern in dem zustimmenden Willensakt.

Die Auffassung geht von den Dingen zur Seele u. darum von den Sinnen zum Verstand; das Streben von der Seele zu den Dingen, darum vom höheren z. niederen Streben.

Daß etwas fälschlich für ein Gut gehalten wird, kann auf einem Mangel an Erkenntnis liegen (dann mindert es die | Schuld) oder primär an einem Defekt des Willens: wenn ein ungeordneter Affekt die Erkenntnis trübt.

4. Ist jeder Akt indifferent?

Das Gute bedeutet eine Vollkommenheit, d. h. etwas, das nach Maß, Form u. Ordnung angemessen ist. Die Vollkommenheiten sind verschieden je nach der Species der Dinge (entsprechend ihr Mangel: die Übel). Für den Akt als solchen ist seine Vollkommenheit, daß er der Kraft des Wirkenden gemäß herausfließt. In den Naturdingen ist gut der Akt, der der Natur des Wirkenden entspricht; so ist derselbe Akt verschieden zu beurteilen je nach den Wirkkräften. (Für das Feuer ist | es ein guter Akt

nach oben zu steigen, für die Erde ein schlechter, für ein Ding im allgemeinen weder gut noch schlecht.) Menschliche Akte sind gut oder schlecht im Hinblick auf das Spezifische des Menschen, die Vernunft. Für die Seele ist es schlecht, nicht der Vernunft gemäß zu sein, für den Körper, nicht der Natur gemäß zu sein. Wenn es nicht zur Species der menschlichen Akte gehörte, der Natur gemäß oder nicht gemäß zu sein, so wären die Akte an sich indifferent. Da die Akte sich nach den Objekten spezifizieren, so wird sich ein Akt gemäß einem Sinn des Objekts im Verhältnis zu einem aktiven | Prinzip spezifizieren, aber nicht im Hinblick auf ein anderes. Eine Farbe und einen Ton erkennen sind im Hinblick auf die Sinne spezifisch verschiedene Akte, nicht aber im Hinblick auf d. Verstand, da sie von ihm im selben Sinn (des Seienden oder Wahren) erfaßt werden. So spezifiziert sich der Akt jeder Potenz gemäß dem, was durch sich selbst auf jene Potenz Bezug hat, nicht akzidentell. Wenn also Objekte der menschlichen Akte betrachtet werden, die Differenzen im Hinblick auf etwas, was per se zur Vernunft gehört, haben, werden sie als Vernunftakte spezifisch differieren, aber nicht als Akte einer anderen Potenz. (Seine Form – eine | andere Form erkennen, im Hinblick auf die Vernunft – auf Zeugungskraft oder Begehren). Akte sind menschlich als Vernunftakte und als menschliche Akte spezifisch verschieden und der Species gemäß gut oder schlecht. Nur generell betrachtet, d. h. nur als Akte betrachtet, indifferent (wie das Lebewesen als solches weder vernünftig noch unvernünftig ist).

Was aus der Species eines Aktes folgt, wohnt ihm immer inne. Und da »gut« und »böse« die Akte im Hinblick auf die Objekte spezifizieren, kann der seiner Species nach gute Akt nicht schlecht sein und umgekehrt. Es kann aber mit dem guten Akt ein anderer verbunden sein, der im Hinblick auf eine | Ordnung schlecht ist, und damit dem guten Akt etwas Schlechtes anhaften (Gottesliebe aus Verlangen nach Ruhm). Ob nun der Akt selbst oder die Hinordnung auf das Ziel das Gute schlecht macht: das Ganze wird als schlecht erachtet. Dagegen das Gut nur als Gut, wenn es der Species und der Ordnung aufs Ziel nach gut ist. Der schlechte Akt kann niemals gut werden, da der schlechte Akt nicht von einem unversehrten Gut herrühren kann. Aber der gute Akt kann schlecht werden, da dafür kein uneingeschränkt Schlechtes nötig ist.

Was einem Akt als freiwilligem innewohnt, kann nicht akzidentell sein, weil die menschlichen Akte als solche frei sind.

Die Umstände verhalten sich zu den moralischen Akten wie die außerwesentlichen Akzidenzien zu den Naturdingen. Der moralische Akt erhält seine Species vom Objekt, im Hinblick auf die Vernunft; darum sind manche Akte dem Genus nach gut oder schlecht, d. h. sofern sie eine gute oder schlechte Materie (= Objekt) haben. Dazu kann noch eine andere Güte oder Schlechtigkeit von außen hinzukommen, von örtlichen oder zeitlichen Umständen etc. Sie kommt aber dem Akt nicht an sich zu, sofern er auf seine Species hin betrachtet wird.

Es kann etwas im Hinblick auf ein Genus numerisch eins sein, im Hinblick auf ein anderes nicht nur der Zahl nach, | sondern auch der Species nach verschieden: Wenn in der Kontinuität eines Aktes eine gute und eine schlechte Intention einander folgen.

Das nächste Ziel ist das Objekt u. bestimmt die Species des Aktes. Das entfernte ist ein Umstand.

Weil das Gute Ziel und Willensobjekt ist, sind auf moralischem Gebiet die Akte – als vom Willen abhängig, nach Gut und Böse spezifisch verschieden, auf anderem Gebiet nicht.

Es kann jemand einen tugendhaften Akt vollziehen, ohne die entsprechende Tugend zu haben; dann tut er etwas Gerechtes, aber nicht gerecht. So bestimmt sich | der Grad der Güte oder Schlechtigkeit nach Objekt, Umstand, formierendem Habitus.

Formal ist das Gute und das Gerechte immer dasselbe, denn die Rechtsprinzipien, die der Vernunft innewohnen sind unveränderlich. Material ist nicht immer dasselbe gut und gerecht, weil das von der Veränderlichkeit der menschlichen Natur und Lebensumstände abhängt.

5. Gibt es indifferente Akte?

Generell betrachtet, wohl, denn das Objekt des Aktes kann der Vernunft entsprechend oder zuwider | oder weder das eine noch das andere sein. Der individuelle überlegte Willensakt aber kann nicht indifferent sein, denn er kann, seinen Umständen nach, nur entweder vollzogen werden, wann und wo und wie es recht ist oder nicht. Dazwischen gibt es kein Mittleres, wie wenn die Akte generell betrachtet werden. Was aber ohne Überlegung, bloß aus der Phantasie heraus geschieht ist nicht moralisch und nicht nach diesem Maßstab zu messen.

Gutes und Seiendes konvertieren in jeder Gattung, doch nicht mit dem moralischen Guten schlechthin und auch nicht mit dem natürlichen schlechthin. Der moralische Wert ist in | gewisser Weise höher als das natürliche Gut, weil es dessen Akt und Vollendung ist; in anderer Hinsicht hat das natürliche den Vorzug der Substanz vor dem accidens. – Auch das natürliche Gut u. Übel stehen nicht schlechthin unmittelbar in Gegensatz, weil nicht jedes Nichtseiende schlecht wie jedes Seiende gut. (Sie stehen aber als Habitus u. Privation unmittelbar einander gegenüber.)

Es ist nicht jeder Akt verdienstlich oder mißverdienstlich. Was nicht durch die Liebe geformt ist, verdient nicht das ewige Leben, macht aber auch nicht verlustig.

Nicht der Habitus verdient Strafe, sondern der Akt; ebenso nicht die Privation, sondern der Akt, der sie verschuldet.

Wahr und falsch stehen einander gegenüber wie seiend und nicht seiend, darum gibt es kein Mittleres.

6. Bestimmen oder variieren die Umstände die species der Sünde?

Dazu ist zu fragen 1.) was die Species der Sünde bestimmt, 2.) was »Umstand« ist, 3.) auf welche Weise d. Umstand die Species gibt.

1.) Sofern die Sünde als ein freiwilliger Akt aus der Vernunft entspringt, muß sie sich spezifizieren nach etwas am Objekt, das auf die Vernunft bezogen ist. So ist der Akt je nach Übereinstimmung mit d. Vernunft oder dem Abweichen gut oder schlecht. Was hinsichtlich des Objekts nicht der Vernunft

entspricht, kann material oder formal die Species der Sünde differenzieren: material durch den Gegensatz zur Tugend; die Tugenden spezifizieren sich nach dem Medium, das die | Vernunft in verschiedenen Materien findet (Gerechtigkeit im Medium von Tausch u. Verteilung, Mäßigkeit in den Begierden). (Im Bereich d. Natur differenziert die Materie die Individuen, aber auch die Species, sofern die Verschiedenheit der Materie eine Verschiedenheit der Form verlangt.) Die Vernunft findet in diesen Materien verschiedene Medien: Zügeln in der Begierde, Antreiben bei Furcht etc. So differenzieren sich die Sünden nach Materien (Diebstahl, Ehebruch), nicht nach den Geboten, die vielmehr Tugenden u. Laster schon voraussetzen. (Nur was durch den Gegensatz zum Gebot allein sündhaft ist, differenziert sich nach den Ge- | boten.) 2) Da es einer Materie gegenüber verschiedene Sünden gibt, muß die Differenzierung außerdem eine formale sein (Übermaß – Mangel). 3.) Umstand ist, was den Akt äußerlich umgibt, ohne zur Substanz zu gehören: Wer d. Täter ist, was das Objekt u. die Wirkung, wo, wann, warum, wozu, auf welche Weise, mit welchen Mitteln. – Es kann etwas für den Akt in allgemeiner Betrachtung Umstand sein, was in speziellerer Betrachtung zum Akt selbst gehört. Nicht alle Umstände des allgemeiner gefaßten Aktes brauchen species zu bestimmen. Die Sünde wird nur spezifiziert durch einen Umstand, der auf die Vernunft Bezug hat (uti re alba – uti re aliena).

Durch die Umstände kann ein Genus der Sünde spezifiziert werden (uti re aliena – uxore – Ehebruch (material); furtum – in loco sacro – Sakrileg (formal)) oder es kann eine ganz andersartige entstehen (stehlen, um einen Mord zu begehen). Analog spezifiziert sich die Farbqualität zu weiß, aber nicht zu süß: Nur dann, wenn das, was hinzugefügt ist, an sich das, dem es hinzugefügt wird, differenziert, bestimmt es die Species. Verhält es sich aber akzidentell zu jenem, so hat es seine eigene Species, die nicht dessen Species ist, und kann nicht per se mit ihm eins werden.

Da die Species der Sünde sich nicht nach der Natur des Aktes richtet, kann ein- u. derselbe Akt | verschiedenen Species der Sünde angehören.

Jeder Umstand, der die Sünde spezifiziert, erschwert sie, indem er entweder den Akt erst zur Sünde macht oder neue Entstellungen hinzufügt. Wer die Umstände nicht kennt, begeht nur material, nicht formal die Sünde.

Wie der Syllogismus im Schlußsatz terminiert, so der Vernunftprozeß auf moralischem Gebiet im Werk. Die Analogie ist nicht vollständig, weil die Handlung mit Einzeldingen zu tun haben, während der Syllogismus davon abstrahiert. Außerdem variieren auch die Schlüsse nach Umständen, nach notwendiger u. zufälliger Materie, in den verschiedenen Wissenschaften.

7. Erschwert ein Umstand, der nicht die Species mitbestimmt, die Sünde?

Der Umstand kann sich dreifach zum Akt verhalten: 1.) weder spezifizieren noch erschweren (einen weiß oder rot Gekleideten schlagen); 2.) die Species bestimmen (wenn der Akt ohne den Umstand indifferent, wenn er dem Genus nach gut oder dem Genus nach schlecht ist); 3.) die Sünde erschweren (wenn jemand viel stiehlt). Die Unterschiede beruhen darauf, daß bei 1.) der Umstand keine

Beziehung (zum Gehalt) (ratio) (des Aktes) hat, bei 2.) etwas dem Gehalt Widersprechendes ist; bei 3.) der an sich vorhandene Widerspruch vergrößert wird.

8. Kann ein Umstand bis ins Unendliche (d. h. zur Todsünde) erschweren?

Ein Umstand, der die Species bestimmt, kann einen Akt zur Todsünde spezifizieren, aber ohne eine neue Species zu bedingen, da läßliche u. Todsünde, die generell verschieden sind, nicht einer Species angehören können.

Wenn jemand aus einer gewissen Bosheit sündigt, geschieht es freiwillig u. wissend. Weist er dabei das zurück, was ihn von der Sünde zurückhalten könnte – Hoffnung auf Verzeihung oder Furcht vor der göttlichen Gerechtigkeit, so konstituiert dieser Umstand die Species der Sünde gegen den Hl. Geist, die keine Vergebung | findet. Geschieht die freiwillige Sünde aus bloßer gewohnheitsmäßiger Neigung, so konstituiert d. Umstand keine Species u. erschwert die läßliche nicht zur Todsünde.

9. Sind alle Sünden gleich?

Es kommt darauf an, ob es sich um eine reine Privation handelt oder um eine, bei der noch etwas Positives übrig bleibt (Verdorben sein – Verderben). Bei der Unterlassungssünde kann das Unterlassen nicht mehr oder minder sein. Dennoch sind die Sünden nicht gleich wegen der verschiedenen Bedeutung der Gebote. Bei der Übertretungssünde wird nicht | jede Vernunftordnung aufgehoben; das Verhältnis des Positiven und Privativen kann verschieden sein, die Entstellung des Aktes mehr oder minder weitgehend.

Damit etwas mehr oder minder schlecht sein kann, ist nicht etwas schlechthin Schlechtes erforderlich, sondern etwas schlechthin Gutes.

Die Tugenden sind nicht alle gleich der Quantität nach, sondern im Verhältnis zu ihrem Akt, da alle aus der Klugheit oder Liebe entspringen. Die Sünden aber haben verschiedene Wurzeln.

Die Größe der Sache erschwert die Sünde, sofern eine größere Verletzung d. Gerechtigkeit vorliegt.

Das Sein der Seele ist einfach, ihre Kraft (virtus) vielfach: viele Potenzen und jede auf vielerlei in vielfacher Weise bezogen. Darum braucht nicht jede Zuwendung und Abwendung gleich zu sein.

Die Umstände verhalten sich bei Tugenden und Sünden nicht wie substantielle Differenzen (sonst würde jeder Genus oder Species konstituieren), sondern wie Akzidenzien. Außerdem werden mit einer wesentlichen Differenz nicht alle aufgehoben: nach Streichung der Vernunftbegabung bleibt die Lebendigkeit als der Idee nach selbe – nicht der Zahl nach, da das Subjekt zerstört ist.

10. Ist eine Sünde umso schwerer, je größer das Gut, dem sie entgegengesetzt ist?

Die Größe d. Sünde richtet sich nach der Species des Aktes, nach dem Handelnden und nach den Umständen. Die Species richtet sich nach d. Objekt, und seinem Genus nach ist der Akt der schwerere,

der dem größeren Gut entgegengesetzt ist: die Sünden gegen Gott sind die schwersten, gegen den Nächsten sind die schwersten, die gegen das aktuelle Leben (Mord), dann gegen das potenzielle Leben (Ausschweifung), dann äußere Güter. Innerhalb der genera Abstufung nach dem Grad der Liebe, die dem betreffenden Gut gebührt. Den Umständen nach: den Graden der Freiwilligkeit entsprechend.

Die Sünde bedeutet einen doppelten Verlust des Guten: 1.) formal, wodurch die Ordnung der Tugend aufgehoben wird, und so kann die 2. Sünde mehr aktuell wegnehmen als die 1. 2.) Die Wirkung d. Sünde: Verlust d. Gnade u. Glorie, und so nimmt die erste Sünde mehr als die 2.; aber das ist akzidentell, weil die 2. nicht dasselbe vorfindet wie die 1..

11. Vermindert die Sünde natürlich Gutes?

Vermindern ist ein Wirken. Im eigentlichen Sinn wirkt das Wirkende, das einen Akt vollzieht, mißbräuchlich wird es von dem gesagt, wozu das Wirkende etwas macht (weiß) und wodurch es das | macht (Weißte). Der Wirkende wirkt an sich durch seine eigene Form, per accidens, indem er ein Hindernis beseitigt (Sonne erleuchtet d. Haus – der, der das Fenster öffnet). Das an sich Wirkende wirkt etwas zuerst, das andere als Folge (der Erzeugende erst die Form, als Folge Bewegung). Entsprechend bei negativen Wirkungen. Wie die Sonne das Licht in die Luft, so ergießt Gott die Gnade in die Seele. Die Sünde ist ein Hindernis zwischen Gott u. d. Seele, sie hindert die Hinwendung zu ihm, damit d. Empfang d. Gnade; was aber eine Form oder Vollkommenheit hindert, macht d. Empfangenden weniger empfänglich und hindert in der Folge die Wirkung der Form oder Vollkommenheit in diesem. So macht die Sünde die Seele | weniger empfänglich für die Gnade, d. h. sie vermindert ein natürliches Gut, u. ebenso die Erhöhung der Natur durch die Gnade, Verstand, Willen u. niedere Kräfte (irascibilis, concupiscibilis).

Es wird also nicht die Substanz des natürlich Guten zerstört, aber ein gewisses Gut gemindert.

Das accidens kann die Substanz seines Subjekts nicht aufheben, aber es weniger empfänglich für ein anderes accidens machen.

Zum moralischen Akt tragen die Akte vieler Potenzen bei: der Intellekt bewegt den Willen, dieser die niederen Kräfte. Das Bewegende aber prägt dem Bewegten etwas ein; deshalb gibt es beim moralischen | Akt nicht nur Aussenden, sondern auch Empfangen, und darum kann durch den moralischen Akt etwas im Wirkenden verursacht werden: ein Habitus oder eine Disposition oder ein Entgegengesetztes.

Der natürliche Akt ist nur Aussendung und verursacht nichts im Wirkenden, bes. wenn dies ein Einfaches ist, nicht aus Wirkendem u. Leidendem zusammengesetzt.

Bei den Verdammten leidet nicht die Freiheit, die weder erhöht noch vermindert werden kann, sondern die von Schuld u. Elend.

Das, was in etwas ist, wird bei dessen Bewegung bewegt, sofern es davon abhängt: die Seele mit dem Leib dem Ort nach, aber nicht dem Sein u. der Quantität nach.

12. Kann die Sünde das ganze natürliche Gute verderben?

d. h. die Empfänglichkeit für die Gnade. Manche suchen die Unmöglichkeit dadurch zu beweisen, daß ein endliches Kontinuum ins Unendliche geteilt werden kann, wenn die Teilung immer im selben Verhältnis geschieht. Das trifft aber nicht, weil die Verminderung durch die folgende Sünde nicht geringer ist als die 1., sondern größer sein kann. – Die Verminderung kann auf 2erlei Weise geschehen: durch Entziehen (u. so kann sie zum Ende führen) oder durch Hinzufügen eines Entgegengesetzten (Hitze – Empfänglichkeit für Kälte). Wenn auf die 2. Weise das Subjekt zerstört werden kann (Wärme – Wasser), so wird auch die Emp- | fänglichkeit zerstört. Wenn aber das Subjekt nicht zerstörbar ist, dann ist es auch die Empfänglichkeit nicht (materia prima – species des Wassers). So ist die Empfänglichkeit für die Gnade, die zur vernünftigen Natur gehört, durch die Steigerung des Entgegengesetzten (Abwendung von Gott – Hinwendung zum Entgegengesetzten) so wenig wie diese selbst zerstörbar.

Zuwendung u. Abwendung haben aktuell einen Endstand, aber nicht potenziell: Verdienst wie Mißverdienst sind in infinit vermehrbar.

Die Privation, die die Potenz aufhebt, hebt die Empfänglichkeit ganz auf (falls | sie nicht im Wesen der Seele gründet), aber nicht die, die den Akt aufhebt, und das tut die Privation d. Gnade. Die Sünde ist nicht selbst diese Privation, sondern ein Hindernis, durch das die Gnade entfernt wird, aber nicht die Empfänglichkeit.

Die Geneigtheit zum Bösen (fomes) ist nicht Folge d. Natur, wie d. Fähigkeit zum Guten, sondern Folge d. Verderbnis durch d. Schuld. Darum kann sie durch die Gnade ganz aufgehoben werden.

Die Unzugänglichkeit für d. Gnade bei den Verdammten beruht nicht auf Entziehung d. Empfänglichkeit fürs Gute, sondern auf Verhärtung des Willens u. Unveränderlichkeit des göttlichen Ratschlusses.

III. Die Ursache der Sünde

1. Kann Gott Ursache d. Sünde sein?

Ursache d. Sünde kann jemand sein, der entweder selbst sündigt oder jemand anderes zur Sünde veranlaßt. Daß Gott nicht sündigen kann, geht aus der allgemeinen Idee des peccatum (Verfehlen des Zwecks einer Handlung in Natur- u. Kulturdingen) hervor, weil in Gott dessen Potenz unendlich ist, das aktive Prinzip nicht versagen kann, sowie aus der speziellen Idee des peccatum morale, der Schuld (Verfehlen d. gebührenden Ziels durch d. Willen – Abzielen auf ein ungebührliches Ziel), weil Gottes Wille, der seine Natur, das höchste Gute u. das höchste Ziel, die Regel jedes Willens ist, sich | selbst nicht verfehlen kann, wie eines jeden Dinges natürliches Streben unfehlbar auf sein natürliches Gut geht. – Gott kann auch andere nicht zur Sünde veranlassen. Denn sie besteht in der Abwendung vom letzten Ziel, das Gott selbst ist und von dem er nicht ablenken kann. Denn alle geschaffenen Wirkkräfte haben das von der ersten, daß sie allem Ähnlichkeit mit sich selbst geben und sie entweder

durch eine Angleichung d. Form (Wärme – Erwärmen) oder durch Hinlenkung anderer auf d. eigene Ziel (menschliche Befehle). So entspricht es Gott, alles auf sich, d. höchste Gut hin-, nicht von sich abzulenken.

Wenn etwas von einem Verursachten ausgeht, nicht sofern es verursacht ist, ist es nicht auf die Ursache zurückzuführen. (Die Bewegungskraft bewirkt nicht das Hinken, sondern die Krümmung der tibia.) Gott ist Ursache des liberum arbitrium, aber nicht seines Abweichens von Gott, das die Sünde verursacht.

Im Urstand bedurfte der Mensch der Gnade zur Glorie nicht zur Vermeidung d. Sünde, weil kein Antrieb zum Bösen war. Die Folge der 1. Sünde ist die Neigung d. gefallenen Natur zum Bösen, die Gnade zur Vermeidung d. Sünde nötig macht.

Es ist dasselbe, das wirken kann u. wirkt – aber nicht die Ursache d. Potenz Ursache des Aktes.

2. Rührt die Aktion der Sünde von Gott her?

Die es leugneten, dachten an die Deformität der Sünde. Aber als ein Seiendes muß die Aktion d. Sünde vom ersten Seienden herrühren. Und als eine Bewegung vom ersten unbewegten Bewegter. Aber die Bewegungen werden vom Bewegten in verschiedener Weise aufgenommen: so daß es bloß bewegt wird oder sich bewegt, wie es beim liberum arbitrium ist. Wenn etwas in der gebührenden Disposition zum Empfangen ist, dann ergibt sich eine vollkommene Aktion, sonst eine unvollkommene. Wenn also das frei Bewegliche in gebührender Disposition | u. Ordnung ist, erfolgen gute Aktionen, die ganz von Gott herrühren; beim Abweichen davon ungeordnete Aktionen (= Sünde), die als Aktionen von Gott, als Sünde vom lib. arbitrium herrühren.

3. Ist der Teufel Ursache der Sünde?

Bewegende Ursache kann das genannt werden, was disponiert, überredet, befiehlt, eigentlich aber nur, was vollendet. Der Wille wird von außen bewegt durch das erfaßte Gut, ev. durch etwas, was ihm von einem Überredenden als Gut hingestellt wird. Von innen durch das, was den Willensakt selbst hervorbringt. Das vorgestellte Gut be- | wegt den Willen nicht notwendig. Notwendig zielen Verstand u. Willen auf ihr natürliches Ziel ab, stimmt der Verstand den ersten Prinzipien zu u. dem, was daraus folgt (wenn das Folgen erkannt ist), zielt der Wille auf die Seligkeit; auf einzelne Güter nicht, weil keins zur Seligkeit notwendig; Gott ist wohl dazu notwendig, aber dies {{wird}} erst von den Seligen unausweichlich erkannt. Da das Objekt den Willen nicht notwendig bewegt, kann es auch der Überredende nicht. Vollendete Ursache ist also nur die innere, der Wille als 2. Ursache, Gott der ihn geschaffen hat als 1., für die Sünde der Wille allein.

Daß d. Engel vor den Menschen fielen, ist akziden- | tell, nicht notwendig.

Wenn der Teufel den Gebrauch der Vernunft bindet, sodaß Wirklichkeit u. Schein (Traum etc.) nicht unterschieden werden, so verursacht er keine Sünde, weil nur der seiner Vernunft Mächtige sündigen kann.

4. Kann der Teufel durch innere Überredung den Menschen zur Sünde verführen?

Die Überredung kann innerlich und äußerlich geschehen: äußerlich, wenn er in sinnenfälliger Gestalt erscheint und redet; innerlich kann es 3fach geschehen: durch Erleuchtung des Verstandes (wozu böse wie gute Engel möglich sind, der Teufel tut es aber nicht, weil es seinen Zwecken entgegen ist); auf die inneren Sinne kann der Teufel | wirken, weil die körperliche Materie den guten u. bösen Geistern der Ortsbewegung nach (nicht in der Formung) gehorcht und weil das sensitive Prinzip durch Bewegung d. spiritus et humores erregt und die von sinnlichen Bewegungen zurückgelassenen Eindrücke dadurch geweckt werden können, ev. der Mensch des Gebrauchs der Vernunft durch die inneren Bewegungen beraubt. Ferner werden durch Leidenschaften gewisse Bilder besonders leicht erregt und bewegen den Menschen. Die Dämonen erkennen durch d. Akte des Menschen, in welchen Leidenschaften sie befangen sind und wodurch sie sie leicht bewegen können. Durch Vermehrung oder Verminderung d. Sinnesgeister werden die äußeren Sinne geschärft oder ab- | gestumpft u. so können die Dämonen auch auf sie wirken. Schließlich auch auf d. Disposition zu Zorn u. Begierde.

Die Gedanken kann der Teufel nicht innerlich sehen, sondern nur durch ihre Wirkungen.

Neue Phantasiebilder kann er nicht formen, z. B. nicht Blinde Farben sehen lassen.

5. Werden alle Sünden vom Teufel eingegeben?

Indirekt kann man alle vom Teufel verursacht nennen, weil er die 1. Sünde veranlaßt hat. Direkt braucht er nicht zu jeder beizutragen, weil das lib. arb. und die verderbte Natur dazu führen, falls die Vernunft die Begierden nicht zügelt, er kann | aber zu jeder verlocken.

6. Kann Unwissenheit Ursache der Sünde sein?

Sie kann es als causa efficiens vel movens. Eine solche kann an sich bewegen (das Erzeugende, das die Form gibt, der die Bewegung entspricht) oder akzidentell durch Entfernung eines Hindernisses. Praktische Erkenntnis führt zum Guten und hält vom Bösen zurück. Die Unwissenheit ist die Entfernung dieses Hindernisses. Die Erkenntnis, die auf menschlichem Gebiet leitet, ist eine allgemeine, die etwas als Sünde erkennt u. dadurch zurückhalten kann, und eine partikuläre der Umstände des Aktes (ohne die | die allgemeine nicht bewegt) und die entweder von der Sünde als solcher zurückhalten kann (Mord) oder von einer besonderen (Vatermord). – Nur eine bestimmte Art von Unwissenheit entschuldigt von d. Sünde.

Die Unwissenheit entschuldigt nicht, wenn sie selbst freiwillig ist oder nur eine teilweise, sodaß das Wissen zur Vermeidung d. Sünde reichen würde.

Sie kann Ursache d. Sünde sein, sofern das erkannte Gut (also d. Verstand) den Willen bewegt.

7. Ist Unwissenheit Sünde?

Es ist zu scheiden zwischen Nichtwissen (nescientia von etwas, | was man nicht zu wissen braucht oder nicht wissen kann) und Unwissenheit (ignorantia von etwas, was man wissen könnte und ev. sollte), bisweilen gleichbedeutend mit einem habitus falsorum principiorum, der zum Irrtum führt, wenn man sich über das ein Urteil bildet, was man nicht weiß, u. das ist aktuelle Verfehlung. Nichtwissen ist weder Schuld noch Strafe. Unwissenheit ist Strafe. Schuld ist sie nur, wofern es sich um etwas handelt, was zu wissen Pflicht ist: um das, was einen bei den eigenen Akten leitet; um die 10 Gebote, um das, was zum Beruf gehört. An sich betrachtet ist es nicht Schuld, sondern Strafe als Entziehung einer Vollkommenheit. Im Verhältnis zur Ursache kann | es Schuld sein, sofern diese eine Unterlassungssünde (d. Bemühung um das Wissen) ist; schließlich kann sie Ursache d. Sünde sein. – In d. Erbsünde ist das Formale das Fehlen d. ursprünglichen Gerechtigkeit (die den Willen mit Gott verband), aus der Erleuchtung d. Verstandes u. Rechtschaffenheit von irascibilis u. concupiscibilis folgt. Unwissenheit u. Fomes sind d. Materiale d. Erbsünde wie Hinwendung zu einem veränderlichen Gut das d. aktuellen Sünde.

8. Entschuldigt oder vermindert die Unwissenheit die Sünde?

Die Unwissenheit kann insofern entschuldigen, als sie die Freiwilligkeit aufhebt; sie kann aber nur die folgende, nicht die | vorausgehende Freiwilligkeit aufheben. Die folgende wird soweit aufgehoben, als die Unwissenheit geht (da der Intellekt den Willen leitet). Dabei kann die Unwissenheit etwas versuchen, was ungewollt, aber nicht ausdrücklich nicht gewollt war, oder zwar nicht aktuell, aber habituell gewollt. – Unwissenheit kann sodann selbst freiwillig sein: entweder direkt gewollt (um von der Sünde nicht ablassen zu wollen) oder indirekt (aus Scheu vor der Mühe des Lernens, d. h. aus Nachlässigkeit) oder akzidentell (sofern etwas gewollt wird, was sie herbeiführt – Trunkenheit – oder nicht bekämpft – Leidenschaft). Je mehr die Unwissenheit freiwillig ist, desto weniger entschuldigt sie und | die direkt gewollte vermehrt sie. Die indirekt gewollte entschuldigt ev. teilweise. Da aber bisweilen die vorausgehende Unwissenheit und der folgende Akt eine Sünde sind, so kann die Freiwilligkeit d. Unwissenheit ebenso erschweren, wie die verminderte Freiwilligkeit des Aktes entschuldigen. – Die völlige unfreiwillige Unwissenheit, ohne jede Unordnung des Willens, macht den folgenden Akt unfreiwillig.

9. Kann jemand wissend aus Schwäche sündigen?

Die Sünden aus Unwissenheit würden nicht von denen aus Schwäche unterschieden, wenn es nicht möglich wäre. Unter Schwäche ist zu verstehen, daß die Affekte nicht d. Leitung der Vernunft unterstehen (wie bei Körperschwäche die humores nicht d. vis regulativa d. corpus). | Was der Mensch aus Affektionen des sensitiven Strebens (= Passionen) tut, heißt aus Schwäche getan. Daß kein Wissender aus Schwäche sündigen könne, widerspricht aller Erfahrung und beruht auf

mangelhafter Analyse des Wissens: es kann allgemein oder partikulär, habituell oder aktuell sein. Passionen können 1.) Aktualisierung des habituellen Wissens hemmen (durch Verbrauch d. Kraft); 2.) sind sie auf Partikuläres gerichtet, das Wissen auf Allgemeines; es wird aber Prinzip eines Aktes nur, wenn es auf Partikuläres angewandt wird; wenn eine starke Passion auf etwas Partikuläres gerichtet ist, hemmt sie die entgegengesetzte Bewegung des Wissens sowohl durch Ablenkung | der Betrachtung davon als durch Zerstörung durch Gegensätzlichkeit; 3.) kann durch körperliche Veränderungen der Gebrauch d. Vernunft gehemmt und ev. aufgehoben werden, die Passionen aber rufen körperliche Veränderungen hervor.

Aktuelles Wissen oder richtige Meinung einer universellen Affirmation und der widersprechenden partikulären Negation ist unvereinbar, wohl aber das eine aktuell, das andere habituell.

Sowohl d. Akt d. Sünde als d. Tugend geschieht auf Grund einer Wahl, diese ist das Streben nach etwas Überlegten, Überlegung ist ein Forschen. Darum ist jeder solche Akt Ergebnis eines Syllogismus, aber der Mäßige schließt anders als der Ungemäßige, der Enthaltsame anders als der Unenthaltsame, diese mit je 4, jene | mit je 3 Sätzen.

Der Gemäßigte

Der Ungemäßigte

1. Kein buhlerischer Verkehr darf begangen werden.

1. Jedes Ergötzliche soll genossen werden.

2. Dies ist buhlerischer V.

2. Dieser Akt ist ergötzlich

3. Also darf der Akt nicht vollzogen werden.

3. Also ...

Der Enthaltsame

Der Unenthaltsame

1. Keine Sünde ist zu tun (nach d. Vernunft).

1. Keine Sünde ist zu tun (nach d. Vernunft).

2. Jeder Genuß ist zu erstreben (nach d. Begierde).

2. Jeder Genuß ist zu erstreben (nach d. Begierde).

3. Dies ist Sünde.

3. Dies ist ein Genuß.

4. Dies ist zu meiden.

4. Also zu erstreben.

Die Seele gebietet dem Leib wie einem Sklaven, dem *irascibilis et concupiscibilis* wie ein Staatsleiter freien Bürgern, die dem Befehl zuwiderhandeln können.

10. Können Sünden aus Schwäche als Todsünden angerechnet werden?

Die Notwendigkeit, die aus etwas folgt, was dem Willen unterliegt, hebt den Charakter der Todsünde nicht auf. (Die Notwendigkeit des Todes auf Grund eines gewissen Schwertstreichs.) Wenn aus einer Passion notwendig die Bindung der Vernunft folgt, die die Sünde unvermeidlich macht, so lag es doch im allgemeinen im Bereich des Willens, die Passion so anwachsen zu lassen oder nicht. Nur wenn jemand durch die Passion wahnsinnig wird, werden ihm die folgenden Taten nicht mehr zugerechnet, obwohl der Anfang der Passion noch freiwillig war.

11. Wird die Sünde durch Schwäche erleichtert oder erschwert?

Wenn die Passion d. Willen vorausgeht u. ihn zum Akt geneigt macht, vermindert sie Verdienst u. Mißverdienst, da sie die Vernunft verdunkelt, auf der sie beruhen. Aber wenn sie aus dem Willen folgt, vergrößert sie beides, indem sie die Stärke des Willens bekundet.

12. Kann jemand aus Bosheit oder sicherem Wissen sündigen?

Freiwillig ist etwas nicht nur, wenn es als Ziel, sondern auch wenn es um des Zieles willen als Mittel gewollt wird, z. B. die Abwendung von Gott um eines veränderlichen Gutes willen. Weiß er nicht, daß die Hinwendung zum veränderlichen Gut die Abwendung von Gott zur Folge hat, so sündigt er aus Unwissenheit. Neigt er dazu trotz des Wissens durch eine Passion, so ist es Schwäche, geschieht es durch einen Habitus (Gewohnheitssünde), so ist es ganz von innen: aus Wahl, Absicht, sicherem Wissen, Bosheit.

Da die Tugend im Gegensatz zur Bosheit steht, die läßliche Sünde aber nicht im Gegensatz zur Tugend, kann sie nicht aus Bosheit geschehen.

13. Ist die Sünde aus Bosheit schwerer als die aus Schwäche?

Aus 3 Gründen: 1.) Bei d. Sünde aus Bosheit wird d. Wille durch seinen eigenen Habitus bewegt, nicht von außen durch eine Passion, ist also stärker freiwillig; 2.) der Sünder aus Bosheit hat gleichsam eine natürliche Neigung zum Bösen, verharrt darin und bereut nicht leicht; 3.) der Sünder aus Schwäche behält das Gute als Ziel, während der aus Bosheit den Willen auf ein schlechtes Ziel gerichtet hat u. so schwer davon abzubringen ist, wie der, der bezüglich der Prinzipien irrt, von falschen Schlüssen.

Der Habitus d. Tugend oder des Lasters ist die Form d. Vernunftseele. Jede Form ist in etwas nach d. Modus d. Empfangenden. Zur Natur des vernunftbegabten Geschöpfes gehört das liberum arbitrium; denn d. Habitus d. Tugend oder des Lasters bewegt den | Willen nicht notwendig: man kann immer gegen den Habitus handeln, wenn es auch schwer ist.

14. Ist jede Sünde aus Bosheit eine Sünde gegen den Hl. Geist?

Die Väter vor Augustin verstanden unter der Sünde gegen den Hl. Geist Lästerung des Hl. Geistes (als Wesen Gottes oder Person). Augustin fügte hinzu die feindliche Gesinnung und Tat gegen den Hl. Geist, u. zwar wenn man bis zum Tode darin verharrt. Denn das Wesen des Hl. Geistes ist die Liebe, durch die die Vergebung der Sünden geschieht; und so schließt sich gegen die Vergebung ab, wer gegen den Hl. Geist sündigt. Im weiteren Sinn geschieht das durch Neigung zum Bösen, d. h. durch Sünde aus Bosheit, im engeren durch Abweisung dessen, was die Sünde hindern kann: der Gnadenmittel; durch Verzweiflung, Verhärtung etc.

15. Kann die Sünde gegen den Hl. Geist nachgelassen werden?

Nimmt man sie als Verharren in schwerer Sünde bis zum Tode ohne Reue, so ist Vergebung unmöglich. Leichte und läßliche Sünden können noch in jenem Leben Vergebung finden. – Bei dem weiteren Sinn (d. Sünde aus Bosheit) ist Vergebung immer möglich, aber schwer. Als Minderung d. Strafe kommt »Nachlassung« in Betracht bei Unwissenheit u. Schwäche, nicht bei Bosheit. Als »unmöglich« kann mit Rücksicht auf die Schuld die Bosheitssünde bezeichnet werden, wenn man nur die menschliche Potenz (nicht die göttliche) betrachtet, weil sie der Hilfsmittel beraubt: der Gaben des Hl. Geistes, durch die Vergebung in der Kirche geschieht; und des Wissens um das rechte Ziel, das zum Guten zurückführen kann. Es bleibt aber immer die Kraft der göttlichen Gnade und das liberum arbitrium.

IV. Die Erbsünde

1. Kann eine Sünde durch den Ursprung zugezogen werden?

Wenn nicht, so bedürfte es keiner Erlösung und keiner Kindertaufe. Um es zu verstehen, muß man unterscheiden zwischen dem Einzelmenschen, dem nur seine eigenen Akte zugerechnet werden, und dem Menschen als Glied einer Gemeinschaft, der teilhat an den Akten des Ganzen, ev. des Hauptes, der für das Ganze handelt. Da alle Menschen als ein Mensch mit vielen Gliedern anzusehen sind, Adam die ursprüngliche Gerechtigkeit nicht als Einzelmensch, sondern principium des Ge- | schlechts erhielt, verlor er sie auch für alle. Der Defekt wird auf alle übertragen wie die menschliche Natur, zu der die Seele gehört, obwohl jede einzeln geschaffen wird. Bei den Nachkommen als Einzelmenschen hat die Erbsünde nicht den Charakter der Schuld (weil Freiwilligkeit fehlt), wohl aber, wenn man sie als Glieder betrachtet, die an dem freiwilligen Akt des Hauptes beteiligt sind, wie die Hand an einem Mord. Die Erbsünde ist keine persönliche, sondern eine für die ganze menschliche Natur.

Das Fleisch ist nicht genügende Ursache d. aktuellen, wohl aber d. Erbsünde, ebenso wie es ausreichende (materielle) Ursache für d. Fortpflanzung d. menschl. Natur ist.

Es wird nur die Erbsünde, nicht die persönliche Sünde fortgepflanzt, da d. Erzeugende d. Erbsünde fortpflanzt, sofern er als Adam und nicht als dieser oder jener erzeugt.

Es ist keine Schwierigkeit, daß eine geistige Ursache (Verlust der urspr. Gerechtigkeit) eine körperliche Wirkung (Verderbnis des Fleisches) hervorbringt: materielle Formen werden von reinen hervorgebracht; der Wille bewegt das niedere Streben u. ruft dadurch körperliche Veränderungen hervor.

Die Erbsünde, wie die menschliche Natur, ist im Samen nicht aktuell, sondern virtuell, u. nicht in d. Materie, | die Formen annimmt u. verliert, sondern im spiritus spumusus.

2. Was ist die Erbsünde?

Der Anteil an Adams Sünde, in der das Formale die Abwendung vom unwandelbaren Gut, das Materiale die Hinwendung zu einem wandelbaren Gut war. Die Folge des Ersten ist der Verlust der ursprünglichen Gerechtigkeit, des zweiten die Unterwerfung der niederen Kräfte, statt unter die Vernunft, unter die niederen Geschöpfe: das Begehren. Bei den höheren Kräften, die der Leitung des Willens unterstehen, hat sie den Charakter der Schuld, bei den niederen den der Strafe.

Die Concupiscenz, sofern sie Erbsünde ist, ist habituell, nicht aktuell. Der Habitus, sofern er durch eigene Akte erworben ist, als eine Neigung etwas zu tun, ist nicht Erbsünde. Sofern er ein mangelnder Zügel ist, der den Akt hindern könnte, (ursprüngliche Gerechtigkeit) gehört er zur Erbsünde.

Die Concupiscenz qua Erbsünde bedeutet keine Notwendigkeit, ungeordnetem Begehren zuzustimmen, sondern zu empfinden. Die Taufe nimmt nicht d. Notwendigkeit zu empfinden, aber den Mangel an urspr. Gerechtigkeit, der den Übergang von Habitus zum Akt bedingt.

Material gehört auch die corruptio irascibilis zur Erbsünde. Der Name Concupiscenz geht von concupiscibili aus, weil alles irasci von amor ausgeht und in gaudium und tristitia terminiert, die alle zum concupiscibili gehören. Außerdem pflanzt sich die Erbsünde durch d. Generationsakt fort, auf den das ungeordnete Begehren besonders gerichtet ist.

Sofern d. Verstand vom Willen bewegt wird, gehört auch seine Schwächung, die Unwissenheit im Sinne des Fehlens des natürlichen Wissens, das der Mensch im Urstand hatte, material zur Erbsünde.

Die ursprüngliche Gerechtigkeit schließt die heiligma- | chende Gnade ein, weil nicht anzunehmen ist, daß der Mensch als bloß natürlicher geschaffen wurde. Aber auch ohnedies wäre ihr Verlust Schuld, weil das Vergehen gegen die natürliche Vernunft Schuld ist. Die Taufe stellt die Einigung der höheren Kräfte mit Gott her, nicht die Unterwerfung der niederen unter die höheren. Gerechtigkeit ist Rechtschaffenheit des Willens, der ihr Subjekt ist und damit das der Erbsünde.

3. Ist das Fleisch oder die Seele Subjekt d. Erbsünde?

Etwas kann in einem anderen sein wie in seinem eigenen Subjekt oder in einer Ursache, der hauptsächlich oder instrumentalen. | Das eigentümliche Subjekt muß dem Accidens entsprechen. Zu sündigen ist dem Menschen als solchem eigen, dessen Eigentümliches der vernünftige Seelenteil ist; so muß dieser Subjekt der Seele sein. Das Fleisch ist Instrumentalursache, sofern es die Natur u. damit die Erbsünde fortpflanzt. Der Naturordnung nach ist sie zuerst in der Seele, der Zeit- und Entstehung nach zuerst im Fleisch.

1.3.2 De voto – Das Gelübde, S.th. II–II, q. 88 (A06–02)

Die vorliegende Quaestio über das Gelübde aus der Secunda secundae der Summa theologiae ist von Edith Stein gleichfalls direkt aus dem lateinischen Original übersetzt worden, ohne Rekurs auf den projektierten 19. Band der deutschen Thomas-Ausgabe, der bis heute nicht erschienen ist.

Die Übersetzung ist sehr sorgfältig auf fünf einmal gefalteten, doppelseitig beschriebenen und nummerierten sauberen Blättern niedergelegt. In der rechten oberen Ecke der ersten Seite findet sich in grüner Tinte eine Datumsangabe: 21-VIII-1940.

Auch diese Quaestio zeichnet sich durch ihren starken Rekurs auf Augustinus aus. Allerdings bricht die Übersetzung etwa in der Hälfte der Quaestio zu Beginn des sechsten Artikels (von zwölf Artikeln) ab.

Jeder Artikel beginnt sogleich mit dem corpus articuli. Die ausgewählten Argumente im Anschluß an das corpus articuli werden nicht angegeben; wir haben sie im Apparat in {{ }} hinzugefügt.

Thomas von Aquin: Das Gelübde. (Summa theologiae II–II, 88)

1. Was ist ein Gelübde?

Zu einem echten und vollkommenden Gelübde gehört dreierlei: eine Überlegung, ein Willensentschluß und ein Versprechen.

Das Gelübde schließt eine Verpflichtung ein, etwas zu tun, oder zu unterlassen. Ein Mensch macht sich einem anderen gegenüber verbindlich, in Form eines Versprechens; dies ist ein Akt der Vernunft (ratio), der es zukommt zu ordnen. Denn wie ein Mensch durch Befehl oder Bitte gewissermaßen ordnet, was von anderen ihm gegenüber geschehen soll, so ordnet er durch ein Versprechen, was was er selbst einem anderen gegenüber tun soll. Doch ein Versprechen eines Menschen, das er einem anderen Menschen gibt, kann nicht ohne Worte oder irgendwelche äußere Zeichen zustande kommen. Gott gegenüber aber kann man durch einen bloßen inneren Gedanken etwas versprechen, denn es heißt im ersten Buch d. Könige (16, 7): »Die Menschen | sehen, was am Tage liegt; aber Gott schaut ins Herz«. Es werden aber auch manchmal äußere Worte ausgesprochen, entweder um sich selbst anzustacheln, oder auch um andere festzulegen, damit sie nicht nur aus Gottesfurcht vom Bruch eines Gelübdes abstehen, sondern auch aus Scheu vor den Menschen. Das Versprechen geht nun hervor, aus

dem Vorsatz, etwas zu tun; der Vorsatz wiederum setzt eine Überlegung voraus, denn er ist ein überlegter Willensakt. Demnach ist dreierlei zu einem Gelübde notwendig erfordert: erstens eine Überlegung, zweitens ein Willensvorsatz, drittens ein Versprechen, worin das Gelübde zur Vollendung kommt. Es kommt bisweilen noch zweierlei hinzu, um das Gelübde gewissermaßen zu bekräftigen, nämlich ein mündlicher Ausdruck gemäß dem Psalmwort (Ps 65,13): »Ich will dir meine Gelübde erfüllen, die meine Lippen deutlich ausgesprochen haben;« und ferner das Zeugnis anderer. Darum sagt der Magister (= Petrus Lombardus), das Gelübde sei die »Bezeugung eines Versprechens, daß Gott gegenüber geleistet wurden und etwas zum Gegenstand haben muß, was sich auf Gott bezieht«. Allerdings kann die Bezeugung auf die innere Bezeugung im eigentlichen Sinn bezogen werden.

2. Muß das Gelübde immer ein vorzügliches Gutes zum Gegenstand haben?

Das Gelübde ist ein gl. freiwilliges Versprechen, das Gott gegeben wird. Darum muß es, gemäß der eigentlichen Idee des Gelübdes, ein vorzügliches Gutes zum Gegenstand haben, nämlich die freie Betätigung einer Tugend, die weder der absoluten Notwendigkeit noch der Notwendigkeit im Hinblick auf ein Ziel unterliegt.

Wie schon im vorausgehenden Artikel gesagt wurde, ist das Gelübde ein Versprechen Gott gegenüber. Ein Gelübde hat aber etwas zum Gegenstand, was jemand freiwillig für einen anderen tut. Denn es wäre kein Versprechen, sondern eine Drohung, wenn jemand sagte, er werde etwas gegen einen anderen tun. Nun ist jede Sünde gegen Gott und kein Werk ist Gott angenehm, wenn es nicht tugendhaft ist. Daher kann ein Gelübde weder etwas Unerlaubtes noch etwas Gleichgültiges zum Gegenstand haben, sondern nur die Betätigung einer Tugend. Weil ferner das Gelübde ein freiwilliges Versprechen einschließt, die Notwendigkeit aber den Willen ausschließt, fällt das, was notwendig sein bzw. nicht | sein muß, durchaus nicht in den Bereich des Gelübdes. Es wäre Torheit, wenn jemand geloben wollte zu sterben oder nicht zu fliegen. – Was aber nicht absolut notwendig ist, sondern nur in Hinblick auf ein Ziel – z. B. etwas, was zum Heil notwendig ist –, das fällt zwar in den Bereich des Gelübdes, aber nicht sofern es notwendig ist. Was aber weder absolut noch in Hinblick auf ein Ziel notwendig ist, das ist völlig freiwillig und darum fällt es im eigentlichsten Sinn in den Bereich des Gelübdes. Dies wird aber ein vorzügliches Gut genannt, im Verhältnis zum Guten, das gemeinhin heilsnotwendig ist. Darum wird gesagt, daß das Gelübde im eigentlichen Sinn ein vorzügliches Gutes zum Gegenstand hat.

Auf die Frage, ob Abtötungen, die der Gesundheit schaden, Gegenstand eines Gelübdes sein können, ist zu sagen: Abtötung des eignen Körpers, z. B. durch Wachen und Fasten, ist nur angenehm vor Gott, sofern sie Übung der Tugend ist: das ist sie aber, sofern sie mit der gebührender Unterscheidung vorgenommen wird, d. h. so daß die Begierde gezügelt und die Natur | nicht übermäßig belastet wird. Und so gehalten können solche Dinge Gegenstand eines Gelübdes sein. Darum fügt auch der Apostel gl. Röm. 12,1 nach den Worten: »Bringt euren Leib als lebendige, heilige, Gott wohlgefällige Opfergabe dar«, die weiteren hinzu: »vernunftgemäß sei euer Gottesdienst«. Weil aber das Urteil des

Menschen in eigenen Angelegenheiten leicht fehlgeht, ist es angemessen, solche Gelübde nach der Entscheidung des Oberen zu beobachten oder aufzugeben. Würde aber die Beobachtung eines solchen Gelübdes einen schweren und handgreiflichen Übelstand bedeuten und bestünde nicht die Möglichkeit, sich an einen Oberen zu wenden, dann sollte man ein solches Gelübde nicht beobachten. Gelübde aber, die nichtige und unnütze Dinge zum Gegenstand haben, verdienen eher Spott als Beobachtung.

3. Verpflichtet jedes Gelübde zur Beobachtung?

Da die Menschen verpflichtet sind, Gott Treue zu wahren, muß man erfüllen, was man gelobt hat. Zur Treue des Menschen gehört die Einlösung dessen, was er versprochen hat. ... Vor allem aber schuldet der Mensch Gott die Treue, sowohl aufgrund seiner Herrscherstellung, als aufgrund der empfangenen Wohltaten. | Darum ist der Mensch im höchsten Grade verpflichtet zu erfüllen, was er Gott gelobt hat; denn das gehört zur Treue, die der Mensch Gott schuldet. Der Bruch des Gelübdes aber ist eine Art Untreue. Darum gibt Salomon als Grund dafür an, daß man Gelübde halten muß: »Ein ungetreues Versprechen mißfällt Gott.«

Ist die Erfüllung eines Gelübdes aus irgendeinem Grunde unmöglich, so muß man tun, was einem selbst gelegen ist, d. h. zu mindestens die Bereitwilligkeit haben zu tun, was man kann. ... Macht man sich aus eigener Schuld die Erfüllung unmöglich, so muß man überdies für die begangene Schuld Buße tun.

Die sofortige Erfüllung ist nur dann verpflichtend, wenn man sich eben dazu verpflichten wollte. ... Man soll aber auch sonst nicht mit der Erfüllung zögern. Denn es heißt (Deuteronomium 23,23): »Hast du dem Herren deinem Gott etwas gelobt so sollst du nicht zögern es zu leisten; denn der Herr dein Gott, wird es einfordern, und wenn du zögerst, wird es dir als Sünde angerechnet werden.«

4. Ist es vorteilhaft etwas zu geloben?

Was wir Gott darbringen, wird uns zum Nutzen sein; | dann ist es vorteilhaft für den Menschen, sich Gott durch ein Gelübde zu verpflichten.

Wie im 1. und 2. Artikel gesagt wurde, ist das Gelübde »ein Versprechen, das man Gott gegeben hat«. Man verspricht aber Gott etwas auf andere Weise als einem Menschen. Einem Menschen versprechen wir etwas, was ihm nützen soll: sowohl die Tatsache, daß wir ihm etwas leisten, ist für ihn nützlich als auch der Umstand, daß wir ihm die künftige Leistung zusichern. Gott aber geben wir ein Versprechen nicht zu seinem, sondern zu unserem Nutzen. Darum sagt Augustinus (im Brief an Armentarius und Paulinus): »Er ist ein gütiger Einnahmer und kein bedürftiger, denn Ihm kommt kein Zuwachs aus den Einkünften, vielmehr bewirkt Er, daß die Zahler zu Ihm hin wachsen«. Und wie das was wir Gott geben, nicht ihm nützt, sondern uns – »was Ihm erstattet wird, kommt dem Erstattenden zugute«, sagt Augustinus an derselben Stelle – so gereicht auch das Versprechen, wodurch wir Ihm etwas geloben, nicht Ihm zu Nutzen, der keiner Versicherung unsererseits bedarf, sofern wir

durch das Gelübde unseren Willen unabwendbar in der Richtung auf etwas festlegen, was für uns vorteilhaft ist zu tun. Darum ist es vorteilhaft, etwas zu geloben.

Gegen das Bedenken, daß Gelübde | unserer Freiheit einschränken ist zu sagen: Wie die Unfähigkeit zu sündigen, die Freiheit nicht mindert, so mindert auch die Notwendigkeit des im Guten befestigten Willen die Freiheit nicht: so ist es offenbar bei Gott und den Seligen; und von dieser Art ist die Notwendigkeit des Gelübdes, sie hat eine gewissen Ähnlichkeit mit der Befestigung der Seligen. Darum sagt Augustinus im selben Brief: »Beglückend ist die Notwendigkeit, die zum Besseren zwingt«.

Die Gefahr, die das Gelübde mit sich bringt, ist auch ein Einwand dagegen. Es ist auch vorteilhaft ein Pferd zu besteigen, auch wenn man sich damit in Gefahr begibt, vom Pferd zu fallen. Man müßte sonst von allem Guten absehen, dem es beiläufig eigen ist, daß es unter gewissen Umständen Gefahr bringen kann ~~wird~~. Darum heißt es (Ecclesiastes, XI 4): »Wer den Wind beobachtet, wird nicht sähen und wer die Wolken beobachtet, wird nicht ernten«. Es droht aber dem, der etwas gelobt, Gefahr nicht aufgrund des Gelübdes selbst, sondern aufgrund der Schuld des Menschen der seinen Willen ändert und das Gelübde überschreitet. Darum sagt Augustinus im selben Brief: »Laß dich das Gelübde nicht reuen; freue die vielmehr, daß dir nun nicht mehr erlaubt ist, was dir zu deinem Schaden erlaubt war«.

5. Ist das Gelübde eine Art der Gottesverehrung oder Religion?

Etwas geloben ist im eigentlichen Sinne ein Akt der Gottesverehrung und Religion, da die Gelübde auf den Dienst Gottes hingeordnet sind.

Jede Übung der Tugend gehört zur Religion oder Gottesverehrung, wie zu dem ihr Übergeordneten, sofern sie auf die Gottesverehrung hingeordnet ist. Denn andere Akte auf ihr eigenes Ziel hinordnen, ist Sache der herrschenden Tugend, nicht der beherrschten. Und so ist eben diese Hinordnung der Akte irgendeiner Tugend auf den Dienst Gottes im eigentlichen Sinn ein Akt der Gottesverehrung. Aus dem zuvor Gesagten (1. und 2. Artikel) geht klar hervor, daß das Gelübde ein Versprechen Gott gegenüber ist und »daß das Versprechen nichts anderes ist als eine Hinordnung dessen, was versprochen wird, auf den, dem es versprochen wird«. Darum ist das Gelübde eine Hinordnung dessen, was man gelobt, auf die Gottesverehrung oder den Gottesdienst. Und so ist es offenbar ein Akt der Gottesverehrung oder Religion im eigentlichen Sinn, wenn man etwas gelobt.

Versprechen kann man auch Menschen etwas, geloben nur Gott. Man | kann aber die Erfüllung eines Versprechens, das man Menschen gegeben hat (z. B. einem Heiligen oder Prälaten) zum Gegenstand eines Gelübdes machen.

6. Ist es löblicher oder verdienstlicher, etwas aufgrund eines Gelübdes als ohne Gelübde zu tun?

Da es ein Akt der Gottesverehrung ist, etwas zu geloben, ist es löblicher und verdienstlicher etwas aufgrund eines Gelübdes als ohne Gelübde zu tun.

1.3.3 De mendacio – Die Lüge, S.th. II–II, q. 110 (A08–105)

Bei der vorliegenden Quaestio über die Lüge aus der Secunda secundae der Summa theologiae handelt es sich um eine direkte Übersetzung Edith Steins aus dem lateinischen Original ohne Rekurs auf den zwanzigsten Band der deutschen Thomas-Ausgabe, der noch nicht vorlag.

Die Übersetzung ist sehr sorgfältig auf fünf doppelseitig beschriebenen und nummerierten sauberen Blättern niedergelegt. Auffällig ist eine Werkzählung der Übersetzung auf dem Deckblatt: Edith Stein zählt ihrer Übersetzung von De mendacio als Nr. 5. Bemerkenswert ist ferner, daß Sie den zweiten Artikel bis auf die einleitende Frage nicht übersetzt. Sehr deutlich hebt sie hervor, daß sich Thomas in dieser Quaestio auf Augustinus' »Contra mendacium« stützt.

S. Thom. Aqu. S. th. II–II a. 110 a. 1–4 De mendacio (Gestützt auf S. Augustini libro »Contra mendacium«)

1. Die Lüge ist unmittelbar und formal der Wahrheit entgegengesetzt.

Wenn 3 Dinge zusammentreffen: nämlich wenn das, was ausgesagt wird, falsch ist; wenn der Wille vorhanden ist, etwas Falsches auszusagen, und wenn dazu die Absicht besteht zu täuschen, dann liegt material Falschheit vor, weil etwas Falsches gesagt wird; formal, weil der Wille vorhanden ist, etwas Falsches zu sagen, und effektiv, weil der Wille besteht, einen falschen Eindruck zu erwecken. Der Begriff der Lüge aber ist auf die formale Falschheit begründet, darauf nämlich | daß jemand den Willen hat, etwas Falsches zu sagen. Daher kommt auch der Name mendacium (Lüge), daß etwas contra mentem (gegen die innere Überzeugung) ausgesagt wird. Wenn also jemand etwas Falsches aussagt in der Meinung, daß es wahr sei, so ist es material falsch, aber nicht formal, weil die Falschheit nicht in der Absicht des Redenden liegt: darum liegt nicht der volle Tatbestand der Lüge vor. Denn was nicht in der Absicht des Redenden liegt, ist Nebenumstand (per accidens), kann also nicht spezifische Differenz sein. Wenn aber jemand etwas formal Falsches sagt, d. h. den Willen hat, etwas Falsches | zu sagen – mag auch das, was er sagt, wahr sein, so haftet doch einem solchen Akt als freiem und sittlichem Akt an sich (per se) Falschheit an und nur nebenher (per accidens) Wahrheit: darum fällt er unter den Begriff der Lüge.

Die Absicht aber, in einem anderen eine falsche Meinung hervorzurufen, gehört nicht zum Wesen der Lüge (species mendacii), sondern bringt sie in gewisser Weise zur Vollendung; so wie auch bei Naturdingen etwas zu einer Art gerechnet wird, auch wenn die Auswirkung der Form fehlt. So ist es offenbar, wenn etwas Schweres gewaltsam hoch gehalten wird und nicht seiner Form entsprechend herabfallen kann. Also steht offenbar die Lüge unmittelbar und formal im Gegensatz zur Wahrheit.

2. *Einteilung in Gefälligkeitslüge, Scherzlüge, Lüge zum Schaden anderer.*

3. *Jede Lüge ist ihrer Gattung nach schlecht und Sünde, weil es gegen die Natur ist zu lügen.*

Das, was an sich seiner Gattung nach schlecht ist, kann unter keinen Umständen gut und erlaubt sein: denn damit etwas gut sein könne, ist erforderlich, daß alles richtig zusammenwirkt. Das Gute ist nämlich in der Unversehrtheit der Sache begründet, das Schlechte dagegen in einzelnen Mängeln. Die Lüge aber ist ihrer Gattung nach schlecht: sie ist nämlich ein Akt mit ungehörigem Inhalt. Denn da die Worte ihrer Natur nach Zeichen für etwas Erkanntes sind, ist es unnatürlich | und ungehörig, mit Worten etwas zu bezeichnen, was nicht der inneren Überzeugung entspricht. Darum sagt der Philosoph: »Die Lüge ist an sich schlecht und zu fliehen; die Wahrheit dagegen ist gut und löblich«. Also ist jede Lüge eine Sünde, wie auch Augustinus versichert.

Zum 4. Einwand (der die Lüge für erlaubt hält, um ein größeres Übel zu vermeiden): Die Lüge ist nicht nur auf Grund des Schadens, den sie dem Nächsten zufügt, sündhaft, sondern durch ihre eigene Ordnungswidrigkeit ... Es ist aber keine unerlaubte Ordnungswidrigkeit statthaft, um andere vor Schäden und Mängeln zu bewahren. So ist es nicht erlaubt zu stehlen, um Almosen zu geben. Außer in einem Notfall, wo alles | Gemeingut ist. So ist es auch nicht erlaubt, eine Lüge zu sagen, um irgendjemanden aus einer Gefahr zu befreien. Es ist jedoch erlaubt, die Wahrheit durch Geheimhalten zu verbergen, wie Augustin sagt.

4. Nicht jede Lüge ist Todsünde, sondern nur die schadenstiftende, nicht jede Gefälligkeits- und Scherzlüge.

Todsünde im eigentlichen Sinn ist, was im Widerstreit zur Liebe ist; durch welche die Seele mit Gott verbunden lebt ... Es kann aber die Lüge auf dreierlei Weise im Gegensatz zur Liebe stehen: einmal an sich; sodann im Hinblick auf das angestrebte Ziel; schließlich durch einen Nebenumstand. An sich steht die Lüge im Gegensatz zur Liebe eben dadurch, daß sie falsch aussagt. Tut sie | das bezüglich göttlicher Dinge, so ist sie der Gottesliebe entgegen, da man durch eine solche Lüge die göttliche Wahrheit verbirgt oder entstellt: darum steht eine solche Lüge nicht nur im Gegensatz zur Tugend der Liebe, sondern auch zur Tugend des Glaubens und der Religion; und deshalb ist eine solche Lüge schwerste Todsünde. Betrifft die falsche Aussage etwas, was für den Menschen ein Gut ist, z. B. etwas, was zur Vollkommenheit des Wissens und zur Besserung der Sitten beiträgt, so ist eine solche Lüge der Liebe als Nächstenliebe entgegen, weil sie dem Nächsten den Schaden einer falschen Meinung zufügt: deshalb ist sie eine Todsünde. Betrifft aber die falsche Meinung, die durch die Lüge hervorgerufen wird, etwas, bei dem es nicht von Belang ist, ob man so | oder anders darüber denkt, dann wird der Nächste durch die Lüge nicht geschädigt, z. B. bei Irrtümern über kontingente Sonderfälle, die ohne Bedeutung für einen sind. Darum ist eine solche Lüge an sich keine Todsünde. – Im Hinblick auf das angestrebte Ziel kann eine Lüge im Gegensatz zur Liebe stehen: z. B. wenn

etwas gesagt wird, um Gott zu beleidigen (was immer Todsünde ist als der Religion widerstreitend) oder um den Nächsten zu schädigen in seiner Person, seinem Eigentum oder guten Ruf; auch das ist Todsünde, denn dem Nächsten schaden ist Todsünde. Und schon die bloße Absicht, eine Todsünde zu begehen, ist Todsünde. Wenn aber das beabsichtigte Ziel der Liebe nicht entgegen ist, dann ist auch die Lüge im Hinblick darauf keine Todsünde. | So ist es offenbar bei der Scherzlüge, die nur eine kleine Belustigung beabsichtigt, und bei der Gefälligkeitslüge, die sogar den Nutzen des Nächsten zum Ziel hat. – Nebenher kann sie aber der Liebe widerstreiten durch das Ärgernis oder irgendeinen Schaden, den sie zur Folge hat; und auf solche Weise kann sie auch Todsünde sein, wenn man nämlich um des Ärgernisses Willen keine Scheu hat, öffentlich zu lügen.

1.4 Exzerpte und Abbreviatonen zur Summa

theologiae auf der Grundalge von Bänden der Deutschen Thomas-Ausgabe

1.4.1 Deutsche Thomas-Ausgabe, Band 1: S.th. I, qq. 1, 3–13 (A08–114, A08–120, A08–121 und A08–123)

Die vorliegenden Exzerpte und Abbreviationen zum ersten Band der Deutschen Thomas-Ausgabe basieren auf Notizen, die im Edith Stein-Nachlaß verstreut überliefert sind. Es besteht zudem eine Lücke mit bezug auf die zweite Quaestio sowie den letzten bzw. den ersten Artikeln der Quästionen 1 und 3.

Die Exzerpte bilden die Vorarbeiten für die umfangreiche Rezension, die 1934 in zwei Teilen im 32 Jahrgang (Heft 8/9 und 10) von »Die christliche Frau« erschienen ist.

Die Rückseiten wiederverwendeter Briefe überwiegend aus dem April und Mai 1934 bestätigen die Datierung der Arbeiten, die sich durch eine überraschende Unabhängigkeit gegenüber der auch von Edith Stein kritisch gesehenen Übersetzung der Deutschen Thomas-Ausgabe auszeichnen und eher ihrem eigenen terminologischen Umgang mit Thomas von Aquin und ihrem eigenen Übersetzungsstil folgen.

Für die Seitenzählung von Belang ist erneut die Faltung der Seiten. A 4-Seiten werden in der Regel doppelt gefaltet, so daß sich für die Rückseite des benutzten Papiere vier Seiten ergeben. Halbierte A 4-Seiten werden einfach gefaltet.

Geleitwort

Zweck d. Ausgabe: Ein Lebensbund, der zu Gott führen soll.

Text der frz. Ausgabe von P. G. Théry O.P., verglichen mit der editio Piana (1570) und der Leonina (1882 ff.), deren Varianten beigegeben sind.

Anmerkungen, um in die »Aristotelisch-thomistische« Philosophie einzuführen u. dadurch das Verständnis zu ermöglichen.

Kommentar soll den inneren Zusammenhang der thomistischen Lehre aufweisen.

Einleitung. Rückgang auf d. Ursachen der Krisis unserer Zeit: Wandlung des Wissenschaftsbegriffs – Verlegung von den Voraussetzungen des Objekts auf die des Geistes u. der Methode, schöpferische Gestaltung des Experiments u. der math. Konstruktion übertragen zur Gestaltung des Objekts. Verlust des Seins u. der Metaphysik. Zerreiβung d. Einheit von Welt und Menschheit durch den cartesischen Dualismus. | der Idee eines unveränderlichen wesenhaften Seins (ewige Menschennatur) u. damit der Grundlage des objektiven Sollens. Rettung aus dem Chaos – Rückkehr zum Denken des hl. Thomas, das an den ersten und ewigen Gesetzen des Seins orientiert ist, wie uns sich die klare Ordnung des Universums, der Erkenntnis, der Wissenschaften u. der Lebenspraxis ergibt.

Theologie u. Glaube. Theologie soll vorbereiten auf Empfang der Gnade, sich selbst entbehrlich machen, Weg zu Gott sein. Innerer Zusammenhang zwischen Thomas u. deutscher Mystik.

Vorwort Einführung für Anfänger. Zur Vermeidung von Unklarheiten Ausschaltung unnützer Fragen u. systematische Ordnung (statt Anschluss an einen zu interpretierenden Text).

q. 1: Art u. Gegenstand d. hl. Lehre

Neben der Philosophie, die alles Seiende (auch Gott) mit der natürlichen Vernunft er- | forscht, muß es eine heilige Lehre (aus Offenbarung) geben: 1.) weil der Mensch auf ein Ziel hingeeordnet ist, das die Vernunft übersteigt, und Kenntnis davon haben muß, um es zu erreichen. 2.) weil auch das, was dem Verstand an sich zugänglich ist, nur von wenigen u. mit rechter Mühe und mit Gefahren des Irrtums zu erreichen ist – zum Heil aber sind alle hingeeordnet.

Theologie ist Wissenschaft: zwar nicht aus Prinzipien, die sie aus eigenem Licht erkennt, aber aus solchen, die der höheren Wissenschaft Gottes u. der Heiligen entstammen (wie die Musik, die ihre der Arithmetik entlehnt).

Sie ist eine Wissenschaft, obwohl sie Gott u. Geschöpfe (verschiedener Art) umfaßt, denn sie bezieht sich auf alles, sofern es von Gott offenbart ist: das gibt den einheitlichen Gegenstandcharakter u. entsprechend die Einheit des Habitus. Ihr primärer Gegenstand ist Gott, die Geschöpfe nur, sofern sie Gott als Anfang u. Ziel haben.

Sie ist zugleich spekulativ u. praktisch (in der Philosophie sind diese Disziplinen getrennt), wie Gott in einem Licht sich und sein Tun erkennt. Aber vorwiegend spekulativ. | weil sie im ersten Sinne von Gott handelt, von menschlichem Tun nur, sofern der Mensch dadurch auf die vollkommene Gotteserkenntnis hingeeordnet ist.

Sie steht höher als alle anderen Wissenschaften: höher als alle spekulativen, weil sie sie an Sicherheit (durch das übernatürliche Licht) u. durch den Gegenstand übertrifft, als alle praktischen durch Hinordnung auf das höhere Ziel. Weil sie über allen steht, kann sie sich aller bedienen, aber sie ist nicht abhängig von der Philosophie, wenn sie ihre Begriffe u. Methoden zur Hilfe nimmt, denn sie bedarf gl. ihrer nicht an sich, sondern verwendet sie nur, weil sie auf dem Weg des natürlichen Verstandes leichter zum Ziel geführt wird.

[...]

darin sind Natur (des Menschen) und ihr Träger (dieser Mensch) unterschieden. Die reine Form aber, die sich selbst individuiert u. trägt, ist Form u. Träger zugleich.

Sind in Gott Wesenheit u. Sein dasselbe?

Es kann nicht verschieden sein; denn 1.) Was in einem Ding außer dem Wesen ist, muß entweder aus dem Wesen folgen oder von außen verursacht sein. Bei keinem Ding folgt das Sein aus dem Wesen (keine causa sui), sondern wird von außen verursacht. Dies ist bei Gott nicht möglich, da er die 1. Ursache ist. Also Sein = Wesen. 2.) Das Sein ist die Aktualität (Verwirklichung) jeder Form oder Natur. Da es in Gott keine bloße Potenz gibt, so kann es auch kein vom Sein unterschiedenes Wesen geben. 3.) Wo das Sein vom Wesen verschieden ist, da ist es Sein durch Teilhabe. Das ist beim ersten Sein unmöglich.

Gottes Sein als Aktualität ist uns ebenso unzugänglich wie sein Wesen; aber »daß Gott ist« (das Sein im Prädikat des Existenzialsatzes), erkennen wir aus seinen Werken.

Gehört Gott zu einer Gattung?

Nicht als Art, denn 1.) in der Art verhalten sich Gattungsmäßiges und Artbestimmendes wie Potenz u. Akt. In Gott aber gibt es keine Potenz. 2.) Da das Sein Gottes Wesen ist und die Gattung eines Dinges sein Wesen bezeichnet, müßte Seine Gattung das Seiende sein. Aber das Sein kann keine Gattung sein. Denn jeder Gattung entsprechen Artunterschiede, die nicht in ihr inbegriffen sind, u. auch diese sind Seiendes. 3.) Alle Dinge einer Gattung haben das Wesen gemeinsam, aber nicht das Sein. Bei Gott aber ist beides eins.

Nicht als Prinzip (wie Punkt u. Eins zu Ausgedehntem u. Zahlen), weil Er Urgrund alles Seins, nicht nur einer Gattung ist.

Gott kann nicht zur Gattung Substanz gerechnet werden, weil Substanz nicht = Subsistenz, sondern ein Seiendes, dessen Seinsweise das Subsistieren ist.

Kann Gott Eigenschaften haben (accidentia)?

Da die Substanz sich zu den Akz. verhält, wie Potenz zu Akt, ist es unmöglich. | 2.) weil Gott das Sein selbst ist, das keine weitere Bestimmung zuläßt; 3.) weil selbst wesentliche Eigenschaften erst aus dem Wesen folgen müßten; in Gott aber gibt es nichts Verursachtes.

Was ihm zugeschrieben wird, sind keine Eigenschaften wie bei uns (Kraft, Weisheit).

Gott ist vollkommen einfach, 1.) weil kein Unterschied von Stoff u. Form, von Substanz u. Accidens, Genus u. Differenz, Natur u. Sein; 2.) weil jedes Zusammengesetzte später als die Teile, Gott aber das Erste ist; 3.) weil zur Zusammensetzung eine Ursache gehört; 4.) weil darin der Unterschied von Potenz u. Akt $\{\{\text{besteht}}\}$. 5.) Jedes Zusammengesetzte ist mehr als die Summe der Teile und die Teile sind nicht dasselbe wie es selbst. Das gibt es bei Gott nicht.

Wenn die Ursache einfach ist, so ist doch alles Verursachte zusammengesetzt, mindestens aus Wesen u. Sein. Im Geschöpflichen ist das Zusammengesetzte das Vollkommenere, weil es mehr von der einfachen göttl. Vollkommenheit nachbilden kann.

Gott geht in keine Verbindung mit etwas anderem ein, 2.) Er ist 1. Wirkursache u. das ist immer das Ganze, nicht ein Teil. 1.) Als Wirkursache kann er nicht Form der Wirkung sein (Ursache u. Wirkung können höchstens der Art, nicht der Zahl nach dieselbe Form haben). 3.) Kein Teil kann Erstes sein: der Stoff ist immer später als die Form; die Form eines Zusammengesetzten ist mitgeteilte Form.

Gott u. prima materia sind nicht durch eine Differenz unterschieden, weil das Einfache sich nicht durch Differenzen von anderem unterscheidet, sondern sind etwas schlechthin anderes (diversa).

q. 4: Gottes Vollkommenheit

Er ist vollkommen, weil der Urgrund (primum principium) das vollkommen Bestimmungsmächtige ist (in actu), von dem alles andere Bestimmung erhält. Die ihn unvollkommen nannten, sahen in dem Ersten den Urstoff.

Er ist vollkommen, | weil in Ihm alle Seinsfülle ist, nicht als hätte Er sie erst erreicht (was im »vollkommen« – »perfectus« dem Wortsinne nach liegt). – Das Sein ist nicht unvollkommen, weil bestimmbar: es nimmt keine Bestimmung an, sondern verleiht seinerseits erst dem Wesen Wirklichkeit.

In Gott sind alle Vollkommenheiten aller Dinge, denn die Ursache enthält die Vollkommenheit der Wirkung (in höherem Grade, wenn sie äquivok ist) und weil die vollendete Seinsfülle alle Vollkommenheiten in sich schließen muß. (c. ipse est esse subsistentibus – Er selbst ist allen Dingen Sein u. Wirklichkeit?)

Die Geschöpfe sind Gott ähnlich, nicht in dem höchsten Grad der Ähnlichkeit, die Übereinstimmung in »Wesen u. Weise« (ratio et modus) besagt, auch nicht dem bloßen Wesen nach (wie bei uni- | voken Ursachen); sondern – weil zwischen Ursache u. Wirkung irgendeine Gemeinsamkeit d. Form bestehen muß, Gott aber keiner Art u. Gattung angehört, eine »Verhältnisgleichheit« (Analogie), wie sie allem Seienden zukommt.

(Auslassung: secundum multos modos communicando in forma)

q. 5: Das Gute im allgemeinen

Vorbereitung auf die Frage, ob Gott – als vollkommen – auch gut sei.

Das Gute fällt sachlich zusammen mit dem Seienden; denn das Gute ist das, wonach verlangt wird, das ist aber das Vollkommene (bzw. das jeweils Vollkommenheit Gebende) und das ist das, was aktuell (»verwirklicht«) ist. Nur begrifflich besteht ein Unterschied, sofern das Gute zum Seienden die Idee des Verlangtwerdens hinzufügt.

Insofern besteht auch ein begrifflicher Unterschied, als schlechthin gut nur das Vollendete ist, das Seiende | auf seiner höchsten Stufe. Schlechthin seiend aber ist, was nicht bloß potenziell noch Verwirklichung einer Potenz ist, das ist aber nur das substantielle Sein eines Dinges; was hinzukommt, ist immer nur »mit Einschränkung« (secundum quid). Die Vollkommenheit, durch die es schlechthin gut wird, ist aber etwas, was ihm erst zukommt.

Das Seiende ist begrifflich früher als das Gute. Denn der Begriff ist das, was der Verstand von einer Sache begriffen hat und im Namen ausdrückt. Das Erste, was er erkennt, ist aber das Seiende, denn erkennbar ist etwas, sofern es wirklich (aktuell) ist; es ist der eigentliche Gegenstand des Verstandes.

Alles Seiende ist gut: das Gute fügt zum Seiende keine einschränkende Bestimmung hinzu, wie die Kategorien, sondern nur die Beziehung auf das Begehren.

Die prima materia ist wie potenziell | seiend, so auch potenziell gut; in ihrer Potenzialität aber nicht Gegenstand, sondern Träger des Verlangens. Den math. Größen fehlt das Gutsein, sofern ihnen das Sein fehlt. Denn, getrennt von den Körpern, haben sie nur ein gedankliches Sein.

Das Gute ist Zweckursache als das, wonach alles verlangt, ist Ziel u. Zweck und als solches in der Reihe des Verursachens das Erste: die Zweckursache setzt die Wirkursache in Bewegung u. das letzte ist die Form, der der Stoff zugeführt wird. Im Verursachten ist umgekehrt die Form das Erste, wodurch es Dasein erlangt, dann erhält es die Wirkkraft und als letztes die Vollendung, wodurch es schlechthin gut wird!

Das Gute u. das Schöne sind sachlich dasselbe, auf die Form gegründet: das Gute aber auf das Streben bezogen, das Schöne auf das Erkennen: dessen Anblick wohlgefällt, durch seine harmonischen Verhältnisse, | die den Sinnen entsprechen; und weil das Erkennen eine Verähnlichung der Form nach ist, so wirkt das Schöne nach Art der Formursache.

Der Charakter des Guten ist begründet in Weise, Art u. Ordnung (modus, species, ordo), denen Maß, Zahl u. Gewicht entsprechen. Denn gut ist, was vollkommen ist, d. h. die ihm gemäße Seinsfülle hat. Dazu gehört, daß es seine Form u. die zugehörigen Bedingungen u. Folgen hat. Dies rechte Verhältnis ist das Maß. Die Form aber ist bestimmend für die Art (die, wie die Zahlen, sich durch Hinzufügung von Unterschieden ergeben). Auf Grund der Form besteht das Streben nach dem Ziel, das als Ordnung oder Gewicht bezeichnet werden kann.

Das Gute ist einzuteilen in das Edle, das Nützliche und Angenehme. Dabei ist *honestum* das, was um seiner selbst willen begehrt wird, nützlich, was als Mittel | zum Ziel erstrebt wird, angenehm (delectatio, Genuß) ist das Ruhm im erreichten Ziel. (honestum = sittlich, wert?)

q. 6: Das Gutsein Gottes

Gott ist gut. Denn gut ist, was begehrenswert ist. Jedes Wesen verlangt seine Vollendung: das ist aber ein Teilhaben an dem Wirkenden, das die Vollendung wirkt, und das ist Gott für alle Wesen.

Für Gott besteht nicht – wie für die Geschöpfe – das Gutsein in Weise, Art u. Ordnung. Sondern Er ist die Ursache für {{Weise, Art u. Ordnung}}. Indem alle Wesen nach ihrer Vollendung streben, streben sie auch nach Gott, auch die vernunftlosen, die Ihn nicht erkennen.

Gott ist das höchste Gut. Er steht über jeder Gattung des Guten und ist letzte Ursache aller besonderen Güter: *aequivoke Ursache*, die weder Gattung noch Art mit ihnen gemein | hat, sondern sie in unfaßliche Weise überragt.

Das »höchste« fügt nichts Reales zum Gut hinzu, sondern nur eine Beziehung auf die Geschöpfe, die von Gott her eine bloß gedankliche ist (wie die des Gegenstandes zur Erkenntnis). Völlig unvergleichlich ist nur, was zu verschiedenen Gattungen gehört, was für Gott nicht zutrifft.

Gott allein ist durch sein Wesen gut. Gut ist das Vollkommene. Vollkommenheit hat einen 3fachen Sinn: 1.) in sein eigenes Sein gesetzt sein; 2.) die Eigenschaften erlangen, die zum vollkommenen Wirken nötig sind; 3.) etwas anderes als sein Ziel erreichen. Kein Geschöpf besitzt diese Vollkommenheiten durch sein Wesen. Gott aber ist im Besitz seines Seins, zu dem nichts mehr hinzukommen kann, und ist in sich am Ziel.

Die Güte des geschaffenen Wesens ist etwas, was zum Wesen hinzukommt: die Existenz oder eine Vollkommenheit. Das Gute gehört durchaus der existenziellen Ordnung | an, nicht d. Wesensordnung – diese ist der Erkenntnis, jene dem Willen zugeordnet.

Alles Gute ist durch die ihm innewohnende Güte gut. Weil aber diese durch Ähnlichkeit teilhat an ihrem Urbild der göttlichen Güte, kann man auch sagen, daß jedes durch Gottes Güte gut ist.

q. 7: Gottes Unendlichkeit

Gott ist unendlich. Die Alten haben in der Unendlichkeit Unvollkommenheit gesehen, weil sie nur die Unbegrenztheit der Materie dachten. Materie u. Form begrenzen sich gegenseitig, sofern diese in vielen sein können, jene viele Formen aufnehmen kann. Aber die Materie erhält erst durch die Form Wesen u. Dasein, ist also selbst unvollkommen, dagegen wird die Form durch die Materie nicht vervollkommenet, sondern eingeschränkt. Das in sich ruhende Sein, das in nichts anderes aufgenommen wird, ist völlig uneingeschränkt und vollkommen. (maxime formale omnium = bei allen Wesen eigentlich formgebend! Das Formalste von allen.)

Außer Gott ist nichts schlechthin unendlich, sondern nur »mit Einschränkung«. Der Stoff tritt immer in begrenzter Form auf, es bleibt ihm aber die Empfänglichkeit für andere Formen. Die Form ist begrenzt durch den Stoff; die reinen Formen sind nicht stofflich begrenzt, aber sofern sie ihr Sein nur haben und auf eine bestimmte Natur festgelegt sind.

Nichts ist wirklich unendlich der Größe nach. Die Unendlichkeit der Größe nach ist nicht Unendlichkeit dem Wesen nach. Dies hat kein Gewordenes, denn jedes ist auf seine bestimmte Art beschränkt, darüber hinaus auf eine Individualität. Aber auch unendlich der Ausdehnung nach kann ein wirklicher Körper nicht sein, denn zur Wesensform des Körpers gehört eine bestimmte Ausdehnung. Ferner wäre für einen unendlich ausgedehnten Körper keine Bewegung möglich, weil es den ganzen Raum erfüllen würde. Doch auch zum math. Körper gehört bestimmte Gestalt und damit begrenzte Ausdehnung.

Unendliche Teilbarkeit ist denkbar, aber nicht unendliches Zuzählen. Unendlichkeit der Zeit und Bewegung sind nicht unendlich der Größe, | da Zeit u. Bewegung sukzessiv aktuell werden, die Größe aber als Ganzes aktuell sein muß.

Es gibt keine aktuelle unendliche Menge der Zahl nach, weder notwendig (eine unendliche Zahl von Bedingungen für die Existenz einer Sache), noch zufällig (eine unendliche Zahl von Hilfsmitteln – Hämmer des Schmiedes), weil jeder Menge eine bestimmte Zahl entsprechen muß. Dagegen ist eine der Möglichkeit nach unendliche Menge denkbar: der unendlichen Teilbarkeit entspricht ein unendliches Anwachsen der Zahl.

q. 8: Das Dasein Gottes in den Dingen

Gott ist in allen Dingen, nicht als Teil ihres Wesens und nicht als accidens, sondern als das sie Wirkende. Denn als das Sein selbst muß Er alles Sein hervorbringen (ursprünglich und fortdauernd erhaltend) und weil Wirkendes und Gewirktes zusammen sein müssen, bei ihm sein; und weil das Sein das Tiefste im Dinge ist, muß Gott in seinem Innersten sein.

Gott ist überall: »an« jedem Dinge und an jedem Ort, aber nicht wie ein Körper, der anderes an diesem Ort ausschließen würde.

Gott ist nicht unteilbar wie die Stelle des Kontinuums, sondern im Sinne des Geistigen, daß mit dem Kontinuum nichts zu tun hat und mit ihm nicht als Element, sondern durch seine Kraft in Verbindung ist.

Gott ist ganz an jedem Ort: nicht im Sinne der Ganzheit der Ausdehnung, sondern des Wesens.

Gott ist überall durch sein Wesen, seine Gegenwart u. seine Macht: sofern er in allen als Ursache ihres Seins ist, alle vor seinen Augen sind, alle seiner Macht unterworfen. Dies gilt für alle Dinge. In den erkennenden und wollenden Wesen ist er außerdem als Gegenstand der Erkenntnis u. Liebe; dies aber ist bedingt durch die Gnade.

Gott allein ist ursprünglich und an sich allgegenwärtig: »ursprünglich« – nicht wie das Weltall, das mit seinen verschiedenen Teilen den Raum | erfüllt; »an sich« – nicht nur unter gewissen Bedingungen: wie ein Körper »überall« wäre, wenn es keinen anderen gäbe.

q. 9: Die Unveränderlichkeit Gottes

Gott ist völlig unveränderlich, 1.) weil Er reiner Akt ist, alle Veränderung noch eine Potenzialität voraussetzt; 2.) weil Er einfach ist, alles Bewege aber aus Teilen besteht; weil Er als der Vollkommene nichts mehr erlangen kann, wie es bei jeder Bewegung geschieht. – Wo Augustin von Bewegung Gottes spricht, meint er »Tätigkeit« wie Erkennen, Wollen, Lieben.

Gott allein ist ganz unveränderlich. Alles Geschaffene ist veränderlich 1.) in dem Sinn, daß Gott die Macht hat, es zu schaffen und zu vernichten, 2.) auch ihrem eigenen Vermögen nach. Das passive Vermögen zu größerer Vollkommenheit des Seins haben nur die, bei denen das, was bei ihnen möglich ist, mit dem Nicht-Sein verträglich ist. So die irdischen Körper bezüglich ihres substantiellen Seins, da ihr Stoff den Verlust | der substanzialen Form verträgt, und auch hinsichtlich der Eigenschaften, die nicht zu ihrem Wesen gehören. Für die Himmelskörper besteht nicht die Möglichkeit substanzialer Veränderung, weil ihr Stoff zur Vollendung geformt ist, sondern nur der Ortsveränderung. Die reinen Geister als reinere Formen lassen keine seinsmäßige Veränderung zu, aber es besteht bei ihnen noch die Möglichkeit, ihr Ziel zu erreichen oder zu verfehlen (Wahl zwischen Gut u. Böse) und die der Ortsveränderung als Einsetzen ihrer Kraft an verschiedenem Ort.

Die guten Engel haben die Unwandelbarkeit des Willens durch Gnade.

q. 10: Die Ewigkeit Gottes

Die Ewigkeit ist der ganze und vollkommene Besitz des grenzenlosen Lebens auf einmal. Wir kommen zur Ewigkeit nur durch die Zeit. Sie ist das zahlenmäßig bestimmte Maß der Bewegung im Vorher u. Nachher, mit Anfang und Ende. Die Ewigkeit kennt nicht Anfang und Ende, nicht Vorher u. Nachher, nicht Bewegung | und Veränderung, sondern unveränderte Gegenwart der ganzen Fülle.

Gottes Ewigkeit folgt aus seiner Unveränderlichkeit wie die Zeit aus der Bewegung. Und wie Er sein Sein ist, so auch seine Ewigkeit.

Gott allein ist ewig im Sinne der vollkommenen Unveränderlichkeit. Manche Dinge sind es im Sinne eines endlosen Seins, ev. auch unwandelbarer Tätigkeit (Anschauung Gottes). Die Hölle ist endlose Dauer mit veränderlichen Strafen, nicht Ewigkeit. Wahrheiten sind ewig, sofern sie im ewigen Verstand Gottes sind.

Zeit und Ewigkeit sind wesenhaft unterschieden, dadurch daß diese als Ganze auf einmal ist, jene ein Nacheinander. Anfang u. Ende der Zeit sind kein wesentlicher Unterschied. Wäre die Zeit anfangs- und endlos, so bliebe doch ihr Nacheinander, außerdem Anfang u. Ende der Bewegungen in ihr, während es auch in der Ewigkeit Anf. u. Ende nicht gibt.

Die Zeit ist das Maß der Bewegung, die Ewigkeit das Maß des Seins: je veränderlicher ein Ding ist, desto entfernter von der Ewigkeit. Nicht nur Bewegung, sondern auch Ruhe der beweglichen Dinge in der Zeit.

Das Aevum ist ein Mittelding zwischen Zeit und Ewigkeit: diese das Maß des völlig unverändert beharrenden Seins; jene das Maß des wesenhaft bewegten und veränderlichen Seins; das Aevum ist Maß eines nicht dem Wesen, aber durch Hinzukommendes veränderlichen Seins (Bewegung der Himmelskörper; Willens- u. Verstandestätigkeit, Ortsveränderung der Engel).

Durch ihr Wesen gehören die Engel dem Aevum an, durch das Nacheinander ihrer Tätigkeit der Zeit, durch die Anschauung Gottes haben sie teil an der Ewigkeit. Das Aevum ist in seiner Fülle zugleich, läßt aber ein hinzukommendes Vorher u. Nachher zu.

Es gibt nur ein Aevum. Das Aevum ist einfacher als die Zeit, und schon diese ist nur eine. Ihre Einheit beruht nicht darauf, daß sie abstrakte Zahl wäre, sondern sie gehört zu dem, was durch sie gemessen wird; auch nicht auf dem Ursprung aus der Ewigkeit, denn die Einheit der Ursache schließt Vielheit des Verursachten nicht aus, sondern auf der Einheit der ersten Bewegung, die das Maß aller Bewegungen ist und zu der die Zeit nicht nur als Maß, sondern als Eigenschaft zum Träger gehört. – Die Geister gehen alle aus Gott hervor, nach Origenes alle auf gleiche Weise, nach Dionysius nach einer abgestuften Ordnung. Nach dieser zweiten Auffassung bedarf es keines weiteren Unterscheidungsmittels, also nur eines Aons, nach der ersten (weniger guten) wären verschiedene anzunehmen.

q. 11: Die Einheit Gottes

Das Eine fügt zum Seienden nichts sachlich hinzu: es negiert nur das Geteiltsein. Denn das Sein ist gleichbedeutend mit dem Ungeteiltsein. Das Seiende ist entweder einfach (dann nicht nur ungeteilt, sondern unteilbar) oder zusammengesetzt: dann ist es erst, wenn die Teile zusammen sind.

Durch Verwechslung des Einen mit der Eins haben Plato u. die Pythagoräer die Zahl zum Wesen der Dinge gerechnet, Avicenna das Eine als etwas zum Wesen Hinzukommendes angesehen.

Es kann etwas schlechthin Eines sein und in etwa eine Vielheit: das Ding wesenhaft eins, viele Eigenschaften, ein Ganzes, viele mögliche Teile. Umgekehrt: viele Dinge schlechthin Vielheit, aber in etwa (der Gattung oder Art nach) eins.

Einheit und Vielheit sind einander entgegengesetzt in verschiedenem Sinn: 1.) die Eins dem Vielen als das Maß dem Gemessenen (durch die Zahl), 2.) das Eine dem Vielen als das Ungeteilte dem Geteilten, d. h. in der Art der Privation.

Wenn etwas, was eine Einheit ist, zugleich als Vielheit bezeichnet wird, | so wird nicht Entgegengesetztes voneinander ausgesagt, sondern etwas, was in gewisser Hinsicht das eine ist, kann, schlechthin betrachtet, das andere sein.

Im Grunde ist das Eine als Ungeteiltes keine Privation, weil die Teilung nichts Positives ist. Das Erste, was wir erkennen, ist das Seiende; das Zweite die Geschiedenheit von anderem, d. i. das Geteiltsein, als Drittes die Einheit, als Viertes die Vielheit.

Gott ist einer. Das folgt 1.) aus seiner Einfachheit. Denn, das, wodurch etwas ein Diesda ist, kann ihm nicht mit anderen gemeinsam sein. Wäre man Mensch und dieser Mensch durch dasselbe, so gäbe es nur einen Menschen. Das trifft bei Gott zu, bei dem Wesen u. Sein zusammenfallen. 2.) aus seiner Vollkommenheit: 2 Götter müßten sich voneinander unterscheiden, also einer nicht alle Vollkommenheiten besitzen. 3.) aus der Einheit der Welt, deren einheitliche Ordnung auf einen Urheber zurückweist.

Gott ist im höchsten Grade Einer, weil Er im höchsten Grade seiend und, als einfach, völlig ungeteilt ist.

q. 12: Gotteserkenntnis der Geschöpfe

Der geschaffene Verstand muß Gottes Wesen erkennen können, denn 1.) ist Gott als das aktuellste auch das am meisten erkennbare Sein, 2.) besteht des Menschen Seligkeit in seiner höchsten Tätigkeit, d. i. die des Verstandes. Daß er seine Seligkeit nicht erreichen könnte oder sie in etwas anderem als Gott fände, widerspricht dem Glauben. Der Vernunft widerspricht es, daß der Mensch die letzte Ursache, nach der der Verstand von Natur aus sucht, nie erreichen sollte. Die Gottesschau kommt den Seligen zu.

Das Wesen des Gottes wird nicht durch ein Bild erkannt, das uns das göttliche Wesen durch Ähnlichkeit darstellte (nur insofern kann man von einer »similitudo« sprechen, als die uns von Gott gegebene Erkenntniskraft eines Analogon des »göttlichen Lichts« sein muß): 1.) weil das Höhere nicht durch ein Niederes erkannt werden kann (Geistiges nicht durch ein körperliches Bild, das Ungeschaffene | nicht durch ein geschöpfliches Bild); 2.) weil Gottes Wesen mit seinem Sein eins ist, was sonst nicht vorkommt; 3.) weil Gottes Wesen unendlich ist und alles Erkennbare in sich beschließt, während alle geschaffenen Formen auf einen Seinsbereich beschränkt sind.

Die Dinge, die nicht ihr Sein sind, werden im Erkennen mit dem Verstand eins in einer Seinsweise, die nicht ihre natürliche ist. Das göttliche Wesen aber vereinigt sich selbst mit dem Verstand und macht ihn zum Erkennenden.

Gott kann nicht mit körperlichen Augen geschaut werden, denn jede Sinnestätigkeit ist Akt eines körperlichen Organs und kann sich nicht über das Körperliche erheben.

Wenn Augustin meint, unsere Augen werden wir so schärfen, daß wir Gott sehen, dann ist es zu verstehen in der Weise, wie wir geistig mit dem Äußeren des Menschen sein Leben »mit-sehen«. Die neue Schöpfung wird Gott widerstrahlen.

Gottes Wesen zu schauen ist keinem Geschöpf natürlicherweise möglich: jedes Erkannte ist im Erkennenden in dessen Seinsweise. Ist etwas von höherer Seinsweise als der Erkennende, so übersteigt

seine Erkenntnis dessen Natur. Weil die Seele Form eines stofflichen Leibes ist, entspricht es ihr, individuelle Körperdinge zu erkennen: die Sinne, die an körperliche Organe gebunden sind, erkennen die Dinge in ihrem stofflichen Einzeldasein, der Verstand, der nicht Akt eines körperlichen Organs. ist, ihr allgemeines Wesen, abgelöst vom Einzeldasein; der Natur der körperlosen Geister entspricht es, die körperlosen Dinge zu erkennen, aber keiner geschaffenen Natur, das oberste Sein zu erkennen.

Der geschaffene Verstand bedarf eines geschaffenen Lichts um Gott zu schauen: denn wenn etwas zu etwas erhoben werden soll, was seine Natur übersteigt, muß es darauf vorbereitet werden. So muß der menschliche Verstand, um mit Gott als seiner Erkenntnisform eins zu werden, eine Steige- | rung seiner Erkenntniskraft erfahren, die wir Erleuchtung nennen.

Dies Licht ist nicht ein Mittel, worin, sondern wodurch wir Gott schauen.

Gottes Wesen wird in verschiedener Vollkommenheit geschaut, nicht durch verschiedene Bilder, sondern weil das Glorienlicht, welches das Schauen ermöglicht, den einzelnen in verschiedenem Maß zuerteilt wird je nach dem Maß ihrer Liebe.

Gott schauen heißt nicht ihn voll begreifen. Vollständig begreifen heißt etwas so erkennen, wie es erkennbar ist. Gottes Unendlichkeit ist, als vollkommen aktuelles, vollkommen erkennbar u. verlangt ein unendliches Erkennen; das ist aber für keinen geschaffenen Geist möglich, auch nicht im Glorienlicht, da dieses selbst geschaffen ist.

In weiterem Sinn steht »Ergreifen« im Gegensatz zum Erstreben. Es entspricht als Gloriengabe der Hoffnung, wie dem Glauben das Schauen, der Liebe der Genuß. Hier ist Schau, Besitzen, Genießen getrennt, dort ist es eins.

Der geschaffene Geist erkennt nicht alle Dinge in Gott, denn sie werden in Ihm erkannt wie die Wirkungen in der Ursache. | Je vollkommener die Erkenntnis der Ursachen, umso vollkommener die Erkenntnis der Wirkungen. Um alle Wirkungen zu erkennen, müßte die Ursache voll begriffen werden.

Die Vollkommenheit, nach der der geschaffene Verstand von Natur aus strebt, ist die Erkenntnis der Gattungen und Arten und ihrer »Sinnzusammenhänge« (rationes), nicht der Einzeldinge als solcher, der Gedanken u. Taten d. Einzelnen und des nur Möglichen. Die Erkenntnis Gottes allein stillt überdies sein ganzes Verlangen u. macht ihn selig.

Die Dinge werden in Gott nicht durch Erkenntnisbilder geschaut: die Verähnlichung mit ihnen, die zum Erkennen gehört, kommt zustande durch die Vereinigung mit Gott, in dem ihre Urbilder sind.

Alles in Gott Erschaute wird auf einmal erkannt; denn unser diskursives Erkennen beruht darauf, daß unser | Verstand nicht durch mehr als eine Species auf einmal geformt werden kann. Was aber durch eine Species erkannt wird, das kann zugleich erkannt werden (z. B. alle Teile durch ein Bild des Ganzen), also auch durch das Wesen Gottes alle Dinge.

Kein Mensch kann in diesem sterblichen Leben Gott schauen. Denn das Erkennen richtet sich nach der Natur des Erkennenden; und so entspricht der Seele, die an einen körperlichen Leib gebunden ist, das Erkennen von Formen körperlicher Dinge. Je mehr sie sich vom Körper löst (Traum, Entrückung), desto besser gelingt ihr die Erfassung von rein Geistigem (Offenbarungen). Das höchste Geistige ist ihr unerreichbar, so lange noch eine Bindung an den Leib besteht. Doch ist eine übernatürliche Entrückung zur Gottesschau in diesem Leben möglich (Moses, Paulus).

Daß alle Erkenntnis Schauen in Gott sei, ist so zu verstehen, daß schon unser natürlicher Verstand, durch den wir erkennen, ein | Anteil am »göttlichen Licht« ist.

Es gibt eine Erkenntnis Gottes durch die natürliche Vernunft, wenn auch keine Wesensschau: Unsere Erkenntnis beginnt mit der Sinneswahrnehmung. Da die von Gott gewirkten Geschöpfe nicht die Kraft ihrer Ursache erschöpfen, ist es nicht möglich, von ihnen aufsteigend das Wesen zu erkennen, wohl aber Gottes Dasein und die Eigenschaften, die ihm als 1. und alles überragende Ursache zukommen.

Die Gnade gibt eine vollkommenerere Gotteserkenntnis als die natürliche Vernunft. Zur Erkenntnis gehören Phantasiebilder u. Verstandeskraft. Diese wird durch die Gnade gestärkt, sie liefert aber auch geeignete Bilder und manchmal sogar Sinnendinge als Sinnbilder f. Geistiges (Taube bei d. Taufe).

Das göttl. Wesen erkennen wir auch nicht durch die Gnade, aber reichere Wirkungen u. verborgene Eigenschaften (Trinität).

Der Glaube ist Er- | kenntnis, sofern er uns einen Erkenntnisgegenstand gegenüberstellt. Zur Erkenntnis im vollen Sinn fehlt, daß der Verstand nicht durch eigenes Sehen, sondern durch fremdes bestimmt ist. Die eigentliche Erkenntnis, wie das Wissen sie vermittelt, ist Festlegung des Verstandes auf eine Wahrheit durch Schau (visio – Einsicht) und Einsicht in die obersten Denkgesetze.

q. 13: Die Namen Gottes

Wir können Gott nicht mit einem Namen nennen, der sein Wesen bezeichnet, wie sonst das Wort durch seine Bedeutung (intellectus) die Sache bezeichnet. Dagegen können wir ihn von den Geschöpfen her nennen auf Grund der Beziehungen zu ihnen.

Unsere Namen bezeichnen entweder selbstständige Einzeldinge, die etwas Zusammengesetztes sind, oder etwas Einfaches, das aber allgemein ist und nicht subsistiert. Mit dinglichen Namen drücken wir die Subsistenz Gottes aus, mit allgemeinen u. abstrakten seine Einfachheit.

Das Wesen Gottes wird von den negativen Namen und denen, die eine Beziehung zu den Geschöpfen aussagen, keineswegs getroffen. Aber die Namen, die ihm Eigenschaften zusprechen, treffen, wenn auch unvollkommen das Wesen, nicht nur Gott als Ursache der entsprechenden geschöpflichen Eigenschaften (Güte u. s. w.).

Das, was die Namen bezeichnen – die Vollkommenheiten – kommt Gott eigentlicher zu als den Geschöpfen. Aber die Art, wie wir sie bezeichnen, entspricht den Geschöpfen, an denen wir sie kennen lernen und trifft Gott nicht eigentlich.

Die Namen Gottes sind nicht sinnleich, obwohl sie dieselbe Sache bezeichnen, denn sie bezeichnen verschiedene geschöpfliche Vollkommenheiten, deren Urbild in Gott allerdings eins ist, also dieses Eine mit verschiedenen Gesichtspunkten.

Was von Gott und den Geschöpfen gesagt wird, gilt nicht in völlig gleichem Sinn (menschliche Weisheit ist vom Wesen u. Sein des Menschen verschieden, Gottes Weisheit eins mit Wesen, Macht u. Sein), aber auch nicht ohne jede Gemeinsamkeit des Sinnes, sondern in analogem Sinn auf Grund der Beziehungen, die zwischen Gott u. den Geschöpfen bestehen (wie die Medizin u. der Urin »gesund« genannt werden, weil sie die Gesundheit des Körpers verursachen bzw. anzeigen).

Die analoge Ursache steht über der univocen: aus ihr geht die ganze Art hervor, die univoce ist nur Teilursache innerhalb der Art; so geht auch in den Aussagen alles Gleichbedeutende auf ein Analoges (das Seiende) zurück.

Die metaphorischen Namen gelten zuerst von den Geschöpfen, und auf Grund der Analogie von Gott. Die anderen aber in erster Linie von Gott; denn bei analogischen | Namen muß alles auf eine Sache zurückweisen, die zur Definition der anderen nötig ist. Da nun die eigentlichen Namen nicht nur eine ursächliche Beziehung zwischen Gott und Geschöpfen ausdrücken, sondern etwas Wesentliches, ist das göttliche Attribut das, wonach alle geschöpflichen Eigenschaften genannt werden.

Manche Namen gelten von Gott ewig, andere, die eine Beziehung zu den Geschöpfen ausdrücken, nur zeitlich. Das ist möglich, weil sie nur in den Geschöpfen wirklich, in Gott rein gedanklich sind: denn Er ist nicht auf die Geschöpfe bezogen, nur sie auf Ihn.

Der Name »Gott« (θεός) wird als Bezeichnung der göttlichen Natur gebraucht, ist aber – seiner ursprünglichen Bedeutung nach – nicht von der Natur hergenommen (die wir nun aus ihren Tätigkeiten erkennen), sondern von der Tätigkeit | der allumfassenden Vorsehung (θεῶντα).

Der göttliche Name ist – seinem eigentlichen Sinn, d. h. der vollen Bedeutung nach – nicht übertragbar, nur bildlich, d. h. einem Teilsinn nach. Im allgemeinen sind mitteilbar Namen, die eine allgemeine Natur bezeichnen, wenn sie sich in mehreren Individuen tatsächlich vereinzelt oder doch vereinzeln können. Namen von Formen, die durch sich selbst individuiert sind, lassen sich nicht übertragen. Gottes Name wäre nur unter der Voraussetzung übertragbar, daß jemand eine Mehrheit entsprechender Individuen für möglich hielte. Der ursprünglichen Wortbedeutung nach ist allerdings »Gott« kein Eigennamen. Am ehesten ist das das hebräische Tetragramm (Jhwh).

Das Wort »Gott« gilt vom wahren Gott, dem Götzen und dem »Gott« der es durch »Teilhabe« ist nicht in völlig gleichem, auch nicht in völlig verschiedenem, sondern in analogem Sinn.

1.4.2 Deutsche Thomas-Ausgabe, Band 2: S.th. I, qq. 14–26 (A08–109, A08–115 und A08 116)

Die vorliegenden Exzerpte und Notizen zum zweiten Band der Deutschen Thomas-Ausgabe bilden die Grundlage für die im Aprilheft 1935 des 33. Jahrgangs von »Die christliche Frau« erschienenen Doppelrezension zum zweiten und fünften Band der Deutschen Thomas-Ausgabe. Einen Datierungshinweis für diese Arbeiten liefert ein wiederverwendeter Brief vom 14. Januar 1935, dessen freie Randfelder neben der freien Rückseite gleichfalls mit Notizen beschrieben sind.

Exzerpte zu Band 2 der Deutschen Thomasausgabe

Gottes Leben, sein Erkennen und Wollen

Einleitung (P. Anselm Stolz O.S.R.) Der 1. Bd. hat gezeigt, daß die menschliche Erkenntnis über die geschaffene Natur hinaus zu einem ersten Sein führt und was sie über dessen Wesen aussagen kann. Das letzte Ziel der Summa ist zu zeigen, wie wir persönlich in das rechte Verhältnis zu Gott kommen können (Christus der Weg). Eine Vorstufe dazu bildet die Kenntnis Gottes als Person, die in diesem 2. Bd. auf Grund der Offenbarungen des A.T. und N.T. geboten wird. Sie gipfelt in der Frage nach der Vorherbestimmung des Menschen durch Gottes Gnadenwahl, ein Geheimnis, das tief demütig stimmen muß.

Zum Ganzen: Die Darstellung d. göttl. Tätigkeiten folgt auf die Erörterung v. Dasein und Wesen. Aber diese Unterscheidung ist eine uneigentliche, | am geschöpflichen Sein orientierte. In Gott gibt es ja keine vom Wesen unterschiedene Tätigkeit. Und so muß die Scheidung immer wieder aufgehoben werden. Aber gerade diese Gegensatzspannung hält beständig den Eindruck der unendlichen Überlegenheit des Göttlichen über alles Menschliche wach und beleuchtet sowohl die menschliche als auch die göttliche Lebensbetätigung.

Die Entscheidung wird meist mit Berufung auf die HL. Schrift und Augustin gegeben. Die Begründung aber wird aus der Gotteslehre von q. 1–13 gegeben.

Materie als Individuationsprinzip

Ideen für den göttlichen Geist das Erkannte nicht Erkenntnismittel.

Begriffe u. Urteile ewig wahr im göttl. Geist.

Leben = Sein einer Natur, die aus sich selbst sich bewegt u. Tätigkeit, nicht akzidentelle, sondern substantielle Wesenseigenschaft.

Gottesliebe

Prädestination u. liberum arbitrium. Es darf nicht geschieden werden zwischen dem, was aus dem einen, und was aus dem anderen hervorgeht, denn die Erstursache bringt ihre Wirkungen durch die Zweitursache hervor.

Vorherbestimmung wie Verwerfung entsprechen der göttl. Güte: weil kein Ding der göttl. Einfachheit gleichkommt, muß sich Gottes Güte in einer Stufenfolge offenbaren: im Schonen die Barmherzigkeit, im Strafen Gerechtigkeit. Warum Er die einen zur Herrlichkeit auswählt, die anderen verwirft, hat | seinen Grund allein im göttl. Willen.

Das Gute, was der Natur entspricht, findet sich in der Mehrzahl der Fälle, das die Natur übersteigende, in der Minderzahl. Darum ist die Zahl der Auserwählten geringer als die der Verworfenen.

Gottes Potenz: In Gott nur aktive, nicht passive Potenz.

Was Seligkeit ist.

Seligkeit besteht im Erkennen.

Kommentar: Der Aufbau von q. 14–26.

Verhältnis von Philosophie u. Theologie in diesem Band.

Thomismus – Molinismus. Molina durch- | bricht mit der Annahme eines »mittleren Wissens« den Grundsatz vom schöpferischen Wissen Gottes zugunsten der freien Willensentscheidung. Diese Ansicht »ist schon rein philosophisch betrachtet nicht zulässig, da durch sie die vollkommene Unabhängigkeit alles Göttlichen bedroht ist«. (Freie Selbsteinschränkung?) »Im mittleren Wissen wird Gott zweifellos in Seiner Erkenntnis von der Entscheidung des Geschöpfes abhängig gemacht.« (?)

Ideenlehre etwas kurz abgefertigt.

Intellektualismus: Gott ist die Wahrheit, weil Einheit von Sein u. Erkennen. Daraus folgt Erkennen = des Menschen höchster Akt, durch den er Gottes teilhaftig wird, u. seine Seligkeit (höher als Liebe?). Die ganze Schöpfung hat die Wahrheit als Ziel: die vernunftlosen Geschöpfe sind für den Menschen Mittel der Gotteserkenntnis. Diese analoge Gotteserkenntnis ist, wie die unmittelbare, letztlich selbst ein Abbild der göttl. Wahrheit.

Schwierigkeit der Frage: Allgemeiner Heilswille und tatsächliche Verwerfung einzelner Menschen. Lösung durch vorausgehenden u. nachfolgenden Willen (Joh. Damascenus), die aber nicht zeitlich geschieden sind. »Einzigster Grund ist die freie Gnadenwahl Gottes selbst, die keinen Grund mehr im Geschöpflichen hat und die für uns eine Tatsache u. undurchdringliches Geheimnis bleibt.«

Über das Böse. Gott kann eine Welt, in der es Naturübel gibt, einer vollkommeneren vorziehen (?), mittelbar also diese Übel wollen, aber nicht die Sünde wollen, die dem höchsten Gut entgegensteht.

Thomas Bd. 2

Kommentar S. 379 f. Die platonische Auffassung von der Weltregierung durch Geister entspricht der christlichen, daß die gefallenen Engel die Oberherrschaft Gottes abgeworfen haben und die gefallene Welt unter der Herrschaft »des Fürsten dieser Welt steht«, soweit sie nicht durch die Heilstat Christi (wirkend in Sakramenten u. Sakramentalien) davon befreit ist.

Prädestination

I. Geschichte der Prädestinationlehre (Augustin)

Die kirchlichen Entscheidungen

II. Thomas-Auffassung

Gewißheit der Vorherbestimmung: die letzten beiden Sätze widersprechen einander anscheinend.

Die Zahl der Erwählten. Gründe für die Thomas-Auffassung, daß sie geringer ist als die der Verworfenen. Wie vereinbar mit der Universalität des göttl. Heilswillens und mit der göttl. Allmacht.

|

III. Nachthomistische Auffassung.

(Thomismus-Molinismus)

Franz von Sales, in Übereinstimmung mit den Molinisten, macht die Bestimmung zur Herrlichkeit und die Verwerfung (nicht die erste Gnade u. darum nicht die Gesamtbestimmung) von Verdienst u. Sünde, bzw. ihrem (mittleren) Vorausgewußtsein abhängig.

Schwierigkeit der Vereinbarkeit mit dem allgemeinen Heilswillen zugegeben.

»Für unser unzulängliches Verstehen besteht schon in der einfachen Tatsache, daß Gott die Sünde und den Abfall von Ihm zuläßt, eine fast unlösliche Schwierigkeit.«

Unterscheidung von Thomas u. Calvin.

Thomas kennt verdienstliche Werke, wenn sie auch die Vorherbestimmung nicht bedingen. Er kennt eine Nichterwählung, die nicht positive Verwerfung ist, deren Folge | nicht die Hölle sein muß, sondern eine natürliche Seligkeit sein kann.

Gottes Macht

Gottes Seligkeit: Überleitung von der Wesenseinheit zur Dreipersonlichkeit Gottes.

Druckfehler:

S. 39, q. 14, a. 10 corp.: letzte Zeile »war« überflüssig

S. 55: Erkennt Gott Urteile? Erkannt werden nicht Urteile, sondern Sachverhalte.

S. 61, q. 14, a. 16, 1, 2. Zl.: Es fehlt »betrachtend«.

*S. 87, q. 15, a. 3, ad 3: »ens cadit in ratione veri« »das Seiende fällt unter den Begriff des Wahren.«
Richtiger: gehört zum {{Begriff des Wahren}}?*

S. 106, q. 17, a. 1 corp.: »diametrum falsum commensurabile« »einander Entgegengesetztes könne man aneinander messen«.

S. 112, q. 17, a. 3 corp.: »homo potest deficere ab hoc quod est habere duos pedes« »wie der Mensch beide Füße verlieren kann«.

S. 155, q. 19, a. 5, ad 1: voluntas Dei rationabilis – »hat seinen Grund«, besser »ist vernünftig geordnet« – entsprechend: S. 152, q. 19, a. 5, 1: irrationabiliter – ohne Vernunftordnung.

S. 172, q. 19, a. 9, ad 2 unklar.

S. 176, q. 19, a. 11 corp.: »im übertragenen Sinne ist es ...« – »der Wille im ii. S. wird W. des Zeichens genannt«.

S. 200, q. 21, a. 1, ad 1: in parte sensitiva – im sittlichen Teil!

S. 218, q. 22, a. 2: 2 statt 3.

S. 277, Sed contra Ps. 88: »veritas« – Wort. |

1.4.3 Deutsche Thomas-Ausgabe, Band 4: S.th. I, qq. 44–64 (A08–129, Heft 2 und 1)

Die Exzerpte und Abbreviationen zu den Quästionen 44–64 reichen in ihrer Ausführlichkeit an Edith Steins Übersetzung der Quästionen 75–79 gleichfalls in der Prima pars der Summa theologiae heran. Sie gehen über Vorarbeiten für die Rezension deutlich hinaus, die nur in einem Manuskript vorliegt (Text 2.6) und nicht veröffentlicht wurde. Das Interesse an der Erschaffung der unkörperlichen Kreaturen ergibt sich nicht zuletzt aus der thematischen Nähe zu den psychologisch-epistemischen Quästionen. Die Engel fungieren für Thomas als Modell für einen – im Gegensatz zum Menschen an keine materiellen Bedingungen gebundenen – reinen Intellekt in ontologischer, psychologischer und erkenntnistheoretischer Hinsicht. Offensichtlich teilt Edith Stein dieses Interesse, wie die ausführliche Beschäftigung mit den Quästiones 44 bis 64 auf der Grundlage von Band 4 der Deutschen Thomas-Ausgabe zeigt. Eine unter A07–08 überlieferte Rezension dieses Bandes, die nicht im Druck erschienen ist, wird im folgenden erstmals abgedruckt.

Die Exzerpte sind in zwei blockartigen, beidseitig beschriebenen Heften überliefert, die jedoch als Loseblattsammlung vorliegen. Entgegen der Zählung der Hefte bildet das zweite Heft den Anfang von Edith Steins Exzerpten und Übersetzungen. Die Zählung beginnt mit der Seite 22 und wird im ersten Heft mit dem ad 2-Argument des zweiten Artikels von Quaestio 51 bruchlos fortgesetzt. Am Ende von Heft 1 gibt es eine Unregelmäßigkeit: zwischen den Blättern 59 und 60 finden sich eine Reihe von weiterführenden Notizen zum Text.

Heft 2 Thomas von Aquin, S. Th., Bd. IV Schöpfung und Engelwelt.

Einleitung. Mit Unrecht wirft Heidegger vor, die christl. Dogmatik frage nicht nach Sein u. Nichts. Thomas hat das Schöpfungsproblem und damit die Frage, warum etwas sei und nicht nichts, vorbildlich behandelt: als philosophisches Problem, weil als logische Möglichkeit; damit ist er über Aristoteles hinausgegangen, indem er von allem Entstehen in der Welt das Entstehen der Welt schied. »Der Erste Stoff und die geistige Substanz, da sie vollkommen unstofflich ist, können nur durch Schöpfung entstehen«. Thomas will aber seine Schöpfungslehre als Theologie verstanden haben, weil sie von Gott zu den Geschöpfen führt.

q. 44: Vom Ausgang der Geschöpfe aus Gott und von der Erstursache aller Dinge

Auf die Untersuchung der Dreipersonlichkeit folgt die des Hervorgehens der Geschöpfe aus Gott: I. ihrer Hervorbringung, II. ihrer Unterscheidung, ihrer Erhaltung u. Leitung.

Muß notwendig jedes Seiende von Gott erschaffen sein?

Alles, was ist, ist von Gott: Was ein Sein durch Teilhabe hat, muß von einem wesenhaft Seienden ausgehen. Gott ist das in sich selbst gründende Sein. gl. Esse Subsistens Ein solches kann nur eines sein: alles andere ist also durch Teilhabe an ihm seiend. Das Verursachtsein gehört nicht in das Wesen des Verursachten hinein, ist aber notwendig damit verbunden. Auch das Notwendige kann verursacht sein: die mathematischen Folgerungen durch die Prämissen.

Ist der erste Stoff von Gott geschaffen?

Die alten Philosophen haben zuerst nur auf die Ursachen der akzidentellen Veränderungen gesehen, dann auf die der substanziellen (des Bestimmtwerdens durch die Wesensform), schließlich auf die des Seienden als solchem (Plato, Aristoteles). Und so muß man darauf kommen, daß »auch der erste Stoff von der allgemeinen Ursache der Dinge geschaffen ist.«

Ist die vorbildliche Ursache etwas außerhalb Gottes?

Alles, was hervorgebracht wird, muß ein Vorbild haben, nach dem es seine Form erhält. Die Formen der Naturdinge müssen auf die göttliche Weisheit zurückgeführt werden, die sie erdacht hat: in ihr sind die Urbilder (Ideen), die mit dem göttl. Wesen gleichzusetzen sind.

Ist Gott die Zielursache von allem?

Alles wirkt um eines Zieles willen. Wirkendes u. Empfangendes haben dasselbe Ziel: Gott, seine Güte mitzuteilen, die Geschöpfe, sie zu erlangen (d. h. Ähnlichkeit mit Gott).

q. 45: Die Weise des Ausgangs der Dinge aus dem ersten Grunde

Ist Erschaffen = Etwas aus nichts machen?

Man darf nicht nur nach dem Ausgang eines Einzelnen Seienden fragen, sondern aller Seienden aus Gott. Vor dem Sein jedes Einzelnen liegt ein Nicht-seiendes *secundum quid* (Nicht-Mensch), vor dem gesamten Seienden das absolute Nicht-seiende = Nichts, das für das Erschaffen vorausgesetzt ist. Das Werden »aus« | Nichts bedeutet keinen Stoff, sondern ein Nacheinander.

Kann Gott etwas erschaffen?

Es ist nicht nur nicht unmöglich, sondern alles muß als von Gott erschaffen angesehen werden. Denn alles, was durch Kunst oder Natur hervorgebracht ist, setzt einen Stoff voraus, den Gott geschaffen hat. Das Erschaffen ist eigentlich keine Veränderung, weil kein identisches Etwas vorher und nachher ist, nur gedanklich kann das, was ist, als dasselbe, was vorher nicht war, gefaßt werden. Weil das Erschaffen ohne Bewegung geschieht, fallen Erschaffen u. Erschaffensein zeitlich zusammen.

Entspricht der Erschaffung etwas | im Geschöpf?

Weil sie keine Bewegung ist, kann ihr im Geschöpf nichts entsprechen als die Beziehung zum Schöpfer als zum Ausgangspunkt des Seins.

Ist Erschaffenwerden eine Eigentümlichkeit zusammengesetzter und für sich bestehender Wesen?

Die im eigentlichen Sinn seienden Wesen sind auch die eigentlich erschaffenen, weil das Erschaffen auf das Sein geht: das sind die einfachen wie die zusammengesetzten Substanzen, während die Eigenschaften u. Formen miterschaffen sind.

Kommt es Gott allein zu zu schaffen?

Die allgemeinste Wirkung – d. i. das Sein – muß auf die allgemeinste Ursache – d. i. Gott – zurückgeführt werden. Auch Werk- | zeugursachen kommen nicht dafür in Betracht, denn sie bereiten nur vor, worauf die Hauptursache abzielt: für die Hervorbringung des Seins ist aber nichts vorausgesetzt, was zubereitet werden könnte.

Ein Vollkommenes, das an einer Natur teilhat, bringt ein anderes seinesgleichen hervor – nicht indem er die Natur als solche hervorbrächte, sondern die Natur in einem Dies hervorbringt: dafür ist ein Stoff vorausgesetzt, z. B. damit in diesem Menschen die menschliche Natur sei. (gl. Weil das einzelne Seiende am Sein teilhat, wie der Mensch an der menschl. Natur, kann »kein geschaffenes Ding ein Seiendes schlechthin hervorbringen, es sei denn, es verursacht das Sein in diesem.) Weil die immateriellen Substanzen keinen Stoff haben, sondern durch die Form diese sind, können sie | keine andere ihnen ähnliche Substanz hervorbringen, sondern nur in einer solchen eine neue Vollkommenheit.

Ist das Erschaffen einer göttlichen Person eigen?

Erschaffen heißt das Sein hervorbringen. Das geschieht durch das göttliche Sein, und das ist das allen 3 Personen gemeinsame Wesen. Es sind aber der göttliche Verstand und Wille beteiligt: Gott schafft wie ein Künstler durch Sein Wort und Seine Liebe, d. h. den Sohn und d. Hl. Geist, und so sind die göttl. Hervorgänge Gründe für das Erschaffen der Dinge.

*Muß notwendig in den Dingen
eine Spur der Dreifaltigkeit gefunden werden?*

Jede Wirkung ver- | gegenwärtigt etwas von der Ursache – aber die Spur um die Ursächlichkeit als solche, das Bild auch die Form. Die vernunftbegabten Geschöpfe, die Verstand und Willen haben, haben darin das Bild der Dreifaltigkeit. Eine Spur hat jedes Geschöpf, denn jedes vergegenwärtigt durch sein auf sich gestelltes Sein den Vater (Ursprung) durch seine Form das Wort, durch seine Hinordnung auf ein Ziel die Liebe.

Ist den Werken der Natur und der Kunst etwas von Erschaffung beigemischt?

Es handelt sich dabei um die Frage der Entstehung der Formen: sie sind weder im voraus versteckt im Stoff vorhanden (nur der Anlage nach | sind sie darin) noch werden sie von einem reinen Geist erschaffen. Weil sie nicht für sich bestehen, so werden sie auch nicht für sich erschaffen, sondern nur miterschaffen. »... was im eigentlichen Sinn unter dem Wirken einer Naturursache entsteht, ist zusammengesetzt, und dieses entsteht aus dem Stoff. Darum ist bei den Werken der Natur keine Erschaffung im Spiel, sie liegt aber der Tätigkeit der Natur als Voraussetzung zugrunde.«

q. 46: Vom Anfang der Dauer der geschaffenen Dinge

Ist die Gesamtheit der Geschöpfe immer gewesen?

Es ist nicht unmöglich anzunehmen, | daß Gott allein ewig ist. Die Notwendigkeit einer Wirkung hängt von der Notwendigkeit der Ursache ab: Gott war nicht genötigt, eine Welt zu schaffen oder die Welt, die Er schaffen wollte, als ewige zu wollen. Die Beweise des Aristoteles widerlegen nur bestimmte Weltentstehungstheorien, nicht die Möglichkeit der Entstehung überhaupt. Vor der Schöpfung war die Welt möglich im Sinne der Schöpfermacht und der logischen Möglichkeit, aber nicht als Anlage eines Stoffes. Gott hat den Stoff so geschaffen, daß er der Form und dem Ziel angemessen war. »... die Welt führt offensichtlicher zur Erkenntnis der göttlichen Macht des Schöpfers, wenn sie nicht immer war, als wenn sie immer gewesen wäre.«

Ist es ein Glaubenssatz, daß die Welt angefangen habe?

Es ist nur Glaubenssatz, nicht beweisbar: ein strenger Beweis ist nur aus dem Was-sein zu führen, in dem nie ein Hier und Jetzt eingeschlossen ist. Es ist auch kein Beweis aus der Wirkursache möglich: das ist aber der Wille, den wir nicht erforschen können außer im Hinblick auf das, was Gott schlechthin notwendig ist; und das sind die Geschöpfe nicht.

War die Erschaffung im Anfang der Zeit?

»Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde« wird 3fach gedeutet zur Abwehr von 3 Irrtümern. 1.) Gegen die Ewigkeit d. Welt Anfang der Zeit. 2.) Gegen ein gutes und böses | Prinzip: alles im Sohne. 3.) Gegen eine Vermittlung durch geschaffene Geister: Im Anfang (= vor allem) schuf Gott

Himmel und Erde, d. i. gleichzeitig den Lichthimmel, den körperlichen Stoff, die Zeit u. die Engelwelt.

q. 47: Von der Unterscheidung der Dinge im allgemeinen

Von der Vielheit der Dinge oder ihrer Unterscheidung

Auf den Stoff läßt sich die Verschiedenheit nicht zurückführen, weil er selbst von Gott geschaffen und um der Form willen ist; die Dinge unterscheiden sich durch ihre Form. »Also ist die Unterscheidung in den Dingen nicht wegen des Stoffes, sondern eher ist umgekehrt | im Stoff eine Mannigfaltigkeit erschaffen, damit er verschiedenen Formen angepaßt sei.« – Gottes Absicht hat die Vielheit und Verschiedenheit der Dinge hervorgebracht, weil viele verschiedenartige Geschöpfe die göttliche Güte vollkommener darstellen können als eines.

Ist die Ungleichheit der Dinge von Gott?

Origenes nahm an, daß Gott anfangs nur vernunftbegabte Geschöpfe und alle gleich geschaffen habe; die Bindung an Körper erklärt er als Strafe für die Abkehr von Gott. Aber das widerspricht dem Schöpfungsbericht, der alles von Gott Geschaffene gut nennt. Gottes Weisheit muß als Ursache der Ungleichheit wie der | Unterschiedenheit angesehen werden. Die artmäßige Unterscheidung ist formbestimmt, die zahlmäßige stoffbestimmt. »Da nun der Stoff um der Form willen da ist, so ist der stoffbestimmte Unterschied um des formbestimmten Unterschiedes da. Daher sehen wir, daß im Bereich der unvergänglichen Wesen von jeder Art nur ein einziges Einzelwesen da ist, weil die Art ausreichend gesichert ist in einem einzigen. Im Bereich der dem Entstehen und Vergehen unterliegenden Wesen dagegen gibt es viele Einzelwesen innerhalb einer Art zur Erhaltung der Art.« Die Formen | sind immer inhaltlich unterschieden, darum bilden die Arten ein Stufenreich nach Graden der Vollkommenheit, und das Weltall ist mit dieser Abstufung vollkommener als wenn es nur eine Stufe gäbe.

Gibt es in den Geschöpfen eine Ordnung der Ursachen?

Manche Araber wollen keine Ursachen außer Gott zugeben. Aber die Wirksamkeit der Geschöpfe ist ihrer Ungleichheit entsprechend: das Vollkommenere verhält sich zum minder Vollkommenen wie Akt zu Potenz und wirkt deshalb darauf ein: Wirklichsein und Wirken sind Anteil an Gottes Sein und Wirken. Das ist nicht ein Mangel der 1. Ursache, sondern überfließende Güte.

Gibt es nur eine Welt?

Die Welt ist eine durch die alles Geschaffene beherrschende Ordnung, die alles aufeinander und auf Gott hinordnet.

»Die stoffliche Vielheit hat keinen bestimmten Abschluß, sondern strebt von sich aus ins Unbegrenzte.«

q. 48: Von der Unterscheidung der Dinge im Besonderen

Ist das Schlechte eine Natur?

Das Schlechte ist nur durch das Gute zu bestimmen. Gut ist, was erstrebt wird, und erstrebt wird das Sein und die Vollkommenheit. So ist alles Seiende gut, und das Schlechte kann weder seiend noch ~~gut~~ Natur genannt werden, sondern nur Abwesenheit von Gutem.

Gibt es das Schlechte in den Dingen?

Es gibt Schlechtes in den Dingen, weil es in der Ordnung der Welt Stufen gibt vom vollkommen Guten zu immer mangelhafterem, entsprechend den Stufen des Seins (unvergängliches – vergängliches). Es ist weder schlechthin Seiendes noch schlechthin Nichtseiendes, sondern mangelhaftes Seiendes.

Ist das Schlechte im Guten als im Träger (Subjekt)?

Nicht jedes Fehlen des Guten bedeutet ein Schlechtes; nicht, was überhaupt nicht ist, ist schlecht, sondern was ist (und damit gut ist), aber einen Mangel hat. Das ist das Potenzielle, das zugleich Träger der Form wie des Mangels ist und ebenso potenziell gut wie seiend.

Verdirbt das Schlechte das ganze Gute?

Das Gute als solches wird durch das entgegengesetzte Schlechte aufgehoben (das Licht durch die Finsternis), aber nicht das Gute im Sinne des Trägers. Seine Beschaffenheiten könnten ev. unendlich vermindert werden, wenn sich die Hemmnisse steigerten, aber nicht in der Wurzel aufgehoben. (Die Vergebung der Sünden mindert die Empfänglichkeit für die Gnade, ohne sie je ganz aufzuheben.)

Reicht die Einteilung des Schlechten in Strafe u. Schuld aus?

Das Gute ist Vollendung und Vollwirklichkeit 1.) der Form, 2.) des Wirkens. Dem entspricht ein doppelter Mangel. Weil das Gute Ziel des Willens ist, findet sich das | Schlechte hauptsächlich bei den Willen begabten Geschöpfen. Entziehung der Form bedeutet Strafe; Aufhebung der schuldigen Tätigkeit ist Schuld. »So ist denn alles Schlechte, in willensbegabten Geschöpfen betrachtet, Schuld oder Strafe«. Schlecht ist nur der Mangel dessen, was zu einer Natur gehört. Es ist nicht schlecht, wenn das Geschöpf sich nicht selbst erhalten kann, denn es entspricht seiner Natur.

Hat die Strafe mehr die Bewandnis des Schlechten als die Schuld?

Die Schuld ist das größere Übel, weil man durch sie schlecht wird, nicht aber durch die Strafe. Ferner, weil Gott Urheber | der Strafe, aber nicht der Schuld ist.

q. 49: Die Ursache des Schlechten

Kann das Gute Ursache des Schlechten sein?

Das Schlechte muß eine gewisse Ursache haben, weil es ein Abfall vom Guten ist, der nicht von selbst eintritt. Ursache kann aber nur ein Seiendes sein, das als solches gut ist. Es ist weder Ziel- noch Formursache des Schlechten (dies beides gibt es für das Schlechte nicht) aber Stoffursache (als Träger) und Wirkursache, das zweite aber nur beiläufig: durch einen Mangel des Tätigen (schlechtes Gehen aus Schwäche) oder auch durch eine | Vollkommenheit (die Form des Feuers vertreibt die des

Wassers). Der Mensch, der seinsmäßig – auch nach dem Fall – gut ist, kann einen sittlich schlechten Akt setzen. Jede Natur wirkt notwendig sich selbst entsprechend und für sich allein vollkommen. Das Versagen ist durch äußere Bedingungen verursacht. – Scheint mit ad 1 nicht ganz übereinzustimmen: »Darum folgt nie ein Schlechtes in der Wirkung, wenn nicht ein anderes Schlechtes in der Ursache oder im Stoff vorherbesteht.«

Ist das höchste Gut die Ursache des Schlechten?

Gott verursacht nicht das Schlechte, das Versagen | einer Tätigkeit ist, denn seine Tätigkeit ist immer vollkommen; wohl aber das Schlechte, das in der Verderbnis mancher Dinge besteht, weil es zur gottgewollten Ordnung des Weltalls gehört, »daß es Dinge gibt, die versagen können und auch zuweilen versagen«. Um der Ordnung der Gerechtigkeit willen ist Gott auch Urheber des Strafübels.

Gibt es ein oberstes Schlechtes, das Ursache alles Schlechten ist?

Es kann keinen obersten Seinsgrund des Schlechten geben: 1.) weil nichts durch sein Wesen schlecht sein kann, wie der Seinsgrund alles Guten durch sein Wesen gut ist. 2.) Das Schlechte kann niemals alles | Gute aufheben, sonst würde es mit seinem möglichen Träger sich selbst aufheben. So gibt es kein absolut Schlechtes. 3.) Der Begriff des Schlechten widerspricht dem des 1. Seinsgrundes, weil es nur beiläufige Ursache und dann nicht 1. Ursache sein kann. – Die Annahme eines schlechten Prinzips beruht auf der Beschränkung auf die besondere Ursache besonderer Wirkungen. Sie verkennt außerdem, daß alle Gegensätze auf ein letztes Gemeinsames hinweisen.

q. 50: Von dem Wesen der Engel überhaupt

Ist der Engel gänzlich unkörperlich?

Gott hat die Geschöpfe haupt- | sächlich dazu hervorgebracht, um sie sich ähnlich zu machen. Die vollkommenste Ähnlichkeit liegt vor, wo die Wirkung der Ursache in dem gleicht, wodurch diese wirkt: d. i. bei Gott Verstand u. Willen. Darum muß es geistige Geschöpfe geben, und zwar rein geistige, welche dem Verstand allein zugänglich sind, weil er höher steht als die Sinne. (Ann. 112 führt die thom. Engellehre auf ein »theologisches Apriori« zurück. Die philosophische Betrachtung müsse notwendig von der Sinnenwelt ausgehen.)

Ist der Engel aus Stoff und Form zusammengesetzt?

Avicbron nimmt an, geistige und körperliche Dinge hätten | etwas gemeinsam – und das sei der Stoff – und etwas, wodurch sie sich unterscheiden: die Form der Geistigkeit bzw. der Körperlichkeit. Es kann nicht derselbe Stoff hier u. dort sein, denn verschiedene Formen können nicht in demselben Stoff sein. Verschiedene Teile eines Stoffes aber kommen nicht in Betracht, weil teilbar nur das Ausgedehnte ist und Ausdehnung als Form des körperlichen Stoffs angesehen wird. Außerdem kann ein geistiges Wesen nicht stofflich sein, weil seine Tätigkeit es nicht ist.

Bei den stofflichen Dingen bestimmt der Stoff die Gattung, die Form die Art, beim Unstofflichen Dingen ist das Bestim- | mende nichts anderes als das Bestimmte: unbestimmt wird es als Gattung genommen, bestimmt als Art. Bei stofflichen Dingen sind Form + Stoff {{Natur}} und wirkliches Sein zu unterscheiden. Fällt bei den Engeln der Stoff weg, so bleibt der Unterschied von Form u. Sein. Jedes Geschöpf ist begrenzt durch seine beschränkte Natur, kann aber in gewisser Hinsicht unbegrenzt sein: die stofflichen Geschöpfe haben Unbegrenztheit d. Stoff nach, die geistigen durch ihre Formen, die nicht in einem andern aufgenommen sind.

Sind die Engel in großer Zahl?

Plato verstand unter reinen | Formen die Ideen der sinnenfälligen Dinge, Aristoteles die Gestirnbeweger. Beides ist nicht schriftgemäß. Man muß annehmen, daß die Engel viel zahlreicher sind als die niederen Geschöpfe, weil Gott das jeweils Vollkommenere in größerer Zahl geschaffen hat.

Sind die Engel der Art nach verschieden?

Da es Vielheit innerhalb einer Art nur auf stofflicher Grundlage gibt, so ist sie bei den Engeln unmöglich. Hätten sie aber verschiedenen Stoff – und da sie unkörperlich sind, könnte stofflicher Unterschied bei ihnen nur verschiedene Kräfte bedeuten – so wären sie nicht nur der Art, sondern auch | der Gattung nach verschieden.

Sind die Engel unvergänglich?

Vergänglichkeit bedeutet die Trennung von Form und Stoff, die bei den Engeln nicht in Betracht kommt. Der Stoff ist nur durch die Form, der Form aber kommt das Sein an sich zu, darum kann sie es nicht verlieren. Die Unvergänglichkeit bedeutet, daß sie keinen Grund des Vergehens in sich selbst haben. Die Abhängigkeit von Gott und seine Erhaltung wird dadurch nicht aufgehoben.

Das Verhältnis der Engel zu den Körpern.

Haben die Engel Körper, | die ihnen von Natur aus geeint sind?

Den geschaffenen Geistern an sich gehört kein Körper zu, sondern nur einigen auf Grund gewisser Umstände: den Menschen wegen ihrer Unvollkommenheit und des potenziellen Charakters ihres Geistes. Wo es aber in einer Gattung ein Unvollkommenes gibt, da muß es auch Vollkommenes: das sind hier die Engel, die nicht durch die Sinne Wissen erwerben und darum keines Körpers bedürfen.

Nehmen die Engel Körper an?

Nach dem Zeugnis der Schrift sind Engel in körperlicher Gestalt erschienen, nicht bloß als einbildliche Visionen, sondern vielen sichtbar, d. h. in angenommenen Körpern.

Ende Heft 2

Heft 1

Der Engel ist nicht Form des angenommenen Leibes und auch nicht bloßer Beweger, sondern ein Beweger, dessen Eigenart durch den sinnenfälligen Leib anschaulich wird.

Der angenommene Leib ist aus verdichteter Luft gebildet.

Üben die Engel in den angenommenen Körpern Lebenstätigkeiten aus?

Im eigentlichen Sinn können Lebenstätigkeiten nur von Lebewesen ausgeübt werden. Aber was diesen Tätigkeiten mit andern | Tätigkeiten gemein ist (das Sprechen als Tönen, das Gehen als Bewegung), können die Engel durch die angenommenen Körper ausführen.

q. 52: Vom Verhältnis der Engel zum Ort

Ist der Engel an einem Ort?

Er ist es, aber nicht wie ein Körper: nicht durch Ausdehnung, sondern durch seine Kraft, darum nicht in einer Lage und nicht in Deckung mit dem Ort, nicht vom Ort gehalten, sondern haltend.

Kann der Engel an mehreren Orten zugleich sein?

Das Wesen und die Kraft des Engels ist begrenzt, und darum ist auch das, worauf seine Kraft sich erstreckt, ein Begrenztes und Eines, in diesem Sinn also ein Ort, der aber kein Kontinuum zu sein braucht.

Können mehrere Engel zugleich am selben Ort sein?

Es ist nicht möglich, weil eine Wirkung nicht durch 2 vollständige unmittelbare Ursachen beherrscht werden kann. Wenn also 1 Engel mit seiner Kraft einen Ort vollständig beherrscht, kann es kein Zweiter.

q. 53: Von der Ortsbewegung der Engel

Kann der Engel sich örtlich bewegen?

Die Bewegung des Engels hat einen andern Sinn als die körperliche. Er kann seine Kraft von einem Ort auf einen andern übertragen. Das kann stetig oder unstetig geschehen.

Durchmißt der Engel den Zwischenraum?

Bei stetiger Bewegung ja, bei unstetiger nein.

Geht die Bewegung des Engels im Jetzt vor sich?

Jede Bewegung verlangt, daß das Bewegte sich jetzt anders | verhält als später. Vorgänge im Augenblick (wie Erleuchtung) sind nur möglich auf Grund von zeitlicher Bewegung. Da die Bewegung des Engels von keiner andern abhängt muß sie selbst in der Zeit sein, wenn sie nicht stetig ist, in nichtstetiger Zeit. Es ist aber nicht die Zeit der Himmelsbewegungen und aller Körper, weil die Bewegung des Engels nicht von der des Himmels abhängt.

q. 54: Von der Erkenntnis der Engel

Ist das Verstehen des Engels sein Wesen?

(Sub- | stantia)? Keines Geschöpfes Tätigkeit kann sein Wesen sein: sie ist Vollzugswirklichkeit (actualitas) der Kraft wie das Sein die des Wesens. Außerdem müßte das Verstehen dann subsistieren und darum eines sein, ununterschieden von dem Verstehen Gottes und anderer Engel.

Ist das Verstehen des Engels dessen Sein?

Jede nach außen wirksame Tätigkeit ist offenbar vom Sein unterschieden, das innen ist. Das Erkennen ist eine innen verbleibende Tätig- | keit. Diese sind unendlich: Erkennen und Wollen schlechthin, weil auf alle Dinge bezogen, Empfinden in gewisser Hinsicht: auf alle Sinndinge. Das Sein aber ist durch Gattung u. Art eingeschränkt – außer bei Gott. Das Verstehen geht nicht allein aus dem Wesen des Engels hervor wie das Sein.

Ist das Verstehensvermögen des Engels seine Wesenheit?

Das Sein ist Akt des Wesens, die Tätigkeit Akt eines Vermögens. Da Sein u. Verstehen beim Engel nicht zusam- | menfallen, so auch nicht Wesen u. Vermögen.

Die reine Form, die nicht reiner Akt ist, kann Träger einer Eigenschaft sein. Sie verhält sich dazu wie Anlage: Verwirklichung. Die Eigenschaft, die die Art begleitet, gehört zur Form.

Ist im Engel wirkender und empfangender Verstand?

Der intellectus possibilis ist bei uns vorhanden, weil wir eine Anlage zum Verstehen haben, die erst in den Vollzug übergeführt werden muß durch Aufnahme eines Erkennbaren. Den intellectus agens brauchen | wir, weil das Sinnenfällige erst geistig faßbar gemacht werden muß. Beides ist für die Engel nicht nötig, weil ihre natürliche Erkenntnis niemals bloße Anlage ist und weil die unsinnlichen Dinge, die sie vornehmlich erkennen, ohne weiteres faßbar sind. Wollte man das gegenseitige Erleuchten und Erleuchtetwerden der Engel intellectus agens und possibilis nennen, so wäre das ein übertragener Gebrauch.

Ist in den Engeln nur die Erkenntnis des | Verstandes?

Da die Engel keinen Leib haben, kommen ihnen nur die rein geistigen Kräfte – Verstand u. Willen – zu.

q. 54: Von dem Erkenntnismittel der Engel

Erkennen die Engel alles durch ihr Wesen?

Wodurch der Verstand erkennt, das verhält sich zu ihm wie die Form. Damit das Vermögen vollständig durch die Form erfüllt werde, muß sie alles enthalten, wozu er fähig ist. Die Erkenntnis der Engel erstreckt sich auf alles Seiende, aber ein Wesen umfaßt nicht | alles Seiende. Darum braucht er Erkenntnisbilder. Von den andern Dingen hat der Engel durch seine Wesen Kenntnis

allgemeiner Art, soweit er mit ihnen das Wesen gemein hat, während Gott alles bis ins Einzelne durch sein Wesen kennt.

Erkennen die Engel durch von den Dingen empfangene Erkenntnisbilder?

Wie in den höheren Körpern das Vermögen durch die Form ganz erfüllt | ist, in den niederen aber wechselnde Formen annimmt, so nimmt das menschl. Erkenntnisvermögen wechselnde Bilder auf, während das der Engel von Natur aus ganz erfüllt ist. Das entspricht auch ihrer rein geistigen Natur, während die leibgebundene Seele auf die leiblichen Sinne angewiesen ist.

Erkennen die höheren Engel durch allgemeinere Erkenntnisbilder als die niederen?

Je höher die Geschöpfe dem Schöpfer stehen, desto näher sind sie ihm auch | in der Einheit. Er erkennt alles durch Eines, die Geschöpfe durch eine Vielheit und durch eine größere Vielheit je tiefer sie stehen. Es gehört nicht notwendig zum Allgemeinen abstrahiert zu sein von den Dingen. Es kann vor den Dingen existieren: als Ursache im göttlichen Worte, als Idee in den Engeln. Im Allgemeinen erkennen kann doppelte Bedeutung haben: 1.) nur die allgemeine Natur der Dinge erkennen (das ist unvollkommener als das Einzelne erkennen); 2.) das Einzelne durch ein all- | gemeines Mittel erkennen (das ist vollkommener als bloße Einzelerkenntnis).

q. 56: Über die Erkenntnis der Engel im Bereich der unstofflichen Dinge

Erkennt der Engel sich selbst?

Es gehört zum Erkennen nicht notwendig ein Ausgelöstwerden durch den Gegenstand, sondern nur, wo sie Übergang von der Potenz zum Akt ist. Ob eine Form subsistiert oder einem andern innewohnt, macht für ihre Tätigkeit nichts aus. Der Engel ist subsistieren- | de Form und als solche geistig faßbar. Darum erkennt er sich selbst durch die Form, die sein Wesen ist.

Erkennt ein Engel den anderen?

Vom Wort Gottes sind (nach Augustin) die Dinge in doppelter Weise ausgegangen: in ihr natürliches Sein und in den Geist der Engel; seine eigene Natur empfängt der Engel auf doppelte Weise: naturhaft und erkenntnismäßig, die andern körperlichen und geistigen Naturen nur erkenntnismäßig.

Können die Engel durch das Naturgegebene in ihnen Gott schauen?

| Sie erkennen Gott nicht durch Sein Wesen (wie Er selbst sich erkennt) noch durch die andern Geschöpfe (wie wir), sondern durch das eigene Wesen, sofern es ein Bild Gottes ist.

q. 57: Von der Erkenntnis der Engel hinsichtlich der stofflichen Dinge

Erkennen sie die stofflichen Dinge?

Alles niedere ist im Höheren auf höhere Weise: in Gott alle Dinge überwesentlich, in den Engeln die stofflichen Dinge durch geistige Erkenntnisbilder.

Erkennt der Engel die Einzeldinge?

Was wir durch verschiedene Kräfte | erkennen – durch den Verstand das allgemeine Wesen, durch die Sinne das Einzelne – das erkennt der Engel durch eine höhere (wie der Gemeinsinn erkennt, was alle Einzelsinne erkennen, und noch etwas darüber hinaus). Hätten sie keine Erkenntnis des Einzelnen, so könnten sie ihm nicht dienen. Wie Gott das Ding seinem ganzen Bestande nach schafft u. erkennt, so gibt er dem Engel entsprechende Erkenntnisbilder.

Erkennen die Engel das Zukünftige?

Das Zukünftige in sich wird nur von Gott erkannt, für den alles wie gegenwärtig | ist. Die Geschöpfe erkennen es nur aus seinen (notwendigen oder wahrscheinlichen) Ursachen, die Engel vollkommener als die Menschen. Der Engel ist wohl frei von der Zeit der körperlichen Bewegungen, aber nicht von aller Zeitlichkeit, weil es in ihm eine Abfolge im Erkennen gibt. Darum ist ihm nicht alles gegenwärtig.

Erkennen die Engel die Gedanken des Herzens?

Die Gedanken können aus ihren Wirkungen erkannt werden, und so von den | Engeln schärfer und tiefer als von den Menschen. Im Verstand und im Willen, von dem der Vollzug abhängt, kann sie nur Gott erkennen, der allein im Innern des Willens wirken kann. Die Engel kennen gegenseitig ihren Rang und die Erkenntnisbilder, die dazu gehören, nicht aber den willensmäßigen Gebrauch dieser Bilder. Die Engel erkennen die Reaktionsvorgänge in den niederen Vermögen bei Menschen u. Tieren, aber nicht das, was daran vom Verstand und Willen bewirkt ist.

Erkennen die Engel die Geheimnisse der Gnade?

Durch ihre natürliche Erkenntnis erkennen sie sie nicht, weil sie ganz vom göttlichen Willen abhängen. Wohl aber durch die selige Schau im Wort, soweit es dem göttlichen Willen entspricht, nicht alle auf gleiche Weise.

q. 58: Von der Erkenntnisweise der Engel

Ist der Verstand bald potenziell bald aktuell?

Die Engel besitzen alle Erkenntnis zu der sie von | Natur aus fähig sind, können aber durch Offenbarung Neues gewinnen. Ferner brauchen sie nicht alles, was sie habituell erkennen, stets zu vollziehen. Nur die Erkenntnis des Wortes, d. i. ihre Seligkeit, ist eine dauernd aktuelle.

Können die Engel vieles zugleich erkennen?

Eine Vielheit kann durch ein Erkenntnisbild zu einem Gegenstand zusammengefaßt werden. Im Wort erkennen die Engel alles zugleich, durch ihre natürlichen Erkenntnisbilder soviel, wie jeweils durch eins erfaßt wird.

Erkennt der Engel schrittweise?

Wie die irdischen Körper allmählich durch Bewegung zur Vollkommenheit gelangen, die himmlischen aber von Natur aus vollkommen sind, so erlangen die Menschengeister fortschreitend Erkenntnis, die himmlischen aber überschauen von Anbeginn alles, was sich aus ihren ersten natürlichen Erkenntnissen ergibt. Darum heißen sie »Verstandeswesen«, die Menschen aber »Vernunftwesen«.

Erkennen die Engel | durch Verbinden und Trennen?

Der Verstand des Engels erkennt von jedem Gegenstand in einem Blick alles, was zu ihm wesenhaft gehört und nicht gehört, d. h. ohne anteilmäßige Zergliederung, wie er ohne Schließen die Schlußfolgerungen kennt. Aber auf Grund seiner einfachen Erkenntnis sind ihm Urteils- wie Schlußgefüge bekannt.

Kann im Verstand des Engels Falschheit sein?

Das Erfassen der einfachen Washeiten ist immer wahr, auch bei uns. | Falschheit ist bei uns bei zusammengesetzten Begriffsbestimmungen möglich, die verbindend und trennend gebildet werden, und Teile vereinen, die nicht vereinbar sind. Die Engel erkennen aus dem Wesen, was der Natur der Dinge entspricht, aber nicht was übernatürliche göttliche Anordnung ist. Die guten Engel, die alles innerhalb der göttlichen Weltordnung betrachten, sind vor Irrtum geschützt. Die bösen Geister, die auf Grund der Natur schlechthin, ohne Rücksicht auf die göttliche Weisheit, urteilen, können irren.

Gibt es bei den Engeln Erkenntnis im Morgen- und Abendlicht?

Augustin versteht unter den »6 Tagen« die 6 Gattungen der Dinge in dem einen Tag der englischen Erkenntnis. Dem Morgen entspricht die Erkenntnis des ursprünglichen Seins der Dinge, d. h. im Wort, dem Abend die Erkenntnis ihres Abschlusses, d. h. in der eigenen Natur. Die Erkenntnis der Dinge im Engelsverstand gehört zur abendlichen, weil zur Natur der Engel.

Ist Schau im Abend- und im Morgenlicht dasselbe?

Im Wort erkennen die Engel ihrem Sein im Wort wie in der eigenen Natur nach. | Durch Erkenntnisbilder erkennen sie nur das Zweite, und das ist eine von der morgendlichen unterschiedene abendliche Erkenntnis.

q. 59: Vom Willen der Engel

Haben die Engel einen Willen?

Ein Streben zum Guten ist in allen Geschöpfen. Es kann in den Engeln nicht bloß naturhaft (ohne Erkenntnis) noch bloß sinnlich (Einzelnes erkennend) sein, sondern fundiert auf Vernunft. Erkenntnis des Guten als solchem, ist also Wille.

Unterscheidet sich bei den Engeln der Wille von Verstand und Natur?

Was zur Natur eines Dinges gehört, ist auf es selbst beschränkt; so das Streben, womit der Stoff nach dem Sein verlangt und die Form das Ding im Sein erhält. Der Wille ist nur dort Natur, wo das Gute ganz im Wesen des Wollenden enthalten ist, d. h. bei Gott. Und bei Gott fällt er auch mit dem Verstand zusammen. Bei den Engeln gehen beide auf ein Äußeres, der Verstand aber, sofern das Erkannte in ihm ist, der Wille auf das Äußere als solches.

Haben die Engel freie Entscheidung?

Freie Entscheidung ist nur dort, wo das | Gute als solches erkannt wird und darum etwas als gut. Wie der Verstand der Engel, so ist auch ihr Wahlvermögen vollkommener als bei den Menschen. Für den Verstand bedeutet alles, was er aufnimmt, eine Vollkommenheit, für den Willen nur das Streben nach Höherem, nicht nach Niederem. Die Entscheidung der höheren Engel ist von höherer Würde als die der niederen, wenn auch die Freiheit als Freisein von Zwang kein Mehr und Minder zuläßt.

Haben die Engel Überwindungs- und Begehrungsvermögen?

Da das Streben der Engel auf das Gute als | solches geht, ist es eines und teilt sich nicht wie das sinnliche, das auf Sondergüter gerichtet ist. Mäßigkeit und Tapferkeit sind in den Engeln nicht Tugenden, die das niedere Streben regeln, sondern sie betätigen den Willen nach dem Maß des göttlichen.

Von der Liebe oder Zuneigung (dilectio) der Engel

Gibt es in den Engeln naturhafte Zuneigung?

Irgend eine Neigung gehört zu jeder Natur. Der Geistnatur des Engels entsprechend muß sie bei ihm im Willen sein.

Ist in den Engeln wahlfreie Zuneigung?

Die Engel | haben naturhafte und freie Hochschätzung, diese auf Grund von jener. Von Natur aus schätzen sie das letzte Ziel, frei die Mittel dazu. Und weil das Wollen nicht ein Besitz im Innern ist wie das Erkennen, so bedeutet es keinen Mangel, wenn es nicht schon von Natur aus auf alles Erstrebbare gerichtet ist. Darum ist es im Gegensatz zum abgeleiteten Erkennen, bei den Engeln möglich.

Schätzt der Engel sich selbst mit naturhafter und freier Hochschätzung?

Die Liebe, die etwas um | Seiner selbst willen liebt, heißt Wohlwollen. Die etwas als Eigenschaft für ein anderes liebt, begehrliche Liebe. Mit dieser zweiten erstrebt jedes Seiende von Natur aus, was ihm gut ist, so auch der Engel. Und entsprechend kann er etwas dergleichen frei schätzen.

Liebt ein Engel den andern mit naturhafter Schätzung wie sich selbst?

Jedes Seiende liebt das, was mit ihm von Natur aus – der Gattung oder Art nach – eines und in diesem Sinn es selbst ist, naturhaft – so auch ein Engel den andern | soweit sie naturhaft übereinstimmen.

Liebt der Engel in naturhafter Schätzung Gott mehr als sich selbst?

Was Teil eines Ganzen ist, liebt naturhaft mehr das Ganze als sich selbst. So fängt die Hand einen Hieb auf, um den ganzen Körper zu schützen. Die Vernunft ahmt das nach, wenn der einzelne Bürger sich für den Staat opfert. Weil Gott das allumfassende Gut ist, kommt ihm auch von Natur aus die größte Liebe von Engeln und Menschen zu. Sich selbst mehr zu lieben wäre Verkehrung der Natur.

q. 61: Wie die Engel in ihr natürliches Sein gesetzt werden

Haben die Engel eine Ursache ihres Seins?

Wie alles außer Gott müssen die Engel geschaffen sein. Denn Gott allein ist durch Sein Wesen. Alles andere ist durch Teilhabe und muß das Sein von Gott empfangen.

Ist der Engel von Ewigkeit her von Gott hervorgebracht?

Nach der Lehre der Kirche ist Gott allein ewig. Alles Geschaffene ist einmal nicht gewesen.

Sind die Engel vor der | der körperlichen Welt erschaffen?

Die Kirchenlehrer sind verschiedener Ansicht. Da die Engel ein Teil der Schöpfung sind und alles darin in Beziehung steht, diese Ordnung aber ihre Vollkommenheit ist, darf man annehmen, daß nicht ein Teil getrennt von dem Ganzen geschaffen wurde. Es darf aber auch die entgegengesetzte Ansicht des Gregor von Nazianz u. Athanasius nicht verworfen werden.

Sind die Engel im Lichthimmel erschaffen?

Da Geister- und Körperwelt in Beziehung stehen, war es angemessen | die Engel auf dem höchsten Körper zu schaffen und ihnen den Vorsitz über die ganze Schöpfung zu übergeben. Das bedeutet keine Abhängigkeit von etwas Körperlichem, sondern die Hinordnung und Einflußmöglichkeit auf die Körperwelt.

q. 62: Von der Vollendung der Engel im Gnaden- und Gloriensein

Waren die Engel schon bei ihrer Erschaffung selig?

»Seligkeit« bedeutet die Vollendung der vernunft- oder geistbegabten Natur, wonach sie von Natur aus verlangt. Die Vollendung kann doppelt | verstanden werden. 1.) als durch die Kraft der Natur erreichbare – so war sie den Engeln vom Anfang eigen, 2.) als die über jede Natur erhobene Gottesschau – sie war den Engeln nicht anerschaffen, sondern Ziel ihrer Erschaffung. Entsprechend haben die Engel eine doppelte Erkenntnis, des Wortes und im Wort; eine natürliche, auf Grund der Ebenbildlichkeit ihrer eigenen Natur, die unvollkommen ist; sodann die zur Glorie gehörige durch das göttliche Wesen.

Bedurften die Engel der Gnade, um sich zu Gott zu kehren

Zu Gott als dem Gegenstand der Seligkeit kann sich der Engel nicht von Natur aus kehren, weil die Gottesschau jeden geschaffenen Verstand übersteigt. Er bedarf also dazu der Gnadenhilfe. Diese Hinwendung ist eine andere als die in der Natur begründete.

Sind die Engel in der Gnade erschaffen?

Wie Gott sonst im Keim zu ihrer Vollkommenheit angelegt hat, so ist auch anzunehmen, daß er ihnen von Anfang an die Gnade als Keim zu ihrer Seligkeit gegeben hat.

Hat der selige Engel seine Seligkeit verdient?

Nur für Gott ist die Seligkeit natürlich, für alle Geschöpfe Ziel, das durch Tätigkeit erreicht werden muß. Und weil dieses Ziel über die eigene Kraft hinauslangt, kann man es nicht selbst schaffen, sondern nur durch Verdienst erwerben. Dazu gehört Gnade. Und so muß man annehmen, daß die Engel mit Hilfe der Gnade Verdienste erworben, ehe sie selig wurden.

Hat der Engel sofort nach einem verdienstlichen Akt die Seligkeit erlangt?

Er konnte sie durch den ersten Liebesakt | erlangen. Denn die Vervollkommnung entspricht der Natur, und da die Natur des Engels sich nicht fortschreitend vollendet, sondern von Anfang vollendet ist, kann er auch in der Gnadenordnung sofort zur Vollendung gelangen.

Haben die Engel Gnade und Glorie nach dem Maß ihrer Naturanlage empfangen?

Da Gott die Engel für die Gnade und Glorie erschaffen hat, ist anzunehmen, daß er die Stufenfolge ihrer Naturen auch auf eine Abstufung der Gnade und Glorie hingeeordnet hat. Außerdem entspricht auch bei ihnen, | da ihre Natur ohne Zwiespalt ist, der stärkeren Natur ohne weiteres eine stärkere Hinkehr zu Gott.

Verbleibt in den seligen Engeln natürliche Erkenntnis und Zuneigung?

Weil die Natur das Erste, die Seligkeit das Zweite ist, muß die Natur mit ihrer Betätigung in der Seligkeit erhalten bleiben.

Kann der selige Engel sündigen?

Er kann es nicht, weil er Gott schaut und sich von ihm so wenig abwenden kann wie der Wille vom allgemeinen Guten, das sein Ziel ist. Die Vernunft geht auf Entgegengesetztes nur bei dem, worauf | sie nicht naturhaft hingeeordnet ist.

Können die seligen Engel in der Seligkeit zunehmen?

Es gibt bei den seligen Engeln weder Verdienst noch Wachstum an Seligkeit. Denn sie sind am Ziel, und dieses Ziel ist ein Bestimmtes: der ihnen von Gott bestimmte Grad der Seligkeit.

Die vollkommene Liebe der Seligen ist nicht mehr Verdienst, sondern gehört eher zur Vollkommenheit des Lohnes. Eine Vermehrung der Freude (als des beiläufigen Lohnes) ist möglich: z. B. über die Rettung der Seelen.

q. 63: Die Schlechtigkeit der Engel bezüglich der Schuld

Kann in den Engeln das Übel der Schuld sein?

Seiner Natur nach kann jedes Geschöpf sündigen, denn die Sünde ist das Abweichen vom rechten Akt. Das ist nur dort ausgeschlossen, wo das Ziel mit eigener Kraft erreichbar ist, und das ist nur bei Gott der Fall, der allein das Ziel in sich selbst hat. Bei den Geschöpfen ist es ein Geschenk der Gnade, nicht sündigen zu können. Beim Engel ist weder Sünde durch Wahl eines Schlechten, weil er nicht, durch Leidenschaft verblendet, etwas Schlechtes | für gut halten noch von der ersten Sünde eine schlechte Gewohnheit haben kann. Er kann aber ein Gut wählen und ein höheres unberücksichtigt lassen.

Kann in den Engeln nur die Sünde des Stolzes und des Neides sein?

Der Schuld nach sind alle Sünden möglich, weil die Teufel die Menschen zu allen Sünden verführen. Aber ein Begehren könnte es bei ihnen nur nach geistigen Gütern geben, und darin ist der einzige mögliche Fehler, daß die Richtschnur eines Höheren unbeachtet gelassen wird, d. i. Stolz, und daß man dessen Gut als Hindernis des eigenen | empfindet: Neid. Dieser aber als Folge des Stolzes.

Hat der Teufel danach gestrebt, wie Gott zu sein?

Er konnte nicht danach verlangen, Gott völlig gleich zu sein, weil niemand bei klarer Erkenntnis etwas Unmögliches verlangt. Er hat aber danach verlangt, die Seligkeit durch sich selbst zu erlangen, was Gott allein eigen ist: entweder sie in sich selbst zu finden oder durch sich selbst zu finden, was nur die Gnade geben könnte. In der Folge strebte er dann auch die Herrschaft über andere an.

Sind einige böse Geister von Natur aus schlecht?

Ein Teilgut kann mit einem Übel verbunden sein, aber nicht das allgemeine Gut. Die geistigen Naturen verlangen nach dem allgemeinen Gut und können von Natur aus nicht böse sein.

War der Teufel im ersten Augenblick seiner Erschaffung sündig durch die Schuld des eigenen Willens?

Das widerspricht der Schrift, ist aber auch darum nicht möglich, weil die Sünde als Tätigkeit des Engels später liegen muß als die Erschaffung. (Dagegen hielt es Augustin nicht | für manichäischen Irrtum zu sagen, daß der Teufel im Augenblick seiner Erschaffung schon die Gerechtigkeit verschmähte.) Zwar konnte der Engel im Augenblick seiner Erschaffung schon tätig sein, aber nur im Sinne des ihm vom Schöpfer gegebenen Seins.

Ist eine Spanne zwischen der Erschaffung und dem Fall des Engels gewesen?

Man muß annehmen, daß er nicht im ersten Jetzt, aber sofort danach gefallen ist. Wenn er nicht in der Gnade geschaffen wurde, hätte auch eine Zeit verstreichen können. | So aber mußte er, bei sofortigem Verdienst, sofort selig werden. Die Möglichkeit zweier unmittelbar aufeinander folgender Jetzt ist nur ausgeschlossen bei stetiger Zeit, nicht aber dort, wo Zeit nur die Aufeinanderfolge von Tätigkeiten erfordert. Die erste Tätigkeit ist als abendliche Tätigkeit zu denken, d. h. als Hinwendung zu sich selbst, und bei allen gleich, in der 2. – Hinwendung zum Wort – scheiden sie sich.

War der oberste der | sündigenden Engel der oberste von allen?

Dem Hang zur Sünde nach könnte man sie eher bei den niedern Engeln erwarten, dem Beweggrund nach eher bei den höheren. Der erste fallende Engel wird Cherub, nicht Seraph genannt, weil das höchste Wissen den Fall nicht ausschließt, wohl aber die höchste Liebe.

War die Sünde des ersten Engels Ursache der Sünde der andern?

Er war nicht zwingende, sondern verführende Ursache. | Das Zeichen dafür ist, daß ihm die andern unterworfen sind. Sie konnten demnach zugleich sündigen, weil eigene Sünde, Verführung und Zustimmung in einem Augenblick möglich waren.

Haben ebensoviel Engel gesündigt, wie treu geblieben sind?

Es sind mehr Engel treu geblieben, weil die Sünde gegen die Natur ist und das Naturwidrige seltener geschieht.

q. 64: Von der Strafe der bösen Geister

Ist ihr Verstand verfinstert durch den Verlust aller Wahrheitserkenntnis?

Die natürliche Erkenntnis, die zur Geistnatur als solcher gehört, ist bei den Dämonen unverändert. Die Gnadenerkenntnis ist – als rein verstandesmäßige – nicht aufgehoben, aber auf das Notwendige eingeschränkt. Die 3. Art – Erkenntnis mit Liebe verbunden, zur Weisheit gehörig – fehlt ihnen völlig. Die bösen Geister haben 3fache Erkenntnis: durch ihre scharfsinnige Natur, durch Offenbarung von Seiten | der heiligen Engel auf Grund der gemeinsamen Natur (bei verschiedener Willensrichtung), durch Erfahrung, wenn etwas wirklich und damit für sie gegenwärtig wird, wovon sie schon zuvor ein Erkenntnisbild hatten.

Ist der Wille der bösen Geister im Bösen verhärtet?

Die Auffassung des Origenes von der Wahlfreiheit jedes geschöpflichen Willens widerspricht der ewigen Seligkeit und der offenbarten Wahrheit von ewigen Strafen. Für den Engel gibt es nach dem Fall so wenig eine Rückkehr wie für den Menschen nach dem Tod. Denn Erkenntnis und Streben | entsprechen einander. Der schrittweisen Erkenntnis des Menschen entspricht es, daß er einem Guten beweglich anhängt, während der Engel dem, wofür er sich einmal entschieden hat, unbeweglich anhängt.

Empfinden die bösen Geister Schmerz?

Schmerz, Furcht u. Freude als Passionen des sinnlichen Strebens sind bei ihnen nicht möglich, wohl aber Schmerz als Widerstreben des Willens gegen das, was ist und nicht ist.

Ist die uns umgebende Luft der Strafort der bösen Geister?

Die Engel stehen ihrer Natur und | Dienstleistung nach zwischen Gott und den Menschen. Der Dienst der bösen Engel besteht in der Übung durch Anfechtung. Dem entspricht die Luft als ihr Aufenthaltsort neben dem Strafort in der Hölle. Erst im Jüngsten Gericht werden die Guten im Himmel allein, die Bösen in der Hölle allein ihren Ort haben.

===

Kommentar

Der Gegensatz »durch Teilhabe sein« – »an sich sein« hat nur dort einen Sinn, wo es sich um reine Vollkommenheiten | handelt. Gattungs- und Artwesen können nicht an sich, d. h. als selbständige Einzelwesen existieren. »Der Schluß von einem Sein durch Teilhabe auf etwas, das ein Gleiches an sich ist ..., also auf etwas, das dieses unvermischt und innerhalb seiner Art unbeschränkt ist oder die Art ihrem ganzen Gehalt nach verwirklicht, muß immer ein Schluß auf das Dasein einer reinen Form ohne Beimischung eines Stoffes | sein oder gleichbedeutend mit einem vom Stoff getrennten, geistigen Selbstandwesen ..., weil gerade im ersten Stoff die Wurzel der rein einzelhaften örtlich-zeitlichen Beschränktheit gelegen ist, die das sinnenfällige Einzelding wohl zum Teilhaber einer Art macht, es jedoch nicht zur Verwirklichung der Art selbst werden läßt«. |

Ende Heft 1

1.4.4 Deutsche Thomas-Ausgabe, Band 5: S.th. I, qq. 65–74 (A08–116)

Die Exzerpte und Notizen zum fünften Band der Deutschen Thomas-Ausgabe bilden die Grundlage für die in Heft 4: April 1935 des 33. Jahrgangs von »Die christliche Frau« erschienenen Doppelrezension zum zweiten und fünften Band der Deutschen Thomas-Ausgabe. Sie sind auch zusammen mit den Notizen zum zweiten Band überliefert. Es findet sich ebenfalls ein Datierungshinweis durch einen wiederverwendeter Brief vom 15. Januar 1935.

Exzerpte zu Band 5 der Deutschen Thomas-Ausgabe

Summa Bd. 5 (qq 65/74)

Das Sechstagerwerk. Die Schöpfung als Gottes Offenbarung zu erforschen war für die mittelalterlichen Philosophen Glaubenssache. Daher die Einfügung dieser qq. in die theologische Summa.

Körperwelt: 3faches Schöpfungswerk: 1.) Erschaffung (Himmel u. Erde), 2.) Scheidung.

Die Seinsweise der Formen: Sie werden nicht und vergehen nicht, sondern das Kompositum. Sie sind auch nicht für sich allein u. werden nicht verursacht (= von einer anderen Form eingegossen), sondern

der Stoff wird von der Möglichkeit zur Wirklichkeit geführt. Da im Anfang kein solcher Übergang möglich ist, werden die Wesensformen der Körper unmittelbar von Gott – durch sein Wort – geschaffen.

Es wird nicht eine formlose Materie zeitlich vor der Scheidung geschaffen, sondern | eine durch verschiedene Formen geschiedene. Die »Formlosigkeit« besagt mangelnde Schönheit, Fehlen des Lichts, Unsichtbarkeit d. Erde unter dem Wasser, mangelnde Pflanzenwelt.

Himmelskörper und irdische haben nicht denselben Stoff. Der Stoff der irdischen hat die Möglichkeit zu vielen Formen, darum Entstehen und Vergehen der irdischen Körper, Übergang ineinander. Der Stoff der Himmelskörper hat nur Anlage zu einer Form, die ihn ganz erfüllt und keine Veränderung – außer örtlicher – zuläßt.

Die Zeit muß man an den Beginn der Schöpfung setzen, denn es gab »sofort von Urbeginn an irgendwelche Bewegung, zum mindesten die Abfolge der Gedanken u. Willensregungen im Geist der Engel. Keine Bewegung ist aber zu verstehen ohne die Zeit, daß die Zeit nichts anderes ist als die Zahl des Früher u. Später in der Bewegung«.

Ort (= Raum?) = alles umschließender empyreischer Himmel, als Ganzes zugleich geschaffen, weil er zu den bleibenden Dingen gehört, die Zeit, die nicht bleibt, in ihrem Anfang |

Licht im ursprünglichen und im üblichen Wortsinn.

Das Licht, eine wirkmächtige (= aktive) Eigenschaft, die aus der Wesensform der Sonne und ev. anderer selbstleuchtender Körper fließt.

Zur Methode: »Zur Widerlegung genügt das Ansehen der Hl. Schrift.«

»... die Vereinigung des Leibes und der Seele geschieht nicht um des Leibes, sondern um der Seele willen.«

Am 7. Tag Vollendung der Natur. Menschwerdung = Vollendung der Gnade; Am Ende d. Welt = Vollendung der Glorie.

Gott ruht am 7. Tag nicht in seinen Werken, sondern von seinen Werken in sich selbst. Auch wir ruhen von Gottes und unseren Werken in Ihm.

Scheidung u. Ausschmückung sind auf je 3 Tage verteilt, den 3 Teilen d. Welt (Himmel, Wasser, Erde) entsprechend. Die Schöpfung ist ein göttlicher Akt, der sich in einem unteilbaren Augenblick (nach Augustin: vor der Zeit) vollzieht, kein Dauervorgang

Nach Augustinus 7 Tage = 1 Tag (= Erkenntnis d. Engel), nach anderen getrennte Zeitabschnitte. Keine Entscheidung |

Alles ist durch das Wort gemacht: Nach Augustin ist der Sohn Gottes bei der Schöpfung als Anfang erwähnt, bei der Formung als Wort (das formende Urbild).

Der Hl. Geist ist bei der Schöpfung erwähnt als Geist über den Wassern, bei der Formung als göttl. Wohlgefallen (»sah, daß es gut war«).

Kommentar

Begründung der Behandlung dieses ?Gegenstand? aus S. c. Gent.

Die übrigen Teile der Schöpfungslehre.

S. 155 ff.: »oben« verweist auf den nicht erschienenen vorausgehenden Bd.

Form u. Materie: (das compositum ist das Seiende: es wird, indem ein Zusammengesetztes auf ein anderes wirkt, um ihm seine Form einzuprägen. In der 1. Materie sind potenziell alle Formen, um gl. »herausgeführt« zu werden. |

Unterschied von Gattung und Akt im logischen u. naturphilosophischen Sinn.

Akt u. Potenz.

Einheit der Wesensform.

Grundsätze der Schrifterklärung

Stellung des hl. Th. zum bibl. Weltbild. Ziel des Schöpfungsberichts.

Freies Umdeuten des klaren Schriftsinnes (z. B. Licht u. Sonne).

Stellung zur Naturw. seiner Zeit.

Stellung zu den Vätern. |

Übersetzungsmängel nach E. Stein

S. 29, q. 66, a. 2, 3: potentia – »Seinslage« (anlage?)

S. 108, q. 70, a. 3 corp.: Platonici etiam ... Auch die Platoniker ... Die {{Platonici}} nehmen an, daß auch die Seele ... |

S. 114, q. 71, a. 1, ad 3: aer insensibilis – »unfühlbar« – unwahrnehmbar.

S. 118, q. 72, a. 1, ad 2: pecora – Rinder!

S. 155 f.: S. u. |

1.4.5 Deutsche Thomas-Ausgabe, Band 25: S.th. III, qq. 1–15 (A08–125)

Die vorliegenden Exzerpte und Anmerkungen zur Übersetzung bilden die Grundlage für die 1935 in Heft 1 des 33. Jahrgangs von »Die christliche Frau« erschienenen Rezension zu Band 25 der Deutschen Thomas-Ausgabe. Die Blätter sind doppelseitig beschrieben und durchnummeriert.

Exzerpte zu Band 25 der Deutschen Thomas-Ausgabe

Die Menschwerdung Christi

Thomas geht nicht vom historischen Christus aus, sondern vom Dogma: 2 Naturen in einer Person. Aber auch bedeutsam als positive Theologie: Verwendung d. griech. Väter u. Konzilien zur Gewinnung des Christusbildes.

Apostolat dieses Bandes: »die Erkenntnis Christi in der Welt und in den Herzen der Menschen lebendig zu machen«.

Vorwort Auf das Ziel d. Menschen, seine Tugenden u. Laster folgt Christus als d. Weg z. Ziel, 1.) Die Menschwerdg., 2.) Seine Sakramente, die zum Heil führen, 3.) Sein Tun u. Leiden.

Wäre Christus auch ohne den Sündenfall Mensch geworden?

Den Vorzug verdient die Ansicht, daß es nicht geschehen wäre; denn in dem, was rein von Gottes Willen abhängt, können wir nur wissen, was uns offenbart ist. Die Hl. Schrift gibt aber überall als Grund der Menschwerdung | die Sünde an. In Gottes Macht aber lag die Menschwerdung auch ohne Sünde.

Die göttliche Natur ist nicht Form für die menschliche: sonst wäre sie eine Art u. an viele Einzelwesen mitteilbar, also mehrere Gottesmenschen denkbar.

Die Vereinigung vollzog sich in der Person. Person ist der individuelle Träger einer vernünftigen Natur. Wo zum individuellen Sein gl. = zum Wesen zur Natur nichts mehr hinzutritt (wie bei Gott), da ist der Unterschied zwischen Natur und Träger nur ein gedanklicher (Wesen – Für-sichsein des Wesens). Wo zur Natur noch etwas hinzutreten muß, damit sie subsistieren kann (wie bei den Körpern, darum auch beim Menschen), da ist ein realer Unterschied zwischen Natur u. Träger. Auf alle Fälle gehört alles, was zu einem Individuum gehört, zum Träger: also die menschliche Natur Christi zur Person.

Die Menschwerdung des Sohnes war am angemessensten, weil das Wort Gottes, als Urbild der gesamten Schöpfung eine gewisse Ähnlichkeit mit ihr hat. So konnte sie durch die Vereinigung mit Ihm am ehesten wiederhergestellt werden, wie ein Kunstwerk nach seiner ursprünglichen Idee.

Das Wort nahm nicht die allgemeine Menschennatur an, denn dieser ist es nicht möglich, in einer Person gl. Einzelnatur zu werden. Auch ist sie etwas, was nur gedacht, nicht sinnlich angeschaut werden kann.

Die menschl. Natur in allen Einzelmenschen anzunehmen, wäre darum unangemessen, weil die Einzelträger aufgehoben und nur eine Person vorhanden wäre.

Seele – Leib – Person. Zeitlich ist die Verbindung von Leib u. Seele mit dem Wort auf einmal. Der Würde nach und in der kausalen Ordnung steht die Seele | dem Wort näher.

In einer rein menschlichen Natur steht der Leib d. Person näher, weil die Materie Individuationsprinzip ist. Dagegen steht die Seele als Form der Natur näher. Da aber die Person des Wortes über der menschl. Natur steht, so steht ihr auch in der menschl. Natur das Höhere näher.

Analog wie der Leib durch die Seele diese durch den Geist mit dem Wort verbunden, weil dieser das Gottähnlichste u. Aufnahmefähigste ist.

Die Seele wurde im selben Augenblick erschaffen, mit dem Leib verbunden u. dem Wort vereinigt.

Erst der von der Seele belebte Leib, d. h. der Menschenleib, kann sich mit dem Wort verbinden, nicht der Leib vor der Seele. Bei uns aber ist der Leib empfangen ehe er durch die Vernunftseele geformt wird. Bei Christus dagegen bereitete der Hl. Geist den Stoff so vor, daß er sofort die Menschenseele empfangen konnte.

Die Vereinigung erfolgt nicht durch Gnade im Sinne eines accidens der Seele (die habituelle Gnade ist ihre Folge), sondern nur im Sinne des freien Geschenks Gottes.

Christus empfing von Adam nur die körperliche Masse, ist nicht durch die Formkraft | seines Samens erzeugt; darum hat er auch nicht in ihm gesündigt.

fomes peccati = concupiscentia. |

Anmerkungen und Übersetzungsmängel

S. 371, Anm. 4: Zum bonum eher verwirrend als klärend.

S. 19, q. 1, a. 3, ad 4: Druckfehler Gebote statt Gebete.

S. 35, q. 2, a. 1 corp.: Es kam zu »einer Bedeutungserweiterung« – »der Name Natur wurde ausgedehnt auf jedes innere Prinzip der Bewegung.« S. 36: – quod quid est übergangen.

S. 39, q. 2, a. 1, ad 2: »unus aliquis subsistens in carne et anima« – die Person »vereinigt im freien, unabhängigen ›Für-sich-sein‹ Leib u. Seele«.

S. 378 ff., Anm. 19: Natur – Person fehlt Berücksichtigung der Menschenseele.

S. 45, q. 2, a. 3, 1: aliud – aliud = der eine – andere (Wort – Mensch). Verdunkelt den Sinn (vgl. S. 49, q. 2, a. 3, ad 1).

S. 383, Anm. 22: Falsche Auffassung der juristischen Person. |

S. 391, Anm. 38: Zahl unzulänglich.

S. 75, q. 2, a. 10 corp.: gratia habitualis = heiligmachende Gnade: es kommt darauf an, daß die Vereinigung keine Beschaffenheit d. Seele? ist (vgl. S. 392, Anm. 40).

S. 401, Anm. 58: über Wort u. Schöpfung bes. schön.

S. 165, q. 6, a. 5 corp.: hae duae causae praeexistunt rei: diese beiden Ursachen bestehen vor dem Dinge (statt Wirkung).

S. 424, Anm. 106: Über Allgemeines u. Besonderes vermischt verschiedene Sachgebiete.

S. 428, Anm. 110: Seinsakt – Tätigkeitsakt – Potenz nicht genügend geklärt.

S. 241, q. 9, a. 1 corp.: »animam non solum sensitivam, sed etiam rationalem ...« – »eine Sinnen- und eine Geistseele«.

S. 440, Anm. 130: Über die Sendung des Wortes u. des Geistes | in die Seele, etwas gesagt.

S. 264, q. 10, a. 3, 1: contradictoria esse simul – Gleichsetzung zweier Gegensätze.

S. 443 f., Anm. 136: Geistige Erkenntnis – Selbsterkenntnis?

S. 449 f., Anm. 149: Alles wirkt nur auf ein gleich Vollkommenes – statt auf eins, das an der gleichen Vollkommenheit teilhat. Vgl. q. 13, a. 1 (S. 307), q. 13, a. 2, ad 2 (S. 312), q. 15, a. 4, 1 (S. 346)

Kommentar S. 460: Zur Frage der Menschwerdung ohne Sündenfall (vgl. S. 471: die Menschwerdung der 2. Person am meisten entsprechend). |

1.4.6 Deutsche Thomas-Ausgabe, Band 27: S.th. III, qq. 35–45 (A08–117 und A08–126)

Die Exzerpte und Abbreviationen zum 27. Band der Deutschen Thomas-Ausgabe basieren auf Notizen, die an zwei Stellen im Edith-Stein-Nachlaß separat überliefert sind. Die ausführlichen Exzerpte stehen im Zusammenhang mit der im Juli 1936 in »Die katholische Schweizerin« (23. Jg., Nr. 10) erschienenen Rezension. Datierungshinweise liefern drei Briefe vom Dezember 1935 sowie vom Januar und Februar 1936, auf deren Rückseiten große Teile der vorliegenden Exzerpte geschrieben sind. Die Blätter sind von Edith Stein nummeriert. Die Seitenzählung basiert auf der doppelten Faltung der A 4-Seiten.

Die ausgewählten Argumente im Anschluß an das corpus articuli werden in der Regel zuverlässig am Rand angegeben. Wo dies nicht geschieht, werden sie in hinzugefügt.

Exzerpte zu Band 27 der Deutschen Thomas-Ausgabe

Dt. Thomas-Ausgabe Band 27: Christi Leben

Einleitung: Christus ist die Gestalt der Welt und die richtung-gebende menschliche Persongestalt. Thomas gibt keinen zeitlichen Lebensabriß, sondern den theologischen Sinn der Ereignisse. In diesem Zshg. stehen für ihn alle Einzelfragen.

S. 257, Anm. 1: Person – Natur – Geburt.

1) Gegensatz moderner Christus-Bücher und dieses: die überlieferten Tatsachen auf ihre Bedeutung in der Heilsökonomie untersuchen.

2.) Grundzug: Was Gott tut, das ist wohlgetan.

q. 35: Die Geburt Christi

Geboren wird die Person als das, was (als Selbstand – Hypostase) Dasein hat; das Ziel aber ist die Natur, weil es darauf ankommt, eine neue Natur der gleichen Art hervorzubringen. In Gott sind Natur u. Selbstand eins.

Die Geburt ist eine zweifache, ewige und zeitliche, weil das Ziel ein zweifaches: göttliche u. menschliche Natur ist. Christus wird geboren, ohne zu entstehen; er geht in den Mutterschoß ein, um mit der menschl. Natur geboren zu werden.

Maria ist die Mutter Christi, weil sein Leib aus ihr gebildet wurde.

Sie ist Gottesmutter, weil der Träger der Naturen nach beiden Naturen genannt werden kann. Weil die göttliche Person bei der Empfängnis die menschliche Natur annahm, wurde Gott aus der Jungfrau geboren. |

Ob Christus eine doppelte Sohnschaft zukommt? Mit Rücksicht auf die Ursache ja, weil 2 Geburten vorliegen, mit Rücksicht auf den Träger, der einer ist, ist keine 2. wirklich möglich: die Beziehung zur Mutter kann nur eine gedankliche sein, wenn auch ihre Mutterschaft eine wirkliche ist.

Christus wurde ohne Schmerzen geboren, weil die Schmerzen von der Öffnung der Wege herrühren, die bei Maria nicht eintrat.

Bethlehem war der angemessene Geburtsort 1.) als Stadt Davids, 2.) als Haus des Brotes. Stadt seines Priestertums u. Königiums, das sich im Leiden vollendete, ist Jerusalem.

Der Zeitpunkt ist der rechte, weil von Christus selbst gewählt u. darum weise geordnet.

q. 36: Die Kundgebung der Geburt Christi

Sie durfte nicht allen bekannt werden; 1.) Sonst wäre es nicht zum Kreuzestod gekommen, 2.) der Verdienst des Glaubens wäre gemindert | worden, 3.) man hätte an seiner wahren Menschennatur gezweifelt. Erst nach vollbrachter Erlösung sollte das Heil allen bekannt werden. Ebenso muß die Vollmacht des Richters für alle feststehen.

Sie mußte einigen bekannt werden, um dann durch Zeugen weiter bekundet zu werden, wie es der Ordnung der göttl. Weisheit entsprach (ebenso die Auferstehung).

Die Auswahl war angemessen, um zu zeigen, daß das Heil für alle bestimmt sei: Juden u. Heiden, Sklaven u. Freie, Mann u. Frau, Sünder u. Gerechte (Sünder – die Magier).

Christus hat seine Geburt nicht selbst kundgetan, um den Glauben an seine Menschheit nicht zu erschweren.

Die Verkündigung geschah durch Engel und Stern an die jüdischen Hirten und die Heiden, durch Eingebung des Hl. Geistes an die Gerechten, weil dies die einem jeden vertrauten Wege sind. Sie waren geeignet als Hinweis auf die himmlische Herkunft.

Die Reihenfolge in der Verkündigung war angemessen, | weil Hirten – Magier – Simeon u. Anna die ersten Judenchristen – die Fülle der Heiden – die Fülle der Juden bedeuteten.

Der Stern war kein Stern des Himmels, weil er nicht in den gewöhnlichen Gestirnbahnen ging, sondern neugeschaffen im Luftraum.

Das Kommen u. die Anbetung der Magier war angemessen, weil sie als Erstlinge der Heiden vom Hl. Geist geleitet zu Christus kamen. (Nach Augustinus vom Stern u. der Auskunft in Jerusalem geleitet: glaubend u. suchend wie die, die im Glauben wandeln u. sich nach dem Schauen sehnen.)

q. 37: Die Beschneidung und die anderen bei dem Knaben beobachteten Gesetzesvorschriften

Die Beschneidung nahm Christus auf sich 1.) um zu beweisen, daß er keinen Scheinleib habe, 2.) um sie zu bekräftigen, 3/4.) um dem Bund Abrahams anzugehören und nicht als »Unbeschnittener« abgelehnt zu werden, 5.) als Beispiel des Gehorsams, 6) als Heilmittel gegen das sündige Fleisch, 7) weil er das Gesetz auf sich nehmen wollte, um davon zu befreien. Das Ende der alten Zeugung brachte erst das Leiden.

Der Name Jesus war angemessen: Die Menschen erhalten die Namen nach einer Eigentümlichkeit oder einem Umstand ihrer Geburt. Namen, die Gott gibt, bezeichnen immer ein Gnadengeschenk: das war für den Mensch Jesus (Heil) die Gabe, alle zu erretten. Und dieser Sinn ist in allen anderen Namen enthalten, den die Propheten angeben.

Die Darstellung im Tempel wollte Christus als Erfüllung des Gesetzes 1.) eines Opfers für jede Geburt und 2.) der Weihe der männlichen Erstgeburt.

Maria nahm die Reinigung auf sich, derer sie nicht bedurfte, um Christus an Demut zu gehorchen.

q. 38: Die Taufe des Hl. Johannes

Es war angemessen, daß Johannes taufte, 1.) damit Christus getauft würde und die Taufe weihe, 2.) um Christus bekannt zu machen, 3.) um die Taufe Christi vorzubereiten, 4.) um die Menschen zur Buße anzuleiten. Sie ist nicht Sakrament, aber Sakramentale.

Die Tauffeier war von Gott, weil dem hl. Joh. durch den Hl. Geist eingegeben. Ihre Wirkung aber war durch den Menschen bedingt, nicht Geistestaufe: darum nach Joh. benannt u. nicht durch ein allgemeines Gebot angeordnet.

Die Johannestaufe spendet keine Gnade. Sie bereitete nur darauf vor, indem Johannes durch die Predigt zum Glauben an Christus führte, an die Taufe gewöhnte und zur Buße aufrief.

Es durfte sie nicht Christus allein empfangen, 1.) weil man sie sonst über die Christus-Taufe stellen würde, 2.) weil andere dadurch auf die Christus-Taufe vorbereitet werden sollten. Für Kinder kam sie als Bußtaufe nicht in Frage. Für Heiden nicht, weil ihnen erst Christus das Heil erschließen sollte.

Sie durfte nach der Taufe Christi nicht sofort aufhören, 1.) weil das als Eifersucht des Johannes erschienen wäre, 2.) die Eifersucht des Joh.-Jünger verursacht hätte, 3.) um noch mehr Jünger Christus | zuzuführen, 4.) weil der Schatten des A.T. noch fortbestand u. Christus noch nicht voll offenbart war.

Die von Joh. Getauften mussten noch einmal getauft werden, weil seine Taufe kein Sakrament war. Dagegen taufte die Apostel in der Vollmacht Christi. Augustinus nimmt an, daß die Apostel – Hieronymus, daß Johhannes von Christus getauft worden sei.

q. 39: Der Taufgang Christi

Es war angemessen, daß Christus getauft wurde, 1.) um das Wasser zu weihen, 2.) um den »alten Adam« zu versenken, 3.) um durch sein Beispiel aufzumuntern.

Die Johannestaufe war für Christus angemessen, 1.) weil er keiner Geist-Taufe bedurfte, 2.) um sie zu bestätigen, 3.) um die Taufe zu heiligen.

Die Zeit war angemessen, 1.) weil zu Beginn der Lehrtätigkeit das Vollalter von 30 Jahren entsprechend war, 2.) weil sich die Erfüllung des Gesetzes erst in einem Alter zeigen konnte, in dem alle Übertretungen möglich waren, 3.) weil 3x10 den Glauben an die Dreifaltigkeit und das Halten der 10 Gebote – | damit das ganze Christentum – bedeutet.

Der Ort war angemessen. Wie die Kinder Israels durch den Jordan ins Gelobte Land, so dürfen die Getauften ins Himmelreich. Darum teilte Elias vor seiner Auffahrt den Jordan, weil das Feuer des Hl. Geistes nach der Taufe den Himmel öffnet.

Der Himmel öffnete sich, weil Christus die Taufe durch seine Taufe wirksam machte und weil dabei alles gezeigt werden sollte, was zu ihrer Wirksamkeit gehört: die Hauptkraft ist eine himmlische; die hinzukommenden – der Glaube der Kirche und des Täuflings – ist auf den Himmel gerichtet; die Taufe selbst öffnet den Weg zum Himmel; aber es bedarf dazu beständigen Gebets; darum öffnet sich der Himmel bei u. auf Christi Gebet. Das Öffnen ist geistig zu schauen. Der Himmel öffnet sich Ihm: Christus schaut, daß um seinetwillen uns der Himmel geöffnet wird.

Der Hl. Geist stieg in Gestalt einer Taube auf Christus herab, um zu zeigen, daß bei jeder späteren Taufe der Hl. Geist empfangen würde. |

Die Taube war ein wirkliches Tier, weil dem »Geist der Wahrheit« kein Scheinbild geziemt und weil die wirkliche Taube durch ihre Eigenschaften ein geeignetes Sinnbild des Hl. Geistes ist.

Die Stimme des Vaters ertönt zur Offenbarung der Allerheiligsten Dreifaltigkeit, in deren Namen die Taufe gespendet werden sollte. Der Vater, der das Wort spricht, gibt sich passend durch eine Stimme kund; sie gehört aber so wenig zu seiner Natur wie die Taube zu der des Hl. Geistes.

q. 40: Die Lebensführung Christi (de modo conversationis)

Christus mußte unter Menschen, nicht als Einsiedler leben, 1.) um der Wahrheit Zeugnis zu geben, 2.) um die Menschen von der Sünde zu befreien, 3.) um ihr Vertrauen zu gewinnen und ihnen Mut zu machen. contemplata tradere ist besser als bloßes contemplari, weil es die Fülle der Kontemplation voraussetzt.

Die Lebensstrenge des Johannes war bei Christus nicht angemessen, weil er unter Menschen leben und sich ihnen anpassen wollte. Er brauchte uns auch darin kein Beispiel zu sein, weil sie in keinem inneren Zshg. mit dem Heil steht. Auch nicht zur Stärkung seiner Kraft, weil er von Natur aus Macht hatte über das Fleisch in sich und den Seinen.

Ein armes Leben entsprach 1.) der Predigtstätigkeit; 2.) durch seine (leibliche) Armut sollten wir (geistig) reich werden; 3.) dadurch wurde der Schein der Gewinnsucht vermieden; 4.) trat die Macht der Gottheit leuchtender hervor.

Christus hat nach dem Gesetz gelebt, 1.) um es zu bestätigen, 2. durch seine Beobachtung zu erfüllen und abzuschließen, 3.) jedem Vorwurf zu entgehen, 3.) uns davon zu befreien. Den Vorwurf der Sabbatschändung widerlegte er damit, daß nur menschliche, nicht göttliche Werke verboten seien, 2.) lebenswichtige Arbeiten erlaubt seien.

q. 41: Die Versuchung Christi

Die Versuchung war angemessen: um uns | zu helfen, 2.) zu warnen, 3.) ein Beispiel zu geben, 4.) Vertrauen einzuflößen. Von Seiten des Teufels hatte sie den Zweck, über die Gottessohnschaft Klarheit zu gewinnen. Christus wollte ihn nicht durch Gewalt, sondern durch Gerechtigkeit überwinden. Versuchung durch das Fleisch war unmöglich, weil sie nicht ohne Sünde sein kann.

Christus ging in die Wüste, weil Er sich freiwillig der Versuchung darbot und Satan sich nur in der Einsamkeit an ihn herantraute. Die Wüste ist auch ein Sinnbild der Verbannung Adams und außerdem jedes großen Werkes, das von den Menschen absondert und Satan herausfordert.

Das Fasten vor der Versuchung ist angemessen, 1.) als Beispiel der Vorbereitung auf die Versuchung; 2.) um zu zeigen, daß Satan auch die Fastenden und Getauften angreift; 3.) um den Hunger hervorzurufen, der Satan zum Angriff ermutigte.

Art u. Weise waren angemessen für einen geistigen Menschen, der nicht leicht zur schweren Sünde zu verleiten ist: die Enthaltung | des Lebens begehren auch sie, manche sind nicht frei von Verlangen nach eitlem Ruhm, zur Begierlichkeit ist der weiteste Weg. Ein Wunder, wo natürliche Hilfe möglich war, wäre etwas Ungeordnetes für einen Menschen gewesen, der Sturz eine Vermessenheit; den Satan

anzubeten, um dadurch Reichtum zu gewinnen das schwerste Verbrechen gegen Gott: daher hier keine ruhige Antwort mehr.

q. 42: Die Lehre Christi

Es war angemessen, daß Christus nur den Juden predigte: 1.) Zur Erfüllung der Verheißungen, 2.) als Gottgesandter, weil sie als Verehrer Gottes die Mittler für die anderen sein sollten, 3.) um ihrem Vorwurf zu entgehen, 4.) weil er erst durch den Kreuzestod die Herrschaft über die Heiden gewann.

Durch die Predigt Anstoß zu erregen war nicht zu vermeiden, da dem Gemeinwohl zuliebe die Wahrheit gegen ihre Feinde bezeugt werden mußte.

Christus lehrte öffentlich: 1.) Er wollte nichts geheim halten, 2.) sprach vor einer großen Menge, aber 3.) in einer Form {{gl. die der Menge nicht verständlich war u. erst durch die Jünger zugänglich werden sollte}}.

Christus hat nichts schriftlich mitgeteilt. 1.) seiner Würde wegen, der nur die erhabenste Lehrweise – die persönliche – ziemte; 2.) wegen der Hoheit der Lehre, die keine Worte fassen konnte; 3.) damit die Lehre sich stufenweise ausbreite.

q. 43: Die Wunder {{Christi}} im allgemeinen

Christus mußte Wunder wirken 1.) zur Beglaubigung seiner Lehre, die über die Vernunft erhaben und darum nicht mit Gründen zu beweisen ist; 2.) um zu offenbaren, daß die Gnade Gottes in ihm sei.

Er wirkte in göttlicher Macht, denn wahre Wunder kann nur Gott wirken, da nur Er die Natur ändern kann.

Er begann seine Wunder auf d. Hochzeit z. Kana, weil sie seine Lehre bekräftigen sollten, u. das war nicht vor d. Vollalter nötig; Er wollte Seine göttliche Macht nicht früher offenbaren, damit an die | Echtheit der Menschheit geglaubt würde.

Sie sind ausreichender Beweis der Gottheit 1.) durch ihre Natur, die alles geschöpfliche Können übersteigt, 2.) durch die Art u. Weise – aus eigener Macht, nicht durch Gebet, 3.) als Beglaubigung der Lehre, in der die Gottheit offenbart wird.

q. 44: Die einzelnen Arten der Wunder

Die Austreibungen böser Geister waren angemessene Wunder zur Bekräftigung der Lehre, daß Christus die Menschen von ihrer Gewalt befreien werde. Auch den bösen Geistern wollte Er sich, so weit nötig, durch die Wunder offenbaren.

Zeichen am Himmel waren angemessen, weil Veränderungen an Himmelskörpern die göttliche Macht mehr bezeugen als die an irdischen. Und das war z. Zt. des Leidens besonders angebracht.

Wunder an Menschen: Indem er einzelne wunderbar heilte, bewies er seine Sendung, alle zu retten. Er wirkt sie auch an der Seele: | die Rechtfertigung geschieht durch göttliche Kraft, wenn auch nicht ohne

den menschlichen Willen (das wäre gegen die Natur des Menschen und gegen die Gerechtigkeit); ebenso die Erleuchtung = Eingießung der Weisheit. Völlig wunderbar ist die Macht über die Seelen bei plötzlichen Berufungen und bei der Vertreibung der Händler; bei der Gefangennehmung. Bei körperlichen Heilungen Mitwirkung des Körpers, um zu zeigen, daß er nicht nur durch die Gottheit, sondern auch durch die Menschwerdung heilen sollte.

Wunder an vernunftlosen Geschöpfen sollen zeigen, daß die ganze Schöpfung ihm unterworfen ist.

q. 45: Die Verklärung Christi

Die Verklärung war angemessen, um den Jüngern die Herrlichkeit als das Ziel des Leidens zu zeigen. Von den 4 Gaben (Mitgiften!) | des verklärten Leibes (Leidensunfähigkeit, Behendigkeit, Leichtigkeit, Glanz) kann nur der Glanz eine Umgestaltung genannt werden, weil er allein eine (an der Gestalt hervortretende) Beschaffenheit der Person selbst ist, während die anderen nur bei Veränderung, Tun oder Leiden hervortreten. Sie zeigten sich bei anderen Gelegenheiten. An der Wirklichkeit des Leibes ändert die Verklärung nichts. »non substantia tollitur, sed gloria commutatur«.

Der Glanz der Verklärung war der Glanz der Herrlichkeit dem Wesen, aber nicht der Seinsweise nach: Der Glanz strömt von d. Herrlichkeit der Seele (bei Christi Gottheit u. Seele) auf den Leib über. Im ewigen Leben wird er dauernde Eigenschaft des Leibes, bei Christus wurde er während des Lebens wunderbar zurückgehalten und bei der Verklärung nur als vorübergehender Zustand mitgeteilt. Der Glanz der Gewänder kann als Hinweis auf die Herrlichkeit der Heiligen verstanden werden, | die lichte Wolke als Herrlichkeit des Hl. Geistes oder Macht des Vaters oder Glanz der erneuerten Erde.

Die Zeugen waren passend gewählt: Menschen, denen ihre künftige Herrlichkeit gezeigt werden sollten, und dazu gehörten sowohl, die Christus vorangingen wie die ihm folgten. Die 3 ausgezeichneten Jünger sollten das Gesehene später verkünden.

Die Stimme des Vaters war angemessen zur Bezeugung der Sohnschaft Christi wie bei der Taufe. Denn Gnade und Glorie sind verschiedene Stufen des Gleichförmigwerdens mit dem Sohn Gottes: d. i. die Annahme an Kindes statt. |

1.4.7 Deutsche Thomas-Ausgabe, Band 29: S.th. III, qq. 60–77 (A08–104, A08–110, A08–119 und A08–126)

Die Exzerpte und Abbreviationen zum Sakramententraktat der *Tertia pars* der *Summa theologiae*, die auf der Grundlage des Bandes 29 der Deutschen Thomas-Ausgabe erstellt sind, zeichnen sich durch ihre Ausführlichkeit und Vollständigkeit aus. Es scheint so, daß sich Edith Stein auf diese Weise einen dogmatischen Überblick über die katholische Sakramentenlehre verschaffen wollte. Dafür sprechen auch die einleitenden systematischen Fragen und terminologischen Überlegungen sowie die abschließenden Exzerpte aus dem Kommentarteil von Band 29 der Deutschen Thomas-Ausgabe.

Offensichtlich hat sie sich gleich nach Erscheinen des Bandes im Sommer 1935 an die Arbeit gemacht, wie Datierungshinweise von benutzten Briefen vom Mai und August 1935 belegen. Auch zu Band 29 hat Edith Stein eine Rezension geschrieben, die aber nicht veröffentlicht wurde. Das unter A07–11 erhaltene Manuskript wird in diesem Band erstmalig veröffentlicht (siehe Text 2.7).

Die Seitenzählung folgt den jeweiligen an verschiedenen Stellen abgelegten Vorlagen, die nummeriert sind und unterschiedliche Faltungen aufweisen: A 4-Seiten werden in der Regel doppelt gefaltet, so daß sich für die Rückseite des benutzten Papiers vier Seiten ergeben. Halbierte A 4-Seiten werden einfach gefaltet.

Exzerpte zu Band 29 der Deutschen Thomas-Ausgabe

Einleitung: Modernes Für und Wider der Sakramente

Contra

- 1.) *Magie.*
- 2.) *Versachlichung des Religiösen, Aufhebung der persönlichen Verbindung mit Gott.*

Pro

- 1.) *Heiligung des ganzen Menschen.*
- 2.) *Ergriffenwerden des Menschen von Gott, nicht menschliches Tun u. Wollen*
- 3.) *Gegenwart Gottes im objektiven Zeichen – Sammelpunkt der kirchlichen Gemeinschaft.*
- 4.) *S. als lebendige Teilnahme am Heilswerk {{Christi}} als innere Lebensform des Christen.*

Thomas:

- 1.) *Herausarbeitung der Wirkursächlichkeit des Sakraments, dadurch enge Verbindung zur Heilstat {{Christi}}.*
- 2.) *Sakrament als Zeichen fügt sich der Ganzheitsauffassung | von Leib – Seele, wie sie Thomas dem Arist. verdankt.*
- 3.) *Sakrament als Kultus – Gottesdienst – Verherrlichung Gottes, worin der Mensch Anteil am Priestertum {{Christi}} gewinnt.*

Thomas Bd. 29

zum Sakramentenbegriff:

sacramentum: Weihemittel, Eid, persönliche Verpflichtung

mysterium: objektive heiligende Gotteskraft

Augustinische Zeichenlehre

species = Schaubild

Sprachliches:

1.) *character* = Mal

2.) *ars* = ?Werkbild?

3.) *virtus instrumentalis* = werkzeugliche Kraft (besser: werkzeugbewegende)

4.) *habitus* = Gehaben

passio = Gemütsbewegung

potestas = Gewalt

5.) *aqua simplex* = gewöhnliches Wasser

q. 60: Wesen des Sakraments

1. Sakramente als Zeichen. Sakrament kann auf Grund von gemeinsamer Bedeutung sein 1.) was eine verborgene Heiligkeit enthält, 2.) was Ursache oder 3.) Zeichen d. Heiligkeit ist.

Vgl. mit der Auffassung aus Anm. 1 ff. (Sakrament als Weihemittel – starke Gegenüberstellung von sacrum – sanctum) die von Thomas ad 1.

2. Zeichen einer heiligen Sache, die den Menschen heilig macht.

3. Zur Heiligung, die das Sakrament bezeichnet, gehört 1.) ihre Ursache (das Leiden Christi), 2.) die Form {gl. (Wesen) d. Heiligkeit (Gnade u. Tugenden) in uns, 3.) das Ziel (das ewige Leben).

4. Sinnliches Zeichen, weil Zeichen das ist, was zur Erkenntnis eines anderen führt, die Menschen aber durch Sinnliches zur Erkenntnis des Übersinnlichen kommen.

5. Die Festsetzung des Zeichens ist Gottes Sache, weil die Heiligung Gottes Sache ist.

(Sakramentales Leben = Verherrlichung Gottes u. Heiligung des Menschen)

6. Worte gehören passend zum Sakrament: 1.) weil sie dem Ewigen Wort (der Ursache der Heiligung) entsprechen, 2.) weil die Heiligung des Menschen durch das Sinnending den Leib, durch das geglaubte Wort die Seele erreicht; 3.) weil sie die vollkommensten Zeichen sind und die Zeichensprache die sinnenfälligen Zeichen verdeutlichen.

7. Es gehören bestimmte Worte zum Sakrament, denn die Worte spielen darin die Rolle der Form und zum Sein eines Dinges ist Bestimmtheit der Form noch ursprünglicher erforderlich als Bestimmtheit des Stoffes. Da die sinnenfälligen Dinge beim Sakrament bestimmte sind, müssen es die Worte erst recht sein.

8. Hinzufügung oder Fortlassung von Worten macht das Sakrament nicht ungültig, solange der geforderte Sinn unangetastet bleibt.

q. 61: Notwendigkeit d. Sakramente

1. Sakramente sind zum menschlichen Heil notwendig: 1.) weil der Mensch durch Sinnliches zum Geistigen geführt wird; 2.) weil durch den Sündenfall eine Anhänglichkeit an die Körperlichen Dinge besteht und das Übel da geheilt werden muß, wo es sitzt; 3.) weil wir zu körperlichem Tun neigen u. die Sakramente zu heilsamem körperlichen Tun Anlaß geben.

2. Vor dem Sündenfall waren keine Sakramente notwendig weder zur Heilung noch zur Vervollkommnung, weil der Körper der Seele unterworfen war und es dieser rechten Ordnung nicht entsprochen hätte, durch den Körper auf die Seele einzuwirken.

3. Vor Christi waren Sakramente notwendig als sichtbare Zeichen des Glaubens an den kommenden Erlöser.

4. Die Zeit nach Christi bedarf der Sakramente, und zwar andere als der alten, weil sie Zeichen des Glaubens an das bereits Geschehene sind.

q. 62: Die Gnade als Hauptwirkung der Sakramente

1. Die Sakramente bewirken die Gnade, beziehen sie nicht bloß: aber als Werkzeugursachen, die nur durch die Bewegung der Hauptursache wirkt. Das ist Gott, der kraft d. Form wirkt und allein so wirken kann, weil die Gnade nichts anderes ist »als eine mitgeteilte Ähnlichkeit der göttl. Natur«.

2. Die sakramentale Gnade fügt etwas zu den Gaben u. Tugenden hinzu, in dem sie auf bestimmte Wirkungen hingeeordnet ist, während die Gnade im allgemeinen dem Wesen der Seele die Gottähnlichkeit verleiht und in dem Gaben u. Tugenden bestimmte Vermögen zufließen und sie zu bestimmten Arten von Akten bereit macht. Die spezielle Gnade verhält sich zur allgemeinen wie die Art zur Gattung.

3. Das Sakrament enthält die Gnade wie das Zeichen das Bezeichnete und die Werkzeugursache die bewegende Kraft. Sie ist nicht als Form darin, sondern »fließend und unbeständig«.

4. Den Sakramenten wohnt eine geistige Kraft inne, aber nicht mit einem dauernden u. vollständigen Sein wie die der Hauptursache, sondern mit einem unvollständigen vorübergehenden Sein; als Werkzeugursachen: Das Bewegte gehört reduktiv zu den Gattungen u. Arten des vollendeten Seins.

5. Die Kraft der Sakramente kommt in besonderer Weise aus dem Leiden Christi, das die Befreiung von Sünden und die Eröffnung des christlichen Gottesdienstes (Opferfeier) zum Ziel hat. Hauptursache ist Gott, die Menschheit ist ihr naturverbundenes Werkzeug, die Sakramente getrenntes Werkzeug.

6. Die Sakramente des Alten Bundes verursachen die Gnade weder aus eigener Kraft noch Kraft des Leiden Christi, weil etwas noch nicht Wirkliches nicht Wirkursache sein kann. Es kann aber

Zielursache sein und so konnte der Glaube an das künftige Leiden rechtfertigen, den die alten Sakramente bezeichneten.

q. 63: Das sakramentale Mal

1. Die Sakramente prägen der Seele ein Mal ein als Kennzeichen der Aufgabe, mit der sie betraut werden. Weil die Aufgabe, der Gottesdienst, geistig ist, muß das Zeichen der Seele nicht dem Leib eingeprägt sein. (Anm. Es ist ein Zeichen des Erkanntseins von Gott und Kennzeichen für den Tag des Gerichts.)

2. Das Mal ist eine geistige Gewalt: es ist | das den Dienern Gottes verliehene Vermögen, Göttliches zu spenden, als solches gehört es zur 2. Hauptart der Beschaffenheit, aber nicht eigentlich, weil es etwas Fließendes ist. Es ist der Grund der Zeichenentsprechung in der Seele.

3. Das sakramentale Mal ist das Mal Christi, das Zeichen der Teilnahme am Priestertum Christi (die Gnade ist das Zeichen der Bestimmung zum ewigen Leben, das sakramentale Mal Zeichen der Bestimmung zum Empfang oder zur Weitergabe dessen, was zum Dienst Gottes gehört; der ganze heilige Dienst der christl. Religion aber leitet sich vom Priestertum Christi her.

4. Das sakramentale Mal haftet nicht am Wesen der Seele, sondern an ihrem Vermögen, weil diese auf die Tätigkeiten hingebunden sind, das Wesen auf das Sein. Das Mal ordnet aber auf | Tätigkeiten im Dienst Gottes hin.

5. Das Mal ist unaustilgbar, weil es Teilnahme am ewigen Priestertum Christi ist und die Seele, der es eingeprägt wird, unvergänglich.

Die Gnade ist in der Seele als abgeschlossene Form, darum nach der Weise der Seele, also veränderlich, das Mal als werkzeugliche Kraft nach der Weise der 1. Ursache.

6. Nicht alle Sakramente prägen ein Mal ein. Allen gemeinsam ist die Heiligung von Sünde, aber nur einige weihen zu Gottes Dienst: die Priesterweihe zur Spendung, die Taufe (in gewisser Weise auch die Firmung) zum Empfang der andern Sakramente. Bei der Eucharistie ist die Handlung selbst Gottesdienst, aber nicht Hinordnung auf etwas Höheres, weil sie selbst Ziel und Vollendung ist.

q. 64: Ursachen der Sakramente

1. Nur Gott vollbringt als Hauptursache die innere Wirkung: nur Er dringt in die Seele ein, und nur Er kann Gnade spenden. Aber der Mensch ist durch seine äußere Mitwirkung Werkzeug für die innere.

2. Nur Gott kann die Sakramente einsetzen: weil nur Er ihnen die Kraft verleihen kann. (Anm 63 über die Bedeutung liturgischer Feierlichkeit.)

3. Die innere Wirkung der Sakramente wird nicht von dem Menschen Christus allein, sondern von Gott und Mensch gewirkt. Die Gottheit ist Hauptursache, die Menschheit (durch das Leiden)

Werkzeugursache, aber Verdienst- u. Wirkursache, die vor den äußeren Werkzeugen eine vorzügliche Gewalt voraus hat.

4. Mittelbarkeit der Gewalt über die Sakramente. Die Urheberschaft als göttlich, konnte Christus nicht mitteilen. Seinen Vorzug hätte Er | mitteilen können (z. B. Sakr. einzusetzen), wollte es aber nicht, um keine Spaltung u. keine Hoffnung auf Menschen zu erwecken.

5. Auch Böse können Sakramente spenden, weil sie nur Werkzeuge sind. Christus wirkt durch sie wie durch tote Werkzeuge, durch Gute wie durch lebendige.

6. Sie begehen damit aber eine Todsünde, weil Gerechtigkeit von ihnen gefordert ist und Gottes Ehre durch sie verletzt wird.

Die durch eine Weihe geheiligten Handlungen (auch die Predigt) verlangen vorausgehende Heiligkeit des Handelnden. Werke der Liebe dagegen können zur Heiligkeit (d. i. Gnadenstand) vorbereiten.

7. Sakramentspendung ist Sache der Menschen, nicht der Engel, weil die Sakramente dem Leiden Christi, also seiner menschl. Natur entspringen. Doch könnte Gott sie ihnen ausnahmsweise übertragen (wie auch ohne Sakr. Gnade spenden). Außerdem können sie dasselbe – reinigen, erleuchten, vervollkommen – auf höhere Weise.

8. Zum Vollzug gehört die Absicht des Spenders: sie legt die an sich vieldeutige Handlung auf die sakramentale Wirkung fest.

9. Der Glaube ist zur Spendung nicht erforderlich (so wenig wie die anderen Tugenden); aber wenn sie von der Kirche getrennt sind, ist es sündhaft, von Ihm die Sakramente zu empfangen und darum kann die Wirkung nicht erlangt werden.

10. Die Absicht, das Sakrament zu spenden muß vorhanden sein; eine darüber hinausgehende falsche oder sündhafte Absicht kann die Wirkung nicht aufheben.

q. 65: Zahl d. Sakramente

1. Es müssen 7 sein: den natürlichen Mitteln der Vervollkommnung entsprechend: für den einzelnen Menschen an sich 1.) Zeugung – Taufe, 2.) Wachstum – Firmung, 3.) Ernährung – Eucharistie; Heilmittel 4. gegen Krankheit – Buße, 5.) zur Wiederherstellung d. Kraft – Ölung für die Gemeinschaft 6.) Gewalt zur Leitung der Menschen – Priesterweihe, 7.) Fortpflanzung – Ehe. Oder 3 göttl. und 4 natürliche Tugenden.

2. Reihenfolge d. Sakramente:

Taufe = Wiedergeburt

8>>>><>>>>.Firmung = Wachstum 8<: auf Vollkommenheit hingordnet

Einzel Eucharistie = Nahrung

mensch Buße

Oelung Heilung v. Schäden

Gemein- 1. Weihe

schaft 2. Ehe (zuletzt, weil dem geistlichen Leben am fernsten.

3. Die Eucharistie ist das wichtigste Sakrament, 1. weil Christus wesentlich darin enthalten ist, in den andern nur durch eine werkzeugliche Kraft; 2. weil alle andern darauf hingordnet sind.

4. Schlechthin notwendig (sodaß ohne sie das Ziel nicht zu erreichen wäre) sind für den Einzelmenschen Taufe u. Buße (schwere Gründe vorausgesetzt), für die Gesamtkirche die Weihe; in gewisser Hinsicht notwendig (weil sonst das Ziel schwer erreichbar) die andern.

q. 66: Taufe

1. Das Sakrament allein ist die äußere Abwaschung des Menschen, die Sache allein die innere Rechtfertigung; jenes geht vorbei, diese bleibt (wenn auch nicht unverlierbar). Das Mal ist beides u. unverlierbar. Sie ist Wiedergeburt als Beginn des neuen Lebens u. der Erleuchtung u. Sakr. des Glaubens, den sie bezeugt. (Dionysius)

2. Die Taufe wurde vor dem Leiden eingesetzt, da Christus ihr vorher die Kraft gab, wurde aber erst nach dem Leiden verpflichtend, da erst dann die Sakramente des Alten Bundes aufhörten und wie zur Gleichgestaltung mit dem Leiden u. d. Auferstehung berufen wurden. Ihre Kraft stammte schon vorher aus dem Leiden, dessen Vorbild sie war.

3. Das Wasser ist der eigentliche Stoff der Taufe. 1. weil zu aller Lebensentstehung Feuchtigkeit gehört; 2. weil es abwäscht, 3. weil es – als durchsichtig – zur Erleuchtung geeignet ist, 4. weil es überall leicht zur Hand ist. (Kunst keine Wesensform)

4. Die Taufe kann mit jedem Wasser geschehen, auch mit gemischtem, wenn nur die Wesensart nicht aufgehoben ist.

In der Taufformel muß sowohl die Werkzeugursache (der Spender: ich taufe dich – oder die Taufhandlung: | »Der Knecht Gottes werde getauft« (griech. Form)) als die Hauptursache (die Hl. Dreifaltigkeit) zum Ausdruck kommen.

6. Die Taufe im Namen Christi ist nicht gültig, weil Christus die Anrufung der Hl. Dreifaltigkeit anbefohlen hat.

In der Urkirche wurde sie auf besondere | Offenbarung hin erteilt, um den Namen Christi zu ehren.

7. Untertauchen im Wasser ist nicht notwendig: das Wesentliche ist das Abwaschen, und das kann auch durch Übergießen oder Besprengen geschehen, wenn auch das Untertauchen den Tod | besser versinnbildet. Das Haupt als Sitz d. seelischen Kräfte kann für den ganzen Körper eintreten. (Im A. T. Anwendung des Heilmittels auf das Zeugungsglied, weil der Erlöser erst noch geboren werden sollte.)

8. 3maliges Untertauchen ist nicht wesentlich, aber angeordneter Brauch der Kirche als Sinnbild der Dreifaltigkeit und der 3tägigen Grabesruhe Christi.

9. Die Taufe darf nur einmal gespendet werden 1.) als Wiedergeburt 2.) als Tod mit Christus, 3.) weg des unaustilgbaren Mals 4.) als Heilmittel gegen die Erbsünde, die nur eine ist.

10. Notwendig zur Taufe sind Form, Spender und Abwaschung. Alles andere dient einer gewissen Feierlichkeit: 1.) um Ehrfurcht zu erwecken, 2.) zur Belehrung d. Gläubigen, 3.) die Segnungen zur Abkehr teuflischer Einflüsse. |

11. Neben der Wassertaufe bestehen Blut- u. Bußtaufe: Das Leiden Christi u. der HL. Geist, auf denen die Wirkung der Wassertaufe beruht, können dieselbe Wirkung auch auf andere Weise hervorbringen: so Glauben u. Herzensumkehr bewirken. Sakrament ist das nicht, weil das Zeichen fehlt.

12. Die Bluttaufe ist die vorzüglichste, weil das Leiden Christi im Werk nachgeahmt wird u. der HL. Geist in der bewiesenen Liebe am stärksten wirkt.

q. 67: Die Spender des Taufsakraments

1. Der Diakon darf nicht aus eigener Amtsgewalt taufen, sondern dabei nur dienen oder im Notfall für den Priester eintreten. (Heute mit bes. Erlaubnis und feierlicher Taufe).

2. Die Taufe ist nicht dem Bischof vorbehalten (wie das Sakrament = Verkündigung des Evangeliums), sondern Sache aller Priester, weil sie den Leib Christi zu bereiten, also auch neue Glieder aufzunehmen haben.

3. Laien dürfen im Notfall taufen, weil die Taufe | zum Heil notwendig ist. In anderen Fällen ist die Laientaufe gültig, aber sündhaft.

4. Auch eine Frau darf im Notfall taufen: in der Kraft Christi, in dem es weder Mann noch Frau gibt. Aber nur, wenn kein Mann zur Verfügung ist.

5. Im Notfall können auch Juden und Heiden – in der Form der Kirche – gültig taufen. Außerhalb des Notfalls wäre es schwere Sünde u. das würde die Wirkung hindern.

6. Mehrere zusammen können nicht taufen, weil das »Wir taufen ...« nicht die rechte Form und Christus nur einer ist. Spräche jeder »Ich ...«, so wären es mehrere Taufhandlungen, nur die 1. gültig und die andern Wiedertaufen. Sprächen sie ganz gleichzeitig, so würde Christus durch beide die eine Handlung vollziehen.

7. Ein Taufpate ist erforderlich, um bei den Wiedergeborenen das Amt der Amme u. des Erziehers zu übernehmen, weil die Priester wegen | ihrer allgemeinen Lage sich dem einzelnen nicht genügend widmen können. Im Notfall kann das aber fortfallen. Spender = Vater; Wasser = Mutter. Anm. Ursprüngl. Aufgabe des Paten: den Bewerber beim Bischof einzuführen und für ihn zu bürgen.

8. Der Pate hat für die Erziehung des Getauften Sorge zu tragen, wenn dieser unter Ungetauften aufwächst oder sonst gefährdet ist.

q. 68: Die Empfänger der Taufe

1. Es sind alle zur Taufe verpflichtet, da sie die Einverleibung in Christus bewirkt u. deshalb zum Heil notwendig ist. Im A.T. stand dafür die Beschneidung als Sakr. des Glaubens an den künftigen Erlöser. Die Erbsünde wird auch von Getauften noch fortgepflanzt, weil die Zeugung ein leiblicher Vorgang u. der Leib nicht gerechtfertigt ist.

2. Die Taufe ist zum Heil notwendig, aber nicht unbedingt der äußere Empfang: es kann dafür das Verlangen eintreten, das aus dem durch die Liebe tätigen Glauben entspringt. Es langt zur Rechtfertigung u. Rettung, aber nicht auch zur Tilgung der bestimmter Sünden u. Strafen wie das Sakrament und das Martyrium.

3. Aufschiebung der Taufe für Kinder nicht angebracht, weil sie keiner Bekehrung fähig sind und wegen der Todesgefahr; bei Erwachsenen ratsam 1.) zur Prüfung, 2.) zur Belehrung; nicht bei genügender Vorbereitung und in Todesgefahr.

4. Sünder sind zu taufen, wenn sie nach Reinigung von Sünde verlangen, nicht, wenn sie in der Sünde beharren, denn dann können sie nicht mit Christus vereinigt werden, nicht ans Ziel der Taufe (der Reinigung) gelangen, und die äußere Handlung wird zum Schein, dem die Sache nicht entspricht.

5. Dem Neugetauften ist kein Bußwerk für die vergangenen Sünden aufzuerlegen: das Leiden Christi hat dafür genuggetan, und der Glaube daran rechtfertigt. Doch müssen sie andern zugefügten Schaden gutmachen – das heißt: zu sündigen aufhören.

6. Zur Taufe gehört kein äußeres persönliches Sündenbekenntnis, weil es keiner Nachlassung bedarf, weil dieses selbst etwas Strafcharakter an sich hat und weil es zum Bußsakrament gehört; nur inneres Bekenntnis und öffentlich allgemeine Absage an den Teufel. |

7. Die Absicht des Getauften, getauft zu werden ist bei dem seines Willens Mächtigen nötig, weil sie zum Bruch mit dem alten Leben u. zum Beginn eines neuen gehört.

8. Der rechte Glaube ist notwendig zur Erlangung der Taufgnade, aber nicht des sakramentalen Mals.

9. Die Kinder sind zu taufen: 1.) wie von Adam die Erbsünde, so können sie von Christus Gnade erlangen, ehe sie glauben können. 2.) Damit sie von Kindheit auf im Glauben erzogen werden.

10. Jüdische Kinder, die schon den Gebrauch der Vernunft haben, dürfen ohne Einwilligung der Eltern getauft und auch in diesem Sinn beeinflusst werden. Vorher wäre die Taufe gegen den Willen der Eltern eine Verletzung des Naturrechts, und es bestünde auch die Gefahr des Abfalls.

11. Ein ungeborenes Kind darf nicht vor der Geburt getauft werden, weil keine Abwaschung möglich ist. Es wird auch nicht | mit der Mutter getauft, weil es kein Teil von ihr ist. Bei Todesgefahr kann der in der Geburt stehende Kopf getauft werden ohne spätere Wiedertaufe. (Bei einem anderen Glied nach vollendeter Geburt noch einmal Eventualtaufe.)

12. Bei Geisteskranken ist verschieden zu verfahren, wenn sie es von Geburt an waren (dann sind sie wie Kinder zu taufen) und wenn sie einmal den Gebrauch der Vernunft hatten, ev. zeitweise noch haben: bei ihnen muß man sich nach dem richten, was sie in lichten Momenten wollten, sie möglichst auch in einem solchen Moment taufen. – Geisteskranke sind nicht den Tieren gleich zu achten, denn sie haben eine Vernunftseele, nur ist ihre Betätigung durch körperliche Störungen gehindert.

q. 69: Die Wirkungen der Taufe

1. Die Taufe tilgt alle Sünden, nicht nur die Erbsünde sondern auch die persönlichen, | denn wir sind in Jesus Christus, in seinen Tod hinein, getauft und dadurch der Sünde abgestorben.

2. Die Taufe befreit von allen Sündenstrafen, weil sie Anteil am Leiden Christi gibt, das für alle genug getan hat.

3. Die Taufe vernichtet die irdischen Strafleiden noch nicht, obwohl sie die Kraft dazu hätte, sondern wird es erst nach der Auferstehung tun; 1.) weil Christus einen leidensfähigen Leib hatte u. die Glieder dem Haupt gleichen sollen, 2.) um den Menschen im Kampf gegen die Begierlichkeit zu üben 3.), damit die Taufe aus Sehnsucht nach dem ewigen Leben und nicht nach der Leidenslosigkeit in diesem Leben empfangen werde.

(Christus geht den umgekehrten Weg wie die Erbsünde: dort vergiftet zuerst die Person die Natur, dann umgekehrt. Christus heilt zuerst die Person durch Tilgung der Erbsünde und des Ausschlusses von der Gottesschau. Erst in der Glorie folgt die Wiederherstellung der Natur.)

4. Die Taufe teilt Gnade und Tugenden mit, weil sie zum Glied des Leibes Christi macht, das von der Fülle des Hauptes empfängt.

5. Durch die Taufe wird man Christus einverleibt und dadurch erleuchtet zur Erkenntnis der Wahrheit und fruchtbar zu guten Werken.

6. Auch die Kinder erhalten durch die Taufe Gnade und Tugenden: aber als habitus, die sich zunächst nicht betätigen können.

7. Die Taufe ist Pforte zum Himmelreich, sofern sie die Hindernisse wegräumt, die dem Eintritt im Weg stehen: Schuld u. Strafverpflichtung. Das geschieht kraft des Leidens Christi – vor seinem Tode in der Hoffnung.

8. Die wesentliche Wirkung der Taufe: Geburt zum neuen Leben ist bei allen Kindern die gleiche, bei den Erwachsenen nach Maß der Empfänglichkeit verschieden. Außerwesentliche Wirkungen sind besondere (wunderbare) Gaben wie Heilung von Krankheit oder Befreiung von der Begierlichkeit. |

Die verschiedene Fassungskraft der Menschen rührt nicht von der Verschiedenheit des Geistes her (weil alle Menschen in der Wesensform übereinstimmen), sondern von der verschiedenen Verfassung des Leibes. Bei den Engeln dagegen, die sich der Art nach unterscheiden, werden der verschiedenen Fassungskraft entsprechend verschiedene Gaben ausgeteilt.

9. Durch Verstellung wird die Wirkung verhindert, weil dann sein Wille im Widerspruch zur Taufe oder deren Wirkung steht: denn dieses beides muß der Erwachsene mit seinem Willen umfassen, um gerechtfertigt zu werden.

10. Bei Aufhören der Verstellung beginnt die Taufe zu wirken, da sie das sakr. Mal als Form mitgeteilt hat und nur durch das Hindernis in der Auswirkung gehemmt war.

Zum Bischofsamt gehört die Unterweisung über die tieferen Glaubensgeheimnisse und das vollkommene Leben.

q. 70: Die Beschneidung

1. Sie war Vorbereitung und Vorbildung der Taufe: wie die Taufe eine Art Glaubensbekenntnis und zwar zum selben Glauben, der nur früher auf das Zukünftige gerichtet war, darum Aufnahme in die Schar der Gläubigen u. Sakrament.

2. Ihre Einsetzung war angemessen zur Zeit Abrahams, weil er die erste Verheißung des Erlösers an seinem Geschlecht erhielt: Vorher war sie nicht nötig, weil von Adam her noch Glauben u. Vernunft lebendig waren (dann Heidentum u. wachsende Begierde). Sie konnte vor dem Gesetz gegeben werden, dessen erst ein geschlossenes Volk bedurfte. Nur für Männer, da nur durch sie die Erbsünde fortgepflanzt wird.

3. Die äußere Feier ist angemessen, weil durch Gottes Weisheit eingesetzt: die Beschneidung am Zeugungsglied als Bekenntnis | zum zukünftigen Erlöser aus Abrahams Samen, zur Heilung der Erbsünde (die dadurch fortgepflanzt wird) und der Begierde; den 8. Tag als Sinnbild des 8. Weltalters, in dem die Erlösung vollendet werden soll, und des »neuen Tages« (daher auch der Sonntag an Stelle des Sabbats).

4. Die Beschneidung verlieh die Gnade der Rechtfertigung, aber anders als die Taufe: durch den Glauben an das künftige Leiden, darum erschloß sie noch nicht das Reich und war weniger reichlich. Bei Erwachsenen wurden auch die persönlichen Sünden nachgelassen, aber nicht die Strafen.

q. 71: Der Taufunterricht und die Beschwörung

1. Der Unterricht geht bei Erwachsenen angemessen der Taufe voraus, weil sie ein Glaubensbekenntnis ist und die vernunftbegabte Natur schon vor dem Beginn des Gnadenlebens für

Belehrung empfänglich ist. Bei den Kindern, für die andere das Bekenntnis sprechen, muß sie nachfolgen.

2. Die Beschwörung muß vorausgehen, um die Hindernisse von Seiten d. bösen Geister zu beseitigen, denen jeder durch die Erbsünde ausgesetzt ist, wenn er auch nicht körperlich geplagt ist wie ein Besessener.

3. Die Beschwörungshandlungen haben als Wirkung die Beseitigung von Hindernissen der Taufgnade: Befreiung von bösen Geistern und Reinigung d. Sinne zum Empfang der göttl. Wahrheit. Im Notfall können sie fortfallen, ohne die Wirkung der Taufe zu hindern. Sie sind Sakramentalien, nicht Sakramente.

4. Das Unterrichten und Beschwören ist Sache des Priesters als erstem Wirkenden und des Diener als seinem Werkzeug: unterrichten können die Lektoren, beschwören die Exorzisten.

q. 72: Die Firmung

1. Die Firmung ist ein besonderes Sakrament: das Wachstum zum Vollalter Christi, eingesetzt durch Verheißung (Joh. 16,7), im A.T. nicht vorgebildet, weil ihm die Gnadenfülle fehlte. gl. Christus gleichgestaltend, der aber die Gnadenfülle nicht durch Sakr. empfing. |

2. Chrisam ist der entsprechende Stoff: Öl bedeutet die Gnade des Hl. Geistes, Balsam den sich ausbreitenden Wohlgeruch. Beides gehört zum Vollalter, das Einordnung in die Gemeinschaft mit sich bringt. Am Pfingstfest sind die entsprechenden Sinnbilder das Feuer (das durch Öl genährt wird) und die Zungen (zur Ausbreitung).

3. Die Weihe des Chrisams ist angemessen, weil dieser Stoff nicht schon durch den Gebrauch Christi geweiht ist wie das Taufwasser und die Gestalten der Eucharistie.

4. Die Firmungsworte sind die angemessene Form, weil sie alles enthalten, was zum Wesen des Sakraments gehört: Ursache d. Stärkung zum Kampf ist die Hl. Dreifaltigkeit, die Stärkung selbst geschieht durch das Chrisam des Heils, das Siegeszeichen des Kämpfers ist das Kreuz.

5. Die Firmung prägt ein geistiges Mal ein, d. h. eine Gewalt zu Handlungen, zu | denen die Taufe noch nicht befähigte: nicht um sein eigenes Heil zu wirken, sondern den Glauben öffentlich zu bekennen und gegen Feinde zu verteidigen.

6. Das Firmungsmal setzt das Taufmal voraus: bei Ungetauften wäre die Firmung wirkungslos. Doch ist Gott nicht an die Sakramente gebunden und kann auf das Verlangen hin den Hl. Geist vor der Taufe geben.

7. Die Firmung verleiht die heiligmachende Gnade zur Vermehrung und Befestigung der Gerechtigkeit. Sie setzt die Taufe oder – bei Sünden – die Beichte voraus; wer sie aber, ohne sich dessen bewußt zu sein, im Stande der Sünde gläubig empfängt, wird dadurch gerechtfertigt.

8. Es müssen alle gefirmt werden, weil alle zum Vollalter Christi gelangen sollen. | Jedes Alter kann sie empfangen, weil für die Seele die Altersstufen nicht maßgebend sind, und jedes Geschlecht. Die Sterbenden erlangen dadurch noch eine größere Glorie.

9. Die Salbung geschieht an der Stirn 1.) weil es die sichtbarste Stelle ist – und dahin gehört das Zeichen des Führers Christi; 2.) weil sich dort Scham u. Furcht zeigen, die als Hindernisse des offenen Bekenntnisses beseitigt werden sollen.

10. Ein Firmpate ist nötig als Lehrmeister zum Kampf und weil der Firmling geistig noch nicht erwachsen ist, sondern es erst werden soll.

11. Die Firmung ist Sache der Bischöfe, weil die Vollendung eines Werks dem höchsten zusteht.

12. Die äußere Feier ist angemessen, weil von der Kirche – also im Geist Christi – angeordnet: 1.) Festlegung auf bestimmte Zeiten wie bei der Taufe konnte nicht erhalten bleiben, wenn nur der Bischof firmen sollte. 2.) Nüchternheit für Spender u. Empfänger kann im | Notfall fortfallen, ist aber – wenn möglich – auch angemessen. 3.) Chrisamweihe an Gründonnerstag passend, weil es auch für die Taufe gebraucht wird.

Kommentar:

Die Kirche Christi unterscheidet sich von allen Religionsgesellschaften durch ihre Lebenseinheit mit Christus, dem menschengewordenen Sohn Gottes, die auf Menschwerdung, Kreuzestod und Auferstehung begründet ist. Die Spur seines Erdenlebens ist nicht nur sein sittliches Beispiel, sondern seine Gegenwart in den Sakramenten die uns durch eine Einheit des Seins die Nachfolge Christi möglich machen. Diese Auffassung wurde von Thomas herausgearbeitet durch die Deutung der Sakramente als Zeichen u. Ursache des Anteils am Leben Christi, wobei die aristotelische Philosophie wertvolle Dienste leistete. Zeichen einer heiligen Sache, sofern sie den Menschen heiligt: Weisen in die Vergangenheit (auf den Kreuzestod Christi) und in die Zukunft (auf das ewige Leben), führen zu einer seinsmäßigen u. persönlichen Verbindung mit Christus: von der Person Christus zur Person des Christen. Sie sind heilige Handlung, die das Erlösungswerk darstellt und die feiernde Kirche am Heil Anteil gewinnen läßt. | Die Sakramente sind keine bloße Vergegenwärtigung der Heilstatsachen (durch den Tod Christi verursacht u. darum damit in unmittelbarer Berührung). Die Weise der sakramentalen Gegenwart soll erst bei der Eucharistielehre (30. Bd.) behandelt werden.

Die Lehre vom Sakrament als physischem Werkzeug der Erlösung stellt den inneren Zusammenhang zum geschichtlichen Erlösungswerk her und bringt es in innigste Verbindung mit der Menschheit Christi und wahrt die dynamische Einheit von göttlichem und geschöpflichen Handeln. Gegen die Auffassung als bloßes Zeichen: Die Erlösung bleibt doch, was sie ist: Einheit von »Oben« und »Unten«, von Himmlischem und Irdischem. Und auch die Liturgie der Kirche bleibt, was sie ist: Einheit von Zeichen und Wirklichkeit.

Kein Gegenüber von Gnade im allgemeinen und sakramentaler Gnade: »... Gnade ist Leben mit Christus durch die Sakramente. Die Sakramente sind der »Leib« der Gnade.«

Das sakramentale Mal »macht seinen Träger zum Diener und Werkzeug in der Hand Gottes.« Es ist darum ein unvollkommenes Vermögen: Vermögen im Vollsinn machen ihn | als Träger zur Hauptursache der entsprechenden Tätigkeit, das sakr. Mal dagegen bindet an Gott. Es befähigt nur dazu, in Abhängigkeit von Gott den göttlichen Dienst zu verrichten, ist darum auch unzerstörbar. Es gibt Anteil am Priestertum Christi. Der sakramentale Kult hat Christus als Hauptwirkenden, im außersakramentalen ist der Mensch Hauptvollzieher. | Das Sakrament des Neuen Bundes ist Kult, sofern es das Erlösungswerk Christi enthält, das der höchste Kultakt ist, weil in ihm die Ehre Gottes wiederhergestellt wird.

1.4.8 Deutsche Thomas-Ausgabe, Band 30: S.th. III, qq. 73–77 (A08–111)

Die folgenden Exzerpte und Abbreviationen zum Eucharistietraktat der Tertia pars der Summa theologiae sind offensichtlich auf der Grundlage von Band 30 der Deutschen Thomas-Ausgabe erstellt worden, der 1938 erschienen ist. Allerdings umfassen die vorliegenden Exzerpte nur die Quästionen 73 bis 77; das Manuskript mit Artikel 5 von Quaestio 77 ab. Das saubere, rosafarbene, mittig gefaltete A 4-Papier ist jedoch so beschrieben, daß ganz offensichtlich Platz für die fehlenden Artikel von Quaestio 77 und für die nachfolgenden Quästionen 78 bis 83 vorgesehen war.

Exzerpte zu Band 30 der Deutschen Thomas-Ausgabe

Th. v. Aquino: Eucharistie:

S.th. III q. 73: Die Eucharistie

Die hl. Eucharistie ist ein Sakrament. Das geistliche Leben entspricht dem natürlichen; wie die Taufe der Geburt, so die Firmung d. Wachstum, die Eucharistie d. Nahrung. Die anderen Sakramente wirken im Vollzug einer Handlung, da die Kraft des hl. Geistes der Materie nur zukommt im Hinblick auf den Empfänger. Bei d. Eucharistie aber wohnt der Materie – d. h. dem Fleisch und Blut – die Kraft absolut inne, da sie auch ohne Bezug auf den Empfänger der Leib Christi ist. (Sie ist das Sakrament d. Sakramente: nicht nur ein Ursprung zur Vermittlung d. göttlichen Gnade, sondern der Herr selbst, der Urquell der Gnade.)

Die Eucharistie ist nur ein Sakrament trotz der 2 fachen Materie, weil die Wirkung – die geistliche Erquickung – nur eine ist, wie aus Speise u. Trank.

Zur Frage der Heilsnotwendigkeit der Eucharistie | muß man zwischen sacramentum und res unterscheiden. Res ist hier die Einheit des mystischen Leibes Christi. Sie ist zum Heil notwendig,

kann aber nicht nur durch den faktischen Genuß, sondern auch durch die Begierde erreicht werden. Unterschiede zur Taufe: diese ist der Beginn des geistlichen Lebens, die Eucharistie seine Vollendung und das Ziel, für das alle anderen Sakrament vorbereiten. Die wirkliche Taufe ist für die Kinder notwendig, weil für sie die Begierde noch nicht in Betracht kommt. Sie ist das Sakrament des Glaubens, der durch die Kraft des Leidens Christi die geistliche Geburt bewirkt; die Eucharistie das Sakrament der Liebe, das durch die Liebe zur Vereinigung mit dem Leiden Christi führt, der Bund der Vollkommenheit. Nicht wie die leibliche Nahrung notwendig ist, weil diese sich in uns verwandelt, die geistliche dagegen uns in sich.

Es sind verschiedene Namen für dieses Sakrament üblich, den verschiedenen Bedeutungen entsprechend: 1.) Als Gedächtnis des Todes Christi heißt es Opfer und weist in die Vergangenheit; 2.) seine gegenwärtige Wirkung ist die Einheit der Gläubigen im Leibe Christi; und so heißt es Communio (= σάραξις); 3.) als Vorwegnahme des künftigen Lebens heißt es Eucharistie (gute Gnade) oder Assumptio (κατάληψις) Christi, in dem die Fülle der Gnade wohnt.

Die Einsetzung beim letzten Abendmahl war angemessen: 1.) daß Christus, als er in eigener Gestalt die Seinen verließ, in sakramentaler Gestalt zurückblieb; 2.) da der Glaube an das Leiden Christi heilsnotwendig ist, mußte er immer vor Augen gestellt werden: im Alten Bund durch das Osterlamm, im neuen durch die Eucharistie; 3.) der Zeitpunkt war deshalb besonders geeignet, weil das, was beim Abschied gesagt wird, sich besonders tief einprägt.

Das Osterlamm ist das vorzüglichste Vorbild der Eucharistie: Das bloße Sakrament (Brot u. Wein) wird am besten durch das Opfer Melchisedechs vorgebildet, res et sacramentum, durch alle Opfer des Alten Bundes, bes. aber durch das des Versöhnungstags, die Wirkung durch das Manna, das alle Süßigkeit in sich enthält. Das Osterlamm aber vereinigt dies alles in sich. Es wurde mit Brot + Wein gegessen, von alle Israeliten geopfert und errettete vor dem Würgengel.

q. 74: Die Materie

Brot + Wein sind die Materie der Eucharistie: 1.) Christus hat es so angeordnet. 2.) Sie sind entsprechend, weil sie in ihrer Trennung die Trennung des Blutes vom Leib im Leiden Christi darstellen 3.) Sie entsprechen in ihrer Wirkung als das allgemeine Nahrungsmittel.

Die Menge ist nicht bestimmt: Es muß so viel sein, daß der Priester bei der Konsekration die Gestalten wahrnehmen kann. | Im Übrigen ist maßgebend, was für den Genuß der Gläubigen erforderlich ist, und da dies nicht bestimmt ist, ist es auch die Menge von Brot + Wein nicht.

Es muß Weizenbrot sein, weil Christus sich selbst als Weizenkorn bezeichnet hat und weil dies das eigentliche Brot ist (anderes nur Notbehelf); zulässig sind Spielarten von Weizen wie Dinkel und Spelt. (Ansichten der Doktoren in diesem Punkt sehr verschieden). Gebrauch von verdorbenem Brot macht die Konsekration nicht ungültig, ist aber sündhaft.

Ungesäuertes Brot ist in der römischen Kirche ein Sakrament, weil Christus es beim Paschamahl benutzt hat und als Sinnbild seiner und unserer Reinheit (Mehl, Wasser, Feuer = Leib, Seele, Gottheit). Die Griechen nehmen gesäuertes Brot, weil sie meinen, daß Christus vor Ostern noch kein ungesäuertes gebraucht habe und weil sie im Sauerteig das Symbol des Lebensprinzips sehen, im ungesäuerten Brot den toten Körper. Für jeden Priester ist es recht, dem Ritus seiner Kirche zu folgen.

Wein vom Weinstock ist die richtige Materie, weil Christus sich den Weinstock genannt hat und weil nur dies Wein im eigentlichen Sinn ist. Beimischung von Wasser ist angemessen, 1.) weil Christus wahrscheinlich nach Landessitte den Wein gemischt hat; 2.) weil so das Leiden (Blut und Wasser) besser nachgebildet wird; 3.) zur Darstellung der Vereinigung der Gläubigen mit Christus; 4.) als Sinnbild des »Wassers, das ins ewige Leben fortspringt.« (soweit die Einwände). – Notwendig ist es nicht, weil diese Gründe die Anwendung des Sakraments auf die Gläubigen im Auge haben; dieses Sakrament aber kommt unabhängig davon zur Vollendung. Das Blut Christi wird nur durch den Wein, nicht durch das Wasser dargestellt u. gegenwärtig.

Die Menge des Wassers muß so groß sein, daß sie wahrnehmbar ist, darf aber den Wein nicht merklich verändern, denn nur der Wein wird in Blut verwandelt; das Wasser | als selbstständiger Bestandteil hat keine Stelle im Sakrament; es ist nur zulässig, sofern es als Teil des Weins gelten kann.

q. 75: Die Verwandlung von Brot und Wein in Fleisch und Blut Christi

Christus ist im Sakrament leibhaft zugegen. So entspricht es dem Verhältnis des wahren Opfers zu den vorbildlichen des Alten Bundes; und der Leib Christi: Er hat uns Seine Anschauung für den Himmel verheißen, wollte aber hier schon unter uns sein, nur durch den Glauben faßbar. Die Augustinworte, die eine geistige Auffassung verlangen, wollen nicht die reale Gegenwart leugnen. Sie betonen nur, daß die Gegenwart im Sakrament eine andere ist, als die eines Körpers im Raum. (Anm: Immerhin macht Augustin einen Unterscheid zwischen dem Leib Christi zur Rechten des Vaters und dem sakramentalen.)

Brot + Wein werden in Fleisch und Blut umgewandelt, bleiben nicht in Ver- | bindung damit bestehen: 1.) sonst wäre die Anbetung nicht angemessen, 2.) der Leib Christi müßte durch Bewegung an den Ort kommen, wenn er nicht aus den Gestalten entstünde. Eine solche Bewegung ist aber unmöglich. (Calvin nahm die Verbindung von Wein + Brot mit dem Leibe Christ an, Luther die Ubiquität des Leibes Christi).

Brot + Wein werden durch die Konsekration weder in die ihnen vorausliegende Materie (Elemente) aufgelöst noch vernichtet, sondern in Leib u. Brot verwandelt.

Die Verwandlung von Brot + Wein ist eine übernatürliche: Bei natürlichen Verwandlungen löst in demselben Stoff eine Form die andere ab, weil jede Form an ihre natürliche Grenzen gebunden ist.

Hier aber wird die ganze Substanz – Stoff u. Form – gewandelt: daher der Name Transsubstantiation (»Wesensumwandlung«), weil Gottes Kraft keine Grenzen hat.

Die Verwandlung ist angemessen, 1.) weil der Genuß von Fleisch u. Blut Schauder erregen würde; 2.) den Spott der Ungläubigen herausfordern würde; 3.) es ist eine Gelegenheit zur Betätigung des Glaubens. Eine Täuschung liegt nicht vor, denn die Gestalten von Brot + Wein, die die Sinne wahrnehmen, sind wirklich vorhanden; die Substanz, die Gegenstand des Verstandes ist, wird durch den Glauben erfaßt.

Die Form des Brotes bleibt nicht erhalten: bliebe sie mit ihrem Stoff, so wäre gar keine Verwandlung geschehen, in einem anderen Stoff kann sie nicht sein; ohne Stoff wäre sie eine substantia separata (d. h. ein Geist). Die eigentümlichen Wirkungen blieben trotz des Fehlens der Form, weil sie wunderbar auf die Eigenschaften übertragen werden.

Die Verwandlung geschieht in einem Augenblick und zwar in dem letzten des Aussprechens der Konsekrationsworte. Eine solche Wandlung ist möglich, wenn 1.) die Form kein Mehr und Minder zuläßt (das | für jede Wesensform) 2.) der Träger keiner allmählichen Vorbereitung bedarf (Hier ist gar kein Träger vorhanden); 3.) die Wirkkraft unendlich ist, das ist die göttliche. Es gibt also einen 1. Augenblick, von dem ab der Leib Christi da ist, aber keinen letzten, in dem das Brot da ist (weil zwischen 2 Augenblicken immer Zeit liegt), sondern nur eine letzte Zeit.

Es ist richtig zu sagen: Aus dem Brot wird der Leib Christi. Diese Verwandlung hat etwas mit der Schöpfung und etwas mit der natürlichen Veränderung gemeinsam. Allen 3en ist gemeinsam, daß das Neue nach dem Vorausgehenden ist. Bei der Schöpfung und der Transsubstantiation ist keine bleibende Substanz wie bei der natürlichen Veränderung. Mit dieser hat die Transsubstantiation – im Gegensatz zur Schöpfung – gemeinsam, daß etwas bleibt: dort der Stoff als Träger einer neuen Form, hier die Akzidenzien. Daß etwas bleibt, obgleich die Substanz nicht bleibt, macht diese Verwandlung noch wunderbarer als die Schöpfung.

q. 76: Wie Christus in diesem Sakrament gegenwärtig ist

Christus ist mit Leib, Seele u. Gottheit gegenwärtig; der Leib in der Kraft des Sakraments, Seele u. Gottheit natürlich mitfolgend durch die Verbundenheit mit dem Leib. Zwischen Karfreitag u. Ostermorgen wäre die Seele nicht gegenwärtig gewesen, wenn damals die hl. Geheimnisse gefeiert worden wären. Die Gegenwart ist der Substanz nach, nicht der Ausdehnung nach: nicht in der wirklichen Ausdehnung des Leibes. Alles ist gegenwärtig unter einer Gestalt und in jedem Teil.

Leib u. Blut sind unter jeder der Gestalten, aber jeweils das eine nur mitfolgend. Hätte z. Z. des Lebens Christi eine Konsekration stattgefunden, so wäre der Leib ohne Blut gewesen. Auch jetzt ist es nicht unnütz, weil 1.) so das Leiden Christi besser dargestellt wird; 2.) das Brot den Leib, der Wein (das Blut) die Seele erquicken soll.

In jedem Teil ist Christus ganz entstanden. | Das bedeutet keine unbegrenzte Zahl entsprechend der unbegrenzten Teilbarkeit; sondern so oft ist Christus im Sakrament vorhanden als tatsächlich getrennte Teile vorhanden sind.

Der Leib Christi ist mit seiner ganzen Ausdehnung im Sakrament, aber die Ausdehnung nicht Kraft der Konsekration (wie die Substanz), sondern mitfolgend; und nicht in der Weise der Ausdehnung – die ganze im Ganzen, in jedem Teil der entsprechende Teil – sondern in der Weise der Substanz: ganz in jedem Teil.

Der Leib Christi ist im Sakrament nicht wie an einem Ort, d. h. weder abgegrenzt (definitiver) noch umschrieben (circumscriphte) d. h. weder so, daß er den Ort des Brotes ausfüllt und nicht darüber hinaus, auch nicht an einem anderen Ort zugleich sein könnte: er ist ja im Himmel und in jeder Hostie; noch in der Weise eines Hohlkörpers, der auch von innen begrenzt ist. Die Abgegrenztheit in der Weise der Ausdehnung | kommt den Gestalten zu, wird wie die anderen Eigenschaften wunderbar erhalten (oder als zur Ausdehnung gehörig).

Christus ist im Sakrament nicht an sich beweglich, sondern nur mitfolgend in seinem sakramentalen Sein und durch seine Beziehung zu den Gestalten: sein sakramentales Sein in den bestimmten Gestalten beginnt mit der Konsekration; es dauert fort, solange die Gestalten existieren, hört mit ihrer Existenz auf, weil es keine Bewegung zu etwas geben kann, was nicht existiert.

Niemand kann Christus im hl. Sakrament mit leiblichen Augen sehen, denn er ist nur der Substanz nach gegenwärtig, die das Medium nicht verändert und darum nicht in die Sinne fällt, sondern nur dem Verstand zugänglich ist: dem der himmlischen Geister in geistiger Schau, den »Pilgern« und bösen Geistern nur im Glauben; Christus sieht wohl sich selbst mit leiblichen Augen sehen, aber nicht, wie Er im sakramentalen Sein ist.

Wenn statt der hl. Hostie Fleisch oder ein Kindlein erscheint, so ist das nicht als der wahre Leib Christi anzusehen, sondern erklärt sich entweder durch Veränderung in den Sinnen oder durch Veränderung der Gestalten, deren Grundqualität – die Ausdehnung – jedoch erhalten bleibt, sodaß sie nicht als verwandelt angesehen sind. (Duns Scotus u. a. geben eine realistische Deutung der Sakramentswunder, weil sie im Gegensatz zu Thomas Bilocation für möglich hielten.)

q. 77: Das Fortbestehen der Eigenschaften

Die Eigenschaften bestehen ohne Träger weiter: kraft göttlichen Wirkens, das sie so im Sein erhält. (Die Frage wurde seit Berengar viel erörtert. Die Lösung des hl. Thomas durch Anselm u. Albertus M. vorbereitet.)

Die Ausdehnung ist Träger der anderen Beschaffenheiten: 1.) weil die Sinne | uns sinnlich qualifizierte Ausdehnung zeigen und sich darin nicht täuschen; 2.) weil die Ausdehnung die 1. Bestimmung des Stoffes ist; 3.) weil durch sie die anderen Beschaffenheiten vereinzelt sind.

Die Gestalten behalten wie das Sein so auch die Wirksamkeit: sonst könnten sie nicht sinnlich wahrgenommen werden.

Die Gestalten können Veränderung erleiden: da ihr Sein erhalten wird, können sie auch den Übergang zum Nicht-Sein erleiden: entweder an sich durch Entgegensetzen oder durch Veränderung der Qualitäten. Solange dies nicht so weit geht, daß sie unkenntlich werden, bleiben Leib u. Blut Christi unter den Gestalten gegenwärtig.

Es kann aus den Gestalten etwas entstehen, wie der Augenschein zeigt (Asche, Wärme, Staub); obwohl das schwer zu erklären ist, weil sie ohne Substanz sind. Man muß annehmen, daß alle Eigenschaften des Stoffes auf die Ausdehnung übertragbar sind. (Früher neigte | Thomas mit anderen zu der Auffassung des Papstes Innozenz III., daß vor der Auflösung eine Rückwandlung in die Substanz von Brot u. Wein stattfinde).

2. Rezensionen Edith Steins zur Deutschen Thomas-Ausgabe

2.1 Rezension zu Bd. 1 der Deutschen Thomas-Ausgabe (1. Teil) (A07–12)

In: Die christliche Frau. Zeitschrift im Dienste Katholischen Frauenstrebens, 32. Jahrgang, Heft 8/9, Aug–Sept. (1934), S. 245–252.

Die deutsche Summa

Gottes Dasein und Wesen, Band 1 der Deutschen Thomas-Ausgabe.

Vollständige ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa Theologica, 36 Bände, übersetzt von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs, 570 Seiten, Preis des einzelnen Bandes geb. 10 RM, brosch. 9 RM, Subskriptionspreis geb. 8 RM, brosch 6,90 RM. Verlag Anton Pustet, Salzburg.

Es sind nun schon einige Monate verstrichen, seit der erste Band der deutschen Summa-Ausgabe erschienen ist. Viele Tausende haben begierig danach gegriffen und damit gezeigt, wie richtig Herausgeber und Übersetzer die geistigen Bedürfnisse der Zeit erkannt haben, als sie dies große Werk in Angriff nahmen, nicht so sehr, um der Wissenschaft zu dienen als um ein »Lebensbuch ... im

höchsten Sinne dieses Wortes« zu schaffen. Es möchte, nach dem Wort der Ewigen Weisheit, die Menschen »wieder zu Gott in die Schule schicken und ihnen die Fülle des Friedens geben«.

Die Ausgabe wendet sich also nicht ausschließlich und nicht in erster Linie an Fachtheologen und Fachphilosophen, sondern möchte Laien in die Gedankenwelt des Hl. Thomas einführen. Sie möchte den menschlichen Geist aus dem Chaos, in das ihn die Entwicklung des wissenschaftlichen Denkens in den letzten Jahrhunderten durch den Verlust der Idee eines unveränderlichen, wesenhaften | Seins geführt hat, retten durch die Rückkehr zum Denken des Hl. Thomas: denn hier ist alles orientiert an den ewigen Gesetzen des Seins, und aus ihnen ergibt sich die klare Ordnung des Weltalls, der Erkenntnis, der Wissenschaften und der Lebenspraxis.

Das Ziel ist hoch gesteckt und nicht leicht zu erreichen. Denn der Aquinate hat zwar das Werk, in dem er das Ergebnis seiner ganzen Lebensarbeit zusammenfaßte, als eine Einführung in die Theologie für Anfänger gedacht. Aber die Theologiestudenten des 13. Jahrhunderts, an die er sich wandte, brachten erheblich andere geistige Voraussetzungen mit als die gebildeten Laien von heute. Ihrer Vorstellungswelt war vieles vertraut und geläufig, was dem modernen Menschen fremd und unverständlich ist. Dazu kommt noch eine andere Schwierigkeit: der junge Student, dem ein erster Einblick in den gewaltigen Bau der Wissenschaft erschlossen werden soll, kann unmöglich schon alle Begründungszusammenhänge erfassen, wie sie vor dem Blick des Meisters liegen. Darum beschränkt sich der Hl. Thomas in der Summa bewußt in der Abwägung der Gründe und Gegengründe, und vielfach werden die tieferen Zusammenhänge für uns erst aus der ausführlichen Behandlung derselben Fragen in anderen Schriften des Doctor Angelicus, vor allem aus seinen Quaestiones Disputatae, ersichtlich. Der moderne Leser aber (wenn es ihm so ernst ist um die Wahrheit, daß er sich zum Thomas-Studium entschließt) will gewöhnlich nicht nur etwas als Lehrsatz hinnehmen, sondern will es begreifen. Und wenn er überdies philosophisch geschult ist, dann merkt er die Tragweite der Fragen, die in diesem »Lehrbuch für Anfänger« angeschnitten werden, spürt, daß es hier nicht nur um ein System der Theologie im Grundriß geht, sondern zugleich um die höchsten metaphysischen Probleme, um die Prinzipien der Philosophie. Die Knappheit der Darstellung bringt aber an vielen Stellen die Gefahr von Mißverständnissen mit sich. (Daß es nicht einfach ist, zur wahren Meinung des Hl. Thomas vorzudringen, zeigt die ganz verschiedene Deutung seiner Lehren in den verschiedenen katholischen Schulrichtungen, z. B. in der Lehrüberlieferung der Dominikaner und der Jesuiten.)

Alle diese Schwierigkeiten stellen an Schriftleiter, Übersetzer und sonstige Mitarbeiter hohe Anforderungen. Ein großer Vorzug der Ausgabe ist es, daß sie den lateinischen Text beigibt und zu dem Text der französischen Druckausgabe von P. G. Théry O.P., den sie zu Grunde legt, die Varianten der editio Piana und Leonina fügt. (An manchen Stellen sah der Übersetzer des 1. Bandes, der Schriftleiter P. Heinrich M. Christmann O.P., sich auch genötigt, den Varianten den Vorzug zu geben.) So ist der Lateinkundige immer in der Lage, bei Dunkelheiten, wie sie auch die beste Übersetzung nicht immer vermeiden kann, auf den Urtext zurückzugreifen. Wer der lateinischen Sprache aber nicht mächtig ist, der ist auf die Treue des Übersetzers angewiesen. Darum ist jede

Übersetzungsarbeit ein Unternehmen von hoher Verantwortung, und die Verantwortung wächst mit der Größe des Gegenstandes und der Bedeutung des Autors. Als ich an das große Wagnis einer deutschen Ausgabe der *Quaestiones Disputatae de Veritate* heranging,) hatte ich gar nichts anderes im Auge, als – soweit es in meinen Kräften stand – den hl. Thomas selbst sprechen zu lassen. Ich habe unbedenklich die lateinischen Fachausdrücke der üblichen philosophischen Terminologie stehen lassen, wo ich mich nicht in der Lage sah, einen unmißverständlichen deutschen Ausdruck an die Stelle zu setzen. Im | Gegensatz dazu wird in der »Summe der Theologie«, zusammengefaßt, eingeleitet und erläutert von Joseph Bernhart,) »der kühne auf Widerspruch gefaßte Versuch gemacht, so gut wie ganz mit fremdwortlosem Deutsch auszukommen«. Das Bemühen, eine deutsche Ausdrucksweise für unser philosophisches Denken zu schaffen, ist gewiß mit Dank zu begrüßen. Und als einen Vorstoß in dieser Richtung wird wohl dem Unternehmen von Bernhart einmal eine große geschichtliche Bedeutung zukommen. Über diesem Bemühen scheint mir aber manchmal das wesentliche Ziel, Thomas von Aquino dem deutschen Geist nahezubringen, aus dem Auge verloren. Ausdrücke wie »Urheit« (Prinzip), »Beischaft« (*accidens*), »Selbtrage« (Substanz) sind bei dem Bestreben, in die Gedankenwelt des Aquinaten einzudringen, gewiß eher ein Hindernis als ein Wegweiser.

Die Thomas-Ausgabe des Kath. Akademikerverbandes hat einen Mittelweg eingeschlagen. Auch sie sucht, wo irgend möglich, Fremdwörter zu vermeiden, aber ihre Sprache ist schlicht und ungesucht und sie greift dankbar nach deutschen Ausdrücken, die sich im philosophischen Sprachgebrauch, besonders der letzten Jahre, schon eingebürgert haben. An manchen Stellen geht freilich auch hier die Verdeutschung auf Kosten der Verständlichkeit. Um nur ein Beispiel zu nennen: der Ausdruck »Seinsvollkommenheit« bringt aus der Fülle dessen, was in dem Wörtchen »Akt« an Sinn beschlossen ist, etwas Wesentliches vorzüglich zum Ausdruck. Aber das ist nur für den ersichtlich, der schon weiß, was »Akt« bei Thomas bedeutet. Dem Uneingeweihten wird an manchen Stellen durch diese Übersetzung der Sinn eher verschleiert als enthüllt. Wenn z. B. gesagt wird, die sinnliche Erkenntniskraft sei die Seinsvollkommenheit eines körperlichen Organs,) dann kann ich mir nicht denken, daß ein Neuling in der thomistischen Philosophie damit einen klaren Sinn verbinden wird. Der Übersetzer des 1. Bandes ist sich dieser Schwierigkeiten sehr wohl bewußt; er ringt damit, er sucht ihrer Herr zu werden, indem er öfters mit dem Ausdruck wechselt (ein unvermeidliches Mittel bei der verhältnismäßig geringen Anzahl und großen Spannweite der Wörter in der lateinischen Sprache); und manchmal sieht er sich doch genötigt, auf die lateinischen *termini* zurückzugreifen, die er zunächst auszuschalten suchte. Auch das betrachte ich als ein unentbehrliches Hilfsmittel. Wer wirklich in die Gedankenwelt des heiligen Thomas eindringen will, der wird sich mit der lateinischen Terminologie vertraut machen müssen, auch wenn er die lateinische Sprache nicht beherrscht. Gerade weil jedem lateinischen Ausdruck in verschiedenen Zusammenhängen ganz verschiedene deutsche entsprechen, bleibt die Terminologie des Originals das feste Koordinatensystem und macht die Sinnzusammenhänge in der Mannigfaltigkeit der einem Ausdruck zugehörigen Bedeutungen sichtbar; das ist aber zugleich ein unentbehrlicher Weg, um der inneren Gesetzlichkeit, dem logischen Grundriß des großen

Gedankenbaus auf die Spur zu kommen.) Darum wird nur eine Über- | setzung, die in beiden Sprachen denkt und dem lateinischen wie dem deutschen Sprachgeist Rechnung trägt, die große Aufgabe lösen können, Thomas nicht nur für die deutsche Sprache, sondern für den deutschen Geist zu erobern. – Ich halte es nicht für meine Aufgabe, hier alle Stellen in dem vorliegenden Bande zu nennen, an denen ich eine andere Übertragung für angebrachter hielte, oder die, an denen ein kleiner Irrtum vorgekommen ist. Jeder Übersetzer weiß, wie weit er hinter dem Ideal zurückgeblieben ist, das ihm selbst vorschwebt, und wird jede spätere Gelegenheit benutzen, um dem Ideal näherzukommen. Abschließend möchte ich zur Bewertung der sprachlichen Seite sagen: dieser Band hat uns auf dem Wege zur Eroberung der thomistischen Geisteswelt ein großes Stück weitergebracht. Alle die genannten Übersetzungsarbeiten (sowie die nicht genannten, die in den letzten Jahren gemacht wurden), sind erste Versuche auf einem Acker, der unbegreiflich lange brach gelegen hat. Wenn Nachkommende Besseres leisten können, werden sie den Wegbereitern Dank wissen.

* * *

Die deutsche Thomasausgabe will noch etwas mehr als einen möglichst unverfälschten Thomastext bieten. Sie will dem Leser zum Verständnis der dargebotenen Gedankengänge verhelfen. Ein Kommentar) soll die thomistische Lehre in ihrem inneren Zusammenhang darstellen; eine Fülle von Anmerkungen (222) sollen einmal »bei dem allerersten Bekanntwerden mit der Gedankenwelt des hl. Thomas und der Scholastik«, das für viele Leser dieser erste Band vermittelt, davor bewahren, daß man vor einem unverständenen Text stehen bleiben müßte. »Darüber hinaus haben die Anmerkungen sich das Ziel gesetzt, den unmittelbaren Kontakt zum Leben und Denken unseres Jahrhunderts herzustellen, sowie überhaupt die innere Lebendigkeit und überzeitliche Geltung der Lehre des hl. Thomas aufzuweisen.«) Wie sind diese Aufgaben gelöst? Der Kommentar gibt knappe, meist klare und scharfe Zusammenfassungen der einzelnen Fragen und im Eingang einen kleinen Aufriß von der Architektonik der ganzen Summa theologica; er bietet damit ein gutes Hilfsmittel, den Aufbau des ganzen Werkes, die Einordnung des vorliegenden ersten Bandes in dieses Ganze und den Zusammenhang der hier behandelten Fragen zu erfassen. Aber um darüber hinaus, »die thomistische Lehre in ihrem inneren Zusammenhang« zu begreifen, wäre doch noch mehr erforderlich. Es müßten die Problemlinien aufgewiesen werden, die von den Fragen dieses ersten Bandes in der Tat in das Herz des thomistischen Systems führen; vielleicht noch richtiger gesagt: es wäre zu zeigen, daß von hier aus Lebensadern nach allen Gliedern laufen.) Um zu erklären, was ich meine, muß ich auf den Gedankengehalt der 13 Fragen des ersten Bandes kurz eingehen.

Die erste Untersuchung, über Art und Gegenstand der hl. Lehre, erweist Recht und Notwendigkeit einer Theologie als selbstständiger Wissenschaft neben der Philosophie; ihre Behandlung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie, Theologie und Glauben, Vernunft und Offenbarung greift Probleme an, die in unserer Zeit wieder brennend geworden sind, im Zusammenhang des Ganzen aber stellt sie eine methodologische Vorerwägung | dar. Die eigentliche Sachbehandlung beginnt mit der 2. Frage nach Gottes Dasein.

Nach der vorausgehenden Abgrenzung ist das Verfahren in den folgenden Untersuchungen dieses Bandes vorwiegend philosophisch. Denn es schöpft (von stützenden Autoritätsgründen abgesehen) nicht aus der Offenbarung, sondern entwickelt, was die natürliche Vernunft über Gott feststellen kann. Sie kann weder sein Wesen noch sein Dasein unmittelbar erkennen. Aber von den geschaffenen, sinnenfälligen Dingen, die ihr erster Erkenntnisbereich sind, aufsteigend wird sie auf verschiedenen Wegen vom Bewegten zu einem unbewegten Bewegten, von der Reihe der bedingten Ursachen zu einer letzten unbedingten, vom möglichen zum wirklichen Sein, auf der Stufenleiter der Vollkommenheiten zu einer höchsten Vollkommenheit, von der Zielstrebigkeit der vernunftlosen Dinge zu einem vernünftigen Weltordner geführt. Diese selbst unbedingte Bedingung alles Bedingten, deren Dasein aus dem Dasein eine bedingten Welt erschlossen wird, nennen wir Gott, d. h. sie entspricht dem, was mit dem Namen »Gott« gemeint ist.

Indem wir vom Bedingten zum Unbedingten aufsteigen, erkennen wir noch mehr von ihm als sein bloßes Dasein. Wir werden in die Lage versetzt, von ihm auszusagen, wie es ist (3./11. Frage) oder vielmehr wie es nicht sein kann, wenn es ein schlechthin Unbedingtes sein soll. Es muß von ihm alles geleugnet werden, was den Geschöpfen auf Grund ihrer Geschöpflichkeit eigen ist. So ergibt sich: Gott muß vollkommen einfach sein, weder aus räumlichen Teilen zusammengesetzt, wie ein Körper, noch aus Stoff und Form zusammengesetzt wie die Naturdinge, noch aus (allgemeiner) Natur und (individuellem) Träger der Natur. Ja, in Gott sind nicht einmal – wie in allen geschaffenen Dingen – Sein und Wesen getrennt. Er ist der Seiende schlechthin, die vollkommene Fülle des Seins, das von aller Ewigkeit her restlos verwirklichte Wesen: actus purus, d. h. reiner Akt, vollkommenste Wirklichkeit, in der keinerlei unverwirklichte Möglichkeit jemals war oder sein wird; reines Sein, dem keine Spur von Nichtsein beigemischt ist. Dieses allumfassende Sein gehört keiner Gattung des Seienden an, weil es über allen Gattungen steht und alle in ihm ihren Ursprung haben. Es gibt in ihm keinen Unterschied von Substanz und Eigenschaften. Gott kann auch nicht mit etwas anderem als Er selbst ist, eine Verbindung eingehen, denn Er kann nicht Teil eines Ganzen sein. Als der Seiende schlechthin, von dem alles Seiende ausgeht ist Er vollkommen, die Vollkommenheit, in der alle geschaffene Vollkommenheit vorgebildet ist. Als der Vollkommene ist Er zugleich gut; denn das Gute ist vom Seienden sachlich nicht unterschieden: es ist das Seiende, sofern es begehrt wird; alles Geschaffene strebt nach Vollkommenheit und eben damit – bewußt oder unbewußt – nach Gott, und so ist Er das von allen begehrte, das zugleich allgemeinste und höchste Gut. Als das Vollkommene, zu dessen Sein nichts mehr hinzukommen kann und das von Ewigkeit her ist, ist Er wesenhaft gut. Das ist kein Geschöpf; bei allen Geschöpfen kommt die Güte zu ihrem Wesen hinzu, weil sie noch nicht im Besitz des ihnen bestimmten Seinsmaßes sind, darum noch nicht vollkommen und noch nicht am Ziel. – Der Seiende schlechthin, die durch keine Materie eingeschränkte Form, das Sein, das auf keine Gattung festgelegt ist, ist – weil durch nichts eingeschränkt – unendlich. – Als das Seiende, das Ursache alles geschaffenen Seins ist, ist Gott in allen Dingen, und zwar in ihrem Innersten, weil das Sein das Tiefste in den Dingen ist; aber doch nicht als Teil ihres Wesens oder Eigenschaft, weil Er ja nicht Teil

eines Ganzen sein kann. Er ist überall und überall ganz, d. h. mit Seinem ganzen Wesen. – Als der schlechthin Seiende ist Gott vollkommen unveränderlich: | die vollkommene Wirklichkeit schließt jeden Gewinn und Verlust an Sein aus. – Das unendliche Sein (das die Fülle des Lebens ist) in unwandelbarer Gegenwart besitzen – das ist Ewigkeit. Sie ist keineswegs endlose Zeit, denn die Zeit ist das zahlenmäßig bestimmbare Maß der Bewegung, in der Ewigkeit aber ist keine Bewegung möglich; in ihr ist Vorher und Nachher, in der Ewigkeit aber gibt es nicht Vorher und Nachher, sondern stete Gegenwart. Gott allein ist ewig; für Geschöpfe gibt es höchstens ein endloses Sein, ev. in unwandelbarer Tätigkeit (so für die Seligen in der »ewigen« Anschauung Gottes). Wahrheiten können ewig genannt werden, sofern sie im ewigen Verstand Gottes sind. – Thomas kennt ein Mittleres zwischen Zeit und Ewigkeit): das *aevum*. Dies ist das Maß eines Seins, das in seinem Wesen unveränderlich ist, aber eine hinzukommende Veränderung zuläßt. So verändern sich die Engel nicht in ihrem eigentlichen Sein, aber in ihrer Willens- und Verstandestätigkeit gibt es Bewegung und Wechsel. Durch diese Tätigkeit haben sie Anteil an der Zeit, durch die Anschauung Gottes Anteil an der Ewigkeit. –

Zum Seienden als solchen gehört es, ungeteilt zu sein. Das Ungeteiltsein wird damit ausgedrückt, daß es *Eins* genannt wird. Das vollkommen Einfache, das nicht nur ungeteilt, sondern unteilbar ist, ist im höchsten Maße *Eins*. Daß Gott *Einer* ist, folgt auch daraus, daß Er seinem Wesen nach dieser ist (während der Mensch nicht durch sein Menschsein dieser Mensch ist). Die 2./11. Untersuchung haben festgestellt, was wir kraft unserer natürlichen Erkenntnis über Gottes Sein (und damit über sein Wesen) aussagen und nicht aussagen können. Die 12. Untersuchung behandelt die Frage, ob und wie denn ein geschaffener Verstand Gott erkennen könne. Als Vernunftbeweis dafür, daß der Mensch imstande sein müsse Gott zu erkennen, wird angeführt, daß der menschliche Verstand von Natur aus nach seiner letzten Ursache suche und daß ein solches natürliches Streben eine mögliche Erfüllung fordere. Als Beweis aus dem Glauben kommt hinzu, daß dem Menschen die Seligkeit verheißen ist und daß er sie nur in Gott finden kann. Die Seligkeit eines Geschöpfes besteht aber in seiner höchsten Tätigkeit, und das ist für den Menschen die Verstandestätigkeit, Also muß des Menschen Seligkeit die Erkenntnis Gottes sein, die Gottesschau der Seligen. Diese Wesenserkenntnis Gottes, die uns im Glorienlicht zuteil werden soll, ist keine Erkenntnis durch ein Bild, das uns durch seine Ähnlichkeit Gott darstellen könnte. Denn das unendliche, alles überragende, ungeschaffene Wesen Gottes, das von seinem Sein ungeschieden ist, kann durch kein geschaffenes, beschränktes, vom Sein unterschiedenes Wesen dargestellt werden. Gott kann auch nicht mit den Sinnen wahrgenommen werden, denn die Sinne, deren Tätigkeit an körperliche Organe gebunden ist, reichen nicht über die Körperwelt hinaus. (Es kann jedoch der Geist mit dem Sinnenfälligen das darin widerstrahlende göttliche Wesen »mitsehen«, wie das Leben des Menschen mit seinem sinnenfälligen Äußeren.) – Es ist überhaupt für kein Geschöpf natürlicherweise möglich, Gott zu schauen; denn jedes Erkante ist im Erkennenden in der Seinsweise des Erkennenden. Ist das Sein des Erkannten ein höheres als das des Erkennenden, so übersteigt seine Erkenntnis dessen Natur. Der Menschenseele, die Form eines körperlichen Leibes ist,

entspricht es, individuelle Körperdinge zu erkennen; die Sinne, die an körperliche Organe gebunden sind, erkennen die Dinge in ihrem stofflichen Einzeldasein; der Verstand, dessen Tätigkeit nicht von einem körperlichen Organ abhängt, erkennt ihr allgemeines Wesen, losgelöst vom Einzeldasein. Den körperlosen Geistern ist es natürlich, das | körperlose zu erkennen. Aber keiner geschaffenen Natur ist es natürlich, das ungeschaffene Sein zu erkennen. Der menschliche Verstand muß also über sein natürliches Sein erhoben werden, um Gott zu erkennen. Diese Erhöhung wird als »Erleuchtung«, als Ausstattung mit dem Glorienlicht bezeichnet. Das Glorienlicht ist (wie die Gnade) als etwas Geschaffenes anzusehen, was in das Sein der geschaffenen Geister selbst eingeht, gleichsam eine neue »Natur«, die eine neue, höhere Wirksamkeit ermöglicht. Es wird nicht allen im gleichen Maß erteilt, sondern jedem nach dem Maß seiner Liebe; und entsprechend ist die Gottesschau eine mehr oder minder vollkommene. Aber auch die vollkommenste Gottesschau, die einem seligen Geist zuteil werden kann, ist kein Begreifen Gottes, d. h. keine Erkenntnis, die Ihn mit der ganzen unendlichen Fülle umfassen würde – so, wie Er an sich erkennbar ist und sich selbst erkennt. – Mit der Erkenntnis Gottes ist auch eine Erkenntnis der Dinge gegeben, deren Ursache Er ist. Auch diese Erkenntnis ist keine Erkenntnis aller Dinge. Je vollkommener die Erkenntnis der Ursache ist, desto vollkommener die Erkenntnis der Wirkungen. Alle Wirkungen zu erkennen wäre nur möglich, wenn die Ursache voll begriffen wäre.

Die Gottesschau, die das Glorienlicht verleiht, ist für den Menschen nicht erreichbar, solange die Seele an den körperlichen Leib gebunden ist. (Nur durch vorübergehende Trennung von Leib und Seele in übernatürlicher Entzückung ist eine Erhebung zur Gottesschau schon in diesem Leben möglich, wie sie von Moses und Paulus berichtet wird.)

Die Erkenntnis Gottes durch die natürliche Vernunft (der die Feststellungen der vorausgehenden Untersuchungen zu verdanken sind) ist keine Wesensschau. Sie geht, wie es unserm natürlichem Sein entspricht, von der Sinneswahrnehmung aus und schließt von der wahrgenommenen Welt auf ihren Urheber. Weil aber alle geschaffenen Dinge zusammen die Kraft ihrer Ursache nicht erschöpfen, kann diese Erkenntnis aus den Wirkungen keine Wesenserkenntnis sein. Nur ihr Dasein kann erkannt werden und darüber hinaus die Eigenschaften, die ihr als der ersten und alle Wirkungen überragenden Ursache zukommen müssen. – Durch die Gnade wird die natürliche Erkenntniskraft des Verstandes gesteigert, und so wird eine vollkommene Gotteserkenntnis möglich: das bedeutet aber nur eine umfassende Erkenntnis der Wirkungen und Erkenntnis verborgener Eigenschaften (wie der Trinität), noch nicht die Gottesschau, die erst das Glorienlicht ermöglicht. Von der natürlichen Verstandeserkenntnis ist der Glaube dadurch entschieden, daß er sich nicht auf eigene Anschauung (sondern auf fremde) stützt. Erkenntnischarakter hat er, sofern er uns einen Erkenntnisgegenstand darbietet.

Da wir keine Erkenntnis des göttlichen Wesens haben, sind wir auch nicht imstande, Gott mit einem Namen zu nennen, der Sein Wesen bezeichnen würde. Die Namen, die nur eine Bezeichnung Gottes zu den Geschöpfen aussagen (z. B. »Schöpfer«), oder die negativen Namen (wie »der Unendliche«)

treffen das Wesen gar nicht. Die Namen, die Gott durch Eigenschaften nennen, treffen das Wesen, wenn auch unvollkommen. Sie sind von geschöpflichen Eigenschaften hergenommen, und was in der Bezeichnungsweise davon herrührt, trifft Gottes Wesen nicht; aber die Vollkommenheiten, die sie bezeichnen, finden sich in Gott eigentlicher als in den Geschöpfen. Was von Gott und den Geschöpfen ausgesagt wird (Weisheit, Güte) hat hier und dort nicht völlig gleichen Sinn, aber auch nicht völlig verschiedenen, sondern analogen. Diese analogischen Namen gelten von Gott in erster Linie, erst abgeleiteterweise von den Geschöpfen.) Denn was in der geschaffenen Welt »gut« genannt wird, das weist | zurück auf die erste Güte, das göttliche Attribut, von dem alle geschöpfliche Güte ihren Namen hat.

Die Namen, die eine Beziehung zwischen Gott und Geschöpf ausdrücken, gelten eventl. Nicht ewig, sondern zeitlich. Das ist durch Gottes Ewigkeit nicht ausgeschlossen, weil die Beziehungen nur von Seiten der Geschöpfe wirklich, von Seiten Gottes aber nur gedanklich sind (so die Beziehung der Schöpfung selbst). – Der Name, der Gottes Wesen am eigentlichsten trifft, ist »der Seiende«, weil Gottes Sein sein Wesen ist (was nur Ihm eigen ist); weil es der allgemeinste Name ist (alle andern sind von einer bestimmten Seinsweise hergenommen, enthalten also eine Einschränkung); weil im Sein die Gegenwart Gottes mitbezeichnet ist. Die Juden, die den Namen Gottes nicht aussprechen, sondern ihn nur in vier Buchstaben schreiben, haben in diesem »Tetragramm«, der Gottes unaussprechliches, einmaliges Wesen und nichts anderes bezeichnet, am ehesten einen Eigennamen Gottes.

Schwester *Teresia Benedicta a Cruce O.C.D.* (Dr. Edith Stein).
(Fortsetzung folgt.)

2.2 Rezension zu Bd. 1 der Deutschen Thomas-Ausgabe (2. Teil) (A07–12)

In: *Die christliche Frau. Zeitschrift im Dienste Katholischen Frauenstrebens*, 32. Jahrgang, Heft 10, Oktober 1934, S. 276–281.

Die deutsche Summa
(Schluß.)

Die kurze Inhaltsübersicht – absichtlich ohne erläuternde Zwischenbemerkungen dargeboten – wollte einen Eindruck von der Inhaltsfülle dieses Bandes geben und zugleich von der Tiefe und Reichweite der Rätselfragen, in die er hineinführt.

Es ist wohl deutlich, daß die 2./11. Frage das Kernstück darstellen: sie handeln von dem göttlichen Sein selbst, während die abschließenden Untersuchungen sich mit den Möglichkeiten, dieses Sein zu erkennen und zu nennen, beschäftigen. An diesem Kernstück möchte ich gern zeigen, daß der Abriß der natürlichen Theologie, den es bietet, die Gesamtheit der metaphysischen Fragen anschneidet, die von

jeher den philosophierenden Menschegeist beschäftigt haben und gerade das moderne philosophische Denken wieder beherrschen.

Von der Welt der natürlichen Erfahrung geht die Beweisführung des hl. Thomas aus. Diese Welt ist das uns Vertraute und Nächstliegende. Wir nehmen sie mit unsern Sinnen wahr, und in dieser Wahrnehmung ist die gläubige Hinnahme ihrer Existenz eingeschlossen. Die Vertrauenswürdigkeit der sinnlichen Wahrnehmung und Erfahrung (mit deren Prüfung die »kritische« Philosophie der Neuzeit beginnt) ist für die gesamte Gedankenführung vorausgesetzt: die realistische Geisteshaltung ist für sie grundlegend. – Der menschliche Verstand vermag aus den Wahrnehmungen Schlüsse zu ziehen; er ist imstande, die Ordnung der natürlichen Welt und die Gesetzmäßigkeit ihres Geschehens zu erforschen. Das Vertrauen auf den Logos: eine die Welt durchwaltende Vernunftordnung und eine ihr entsprechende Ordnung des Menschegeistes ist die zweite Voraussetzung.

Der menschliche Verstand reicht noch weiter. Er entdeckt nicht nur den geordneten Bau der sinnenfälligen Welt; er wird durch sie selbst über sie selbst hinausgeführt zu einem für sie grundlegenden und eben darum von ihr völlig verschiedenen Sein. Alles, was wir mit den Sinnen wahrnehmen, entsteht und vergeht und unterliegt während der zeitlich begrenzten Dauer seines Seins der Bewegung und Veränderung. Gäbe es kein anderes Sein als dieses entstehende und vergehende, dann hätte einmal nichts sein müssen; dann hätte es aber auch keinen Anfang des Seins geben können und es könnte auch jetzt nichts sein. So weist das Entstehende und Vergehende auf ein anfangs- und endloses Sein zurück, in dem kein Schatten von Nichtsein ist. Damit gibt Thomas Antwort auf die Frage, die das gesamte griechische Denken beherrscht hat – von seinen ersten Anfängen bei den ionischen Naturphilosophen bis zu seiner reifsten Zusammenfassung in dem Werk, das von so entscheidendem Einfluß auf das Denken des hl. Thomas werden sollte, in der Metaphysik des Aristoteles: die Frage nach dem wahren Sein, das zugleich das erste, für alles andere grundlegende sein muß. Weil es nichts von Nichtsein enthalten darf, muß es unendliche Fülle ohne jede Einschränkung sein; das Sein, dem alle Gattungen des Seienden ihren Ursprung verdanken, kann selbst in keine Gattung eingeschlossen sein. Die uneingeschränkte Seinsfülle bedeutet zugleich, daß es seinem ganzen Umfang nach die höchste Seinsstufe verkörpern muß. Alle Bewegung und Veränderung ist eine Verwirklichung von Möglichkeiten, die in den bewegten und sich verändernden Dingen liegen (»Aktualisierung« von »Potenzen«); sie werden etwas oder erreichen etwas, was sie vorher noch nicht waren oder hatten; und diesem Seinsgewinn in einer Richtung entspricht ein Verlust in anderer, weil ihre Verwirklichungsmöglichkeiten begrenzt sind. In dem ersten und allein wahren Sein aber gibt es keine | unverwirklichten Möglichkeiten, es ist seinem ganzen Umfang nach höchste Wirklichkeit, war es immer und kann niemals und in keiner Hinsicht in bloße Möglichkeit zurücksinken. Das besagt der Ausdruck »actus purus«; und darin liegt eingeschlossen die Unmöglichkeit der Bewegung und Veränderung für das erste Sein; darin ist auch inbegriffen die höchste, unendliche Vollkommenheit, die Güte, die alles Guten Urbild und Ursache ist.

Daß ein Ding sich verändert, besagt, daß es einen Wechsel in seinen Eigenschaften erfährt: es war klein und wird groß, es war weiß und wird schwarz. Das, was in diesen Veränderungen als »dasselbe« beharrt, wird die Substanz) des Dinges genannt. Die Veränderungsmöglichkeiten eines Dinges sind nicht unbegrenzt. Ein gewisser Bestand an Eigenschaften (die »wesentlichen«) muß erhalten bleiben, wenn es noch »dasselbe« bleiben soll. Wird dieser Bestand angetastet, so hört es auf zu existieren; es ist dann nicht nur »anders«, sondern »ein anderes« geworden. Die Substanz als der feste Seinsbestand des Dinges, der seinen möglichen Veränderungen Regel und Grenzen vorschreibt, ist ein bestimmt Umschriebenes, Eingeschränktes, von anderen Substanzen scharf Abgegrenztes. Und ebenso sind ihre Eigenschaften etwas Angemessenes, nur in bestimmten Grenzen steigerbar und wandelbar. Wo es keine Beschränkung gibt und wo kein Werden und Vergehen, keine Bewegung und Veränderung möglich ist, bei einem Unendlichen und Unwandelbaren, einem Sein ohne Maß, da entfällt der Unterschied von Substanz und Eigenschaften. Die Fülle des Seins umfaßt alles, was irgend einem Seienden zugesprochen werden kann. Und dieses Allumfassende ist nicht gütig oder weise, wie es Geschöpfe sind, denen ein gewisses Maß der Güte und Weisheit verliehen ist. Es ist die Güte, die Weisheit selbst, und beides nicht getrennt von einander, sondern eines in und mit dem andern, weil Gottes Güte und Weisheit auch unermesslich und nichts anderes als das göttliche Sein selbst sind.

Wenn ein Ding in ein anderes umgewandelt wird (z. B. in einem chemischen Prozeß), dann wird nicht eines zu nichts und das andere aus nichts, sondern eins wird aus dem andern. Es bleibt also beim Übergang vom einen zum andern, beim Wechsel der Substanz noch etwas erhalten, was den verschiedenen Substanzen zu Grunde liegt: die Materie (in der Übersetzung »Stoff«) oder »Wesensstoff« genannt). Das, was der (unbestimmten, »formlosen«) Materie das Gepräge der bestimmten »geformten« Substanz gibt, wird ihre Form genannt. Die ungeformte Materie für sich kann nicht existieren; nur dadurch, daß sie geformt wird, kann sie ins Dasein treten und »etwas«, ein so oder so geartetes Ding werden. Wo es für das Seiende keine Möglichkeit des Übergangs in ein anderes gibt, da ist auch kein Unterschied von Form und Stoff. Das Seiende, in dem alle begrenzten Formen vorgebildet sind, das allen Substanzen ihre Form und ihr Dasein gibt, ist reine Form, die »forma formarum«.

Ogleich von der Materie gesagt wird, daß sie erst durch die Form ins Dasein geführt wird, haben die Formen der Dinge doch auch für sich kein wirkliches Dasein, sie bedürfen der Materie, um sich darin zu verwirklichen. (Die »Idee« eines noch ungebauten Hauses wird erst durch den Bau verwirklicht.) Und | selbst bei den körperlosen Geistern, die Thomas als reine Formen ansieht,) ist das, was sie sind, von ihrem Dasein unterschieden. Sie haben ihr Sein nicht aus sich selbst, es ist ihnen verliehen und könnte ihnen auch wieder genommen werden. Das allumfassende und höchste Sein aber, das alle Fülle des Seins unverlierbar in sich hat und aus sich selbst hat, kennt in sich keine Trennung von Sein und Wesen: Das Sein ist sein Wesen. An diesem Höhepunkt aber, zu dem die ganze Gedankenführung emporleitet, endet sie im Mysterium; und von diesem Punkt aus gesehen wird der ganze Weg, den man gegangen ist und der so klar und eindeutig schien, zu einem geheimnisvollen. Thomas selbst sagt, wo

er vom Zusammenfallen von Sein und Wesen in Gott spricht, Gottes Sein sei uns ebenso unzugänglich wie sein Wesen.) Und er wiederholt hier wie an den verschiedensten andern Stellen, über Gottes Wesen vermöchten wir nichts zu sagen; nur daß Er sei, das könnten wir aus Seinen Wirkungen erschließen. Aber der Satz, daß Gottes Sein sein Wesen sei (ebenso der spätere, daß der Name »der Seiende« sein Wesen am eigentlichsten treffe), enthält doch eine Aussage sowohl über das Sein als über das Wesen. Und dieses göttliche Sein, so geheimnisvoll es bleibt, wird in der Folge zum Maßstab alles Seins überhaupt. Demnach werden wir aber auch über alles andere Sein nur soweit Klarheit gewinnen können, als das göttliche Sein für uns faßbar ist. Wie geheimnisvoll wird von hier aus die geschaffene Welt, von deren »selbstverständlichem« Erfahrungsbesitz wir ausgingen; und wie rätselvoll wird der Weg, der uns von den geschaffenen Dingen zu dem ungeschaffenen Sein führte! Von Dingen, in denen Wesen und Dasein auseinanderfallen, sind wir zu einem Sein gekommen, das vom Wesen untrennbar ist. Und weil hier Wesen und Sein eins ist, darum war es gar nicht möglich, eines ohne das andere zu finden, wenn auch beide unbegreiflich bleiben. Die Reihe der geschaffenen Ursachen führte zu der ersten Ursache, die von allem anderen, was Ursache ist, völlig verschieden ist. Was befähigt denn unsern Geist zu diesem Sprung über einen unendlichen Abgrund? Die thomistische Erkenntnislehre, soweit sie in diesem ersten Band enthalten ist (in zerstreuten Bemerkungen an verschiedenen Stellen und in einem geschlossenen kleinen Abriss in der 12. Untersuchung), scheint mir auf diese Frage keine völlig ausreichende Antwort zu geben. Es ist ein Grundsatz der thomistischen Erkenntnislehre, daß das Erkennen sich nach der Natur des Erkennenden richte und daß niemand von Natur aus etwas erkennen könne, das von höherem Sein sei als es selbst. Weil die Menschenseele an einen körperlichen Leib gebunden ist, darum ist der natürliche Erkenntnisbereich des menschlichen Verstandes die Körperwelt. (Wir können hinzufügen: und das den belebten und beseelten Körpern geeinte innere Leben und seelisch-geistige Sein. Thomas stellt das in diesem Zusammenhang nicht ausdrücklich fest, aber eine Bemerkung an anderer Stelle läßt erkennen, daß es seiner Auffassung entspricht.) Er schließt von der Körperwelt auf das Dasein ihrer höchsten Ursache und schreibt dieser Eigenschaften zu, die ihr als der ersten Ursache zukommen müssen. Wie kommt es aber, daß er auf eine Ursache zu schließen vermag, die völlig anders geartet ist als alle ihm erfahrungsgemäß bekannten Ursachen? Und daß er diese Andersartigkeit noch zu erkennen vermag, obwohl er in das Wesen der ersten Ursache selbst nicht eindringen kann? Er schreibt ihr bestimmte Eigenschaften zu, erkennt aber zugleich, daß es nicht eigentlich Eigenschaften sind, sondern, daß er mit diesem von den Geschöpfen hergenommenen Namen etwas bezeichnet, was er in dessen eigenem Sein nicht zu fassen vermag. Können die logischen Fähigkeiten des Verstandes: das verallgemeinernde und das schließende Denken ein solches Vordringen über das erfahrungsmäßig Bekannte hinaus zu etwas völlig Neuartigem erklären? Doch wohl nicht. Es scheint mir notwendig, auf eine andere Eigentümlichkeit des natürlichen Verstandes zurückzugreifen, die Thomas am Anfang dieser 12. Untersuchung erwähnt, ohne aber die Folgerungen daraus zu ziehen, die in unserem Zusammenhang bedeutsam sind. Er sagt,) der Verstand forsche von Natur aus nach den Ursachen und würde sein Ziel nicht erreichen, wenn er die erste Ursache niemals finden könnte. Er ist der Überzeugung, daß der Verstand das Ziel, dem er von Natur aus zustrebt, nicht

durch seine natürliche Erkenntniskraft erreichen könne, und schließt darauf, daß er im jenseitigen Leben durch übernatürliche Erhöhung an sein Ziel gelangen müsse. Müssen wir nicht hinzufügen, daß schon das Suchen nach der ersten Ursache ein Hinausgreifen über die Welt der sinnlichen Erfahrung darstelle? Alles Suchen und Forschen ist ja ein gewisses Vorwegnehmen des Ergebnisses, es wird blind getastet nach etwas, was erst im Erkennen sichtbar wird. Aber in diesem blinden Tasten steckt ein vorgreifendes Erahnen, das ihm Richtung und Weg weist. Der menschliche Verstand ist von Natur aus nicht nur Naturforscher und Logiker, sondern ebenso sehr Metaphysiker.) Wie er in aller sinnlichen Wahrnehmung mehr »sieht« als in die Sinne fällt: Wie er mit der Vorderseite der Körper ihre Rückseite und ihr Inneres mitsieht und mit dem menschlichen Körper Leben und Seele, so greift er über die Erfahrungswelt hinaus, um zu ihrem ewigen Grund zu gelangen. Auf dieser Voraussetzung beruht die Möglichkeit der Gottesbeweise. Und weil sein metaphysischer »Sinn« ihn leitet, erkennt er, daß das, was er auf logischem Wege erschließt, daß die Begriffe und Namen, die er der Erfahrungswelt entlehnt, dem nicht angemessen sind, was er sucht: er vermag das ihm Bekannte zu dem gesuchten Unbekannten in ein »Verhältnis« zu setzen, die analogia entis zwischen dem geschaffenen und ungeschaffenen Sein zu entdecken): daß ihnen etwas gemeinsam ist (obgleich man nicht angeben kann, was und wieviel es ist), daß aber die Ungleichheit zwischen ihnen größer ist als die Ähnlichkeit.

Wo das Seiende aus Stoff und Form zusammengesetzt ist, da unterscheidet man zwischen der Natur und dem Träger der Natur. Der Mensch ist nicht dasselbe wie die menschliche Natur. Das, was den Menschen zum Menschen macht, ist etwas allen Menschen Gemeinsames, gattungsmäßig Allgemeines. Diese allgemeine Natur verwirklicht sich aber in menschlichen Individuen. »Dieser Mensch« in seiner Einmaligkeit ist Träger der allgemeinen Natur, und jeder hat etwas ihm Eigenes, was in der Natur nicht inbegriffen ist. Thomas führt bei den stofflichen Einzeldingen (auch bei Menschen) die Individualität – und zwar sowohl das Einzelsein wie die individuelle Beschaffenheit – auf die Materie zurück: sie macht es möglich, daß die allgemeine Natur in | einer Mehrheit von Individuen vorkommt. Bei den reinen Formen dagegen, die keiner Materie zu ihrer Verwirklichung bedürfen, da gibt es keine Möglichkeit für eine Mehrheit gleicher Individuen, und so entfällt die Unterscheidung von allgemeiner Natur und individuellem Träger: sie sind durch sich selbst individuiert; jeder Engel verkörpert für sich allein eine »Species«, eine Art. Die Anmerkung zu dieser Stelle (Nr. 34, S. 341 f.) fügt hinzu, daß jeder reine Geist die Seinsfülle seiner Natur keiner Mehrheit von Individuen bedürfe. Diese Bemerkung scheint mir sehr erleuchtend für das Verhältnis von Individuum und Species; und ich finde, daß sich daraus weitergehende Folgerungen ergeben, als sie der Herausgeber des Bandes selbst zieht. Einmal für das Verständnis von Natur und Individuum bei den (endlichen) reinen Geistern und bei Gott. Wo die Natur der Art (= spezifische Form) in einem Einzelwesen vollkommen verkörpert ist, da verlangt sie von sich aus nach keiner Mehrheit von Einzelwesen zu ihrer Verwirklichung, sie schließt aber von sich aus eine Mehrheit von Vereinzlungen nicht aus (die Möglichkeit dazu entfällt nur – nach Thomas – auf Grund der mangelnden Materie). Gott dagegen, dessen unendliches Sein um seiner Unendlichkeit willen einmalig ist, ist durch sich selbst Individuum und ein solches, das

unmöglich »seinesgleichen« haben kann. Es ergibt sich nur außerdem eine Folgerung für die Vereinzelnung der menschlichen Natur. Wenn die menschliche Natur einer Mehrzahl von Einzelwesen bedarf (wir dürfen wohl sagen: der vollen Zahl der menschlichen Individuen, die im gesamten Verlauf der Menschheitsgeschichte ins Dasein treten), um sich ganz zu verwirklichen, so ist die Eigenart der Individuen – das, was ihnen im Unterschied zu allen andern über die allen gemeinsame Natur hinaus eigen ist – offenbar im Verhältnis zur allgemeinen Menschennatur nichts »Zufälliges«, sondern darin vorgezeichnet; die »allgemeine Menschennatur« wird zu einer Leerform, die der Ausfüllung durch eine Mannigfaltigkeit nicht zufälliger, sondern ganz bestimmt gearteter »individueller Menschennaturen« bedarf. Können wir dann noch sagen, daß das Individuum, »de ratione materiae« sei, d. h. daß seine Eigenart in der Materie gründe? Müssen wir nicht vielmehr die Form selbst als individuell ansehen? Denken wir noch daran, daß Thomas die Seele als Form des Menschenleibes bezeichnet, so werden wir erst recht geneigt sein, das »principium individuationis« im Geistigen zu suchen. Will man aber daran festhalten, die Materie zur Trägerin des individuellen Seins zu machen, und zwar zu der die Individualität inhaltlich bestimmenden Trägerin, dann wird man dahin gedrängt, der Materie mehr zuzuschreiben, als es Thomas tut. Sie kann dann nicht das in sich Wesenlose sein, dem Sein und Wesen nur durch die Form zukommt, sondern muß positive Entwicklungsmöglichkeiten in sich tragen. (Die Lösung, die Hedwig Conrad-Martius in der früher angeführten Besprechung dieses Bandes vorschlägt.)

Nicht nur zu einer befriedigenden Antwort auf die Frage nach dem Wesen der menschlichen Individualität erscheint die Theorie von Form und Materie, soweit sie in diesem Bande dargeboten wird, nicht völlig ausreichend. Auch dem was »Persönlichkeit« besagt, kann sie nicht gerecht werden. Die formlose Materie, die eine allgemeine Form in sich aufnimmt und trägt, kann nicht jenes Sich-selbst-tragen verständlich machen, daß die geistige Person kennzeichnet und den Menschen über die niederen Naturgebilde erhebt. Dieses freie in-Besitz-haben der eigenen Natur, das uns erlaubt zu sagen: »Der Mensch hat Leib und Seele«, (nicht: »er ist Leib und Seele«), ist ein Tragen von oben, nicht von unten her. Der Begriff der Hypostase wird diesem Trägersein gerecht. Er ist von den Vätern ausgefeilt worden, um das Geheimnis der Trinität faßbar zu machen, ist also eigenstes christliches Gedankengut, ist aber | unentbehrlich, um Persönlichkeit überhaupt, auch die menschliche zu begreifen. Die antike, die ihn entbehrte, hat dem geistigen Grundzug des Menschenwesens nicht gerecht werden können. Steht die natürliche Theologie des hl. Thomas zu stark im Banne des Aristoteles, um sein augustinisches Erbe darin fruchtbar werden zu lassen?

* * *

Ich habe in eigenen knappen Andeutungen zu zeigen gesucht, wie in diesen Fragen nach dem Dasein und Wesen Gottes die Frage des Seins überhaupt aufgerollt ist, in welchem unlöslichen Zusammenhang diese natürliche Theologie mit den Grundfragen der Logik, Erkenntnislehre, Natur- und Geistesontologie steht, wie sie schließlich im Geheimnis endet und damit auf den Weg des Glaubens und der Wissenschaft aus dem Glauben drängt. Diese Zusammenhänge aufzudecken, war

die Aufgabe des Kommentars und der Anmerkungen, die den Anfänger durch diesen Band in die thomistische Gedankenwelt einführen sollten. Wie ich schon sagte, scheint mir der Kommentar nicht tief genug in diese Zusammenhänge hineinzuleuchten, zu wenig die anderen Schriften des Heiligen und die gesamte Problemsituation seiner Zeit zur Aufhellung herbeizuholen. Von den Anmerkungen sind viele sehr wertvoll, um ein Verständnis des Textes überhaupt zu ermöglichen und darüber hinaus die weitergehende Problematik zu erschließen. Es scheint mir aber, daß bei dem Verfasser der Anmerkungen, die zweite Aufgabe, die er sich gestellt hat – auf die Beziehung der thomistischen Philosophie zur modernen hinzuweisen – die erste (d. i. die Einführung in die thomistische Gedankenwelt) zu sehr in den Hintergrund gedrängt hat. Ich bedaure das, weil die Bedeutung dieses Bandes – seines eigenen Gehaltes wie seines Verständnisses zum Gesamtwerk – es verdient hätte, daß alle Kraft auf die Erschließung seines Verständnisses verwendet würde. Je tiefer man in die Fragen dieses Buches eindringt, desto selbstverständlicher ergeben sich die Beziehungen zu den Gegenwartsfragen für den Kenner der modernen Philosophie. Für den aber, dem die moderne Philosophie noch ebenso unbekannt ist wie die mittelalterliche, ergibt sich aus der Fülle der Hinweise die Gefahr der Zersplitterung; damit aber eine Gefahr für die höchste erzieherische Aufgabe, die dieses »Lebensbuch« erfüllen kann und soll: aus der Zersplitterung und Zerfaserung, die die Krankheit unserer Zeit ist, aus dem unruhigen und geschäftigen Herumtasten an tausend Dingen herauszulösen und hinzuführen zur ruhigen Versenkung in das wesentliche Sein, das ewige unwandelbare Sein Gottes.

So bleibt für die späteren Bände und für neue Auflagen des ersten noch manche Aufgabe zu lösen. Das mindert jedoch den Dank nicht, der dieser großen Gabe gebührt.

Schwester Teresia Benedicta a Cruce O.C.D.

2.3 Rezension zu Bd. 2 und 5 der Deutschen Thomas-Ausgabe (A07–12)

In: *Die christliche Frau. Zeitschrift im Dienste Katholischen Frauenstrebens*, 33. Jahrgang, Heft 4, April 1935, S. 118–120.

Die deutsche Summa.)

Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der *Summa Theologica*, übersetzt von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs, herausgegeben vom Katholischen Akademikerverband. Verlag Anton Pustet, Salzburg-Leipzig

2. Band: *Thomas von Aquin, Gottes Leben, Sein Erkennen und Wollen.*

Dieser Band enthält die Fortsetzung der Gotteslehre, die in den 13 Untersuchungen des ersten Bandes begonnen war. Dort wurde, vornehmlich nach philosophischer Methode, Gottes Dasein und Wesen erörtert. Um zum Ziel des ganzen Werkes zu gelangen, das uns zeigen will, wie wir persönlich ins rechte Verhältnis zu Gott kommen können, ist es ein weiter Schritt, uns Gott selbst als Person kennen zu lehren. Das geschieht in der 14./26. Untersuchung durch Behandlung der Tätigkeiten Gottes, die offensichtlich persönlichen Charakter haben, vornehmlich des göttlichen Erkennens und Wollens. Allerdings, wenn wir an die Feststellungen des 1. Bandes über das Wesen Gottes zurückdenken, so müssen wir uns klar sein, daß es in Gott keine Trennung von Wesen und Tätigkeit gibt. Diese Scheidung ist eine uneigentliche, von den Geschöpfen hergenommene und muß im Laufe der Darstellung immer wieder aufgehoben werden. Das entspricht dem Verhältnis von Gott und Geschöpf – der Analogie ihres Seins, die uns überhaupt ermöglicht, Gotteserkenntnis zu gewinnen, und der größeren Unähnlichkeit, die es trotzdem nicht erlaubt, das Dunkel des Geheimnisses zu durchdringen. Daß die Untersuchung nur in dieser Spannung durchgeführt werden kann, das hält beständig den Eindruck der unendlichen Überlegenheit des Göttlichen über alles Menschliche wach und läßt die Feststellungen über Gottes Leben, Erkennen und Wollen zugleich zu Aufschlüssen über menschliches Leben, Erkennen und Wollen werden. Die Methode ist jetzt vorwiegend theologisch. Es kommt dem hl. Thomas darauf an, das Gottesbild der Offenbarung zu zeichnen – vorläufig nur, soweit die Einheit des göttlichen Wesens ohne Berücksichtigung der Dreipersonlichkeit zu fassen ist. Das Vorherrschen der Theologie kommt zum Ausdruck im »Sed contra«, das zwar nicht ausnahmslos, aber doch in der Regel gegenüber den vorausgeschickten Schwierigkeiten den ausschlaggebenden Gesichtspunkt anführt, auf den sich die Entscheidung der »Antwort« stützt. Dieser entscheidende Gesichtspunkt ist in den vorliegenden Untersuchungen meist der Heiligen Schrift entnommen, einigemal dem hl. Augustinus, vereinzelt auch andern Vätern oder den Ergebnissen früherer Untersuchungen. Gerade bei der nüchternen Sachlichkeit des Heiligen wirkt es besonders eindringlich, wenn er z. B. den Einwänden des klügelnden Verstandes gegen die Möglichkeit der göttlichen Liebe den einen knappen Satz entgegenstellt: »Sed contra est quod dicitur 1 Joan. 4: Deus caritas est.« (S. 182)

Ich nannte die Methode vorwiegend theologisch, weil sich der Heilige mit dem einfachen Hinweis auf den Standpunkt der Schrift nicht begnügt, sondern seine Entscheidung in der »Antwort« begründet, und zwar in der Regel durch Ableitung aus der philosophischen Gotteslehre des ersten Bandes. Sein Verfahren entspricht so vollkommen dem Grundsatz des hl. Anselmus: fides quaerens intellectum. Es erklärt sich nicht nur aus seinem eigenen Bedürfnis nach möglichst weitgehender verstandesmäßiger Aufhellung des im Glauben | Erfassten, sondern auch aus der Tatsache, daß er, der gründliche Kenner der griechischen, arabischen und jüdischen Philosophen, stets auch den Standpunkt derer berücksichtigt, die noch nicht auf dem Boden des Glaubens stehen, sondern erst mit Hilfe der natürlichen Vernunft zu ihm hingeführt werden müssen. Der deutsche Titel entspricht nicht ganz dem gedanklichen Aufbau des Bandes: vom Leben Gottes ist nur anhangsweise im Anschluß an die Untersuchung seines Erkennens die Rede, weil »Erkennen [ein Vorrecht] der Lebendigen ist« (S. 118).

Ausführlich werden das göttliche Erkennen und Wollen behandelt, sodann die Tätigkeiten, in denen sich beides verbindet: Vorsehung und Vorherbestimmung. Mit all diesen Akten bleibt der göttliche Geist in sich selbst. Dagegen führt die Untersuchung der göttlichen Macht schon zu dem Verhältnis Gottes zu dem, was außer Ihm ist: sie ist die Voraussetzung aller Tätigkeiten, mit denen Er über sich selbst hinausgreift. Den Abschluß bildet eine Erörterung der göttlichen Seligkeit; sie kann als Überleitung von der Behandlung der Einheit des göttlichen Wesens zur Darstellung der Dreifaltigkeit aufgefaßt werden.

Die Übersetzung stammt von P. Heinrich M. Christmann O.P. und P. Bernward M. Dietsche O.P. Sie bemüht sich, noch getreuer als im 1. Band dem Urtext zu folgen. In manchen Ausdrücken und Wendungen ist hier wie in anderen Übersetzungsarbeiten des letzten Jahres der Einfluß der deutschen Summa-Ausgabe von Joseph Bernhart zu spüren.

Einleitung und Kommentar schrieb P. Dr. Anselm Stolz O.S.B. Sie arbeiten den gedanklichen Aufbau der vorliegenden Untersuchungen scharf heraus und zeigen klar deren Bedeutung im Zusammenhang des ganzen Werkes. Darüber hinaus bietet der Kommentar sehr wertvolle Hilfe für ein tieferes Verständnis. P. Anselm verzichtet – wohl bewußt – darauf, dies für alle behandelten Fragen anzustreben,) sondern bemüht sich vor allem um die Aufhellung der dunkelsten und schwierigsten, zugleich für unser persönliches Leben bedeutungsvollstes Problem: das Verhältnis von göttlicher Allmacht und menschlicher Freiheit, den Sinn von Vorsehung, Vorherbestimmung und Verwerfung, die Vereinbarkeit des allgemeinen Heilswillens mit der Tatsache der Erwählung und Verdammnis. Eine letzte Lösung dieser dunklen Rätselfragen wird man weder in den Darlegungen des hl. Thomas noch in den Erläuterungen des Kommentars finden können. Das wird auch von dem Verfasser des Kommentars wiederholt hervorgehoben. Und die Kirche hat die Schwierigkeiten der augustinisch-thomistischen Prädestinationslehre damit anerkannt, daß sie uns nicht darauf festlegte, sondern abweichenden Auffassungen Raum gab. Wenn man, von der Härte der thomistischen Lehre und gewissen ungelösten Widersprüchen erschreckt, zum Molinismus seine Zuflucht nehmen will und auch dort keine restlos befriedigende Antwort findet, dann mag wohl der Geist in Verwirrung und Beunruhigung geraten. In diesem Fall ist es das Beste, bei den sicheren Offenbarungstatsachen stehen zu bleiben, bei denen das kirchliche Dogma Halt macht, und sich in Ehrfurcht vor der Undurchdringlichkeit der göttlichen Geheimnisse zu beugen, die sich uns erst in der Ewigkeit entschleiern werden.

5. Band: das Werk der sechs Tage

Im systematischen Zusammenhang der Summa folgt auf die Lehre von dem Einen Gott (Bd. 1 und 2) die Darstellung der Dreifaltigkeit (Bd. 3), | der Schöpfung als solcher und der Engelwelt (4). An diese beiden – noch fehlenden Bände schließt sich der vorliegende 5., der sich mit der Erschaffung der Körperwelt beschäftigt.

Zunächst mag es scheinen, als ob die hier behandelten Fragen – über den Ursprung der Körperwelt, die Ordnung der Entstehungsfolge ihrer Teile – zu einer Gotteslehre nichts beitragen. Sie erinnern an die Fragestellung der alten Naturphilosophen und setzen sich mit deren Auffassungen – besonders mit denen der Vorsokratiker, Platos und Aristoteles' – vielfach auseinander. An einigen Stellen finden sich höchst bedeutsame Ausführungen über Grundfragen der Naturphilosophie: z. B. die Darlegungen über Form und Materie (S. 18 ff.) Dennoch ist der beherrschende Gesichtspunkt der theologische. Das geht deutlich aus einer Stelle der *Summa contra gentile* voraus, die im Kommentar (S. 152) angeführt wird: es sei falsch zu meinen, »für die Wahrheit des Glaubens sei es belanglos, was jemand über die Geschöpfe für eine Ansicht habe, wenn man nur Gott recht auffasse ... Denn ein Irrtum über die Geschöpfe wirkt sich in einer falschen Auffassung über Gott aus ...« Weil die Welt Gottes Werk ist und von dem Schöpfer Zeugnis ablegt, darf ihre Behandlung in einer theologischen Summe nicht fehlen. Dazu kommt als zweiter theologischer Gesichtspunkt, daß Gott selbst in der Offenbarung über das Schöpfungswerk Auskunft gegeben hat. Was Thomas gibt, ist aber keineswegs bloß Auslegung des Schöpfungsberichts. Er sucht mit den Mitteln der Naturauffassungen seiner Zeit eine Entstehungsgeschichte der Welt zu geben, die mit dem Schöpfungsbericht in Einklang steht. An dem Wort der Schrift soll nicht gerüttelt werden. Aber es läßt verschiedene Deutung zu. Das berücksichtigt der Heilige, in dem er sich – entgegen seinem sonstigen Verfahren – hier meist nicht auf eine bestimmte Lösung festlegt, sondern die verschiedenen bestehenden Auffassungen mit ihrem Für und Wider darlegt, die mit der Heiligen Schrift unvereinbaren oder in sich unhaltbaren ausschaltet, die andern als gleich möglich oder mehr oder minder gut begründet stehen läßt. Das empfahl sich ihm wohl vor allem durch den abweichenden Standpunkt des hl. Augustinus mit seiner symbolischen Deutung der sechs Tage gegenüber den andern Vätern.

Die Übersetzer sind dieselben wie die des 2. Bandes. Die Einleitung stammt von P. Christmann, der Kommentar von P. Dr. Angelikus Kropp O.P. Der Kommentar zieht zu den ersten Fragen Stellen aus andern Thomaswerken herbei, die eine sehr dankenswerte Verständnishilfe bieten. Die späteren sind kürzer behandelt. Die Hauptaufgabe eines Kommentars: den Gehalt des Werkes klar herauszustellen, war hier besonders schwierig, weil die Mannigfaltigkeit der von Thomas entwickelten Auffassungen den Überblick erschwert. P. Kropp hat, wie mir scheint, diese Gefahr noch erhöht, indem er seine eigenen Lösungen und kritischen Stellungnahmen einfügte. Sie wären wohl in der Schlußzusammenfassung besser am Platz gewesen. Diese Zusammenfassungen mit ihren Ausführungen über die Stellung des hl. Thomas zum biblischen Weltbild, zur Naturwissenschaft seiner Zeit und zu den Vätern trägt noch manches zur Klärung bei.

Schw. Theresia Benedicta a Cruce O.C.D.

2.4 Rezension zu Bd. 25 der Deutschen Thomas-Ausgabe (A07–12)

In: *Die christliche Frau. Zeitschrift im Dienste Katholischen Frauenstrebens*, 33. Jahrgang, Heft 1 (1936), S. 26–28.

Die deutsche Summa

25 Bd.: Die Menschwerdung Christi.

Die Deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa Theologica. Übersetzt von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs. Herausgegeben vom Katholischen Akademikerverband. – Verlag Anton Pustet, Salzburg, Leipzig. 1934. (21) u. 519 S. Preis geb. 10 RM, brosch. 9 RM, Subskriptionspreis geb. 8 RM, brosch. 6,90 RM.

Von den vorgesehenen 36 Bänden der deutschen Summa-Ausgabe ist nun an zweiter Stelle der 25. erschienen. Das ist wohl dem Fleiß des Übersetzers – P. Leopold Soukup O.S.B. (Seckau) – zu verdanken. Wenn uns der 1. Band mit der Behandlung der natürlichen Gotteserkenntnis vor allem den Philosophen Thomas gezeigt hat, so wird uns jetzt der Theologe vorgestellt. Wo ein Glaubensgeheimnis zur Erörterung steht, da versagt die natürliche Erkenntnis und die Offenbarung hat das Wort. So ist hier nicht Aristoteles Führer (er wird nur gelegentlich herangezogen, um Begriffe scharf abzugrenzen und festzulegen, und seine Schlußweisen dienen als scharfe Waffe in der Abwehr der Gegner), sondern die Heilige Schrift und ihre maßgebenden Ausleger, die hl. Väter; neben Augustinus treten einige griechische Väter stark hervor, besonders Johannes Damascenus und Pseudo-Dionysius; auch Origines wird öfters genannt.

Thomas zeichnet kein lebendiges Bild des historischen Christus, wie es moderne Christusbücher zu tun pflegen. Ihm ist es darum zu tun, die dogmatischen Wahrheiten über das fleischgewordene Wort in ihrem Sinn auszuschöpfen und aus der Schrift zu begründen. Christus wahrer Gott und wahrer Mensch – zwei Naturen in einer Person: das sind die Leitsätze für die 15 Fragen dieses Bandes. Der positive Theologe wehrt geradezu dem spekulativen Denker und schneidet ihm die verlockendsten Gedankenflüge kurz ab. So wird in der ersten Untersuchung – über die Angemessenheit der Menschwerdung – an 3. Stelle die Frage aufgeworfen, ob Christus auch ohne den Sündenfall Mensch geworden wäre. Die überraschende Antwort lautet: Den Vorzug verdiene die Ansicht, daß es nicht geschehen wäre. »Denn alles, was allein vom Willen Gottes abhängt und jeden Anspruch des Geschöpfes übersteigt, kann uns nur offenbar werden, soweit es uns die Heilige Schrift vermittelt. In ihr gibt sich der Wille Gottes kund. Da nun in der Hl. Schrift überall die Sünde des Menschen als Grund für die Menschwerdung bezeichnet wird, so sagen wir mit gutem Recht, daß sie von Gott als

Heilmittel gegen die Sünde bestimmt war. Gäbe es | keine Sünde, so gäbe es keine Menschwerdung. Freilich war die Allmacht Gottes nicht auf diesen Grund beschränkt: Gott hätte auch Mensch werden können, wenn es keine Sünde gäbe.« (S. 17). Der letzte Satz eröffnet andere Möglichkeiten. Und wenn man eine andere Stelle heranzieht, so meint man, Thomas hätte auf spekulativem Wege zu einer andern Entscheidung kommen müssen: In der 8. Frage der III. Untersuchung wird erwogen, ob es angemessen war, daß die zweite Person der Gottheit und nicht eine der andern die menschliche Natur annahm. Die Frage wird bejaht mit der Begründung, daß das WORT Gottes in einem Ähnlichkeitsverhältnis zur gesamten Schöpfung stehe. Es ist das Urbild der Schöpfung wie die Idee des Künstlers das Urbild seines Werkes. »Dementsprechend war es sinnvoll, die Geschöpfe nicht durch bloße Anteilnahme am WORTE, sondern durch die Vereinigung mit Ihm in der Person in ihrer Ordnung wiederherzustellen, um sie ihrer ewigen, wandellosen Vollendung zuzuführen. Denn auch der Künstler stellt ein zerbrochenes Kunstwerk nach derselben Idee wieder her, nach der er es schuf.« (S. 109) Führt nicht von hier aus ein kleiner Schritt zu der Folgerung: Wenn das zerbrochene Kunstwerk zu seiner Wiederherstellung der Vereinigung mit seinem Urbild bedurfte, so war sie wohl auch zur Vollendung des ursprünglichen Werkes erforderlich? Im Ewigen Wort des Vaters ist der Schöpfungsplan ausgesprochen, die Schöpfung setzt ihn ins Werk. Sollte es nicht im ewigen Ratschluß beschlossen gewesen sein, sie durch die Krönung mit dem gottmenschlichen Haupt zu vollenden und den mystischen Leib Christi als den sichtbaren Tempel des dreifaltigen Gottes zu erbauen, damit sich der Reichtum des trinitarischen Lebens darin ergieße? Diesem inneren Zusammenhang von ewiger Zeugung des Sohnes, Weltschöpfung und Menschwerdung würde als letztes Glied die Eucharistie angehören: die Heiligung der Materie durch ihre Wandlung in den Leib Christi und ihre Einbeziehung in das Leben des mystischen Leibes (ebenso die andern Sakramente.)

Wenn der Charakter dieses Bandes dem Thema entsprechend vorwiegend theologisch ist, so verleugnet sich der Philosoph Thomas darin doch keineswegs. Die Untersuchung des Verhältnisses der Person Christi zu seinen Naturen und der eigentümlichen Beschaffenheit seiner menschlichen Natur gibt Anlaß zu sehr bedeutsamen Ausführungen über die Ideen »Natur« und »Person« und über den Aufbau der menschlichen Natur als solcher. Wer die Anthropologie des hl. Thomas kennen lernen will, für den ist darum dieser Band nicht weniger wichtig als die psychologischen Untersuchungen des (noch nicht erschienenen) 6. Bandes.

Die Sprache der Übersetzung ist klar und einfach und gibt den Sinn des Originals fast überall getreu wieder.) |

Die Anmerkungen sind augenscheinlich auf die Einführung von Anfängern eingestellt. Sie tragen eine Fülle von historischen Erklärungen zusammen, um dem äußeren Verständnis des Textes alle Schwierigkeiten aus dem Weg zu räumen. Sie bemühen sich auch, einem vertieften inneren Verständnis zu dienen. Mit besonderer Liebe und Wärme sind dogmatische und liturgische Fragen behandelt. Bei der Erörterung philosophischer Fragen scheint der Übersetzer sich nicht auf seinem eigensten Gebiet zu bewegen. So ist das, was in der 4. Anmerkung (S. 371 f.) über das Gute gesagt wird, eher verwirrend

als klärend. Es scheint mir hier (ebenso wie an der bereits früher angeführten Stelle des Kommentars – S. 460 ff.) eine nicht genügend geklärte Auffassung des Verhältnisses von Freiheit und Notwendigkeit zu Grunde zu liegen. – In Anmerkung 22 (S. 383) war es zur Erläuterung des Personalbegriffs nicht unbedingt erforderlich, den Begriff der »juristischen Person« heranzuziehen; wenn es aber geschah, dann mußte er sachlich einwandfrei definiert werden; die gegebene Erklärung ist nicht haltbar.

Kommentar und Anmerkungen sind offenbar der schwierigste Teil der Aufgabe, die sich diese Thomasausgabe stellt. Es ist kaum denkbar, daß irgend ein Übersetzer »Fachmann« auf all den Gebieten wäre, die ein solcher Band berührt. Wäre es nicht darum ratsam, diese Aufgabe in Arbeitsgemeinschaft zu lösen und nicht nach Bänden, sondern nach Sachgebieten zu teilen? Vor allem möchte man auch wünschen, daß die Mitarbeiter nicht zeitlich zum Abschluß gedrängt würden, weil sich manche Fragen doch nicht als Terminarbeit lösen lassen.

Schw. *Teresia Benedicta a Cruce O.C.D.*

2.5 Rezension zu Bd. 27 der Deutschen Thomas-Ausgabe (A07–13)

In: *Die katholische Schweizerin*, 23. Jg, Nr. 10, 15. Juli 1936, S. 315–316.

Bücherschau

Die deutsche Summa. Bd. 27 der deutsch-lateinischen Ausgabe der Summa Theologica des hl. Thomas von Aquin. Christi Leben.

Mit Recht weist P. Dr. Leopold Sunkup O.S.B. (der zusammen mit P. Dr. Bernhard Holt O.S.B. Kommentar, Anmerkungen und Übersetzung dieses Bandes bearbeitet hat) darauf hin, daß uns hier kein »Lebensbild« Christi geboten wird, wie wir es aus modernen Biographien gewohnt sind. Es ist in der Tat ein großer Gegensatz zwischen den Christusbüchern unserer Zeit und dem, was der hl. Thomas über das Leben Christi zu sagen hat. Die meistgelesenen und meistgerühmten Werke, die es unternommen haben, die Menschen von heute zu Jesus Christus hinzuführen, verdanken ihre Wirkung z. T. einem lebendigen und fesselnden Bild der »Persönlichkeit« des Erlösers, teils einer packenden Schilderung des Landes und des Volkes Israel sowie der Zeitverhältnisse, die den geschichtlichen Hintergrund der Heilsbegebenheiten bildeten. Mit Freude und Dankbarkeit sieht der gläubige Leser, wie alle Mittel der modernen Wissenschaft – nicht nur der Theologie, sondern auch der Geschichte, Soziologie, Sprachforschung – aufgewandt werden, um eine christusentfremdete Welt wieder für Christus zu gewinnen und den Unglauben mit seinen eigenen Waffen zu schlagen. Er selbst findet reiche Belehrung und Anregung; manches längst vertraute Wort der Schrift leuchtet ihm in einem neuen Licht auf. Und doch – jede solche Darstellung erweckt in ihm ein Heimweh nach dem schlichten Bericht der Evangelien mit ihrem unerschöpflichen Sinn und auch nach den Auslegungen der Väter, die

aus diesem Born immer wieder neuen Trank zu wahrhafter Nahrung der Seele hervorzuholen wissen. Wer dieses Heimweh kennt, für den hat der hl. Thomas geschrieben. Er steht in diesen Untersuchungen über das Leben Christi ganz auf dem Boden der Heiligen Schrift und der Väter. Die großen Begebenheiten, die wir alle aus den Evangelien kennen – die Geburt und ihr Bekanntwerden, die Beschneidung, die Taufe, die Eigentümlichkeit der Lebensführung Christi, die Versuchung, die Lehrtätigkeit, | die Wunder – werden einzeln und eingehend auf ihre Bedeutung im Heilsplan Gottes untersucht. Die Grundhaltung ist tiefste Ehrfurcht vor den Worten und Werken Gottes. Den oft frivol klingenden Einwänden, mit denen er sich auseinandersetzen muß, und die zu beweisen suchen, daß dies oder jenes anders hätte geschehen müssen, als der evangelische Bericht meldet, setzt er im »Andererseits« bisweilen nur den einen schwerwiegenden Gegengrund entgegen: »Christus ist ›die Wahrheit Gottes‹ (1 Kor. 1, 24), von der es heißt: ›Sie ordnet alles mit Anmut‹ (Wsh. 8, 1)«, q 44 a. 4 S. 234, oder einen ähnlichen Ausdruck dafür, daß alles im Leben Christi durch die göttliche Weisheit vorgesehen und darum so angemessen wir nur möglich sei. Da dieser Band im Erscheinen auf den 29. (Die Sakramente) folgte, ist ein Vergleich fast unvermeidlich. Es läßt sich nicht leugnen, daß er dem vorausgehenden an Einheitlichkeit des Aufbaus, Tiefe und Reichtum in Kommentar und Anmerkungen keineswegs gleichkommt. Das läßt aufs neue die Frage auftauchen, ob es denn nicht möglich wäre, zu einer einheitlichen Gestaltung der ganzen Ausgabe zu gelangen.

Schw. *Teresia Benedicta a Cruce, O.C.D.*

2.6 Rezension (Manuskript) zu Band 4 der Deutschen Thomas-Ausgabe und weiteren Thomas-Übersetzungen (A07–08)

Der Entwurf zu einer Rezension des vierten Bandes der Deutschen Thomas-Ausgabe findet sich in dem Manuskript einer Sammelrezension unter den Titel »Neue Übersetzungen scholastischer Werke«, die neben dem genannten vierten Band der Deutschen Thomas-Ausgabe noch einen lobenden Hinweis auf eine zweibändige Übersetzung der »Summa contra gentiles« enthält und bloß bibliographische Erwähnung der Übersetzung von »De ente et essentia« von Rudolph Allers – deren Erscheinen womöglich den Druck ihrer eigenen Übersetzung verhindert hat (vgl. die Einleitung zu ESGA 26) und eines Anselm-Buches von Allers enthält.

Den Hauptteil der Rezension macht allerdings die Auseinandersetzung mit dem vierten Band der Deutschen Thomas-Ausgabe aus. Auffällig ist, daß Edith Stein die philosophische Bedeutung der Schöpfungs- und Engellehre betont. Interessant ist in diesem Zusammenhang Edith Steins Hinweis auf ihr eigenes Buch »Endliches und ewiges Sein«, dessen ersten Band als im Erscheinen begriffen angezeigt wird, sowie ihre kritischen Anmerkungen zum Stil der Übersetzung, die nur »mit Hilfe des Urtextes zu beheben« seien.

Die Rezension findet sich auf drei sauberen, durchnummerierten, nur einseitig beschriebenen Blättern, die keine Hinweise auf die Abfassungszeit enthalten (was bei Edith Stein eine Ausnahme darstellt und in der Regel für abgeschlossene Manuskripte gilt). Auch auf den Exzerpten findet sich kein Datierungshinweis.

Neue Übersetzungen scholastischer Werke

1. Von der Deutschen Summa, der Thomas-Ausgabe des katholischen Akademiker Verbundes, ist der 4. Band erschienen: Schöpfung und Engelswelt (Verlag Anton Pustet, Salzburg 1936. Deutsch-Lateinischer Text, Einleitung, Anmerkungen und Kommentar. (16) + 667 S.).

Nachdem die vorausgehenden Bänden Gottes Dasein und Wesen sowie Sein innergöttliches Dreifaltiges Leben behandelt haben, wird nun Gottes Wirken nach außen in Angriff genommen: die Schöpfung als solche wird erörtert, d. h. das Hervorgehen der geschaffenen Welt aus Gott, die Vielheit und Mannigfaltigkeit der Geschöpfe. Von den verschiedenen Reichen der Schöpfung kommt dann als erstes die Engelwelt zur Sprache. Wenn hier wie im ganzen Werk der theologische Gesichtspunkt der leitende ist, so sind doch die behandelten Fragen von höchster Bedeutung für die grundlegenden philosophischen Fragen, die auch unsere Zeit wieder bewegen: für | eine Seinslehre, die das endliche Sein in seiner Abhängigkeit vom ewigen behandelt, und für eine Wesensuntersuchung des Geistigen als solcher.

Der Kommentar von P. Hyacinth Amsche O.P. bietet durch klare und scharfe Herausarbeitung des Aufbaus der einzelnen Fragen und Hineinstellung in den Zusammenhang des ganzen Werks und die Problematik des 13. Jh.'s eine wertvolle Verständnishilfe. Leider hat die Übersetzung nicht durchweg die Gestalt, die man einem solchen Werke wünscht. Die Freude an neuen und ungewöhnlichen Wortbildungen hat öfters die Hauptaufgabe jeder Übersetzung in den Hintergrund gedrängt: den Sinn des Urtextes so klar und unverfälscht wie möglich zum Ausdruck zu bringen. Wo sich diese Neigung mit mangelhafter Erfassung der einfachen Sprachbedeutung verbindet, entstehen Sinnentstellungen, die nur mit Hilfe des Urtextes zu beheben sind.

2. In einer vorbildlichen Ausgabe wurde uns die Summe wider die Heiden (Summa contra Gentiles – Philosophische Summe) geschenkt. Sie ist | in 2 schönen Bänden (460 und 579 S.) bei Hegner in Leipzig (1935) erschienen. Alois Dempf führt uns durch seine Einleitung mitten hinein in das Geistesleben des 13. Jh.'s und zeigt uns die Bedeutung dieses Werkes, das den »error perennis« – den Naturalismus – aufs Haupt schlägt, indem es »die ganze Fülle der Wahrheit in ihrer natürlichen, systematischen Ordnung« entfaltet »und die Abzweigung des Irrtums genau an seiner Stelle angibt. Die Übersetzung von Hans Nachod und Paul Stern ist wohl abgewogen. August Brunner S.J. hat ausführliche Erläuterungen beigegeben.

3. *Das Jugendwerk des hl. Thomas von Aquin »Über das Sein und das Wesen« (De ente et essentia), das den Grundriss seiner Seinslehre enthält, bietet uns Rudolf Allers in deutsch-lateinischer Ausgabe mit umfangreichen Erläuterungen (Thomas – Verlag von Jakob Hegner, Wien 1936. 166 S.).*

4. *Derselbe – Übersetzer, Herausgeber und Ausleger in einer Person – beschenkt uns mit einem großen Anselms-Werk: Anselm von Canterbury. Leben, Lehre, Werke. Übersetzt, eingeleitet und erläutert von Rudolf Allers (Hegner, Wien 1936. 685 S.).*

Schw. Teresia Benedicta a Cruce, O.C.D.

2.7 *Rezension (Manuskript) zu Band 29 der Deutschen Thomas-Ausgabe (A07–11)*

Diese unveröffentlichte Rezension zu Band 29 der Deutschen Thomas-Ausgabe liefert einen Hinweis auf die offenkundige Sympathie mit der liturgischen Bewegung in Maria Laach.

Die deutsche Summa

Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa Theologica, übersetzt von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs, herausgegeben vom Katholischen Akademikerverband. Bd. 29. Die Sakramente. Taufe und Firmung (T. III, 60–72. Frage) Verlag Anton Pustet Salzburg 1935.

Dieser Band ist ein Geschenk der Abtei Maria Laach: P. Dr. Bernhard Barth und P. Dr. Burkhard Neunheuser haben die Übersetzung gearbeitet, P. Dr. Damianus Winzen Einleitung, Anmerkung und Kommentar. Es ist ein Werk aus einem Guß, unverkennbar vom Geist seiner Heimstätte geprägt. Wer diesen Geist ein wenig kennt, dem leuchtet es ohne weiteres ein, daß Laach Wert darauf gelegt hat, gerade die Bände über die Sakramente als Arbeitsanteil für sich zu erhalten: die Sakramentenlehre des hl. Thomas enthält Grundsätze, die vorzüglich geeignet sind, die Laacher Auffassung vom religiösen Sein und liturgischen Leben wirkungsvoll herauszuarbeiten. Diese Sätze sind in Einleitung, Kommentar, | und Anmerkungen nachdrücklich unterstrichen und ausgewertet.

Der hl. Thomas sieht im Sakrament das Zeichen und die Ursache für die Heiligung des Menschen. Die Auffassung als Zeichen ist augustinisches Erbe. Den Gedanken der Wirkursächlichkeit aber hat Thomas im Lauf seiner theologischen Entwicklung immer schärfer herausgearbeitet. Dadurch wurde es ihm möglich, »die enge unaufhebbare Verbindung des Sakraments mit Christi Heilstat als der Hauptursache herzustellen«. »Die Sakramente sind gleichsam die Adern, die den Gliedern des mystischen Leibes das Heil vermitteln, das von der Gottheit Christi her durch Seine heilige Menschheit in die Sakramente geleitet wird, und so die Kirche belebt«. Die sakramentale Handlung ist Dienst Gottes zur Heiligung des Menschen. Weil die Heiligung des Menschen in der Macht des heiligenden Gottes steht, können die Mittel dazu nur durch göttliche Einsetzung bestimmt werden. Was Gott durch die Menschheit Christi als naturverbundenes Werkzeug und die Sakramente | als getrennte Werkzeuge wirkt, ist die Befreiung von Sünden und die Eröffnung (und Vollzeichnung) des christlichen

Gottesdienstes, in dessen Mittelpunkt die Opferfeier steht. Die Sakramente geben Anteil am Priestertum Christi und prägen der Seele als Zeichen dieser heiligen Aufgabe das sakramentale Mal ein, d. h. ein Vermögen, Göttliches zu empfangen oder zu spenden. In den Anmerkungen wird es als Sinn der »Feierlichkeit« bei der Entfaltung der Sakramente erklärt, »das in den Sakramenten enthaltene göttliche Leben in seiner Fülle und in seinem Glanze zu enthüllen ... um der Verherrlichung Gottes willen« und als »Ausdruck der inneren Göttlichkeit der Kirche«. »Am klarsten zeigt sich das Wesen der Feierlichkeit in der Einrichtung des Kirchenjahres«, das Christus »durch Sein Erdenleben geheiligt und mit Seinem Heilstaten erfüllt hat;« »die Kirche als der fortlebende Christus feiert in ihm ihre »solemnitates« der jährlichen Wiederkehr der Heilstaten Christi nicht als eine leere Erinnerung, sondern als eine erfüllte | Wirklichkeit;« »seine Feier ruht auf der Feier der hl. Eucharistie, die in sich das Heilwerk Christi trägt«.

Die vielumstrittene Frage der sakramentalen Gegenwart der Heilstatsachen ist im Kommentar vorsichtig entwickelt. Ihre ausführliche Behandlung soll erst der 30. Band im Zusammenhang der Eucharistielehre bringen. Der vorliegende Band enthält natürlich außer der allgemeinen Sakramentenlehre nur die Abhandlung über Taufe und Firmung. Mit der eingehenden Würdigung des Sakraments der Geistesfülle und des Reifes zum Vollalter Christi schließt er wirkungsvoll ab.

Schw. Teresia Benedicta a Cruce O.C.D.

3. Exzerpte und Notizen aus Forschungsliteratur zu Thomas von Aquin

3.1 Exzerpte und Notizen zu W. Schneider, *Die Quaestiones disputatae de Veritate* von Thomas von Aquin in ihrer philosophiegeschichtlichen Beziehung zu Augustinus (A08–01)

Dem vorliegenden Exzerpt liegt zugrunde die Studie von W. Schneider, *Die »Quaestiones Disputatae de Veritate« des Thomas von Aquin in ihrer philosophiegeschichtlichen Beziehung zu Augustinus*, Münster 1930 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. XXVII₃).

Die Exerpte sind auf sauberen und nummerierten Blättern doppelseitig geschrieben.

Schneider: Quaestiones de Veritate – Augustin

A. Erkenntnislehre

1. Die Wahrheit: Hauptunterschied: der menschl. Geist hat nach Augustinus Wahrheit durch Vereinigung mit der 1. Wahrheit = Gott; nach Thomas durch die Prinzipien, die das Abbild d. 1. Wahrheit im Menschen sind. (Verbindung von Aristoteles und Augustinus)

2. Die 1. Prinzipien werden nach Thomas, wie alle Erkenntnis, mit Hilfe der Sinne gewonnen, wenn auch durch Verstandesabstraktion. Augustinus kennt auch Erkenntnis, die nicht aus den Sinnen stammt.

3. Fundament d. Erkenntnis | ist bei Augustin direkt das göttliche Licht, bei Thomas das »natürliche Licht« des intellectus agens und die Prinzipien, die allerdings beide von der 1. Wahrheit herkommen.

4. Sinne u. Intellekt. Nach Augustin schafft sich d. Geist unabhängig von d. Sinnen seine Erkenntnis, sie geben höchstens Anregung. Nach Thomas wird Erkenntnis passiv empfangen, allerdings nicht schlechthin passiv:

Intellekt : Dingen = 1.) Akt : Potenz, 2.) = Potenz : Akt. [Augustin hat nicht die intellectus agens-Lehre.] – 3fache visio: corporalis, spiritualis, intellectualis suchte er nach Objekten zu scheiden.

5. Falschheit der Dinge bei beiden nicht an sich, sondern nur im Verhältnis zur menschl. Erkenntnis; der Sinne nicht in dem, was sie von sich selbst sagen, sondern sofern sie Dinge repräsentieren, u. zwar nicht durch ihre Auffassung, sondern durch ihr Urteil bei Thomas (bei Augustin gibt es kein Urteil der Sinne); des Intellekts nicht in seinem eigentlichen Geschäft, der Erkenntnis der Washeiten, sondern bei die ratiocinatio, dem Folgen aus den Prinzipien (fällt bei Augustinus fort).

B. Psychologie

1. mens bei Thomas Potenz der Seele, bei Augustin Essenz, da er gar keine seelischen Potenzen kennt. Zur Annäherung geht Thomas von mens = intellectus zu mens = totum potentialium (d. materiefreien) über, was aber auch Augustinus nicht entspricht.

2. ratio u. intellectus: bei Thomas eine Potenz, aber verschiedene Funktionen; bei Augustinus praktisch nicht verschieden (obwohl Absicht zu scheiden); nicht Potenz, sondern Substanz.

3. ratio superior u. inferior nicht 2 Potenzen, nur nach Objekt u. Leistung verschieden.

4. memoria: bei Thomas z. T. der Sinnlichkeit angehörig (Objekt u. Akt Erinnerungscharakter), z. T. dem Intellekt (das Objekt zeitlos, der Akt reproduktiv; das sinnliche Gedächtnis organgebunden).

Bei Augustinus ev. ohne vorausgehenden Sinneseindruck, nicht leiblich, das geistige auch als Selbstbewusstsein verstanden; nicht Potenz, sondern die Seele selbst.

5. sensualitas: sinnliches Streben geht auf Körperdinge; nach Thomas der Vernunft unterworfen; bei Augustin schärfer getrennt.

6. Wille von Thomas als eigene Potenz vom sinnlichen Streben geschieden. Übereinstimmend: wechselseitige Bewegung von Intellekt u. Wille, notwendige Richtung auf das Gute bei Freiheit von Zwang.

7. Selbsterkenntnis 1.) der eigenen Existenz auf Grund d. Akte, 2.) des Wesens d. Seele durch ihre Gegenwart in sich selbst, die wie ein Habitus jederzeit Übergang zur aktuellen Erkenntnis gestattet. (Dies im Anschluß an Augustinus) Durch intellektuelle Habitus auch die affektiven erkannt. Dies für affektive Habitus auch bei Augustinus bei habituellem Erkenntnis: bei aktueller direkter Schau für alle Habitus.

C. Gotteslehre

1. Gotteserkenntnis nach Thomas für Menschen in via von den Geschöpfen her. Augustinus spricht von Erkenntnis in prima veritate, aber nicht direkte Gottschau (obwohl es bei ihm konsequent wäre), sondern intellektuelle Beurteilung der Dinge. Beide zunächst via negationis für Gottes Wesen, aber Aufsteigen zu göttlichen Attributen.

2. Wesen u. Eigenschaften Gottes: übereinstimmend vollkommene Einfachheit des Wesens, Freiheit des göttlichen Willens bei notwendiger Richtung auf sich selbst als Ziel, Unwandelbarkeit d. göttlichen Erkenntnis.

3. Ideenlehre. Bei beiden Ideen | in Gott; im engen u. eigentlichen Sinn von Urbildern die praktische Erkenntnis betreffend (bei Thomas daneben der Sinn von Abbildern), für das Was aller Dinge, die Akzidenzien, selbst die Materie. Keine Idee des Bösen.

Schluß

Thomas ist in den Qu. Disp. bereits aristotelisch eingestellt, sucht aber die Autorität Augustins zu wahren, führt ihn als Beleg an, soweit es irgend geht, sucht Differenzen wegzunehmen, kämpft niemals namentlich gegen Augustinus.

3.2 Exzerpte und Notizen zu H. Conrad-Martius, Philosophische Perspektiven vom Hl. Thomas aus (A08– 40)

Die Notizen Edith Steins scheinen im inhaltlichen Verlauf folgendem Text von Hedwig Conrad-Martius zu folgen: Thomistische Perspektiven, geschrieben 1934, erschienen in: Catholica Jg. 6, Heft 1 (1937), S. 33–40, abgedruckt in: Avé-Lallemant, E. (Hg.): Hedwig Conrad-Martius. Schriften zur Philosophie, Bd. I, München 1963, S. 248–56.

Ein Datierungshinweis vom 11. 4. 1934 findet sich auf einem verwendeten Brief.

H. Conrad-Martius:

Philosophische Perspektiven vom Hl. Thomas aus:

Thomas schließt von den Kreaturen auf den Schöpfer, aber indem er die Beziehung des Schöpfers zu den Geschöpfen als eine rein gedankliche nimmt, versperrt er den Rückweg; der Weg der natürlichen Theologie führt ins unbegreifliche Mysterium. Damit werden die Gottesbeweise zu etwas Geheimnisvollem. In der q. 13 über die göttl. Namen, wird auch in den Namen Schöpfer u. Herr die Beziehung von Gott her als eine bloß gedankliche bezeichnet: das, wodurch die Geschöpfe ihre Wirklichkeit haben!

Das Grandiose an Thomas ist die Verankerung einerseits in dem geheimnisvollen Gott, dem Seienden, andererseits in der Eigenständigkeit | der Geschöpfe. Die materia prima ist nicht bloße logische Möglichkeit, sondern wahres Seinsfundament; und doch wird ein Dualismus vermieden, indem nicht Gott und Geschöpf in einem übergreifenden Dasein gründen, sondern alles geschaffene Sein in Gott als dem Seienden schlechthin.

Das Sein ist Gottes Essenz und zugleich das Tiefste und Innerste, Formgebende in den Dingen; das Vollkommenste, das alle wirklich macht.

Die 3 Lehren vom Eigensein der Geschöpfe, von der selbständigen Eigen- | macht des tätigen Verstandes und der Fähigkeit zu natürlichem Erwerb der natürlichen Tugenden sind bei Thomas Schutz gegen Pantheismus und Anthropomorphismus. Die Seinslehre bildet die Brücke, die die Kluft nicht zu weit werden läßt. Die Seinsschwäche des Geschöpfes, die sein Seinsfundament ist, trennt es vom göttlichen und macht es zugleich darauf angewiesen. Die bei Thomas mangelnde tiefere Herausarbeitung, Begründung u. Bewertung der Individualität und menschlicher Persönlichkeit ist bei Duns Scotus erreicht, aber von ihm und Bonaventura über Descartes hat sie in der modernen Philosophie zu einer Verwischung des Unterschiedes zwischen Gott u. Geschöpf, Individuellem u. | Allgemeinem geführt. Diese Verirrung auf der platonischen Linie kam auf der aristotelisch-thomistischen nicht, dagegen eine gewisse Erstarrung. Liegt diese im Wesen des Thomismus? Oder wäre sie nicht zu überwinden durch Entdeckung des Dynamischen in der Materie? Von hier aus wäre die Eimündung in das lebendige Denken möglich und eine Begründung innererlicher Individualität. (Die skotistische Theorie der Individualität mußte scheitern, »weil sie in der Höhe logischer Idealität (als eine Spezifikation¹ der Art, analog zur artlichen Spezifizierung der Gattung)« gesucht und befestigt werden sollte und nicht in den Tiefen der wahrhaft begründenden u. selber letztlich formgebenden Existenzialität.

Nicht in der Höhe der Idealität begegnen sich Gott u. Geschöpf, sondern in der Niedrigkeit der geschöpflichen Seinsschwäche. Hier der Weg zu einer existenziellen Mystik.

3.3 Exzerpte und Notizen zu A. Dempf, *Metaphysik des Mittelalters* (A08–49)

Dem vorliegenden Exzerpt liegt zugrunde die Studie: Alois Dempf, *Metaphysik des Mittelalters*, München/Berlin: R. Oldenbourg 1930.

Die Blätter sind von Edith Stein nummeriert. Die Seitenzählung basiert auf der doppelten Faltung der A4-Seiten (dies scheinen Korrekturen von Klausuren zu sein) im Wechsel mit der einfachen Faltung einer A5-Seite (halbierte Manuskriptseiten des *De veritate*-Typoskripts).

Aloys Dempf: *Metaphysik des Mittelalters*

Aufgabe. Die Kritik der historischen Vernunft kann zeigen, daß Metaphysik (im alten Sinn d. Lehre von Gott, d. Welt und d. Seele) nicht Sache von Individuen sondern öffentliche Angelegenheit ist, darum sind der großen Weltanschauungen nur wenige, die sich auf ein »universelles Bezugssystem der menschlichen Geistnatur« zurückführen lassen. Sie sind ein konkretes Ganzes aus Philosophie, Religion, Politik oder Geist, Gemüt, Willen und nur in den allergrößten Reprä- | sentanten des kritischen Realismus kommen sie zu sachentsprechendem Ausgleich: dem gegenüber stehen verschiedene Typen einseitigen Abirrens: Theopanismus, Naturalismus (als mechanistischer oder organologischer), Anthropologismus bzw. idealistischer Subjektivismus (der spezifisch neuzeitlich ist), aber mit seinen Wurzeln ins 14. Jh. zurückreicht.

II. Augustin: *Theozentrische Metaphysik.*

Er repräsentiert nicht Antike noch Mittelalter sondern christliche Frühzeit. Orientalisches Blut, römische lebendige Umwelt, griechisches Schrifttum, und Kenner der christlichen Schriften sind die Bildungselemente, die er verarbeitet und vereint.

Metaphysik des schöpferischen Gottesgeistes.

Die kosmozentrische antike Anschauung wird allmählich überwunden: Materialismus und deterministische Lehre vom Bösen durch platonischen Idealismus u. spiritualistisches Christentum des Ambrosius. Die ewigen Wahrheiten, die dem Menschengestalt eigen sind, führen auf das Ewige Licht, die göttliche Weisheit u. Wahrheit, die Sein, Wahrheit, Güte und Schönheit in eins ist, während in dem Geschöpfen die Transzendentalien getrennt sind, aber konvertieren: sofern sie aus Gott sind; sofern sie aber nicht Gott selbst sind, ist etwas vom Nichts in ihnen. Die Erkenntnislehre ist passivistisch (Erkennung), es fehlt d. intellectus agens, in etwa ersetzt durch memoria und kombinierende willentliche Aufmerksamkeit. Aktiv ist der Schöpfungsgeist, dessen Schauen d. Dinge ins Dasein ruft. Mit den Geschöpfen ruft Er die Zeit, die vom endlichen Geist unabtrennbar ist. Das, was die Wahr- | heit aufdeckt ist das Wort, das alle Wahrheit in sich enthält und Leben ist, dem alles Sein

entspringt. Die Dreiheit von Sein, Erkennen, Wollen, die d. Menschegeist eigen ist, ist Abbild der Trinität.

Metaphysik der Seele:

Zunächst theozentrisch und personalistisch: Erkenntnis u. Liebe Gottes als eigentliches Sein der Seele selbst gefaßt. Überwunden erst in de Trin. 15 zum Kritischen Realismus durch d. Gegensatz Gottes, der Wissen, Selbsterkenntnis, Selbstliebe in eins ist, während die menschliche Seele diese alle als getrennte Potenzen hat und erst aktuell erwerben kann und muß: hier der Anfang der intellectus agens-Lehre.

Metaphysik der veränderlichen Welt.

Zunächst fast idealistisch als Erscheinung gefaßt. Dann durch die Ideenlehre Gewissheit der Erkenntnis gesichert und damit der Welt. Der Schöpfergeist ruft durch die Ideen die äußere Welt hervor und die menschlichen Ideen. Die wechselnden Weltanschauungen sind durch die *vita libidinis* bedingt, der äußere Wandel durch das Nicht-Gottsein.

III. Joh. Eriugena und die Metaphysik der Karolingerzeit.

Das abendländische Denken beginnt mit der Schule Alkuins. Der sächsische Mönch Gottschalk wirft auf Grund der Untrennbarkeit von Praescienz und Prädestination d. Antinomie von Allwirksamkeit Gottes und unendlicher Freiheit auf u. löst sie supranaturalistisch (etwa 830). Den Gegenpol bildet das 1. große System d. Kelten Eriugena (Vorsteher d. Hofschule Karls d. Kahlen), das naturalistisch und rationalistisch ist: Offenbarung ist nur ein den Schwachen angepaßter Sprachgebrauch.

1. Vom Realismus zum Hyperrealismus

Von Augustins schöpferischen Realismus ausgehend kommt Eriugena durch die Antinomien: Vorherbestimmung – Vorherwissen, Freiheit u. Notwendigkeit in Gott, göttliche u. menschliche Freiheit, geschaffene – ewige Welt, dazu, Vorherbestimmung und Vorherwissen, für Gott selbst zu leugnen und als bloß mensch- | liche Betrachtungsweise zu erklären, da in Ihm alles zeitlos-zugleich ist; Freiheit u. Notwendigkeit in Gott sind gleichzusetzen, die menschliche Freiheit als Teil der menschlichen Natur zu setzten (während Gottschalk sie preisgibt) u. auf sie das Böse zurückzuführen, d. h. auf verkehrte Willensrichtung: an sich ist es nichts, da alles Seiende von Gott geschaffen ist und Gott nur Gutes schaffen kann.

2. Organologische Lebensmetaphysik

An Stelle des augustinischen Personalismus setzt Eriugena einen Vitalismus, als grundlegendes Sein die irrationale Natur. Die Seinsdialektik seiner 5 Kategorienpaare (selbständige Kategorienlehre zwischen Aristoteles und Kant) stellt den Gegensatz von unerkennbarem Sein-an-sich und erscheinenden Akzidenzien in dem Mittelpunkt. 4 Seinsstufen (gegenüber dem Ternar Augustins)

ermöglichen die metaphysische Bewältigung des Universums, entsprechend 4 Ursachen, 4 Seinsweisen, 3 Personen + ganze Trinität, 3 Erkenntnisweisen u. -gebiete.

3. Organologischer Pantheismus

In Anschluß an den Areopagiten negative Theologie: nicht nur unsere Gotteserkenntnis ist docta ignorantia, sondern Gottes Wesen als unendlich ist objektiv nicht in Kategorien, als quid zu fassen. Er weiß von sich nur daß ... und was nicht. Aus der Untrennbarkeit von Sein, Erkennen, Wollen in Ihm folgt, daß d. Erkennen und Wollen mit dem schöpferischen Prozeß zusammenfällt, das kein Sein außer Ihm hat; die logische Ordnung ist zugleich generatio, Entfaltung seiner selbst.

4. Der allgemeine objektive Geist

Die nachschaffende Erkenntnis ist nicht jedem Menschen eigen, sondern nur einigen sapientes. Sapientia = persongewordene scientia Dei, darin sind alle Urgründe realiter enthalten.

5. Organologische Anthropologie

Das eigentliche Sein d. Menschen ist das Kreisen um Gott: intellectus, ratio, innerer Sinn – Gott, Ideen, eigenes Sein. Aber dieses Geistsein steht nicht am Anfang, sondern am Ende der Entwicklung. In der einen Menschenseele herrscht zunächst das Animalische vor, und es besteht die | Möglichkeit, sich darin zu befestigen. Christus hat die reine Menschennatur angenommen und enthält sie ganz in sich, so daß daraus die Erlösten als Geistmensch (summi homines) hervorgehen. Die sich für das Triebleben entscheiden, stürzen sich damit in die Strafe: versteckte Begierden, die nicht befriedigt werden können, sind der Sinn der Hölle. Ein Ende gäbe es nicht, weil selbst die Natur der Dämonen und Verdammten ursprünglich gut und darum unzerstörbar ist.

6. Die anorganische Welt

Die Mischung d. Qualitäten Warm und Kalt, Trocken und Feucht, gibt die 4 Elemente, quantitativ bestimmt und qualitativ gestaltet. Aber alles Akzidentelle ist Auswirkung der substantiellen Form und die ist nicht anders zu denken denn als Weltseele und diese als Hl. Geist, obwohl Scotus Eriugena sich scheut es auszusprechen. Es wird üblich in der Schule von Chartres bis 1210, wo es zugleich mit Eriugena verboten wird. Eriugena ist der Vater der Antischolastik, der mittelalterlichen (und neueren) Aufklärung.

IV. Anselm und die Metaphysik des 12. Jh's.

Die Wirren des 10. Jh.'s bringen einen Stillstand, das 11. Jh. den Gegensatz zwischen Dialektikern mit aufklärerischen Neigungen und Antidialektikern, die gegen Philosophie überhaupt sind. Augustin ist so gut wie vergessen. Petrus Damiani betont die absolute göttliche Allmacht, die selbst Vergangenes rückgängig machen und Widersprüche ermöglichen kann. Berengar v. Tour dagegen rationalistisch die Naturgesetze als unaufhebbar: daraus Unmöglichkeit d. hl. Wandlung. Später in Italien u. besonders d. Normandie Nominalismus, der die Realität vom Genus und Species leugnet. Auf Augustin

aufbauend Willensmetaphysik des Gerhard von York, gegen Anselm im Investiturstreit. Gott ist Weltkönig, der Menschensohn und seine Brüder sind zur Herrschaft geschaffen, | die irdischen Könige Mitherrscher Christi; alles Geschaffene ist als solches gut; es gibt keine absolut schlechte Natur; nur Abirren des Willens. (Gegensatz zum Pantheismus und Evolutionismus Eriugenas). Die Freiheit der Menschen ist durch Gottes ewige Vorherbestimmung vorgesehen.

Anselms ontologischer Realismus

Anselm, der Langobarde, ist der 1. Deutsche Denker. Im Mittelpunkt steht die Treue gegenüber dem höchsten Herrn. Pflicht ist es, den Glauben rational zu durchdringen. Einheit von Glauben und Wissen im Anschluß an Augustin, aber so daß Augustins Ziel: die ewige Wahrheit für ihn Ausgangspunkt ist. Sie ist das An sich Erste, die Wahrheit der Dinge das Zweite, ihre Erkenntnis im Menschengeist d. Letzte. Zur Existenz d. absoluten Seins gl. Monologion gelangt er von d. gleichen Transzendentalien in den Dingen, die auf eine Ursache hinweisen, hinter der keine andere mehr stehen kann, die auch nicht *causa sui* ist, keine | Scheidung in Verursachendes und Verursachtes auch zuläßt. In Ihm fallen Wesen und Wirklichkeit zusammen. Alles andere hat sein Sein nur von Ihm (durch Scheidung des absoluten und abhängigen Seins wird das Hyperrealismus Eriugenas vermieden); es ist Exemplarursache von allem u. das kann nur ein vernünftiger Geist, eine Person sein. Sie ist ihrer selbst absolut bewußt (*memoria*), erkennt sich u. liebt sich. Ihr Wissen ist d. innere schöpferische Wort, durch d. alles gemacht ist und in dem die Dinge ein wahreres Sein haben als in sich selbst. Das Wort ist die einzige vollkommene Zeugung, weil allein durch den Erzeuger erzeugt, darum ihm vollkommen gleich. Erkennen zielt auf Liebe ab, auch im endlichen Geist, und weil die Liebe niemals aufhören soll, muß die Seele unsterblich sein. – Zur absoluten Vollkommenheit dessen *quo maius cogitari nequit* gehört die Realität (Proslogion). Sie ist in der Gottesidee der sapientes gegeben.

3. Der nominalistische Personalismus Abaelards und Gilberts

Im 12. Jh. herrscht der Universalienstreit, meist erkenntnistheoretisch geführt und bald nominalistisch (Roscelin) bald hyperrealistisch (Wilhelm von Champeaux) gelöst. Abälard sucht eine Mittellinie: real sind nur die Individuen; ihre Akzidenzien und Proprietäten bilden das fundamentum in re für die conceptiones mentis. Angewandt auf die Trinität: die Proprietäten werden als rational heraushebbare Attribute (Macht, Weisheit, Güte) gedeutet; damit soll das Christentum für Juden und Heiden annehmbar werden. Gilbert erklärt nicht die Natur, sondern die Person als das eigentlich Reale und kommt dadurch zur realen Dreieheit der Trinität.

4. Der mystische Realismus Bernhards u. Richards

Bernhard v. Clairvaux und Richard v. St. Viktor werden durch die Häresien Abailards und Gilberts zu mystischer Spekulation veranlaßt. Bernhard weist d. falschen Individualismus zurück, wahrt aber die Individualität | durch die Unterscheidung von Notwendigkeit, der die vernunftlose Natur u. im Menschen Sinnlichkeit, memoria und ingenium unterliegt und Freiheit, die den Willen gestaltet, 1.) für den Leib vorzusorgen, 2.) unten dem Beistand der Gnade sich von Sünde frei zu halten (*libertas*

consilii) = posse non peccare, 3.) dauernd von Sünde frei zu sein (libertas complaciti et gloriae) = non posse peccare. In der Gotteslehre geht er aus vom Zusammenfall vom Sein und Wesen. Gott ist alles, was ist, und alles ist aus Ihm. Die Einheit der Trinität ist unter keine der 9 möglichen Arten sonstiger Einigung zu fassen. Richard unterscheidet ein dreifaches Erkennen: experientia, fides, ratiocinatio entsprechend dem dreifachen Sein: dem kontingenten, dem ewigen und notwendigen, dem nicht ewigen notwendigen. Person ist rationale, singuläre, inkommensurable Substanz, entweder nur der Qualität nach von andern unterschieden (reine Geister) oder nur dem Ursprung nach (göttl. Personen) oder durch beides (Mensch).

5. Der Vitalismus der Schule von Chartres

Das 12. Jh. bringt in Bernhard und Thierry von Chartres, noch deutlicher in Bernhard Silvestris von Tours eine Veränderung des vitalistischen Pantheismus Eriugenas: über ihn hinausgehend die ungeschaffene Materie u. die Weltseele. Die göttlichen Ideen werden den realen Formen in d. Dingen gleichgesetzt. Die göttliche Einheit, durch die alles ist, ist in allem. 4 Ursachen: Vater = efficiens, Sohn = formalis, Geist = finalis; die vier Elemente materialis. Die Welt und Zeit geht in ewiger Wiederkehr aus dem Ewigen hervor; sie wäre identisch damit, wenn sie nicht in Zahl und Bewegung einginge.

V. Thomas von Aquino und die Metaphysik des 13. Jh.'s

1. Aristotelesrezeption. Zu Beginn des 13. Jh.'s verboten, dringt Aristoteles um die Mitte ein. Zur Breite der Scholastik führt 1. Der Universitätsbetrieb als solcher, der zur Vervollständigung der Wissenschaft führt; 2. der arabisch-jüdische Einfluß und die neue Staatsidee Friedrichs II.; 3. Der Eintritt der Bettelorden in den Wissenschaftsbetrieb. Der weltgeistliche Professor Siger v. Brabant verwendet Aristoteles naturalistisch, der Franziskaner Alexander von Hales (neben Roger Bacon) und d. Dominikaner Albertus Magnus sichten ihn mit Hilfe der vorliegenden Autoritätenkonkordanz in theistischen Sinne. So entstehen 3 große metaphysische Systeme: Sigers Naturalismus, Thomas' schöpferischer Realismus, Bonaventuras mystisches Idealismus (Augustinismus). Ein Kernbestand ist allen von der aristotelischen Basis her gemeinsam: der Ausgang vom organischen Leben und darum Morphologismus; die Lehre von d. Abstraktion d. Wesensbegriffe und vom intellectus agens als Organ. Die Scheidung tritt ein mit der Deutung des intellectus agens (»Bewusstsein überhaupt«, Gott, individuelles Vermögen). – Sigers Naturalismus ruht auf 2 Prinzipien: der Tatsache des regressus in infinitum der Kausalreihe und der allgemeinen Struktur des Menschen- | geistes. Daraus wird gefolgert die Ewigkeit d. Welt (de aeternitate mundi), da d. Gegensatz von Zeit und Ewigkeit aufgegeben ist u. das primum movens in die Kausalreihe hineingezogen wird; ferner die Ablösung d. Intellekts von d. individuellen Seele und deren Sterblichkeit (de anima intellectiva). Inkonsequent die reinen Gestirngeister (Averroës)

3. Die Ganzheitslehre als Ausgangspunkt des Thomismus

Gemeinsam für Thomas und Bonaventura universalia ante rem, in re, post rem. Andere Probleme: Leib – Seele, intellectus agens – intellectus possibilis, Seele – Seelenkräfte, essentia – esse receptum. – Thomas geht aus von einer Ganzheitslehre: Ontologie und Morphologie (nicht Erkenntnislehre). Die morphologischen Kategorien: Gattung – Art – Individuum überwiegen gegenüber den 10 aristotelischen. Nur bei den reinen Formen ist forma = essentia. Sonst essentia = forma + materia. Die materia signata bestimmt die Individuation der Spezies durch ihre dimensionale Bestimmtheit; ebenso die Differenz das Genus zu den Species, die als Möglichkeiten darin enthalten sind. Das Genus ist nicht real eins in allen Species (gegen Hyperrealismus), die Species nicht in den Individuen. | Nur die materia non signata ist eine überall als das Formlose. – Leib + Seele nicht 2 Substanzen, sondern eine (gegen Plato-Augustin).

4. Die dreiteilige Geistformel des Aquinaten

Drei Grundlagen: 1. Einheit der Leib-Seele-Form. Seele zugleich Formprinzip des Leibes u. Grundlage des geistigen Wirkens, 2. Trennung von esse und essentia in den Geschöpfen. 3. Konnaturalität von Erkenntnis und erkennendem Wesen. Im Menschen keine Trennung von Seele und Geist, Erhebung des Geistes zu rein geistigem Erkennen, das passiv und intuitiv ist: Prinzipien u. quidditates. Reine Geister: materiefrei, aber esse – essentia getrennt. Erkenntnis intuitiv-passiv. Absoluter Geist-Gott: esse = essentia, schöpferisches Schauen.

5. Der schaffende Gottesgeist

Prima veritas (nach den quaestiones de Veritate) die durch scientia visionis (simplices notitiae + scientia approbationis + Willen), die Dinge schafft, durch providentia sie auf ihr Ziel hinlenkt. Jedes Ding hat sein bonum, | das ihm Vollendung gibt und darum Ziel d. Strebens ist, beim Menschen libero arbitrio erstrebt. Gott ist durch sein Wesen gut, die Menschen durch ihre Teilhabe (empfangenes Sein) u. ihr freies Vollendungsstreben, das Gott durch sein liberum arbitrium in den Weltplan eingefügt hat. (Hier Wurzel von Eckharts Personenlehre).

6. Die Lehre von reinem Geist

Wichtig als Abgrenzung gegenüber dem Typus d. menschl. Erkenntnis in der neuplatonischen Tradition, die sie zu einer rein-geistigen stempeln möchte. – Gott kann nicht lebendige Seinsform, nur Erkenntnisform d. geschaffenen Geister werden. Sie haben esse u. essentia getrennt, ein begrenztes Sein; keine Potenzialität, aber auch keine ständige Aktualität des Erkenntnisbesitzes, der ihnen anerschaffen ist: sie sind Species als Art, Artgestalt u. Bildgestalt. Sie schauen beständig Gott u. in Ihm sich selbst u. die Dinge (morgendliche Erkenntnis); außerdem haben sie durch ihr eigens Wesen die Möglichkeit, sich selbst u. durch die Species die Dinge direkt zu schauen (abendliche Erkenntnis); kein Erkenntniserwerb.

7. Die morphologische Metaphysik der Seele

Abwehr der augustinischen personalistischen Geistmetaphysik und des averroistischen Sensualismus durch 1. Die Einheit der Seelenform, 2. die induktive Erkenntnismetaphysik, 3. gemäßigter Dynamismus der Materialauffassung. Gegen die passive Illumination spricht die erfahrungsgemäße Aktivität des Intellekts. In der Erkenntnis der Außenwelt ist er nicht Abbild der göttlichen, nur in der Selbsterkenntnis, wo Subjekt und Objekt dasselbe sind und aus der Erkenntnis die Selbstliebe entsteht, noch stärker in der Gotteserkenntnis, in der er durch Gott selbst geformt wird. – Andererseits: wäre alle Erkenntnis materiell fundiert, so müßte sie individuell, könnte nicht allgemein sein. – Aporie: Einheit der Seelenform, 3-Teilung vegetativ – sensitiv – geistig und 2-Teilung Sinnlichkeit – Intellekt. Einheit der Seele möglich durch Entwicklungslehre, wonach die jeweils höhere Seelenform die embryonal-vorausgehende ablöst und ihre Funktion in sich schließt. Die Seele ist nicht unmittelbar durch ihr Wesen Erkenntnisvermögen, | sondern ihre Potenzen: ihr Wesen wird rückwärts von Akten u. Potenzen erschlossen. – Willenskraft freie Hinneigung zum wesensentsprechenden Gut im Gegensatz zur Nötigung des niederen Strebens. Auch die Erkenntnisweise artensprechend.

9. Der augustinische Exemplarismus Bonaventuras

Höhepunkt des mittelalterlichen Augustinismus. Metaphysik Teil d. Theologie auf Grund eingegossener sapientia (nicht scientia wie Aristotelismus) vom trinitarischem Schema unum – verum – bonum aus. I. Intellectus agens als abstraktive Erkenntnis für die Außenwelt eingebaut, die sensualitas steht gegenüber spiritus für Selbsterkenntnis und mens für das Ewige. Durch die sensualitas werden die Dinge erkannt, wie sie in sich sind, in der Materie; spirituell, wie sie im Erkennenden sind, in der Intelligenz, mental, wie sie im göttlichen Geist sind, in dem schöpferischen Plan. II. Die Seele ist mit ihren drei höheren Vermögen: Gedächtnis, Vernunft, Liebe Abbild der Trinität. memoria = intellectus possibilis.

3.4 Exzerpte und Notizen zu J. Gredt, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae* (A08–66 und 67)

Edith Stein verweist zu Beginn ihrer Notizen auf folgende Ausgabe: Gredt, J., *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, Vol. I: *Logica, Philosophia naturalis*, Vol. II: *Metaphysica, Ethica*, 5. Auflage, Freiburg 1929.

Die Blätter sind von Edith Stein nummeriert. Einem doppelseitig beschriebenen Einzelblatt (A08–66) folgen drei doppelt gefaltete A4-Seiten. Das erste Blatt (A08–67_1) ist auf der Rückseite eines Briefes von Ruth Kantorowicz geschrieben, der vom 9. 11. 1935 datiert, das zweite ist ein Brief der Nichte Suse Batzdorff an die »liebe Tante Edith« vom 29. 9. 1935 (A08–67_2), das dritte ein aufschlußreicher Brief von P. Theodor Rauch, dem Provinzial der Unbeschuhten Karmeliten in Deutschland vom 10. 9. 1935 (A08–67_4), der den Spagat zwischen der Förderung der wissenschaftlichen Interessen und der Wahrung des karmelitanischen Klosterlebens zeigt, den der Provinzial zu moderieren sucht (siehe Abb. 8).

—
Gredt: Elementa philosophiae Aristotelico-thomisticae

Definition d. Philosophie: »Cognitio per ultimas causas procedens sub lumine naturali rationis«.

philosophia perennis: Ausdruck stammt von Leibniz: er meinte damit die Wahrheiten, in denen fast alle Philosophen übereinstimmen. Hier ist darunter verstanden die Wissenschaft, die von Sokrates – Plato – Aristoteles entwickelt, von den Vätern u. Scholastikern fortgebildet u. durch Verbindung mit den christl. Wahrheiten befestigt und befruchtet wurde: nach ihren Hauptquellen aristotelisch thomistisch genannt. Vorzug: Leitung durch hl. Überlieferung.

Logik = Vernunftwissenschaft

Simplex apprehensio = der Akt, wodurch der Verstand ein Wesen erfaßt, ohne etwas davon zu bejahen oder zu verneinen; dadurch entsteht der

Begriff = Idee = das vom Geist oder im Geist Ausgedrückte (expressum), wodurch wir die Sache erkennen oder begreifen.

Formaler Begriff (subjektiver, eigentlicher) das, worin wir erkennen

Objektiver Begriff = das, was wir formal erkennen, das formale Objekt

formales Objekt = das unter einer Vernunftform erfaßte (Lebewesen, Vernunftwesen, dieser einzelne Mensch – verschiedene Formalobjekte, durch die ein- und dasselbe Materialobjekt erfaßt wird.

S. Thomas idea = forma, außerhalb d. Dinges

1.) Urbild

2.) Erkenntnisprinzip = ratio = species = similitudo rei

Der durch die Species geformte Verstand formt in sich selbst eine Intention des Dinges, und das ist sein Begriff (ratio), den die Definition bezeichnet.

intentio = verbum interius.

Transcendentalien

Ens commune = ens ut ens est = Gegenstand d. Metaphysik (objectum formale quod; objectum materiale = jedes Seiende; objectum formale quo = der höchste Grad d. Abstraktion u. Immaterialität.

Ausgeschlossen wird die Körperlichkeit, aber nicht die Potentialität.

ens commune = ens sive creatum sive increatum = actus sive purus sive non purus.

So allgemeine Metaphysik, spezielle 1.) de ente increato, 2.) de creato.

Metaphysik ist sapientia (intellectualis, naturalis) als aus den letzten Ursachen über ihre eigenen Prinzipien u. die der anderen Wissenschaften urteilend; scientia, weil Schlüsse ziehend; philosophia prima (Ar.).

Natur des Seienden

1. These. Ens als Name für das, was ist, ist das allgemeinste und einfachste u. wesentliche das Wesen bezeichnende Praedikat; bezüglich alles dessen, wovon es ausgesagt wird; Ens als Partizip in erster Linie das Sein bezeichnend ist nur auf Gott bezogen Wesenspraedikat, bezüglich alles anderen akzidentell.

Das Seiende kann nicht definiert werden (weil es keine Gattung hat) und auch nicht eigentlich erklärt (weil es nichts Bekannteres gibt), sondern nur uneigentlich erklärt durch Auflösung in seine aufbauenden Teile: in Subjekt und Form = »Ens est habens esse« seu id quod est.« Subjekt = essentia = »id, quo res est id quod est seu quo constituitur in specie.« Form = esse = existentia = »id quo res existit seu quo est extra causas et extra nihilum.« In den Geschöpfen Essenz : Existenz = Potenz : Akt.

Darum »ens est id, enim actus est esse.«

Einteilung:

ens = totum potentiale = logicum

a se = increatum

essentielle: 1. reale

ab alio = creatum 10 Kategorien

2. rationis proprie non ens (non habens essentiam) sed ut ens

akzidentelle: 1. actuale

2. possibile

ens = totum actuale

partes entitivae: 1. essentia (= potentia in creato)

2. existentia (actus entis)

1 + 2 = ens completum

1, 2 = ens incompletum

Beweise Ens »convenit Deo essentialiter; patet ex definitione Dei, qui est »esse« subsistens«.

ens = transcendentale = auf alles Wirkliche bezogen; = supertranscendentale = auf Wirkliches und Gedankliches; = analoger Begriff, weil in analoger Weise von dem darunter Fallenden geltend: »Sicut enim se habet creatura ad suum esse, ita proportionaliter analogice Deus se habet ad suum esse.«

»Ergo ens est conceptus ontologicè omnium primus«, weil auf ihn alle anderen zurückführen, er aber nicht mehr rückführbar ist.

»Ergo ens ut participium seu existentia creaturis convenit contingenter, temporaliter, mutabiliter; ens vero ut nomen seu essentia, prout abstrahit ab existentia, est necessaria, aeterna, immutabilis.«

Ens ist der einfachste Name, obwohl zusammengesetzt aus esse und | essentia: essentia bezeichnet das esse mit und esse eine essentia (= Subjekt. Weil aber esse bestimmter ist als ens (addit enim enti determinationem existentiae) ist es weniger einfach.

Gegenstand d. Metaphysik ist ens als Nomen. Denn es ist umfassender (latius patet), abstrahiert vom Akt d. Existenz und wird in aktuell Seiendes u. bloß mögliches Seiendes eingeteilt.

Bei den Geschöpfen ist das Sein ein aussagbares gl. praedicabile accidens, aber nicht ein aussagbares praedicamentale accidens, das zur essentia hinzukäme u. sie veränderte, sondern der Akt des Wesens selbst, gleichsam seine letzte Entfaltung (evolutio).

Analogia entis.

Eigenschaften des Seienden

2. These. 5 transcendentale Begriffe, wovon nur 4 (aliquid, unum, verum, bonum) unmittelbar aus d. Seienden hervorgehen. (res = essentia, also nicht daraus folgend)

Transcendentalien

Transcendental [nicht, was außerhalb der Kategorien steht gl. (Gott) oder mehreren Kategorien gemeinsam ist (Bewegung) oder in jeder vorkommt (Mehrheit, Schlechtes), sondern] = »ens et id quod dicitur de omni ente seu quod sequitur ens ut ens est.«

»Unter Eigenschaft (proprietas) des Seienden wird hier ein Prädikat verstanden, das nicht völlig gleichbedeutend mit dem Seienden ist, sondern vom Seienden unterschieden distinctione saltem minore seu cum fundamento in re imperfecto und was unmittelbar aus d. Seienden als solchem folgt.«

»Es gibt soviel Transcendentalbegriffe außer dem Seienden als es Seinsweisen gl. modi essendi gibt, die allgemein zu jedem Seienden gehören.«

Seinsweisen des Seienden, je nach dem es absolut in sich (1. Positiv gl. res oder 2. Negativ {gl. unum), oder in Beziehung zu anderem (nichtübereinstimmend: aliquid; übereinstimmend: verum – bonum) genommen wird.

Res und ens nur gedanklich verschieden sofern ens das Sein bedeutet.

Aliquid = 1.) aliqua essentia = ens = res, 2.) aliud quid = non nihil = besagt etwas, was ens noch nicht sagt, was aber unmittelbar darauf folgt, 3.) aliud quid = unum ens ut aliud ab alio ente, folgt nicht unmittelbar aus ens, sondern aus unum.

pulchrum = »quasi species boni. Est enim pulchrum id quod est conveniens appetitui naturali potentiae cognoscitivae.

III. Thesis. »Die Eigenschaften des Seienden fügen zum Seienden nichts Reales hinzu, sondern nur etwas Gedankliches in der Art eines mitbezeichneten Äußeren. Darum bestehen sie formal in dem Seienden selbst, so wie es Grundlage dieser Bezeichnung ist.«

Sie schränken nicht – wie Prädikamentalbegriffe – das Seiende auf eine spezielle Seinsweise ein, sondern »entfalten das ganze Seiende auf eine besondere Weise, sofern sie das Seiende gemäß jener gedanklichen Mitbezeichnung ausdrücken | (es in verschiedenen Beziehungen denken). Diese gedanklichen Mitbezeichnungen »gehen nicht in den Begriff der Eigenschaft selbst ein, u. daher hat die Eigenschaft des Seienden nicht in dieser Beziehung ihren Bestand, sondern in dem Seienden, sofern es deren Grundlage ist.« Aliquid ist das Seiende als Grundlage der Beziehung der Nichtübereinstimmung mit d. Nichtseienden u. s. w.

Eine Eigenschaft des Seienden legt das Seiende als solches auseinander (explicat), nicht eine besondere Seinsweise, sie legt es aber auf besondere Weise auseinander u. ist darum vom Seienden begrifflich verschieden.

Eine äußere Hinzufügung ist das Mitbezeichnete, weil das ens rationis als solches dem ens reale, von dessen Eigenschaften gesprochen wird, entgegengesetzt ist.

Einheit

4. Thesis. Die Einheit fügt zum Seienden nichts Reales hinzu, sondern nur die Verneinung der Teilung in der Weise der Privation; darum sind das Seiende und das Eine vertauschbar (convertuntur). Dennoch besteht der Formalgrund der Einheit nicht in der bloßen Verneinung der Teilung, sondern im Seinsbestand, sofern er Grundlage für die Negation der Teilung ist.

Transcendentale Einheit = Einheit des Seienden als solchem

1. einfache (eines Seienden ohne Teile)

2. zusammengesetzte (eines zusammengesetzten Seienden)

per se akzidentell

(ein Sein; z. B. Form + Materie) (mehrere vollständige Essenzen mit eigenem Sein)

äußere innere

Anhäufung 1. Wechselwirkung (durch Formung: Substanz +

2. Zusammenwirken Akzidens, Akzidens + Akzidens)

zu einem Zweck

Nicht transcendentale Einheit = Einheit des Seienden als eines so beschaffenen

1. gedankliche (tale per abstractionem)

gattungsmäßige artmäßige

2. reale (tale in rerum natura)

formale (nach Form materiale

oder Washeit) (numerische, individ.)

ultimo Subst. akz.

*terminata durch Subst. indir. durch Quantität
(numerisch)*

Das einfache Sein ist aktuell und potenziell eins; das zusammengesetzte ist nicht, so lange seine Teile getrennt sind.

Als eine Eigenschaft des Seienden kann die Einheit »nicht in einer bloßen Negation bestehen, sondern muß eine positive Vollkommenheit des Seienden sein. Denn eine Eigenschaft des Seienden kann nicht etwas dem Seienden Entgegengesetztes, sondern ist etwas, was aus dem Seienden folgt: die Negation aber ist dem Seienden entgegengesetzt«.

Diese Vollkommenheit ist das Seiende, sofern es Grundlage der Negation d. Teilung ist.

Transcendentale Vielheit ist die Geteiltheit des Seienden u. setzt die Einheit voraus.

Transcendentale Wahrheit

5. Thesis. Die Wahrheit, die von einer Sache ausgesagt wird, fügt zur Sache eine wirkliche oder gedankliche Beziehung hinzu: eine reale zu dem Verstand, von dem sie in eigentlichem Sinne gemessen wird, eine gedankliche zu dem Verstand, von dem sie uneigentlich ge- | messen wird und zu dem Verstand, den sie mißt. Die im strengen Sinne transcendentale Wahrheit aber fügt zum Seienden als solchem nur eine gedankliche Beziehung zu dem Verstand hinzu, auf den sie bezogen wird. Darum besteht die transcendentale Wahrheit im Seienden, sofern es Grundlage jener gedanklichen Beziehung ist.

Wahrheit

*der Erkenntnis = log. Wahrheit der Sache = ontolog. = transc.
= Übereinstimmung von Verstand u. Sache wahr = echt = im Besitz
dessen, was zu seinem*

vom Obj. verursacht nicht vom Obj. verursacht Wesen gehört

*u. gemessen (ge-
schaffener Verstand)*

Beziehung real von das Obj. ver- eins mit d. Obj.

*Seiten des Verstand- ursachend (Gott (göttl. Verstand
des, gedanklich von – alle Dinge) – göttl. Wesen)*

Seiten des Dinges Künstler – Werk

Gedanklich von Seiten Gedanklich

des Verstandes, real (Identität)

von Seiten des Dinges

streng transc. in weiterem Sinn

*= zum Seienden = zum geschaffenen
als solchem gehörig oder ungeschaff.*

Seienden gehörig

Die Wahrheit des Seienden als solches bedeutet eine Beziehung zum messenden Verstand (daß das Ding ist, was es sein soll) und zum gemessenen (daß es geeignet ist, ihm [wahre] Erkenntnis zu vermitteln): die erste real im Ding, gedanklich im Verstand, die zweite kommt als gedankliche zum Ding hinzu: wenn man das creatum – non creatum in Betracht zieht. Sieht man davon ab, so entfällt auch der Unterschied messend – gemessen. Es bleibt davon nur »meßbar«, was in jedem Fall nur eine gedankliche Bez. bedeutet: so entspricht es der transcendentalen Wahrheit im strengen Sinn. Als Eigenschaft des Seienden besteht aber die Wahrheit nicht nur in dieser Beziehung, sondern im Seienden als Grundlage dieser Beziehung.

Die ontologische Wahrheit ist kausal im Verhältnis zu dem abhängigen Verstand, dem sie Kenntnis vermittelt, formal im Verhältnis zu dem Verstand, der ihr Maß bestimmt oder mit ihr zusammenfällt.

Auch die streng transcendente Wahrheit zeigt diese Scheidung in kausal und formal, je nach der Meßbarkeit des Seienden als solchen am göttlichen Verstand oder seiner Eignung, dem geschaffenen Verstand | Erkenntnis zu verursachen.

Die Anwendung des Wortes Wahrheit ist eine analoge: es kommt in erster Linie dem Verstand, abgeleitetweise den Dingen zu, aber auch diesen nicht nur äußerlich. »Denn auch bei der analogen Zuteilung (analogia attributionis) hat das, worauf die Analogie in zweiter Linie Anwendung findet etwas in sich ..., wodurch es auf das in erster Linie so Genannte Bezug hat ..., sodaß es äußerlich danach benannt werden kann. Deshalb sagen wir, daß die Sache etwas in sich habe, wodurch es auf die Wahrheit des Verstandes Bezug hat ... und dieses in ihr Bestehende, d. i. der Seinsbestand der Sache selbst, der mit dem Verstand in Übereinstimmung ist, nennen wir die transcendente Wahrheit.«

Die Gutheit

»Die transcendente Gutheit fügt zum Seienden die gedankliche Beziehung der | [Abbruch der Aufzeichnungen]

3.5 Exzerpte und Notizen, zu M. Grabmann, *Thomas von Aquin. Persönlichkeit und Gedankenwelt* (A06–68)

Das vorliegende Exzerpt basiert auf dem Buch von Martin Grabmann, *Thomas von Aquin: Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt*, Kempten: Kösel 1912.

Es handelt sich lediglich um ein doppelt gefaltetes DIN A4-Blatt, näherhin um die leere Rückseite eines korrigierten Aufgabenblatts einer Schülerin.

Grabmann: Thomas

Bewertung der weltlichen Wissenschaften durch Thomas

Michael v. Corvey: inutilis inquisitio philosophiae naturalis.

1228 Constitution des Predigerordens: in den Büchern der heidn. Philosophen sollen sie nicht studieren, ebenso die artes liberales.

Dem Hyperkonservativismus steht als anderes Extrem der Averroismus der Pariser Artistenfakultät gegenüber, sucht durch die Lehre von der doppelten Wahrheit dem Gegensatz zum Dogma zu entgehen. Der Philosoph ist bei Boethius das höchste Geschöpf.

Thomas stellt die Mitte dar. Er gibt dem Theologen den Vorzug vor dem Seelsorger (wie dem Architekten vor dem Baumeister). Daneben räumt er den profanen Wissenschaften eine hohe Bedeutung zu, vor allem der Philosophie. Sein Lehrer in Neapel Petrus v. Hibernia machte ihn schon gründlich mit der profanen Wissenschaften bekannt, besonders mit Aristoteles. Albertus dann war neben Roger Bacon der bedeutendste Vertreter der profanen Wissenschaften. Er bekämpfte die Kritiker als die »Galle« im Körper der Wissenschaften. 2 Arbeiten: eine von Thomas über den Areopagiten und eine von ihm redigierte des Albert zeigen den Einfluss Alberts auf Thomas zugunsten der profanen Wissenschaften. Außerdem | ist seine Schätzung begründet in seiner Natur, dem univertellen Streben nach Wahrheit, woher sie auch kommen mag – Sein = Erkennbarkeit – transzendente Wahrheit. Logische Wahrheit = Aneignung des intelligiblen Sein. Erkenntniseinstellung auf das objektive Sein. Aus dieser realistischen Einstellung ergibt sich die Anerkennung der Spezialwissenschaften. Ebenso aus dem Glauben an die natürliche Kraft der Vernunft gegenüber der franziskanischen Illuminationstheorie. – Im Mittelpunkt der thomasischen Erkenntnistheorie steht die Abstraktion, die er nicht auf die ratio inferior (Erkenntnis des Körperlichen) beschränkt, sondern auf das Geistige ausdehnt. – In der Seinsmeta- | -physik von induktivem Charakter sind eine Reihe von Einzelwiss. begründet. – Sie hilft ihm zur Versöhnung von Glauben u. Wissen, Philosophie u. Theologie. Dem einen erscheint sein Standpunkt rationalistisch, anderen erscheint die Unabhängigkeit des Wissens bedroht. Harnack nennt sie verworren. Gilson (Le Thomisme) dagegen preist sie, weil sie die Einheit von Glauben u. Wissen als reine Vernunftwahrheit beweist. – Er stellt den übernatürlichen Glaubensbegriff dem aristotelischen natürlichen Wissensbegriff gegenüber. Der Glaube ist Gnade. Für das Wissen charakteristisch ist die Evidenz, die zur Anerkennung zwingt.

[Glossen an Seitenrändern ohne klaren Bezug zum Text:]

(gl. Nachruf der Pariser Artistenfakultät)

(gl. Sinn für hist.-phil. Kritik. Humanistischer Zug seines Geistes)

(gl. Prof. Schriften: De ente et essentia; de regimine principum, Aristoteleskommentare)

3.6 Exzerpte und Notizen zu M. Grabmann, Die Kulturphilosophie des Hl. Thomas (A08–69)

Die Notizen gehen zurück auf: Martin Grabmann, Die Kulturphilosophie des Hl. Thomas von Aquin, Augsburg: Benno Filser 1925.

Die Exzerpte finden sich auf einem Einzelblatt und auf einem einfach gefalteten Doppelblatt, das von Edith Stein nummeriert wurde.

Grabmann: Kulturphilosophie des Hl. Thomas v. Aquin

I. Thomas in seiner Zeit

Lebendige Fühlung mit allen Kulturgebieten (Staatsleben!). Rezeption des Aristoteles.

II. Voraussetzungen der Kulturphilosophie

1.) Metaphysische: Göttlicher Ursprung und positiver Charakter alles Seienden

(Hylomorphe Substanzen).

2.) Psychologische: Seele selbständige Substanz (eine, geistige, unsterbliche) und zugleich Form des Leibes, der ihr positiv in allen ihren Tätigkeiten (theoretischen u. praktischen) dient.

3.) Ethische: Natürliches Streben nach dem Guten, letztlich dem höchsten Gut, dessen Abbilder alle kreatürlichen Güter sind.

III. Die religiös-ethischen Werte

(Nach einem Kapitel der Summa c. Gent.) Der Mensch als Gottes Geschöpf u. Ebenbild ist berufen Gott anzuhängen. Ebenbild ist er vor allem durch die geistigen Kräfte u. Akte. Dem gilt Gottes 1. Sorge durch Glauben, Hoffnung, Liebe. Das Gottanhängen wird gestört durch äußere Eingriffe (darum Gerechtigkeit u. Liebesgebot zur Erhaltung des sozialen Friedens) u. durch innere Unordnung (Überhandnehmen der niederen Triebe, | übermäßige Sorge für eigene u. andere Personen, äußere Güter; beseitigt durch rechtes Maß u. Ordnung). Die rechtmäßige Beschäftigung mit den irdischen Dingen darf nur aus höheren Beweggründen aufgegeben werden: Ordensgelübde = Aufgabe d. Sorge um äußere Güter, um andere Menschen, um sich selbst.

IV. Profane Wissenschaft

positiv beurteilt gegenüber der einseitigen Schätzung der Theologie im Franziskaner- u. Dominikanerorden. Vorläufer: Petrus von Hibernia, Albertus Magnus. Die natiürliche Vernunft ist aus sich fähig, die Dinge dieser Welt u. ihren Schöpfer zu erkennen, ohne göttliche Erleuchtung (gegen Bonaventura). Die übernatürliche Ordnung erschließt der Glaube, der selbst eine Gnadengabe ist. Zwischen beiden besteht Harmonie (gegen die doppelte Wahrheit des Averroismus).

V. Kunst

Theorie des Schönen: Es ist das, was in der Anschauung gefällt, während beim Guten der Besitz es ist, der Befriedigung gewährt. Objektiv gehört dazu Vollkommenheit (= Abgeschlossenheit), Ebenmaß und ein gewisser äußerer Glanz. Das alles ist auch bei rein geistigen Wesen möglich: Gott Quelle u. Urbild alles Schönen. Angewandt auf die Kunst: in der bildenden dargestellt, bes. in den »Triumphbildern« und in der Dichtung »Spiegel des menschl. Heils« von Ludolf d. Kartäuser (?); Einwirkung auf Dante, auch auf dessen Lehrer, den Thomasschüler Remigio Girolami.

VI. Fortwirkung

zunächst hauptsächlich Ethik u. Sozialphilosophie, im 16. Jh. aufs neue stark in der Theologie, Einfluß auch auf die besten Humanisten.

VII. Gegenwart

Starkes geschichtliches u. systematisches Interesse. Annäherung an Thomas-Einstellung auch bei modernen Philosophen. |

3.7 Exzerpte und Notizen zu E. Gilson: Die Idee der christlichen Philosophie (A08–72 und 73)

Die zweigeteilten Notizen Edith Steins zu Gilsons »Idee der christlichen Philosophie« lassen nicht eindeutig auf die Quelle schließen. Hinsichtlich des Inhalts und der Abfolge der Unterpunkte (nicht jedoch hinsichtlich deren Nummerierung) passen die Notizen zu Gilson, Étienne: *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris 1932. Allerdings fallen die Steinschen Notizen sehr kurz aus.

Die Notizen umfassen in einem ersten Teil systematische Überlegungen mit Bezug auf drei Themenfelder christlicher Philosophie. Diese Notizen finden sich auf der Rückseite eines doppelt gefalteten Rückseite einer Typoskriptseite der *De veritate*-Übersetzung und ist von Edith Stein eigenhändig auf den 13. VII. 1932 datiert, was bei den Notizen eine Ausnahme darstellt. Der zweite Teil der Notizen mit philosophiegeschichtlichen Überlegungen zur Philosophie des Mittelalters im Ausgang vom Problem des antiken Naturalismus findet sich auf der Rückseite eines Schreibens des Verlegers Borgmeyer mit Hinweisen zur Drucklegung der *De veritate*-Übersetzung und datiert vom 12. VII. 1932.

Berücksichtigt man die Datierungen der Steinschen Notizen, so wäre daher auch zu überlegen, ob sie im Zusammenhang mit dem Treffen der Société Thomiste am 21. März 1931 in Paris stehen. Die vorliegenden Notizen folgen allerdings nicht dem von Gilson zu diesem Anlaß entstandenen Aufsatz »La notion de philosophie chrétienne«, in: *Bulletin de la Société Française de Philosophie* 31 (1931).

Gilson, Die Idee der christlichen Philosophie

Warum hört man so wenig von christlicher Philosophie? Aus Furcht d. christl. Philosophen, von den anderen nicht als Philosophen anerkannt zu werden. Besonders die Apologeten kommen den Gegnern so weit entgegen, bis sie den Boden unter den Füßen verlieren. Es läßt sich zeigen, daß entscheidende Ideen der modernen Philosophie ohne die Offenbarung nicht denkbar sind (wie andererseits das Denken unter dem Einfluß der Gnade nicht dasselbe sein kann wie ohne sie.)

I. Ethik: Für Aristoteles bedeutet Sünde nur einen Irrtum, ein Abweichen von der Natur. Thomas definiert zunächst in der Summa Sünde als Auswirkung des Lasters und dieses im Gegensatz zur Tugend, die gemäß Aristoteles als habitus, der Natur entsprechend zu handeln, definiert wird. Statt d. »Natur« heißt es dann d. »Vernunft« und schließlich »d. Willen Gottes« entsprechend. Das ist gegenüber d. antiken Denken etwas ganz Neues: durch d. jüd.-christl. Offenbarungsbegriff d. Schöpfung ist die menschl. Natur u. Vernunft die von Gott geschaffene, die ihn befähigt nach Gottes Willen zu handeln. – Das moralische Gesetz Kants ist nicht ein durch den »autonomen« Willen, der | sich ihm verpflichtet weiß, gesetztes, sondern setzt einen höchsten Gesetzgeber voraus: Pflicht, Verantwortung, Gewissen sind Ideen, die dem griechischen Denken fremd waren.

II. Anthropologie: Die christliche Philosophie übernimmt von der antiken die Aufgabe der Selbsterkenntnis, aber sie bedeutet schon bei Augustin etwas ganz Neues. Das Selbst ist Abbild Gottes: schon die memoria umfaßt die unermessliche Fülle der Geschöpfe; der Geist erkennt die Wahrheit, sofern sie – d. i. Gott selbst – ihm innewohnt und ihn erleuchtet und wird so zum uner- | gründlichen Abgrund. Die Idee des »homme abîmé« findet sich bei Pascal wieder.

III. Geschichtsphilosophie: Die Antike kennt das »genus humanum« als Inbegriff alles dessen, was Menschenantlitz trägt, nicht als Einheit. Für Augustin (*Civitas Dei*) ist es die Menschheit als Einheit und ihr Gang von der Schöpfung zum Weltende von d. Vorsehung gelenkt. Ohne diese Idee der Menschheit keine Geschichte und keine Geschichtsphilosophie, wie sie Condorcet u. Hegel entwarfen.

Wenn die christl. Denker sich wieder auf den Boden des Evangeliums stellten und daraus schöpften, müßte die christl. Philosophie bahnbrechend | werden und zur Erneuerung des Christentums führen, zu dem inneren Frieden, ohne den kein äußerer möglich ist.

Verhältnis des Mittelalters zum antiken Naturalismus.

Man sieht in der Renaissance den Beginn des neuzeitlichen Denkens und die Wiederentdeckung der Antike.

*I. Was sagt die Renaissance über das Verhältnis des Mittelalters zum antiken Naturalismus? Erasmus (als Vertreter des Humanismus, *Enchiridion* und *Institutio ad studium philosophiae christianae*) wirft dem mittelalterlichen Denker vor, daß sie das Evangelium durch Einführung der heidnischen Philosophie verfälscht haben. Luther (als Vertreter der Reformation contra | theologiam scholasticam, 95 Thesen) greift Duns Scotus an wegen Übernahme der aristotelischen Ethik: der Möglichkeit, aus eigener Kraft die menschliche Natur zu verbessern.*

*II. Zeugnisse des Mittelalters selbst. Um die Abkehr von der Natur zu beweisen, pflegt man St. Bernhard u. Petrus Damiani zu zitieren, die größten Asketen, die aber nicht als Durchschnittstheologen anzusehen sind. Wo im 13. Jh. die Natur gepriesen wird, sieht man »Vorläufer der Neuzeit« (Dante), wo im 16. Jh. asketische Gedanken auftreten, »Reste des Mittelalters«. Die Dichter u. Schriftsteller des 12. u. 13. Jh.'s | (*Roman de la rose* z. B.) verherrlichen die Natur, zeigen sie aber auf dem Angesicht liegend vor dem Herrn. Von den Philosophen übernehmen die Averroisten den heidnischen Aristoteles; Thomas kämpft gegen sie, wird aber selbst als Averroist verdächtigt, weil er die Wiederherstellung der Natur betont. | Aber erst Augustin – Bonaventura lehren bei aller Betonung die Verwundung der Natur durch die Sünde: die Natur ist nichts ohne die Gnade, aber viel mit der Gnade*

Dem ganzen Mittelalter ist die Natur teuer, weil sie nicht nur von Gott geschaffen, sondern durch das Blut Christi erkaufte ist. (Musikalisch ausgedrückt im Karfreitagszeugnis des Parzival.)

Das Denken des Mittelalters ist die lebendige Fortführung des mittelalterlichen Denkens wie das mittelalterliche Latein eine lebendige Sprache ist, während der Humanismus die Sprachen u. Systeme zu totem Gebrauch hatte.

3.8 Exzerpte und Notizen zu E. Gilson, Le Thomisme (A08–74)

*Grundlage dieser Exzerpte ist eines der berühmtesten und einflußreichsten Bücher von Étienne Gilson: Le Thomisme. Introduction au Système de Saint Thomas d'Aquin [*Études de Philosophie Médiévale*, 1], Nouvelle édition revue et augmentée, Paris 1922.*

Die Exzerpte und Notizen sind auf sechs doppelseitig beschriebenen und von Edith Stein nummerierten Blockseiten geschrieben und bieten eine vollständige Kurzfassung der 15 Kapitel der Auflage von 1922. Nur bei den Gottesbeweisen gerät die Zählung gegenüber Gilsons Einteilung aus der Ordnung

Gilson: Le Thomisme

I. Situation, die Thomas vorfindet: im Beginn der christlichen Philosophie 8./13. Jh. nur Ordnen der Glaubenstatsachen und des Einzelwissens. Kein System. Dies wird möglich durch die Rezeption des Aristoteles. Aber durch Averroismus im Gegensatz zum Glauben (Ewigkeit der Welt, keine Vorsehung, keine persönliche Unsterblichkeit). Darum: Bonaventuras strenger Platonismus. Nun das Ziel: Aristoteles christianisieren.

II. Glauben und Wissen: Weisheit ist Wissen um Ursachen. Letzte Weisheit (umfassende gegenüber partieller) Wissen um die letzte Ursache = das letzte Ziel = Gott = Wahrheit. 2 Wahrheitsquellen: Vernunft und Glaube. Verschiedene Methode: | Gegenstand des Glaubens ist, was prinzipiell nicht Gegenstand des Wissens ist (oder nur für wenige und nicht mit Sicherheit). Verschiedene Methode: Philosophie von den Dingen logisch beweisend aufsteigend zu Gott; Theologie von den offenbarten Wahrheiten ausgehend deduktiv. Nicht Konfusion beider, aber Kooperation: sie ergänzen sich material und beeinflussen sich formal: das vom Glauben erleuchtete Wissen sieht mehr und ist besser gegen Irrtum geschützt.

III. Die behauptete Evidenz des Daseins Gottes: Thomas lehnt ebenso eine angeborene wie eine unmittelbar einsichtige Erkenntnis des Daseins Gottes ab, ausgehend von dem Grundsatz, daß alle unsere Erkenntnis von den Sinnen ausgeht. Also Demonstration von den Geschöpfen her.

III. 1. Gottesbeweis: der aristotelische von der faktisch vorhandenen Bewegung auf die Notwendigkeit eines 1. Urhebers (ohne Voraussetzung der Endlichkeit der Welt), ergänzt durch den Nachweis, daß dieser Urheber Gott sein muß – aus der Urheberschaft der Bewegung sind alle natürlich erkennbaren Prädikate Gottes abzuleiten.

IV. 2. Beweis: Von den existierenden Dingen auf einen 1. Urheber der Existenz (vorausgesetzt: Unmöglichkeit unendlicher Reihe von Ursachen und hierarchische Ordnung der Ursachen).

V. 3. Beweis: Vom Vorhandensein von Kontingentem (= Möglichem: Entstehendem und Vergehendem) auf etwas Notwendiges.

VI. 4. Beweis: von den tatsächlichen Graden des Seins und der Vollkommenheit auf die höchste Stufe.

5. Beweis: von der Ordnung der Welt auf eine regelnde Intelligenz.

VI. Die Attribute Gottes: Mit natürlicher Erkenntnis nur negativ zu bestimmen: aus der Idee des Anfangs der Bewegung die Unendlichkeit, Unbewegtheit, Unveränderlichkeit, Einfachheit und damit Einheit von Essenz und Existenz (Nicht Genus, nicht Spezies, nicht Differenz). In gewissen Grenzen und durch das Prinzip der Analogie, daß alle Geschöpfe ein Bild, wenn auch nur ein teilweises u. unvollkommenes, der 1. Ursache in sich tragen.

VII. Die Schöpfung: bezeichnet das Hervorbringen der Dinge aus dem Nichtsein nach Gottes Plan und freiem Willen durch die Vielheit der Ideen. | Gegen die Averroisten wird die Möglichkeit eines zeitlichen Anfangs, gegen den Augustinismus die Möglichkeit der Ewigkeit der Welt festgehalten. Die Entscheidung für die Zeitlichkeit geschieht rein auf Grund des Glaubens. Die Vielheit der Dinge

erklärt sich daraus, daß Gott ein möglichst universales Abbild seiner Vollkommenheit nur in einer Vielheit endlicher Wesen geben konnte. Daß aus dem vollkommenen Wesen eine endliche und teilweise schlechte Welt hervorgegangen ist, ohne daß ein Prinzip des Bösen außer ihm oder er selbst als Ursache des Bösen angenommen werden müßte, ist nur zu verstehen, wenn man das Böse als Nichtseiendes faßt, das ein Sein voraussetzt. Übermittelt wird nur das Sein, aber manchen Geschöpfen ist eine Tendenz zum Nichtsein eigen.

VIII. Die Engel: Die Existenz ist zugleich durch die Schrift bezeugt und durch die Vernunft einleuchtend, weil sonst eine Lücke in der Hierarchie der Geschöpfe wäre. 3 Hierarchien, die 1. in Gott die Dinge erkennend, die 2. durch die allgemeinen intelligiblen Ursachen erkennend, die 3. durch partikuläre, die höheren die niederen erleuchtend. Jeder eine Species. [Quellen: Aristoteles *Astronomie*, neuplatonische *Emanationslehre*, *Hl. Schrift*.]

IX. Leib und Seele: Die Seele ist das niederste geistige Wesen und so geartet, daß sie zu ihrem vollkommenen Sein des Körpers bedarf. Dieser ist also Instrument ihrer Vollkommenheit, nicht an sich böse [sofern der Materie ein Sein zukommt, ist es von Gott geschaffen und gut]. Sie verbinden sich nicht rein äußerlich wie getrennte Teile eines Ganzen, vermischen sich aber auch nicht so, daß ihre eigene | Natur aufgehoben würde, sondern als Form und Materie, so daß alles, was gewirkt wird, durch die Form gewirkt wird u. doch dem Ganzen zuzuschreiben ist.

X. Die Potenzen der Seele. Leben und Sinne: Die Seele ist die einzige substanziale Form, also Prinzip aller Tätigkeiten, eine Mehrheit von Potenzen umfassend: Leben, Bewegung, Sinne, Vernunft. Sie ist vor allem Prinzip des Lebens und besitzt alles, was dem Leben dient: Auffassung der Spezialsinne, Gemein Sinn, Einbildungskraft (die Eindrücke bewahrt), Urteilskraft, die Nützliches und Schädliches unterscheidet, Gedächtnis, das das Zurückrufen der Species (Erinnerung) ermöglicht. Mit der Urteilskraft ist die Schwelle des Intellekts erreicht.

XI. Der Intellekt und die rationale Erkenntnis: Die menschliche Seele ist nicht reiner Intellekt (intelligence), aber | sie besitzt Intellekt u. er ist ihr specificum gegenüber den niederen Seelen. Er ist passiv in dem Sinn, daß er von der Potenz zum Akt übergehen muß, und das geschieht durch den intellectus agens, der zur Seele selbst gehört, aber von außen angeregt werden muß. Ohne den Körper und die Sinne bliebe er ganz leer, auch die Principien (erste Begriffe = *primae conceptiones* und darin begründete Wahrheiten) und Erkenntnis seiner selbst würde er ohne Abstraktion von den Sinnen nicht besitzen. Die Wirksamkeit des intellectus agens ist nötig, weil die intelligiblen Formen der Sinnendinge nicht für sich existieren (gegen Plato), sondern in der Materie und selbst nur *potentia intelligibiles* sind, wenn sie nicht durch den intellectus agens *actu intelligibiles* gemacht werden.

XII. Streben und Willen.

XIII. Der menschliche Akt: Der schöpferische Akt verleiht nicht nur das Sein, sondern zugleich das Streben nach dem, wovon es ausgegangen | ist. Dem Menschen ist es eigentümlich, das Ziel bewußt

und frei anzustreben (Gegensatz zum Untermenschlichen), aber in einem zeitlichen Prozeß (Gegensatz zum Engel).

A. Struktur des Aktes: Die Richtung auf das letzte Ziel ist fest, die partikulären Ziele unterliegen der Überlegung und Wahl. Der Verstand stellt die Ziele bzw. Mittel vor und wirkt ein praktisches Urteil. So bewegt er den Willen. Aber das, was zum Handeln führt, ebenso was innerhalb der Verstandestätigkeit Aktion ist, rührt vom Willen her.

B. Habitus: Der menschliche Akt entspringt nicht einem abstrakten Verstand und Willen, sondern einer Seele mit akzidentellen Dispositionen und Eigenschaften, zu denen die Habitus gehören. Sie sind Resultat einer Entwicklung. Vorausgesetzt ist eine Potenz mit verschiedenen Möglichkeiten (keine eindeutig bestimmte Natur) und Aktionsfreiheit. Spezielle Domäne: Verstand und Wille. | Die Habitus disponieren + oder – zur Realisierung des Ziels.

C. Die Tugenden: Die Habitus, die zum Ziel disponieren, sind die Tugenden. Die den Verstand zum Erkennen disponieren, sind die intellektuellen, die den Willen zum Handeln die moralischen. (Der Wert einer Handlung bestimmt sich 1. nach dem Genus der Handlung als solcher, 2. der Species, 3. den accidentellen Umständen, 4. dem Ziel. Nur das Verhältnis zum Ziel entscheidet über Gut oder Schlecht).

XIV. Das letzte Ziel ist die Seligkeit, d. h. einmal das, was sie gibt, Gott als das höchste Gut, ferner ihr Erwerb und Besitz. Es zu erfassen ist nur dem Verstand möglich, und das ist das Wesentliche; hinzukommt der Genuß durch den Willen, aber beides vollkommen erst in der Ewigkeit. Die einzelnen, geschaffenen Güter befriedigen das Streben nicht, brauchen aber kein Hemmnis zu sein, sondern können alle Hilfsmittel werden. Die Seligkeit ist Seligkeit des ganzen Menschen.

XV. Geist d. Thomismus: Er will ein rationales Bild des Universums | geben. Zentralbegriff: der des Seins. Es findet sich in den Geschöpfen unvollkommen: ein Werden, das das Sein zu erlangen, zu bewahren, zu vervollkommen strebt, Gegensatz von Potenz und Akt. Herkommen muß es von einem vollkommenen, über diesen Gegenständen stehenden, zu dem es im Verhältnis der Analogie steht. Das Universum – eine Hierarchie von mehr oder minder vollkommenen Abbildern Gottes; der Mensch in der Mitte stehend, an der Grenze zwischen Körperlichem und Reingeistigem, nur durch die Sinne emporsteigend zur Erkenntnis des Übersinnlichen. Diesem Emporsteigen dient die gesamte Philosophie des Hl. Thomas. |

3.9 Exzerpte und Notizen zu G. M. Manser, Das Wesen des Thomismus (A08–87 und A08–88)

Die vorliegenden Exzerpten und Notizen zu Manser basieren auf den folgenden Schriften von Gallus M. Manser:

Manser, G. M., *Das Wesen des Thomismus*, in: *Divus Thomas. Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie*, 1924 (3, 2).

Manser, G. M., *Das Wesen des Thomismus, II. (Fortsetzung)*, in: *Divus Thomas. Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie*, 1925 (3, 3).

Manser, G. M., *Das Wesen des Thomismus*, Freiburg (Schweiz): St. Paulus 1935 (2. Auflage).

Mansers *Das Wesen des Thomismus* ist zunächst als eine Artikelreihe in der Zeitschrift *Divus Thomas* zwischen den Jahren 1924 und 1931 erschienen. Diese wurden später zu einer erstmals 1932 erschienenen Monographie zusammengefügt und inhaltlich ergänzt. Eine zweite, überarbeitete Auflage erschien 1935. Die Verweise auf den Exzerpten Steins legen folgendes Bild nahe: Stein hatte für ihre Notizen zunächst die Aufsätze aus den *Divus Thomas* Ausgaben von 1924 und 1925 verwendet. Danach stand ihr Mansers Monographie in der zweiten Auflage zur Verfügung, welche sie ihren Exzerpten fortan zugrunde legte.

Dafür sprechen auch die Datierungshinweise der beiden Zettelkonvolute aus unterschiedlichem wiederverwendeten Material, zumeist private Briefe, darunter einer von Ruth Kantorowicz und einer der Nichte Eva an Tante Edith. Alle Datierungshinweise liegen zwischen dem 13. September (dies ist der Brief von Ruth Kantorowicz) und dem 28. November 1935.

Die Faltung der Bögen wechselt je nach Vorlage zwischen einfacher und doppelter Faltung. Die Bögen sind in der Regel von Edith Stein nummeriert; an mehreren Stellen ist die Ordnung gestört.

G. Manser O.Pr.: *Das Wesen des Thomismus*

1. Ein Doppelsystem aus Theologie und Philosophie. Philosophie selbstständig: eigene Prinzipien, eigener Gegenstand (die gesamte natürliche Wahrheit), eigene Methode (apodikt. Vernunftbeweis). Die Ergebnisse, mit denen der Theologie zusammen, bauen das geschlossene, harmonische Weltbild auf.

2. Das »innerste Wesen des Thomismus«, Grundlage für die Lösung von Glauben – Wissen, Unterscheidungsmittel gegenüber den anderen Richtungen des 13. Jh. die »konsequente Durch- und Weiterbildung der aristotelischen | Lehre von Akt und Potenz.«

Bei Aristoteles ist Veranlassung zur Einführung des potenziellen Seins der Heraklit – Eleatenstreit; Begründung: Die Tatsache gl. der Bewegung, spontan des Werdens: alles Gewordene $\tau\iota$ (aktuelles Sein), $\varepsilon\prime\kappa\ \tau\iota\nu\omicron\zeta$ (aus potenziellem Sein), $\nu\prime\pi\omicron\ \tau\iota\nu\omicron\zeta$ (durch Wirkursache). Es setzt Beraubung voraus.

Begriff: Potenz ist reale Möglichkeit (nicht bloß logische). Das Potenzielle kann noch sein oder nicht sein. Thomas passive Potenz = principium patiendi ab alio, aktive Potenz = Prinzip, Fähigkeit zu bestimmter Aktivität. Da sie noch nicht Akt | muß sie auch noch ab alio bewegt werden, hat also Passivität in sich. Andererseits ist sie geworden, und alles, was geworden, empfangen ist, birgt die

Möglichkeit des Vergehens, wieder eine passive Potenz in sich. Bewegendes und Bewegtes sind immer unterschieden: entweder 2 Subjekte oder dasselbe, sofern es teils aktiv, teils passiv ist.

Akt ist Verwirklichung des Möglichen: 1.) Seinsakt = εὐτελέχεια (πρώτη = substantielle Form; δεύτερα = akz{{identelle}} Form). 2.) Tätigkeitsakt = ἐνεργεια | Potenz \$ Akt Korrelation. Verschieden, sogar – als Sein und Nichtsein – Gegensätze: ein und dasselbe kann darum unter demselben Gesichtspunkt nicht Akt u. Potenz sein.

Nur das Aktuelle kann tätig sein. Es ist vollkommener als das Potenzielle.

Eine Mehrheit von Aktuellem kann nicht unum sein. Nur Akt und Potenz unum. Darum Einzigkeit der substantiellen Form.

Zum Übergang von Potenz zu Akt bedarf es der Wirkursache, die selbst Akt ist. Ihre Tätigkeit ist zugleich im Leidenden. Priorität des Aktes gegenüber der Potenz: 1.) in der Erkenntnis: | Potenz nur aus dem Akt zu erkennen. 2.) Zeitlich: nicht im Individuum, aber in d. Art. 3.) der Natur nach: Akt als Wirk- und Finalursache. Notwendigkeit eines 1. Aktuellen, actus purus führt zur Existenz Gottes.

—

Die thomistische Lehre von Akt und Potenz und die augustinish-arabische Richtung im 13. Jh.

Bei Thomas nicht einseitiger Intellektualismus oder Voluntarismus, sondern Intellekt und Wille. 2 Potenzen, die nach Objekt und Akt verschieden. Hier das verum = | ens cognoscibile, dort das bonum = ens appetibile. Erkennen immanent – Wollen auf die res in se gerichtet; Verinnerlichung – Veräußerlichung. Im konkreten Akt wirken beide zusammen als causae ad invicem. Der Wille führt den Verstand von der Potenz zum Akt. Aber wir können nichts wollen, was wir nicht erkannt haben. – Das Wahre, der Verstand, das Erkennen sind höher und früher als das Gute, der Wille, das Wollen = Akt ! Potenz. In diesem Sinn Primat. Zu der abstrakten wissenschaftlichen Erkenntnis Zustimmung rein nach sachlicher Evidenz ohne Willenszutat. | Als Triebkraft leitet der Wille das exercitium jedes Aktes. Das allgemeine Urteil, sowohl der spekulativen als der prakt. Erkenntnis ist notwendig bestimmt durch das verum universale und bonum universale. Aber für das praktische Urteil über den einzelnen Fall hat er den Primat, entscheidet die Spezifikation.

Materie als Individuationsprinzip.

Methodischer Zweifel bei Thomas

Möglichkeit einer ewigen Welt.

Grundsätze für das Verhältnis zu früheren Forschern.

»Den sehr problematischen Charakter der Naturtheologie und Psychologie bei Duns Scotus kennt jedermann.«!

Schöpfung = notwendige Vernunftwahrheit

»Akt und Potenz sind die zwei Grundpfeiler des Weltalls.«

Unveränderlichkeit der Dingwesen

»Wissenschaftlich konnte das Christentum sich nur auf den Boden der Akt-Potenzlehre begeben.« (Nicht bloße Seins-, noch bloße Werde-, sondern Seins-Werde-Philosophie.)

Beweisbarkeit d. Unsterblichkeit d. Seele.

Der Thomismus ein Doppelsystem (Philosophie – Theologie).

Gleichsetzung von Sein u. Seiendem

Das real Mögliche = »etwas, was in einer dinglichen Disposition oder Veranlagung, dem Vermögen nach, κατὰ δύναμιν, schon existiert.«

materia prima = »passive Potenz aller körperlichen Veränderung«

Aktive u. passive Potenz u. ihr Zusammenhang

εἰς τελέχεια πρώτη = substanzielle Form

Seinsakt (

εἰς τελέχεια δεύτερα = akzidentelle Form

εἰς έργεια = Tätigkeitsakt (nicht streng geschieden)

Die Einheit der substanziellen Form.

Wirkursache: Objekt = Akt : Potenz

Akt des Tätigen = Leiden des Leiden.

Akt schlechthin früher als Potenz. Akt u. Potenz umfaßt alles Gewordene.

»Das Dunkelste blieb für Aristoteles immer das Problem von der materia prima ...« und das Folgende.

I. Die aristotelische Lehre von Akt u. Potenz als Grundlage die thomistische Fassung von Glaube u. Wissen

Credo ut intelligam: Vermengung von Glauben u. Wissen und Ursprung, Begriff u. Gebiet.

Anselms Vernunftbeweise für die Glaubenswahrheiten.

Thomas: Der wissenschaftliche Begründer der Harmonie auf Grund der klaren Unterscheidung von Glaube und Wissen. Harmonie.

Definition des Glaubens als Akt des Verstandes, der der göttlichen Wahrheit beistimmt auf Grund einer von der Gnade angeregten Willensbewegung

Wissen: Sei? In Boet. de Trin. Ersetzung aller Erleuchtung durch die aristotelische Abstraktion auf- | gebaut auf die Akt – Potenzlehre.

Grundlage alles natürlichen Erkennens

intellectus possibilis = passive Potenz. *intellectus agens* = actus.

potentia passiva (Erkenntnis der Außenwelt) Grundlage für die natürliche Gotteserkenntnis (*praeambula fidei*) – Gegensatz Offenbarungswahrheiten im strengen Sinn.

Philosophie u. göttl. Theologie

Allgemeinste (abstrahierte) Prinzip Glaubensartikel
Vernunftwahrheiten

Beide Wissenschaft auf Grund der Glaubensartikel.

Harmonie von Glauben u. Wissen auf Grund der *potentia oboedentialis* alles Geschaffenen gegenüber dem Schöpfer als *agens*

(Dies Hinausgehen über Aristoteles auf Grund der Schöpfungslehre.)

II. Die thomistische Lehre von Akt und Potenz und die augustinisch-arabische Richtung im 13. Jh.

3 Richtungen: 1.) Averroismus, 2.) Augustinismus, 3.) Thomismus.

1.) Averroismus nicht bloß von Aristoteles, sondern auch von Plotin bestimmt: antichristlich und monistisch in Folge »der Mißachtung des »potentiellen Seins im Hervorgebrachten«.

Augustinismus neben Augustin durch die Araber bestimmt (nicht bloß Franziskaner, sondern auch Weltpriester und Dominikaner), darum viel aristotelischer als Augustin.

Mit dem Thomismus gemeinsam: christliche Grundlage, Lehre von Akt und Potenz, Unterscheidung von Essenz und Existenz.

Unterscheidend: 1. Erleuchtung = Grund der natürlichen Erkenntnis (Plotin – Augustin)

3 Wege der Illuminationslehre

1.) Plotin – Pseudo-Dionysius – Scotus Eriugena –

2.) Plotin – Augustin – Anselm –

3.) Araber – Hugo v. St. Viktor – Petrus Lombardus

Für die Sinnenwelt: Abstraktion

Für die Geisteswelt: Erleuchtung

Plotin + Aristoteles

augustinisch-arabisch = Augustiner des XIII. Jh. (auch Bonaventura)

Wilhelm v. Ware – Duns Scotus Ablehnung der Illuminationslehre.

Einfluß Avicennas persönlicher geistiger Intellekt – Grundlage des Unsterblichkeitsbeweises.

Illuminationslehre = Grundlage der Vermengung von Theologie und Philosophie.

Seele = absolute Aktivität: keine Einwirkung des Leibes, keine Sinneseindrücke, darum Seele = Potenzen gl. auch Scotus; dagegen Thomas: Seele : Potenz = Substanz : Accidens (Qualität)

1. materia prima als Akt

bei Duns Scotus: weil sie sonst nicht Träger der Formen sein könnte. Plotin: geistige Materie als Träger der Ideen (Quelle für die Komposition von Form + Materie in den geistigen Substanzen)

Materie der Seele bei Augustin, Bonaventura und vielen anderen.

Aktuelle Materie in den Körpern – Aktualität des Chaos.

Duns Scotus: »die irdische Substanz nur ein Compositum aus der Materia prima als aktuellem Träger einer Anzahl akzidenteller Formen. Bei ihm ist die materia prima formlos, bei manchen anderen semiformis (Bonaventura).

Augustinisch – arabische Richtung

2. Pluralitas formarum

Quelle Plotin: Geist – Seele – Leib

Augustin – Avicbron (fons vitae) – Roger Bacon – Duns Scotus. Verschiedene Formen dieser Lehre:

a) Seelendreiheit (Kilwardby, Bacon, Olivi)

b) Seele aus Form + Stoff – Form des Leibes

c) rationes seminales = inkomplete Formen, der Materie eingeschaffen (Augustin).

d) forma corporeitas = Form des Körpers außer der Seele (Gemeingut d. Augustiner).

e) Ultrarealismus: Hypostasierung der Abstraktionsstufen zu aktuellen Formen (Duns Scotus).

Thomas Gegner der augustinisch-arabischen Richtung

1. Harmonie von Geist und Sinneswelt

Verstandesmäßige Erkenntnis der Sinnenwelt durch göttl. Erleuchtung, Gott (Licht, das alle Welt erleuchtet) als intellectus agens separatus noch im Sentenzen- | kommentar angenommen, in der Quest. Disp. (de anima, de spiritualibus creaturis) abgelehnt, ebenso C. G. u. S. th: alle Erkenntnis Abstraktion aus den Phantasmen. Diese Ableitung aller natürlichen Erkenntnis aus der Sinneserfahrung ist im Mittelalter ohne Vorgänger: sogar Aristoteles verschieden interpretierbar. – Begründung: Tatsache der tabula rasa – Verstand in potentia für alle geistigen Formen, Entwicklung aus den Phantasiebildern u. s. w. Grund dieser Tatsachen: Verbindung von Seele und Leib und darum Wesenheit des Sinnendinges Objekt des Menschenverstandes.

In der Seinsordnung teilt Thomas den Exemplarismus (Plato – Philo – Plotin – Augustin). In der Sinnenwelt selbst gibt es etwas Festes: allgemeine und notwendige Gesetze, die nicht die Sinne erfassen, aber der denkende Geist. (Physische Seinsordnung.)

Abstrakt existieren die Wesenheiten (quidditates) der Dinge in unserem Verstande:

So sind sie allgemein, notwendig u. zeitlos. (Metaphysische Ordnung.) Mit der »Notwendigkeit und Unveränderlichkeit der Dingwesenheiten« steht und fällt das Wohl und Wehe aller natürlichen Wissenschaft und Wahrheitserkenntnis. In ihr wurzelt auch die Sicherheit der 1. Prinzipien. Sie ist nicht im abstrahierenden Verstand begründet, sondern im Seinsinhalt der Essenzen selbst.

Die abstrahierten Wesenheiten sind ein intelligibile necessarium. »Ein solches kann aber seinen letzten Grund nur in einem intellectus necessarius haben«: dem göttl. Verstand mit seinen ewigen Ideen, dem der Menschengeist nachgebildet ist. Dieser Verstand und die abstrahierten Species (= rerum quidditates) auf deren Erfassung er hingeeordnet ist, sind Voraussetzung der Erkenntnis.

Logische Beziehungen (= secundae intentiones) begründet in inneren Seinsbeziehungen der Wesenheiten (= prima intentiones). »In den ersten Prinzipien ist der innere Seinszusammenhang der termini oder quidditates unmittelbar evident.« Sie sind absolut sicher, Nachbilder der göttl. Ideen, der »tiefste Grund der Erkenntnissicherheit.«

Die Harmonie von physischer, metaphysischer u. logischer Ordnung, die Begründung aller natürlichen Erkenntnis auf die Sinneserfahrung ist auf die Akt-Potenzlehre aufgebaut, weil Seele : Leib = Form : Materie = Akt : Potenz. {{gl. Grabmann}} Mit der Seele als einziger Wesensform des Leibes ist auch die Potenzialität des Intellekts zu allem Intellektuellen gegeben. (?)

2. Harmonie von Subjekt u. Objekt

Die plotinische Behauptung der reinen Aktivität des Erkennens mußte zur Leugnung der Eigenrealität des Objekts führen. (obgleich Plotin, Augustin und die Augustiner des XIII. Jh. Realisten blieben.)

Die Identität von Substanz u. Potenzen würde die Seele Gott gleichsetzen: Sein und Tätigsein würden zusammenfallen. In der Seele ist aber das Tätigsein accidens – darum muß es auch dessen {{unmittelbares}} Prinzip, die Potenz, sein. Also Seele : Potenzen = Substanz : Qualität (= accidens ontologicum) oder Wesenheit und proprium in der log{{ischen}} Ordnung.

Subjektiver Anteil an der Erkenntnis: die abstrahierende Verstandestätigkeit mit unendlichen Möglichkeiten. Objektiver Anteil: die Passivität gegenüber dem Objekt, das von | dem leiblich-seelischen Subjekt der Sinneserkenntnis und vom Verstand empfangen wird.

3. Harmonie von Verstand und Willen

Intellektualismus = einseitige Hervorhebung des Verstandes auf Kosten des Willens (metaphys., ethischer, psycholog.). Voluntarismus = einseitige Betonung des Willens (psych., kritischer, Rechts-, metaphys.).

Mittelalterlicher Voluntarismus Bonum verum, Wille Verstand, Glaube und Glückseligkeit mehr im Willen, Theologie vorwiegend praktische Wissenschaft (Hugo v. St. Viktor, Alexander Halensis, Bonaventura).

Radikaler 2. Hälfte des XIII. Jh. Heinrich v. Gent: Verstand nur passiv, Wille nur aktiv. Duns Scotus: Primat des Willens nach Objekt, Habitus und Akt; absolute Selbstbestimmung: *potentia libera per essentiam* gegenüber dem Objekt und der Erkenntnis. Die Zusammensetzung der einfachen Wesenheiten zu den Dingwesenheiten vom göttlichen Willen abhängig.

Thomas: weder Intellektualismus noch Voluntarismus. Primat des Verstandes *simpliciter*, des Willens *secundum quid*.

Wille und Verstand verschieden (als Potenzen nach Objekt und Tätigkeit: Veräußerlichung – Verinnerlichung), nicht aufeinander zurückzuführen.) aber nicht getrennt (weil einer Seele angehörig, Mitursachen füreinander in den menschlichen Tätigkeiten: Wille von Verstand bewegt, den Verstand von der Potenz zum Akt führend. | Die Wurzel der Freiheit liegt in der Vernunft. Jede Tätigkeit von Verstand u. Willen verursacht.), beide in Harmonie: Der Verstand ist schlechthin vollkommen, weil sein Objekt es ist: das Wahre ist Grund des Guten und verhält sich dazu wie Akt : Potenz, weil er ihm das Objekt gibt, das ihn aktualisiert; weil seine Tätigkeit es ist, denn sie hat ihr Objekt in sich, während der Wille es außer sich sucht. – Darum ist bei Gott und den Menschen Glückseligkeit primär im Verstand.

Aus dem Primat des Wahren folgt die Unabhängigkeit der Wissenschaft vom Willen: Metaphysik: das göttliche Wollen vom Wissen bestimmt, göttliche Natur und Ideen sind Prinzip der unveränderlichen Dingwesenheiten. Menschliches Erkennen durch das Prinzip der Evidenz (der Sinne, der 1. Prinzipien, mittelbare der Schlüsse) Ethik und Rechtswissenschaft. Alle Gesetze = Verstandesnormen (göttliches Gesetz, Naturgesetz, positives Gesetz)

Der Wille vollkommener *secundum quid*.

1.) in seiner Richtung auf das höchste Gut, | dessen Sein in sich vollkommener ist als in unserem Verstand; 2.) sofern er Prinzip der Tätigkeit ist und auch den Verstand von der Potenz zum Akt (als zu seinem bonum) führt; 3.) durch die Freiheit gegenüber dem praktischen Urteil (was im einzelnen Fall zu tun – *liberum arbitrium*).

Auch im Glaubensleben führt der Wille den Primat, weil die Glaubenswahrheiten nicht einsichtig sind und durch freie Wahl Verstandesinhalt werden. Im seligen Schauen aber wird wieder der Verstand herrschen.

Zusammenhang mit der Akt-Potenzlehre: Wo der Verstand leitet, aktuiert er den Willen und umgekehrt.

4. Harmonie Einheit und Vielheit in den Naturdingen. (Einzigkeit der Substanzialform)

Die Vereinbarkeit von Einheit und Vielheit ist für das Weltganze geklärt durch den Schöpfungsgedanken: Gott als die 1. Ursache gibt die Einheit. – Für das einzelne Seiende bei Aristoteles vorbereitet: Das Seiende als solches eins: Einheit | und Vielheit aktuell unvereinbar, aber was aktuell eins, kann potenziell vieles sein und umgekehrt.

Darum kann aus mehreren aktuellen Substanzen kein drittes aktuelles Seiendes entstehen: »eine Wesenseinheit in den körperlichen Substanzen, die ja notwendig eine Mehrheit von Teilen besitzen, nur möglich aus einem potenziellen Prinzip, d. h. der materia prima und der substanziellen Form als aktiveres Prinzip, das dem Kompositum die Aktualität und Vollkommenheit verleiht.« Darum auch Einheit des Menschen: Leib + Seele = Potenz + Akt = Materie + Form.

»Die Möglichkeit der stofflichen Substanz ist innerlich notwendig bedingt durch die Harmonie der Vielheit der Teile in der Einheit des Ganzen.« »Die unio substantialis tritt hier mächtig in den Vordergrund der materiellen Weltprobleme.«

»Die Wesenseinheit von Seele und Leib ist die einzige solide Grundlage einer verständnisvollen und abgeklärten persönlich-rechtlich- | sozial-pädagogischen Auffassung des Menschen.«

Thomas von Aquin: Quellenangaben

Hauptthesen: 1.) Die geistige Seele muß tatsächlich die substanzielle Form des Leibes sein (= es gibt eine Wesenseinheit beider). 2.) Die geistige Seele ist die einzige Wesensform des Menschen.

1.) will beweisen, daß Seele + Leib = Form + Materie. Gegner sind Plato, Averroes und die Averroisten, nicht die Augustiner des XIII. Jh.s. Beweisquelle ist allein die Erfahrung.

2.) Wäre die geistige Seele nicht die einzigste Form, dann wären Seele + Leib keine wahrhaft substanzielle Einheit; sie muß also unmittelbar mit der prima materia verbunden sein. Gegner: das ganze XIII. Jh. Er bekämpft: 1.) Seele = Form + Materie, 2.) Aktualität der prima materia; 3.) Seelendreiheit; 4.) eigene Körperform, 5.) rationes seminales. Beweis metaphysisch: I. Einheit ist bedingt durch die substanzielle Form, die das aktuelle Sein gibt. Mehrere substanzielle Formen = Vielheit. II. Die substantiale Form gibt das esse simpliciter, jede weitere kann nur akzidentell sein. III. Eine Mehrheit von substantieller Form würde Erzeugung unmöglich machen – es wäre das Erzeugte schon vor der Erzeugung (?). | IV. Eine Mehrheit von Wesensaussagen über dasselbe Individuum wäre nicht möglich, wenn sie nicht von einer Form herrührte.

Entwicklung bei Thomas selbst: Im I. liber sententiarum noch Schwanken, vom II. ab klarer Standpunkt. Kampf für seine Ansicht besonders in Paris 1269/72. Stellung Alberts: manche Thesen, die zur Einzigkeit der Form hindrängten, trotzdem auch nach dem Tode des hl. Thomas Anhänger der Mehrheit (bes. eigene Körperform).

Moderne Naturwiss und thomistische Formenlehre

Elemente und Verbindungen.

III. Kapitel. Die Lehre von Akt und Potenz als tiefste Grundlage der thomistischen Synthese

§ 1: Die Universalienlehre im Licht von Akt und Potenz

(Noetischer Parallelismus) 1. Begriffe des universale: Eines im Verhältnis zu Vielem (als gemeinsame Ursache, Bezeichnung, transzendente oder kategoriale Seinseinheit: in causando, significando, essendo) – Formalismus des Duns Scotus: Das Eine aktuell im Vielen.

Aristotelisch-thomistische Universalienlehre: I. Parallelismus: das Allgemeine 1.) in sich, 2.) in den Dingen, 3.) im Verstand. (Bedingung der Wissenschaft) | II. Das universale, das universale in sich, in den Dingen, im Verstand, ist die Natur oder Washeit, das Notwendige in den Dingen. (Bedingung der Notwendigkeit der Wissenschaft)

Doppelsinn von Form = 1.) Wesenheit, = 2.) mitkonstituierendes Prinzip d. Materie.

III. Der Seinsweise nach (modo quo) sind das universale directum (metaphysicum), logicum und potentiale (physicum) verschieden.

»Alle Genera, alle logischen Species, selbst die Transcendentalien, sowie die logisch getrennten Begriffsteile sind nicht Naturdinge, aber real in den Naturdingen. Sie werden also richtig und wahr erkannt als virtuell in einem anderen enthaltene mitkonstituierende Seinsprinzipien.« In der logischen Ordnung sind sie getrennt definierbar. Andererseits kann das, was in der logischen Ordnung identisch ist (genera und species) in der physischen Ordnung verschieden sein gemäß der verschiedenen Existenzweise.

Bedeutung des universale potentiale: Die Dingwesenheit existiert ihrer physischen Existenzweise nach singular: entsteht, vergeht (als kontingent) und ist darum vermehrbar. Aber im Werden gibt es ein Unveränderliches und Unvergängliches, worin die Gesetzlichkeit der Natur und das Naturrecht begründet ist. Das ist das universale potentiale. Dafür vorausgesetzt ist die Realdistinktion von Essenz und Existenz: »ein und dieselbe Wesenheit existiert im Universale logicum formaliter, im Universale directum actualiter, im physicum potentialiter und im Geist Gottes exemplariter.«

Materia prima: 1.) Begriff: negativ das Unbestimmte (im Grunde aber doch nicht ganz unbestimmt); positiv: Zwischen »Nichts« und dem »Wirklichen« gibt es »ein Mittleres, das potentielle Sein: »κατὰ δόξαν«. Und das ist nun für das körperliche substantielle Werden gerade die Urmaterie, die als Subjekt allem Werden und Vergehen zugrundeliegt, in dem das, was in ihr eben noch aktiviert war, durch den Verlust der Form untergeht und indem aus ihr wie aus der »Mutter« das Neue durch Erwerbung einer anderen Form entsteht.« (Siehe die folgende aristotelische Definition)

Form als Akt und die verschiedenen Ausdrücke dafür.

Form – Materie – Wesen

Materie und Form erhalten untereinander das aktuelle Sein.

»Jeder Ruderschlag ins klare Wasser ist eine *eductio formae de potentia materiae*«. Aber nicht aus der *prima materia*!

»die Natur, die gewaltigen Weltwirkursache, die täglich neue Substanzen schafft ...«.

Als passive Potenz kann die *materia prima* nichts tun, nur leiden.

Materie und Form im Kompositum. Die Natur als Wirkursache außerhalb.

Was ist Natur?

II. Die *materia prima* ein bloß real-mögliches Sein.

»Die *materia prima* ist als passiv-potentiell Sein in jedem aktuell existierenden Körperwesen als Urgrund seiner körperlichen Veränderlichkeit.«

Suarez: Materie im Verhältnis zu Gott und zur Form bloß potentiell, »in se et per se« aktuell, im Besitz des actus entitativus oder metaphysicus, von der Form unterschieden tanquam res a re, hat Wesen und Existenz, was beides nicht voneinander unterschieden ist. Äußerster Gegensatz; dazu Thomas

Ver 3,5: »... ipsa potentia est ipsa essentia eius«

Nach Suarez ist *materia prima* aktuell, weil real. Materie und Form jede ens simpliciter mit eigener Essenz und Existenz.

Nach Manser entfällt bei Suarez wie für die Vorsokratiker die Möglichkeit des Werdens. »Jede irgendwie aktuelle *materia prima* verunmöglicht eine einheitliche Substanz aus Materie und Form und damit ein substantielles Werden.«

Aktuell – Physik – inkomplete Substanzen (wie sie nach jener Auffassung angenommen werden müssen, gibt es nicht. Sie widersprechen dem Begriff der Substanz [Seele?])

Nicht Akt : Akt, sondern Akt : Potenz

3.10 Exzerpte und Notizen zu J. Maritain, Von der Christlichen Philosophie (A08–89 und A08–90)

Zugrundeliegt den Exzerpten und Notizen die Ausgabe von Jacques Maritain, *Von der Christlichen Philosophie*, Salzburg: Pustet 1935.

Wie die Datierungshinweise auf zwei Briefen von Ruth Kantorowicz (beide gerichtet an die Mutter Priorin Teresa Renata) vom 28. 1. 1936 und vom 6. 2. 1936 zeigen, hat Edith Stein das Buch gleich nach seinem Erscheinen gründlich studiert. Auch ein dritter Brief vom 16. 3. 1936 an ihre »Großmutter« bestätigt diesen Eindruck. – Die Blätter sind zumeist doppelt gefaltet.

Maritain: Christliche Philosophie

I. Glaube und Philosophie. Das Problem der christlichen Philosophie

Entgegengesetzte Standpunkte:

Die Philosophie bedarf des Glaubens und wird durch ihn wesentlich verändert.

Glaube und Philosophie haben nichts miteinander zu tun. Es gibt darum keine christliche Philosophie.

Gilson sucht die Lösung auf historischem Wege: durch Vergleich der Philosophie mit und ohne Offenbarung. Maritain will systematische Analyse. E. Bréhier findet in der Geschichte nur gescheiterte Versuche einer christlichen Philosophie von Augustin bis Blondel.

Blondel wendet sich gegen eine »getrennte Philosophie«, die so tut, als wäre die Vernunft des Philosophen vom höheren Licht unbeeinflusst, und nennt sie mit Recht dem Geist des Thomismus widersprechend. Aber wenn die Apologetik beim Sprechenden Glauben, beim Hörenden Gnade und Arbeit des Herzens voraussetzen muß, kann die Philosophie beim Hörenden nur auf die natürliche Vernunft rechnen. | Er sieht es als Kennzeichen der kath. Philosophie an, daß sie die begriffliche Erkenntnis (d. h. ihre eigene) als unzulänglich erkenne, und will nicht zugeben, daß sie der Offenbarung Begriffe verdanke.

II. Die thomistische Lösung

Natur und Zustand. Dieser Unterschied (= dem von Wesen und Tatsache, Idee und tatsächlichem Stand einer Wissenschaft) ist für die Lösung von Wichtigkeit: die Natur der Philosophie und ihre geschichtliche Verwirklichung im Philosophen sind viel schärfer geschieden als das bei den exakten Wissenschaften der Fall ist.

Die Natur der Philosophie. Nach dem hl. Thomas sind die Substanzen durch ihr eigenes Wesen unterschieden, die Potenzen durch die Akte, diese durch ihre Objekte. Die Philosophie ist damit bestimmt durch ihren Gegenstandsbereich und das ist das, was der natürlichen Vernunft zugänglich ist: phil. Weisheit = per- | fectum opus rationis, völlig unabhängig von Glauben und Theologie. Damit ist aber nicht gesagt, daß der Philosoph es sei, wie die Rationalisten meinten.

III. Christentum und Philosophie. Der christliche Zustand der Philosophie

Zum Philosophieren gehört Reinigung des Verstandes und Herzens, weil man mit der ganzen Seele philosophiert. Die Schwäche und Irrtumsgefahr des Verstandes kann auch der Nicht-Christ erkennen. Aber der Christ glaubt, 1.) daß durch den Glauben Erkenntnisse gewahrt werden, die der natürlichen Vernunft nicht zugänglich sind, 2.) daß durch die Gnade die Natur auf eine andere Stufe erhoben werde; 3.) daß durch 1 und 2 die Vernunft leichter zu irrtumsfreier Erkenntnis der an sich natürlicherweise erkennbaren höchsten Wahrheiten gelangen könne.

Die objektive Mitgift: 1.) Begriffe, die an sich der natürlichen Vernunft zugänglich waren, sind erst unter dem Einfluß der Offenbarung klar herausgestellt worden: Schöpfung, Sein schlechthin, Sünde (als Beleidigung Gottes) (Vor- | bereitet sind sie schon früher, wie selbst über-philosophische Begriffe, z. B. der des Logos).

2.) Der Glaube hat in Zweifel und Unsicherheit Bekräftigung gebracht: z. B. bezüglich des Wertes der Vernunft gegenüber den Skeptikern.

3.) Die Philosophie hat als Dienerin der Theologie aus der übernatürlichen Ordnung gelernt: ihren Gesichtskreis erweitert, neue Probleme entdeckt, z. B. das der Person, und die Welt der Erfahrung anders sehen gelernt: als Werk des Wortes (Antrieb für die Naturwissenschaft und die reflektive Erkenntnis der Neuzeit.)

Stärkung des Subjekts. Die philosophische Geisteshaltung wird 1.) ihrem Entstehen nach, d. h. in den natürlichen Überzeugungen der Vernunft gekräftigt; 2.) als ausgebildete, d. h. als die »bestimmte Art, wie der Geist das in ihm Angelegte zur Vollendung führt gestärkt dadurch, daß der Glaube als eine | Geistesvollendung sie stützt; 3.) in der Zielsetzung, weil sie sich ihrer »mystischen Sehnsucht« bewußt wird und zu einer höheren Weisheit aufblickt.

Der Glaube leitet die Philosophie, ohne dadurch ihre Selbstständigkeit zu verletzen.

Christliche Philosophie = »Wesenheit in einem bestimmten Zustand genommen.«

gl. Gilson: »Die beiden Ordnungen bleiben geschieden, obgleich die Beziehung, die sie eint, eine innerliche ist.« Sie ist begründet im Wesen der Philosophie: »in ihrem natürlichen Streben, die ihr zugeordnete Wirklichkeit so vollkommen wie möglich zu erkennen,« andererseits »in der Natur | der christl. Lehre und des christl. Lebens, die der Vernunft äußere und innere Stärkung zu bringen vermögen.«

IV. Theologie und Philosophie

Bestimmung der Theologie im Unterschied zur Philosophie. – Wenn eine theologische Untersuchung die Antwort auf eine philosophische Frage gibt, so bleibt dann die ganze philosophische Arbeit noch zu tun.

Verhältnis von Theologie und Philosophie in der thomistischen Philosophie. Aufgaben, die für die thomistische Philosophie noch zu lösen sind.

Die Moralphilosophie, die sich mit dem menschlichen Handeln befaßt, muß den Menschen in dem Zustand nehmen, in dem er ist – als gefallen und erlöst und darum die Wahrheiten d. Glaubens u. der Theologie benutzen. | Sie bleibt echte Philosophie, aber nicht reine Philosophie, sondern eine der Theologie untergeordnete.

Die praktische Philosophie, in ihrem vollen Umfang genommen, ist schon um der Eigenart ihres Gegenstandes willen christlich.

Verhältnis von philosophischer und theolog. Methode.

Bedeutung für die Metaphysik wegen der Stellung des Menschen im Kosmos.

Schlußbemerkungen

Die Überlegenheit der christlichen Philosophie gegenüber der früheren: dazu Thomasstellen.

Es gibt nicht nur christliche. Philosophen, sondern auch eine christliche Philosophie, seit der Verkündigung des Evangeliums. entweder im christlichen Zustand oder im Zustand des | Abfalls vom Christentum.

Der Scholastik ist die echte Objektivität, das lautere Streben nach der Wahrheit zu verdanken.

»Der Rationalismus ... zog die Vernunft der Wahrheit vor.«

Abschluß

Anhang I. Über das Wesen der Apologetik

Aufgabe der Apologetik: Die Offenbarung mit der natürlichen Vernunft unter der Leitung des Glaubens zu verteidigen, mit den Begriffen und Gründen der Glaubwürdigkeit, die Gott selbst der Vernunft in die Hand gibt. Beweise und Argumente müssen so sein, daß sie der natürlichen Vernunft einleuchten können. Ihr Ziel ist ein praktisches (die Gewinnung der Seelen), das für die Philosophie als solche nie in Betracht kommt (nur für den Philosophen). (Das Ganze nach Garrigou-Lagrange).

Anhang II. Über die Moralphilosophie

*1.) Es gibt eine natürliche Ethik, aber nicht als abgeschlossene Wissenschaft, weil sie nur das Wesen des Menschen in Betracht zieht und nicht den tatsächlichen Zustand des Falls, der für das Handeln vorausgesetzt ist, und erst recht nicht als zureichende Anleitung zum wirklichen Handeln. Sie verhält sich zur vollständigen Moralphilosophie wie die natürlichen Kardinaltugenden (die ohne die Liebe *facile mobiles sunt*) zu den eingegossenen.*

*2.) Die vollständige Moralphilosophie ist nicht Moraltheologie. Beide haben zwar dasselbe Materialobjekt (das menschliche Handeln) gl. und dasselbe Formalobjekt (*ratio formalis quae*) – die menschlichen Handlungen im Verhältnis zu ihrem Ziel oder die Freiheit in Übereinstimmung mit ihrer Regel, und beide stützen sich auf die vom Glauben erleuchtete Vernunft, dennoch ist ihre Erkenntniseinstellung verschieden. Die | *ratio formalis sub qua* ist für die Moralphilosophie, daß die Akte etwas durch die menschliche Vernunft zu Ordnenes sind, für die Theologie, daß sie möglicher Inhalt göttl. Offenbarung sind. Diese gehört zur Ordnung des unendlichen Wissens (als Anteil am göttlichen), jene zum endlichen.*

Unterordnungsverhältnis: die Moralphilosophie ist der Theologie nur hinsichtlich tragender Grundwahrheiten untergeordnet, nicht hinsichtlich des Gegenstandes. – Sie hat denselben Gegenstand (nicht einen speziellen), kann darum nicht als dem Stoff nach philosophische, der Form nach theologische Wissenschaft bezeichnet werden. Sie empfängt von der Theologie den Begriff des wahren

letzten Ziels des Menschen und in der praktischen Wissenschaft haben die Ziele die Funktion von Prinzipien.

Die Moralphilosophie ist der Theologie schlechthin und einfach untergeordnet, die Philosophie als solche nur in einer gewissen Hinsicht – wenn sie nämlich praktisch wird und dann ihren Gegenstand in vollem Umfang nimmt.

Die Moralphilosophie hat ihre eigenen Grundwahrheiten, muß sie aber von der Theologie her ergänzen.

Es ist richtig von Unterordnung unter die Theologie, nicht unter den Glauben zu sprechen: sie folgt nicht unmittelbar aus den Grundwahrheiten der Theologie, wie sie der Glaube darbietet; sonst wäre sie selbst Theologie. »Die in vollem Umfang genommene Moralphilosophie ist ihrer Form nach und in ihrer Wurzel natürlich, aber mittelbar und indirekt mit einer übernatürlichen Wurzel verbunden.«

Sie übernimmt die Grundwahrheiten nicht | als erkannte, sondern als geglaubte, (wie jede untergeordnete Wissenschaft) und fügt den Gesichtspunkt hinzu, daß die menschlichen Akte durch die Vernunft zu regeln sind.

Die Annahme des Glaubens ist für die Moralphilosophie ebenso wie für die Theologie vorausgesetzt.

Die Moral-Philosophie, als der Theologie untergeordnet, hat sich nicht an die Dokumente der hl. Tradition heranzuwagen. Ihre wesensmäßigen Werkzeuge sind »die Gegebenheiten der Erfahrung und die Interpretation derselben durch den Einbau in ein rationales Strukturschema.« Sie bleibt profane Wissenschaft.

3.11 Exzerpte und Notizen zu A.-D. Sertillanges: *Saint Thomas d'Aquin (Der heilige Thomas von Aquin)* (A08–102 und A08–103)

Bei den beiden Textkonvoluten handelt es sich um zwei sich durchkreuzende Exzerpte, die sich im Stil deutlich voneinander unterscheiden. Offensichtlich ist bei der Zuordnung der Manuskripte zu den beiden Konvoluten die ursprüngliche Ordnung durcheinandergeraten. Dies betrifft die Seiten 1 sowie 6 bis 13 der zweiten Exzerptreihe, die in die Zettelfolge der ersten Exzerptreihe geraten sind. Die erste Exzerptreihe gibt einen möglichst geschlossenen und kohärenten Text, verzichtet dabei aber auf die genaue Seitenangabe (wir haben sie für die Edition beigelegt); die zweite Exzerptreihe hat mehr den Charakter kürzerer, oftmals auch stichwortartiger Notizen, die aber mit genauen Seitenreferenzen versehen sind und eher dem Standardverfahren Steins entspricht. Es gibt zudem interne Referenzen innerhalb und zwischen den beiden Exzerptreihen.

Die beiden Textkonvolute Edith Steins zu Sertillanges beziehen sich dem Inhalt und der Abfolge nach auf dasselbe Werk:

Sertillanges, A.-D., *Saint Thomas d'Aquin*, 2 Bde., 4. Auflage, Paris 1925.

Die angegebenen Seitenzahlen und zum Teil auch die Überschriften lassen darauf schließen, dass sie die deutsche Übersetzung dieses Werkes als Textgrundlage verwendeten:

Sertillanges, A.-D., *Der heilige Thomas von Aquin*, übersetzt von Robert Grosche, Hellerau bei Dresden 1928.

Für die Edition wurde der Versuch unternommen, beide Exzerptreihen wieder geschlossen zu rekonstruieren. Sie zeigen modellhaft, wie unterschiedlich Edith Stein ihre Texte bearbeitet hat.

Leere bzw. nicht mit Notizen zu Sertillanges beschriebene Manuskriptseiten wurden bei der Transkription ausgelassen. Wiederum geben die Briefe, auf deren Rückseite sich Steins Notizen befinden, einen Hinweis auf die Datierung der Exzerpte in den April und Mai 1935. Darunter finden sich Briefe von P. Heinrich M. Christmann vom 1. 4. 1935 und von Ruth Kantorowicz vom 27. 4. 1935.

Die in der Regel doppelt gefalteten Bögen beider Exzerptreihen sind in der Regel von Edith Stein nummeriert. Die Nummerierung in der folgenden Edition folgt der Rekonstruktion der beiden Exzerptreihen, die durch den Vergleich mit der zugrundeliegenden Quelle gestützt wird.

Erste Exzerptreihe Sertillanges

I. Das Sein

1. 1. Wissenschaft Metaphysik = Lehre vom Sein als solchen

vor aller Teilung in Gattungen [»Klammer« um alles Seiende!], seine Bestimmungen die Transcendentalien: Das Eine (das, was ist = Ding, Etwas, das Ungeteilte) das Wahre (= d. Sein im Einklang mit d. Erkennen), Gute (= im Einklang mit dem Begehren), Schöne (= wohlgefallend auf Grund des Einklangs mit der Seele).

2. Die Einteilungen des Seins

Einheit. Die transcendentale, die den Kategorien vorausgeht, zu unterscheiden von der numerischen, die zur Kategorien der Quantität gehört. Ebenso zu trennen transcendentale Vielheit (multitudo), die immer nur secundum quid einem zukommt, das simpliciter eins ist, von numerischer (numerus). Das Sein ist eins gegenüber den Gattungen, in die es sich teilt, [Fehlt hier nicht die Scheidung Gott – esse = ens, Kreatur / ens, esse], die Substanz gegenüber den Accidenzien, die Ursache gegenüber den Wirkungen, die Form gegenüber der Materie etc.

Wahrheit = Übereinstimmung der Dinge mit dem göttlichen Geist (d. Ideen)

2.) mit dem menschlichen Geist (der selbst von Gott dazu geformt ist), letztlich wahres Sein (Gott selbst). Ideen nicht abstrakte Begriffe, sondern *rationes propriae*.

Das Gute = das Seiende als Ziel des Begehrens, ein Wirkliches, das eine Vollkommenheit in sich hat und dem Begehrenden geben kann (letztlich wurzelnd in der 1. Güte). Was selbst Ziel ist = honestum; was zum Ziel führt = utile; als Befriedigung gebendes = delectabile.

Das Übel. Da alles Seiende gut und begehrenswert, kann das Übel nur ein Nichtseiendes bzw. der Mangel von etwas Seiendem sein.

3. Die Prädikamente

Die Prädikamente (= Kategorien, *gradus entitatis*), Seinsweisen u. entsprechende Aussageweisen. Potenz u. Akt: eine Grundscheidung, die alle Kategorien betrifft. Aktuell = ausgewirkt, fertig. Potenziell = der Anlage nach vorhanden, virtuell. Der Gegensatz verbürgt durch die Tatsache des Werdens. –

Substanz ist das Unbezogene, auf das alle Beziehungen zurückweisen, das ens per se, ihr Sein legt sich in den Akzidenzien auseinander. Bei Körpern Substanz = Form + Materie, bei reinen Geistern selbständige Form.

Individuation: Bei den geistigen Substanzen gibt es keinen Gegensatz von Substanz gl. (Washeit) u. realisiertem Individuum. Das Problem entsteht erst für die materiellen Dinge. Das spezifisch Selbe in mehrfacher Realisierung ist numerisch individuiert durch das Quantum Materie, in dem es sich realisiert. Für die Seele besteht Doppelheit. Als Form oder Akt des Leibes ist sie individuiert durch die entsprechende Materie (die *Species*: menschliche Natur eine in allen), zugleich aber durch den schöpferischen Akt, der sie als geistiges Wesen auf diesen Leib hinordnet, und das geistige Wesen trägt seine Individuation, auch, soweit es unabhängig von der Materie. [Müßte man nicht sagen: als numerisches Individuum durch die Materie individuiert, | qualitativ ist jede Seele eine *Species* für sich wie die reinen Geister?]

Quantität. Die Substanz an sich ist weder einfach noch vielfach. Sie wird zählbar und teilbar durch die Quantität, die sich spaltet in Größe (gleichzeitig) und Zahl (nacheinander). – Zusammenhängende (kontinuierliche), aber teilbare Größe ist die Ausdehnung: der gedanklichen Möglichkeit nach unendlich teilbar, faktisch-physisch aber nur bis zu einer gewissen Grenze, der Natur der Elemente entsprechend. Teilbar, aber nicht aus Teilen zusammengesetzt, darum den Gegensatz von Einheit u. Vielheit in sich bergend. – Die Zahl als abstrakte ist Einheit gegenüber dem Gezählten, der konkreten Zahl, die Ausdehnung voraussetzt. Die konkrete | Zahl ist quantitative Vielheit im Gegensatz zur transcendentalen der Seinsgattungen; die Teilung, die sie voraussetzt, ist die materielle. Die abstrakte Zahl ist selbst eine Gattung des Seienden und eine Form.

Qualität ist Bestimmtheit der Substanz: zunächst Artbestimmtheit, dann Bestimmtheit durch Accidenzien u. Habitus. Sie ist nicht auf Quantität rückführbar, wenn auch damit zusammenhängend.

Relation: Es gibt reale Beziehungen (Ursächlichkeit) und gedankliche (Gattung – Art, Identität) und solche, die einseitig real sind (der Erkenntnis zu den Dingen). Die Ordnung der Welt, die in den Relationen zu Tage tritt, ist etwas objektiv Bestehendes.

Tun und Leiden. Bei jedem Wirken ist dreierlei zu unterscheiden: das Tätigsein gl. d. Tätigen, das Empfangen des gl. Leidenden und das Werden selbst, das in dem Empfangenden vor sich geht. Jedes Seiende als | solches, als aktuelles, ist auf Tätigkeit eingestellt (1. Akt), die aber erst durch einen 2. Akt ausgelöst werden muß, und alles potenzielle Sein auf Übergeführtwerden in aktuelles. Alles Wirken geht auf das der prima causa (ens primum) zurück, zu dem aber die causae secundae realiter hinzutreten.

II. Die Prinzipien des Seins

Die Theologie als Lehre vom Ens primum ist Mittelpunkt der Metaphysik. –

Gottesbeweise: Anselm abgelehnt, weil zwar das Sein in Gott enthalten, aber nicht für uns unmittelbar einsichtig ist. Ebenso Beweis aus dem Innewohnen Gottes in uns, weil er uns nicht als Gegenstand der Erkenntnis gegenwärtig ist, und ebenso aus dem Verlangen in uns, das nur ein unbestimmtes Verlangen nach dem Guten ist. Es gibt also keine unmittelbare Erkenntnis, sondern nur eine mittelbare aus den Ursachen. Die Einwände gegen die Möglichkeit eines Beweises zeigen nur, daß man zu keiner Wesensdefinition kommt und | zu keiner Erklärung, warum Gott ist. Aber ein Erfahrungsbeweis, daß Er ist, ist möglich.

2. Gottesbeweise.

Thomas gibt 5, die alle auf das eine Prinzip zurückweisen: alles einzelne Sein weist auf ein 1. Prinzip zurück: 1. Bewegung. 2. Ursächlichkeit. 3. Vom Kontingenten zum Notwendigen, vom bedingt Notwendigen zum aus sich Notwendigen. 4. Von dem, was das Sein (u. die anderen Transcendentalien) »mehr und minder« (durch »Teilhabe«) enthält, zum Absoluten, das seinem Wesen nach alles Sein in sich enthält. 5. Von der Zielstrebigkeit in der Natur auf den zielgebenden Ordner. – Die erkennbaren Dinge fordern für ihre Erkennbarkeit das Dasein des Unbedingten, das aber nicht wie sie erkennbar sein kann, sondern als das Unbedingte Mysterium sein muß.

3. Die Natur Gottes.

Aus jedem der Beweise für die Existenz sind auch die negativen Attribute abzuleiten: aus dem Urheber der Bewegungen folgt die Einfachheit (damit Immaterialität) aus der Absolutheit die Unmöglichkeit der Scheidung von Sein u. Wesen (das Möglichkeit zum Sein enthielte), wie Substanz u. Accidenz (das Teilhabe besagte).

Gottes Vollkommenheit ist nicht Summe einzelner Vollkommenheiten, sondern die volle Realität, die alle in sich schließt.

Die Ähnlichkeit zwischen Gott u. Geschöpfen beruht darauf, daß Er ihnen etwas mitteilt, aber es erfährt in der Mitteilung eine Umformung. – Alle Vollkommenheiten können Gott zugesprochen werden, soweit sie keine Einschränkung bezeichnen, sie müssen darum immer in einer anderen Form bezeichnet werden (nicht gut, sondern die Güte etc.).

Die Analogie der Geschöpfe zu Gott besagt keine univoke Gemeinsamkeit, aber auch keine Äquivokation schlechthin. Es sind Beziehungen aller Geschöpfe zu Ihm da, ohne daß Er durch diese Beziehung bestimmt werden könnte. Alle Kategorien weisen auf Ihn zurück, aber auf Ihn als das Transcendente, das in keine Kategorie eingeht. Gott ist 1. Bewegter, nicht weil er wie eine Wirkursache tätig wäre, sondern weil er das Ziel ist, nach dem alles strebt, und das als das Gute selbst oder das höchste Gut: das ist der beste seiner relativen Namen.

Unendlichkeit Gottes ist keine Quantität: es gibt eine doppelte Unendlichkeit: die unendliche Möglichkeit der reinen Materie u. die unendliche Seinsfülle der reinen Form, des reinen Aktes.

Gottes Allgegenwart besagt, daß Er in allem ist, in dem Er wirkt, und das ist in allem Seienden.

Unveränderlichkeit: Alle Rede von Veränderung besagt nur eine Veränderung in der Beziehung des Geschöpfes zu Gott.

Ewigkeit schließt nichts von Zeit in sich, da Zeit u. Werden zusammenhängen. Gottes Einheit ist Einzigkeit u. Einfachheit, nicht Zahl.

Gottes Erkenntnis = das, was bei Ihm dieser unserer Vollkommenheit entspricht. Sie ist die höchste geschöpfliche Vollkommenheit: das Bruchstückhafte aller endlichen Naturen wird einigermaßen im erkennenden Geist aufgehoben durch die Möglichkeit alles zu werden. Geschöpfliches Erkennen ist Einswerden von Erkenntnis u. Gegenstand, was Möglichkeit auf beiden Seiten voraussetzt. Gott als actus purus läßt kein Werden, darum keine Trennung von Erkenntnis u. Objekt zu. Er selbst ist Objekt, umfaßt aber als universale Ursache die Unendlichkeit alles Wirklichen u. Möglichen, notwendigen wie kontingenten Seins.

Da unter Leben eine Bewegung aus sich selbst heraus zu verstehen ist, besitzt es Gott im höchsten Maß.

Gottes Wille: Es muß Ihm Willen schon darum zugesprochen werden, weil Ihm Erkenntnis zugesprochen wurde, denn beides hängt eng zusammen. Allem | Sein gehört ein Streben nach dem Guten zu, das sich entsprechend dem Sein (und ev. dem Erkennen) differenziert. Gegenstand des göttlichen Willens ist (wie beim Erkennen) Er selbst, alles andere nur als an Seiner Güte teilhabend; das Sein-Gut-Mitteilen-wollen ist eine Form, das Gute zu wollen, da seine Ausbreitung selbst ein Gut ist. Das Wollen der geschaffenen Güter ist aber kein naturnotwendiges, sondern freies. Als das Letztbestimmende kann Gottes Wille selbst nicht mehr bestimmt, sondern muß frei sein. Er will nicht

eins um des andern willen, sondern daß eins um des andern willen sei; nicht jetzt dies und dann jenes, sondern alles nacheinander in einem unveränderlichen Akt, dem alles Seiende sich beugen muß, – In Gott ist Liebe zu allen Geschöpfen, sofern Er allen von Seiner Güte mitteilt; Gerechtigkeit, sofern Er allen ihrem Platz in der Seinsordnung gemäß mitteilt; Barmherzigkeit, sofern Er das Übel austilgt.

Die Vorsehung besagt, daß alle Ordnung der Dinge in Gott ihren Grund hat, auch Freiheit u. Zufall. Die Transzendenz Gottes begründet die Vereinbarkeit. Aus der Fülle des Seins entspringt die All-Macht, die absolute Tätigkeit ist (ihr entspricht die passive »Möglichkeit« dessen, woran sie ausgeübt | wird), selbst unendlich, ohne aber darum eine unendliche Schöpfung hervorbringen zu müssen. Sie bedeutet die Möglichkeit, »alles« zu schaffen, was überhaupt Existenzmöglichkeit hat. Ausgeschlossen ist nur das in sich Widerspruchsvolle, nicht einmal das Nicht-Sein, sofern Er Vernichtung bewirkt.

Aus der Vollkommenheit u. Güte entspringt die Glückseligkeit, die nichts anderes ist als der bewußte Besitz des vollkommenen Gutes.

III. Buch: Die Entstehung des Seins

1. Der Anfang

Aristoteles nahm einen unendlichen Kreislauf an, weil er einen Anfang nur innerhalb der Welt, nicht ihrer selbst denken konnte. Er kennt nur die Frage nach einem (nicht zeitlich zu denkenden) Ursprung. Thomas nimmt den Anfang zwar nicht als unmöglich, aber als philosophisch unbeweisbar, nur durch den Glauben gegeben und nicht als Anfang der Welt in einem Zeitpunkt, sondern der Welt mit der Zeit.

Die Schöpfung bedeutet den Ursprung des Weltganzen aus Gott. Zu ihr gehört auf Seiten des Weltganzen das Nichts (d. h. kein Werden von etwas aus etwas und – rein philosophisch – kein zeitlicher Anfang; dieser kommt erst durch den Glauben hinein), auf Seiten Gottes die Tätigkeit des Hervorbringens aus dem Nichts, von der die Erhaltung im Sein nicht auf seiner Güte, sondern nur auf Seiten des Erschaffenen zu unterscheiden ist.

2. Vielheit und Verschiedenheit der Dinge

(jedenfalls der Species) ist nicht auf die Materie zurückzuführen, sondern auf Gott, dessen Vollkommenheit sich in jedem nur teilweise | und darum in einem geordneten Kosmos am ehesten spiegeln kann.

Einheit der Welt: Eine Vielheit gänzlich getrennter Welten durch die Beziehung aller Geschöpfe zum Schöpfer ausgeschlossen.

Das Übel: Es bedarf – in sich betrachtet – keiner Ursache, weil es kein Sein hat. Es ist das, was einem Seienden an dem fehlt, was es seiner Natur nach sein sollte: das physische Übel ist Nichtsein der Substanz, das moralische Nichtsein des Handelns. Daß es Übel gibt, bedarf eines Grundes; er liegt nicht in der Natur des jeweils Mangelhaften, sondern ist ihr akzidentell. Es liegt in der

Endlichkeit aller Geschöpfe, die es mit sich bringt, daß eins nur auf Kosten der anderen sich entfalten kann. Es ist also in der Schöpfung selbst und damit in Gott begründet und hat in der Ordnung des Ganzen Gutes im Gefolge. – Man kann die Welt nicht die beste der möglichen nennen, weil es eine Grenze nach oben gar nicht gibt. Es hat aber auch keinen Sinn eine bessere zu fordern, weil es keinen Maßstab gibt, um an Gottes Werken Kritik zu üben.

IV. Die Natur

Die Natur ist das Reich dessen, was wird, und zwar substanziell (d. h. ins Dasein tritt) oder akzidentell («etwas» wird). Das substanzielle Werden, läßt sich nicht auf akzidentelles zurückführen (Vorsokratiker), sondern das Sichtbare weist auf etwas Dahinterstehendes; aber aus der Idee allein läßt sich das Sichtbare nicht erklären, sondern nur mit Hilfe einer Materie, die für die Formen aufnahmefähig ist, als einer hylomorphen Substanz (Materie – Form nicht auf Akt – Potenz rückführbar).

Die Materie ist an sich nicht erkennbar, weil kein Akt in ihr ist und weil wir nur durch den Akt erkennen. So ist das substanzielle Werden nur nach Analogie des akzidentellen zu erklären (nach Analogie der künstlerischen Formung). Die Materie ist weder nicht-seiend noch mangelhaftes Sein: sie ist potenzielle Substanz, nicht kategorial bestimmt, also auch nicht räumlich oder zahlenmäßig, aber sie enthält die Potenz zu all dem und erhält es mit der Formung zur Substanz.

Die Form ist das, wodurch die Materie Sein gewinnt (also Akt), also Prinzip des Seins. Jede Substanz hat eine Form, durch die sie ist (substanzielle Form), die mit keiner anderen solchen vereinbar ist. Sie gibt mit dem Sein zugleich die Tätigkeit. Aber die Substanzen stehen nicht abgelöst u. beziehungslos nebeneinander. Es gibt Mischwesen, die neben den aktiven passive Bestimmungen, akzidentelle Formen zeigen, die auf einer Ordnung der elementaren Substanzen, auf Beziehungen zwischen ihnen zurückweisen. Die Mischwesen entstehen durch Zeugung und neigen zum Zerfall, sie sind real Einheit, aber virtuell Vielheit; die Einheit verdanken sie der beherrschenden Form oder Idee (der menschliche Körper z. B. der Seele.)

Potenzielles kann zur Tätigkeit gebracht werden nur durch Aktuelles; der Akt, der Prinzip, und der Akt, der Ziel ist, sind zu unterscheiden. (Zeugung ist Aktivierung der Materie durch die Form, bei höheren Organismen Organisation durch den Samen, bei niederen auch nur durch allgemeine Faktoren wie die Sonne.)

(Das thomistische System würde den Darwinismus nicht ausschließen. Wenn die Formen auch fest sind, so wären doch unendlich viele denkbar, die von der Materie kontinuierlich durchlaufen würden. Die Formen, die alle Erzeugung und Entwicklung bedingen, sind 1.) Ordnungsformen (die Idee des ganzen Weltalls), 2.) substanzielle Formen (die Teilganzheiten), 3.) accidentelle Formen. 4.) Das Ziel, ohne das kein Tätiges in Bewegung kommt und das letztlich mit 1.) zusammenfällt.)

Bewegung in ihren 4 Arten ist Verwirklichung; was in Bewegung ist, steht zwischen reiner Möglichkeit und reiner Wirklichkeit. Die Einheit aus den getrennten Stadien der Bewegung wird durch die Seele hergestellt. Der Ort bedeutet die Begrenzung eines Körpers in einem umgebenden, letztlich in Beziehung zu dem angenommenen allumfassenden Gefäß, dem Himmel. Einen reinen Raum als real Existierendes gibt es nicht, er bezeichnet nur die Gesamtheit der Körperquantitäten, abstrakt gefaßt. Es gibt 3 Stufen in der Bestimmung des materiellen Seins: die Substanz als solche ist noch nicht ausgedehnt u. teilbar; 2. die ausgedehnte | und teilbare Substanz; 3) die durch ihre Beziehungen zu anderen örtlich bestimmte.

Noch unmittelbarer als der Ort gehört zur Bewegung die Zeit. Sie ist die Zahl der als Vorher u. Nachher charakterisierten Punkte der Bewegung, aber konkrete Zahl und potenzielle, denn sie ist fließend wie die Bewegung selbst und hat wie diese ihre Einheit in der Seele. Den relativen Zeiten der einzelnen Bewegungen und Bewegungsarten steht gegenüber die absolute Zeit der ersten Bewegung, durch die alle anderen bedingt sind, d. i. die des Himmels.

Die Welt kann nicht als unendlich angesetzt werden: jeder Körper ist begrenzt, d. h. von einem anderen eingeschränkt und auch einen letzten allumschließenden kann man nicht unendlich denken: physikalisch nicht, weil jeder Substanz eine bestimmte Quantität entspricht (mit unterer u. oberer Grenze) und auch mathematisch nicht, weil sich ein Körper nicht ohne Oberfläche denken läßt; auch jede Zahl ist etwas | Finites (?).

Notwendigkeit und Zufall. Daß bestimmte Ursachen immer oder in der Mehrzahl der Fälle dieselbe Wirkung haben, weist auf eine Hinordnung der Ursachen auf die Wirkung hin und auf eine Einheit der Natur. Wo keine Gesetzmäßigkeit zu erkennen ist, ist eine Mehrheit nicht überschaubarer Ursachen am Werk. 3 Reihen von Ursachen: 1.) die erste Ursache ist universal u. jenseits von Zufall u. Notwendigkeit, 2.) die allgemeinen Ursachen umfassen einen großen Bereich von Fällen u. wirken notwendig (Gestirne), 3.) die partikulären Ursachen sind auf bestimmte Wirkungen hingeeordnet. Sie werden ev. in ihrer Auswirkung gehemmt durch andere Faktoren, durch die Trägheit der Materie | und die Freiheit des Willens, die beide aus keinem Gesetz ableitbar, nur für reine Geister in ihrer Ursächlichkeit unmittelbar erschaubar sind.

Es gibt kein Fatum in dem Sinn, daß kontingente Tatsachen vorausbestimmt und vorauserkannt werden könnten. Die Unbestimmtheit der Materie u. die Freiheit des Willens machen (kreatürliche) Wahrheiten von künftigem Kontingenten unmöglich. Aber Gottes Vorsehung umfaßt Zufälliges wie Notwendiges, und seine Vorherbestimmung setzt das Kontingente als solches.

V. Leben und Denken

Thomas geht nicht von innerer Analyse aus, sondern von der äußeren Welt. | Erst wo die chemisch-physikalische Erklärung versagt, greift er zu anderen Prinzipien. Lebendig ist, was sein gegebenes Ziel (ein Ziel ist allen Geschöpfen u. ihrer Tätigkeit gegeben) mit eigenen Mitteln anstrebt, dessen Form (=

Seele) die verschiedensten materiellen Elemente zu gestalten und das sich den verschiedensten Umständen anzupassen vermag.

Zeugung. Die Materie wird nicht durch die Seele zum Körper organisiert: in dem befruchteten Samen lebt die Kraft der Art und wirkt zielgebend u. organisierend u. eine Kraft der Seele, d. h. eine Summe von Beschaffenheiten: wenn diese zum entsprechenden Abschluß kommt, beginnt die Existenz der Seele. | Die Seele bewegt auch nicht den Körper, sondern in dem organisierten Ganzen, dessen Prinzip sie ist, bewegt ein Teil den anderen, während die reinen Formen sich selbst u. anderes durch sich bewegen, die unbelebten Körper nur als Ganzes von außen bewegt werden.

2. Die Erkenntnis

Die beseelten Wesen scheiden sich in solche, die sich bloß ernähren, in solche, die außerdem freie Ortsbewegung haben, in empfindende und denkende. Empfinden u. Denken sind Weisen des Erkennens, dieses eine bestimmte Art zu sein. Nicht-erkennende Wesen haben nur ihre eigene Form, erkennende können fremde Formen aufnehmen, deren Bild kann in sie eingeformt werden als Erkenntnisform (species), aber die Formung geschieht in der Weise des Aufnehmenden. Die Seele ist der Materie gleich zur Aufnahme bereit, das Seiende seinerseits strebt danach sich mitzuteilen. Es ist ein Prinzip, das dem realen Sein der erkannten Dinge und dem intentionalen Sein, das sie im erkennenden Geist haben, zu Grunde liegt, die Idee oder species. So steht | die Erkenntnislehre des Hl. Thomas in der Mitte zwischen materialistischem Objektivismus und idealistischem Subjektivismus. Sie ist zugleich die Stelle, wo es zu seinem scheinbar deduktiven System einen inneren Zugang gibt. gl. Die alten Naturphilosophen haben etwas Richtiges gesehen, wenn sie Gleiches durch Gleiches erkannt wissen wollten. Aber die Deutung wird falsch. Der Materialismus will die Erkenntnis aus materiellen Elementen aufbauen, der Idealismus setzt das Subjekt als erstes Objekt der Erkenntnis und will die äußeren Objekte daraus ableiten, während erfahrungsgemäß sie das erste und das Subjekt das letzte Objekt der Erkenntnis sind. Das »Bild« ist keine Verdopplung des Gegenstandes im Geist, sondern die Form des Dinges, mit der der erkennende Geist im Akt der Erkenntnis zusammenfällt. Er ist quodammodo diese Form. Die Seele ist nicht aus ihren Vermögen zusammengesetzt, sondern deren Prinzip, das ihnen Einheit gibt.

3. Sinnliche Erkenntnis:

Was die Seele für den Körper, | das sind die Sinne im Verhältnis zum Organ. Bei einer Veränderung des Organs tritt die Formung des Sinnes in die Form des Dinges ein. Die Sinne sind abgestuft nach ihrer Materialität: am immateriellsten u. allgemeinsten ist das Gesicht; aber grundlegend für die gesamte sinnliche Erkenntnis der Tastsinn. Gemeinsinn ist die Affektion durch Attribute, die an keinen speziellen Sinn gebunden sind: Gestalt, Größe, Bewegung, d. h. Quantitatives. Die Quantität ist Attribut im Verhältnis zur Substanz, Träger im Verhältnis zur Qualität (Berücksichtigung von Quantität u. Qualität ohne Auflösung des einen in das andere.

Kritik d. Sinne: Sie abstrahieren, aber sie lügen nicht. Die Vernunft darf nur nicht, was sie als getrennt geben, als realiter getrennt nehmen. Das Ding gibt sich durch sie kund, aber auf ihre Weise. Nur reine Geister können es schauen, wie es in sich ist.

Zu den 5 äußeren treten 4 innere Sinne: 1. der Gemeinsinn, mit dem wir die Tätigkeit aller Sinne empfinden (also Grundlage des (reflexiven) Bewußtseins, die Sinneseindrücke u. das Sinnenfällige in ihrer Unterschiedenheit | erfassen und das Gemein-Sinnliche (Gestalt, Größe etc.) wahrnehmen. 2.) Die Einbildungskraft, die die sinnlichen Bilder bewahrt, umwandelt u. verknüpft. 3.) Die sinnliche Urteilkraft, die schon das Tier Nützliches u. Schädliches unterscheiden läßt, allerdings individuell. Beim Menschen wird sie zur Überlegung, die allgemeine Erfahrungen sammelt (aber noch nicht Wissenschaft – aus allgemeinen Prinzipien – ist.) 4.) Das Gedächtnis ist der »Behälter« für die sinnlichen Urteile und das Vermögen Vergangenes zurückzurufen mit der Intention, daß es vergangen ist. Die Wiedererinnerung ist ein Suchen nach Vergangenen auf Grund bereits vorhandener Erinnerungen (nach den Associationsprinzipien).

4. Der Verstand

Der Verstand hat zum eigentlichen Gegenstand die materiellen Wesenheiten: er steigt von dem sinnlichen Phantasma auf zur nicht mehr sinnlichen Idee, die in Raum, Zeit u. Materie individualisiert ist; weil sein Gegenstand die Körper sind und jedes Vermögen frei sein muß von dem, was es aufnehmen soll (z. B. das Gesicht von Farben), muß er unkörperlicher Natur sein.

Dem geistigen Akt entspricht als Prinzip ein rein geistiges | Sein: der Seele, die in ihrem Sein unzerstörbar ist und auf keine andere Ursache als den göttlichen Schöpfungsakt zurückweist.

Daß ein Fortleben der Seele nicht zu denken sei, weil sie ohne körperliche Organe nicht tätig sein könne, trifft nicht zu. Der »mögliche Verstand« erhält hier nur von den Sinnen her Inhalt, aber er ist aufnahmebereit für rein geistige Formen, wie er sie im Erkennen der geistigen Substanzen eingeformt bekommen kann. Da die Seele nicht nur Form des Leibes ist, muß auch ihr Ursprung ein anderer sein, er kann weder in dem unentwickelten Samen sein, noch in der Seele der Mutter, sondern nur im Schöpfer selbst. Einen Ursprung aber muß sie haben, sie kann nicht vor dem Körper existieren, dem sie natürlicherweise zugehört.

Der Verstand kann weder handeln noch erkennen ohne Hilfe der Sinne, die ihm alles Material zuführen. Er ist aufnahmefähig für das Allgemeine, aber er muß es aus dem Einzelnen herausarbeiten durch Operationen an den Bildern, die ihm die Sinne liefern: das Allgemeine, das in dem Einzelnen in einer degradierten Weise ist. Das Prinzip dieser Tätigkeit, das die Seele in sich selbst haben muß, ist der tätige Verstand, der von den Bildern der Dinge zu deren Prinzip vordringt, den Ideen. Der tätige Verstand, der mögliche Verstand und die Bilder sind möglich, damit | Erkenntnis zustande komme, das Subjekt der Erkenntnis aber ist nur eines.

Das Einzelnding ist unmittelbarer Gegenstand der Sinne, Gegenstand des Verstandes das Allgemeine; aber indem er das Verhältnis von Bild, Ding, Idee u. seines eigenen Aktes erfäßt, erfäßt er mittelbar auch das Einzelne.

Das geistige Gedächtnis ist das Bewahren der gewonnenen Ideen, der Charakter der Erinnerung aber – des Vergangenen als solchen – gehört der Sinnlichkeit an.

Der Erkenntnisprozess vollendet sich im inneren Wort (*conceptio, verbum mentis*), das der Idee Ausdruck gibt, und in der Zergliederung und Zusammenfassung des Erkannten in Urteil und Schluß. Sie erfäßt zunächst das Was, dann die + und – Bestimmungen, und dringt so, schrittweise aufsteigend, vor im Gegensatz zu dem einfachen Schauen der reinen Geister.

Die Wahrheit hat ihren Ort in der Begegnung der Erkenntnis und des Gegenstandes: das sinnliche Bild, das nur objektiv Ähnlichkeit mit dem Ding hat, und ebenso die geistige Species entsprechen ihr noch nicht, sondern erst das Urteil, in dem der Verstand sich seines Erwerbs bewußt ist und ihn feststellt, ist ihr eigentliches Subjekt: sie ist im Verstand, der damit zu sich selbst zurückkehrt. | Den Verstand, der eine *similitudo* besitzt, kann man zwar auch wahrhaft nennen, aber dieser »Wahrheit« kann kein Irrtum entsprechen wie bei der Urteils-wahrheit: diese gibt es nur, wo Verknüpfung und Sinnsetzung vorliegt. (Die Sinne können ihrer »Wahrheit« verlustig gehen bei Veränderung der Organe ohne Veränderung der Objekte.)

Die Prinzipien, die rein in den Termini gründen, sind unfehlbar wie diese selbst. Sie sind »göttlichen Ursprungs«, weil der Geist göttlichen Ursprungs ist, der sie aus sich findet, aber erst angesichts sinnlicher Eindrücke, nicht als angeborene Inhalte. Die Schlußfolgerung ist die Bewegung des Geistes, durch die er von gewonnenem Wahrheitsbesitz zu neuen Wahrheiten vorschreitet (von Ruhe zu Ruhe) oder rückwärts von abgeleiteten Wahrheiten zu deren Voraussetzungen, den letzten Prinzipien vordringt.

VI. Buch. Wollen u. Tätigkeit

Jedem Sein entspringt eine Tätigkeit, die auf sein Gut gerichtet ist: es zu erlangen und darin zu ruhen: bei den erkennenden Wesen baut sich das Streben auf Erkennen oder Vermeinen des Gutes als solchen; andererseits ist Erkenntnis selbst ein Gut, das die Verstandestätigkeit in Bewegung setzt, bei den ungeistigen ordnet Gottes Erkenntnis ihr Streben und Tun auf ihr Gut hin. | Der Verschiedenheit der geistig oder sinnlich erkannten Gegenstände entspricht die Scheidung in geistiges und sinnliches Begehungsvermögen. Das natürliche Streben ist auf ein bestimmtes Ding gerichtet, das sinnliche auf alle angenehmen etc. Dinge, das geistige auf den Grund des Strebens selbst und unmittelbar: das Gute oder Nützliche als solches, und nur mittelbar auf die guten etc. Dinge. Weil das Erkannte und Begehrte als solches eins ist (das Wahre, das Gute), sind auch die entsprechenden Vermögen – Verstand, Wille – nur je eins. Entsprechend der Vielfältigkeit der Einzelndinge sind die sinnlichen Vermögen mehrere.

Die Leidenschaften teilen sich in solche des Begehrens (*concupiscibile*) und der Sicherung des Begehrten (*irascibile*).

2. Der Wille

Der Wille als Natur ist wie jede Natur bestimmt: sein Sein ist das Wollen des Guten. Er ist festgelegt auf Eines: das letzte Ziel und wenn die Erkenntnis Gott schaut, muß der Wille ihm unwandelbar anhängen. Für den Menschen aber ist das Gute ein vielfaches; der Wille allein ist nicht | seine Natur; er muß das Gute für die verschiedenen Kräfte anstreben (das Wahre, Leben, Gesundheit etc.) und ist im Hinblick auf die einzelnen Güter, in denen ihm das Gute erscheint, nicht festgelegt.

3. Der freie Wille

Frei ist, was Ursache seiner selbst ist; dazu gehört: was das Prinzip seiner Tätigkeit in sich hat; das haben auch die Tiere, aber sie bewegen sich und handeln – auch wo sie »vernünftig« im Sinne des Nützlichen handeln – durch die Natur ihrer Art bestimmt, nicht Kraft eigener Entscheidung, wie sie nur dem Vernunfturteil entspringen kann. Der Wille folgt der Erkenntnis; eine Diskrepanz ist nur scheinbar möglich, wenn die Gegenstände des Erkennens und Begehrens verschiedene sind. Die Freiheit beruht auf der Möglichkeit, im reflektierenden Urteil den eigenen Akt und sein Prinzip – das Gute allgemein – in Beziehung zu setzen. Im Messen des einzelnen Gutes am Guten als solchen ergibt sich ein Bereich der Freiheit (?). Aber das jeweils Bessere nimmt den Charakter des praktisch Gebotenen, das weniger Gute den Schlechten und also Verbotenen an, so daß keine Unbestimmtheit bleibt.

Ein Vermögen wird in Bewegung gesetzt vom Subjekt und vom Objekt her. Objekt des Verstandes ist das Wahre (d. h. das Sein | als erkanntes, was das Gute einschließt), Objekt des Willens das Gute als solches (das das Wahre einschließt). Was die subjektive Ausübung betrifft, so wird alle Betätigung – des Verstandes wie des Willens vom Willen her eingeleitet; der objektmäßigen Bestimmtheit nach wird alle Betätigung – des Willens wie des Verstandes – vom Erkennen geleitet, weil nur das als gut erkannte Objekt erstrebt wird. Der Wille bestimmt sich selbst oder ein anderes Vermögen auf Grund einer Überlegung, d. h. Verstandestätigkeit; der letzte Anstoß aber kann nicht mehr in einer solchen liegen, sondern in seiner eigenen Natur, in der sich die *natura naturans*, der Schöpfer wirksam zeigt. Die Überlegung bestimmt das Wollen artmäßig – nach Ja oder Nein, in dieser oder jener Richtung –, aber nicht mit zwingender Notwendung, da zwischen dem Guten als solchen, das der Wille seiner Natur nach erstrebt, und dem Einzelgut, das zur Wahl steht, keine absolute Deckung ist, die eine unausweichliche Folgerung begründete – außer in dem einen Fall der beseligenden Anschauung Gottes.

Die Bewegung des Verstandes erfolgt im Beweisverfahren. Jedes Erkannte kann neue Er- | kenntnis herbeiführen – zwangsläufig, wenn der Mittelbegriff mit den anderen in völliger Deckung ist. Hier bleibt der Verstand in Unentschiedenheit, der aber der Wille ein Ende machen kann. Ebenso ist er es, der in der Wahl zwischen den Zielen, die der Verstand abwägt, die Entscheidung trifft, sofern Unbestimmtheit bleibt. Die Entscheidung der Vernunft: das ist zu tun, ist noch ein rein theoretisches Urteil und als solches abstrakt-allgemein. Das letzte praktische Urteil, das zur Tat führt, ist ein

imperium, worin das konkrete Ziel und das konkrete Individuum einander berühren: wieder führt der Verstand zur Artbestimmung, der Wille zur Ausführung. Das Individuelle bedeutet auf beiden Seiten (Subjekt u. Objekt) einen Hof der Unbestimmtheit für die theoretische Entscheidung. Nur das letzte Ziel – die Seligkeit – ergibt völlige Bestimmtheit u. dadurch Notwendigkeit. – Wenn der Wille der Entscheidung der Vernunft folgt, so bedient er sich der Freiheit (da auch anderes möglich wäre und zwar in vernünftiger, seinem Zweck, d. h. der Beseligung der ganzen Menschen, entsprechender Weise. Die Moral ist die Aufstellung der Wertmaßstäbe für das Handeln mit dem letzten Ziel als 1. Prinzip.

Stehen die in Betracht kommenden Motive nicht vor Augen, sondern nur eines, so folgt ihm der Wille, wenn er es in seiner relativen Güte beurteilt, frei, wenn auch ohne Wahl; oder ohne Beurteilung, es verabsolutierend und damit naturhaft gezwungen. Es gibt noch 2 andere Faktoren, die den Willen bestimmen können: wie das Objekt dem Willen erscheint; das hängt ab von der Beschaffenheit des Subjekts, d. h. einmal von Passionen, die in der körperlichen Natur und den Sinnen begründet sind und ev. das Urteil darüber, was »für das Subjekt gut« ist, trüben, sodann von Habitus, gewohnheitsmäßigen Willensrichtungen, die durch vorausgehende Willensakte selbst erworben sind. In beiden Fällen ist die Freiheit nicht aufgehoben: es bleibt die Möglichkeit des Urteils, und der Wille liefert sich selbst der naturhaften Bestimmtheit aus, wenn er keinen Gebrauch davon macht. Also 1 Weg des guten = vernunftmäßigen Handelns, | aber 3 Möglichkeiten des Abirrens: aus Unwissenheit, Schwachheit, Bosheit.

Träger der Freiheit ist der Willensakt, dessen Art vom Verstand, dessen Vollzug vom Willen bestimmt ist: er ist gewolltes Urteil oder beurteiltes Wollen; in der völligen Unbestimmtheit des puren Willens und der letzten Unbestimmtheit des praktischen Urteils gegenüber; die Einwirkung, die von der Anlage des Subjekts herrührt, weist zurück auf die Unbestimmtheit der Materie. Wie nicht der Leib die Seele und die Seele den Leib bewegt, sondern das ganze leib-seelische Individuum von seiner Form, der Seele, bewegt ist – so bewegt nicht der Verstand den Willen und nicht der Wille den Verstand, sondern es ist die Seele, die will, und beide Kräfte wirken darin zusammen. Doch gehört der Akt der Willenspotenz zu, weil sein Gegenstand das Gute ist: der Wille ist Materie, die Form aber der Verstand.

Wie in der Natur die Zufälligkeit in der Materie begründet ist – die Ursachereihen sind bestimmt | und berechenbar, ihr Zusammentreffen aber nicht; die Gesamtheit der Ursachen ergibt den zureichenden Grund, der die Wirkung notwendig macht, aber unter den Ursachen ist die unberechenbare Materie – so in der Unendlichkeit des Willens seine Freiheit – für die Vernunftgrundlagen lassen sich Moralgesetze aufstellen, aber der Wille selbst bleibt als unberechenbarer Faktor in der Reihe der bestimmenden Ursachen einer Entscheidung. Die Unbestimmtheit der Materie weist auf das Nichts zurück, die des Willen auf die unendliche Fülle, auf die er gerichtet ist. Der absolute Anfang besagt hier wie dort die Unbestimmtheit der Ursachen einer Wirkung, kein wirkliches schöpferisches Anfangen: der Wille kann nicht ohne angebotene Motive einsetzen.

Gegen den materialistischen Determinismus spricht die Existenz und Eigentätigkeit der Seele, wenn auch unter den willens- | bestimmenden Faktoren die materielle Natur eine Rolle spielt. Dem psychologisch-intellektualistischen Determinismus (Leibniz) ist zuzugeben, das bei zureichendem Grunde die Tat notwendig wäre und daß der Wille durch die Vernunft bestimmt ist – aber kein einzelnes Gut ist zureichender Grund für den auf das absolute Gut gerichteten Willen. Das Einbeziehen der transzendenten Wirklichkeit (Kant) bedeutet keine Durchbrechung des Kausalgesetzes – daß nicht alle mitwirkenden Faktoren für uns erkennbar und bestimmbar sind, hebt das Ursachprinzip nicht auf. Bei Thomas gibt es keine absolute Trennung zwischen noumenalen und phänomenalem Willen. Der Wille, wie der ganze Mensch, ist eine Realität, zugleich in der Zeit und jenseits der Zeit.

4. Das Handeln

Begehren und Wollen zielen hin auf die Handlung, in der die Vernunft praktisch wird und die innere wie die äußere Welt gestaltet nach den Gesetzen der recta ratio agibilium (Moral) und recta ratio factibilium (»Kunst«), von denen die 1. die 2. bedingt. | Erstes Prinzip des Handelns ist das letzte Ziel, d. i. die Seligkeit, die – nach Aristoteles – für jedes Wesen in der Vollendung seiner Natur besteht (Das Glück erscheint dabei als subjektives Zubehör der objektiven Seinsverfassung). Diese Vollendung, das Ideal, ist ihm (nach Thomas), vorgezeichnet in Gott; die reinen Naturwesen streben ihm mit Naturnotwendigkeit entgegen, der Mensch auf Grund der Erkenntnis frei wollend. »Die Moral ist die als göttlich erkannte Stimme der Vernunft«.

Den Inhalt des Ideals sieht Aristoteles in der Befriedigung des Höchsten, was im Menschen ist, des Verstandes durch die Erkenntnis; aber sie wird nur wenigen in wenigen Augenblicken zu Teil. Thomas gelangt weiter durch den Ausblick auf das ewige Leben. Die beweisbare Unsterblichkeit der Seele eröffnet die Möglichkeit jenes Glücks immer und für alle. Die natürliche Vollendung wäre die Erreichung alles dessen, was dem menschlichen Verstand an sich zugänglich ist, d. h. dem tätigen Verstand. Aber der Verstand als solcher verlangt Befriedigung und kann sie erreichen durch das Gnadengeschenk des seligen Schauens, das nicht philosophisch beweisbar, aber durch | die Offenbarung verheißen ist und die Lücke ausfüllt, die von der Philosophie aufgewiesen wird. Sodann verlangt die Vollendung die Befriedigung aller Kräfte; damit erwächst als Desiderat die Fortdauer des Leibes in einer umgewandelten Umwelt – Tatsachen, die auch nicht beweisbar sind, aber Brücken von der Philosophie zur Offenbarung schlagen.

Mittel zum Ideal sind Verdienst und Tugend, die aus freiem Willen hervorgehen. Mit Glückseligkeit sind sie in diesem Leben keineswegs immer verbunden, da sie vielfach im Kampf gegen natürliche Neigungen errungen werden, aber sie sind – in der Gnade gewurzelt – Anfänge des »Reiches der Zwecke«, in dem der Ausgleich erfolgen wird. Ihre Wirkung für die Ewigkeit ist nur bedingt durch das, was an ihnen Willensleistung ist, und darum durchaus unterschieden von dem sichtbaren Erfolg, dem Ergebnis in der Zeit, das unter materiellen Bedingungen steht.

Gut und Genuß (Lust) fallen nicht zusammen: die Lust als das subjektive Bewußtwerden ist ein abgeleitetes Gut (das Nützliche ein mittelbares, vorbereitendes) und es über dieses in der Ordnung | der Zwecke setzen wäre Umkehrung der vernünftigen Ordnung. Andererseits ist die Lust – als ein Gut – auch ein berechtigtes Ziel. Auf der höchsten Stufe fällt die Lust mit dem höchsten Gut zusammen, weil sie daran teilhat.

Zweite Exzerptreihe Sertillanges

1. Das, was zum Seienden als solchem gehört – die Transcendentalien.

2. Die grundlegenden Weisen, durch die sich das Sein in verschiedenen Formen offenbart – die Kategorien.

3.) Ens

1. Das Ding, auf sich selbst bezogen: das, was ist: res

2. Im Gegensatz zum Nichts: etwas – aliquid I. Einheit

3. Ungeteilt

II. Das Seiende in Übereinstimmung mit der Erkenntnis – das Wahre

III. ... in Übereinstimmung mit dem Willen: das Gute.

II.a Das Schöne, das erkannte Seiende, sofern der Erkennende sich darin wiederfindet und darum Wohlgefallen hat.

Einheit: Scheidung zwischen transcendentaler und numerischer Einheit: Zahl, die zur Kategorie der Quantität gehört. Ein gleichartiges Maß, das nur auf Ausdehnung anwendbar.

Thomistische Auffassung des Seins als »eine in sich unbegrenzte Natur, die sich in Wesenheiten entfaltet«. Diese Entfaltung ist »von Natur aus ohne Grenzen. Das Sein ist unerschöpflich, seine »Verwirklichungsmöglichkeiten« stellen ein Unendliches dar.« Die Einheit besteht für jede dieser Arten darin, daß sie sie selbst ist. *Ens ?et? unum convertuntur*. Auch die Vielheit ist eine Einheit.

Was dem Sein nach von einem anderen abhängt, hängt auch der Einheit nach von ihm ab. (Substanz – Accidens; Ursache; bei der Möglichkeit zu einer Vielheit von Formen Teilbarkeit des Stoffes (Fortpflanzung durch Teilung))

Reine Form – vollkommene Einheit

Erste Materie – reine Vielheit.

Dauer – Aevum – Ewigkeit.

Wahrheit

Augustin über die Ideenlehre.

Thomistische Ideenlehre.

Gottesgeist u. Menscheng Geist – »Intellektualismus«.

Gattung – Art »Rahmen«, in die wir das Wirkliche einzuspannen zu suchen. Die Grundunterschiede der Dinge von uns zumeist ist nicht zu fassen.

Idee weder = Gattung, noch = Art, sondern propria ratio: individueller Wesensgrund.

Steht dazu die »logische Rolle der Ideen« nicht in Widerspruch?

Ewige Wahrheiten bei Augustin – Anselm – Thomas.

Das Dasein Gottes läßt sich nicht | durch ewige Wahrheiten beweisen: Denn es gibt Wahrheit nur in Beziehung auf einen Geist. Gäbe es keinen ewigen Geist, so gäbe es auch keine ewige Wahrheit. (Möglichkeit ein Sein zu fingieren, ohne einen erkennenden Geist zu fingieren.)

—

Das Gute

gut = begehrenswert = vollkommen. Erste Vollkommenheit ist das Wirklichsein.

Keine Idee des Guten: keine allgemeine Güte. Aber: honestum verkörpert die Idee des Guten!

Das Gute als modus, species et ordo.

—

Kategorien

Seinsweisen u. Aussageweisen.

Aus der Materie ergibt sich die Quantität, | aus der Form die Qualität.

Quantität : Qualität = Materie : Form.

Kategorien sind Seinsweisen und bezeichnen nicht unmittelbar die Substanz. gl. ?

Habitus gibt es nur beim Menschen: Das, was er als Ersatz der natürlichen Ausrüstung der Lebewesen hat.

Die Einteilung des Seins in Potenz und Akt betrifft alle Kategorien und ist »so grundlegend, daß ohne sie keine Wirklichkeit sich entwickeln und kein Denken die Welt nachkonstruieren könnte«.

Aktive Potenz = überfließende Wirklichkeit

Passive Potenz = unzureichende Wirklichkeit

Weil nur das Aktuelle erkennbar, »können wir uns die Potenz nur vorstellen unter der negativen Form eines Postulats, ohne welches die positive Erfahrung sich nicht genügend erklären läßt. gl. !

Substanz: *primum ens, ens per se, ens simpliciter*. Das sich Äußernde, dessen Äußerungen die Akzidenzien sind. Sie weisen in ihrer bestimmten Ordnung auf die Substanz zurück, bei der das Zurückgehen ein Ende hat.

Mensch – Substanz:

Kant läßt (im Noumenon) die Substanz bestehen, leugnet aber die Substanzen (als Einzelwesen) und erklärt das Noumenon für unerkennbar. Auch für Thomas ist Substanz in sich unerkennbar, weil Erkenntnis sich auf Beziehungen geht, nicht auf das Absolute selbst, und weil sie im Erleiden ist, die Substanz aber nicht selbst tätig, sondern durch ihre Potenzen. Aber sie offenbart sich durch ihre Eigenschaften.

körperliche Substanz = Form + Materie

rein geistige Substanz = Form

Entwicklung = wirkliches Werden = actus imperfecti.

Werden als Kraftäußerung (?) = actus perfecti.

Individuation

Erste Substanz = konkretes Individuum Bei den reinen Geistern

Zweite Substanz = Dessen Wesensform zusammenfallend.

Materie bedingt den Unterschied, indem sie eine vielfältige Verkörperung der Formen ermöglicht.

Die einfache Wesenheit (reine Form) wird zum Individuum, d. h. zum für sich bestehenden, unmittelbaren Wirklichen rein durch Aktualisierung. »Wenn sie ihrer Wesenheit nach eine ist, so wird sie auch ihrer Individuation nach eine sein; sie »ver- | vielfachen« heißt sie zerstören, wie es bei den Zahlen der Fall ist.« (Ist nicht eine Vielheit gleicher Geister – in einer weder zeitlichen noch räumlichen Ordnung – denkbar? Vergleich mit der Trinität. Unterschied von Individuationsprinzip und Unterscheidbarkeit).

Die Gattung der materiellen Wesen wird dadurch bestimmt, daß sie materielle sind. Die Artunterschiede beruhen auf der Verschiedenheit der Formen. Die Zahl der Individuen ändert an der Art nichts. Sie beruht auf der Teilung der Ausdehnung, d. h. auf der Materie, sofern sie der Quantität unterworfen ist. Die materia signata quantitate bedingt die Individualität der körperlichen Substanz. Ihr verdankt sie die Unmittelbarkeit, die Unterwerfung unter kontinuierliche Bewegung u. Dauer, dadurch die Einordnung in Raum u. Zeit.

Die Qualitäten werden individuiert durch die Substanz, aber ihr unmittelbarer Träger ist die Ausdehnung

Die Form an sich kann vervielfältigt werden und ist mittelbar. Sie kann darum keine Unmittelbarkeit verleihen. Es wäre Zufall, wenn sie nur einmal verwirklicht wäre.

Die vernünftigen Seelen, die ein Mittleres sind zwischen reinen Formen und materiellen Formen (= Ideen, »die an sich nicht existieren, auf Grund derer aber irgendein Ding existiert«), »müssen sich vervielfachen und individualisieren nach einer Weise, die an beiden Anteil hat.«

Die Seele ist für sich keine selbständige Substanz. Zu ihrer Idee gehört der Leib. Darum muß sie sich in einer Materie verwirklichen, die ihren Betätigungen dienen | oder daran teilnehmen kann. Anima est actus corporis organici potentia vitam habentis. Aber durch ihr nicht an den Leib gebundenes Denken erweist sie sich als unabhängige geistige Substanz. Als solche kann sie nicht erzeugt, sondern muß erschaffen sein, aber »in einen Körper hineingeschaffen, dem sie an Wert und Kraft »angemessen« ist.« »Die Seele als Form des Körpers ist geschaffen in Hinsicht auf den Körper und im Verhältnis zum Körper; durch dies Verhältnis wird sie individualisiert. Die materielle Zeugung mit allen ihren Bedingungen genügt, um den Menschen als Materie zu individualisieren; darüber hinaus individualisiert der schöpferische Akt (nach demselben Gesetz und in gleicher Weise) den Menschen als Geist.« Die besonderen Merk- | male aber gehören ihrem Ursprung nach der Materie zu. Denn wären die Seelen an sich unterschieden, so wären sie »artlich verschiedene Wesenheiten«. Das würde die Arteinheit der Menschheit auflösen. »Die »menschliche Natur« wäre nur noch ein Wort.« Aber: »Die Seele ist so oder so geartet, nicht weil der Körper sie so oder so macht, sondern weil der Körper so ist, und weil die schöpferische, die Dinge innerlich durchdringende Macht, die die Seele in ihm und für ihn entstehen läßt, sie nach seinem Maße entstehen läßt.« Die Individuation bleibt der vom Leib getrennten Seele erhalten.

—

Quantität

Sie hat die Aufgabe, die (materielle) | Substanz teilbar zu machen und ist das erste Accidens, dem alle anderen anhaften. Diese Teilung und die entsprechende Zusammensetzung ist eine andere als die von Gattung und Artunterschied – diese ist nur im Geist – und auch die von Form und Materie – diese ist wesentlich.

Die quantitative Zusammensetzung ist »eine Zstg. eigener Art, die auf keine andere zurückführbar ist«. Es ist die Ausdehnung der Teile im Ganzen. Im Verhältnis zum Ort (Raum) ist die Quantität Gattung. Größe und Zahl sind gleichzeitige und nacheinander bestehende Quantität.

Die Gestalt ist die Qualität des Körpers, die der Quantität und darum der Substanz am nächsten steht (Grundgedanke für eine Morphologie) und setzt der realen Teilbarkeit eine Grenze. Die unendliche Teilbarkeit kommt nicht der Substanz, sondern der kontinuierlichen Ausdehnung zu.

Zahl ist das Eine im Vielen wie die Ausdehnung das Viele im Einen, »das durch | eine Einheit gemessene Viele«.

Transcendentale Vielheit = Mannigfaltigkeit der Wesenheiten in allen Gattungen des Seins. Zahl = Quantitative Vielheit = Mannigfaltigkeit gleicher materieller Teile.

Zahl setzt Einheit der Bestandteile, ihre Vielheit und ein gemeinsames Maß voraus. Bei wirklicher Geteiltheit wirkliche, bei möglicher mögliche Zahl. Bei den inhaltlich unterschiedenen Wesenheiten ist die Zahl nur abstrakt.

Wo keine Teilbarkeit und kein gemeinsames Maß ist, außer der Wesensverschiedenheit zu allem anderen auch Seinsverschiedenheit, da ist das maxime unum: Gott.

»Die Zahl ist eine Wesenheit, d. h. eine besondere Äußerung des Seins, die auf keine andere zurückführbar ist ...«

Qualität

Eine Seinsweise, die die Substanz bestimmt. Das ist auch schon der Artunterschied. Was an weiteren Beschaffenheiten hinzukommt, ist Accidens.

»Für Thomas sind ... die Sinnesqualitäten und ganz allgemein alle Qualitäten« (dazu gehören die Habitus) »wirkliche Formen der Dinge, die ›den Träger‹ wesensmäßig einschließen. Sie sind »Natur« in ihrer Eigenschaft als bestimmende Elemente, wie die Substanz »Natur« ist in ihrer Eigenschaft als letzte Grundlage der Bestimmtheiten.«

Beziehung

Thomas unterscheidet bloß gedachte und wirkliche Beziehungen. »So ist die Beziehung des als Art betrachteten Menschen | zu dem als Gattung betrachteten Lebewesen eine Beziehung des bloßen Denkens.«

Ferner »Beziehungen zwischen gedachten Wesenheiten oder einem gedachten und einem wirklichen Sein. Die Gattungen, Arten und Wesensbestimmungen sind somit das Feld rein gedachter Beziehungen.«

Die Beziehung ist accidens wie die anderen, d. h. Bestimmung der Substanz, aber von den anderen akzidentellen Kategorien dadurch unterschieden, daß sie keine »innere Funktion« ausübt, sondern »eine Funktion ... der Ordnung«; sie »hat ihren Grund in einer »äußeren« Ordnung, die sie den Dingen zubringt, ohne sie jedoch in sich zu berühren ...« In ihnen verwirklicht sich die Ordnung der Welt. Wären sie abstrakt, »so wäre es auch das Weltall« selbst.

Tun und Leiden

Sie gehören zum Werden. »Das Werden als solches gehört zu keiner Kategorie; denn es ist das allgemeine Gesetz des bewegten Seins und als unvollkommener Akt – als Mischung von Akt und Potenz (Wirklichkeit u. Möglichkeit) – läßt es sich wie der Akt und die Potenz auf die Gattung zurückführen, die sich darin äußert.«

Das Werden als aus einem Tätigen hervorgehend heißt Tun, als von einem Empfangenden aufgenommen Leiden. Das sind 2 Kategorien, verschiedene Naturwirklichkeiten.

Das Tätige handelt, sofern es im Akt ist. Denn »Die Natur jeder Wirklichkeit ist, sich mitzuteilen, soweit es möglich | ist«. Dadurch wird das Tätige Ursache. Dazu gehört außer dem ersten Akt, »auf Grund dessen man dem Tätigen für dauernd ein Vermögen zuschreibt«, der zweite Akt, »der erforderlich ist, damit dieses Vermögen sich verwirkliche«.

»Der Akt, der zu allerletzt das Tätige begründet, ist etwas anderes als der »Akt des Tätigen«, der die Tätigkeit selbst ist.« Mit Rücksicht auf den begründenden Akt ist das Tätige empfangend. Der Akt des Bewegenden ist nicht in ihm, sondern im Empfangenden. Das Tätige und das Leidende haben diesen Charakter nicht durch etwas, was dem einen oder dem anhaftet, sondern in Beziehung aufeinander.

Tätigkeit = Sichäußern der Form

Form = Prinzip des Seins

Sein = Substanz

Akzidens, das kraft der Substanz handelt

die Substanz, ihrer Form nach »reale Idee und Entwurf einer in sich beharrenden und einer sich entwickelnden Verwirklichung«; alles »nur eine in steter Abhängigkeit von ihrer Quelle sich vollziehende Emanation«. Die Quelle = die höchste gebietende Vernunft oder das Gesetz (= Gedanke u. Wille Gottes.)

Also ist »alles in der tätigen und sich bewegenden Natur Ordnung, Idee, Beziehung und Gesetz«. |

3.12 Überlegungen zur Methode des Thomas (A08–127)

Es handelt sich um eine kurze Notiz auf einem unbeschriebenen Blatt. Dieser Befund läßt keine Angaben zum Kontext zu.

Thomas – Methode

Ich glaube, sie ist viel stärker philosophisch, als mir früher schien. Was über Gott, Schöpfung etc. genommen ist, scheint mir nicht so sehr auf der Offenbarung als Prinzip zu beruhen, als auf einer formalen gl. ? Ontologie, die den Grund der Triftigkeit hergibt. Vielleicht ist de potentia dafür das Wichtigste und ev. de ente et essentia.

3.13 Thomas-Excerpte (zu J. Pieper und J. Habel) (A08–135)

Unter dem eigenhändig vermerkten Titel »Thomas-Excerpte« hat Edith Stein selbst in einer violetten Mappe Exzerpte und Notizen aus folgenden Werken versammelt:

Pieper, Josef: *Die ontische Grundlage des Sittlichen nach Thomas von Aquin*. Diss. vom 19. Februar 1928, Münster 1929.

Habel, Josef: *Die Analogie zwischen Gott und Welt nach Thomas von Aquin*, Berlin/Regensburg/Wien 1928.

Die teilweise nummerierten, unterschiedlich gezählten Blätter sind doppelseitig beschrieben und geben keine weiteren Hinweise auf den Entstehungskontext. Piepers Dissertation wird recht kurz behandelt, der Frage der Analogie gilt Edith Steins eigentliches Interesse.

Thomas-Excerpte

Josef Pieper: Die ontische Grundlage des Sittlichen

Falsche Behauptungen

1.) intellectus = Haben und Ruhem dasselbe Vermögen

ratio = Erwerben und Bewegung

2.) Göttliche u. menschl. Erkenntnis nur quantitativ, nicht qualitativ unterschieden.

Grundauffassung:

Theoretische und praktische Vernunft sind ein Vermögen.

Theoretische Vernunft ist die Subjekt gewordene Wirklichkeit (Erkenntnis = Identität von intellectum und intellectus.)

Praktische Vernunft ist Formalursache (mensura) der Willensbewegung, des gesamten sittlichen Verhaltens; d. h. die theoretische Vernunft wird praktisch in den Stufen: allgemeine Erkenntnis des Guten (als Ziel und Seinsollendes; Akt d. Synderesis (volitio, intentio); Erkenntnis d. Situation und Erwägung | d. Einzelmöglichkeiten, abschließendes Urteil, Wahl und Befehl (Akte der Klugheit: consilium, indicium, electio) und Ausführung (usus practicus (activus, passivus)).

Hauptbedenken: Das liberum arbitrium ist gar nicht berücksichtigt. Es ist wohl eine Stelle dafür bezeichnet: das Was sei durch die Vernunft gegeben, das Daß Sache des Willens. Aber begründet ist das nicht und ebenso besteht keine Möglichkeit, das Fehlgreifen begrifflich zu machen.

Josef Habel: Die Analogie von Gott und Welt nach Thomas v. Aquin

I. Univocatio und Gott

Univokation, d. h. ein-sinnige Aussage eines Prädikats von einem Subjekt ist nur möglich, wenn 1.) dasselbe Quid mehrfach realisiert ist, 2.) der modus essendi derselbe ist, 3.) das Prädikat unter die Prädikabilien fällt (genus, species, differentia, accidens, proprium).

Daß von Gott und den Geschöpfen nichts univok (aber auch nicht äquivok, sondern analogisch) prädiert werden kann, folgt aus der Gottesidee, wie sie auf dem Weg der Gottesbeweise selbst gewonnen wird. Es folgt 1.) aus der Einzigartigkeit (absoluten Einfachheit) des göttlichen Wesens, das keine Vielheit zuläßt; 2.) aus der Einzigartigkeit des göttlichen | Seins, das in der Einzigkeit des Wesens gründet (jede ratio hat ihren modus essendi) und das – im Gegensatz zu allem geschöpflichen Sein – von der Essenz untrennbar ist, 3.) darin, daß die vollkommene Aktualität alle Potenzialität, wie sie dem Genus eigen ist, und damit alle Prädikabilien ausschließt. – Daß die Analogie auch eine analogia entis ist, liegt einmal daran, daß das ens und esse kein Genus ist (es differenziert sich nicht, sondern modifiziert sich) und darum überhaupt keine Univocation zuläßt, dann an der Einzigartigkeit von Gottes Sein, der als der Seiende schlechthin bezeichnet wird, weil darin zugleich die größte Fülle und ein Minimum an Festlegung gegeben ist.

II. Die Gott-Welt-Analogie

Die Analogie begründet einmal die Möglichkeit einer Erkenntnis Gottes, sie bezeichnet sodann das metaphysische Verhältnis zwischen Gott u. Welt. Sie wird gefolgert aus der Unmöglichkeit der Univokation und der Tatsache eines Wissens von Gott aus dem Wissen von den Dingen. Sie besagt eine Übereinstimmung zwischen Gott aber nicht im Sinn einer Gemeinsamkeit eines Teilbestandes, sondern eine Gleichheit – Ungleichheit, deren Proportion nicht determiniert werden kann. Sie beruht nicht auf einer Beziehung zwischen beider zu einem Dritten, sondern in der zueinander: eine Abbildlichkeit der Dinge, die [Abbruch der Aufzeichnungen]

III. Metaphysische, ontologische, logische Probleme der Gott-Welt-Analogie

1. Metaphysisches Problem: Die Ähnlichkeit von Ursache u. Wirkung. Omne agens agit sibi simile: es wirkt, weil es actu ist, u. d. h. soweit es Form ist; die Form als Sein kann Sein wirken u. Sein wirken, also schon ein Analogon, aber es ist kein pures Sein, das an eine indifferente Form überliefert wird, sondern es besteht ein innerer Zusammenhang, also Analogie auch zwischen der wirkenden und gewirkten Form. Da jede Form perfectio, das perfectissimum aber das esse infinitum ist, muß jede einzelne Analogon und effectus dieses esse sein. Auch aus Gottes Erkenntnis folgt es: er kann – als

actus purus – durch keine von ihm selbst | unterschiedene Form erkennen (sonst wäre etwas von Potenz in ihm), also muß er auch alle Dinge durch sein Wesen erkennen und das wäre nicht möglich bei purer Äquivokation. – Durch die Analogie erklärt Thomas, daß außergöttliches Sein möglich ist. Univokes wie aequivokes Sein ist außer Gott unmöglich. Gottes Sein in den Geschöpfen ist unmöglich, weil es dann eine *compositio* wäre. Die Analogie erweist sich und dadurch, daß sie sind und perfectiones besitzen – beides durch *participatio*, die aber keinerlei Univokation einschließt (wie zwischen *genus* u. *species*); die – Seite der Analogie: Mehrheit der *perfectiones*, Defizienz der einzelnen, Defizienz des Seins.

Das logische Problem der Analogie: 1. Welcher Art ist die Prädikation der analogen Namen? Jede Prädikation beruht auf Analyse u. Synthese einer in re fundierten Einheit. Die univoke Anwendung eines Namens auf eine Reihe von Subjekten setzt eine Spezifizierung der *ratio* voraus, wobei ein univoker von einem differenten Bestand abstraktiv abzuheben ist. Bei der analogen Prädikation ist eine solche Abstraktion nicht möglich: hier ist die *ratio* nicht zu spezifizieren, sondern zu modifizieren, in einem anderen *modus essendi* zu setzen (z. B. die *adhaerente* Weisheit *subsistierend*), | eben damit aber wird die Abhebung des Gemeinsamen als einer präzisen Idee unmöglich.

2. Erkenntniswert dieser Prädikation: Das analog Bestimmte ist nicht unabhängig von der Analogie bestimmt. Es haftet der Prädikation eine Inadäquatheit und Unbestimmtheit an, auch ist ein gewisser Erkenntnisbestand durch die Tatsache der Analogie gegeben.

Voraussetzungen, an denen eine Kritik anzusetzen hätte: 1.) Die Allvollkommenheit Gottes; das *essentia = esse*; das *omne agens agit sui simile*: Verbindung von *Essenz-* und *Existenzmitteilung* in der Kausalität.

2.) Die Auffassung der Erkenntnis als Abbildung, Abhebung eines allgemeinen Bestandes; ihr Unvermögen gegenüber dem Einmaligen: Gott und dem Individuum.