

THOMAS VON AQUIN

COMPENDIUM THEOLOGIAE

Grundriß der Glaubenslehre

deutsch-lateinisch

Übersetzt von Hans Louis Fäh

Herausgegeben von Rudolf Tannhof

F. H. KERLE VERLAG · HEIDELBERG

Die Durchsicht der Übersetzung, die Reaktion des lateinischen Textes sowie die Parallelstellen besorgte der Herausgeber. — Anmerkungen von Hans Louis Fäh, Dr. Dieter Halcour, P. Dietmar Eickelschulte OP und P. Dr. Paulus Engelhardt OP.

Kirchliche Druckerlaubnis: Erzbischöfliches Ordinariat Freiburg i. Br., 26. Oktober 1962

VORWORT

Eine Neuherausgabe des „Compendium Theologiae“ des heiligen Thomas von Aquin in deutscher Sprache bedarf keiner besonderen Rechtfertigung. Die letzte deutsche Übersetzung dieser tiefen, knappen und ansprechenden Darstellung der christlichen Heilslehre erschien vor über drei Jahrzehnten¹.

Es handelt sich dabei um eine zwar von tiefem Sachverständnis getragene, aber in der Sprachgestaltung recht freie ‚Eindeutschung‘. Die vorliegende Übersetzung hingegen bemüht sich vor allem um Genauigkeit und verzichtet, wo diese es erfordert, auf sprachliche Glätte. Dabei soll sie aber durchweg gut lesbar bleiben. Fachausdrücke sind übersetzt, wo ein geläufiges deutsches Wort zu Gebote stand; sonst wurde der lateinische Ausdruck beibehalten.

Zu den Zitaten im Text: Die lateinische Übersetzung, in der Thomas Worte der Heiligen Schrift anführt (Vulgata), weicht gelegentlich, namentlich im Alten Testament, mehr oder weniger vom Urtext ab. Aristoteles wird häufig ganz frei, nur dem Sinne nach zitiert; die Kirchenväter zwar meist wörtlich, aber bisweilen mit gewissen Ungenauigkeiten. Diese Stellen werden so wiedergegeben, wie Thomas sie bringt.

Die erläuternden Anmerkungen sind gemeinschaftlich vom Übersetzer Hans Louis Fäh, von Dr. Dieter Halcour und der Schriftleitung der Deutschen Thomas-Ausgabe (DThA) erarbeitet. Sie bieten zwar keinen zusammenhängenden Kommentar, wollen es aber dem philosophisch und theologisch nicht Geschulten möglich machen, dem Gedankengang des Werkes zu folgen. Sie lassen Thomas selbst ausgiebig zu Wort kommen, denn er ist sein zuverlässigster Deuter. Wir bringen den überlieferten lateinischen Text. Die Textüberlieferung des „Compendium“ ist so gut, daß von der in Arbeit befindlichen kritischen Edition keine wesentlichen Änderungen zu erwarten sind². Wir verwendeten besondere

Alle Rechte vorbehalten

© Copyright 1963 by F. H. Kerle Verlag · Wilhelm Rühlung, Heidelberg
Gesamtherstellung: R. Oldenbourg, Graphische Betriebe GmbH, München

¹ Grundriß der Heilslehre, Compendium Theologiae des hl. Thomas von Aquino ins Deutsche übertragen von Swidbert Soreth O. P., Augsburg 1928. Voraus ging: Sancti Thomae Aquinatis Compendium Theologiae, Text mit Übersetzung und Anmerkungen von Dr. Friedrich Abert, Würzburg 1896.

² Lt. Mitteilung der französischen Sektion der Editio Leonina vom 2. 4. 1960.

Sorgfalt auf die Angabe von Parallelstellen, um dem Leser eine Vertiefung der ihn interessierenden Fragen zu ermöglichen.

Der Übersetzer, der Herausgeber und die genannten Mitarbeiter legen diese Ausgabe als Gemeinschaftsarbeit vor.

Rudolf Tannhof

EINLEITUNG

Das „Compendium theologiae ad fratrem Reginaldum, socium suum carissimum“¹ ist eine unbestritten echte Schrift des heiligen Thomas. Nach manchen Forschern wäre sie während seines letzten Neapeler Aufenthalts (1272—74) entstanden und sein Tod (7. März 1274) die Ursache dafür, daß sie unvollendet blieb. Andere rücken sie wegen inhaltlicher Verwandtschaft in die zeitliche Nähe der Summe wider die Heiden, die der Heilige 1259—63/64 geschrieben hat, *R. Guindon* sogar vor diese².

Thomas widmete das Werk wie noch zwei andere, kleinere Schriften seinem Ordensbruder Raynaldus oder Reginaldus von Piperno (gest. um 1290), der von 1259 an ständig sein Gefährte war und ihm nach seinem Tod auf dem Lehrstuhl an der Universität Neapel nachfolgte.

Als literarisches Vorbild diente dem Verfasser das andersgeartete und viel kürzere „Enchiridion ad Laurentium sive de fide, spe et caritate“ des heiligen Augustinus³. „Eine kurzgefaßte Lehre über die christliche Religion, die du immer vor Augen haben kannst“ (Kap. 1), will Thomas seinem Mitarbeiter geben. Er gliedert den Stoff in drei Teile, entsprechend den drei göttlichen Tugenden.

¹ Es sind dafür auch folgende Titel überliefert: „Brevis compilatio theologiae ad fratrem Raynaldum de Piperno“, „De fide et spe ad fratrem Raynaldum“, „De fide, spe et caritate ad fratrem Raynaldum.“

² Zur Datierung vgl. *J. T. Eschmann* OP, A Catalogue of St. Thomas's Works. In: *E. Gilson*, The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas. New York 1956; London 1957, 411f., *R. Guindon*, Béatitudo et théologie morale chez S. Thomas d'Aquin. Ottawa 1956, 153ff. 216. Seine frühe Datierung scheint uns unwahrscheinlich.

³ Vgl. die lateinisch-deutsche, kommentierte Ausgabe von *J. Barbel*. Düsseldorf 1960.

Im ersten Teil behandelt er den *Glauben*[sinnhalt] an Hand des apostolischen [1] und des nizäno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses [2]. Im zweiten Teil wollte er an Hand des Gebetes des Herrn, des Vaterunsers, die Lehre über die *Hoffnung* darstellen, doch bricht die Darlegung im 10. Kapitel ab. Ungeschrieben blieb der ganze dritte Teil, der von der *Liebe* gehandelt hätte. Vielleicht dachte Thomas daran, wie in dem kleinen Werk: „De duobus praeceptis caritatis et decem legis praeceptis“ zuerst die Gebote der Gottes- und der Nächstenliebe und anschließend die zehn Gebote Gottes auszulegen.

Die Gliederung ist in unserem Werk nicht so weit getrieben, so unerbittlich durchgeführt, so stark hervorgehoben wie in der theologischen Summe. Aber sie ist meisterhaft und wer auf sie achtet, ihr nachspürt, vielleicht die beiden Summen zum Vergleich heranzieht, wird bedeutende Schönheiten entdecken. Die Form der Darstellung wechselt. Wir finden die wirkungsvolle Einleitung, die Kette kurzgefaßter Beweise, die weitausholende Erörterung, die geraffte Zusammenfassung. Schwierigkeiten und Einwänden ist breiter Raum und bestechende Fassung gegeben; Gegner kommen zu Wort, oft an erster Stelle. Manche Untersuchung zeigt den Aufbau des scholastischen Artikels, wie er in den aus dem Schulbetrieb hervorgegangenen und für die Schule bestimmten Schriften des heiligen Thomas und seiner Zeitgenossen auftritt: Stellung der Frage, Einwände [3], Lösung der Frage, Lösung der Einwände (Kap. 51/52. 85. 91. 98. 99. 132/33). Und die Abhandlung über die Menschwerdung Christi ist auch in der Anlage ein Abbild der christologischen Kämpfe der alten Kirche: die richtige Fassung des Geheimnisses erwächst aus der Auseinandersetzung mit den Irrlehren.

Besondere Kostbarkeiten sind die Durchblicke durch die Seinsstufen. So vergleicht das 52. Kapitel die Seienden in ihren verschiedenen Weisen des Hervorgehenlassens, das 75. Kapitel in bezug auf die Seinsweisen, das 80. Kapitel hinsichtlich der Stufen des Erkennens, das 109. Kapitel in ihrem Verhältnis zum Gut-sein, die Kapitel 111—113 bezüglich ihrer Anfälligkeit für das Übel.

Der heutige Leser wird sich schon auf Grund dieser Bemerkungen und noch mehr während der Lektüre fragen, warum in einer Auslegung des Glaubensbekenntnisses ein so

großer Raum philosophischen Überlegungen eingeräumt ist. Thomas gibt die Antwort in methodologischen Überlegungen, die sich in anderen Werken finden. Einige davon seien in dieser Einleitung wiedergegeben.

Wo der Mensch mit der vom Glauben erleuchteten Vernunft über den Offenbarungsinhalt methodisch zu reflektieren beginnt, beginnt Theologie als Wissenschaft. Sie ist Wissenschaft in einem analogen, aber keineswegs uneigentlichen Sinn: „Die heilige Lehre ist eine Wissenschaft. Aber man muß wissen, daß es eine zweifache Gattung von Wissenschaften gibt. Einige nämlich gibt es, die aus Ursätzen hervorgehen, die durch das natürliche Licht des Verstandes bekannt sind wie die Arithmetik, die Geometrie und dergleichen. Andere aber gibt es, die aus Ursätzen hervorgehen, die durch das Licht einer höheren Wissenschaft bekannt sind; wie die Optik aus Ursätzen hervorgeht, die durch die Geometrie kundgetan sind und die Musik aus Ursätzen, die durch die Arithmetik bekannt sind. Und *auf diese Weise* ist die heilige Lehre eine Wissenschaft, weil sie aus Ursätzen hervorgeht, die durch das Licht einer höheren Wissenschaft bekannt sind, nämlich des Wissens Gottes und der Seligen. Wie daher die Musik die ihr vom Arithmetiker überlieferten Ursätze glaubt, so glaubt die heilige Lehre die Ursätze, die ihr von Gott offenbart sind“ (STh I 1, 2: DThA Bd. 1).

Welche Rolle vermag in dieser Wissenschaft noch die menschliche Denkbemühung der Philosophie zu spielen? „Die Gaben der Gnade werden in der Weise zur Natur hinzugefügt, daß sie diese nicht aufheben, sondern vielmehr vervollkommen; und daher zerstört auch das Licht des Glaubens, das uns ungeschuldet eingegossen wird, nicht das uns von Natur eingegebene Licht der natürlichen Erkenntnis. Obwohl aber das natürliche Licht des menschlichen Geistes ungenügend ist zur Kundmachung dessen, was uns von Gott durch den Glauben überliefert wird [4], ist es dennoch unmöglich, daß das, was uns von Gott durch den Glauben überliefert wird, zu dem, was uns durch die Natur eingegeben ist, im Gegensatz stände. Eines von beiden müßte dann nämlich falsch sein; und da uns beides von Gott herkommt, wäre Gott für uns Urheber des Irrtums, was unmöglich ist. Aber da sich in den unvollkommenen Dingen irgendeine, wenn auch unvollkommene, Nachahmung der vollkommenen fin-

det, gibt es vielmehr in dem, was durch die natürliche Vernunft erkannt wird, gewisse Ähnlichkeiten dessen, was durch den Glauben überliefert ist. Wie aber die heilige Lehre im Lichte des Glaubens gründet, so die Philosophie im natürlichen Lichte der Vernunft; und daher ist es unmöglich, daß das, was der Philosophie zugehört, zu dem, was des Glaubens ist, im Gegensatz stände, aber es bleibt dahinter zurück. Es enthält jedoch gewisse Ähnlichkeiten und gewisse Voraussetzungen dazu, wie die Natur die Voraussetzung der Gnade ist. Wenn sich aber in den Aussagen der Philosophen etwas findet, das zum Glauben im Gegensatz steht, gehört dies nicht der Philosophie an, sondern ist vielmehr ein Mißbrauch der Philosophie, der aus einem Versagen der Vernunft herrührt. Und daher ist es möglich, von den Ursätzen der Philosophie ausgehend, dergleichen Irrtum zu widerlegen indem man entweder zeigt, daß es durchaus unmöglich ist oder daß es nicht notwendig ist. Wie nämlich das, was des Glaubens ist, nicht beweishaft erhärtet werden kann, so kann man von einigem, das dazu im Gegensatz steht, nicht beweishaft zeigen, daß es falsch ist; aber man kann zeigen, daß es nicht notwendig ist. — So können wir also in der heiligen Lehre die Philosophie auf dreifache Weise gebrauchen. *Erstens*, um das zu beweisen, was Voraussetzung des Glaubens und in der Wissenschaft des Glaubens notwendig ist; wie das, was durch natürliche Gründe von Gott erhärtet wird, etwa daß Gott ist, daß Gott ein einziger ist und anderes dieser Art, das man in der Philosophie entweder von Gott oder von den Geschöpfen erhärtet und das der Glaube voraussetzt. *Zweitens*, um durch irgendwelche Ähnlichkeiten das, was des Glaubens ist, bekannt zu machen; wie Augustinus viele den philosophischen Lehren entnommene Ähnlichkeiten gebraucht, um die Dreifaltigkeit kundzutun. *Drittens*, um dem, was gegen den Glauben eingewendet wird, zu widerstehen, indem man entweder zeigt, daß es falsch ist oder indem man zeigt, daß es nicht notwendig ist“ (BT 2, 3).

„Jedwede Tätigkeit muß so ausgeübt werden, wie es zu ihrem Ziele förderlich ist. Eine Auseinandersetzung (disputatio) aber kann auf ein zweifaches Ziel hingeeordnet sein.

Eine Art der Auseinandersetzung nämlich ist darauf hingeeordnet, den Zweifel zu beseitigen, ob es so ist; und bei einer solchen theologischen Auseinandersetzung muß man haupt-

sächlich die Autoritäten gebrauchen, die jene annehmen, mit denen man sich auseinandersetzt. So muß man, wenn man sich mit den Juden auseinandersetzt, die Autoritäten des Alten Testaments anführen; wenn mit den Manichäern, die das Alte Testament verwerfen [5], darf man nur die Autoritäten des Neuen Testaments gebrauchen; wenn aber mit den Schismatikern, die das Alte und das Neue Testament annehmen, nicht aber die Lehre unserer Heiligen [6], wie die Griechen, muß man bei der Auseinandersetzung mit ihnen von den Autoritäten des Neuen oder des Alten Testaments ausgehen und jener Lehrer, die sie annehmen. Wenn sie (die Gegner) aber keine Autorität annehmen, muß man seine Zuflucht zu natürlichen Gründen nehmen [7].

Es gibt aber noch eine Art der Auseinandersetzung unter der Leitung des Lehrers in den Schulen, nicht um einen Irrtum zu beseitigen, sondern um die Hörer zu unterrichten, damit sie zum Verständnis der Wahrheit hingeführt werden, die er vor Augen hat; und dort muß man sich auf Gründe stützen, welche die Wurzeln der Wahrheit aufdecken und wissen machen, auf welche Weise das, was gesagt wird, wahr ist. Sonst, wenn der Lehrer die Frage mit bloßen Autoritäten entscheidet, wird der Hörer sich zwar vergewissern, daß es so ist, aber nichts an Wissen oder Verständnis erwerben und leer ausgehen“ (Qlb IV 18; vgl. CG I 2).

Ergänzend ist zu bemerken, daß Thomas sowohl im vorliegenden wie in den anderen theologischen Werken die Autoritätsbeweise oft stillschweigend voraussetzt, um sogleich nach dem ‚Wie‘ und ‚Warum‘ der offenbarten Wahrheit zu forschen. In der konzentrierten Zusammenschau der grundlegenden Glaubensgehalte liegt die Aktualität gerade dieses Werkes.

Hans Louis Fäh

THOMAS VON AQUIN

*Grundriß der Gotteswissenschaft für Bruder Reginaldus,
seinen teuersten Gefährten*

1. KAPITEL

VORWORT

Des ewigen Vaters WORT, das in Seiner Unermeßlichkeit alles umfaßt, wollte, um den durch die Sünde erniedrigten Menschen zur Höhe der göttlichen Herrlichkeit zurückzurufen, „kurz“ werden, indem Es unsere „Kürze“ annahm [1], ohne Seine Erhabenheit abzulegen. Und damit von der Annahme der Lehre des himmlischen Wortes keiner entschuldbar würde, faßte Es, was Es für die Forschenden ausführlich und lichtvoll durch die verschiedenen Bücher der heiligen Schrift überliefert hatte, wegen der [anderweitig] Beschäftigten unter einem kurzen Abriß des menschlichen Heils zusammen.

Das menschliche Heil besteht nämlich in der Erkenntnis der Wahrheit, damit der menschliche Verstand nicht durch verschiedene Irrtümer verfinstert werde; im Erstreben des

COMPENDIUM THEOLOGIAE

AD FRATREM REGINALDUM SOCIUM SUUM CARISSIMUM

CAPUT 1

Prooemium

Aeterni Patris Verbum sua immensitate universa comprehendens, ut hominem per peccata minoratum in celsitudinem divinae gloriae revocaret, breve fieri voluit nostra brevitate assumpta, non sua deposita maiestate. Et ut a caelestis verbi capessenda doctrina nullus excusabilis redderetur, quod pro studiosis diffuse et dilucide per diversa Scripturae sanctae volumina tradiderat, propter occupatos sub brevi summa humanae salutis doctrinam conclusit.

Consistit enim humana salus in veritatis cognitione, ne per diversos errores intellectus obscuretur humanus; in debiti finis

gebührenden Ziels, damit er nicht, indem er falsche Ziele verfolgt, die wahre Glückseligkeit verfehle; in der Beobachtung der Gerechtigkeit, damit er sich nicht durch verschiedene Laster beschmutze. Die Erkenntnis der Wahrheit aber, die für das menschliche Heil notwendig ist, faßte Es in kurzen und wenigen Glaubenssätzen zusammen; und daher rührt es, daß der Apostel (Röm 9, 28) sagt: „Sein Wort wird Gott in Kürze vollenden auf Erden“, und „dies ist das Wort des Glaubens, das wir verkünden“ [ebd. 10, 8]. Die menschliche Absicht stellte Es durch ein kurzes Gebet richtig, worin Es, indem Es uns beten lehrt, zeigt, worauf unsere Absicht und Hoffnung zielen soll. Die menschliche Gerechtigkeit, die in der Beobachtung des Gesetzes besteht, faßte Es in einem einzigen Gebot der Liebe zusammen, „denn die Vollendung des Gesetzes ist die Liebe“ (Röm 13, 10). Daher lehrte der Apostel, daß in Glaube, Hoffnung und Liebe als in einer Art Hauptstücken unseres Heils die ganze Vollkommenheit des gegenwärtigen Lebens bestehe, indem er (1 Kor 13, 13) sagte: „Jetzt aber bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe.“ Daher sind es, wie der selige Augustinus erklärt, diese drei, durch die Gott verehrt wird.

Um dir also, teuerster Sohn Reginaldus, eine kurzgefaßte Lehre über die christliche Religion zu übergeben, die du immer vor Augen haben kannst, richtet sich im vorliegenden Werk unsere ganze Aufmerksamkeit auf diese drei. An *erster*

intentione, ne indebitos fines sectando, a vera felicitate deficiat; in iustitiae observatione, ne per vitia diversa sordescat. Cognitionem autem veritatis humanae saluti necessariam brevibus et paucis fidei articulis comprehendit. Hinc est quod Apostolus ad Rom. 9 dicit: „Verbum abbreviatum faciet Deus super terram.“ Et „hoc quidem est verbum fidei, quod praedicamus“. Intentionem humanam brevi oratione rectificavit: in qua dum nos orare docuit, quomodo nostra intentio et spes tendere debet, ostendit. Humanam iustitiam quae in legis observatione consistit, uno praecepto caritatis consummavit. „Plenitudo enim legis est dilectio.“ Unde Apostolus, 1 Cor. 13 in fide, spe et caritate, quasi in quibusdam salutis nostrae compendiosis capitulis, totam praesentis vitae perfectionem consistere docuit, dicens: „Nunc autem manent fides, spes, caritas.“ Unde haec tria sunt, ut beatus Augustinus dicit [Enchiridion, c. 3], quibus colitur Deus.

Ut igitur tibi, fili carissime Reginalde, compendiosam doctrinam de christiana religione tradam, quam semper prae oculis possis habere, circa haec tria in praesenti opere tota nostra

Stelle werden wir vom Glauben, an *zweiter* von der Hoffnung, an *dritter* aber von der Liebe handeln. Diese Reihenfolge wird nämlich vom Apostel eingehalten und von der richtigen Überlegung gefordert; denn es kann keine richtige Liebe geben, wenn nicht der Hoffnung das gebührende Ziel gesetzt wird [2], noch kann es diese geben, wenn die Erkenntnis der Wahrheit fehlt [3]. *Erstens* also ist notwendig der Glaube, durch den du die Wahrheit erkennest; *zweitens* die Hoffnung, durch die deine Absicht auf das gebührende Ziel gerichtet werde; *drittens* ist notwendig die Liebe, durch die dein Verlangen gänzlich geordnet werde.

versatur intentio. Primum de fide, secundo de spe, tertio vero de caritate agemus. Hoc enim et apostolicus ordo habet, et ratio recta requirit. Non enim amor rectus esse potest, nisi debitus finis spei statuatur; nec hoc esse potest, si veritatis agnitio desit. Primo igitur necessaria est fides, per quam veritatem cognoscas; secundo spes, per quam in debito fine tua intentio collocetur; tertio necessaria est caritas, per quam tuus affectus totaliter ordinetur.

ERSTER TEIL
 ÜBER DEN GLAUBEN

ERSTER ABSCHNITT

ÜBER DEN EINEN UND DREIFALTIGEN GOTT
 SOWIE SEINE WIRKUNGEN

2. KAPITEL

DIE REIHENFOLGE DER DINGE,
 DIE BEZÜGLICH DES GLAUBENS ZUR SPRACHE KOMMEN

Der Glaube ist aber ein gewisses Vorauskosten jener Erkenntnis, die uns in der Zukunft selig machen wird; und daher sagt auch der Apostel, er sei „der Grundbestand der zu erhoffenden Dinge“ (Hb 11, 1), weil er schon jetzt in uns die zu erhoffenden Dinge, d. h. die zukünftige Seligkeit, nach Art eines gewissen Beginnens bestehen macht. Jene beseligende Erkenntnis aber erstreckt sich, wie der Herr gelehrt hat, auf zwei Gegenstände, nämlich auf die Gottheit der Dreifaltigkeit und die Menschheit Christi; deshalb sagt Er, zum Vater sprechend: „Dies aber ist das ewige Leben,

PARS PRIMA

DE FIDE

TRACTATUS PRIOR

DE DEO UNO ET TRINO
 AC EIUS EFFECTIBUS

CAPUT 2

Ordo dicendorum circa Fidem

Fides autem praelibatio quaedam est illius cognitionis quae nos in futuro beatos facit. Unde et Apostolus dicit quod est „substantia sperandarum rerum“: quasi iam in nobis sperandas res, idest futuram beatitudinem, per modum cuiusdam inchoationis subsistere faciens. Illam autem beatificantem cognitionem circa duo cognita Dominus consistere docuit, scilicet circa Divinitatem Trinitatis, et humanitatem Christi; unde ad

daß sie Dich, den einen, wahren Gott, erkennen, und den Du gesandt hast, Jesus Christus“ (Jo 17, 3).

Also bezieht sich die ganze Erkenntnis des Glaubens auf diese zwei, nämlich auf die Gottheit der Dreifaltigkeit und die Menschheit Christi. Und dies nicht ohne Grund, denn Christi Menschheit ist der Weg, auf dem man zur Gottheit gelangt. Man muß also auf dem Weg den Weg erkennen, auf dem man zum Ziel gelangen kann; und in der Heimat wäre die Danksagung an Gott nicht hinreichend, wenn sie nicht vom Wege Kenntnis hätten, auf dem sie gerettet wurden. Daher rührt es, daß der Herr zu den Jüngern [Jo 14, 4] sprach: „Sowohl wohin Ich gehe, wißt ihr, als auch den Weg wißt ihr.“

Bezüglich der Gottheit aber muß man ein Dreifaches erkennen: *erstens* die Einheit des Wesens, *zweitens* die Dreifaltigkeit der Personen, *drittens* die Wirkungen der Gottheit.

3. KAPITEL

GOTT IST

Was nun die Einheit des göttlichen Wesens betrifft, muß man als erstes glauben, daß Gott ist, was man auch durch

Patrem loquens, dicit: „Haec est vita aeterna, ut cognoscant te Deum verum, et quem misisti Iesum Christum.“

Circa haec ergo duo tota fidei cognitio versatur: scilicet circa Divinitatem Trinitatis, et humanitatem Christi. Nec mirum: quia Christi humanitas via est qua ad Divinitatem pervenitur. Oportet igitur et in via viam cognoscere, per quam possit perveniri ad finem; et in patria Dei gratiarum actio sufficiens non esset, nisi viae, per quam salvati sunt, cognitionem haberent. Hinc est quod Dominus discipulis dixit: „Et quo ego vado scitis, et viam scitis.“

Circa Divinitatem vero tria cognosci oportet. Primo quidem essentiae unitatem, secundo personarum trinitatem, tertio divinitatis effectus.

CAPUT 3

Quod Deus sit

[Sth I 2, 3; 1 d 3 div. prim. part. textus; CG I 13. 15. 16. 44; II 15; III 64; Ver 5, 2; Pot 3, 5; Met XII lect 5sq.; Phys VII lect 2; VIII lect 9sq.]

Circa essentiae quidem divinae unitatem primo quidem credendum est Deum esse; quod ratione conspicuum est. Vide-

die Vernunft erkennen kann [4]. Wir sehen nämlich, daß alle Dinge, die in Bewegung sind, von anderen bewegt werden [5], und zwar die niederen durch die höheren, wie die Elemente durch die Himmelskörper; und bei den Elementen bewegt das stärkere das, was schwächer ist; und auch unter den Himmelskörpern werden die niederen durch die höheren getrieben [6]. Daß dies aber ins Unendliche fortginge, ist unmöglich. Da nämlich ein jedes, das von etwas bewegt wird, wie eine Art Werkzeug des ersten Bewegenden ist, wird, wenn es kein erstes Bewegendes gibt, alles, was bewegt, Werkzeug sein. Wenn man aber bei den Bewegenden und Bewegten ins Unendliche fortschreitet, kann es kein erstes Bewegendes geben. Also werden alle die unendlich vielen Bewegenden und Bewegten Werkzeuge sein. Es gilt aber selbst unter Ungebildeten für lächerlich anzunehmen, daß Werkzeuge in Bewegung sind, aber nicht durch irgendein hauptsächliches Tätiges; denn dies ist ähnlich, wie wenn jemand bei der Herstellung einer Lade oder eines Bettes eine Säge oder Axt annähme, die ohne den Zimmermann tätig wäre. Also muß es ein erstes Bewegendes geben, das unter allen das höchste ist; und dies nennen wir Gott [vgl. STh I 2, 3: Bd. 1].

mus enim omnia quae moventur, ab aliis moveri: inferiora quidem per superiora, sicut elementa per corpora caelestia; et in elementis quod fortius est, movet id quod debilius est; et in corporibus etiam caelestibus inferiora a superioribus aguntur. Hoc autem in infinitum procedere impossibile est. Cum enim omne quod movetur ab aliquo, sit quasi instrumentum quoddam primi moventis; si primum movens non sit, quaecumque movent, instrumenta erunt. Oportet autem, si in infinitum procedatur in moventibus et motis, primum movens non esse. Igitur omnia infinita moventia et mota erunt instrumenta. Ridiculum est autem etiam apud indoctos, ponere instrumenta moveri non ab aliquo principali agente: simile enim est hoc ac si aliquis circa constitutionem arcae vel lecti ponat serram vel securim absque carpentario operante. Oportet igitur primum movens esse, quod sit omnibus supremum; et hoc dicimus Deum.

4. KAPITEL

GOTT IST UNBEWEGLICH

Daraus geht hervor, daß Gott, der alles bewegt, unbeweglich sein muß. Da Er nämlich das erste Bewegende ist, müßte Er, wenn Er in Bewegung wäre, entweder von Sich Selbst oder von einem anderen bewegt werden. Von einem anderen nun kann er nicht bewegt werden; dann müßte nämlich irgendein Bewegendes früher sein als Er, was dem Begriff des ersten Bewegenden zuwiderläuft. Wenn Er aber von Sich Selbst bewegt wird, kann dies auf zweifache Weise sein, entweder so, daß Er in derselben Hinsicht bewegend und bewegt ist oder so, daß Er einem Teile nach bewegend und einem anderen Teile nach bewegt ist.

Davon kann nun das Erste nicht sein. Da nämlich jedes, das sich in Bewegung befindet, als solches in Möglichkeit ist, was aber bewegt, in Wirklichkeit ist, müßte Er, wenn Er in derselben Hinsicht bewegend und bewegt wäre, in derselben Hinsicht in Möglichkeit und in Wirklichkeit sein, was unmöglich ist.

Auch das zweite kann nicht sein. Wenn nämlich etwas [an Ihm] bewegend und ein anderes bewegt wäre, wäre Er nicht auf Grund Seiner Selbst das erste Bewegende, sondern

CAPUT 4

Quod Deus est immobilis

[STh I 9, 1; I d 8: 3, 1; CG I 13. 14; II 25; Pot 8, 1 ad 9; BT 5, 4 ad 2]

Ex hoc apparet quod necesse est Deum moventem omnia, immobilem esse. Cum enim sit primum movens, si moveretur, necesse esset se ipsum vel a se ipso, vel ab alio moveri. Ab alio quidem moveri non potest: oporteret enim esse aliquid movens prius eo; quod est contra rationem primi moventis. A se ipso autem si movetur, hoc potest esse dupliciter. Vel quod secundum idem sit movens et motum; aut ita quod secundum aliquid sui sit movens, et secundum aliquid motum.

Horum quidem primum esse non potest. Cum enim omne quod movetur, in quantum huiusmodi, sit in potentia; quod autem movet, sit in actu; si secundum idem esset movens et motum, oporteret quod secundum idem esset in potentia et in actu; quod est impossibile.

Secundum etiam esse non potest. Si enim esset aliquid movens, et alterum motum, non esset ipsum secundum se primum movens, sed ratione suae partis quae movet. Quod

auf Grund Seines Teils, der bewegt. Was aber an sich [7] ist, ist früher als das, was nicht an sich ist. Also kann Er nicht das erste Bewegende sein, wenn Ihm dies auf Grund Seines Teils zukommt. Also muß das erste Bewegende gänzlich unbeweglich sein.

Dasselbe kann man auch aus den Dingen ersehen, die bewegt werden und bewegen, denn jede Bewegung scheint [8] von irgendeinem Unbeweglichen auszugehen, das sich nämlich nicht auf jene Art bewegt [9]; wie wir sehen, daß die Veränderungen und Erzeugungen und Zerstörungen, die sich unter diesen niederen Dingen zutragen, auf den Himmelskörper als auf das erste Bewegende zurückgeführt werden, der sich nicht auf diese Art bewegt, da er unerzeugbar und unzerstörbar und unveränderlich ist. Also muß jenes, das erstes Prinzip jeder Bewegung ist, gänzlich unbeweglich sein.

5. KAPITEL

GOTT IST EWIG

Daraus aber geht weiter hervor, daß Gott ewig ist; denn jedes, das anfängt oder aufhört zu sein, erleidet dies durch eine Bewegung oder Veränderung. Es wurde aber gezeigt

autem est per se, prius est eo quod non est per se. Non potest igitur primum movens esse, si ratione suae partis hoc ei conveniat. Oportet igitur primum movens omnino immobile esse.

Ex iis etiam quae moventur et movent, hoc ipsum considerari potest. Omnis enim motus videtur ab aliquo immobili procedere, quod scilicet non movetur secundum illam speciem motus; sicut videmus quod alterationes et generationes et corruptiones quae sunt in istis inferioribus, reducuntur sicut in primum movens in corpus caeleste, quod secundum hanc speciem motus non movetur, cum sit ingenerabile et incorruptibile et inalterabile. Illud ergo quod est primum principium omnis motus, oportet esse immobile omnino.

CAPUT 5

Quod Deus est aeternus

[STh I 10, 2; 1 d 19: 2, 1; CG I 15; Pot 3, 17 ad 23]

Ex hoc autem apparet ulterius Deum esse aeternum. Omne enim quod incipit esse vel desinit, per motum vel per mutationem

(Kap. 4), daß Gott gänzlich unbeweglich ist. Also ist Er ewig [10].

6. KAPITEL

DAS SEIN GOTTES IST AUS SICH NOTWENDIG

Daraus aber läßt sich zeigen, daß Notwendigkeit besteht, daß Gott ist. Jedes nämlich, das in der Möglichkeit ist, zu sein und nicht zu sein, ist veränderlich. Aber Gott ist gänzlich unveränderlich, wie (Kap. 4) gezeigt wurde. Also ist es nicht möglich, daß Gott ist und nicht ist. Jedem aber, das ist und das nicht in der Möglichkeit ist, nicht zu sein, ist es notwendig zu sein; denn ‚notwendig zu sein‘ und ‚nicht in der Möglichkeit, nicht zu sein‘, bedeutet dasselbe. Also besteht Notwendigkeit, daß Gott ist.

DESGLEICHEN: Jedes, das in der Möglichkeit ist zu sein und nicht zu sein, bedarf eines anderen, das es sein macht, weil es sich, soviel an ihm liegt, nach beiden Seiten gleichgültig verhält. Was aber etwas sein macht, ist früher als jenes. Also geht jedem, das in der Möglichkeit ist, zu sein und nicht zu sein, irgendein Früheres voraus. Für Gott aber gibt es keinerlei Früheres. Also ist es nicht möglich, daß Er ist und nicht ist, sondern es besteht Notwendigkeit,

hoc patitur. Ostensum est autem quod Deus est omnino immobilis. Est ergo aeternus.

CAPUT 6

Quod Deum esse per se est necessarium

Per hoc autem ostenditur, quod Deum esse sit necessarium. Omne enim quod possibile est esse et non esse, est mutabile. Sed Deus est omnino immutabilis, ut ostensum est. Ergo Deum non est possibile esse et non esse. Omne autem quod est, et non est possibile ipsum non esse, necesse est ipsum esse; quia necesse esse, et non possibile non esse, idem significant. Ergo Deum esse est necesse.

ITEM. Omne quod est possibile esse et non esse, indiget aliquo alio quod faciat ipsum esse: quia quantum est in se, se habet ad utrumque. Quod autem facit aliquid esse, est prius eo. Ergo omni quod est possibile esse et non esse, est aliquid prius. Deo autem non est aliquid prius. Ergo non est possibile ipsum esse et non esse, sed necesse est eum esse. Et quia aliqua neces-

daß Er ist. Und weil es einige notwendige Dinge gibt, die eine Ursache ihrer Notwendigkeit haben [11], die früher sein muß als sie, hat Gott, der aller Dinge erstes ist, keine Ursache Seiner Notwendigkeit. Daher ist das Sein Gottes aus sich selbst notwendig.

7. KAPITEL

GOTT IST IMMER

Daraus aber wird offenkundig, daß Gott immer ist. Jedes nämlich, dem es notwendig ist zu sein, ist immer; denn was nicht in der Möglichkeit ist, nicht zu sein, das ist in der Unmöglichkeit, nicht zu sein; und so ist es niemals nicht. Nun aber besteht Notwendigkeit, daß Gott ist, wie (Kap. 6) gezeigt wurde. Also ist Gott immer.

DAZU: Nichts fängt an oder hört auf zu sein, außer durch Bewegung oder Veränderung. Gott aber ist gänzlich unveränderlich, wie (Kap. 4) bewiesen wurde. Also kann Er nicht anfangen haben zu sein oder aufhören zu sein.

DESGLEICHEN: Alles, was nicht immer war, bedarf, wenn es zu sein anfängt, irgendeines, das ihm Ursache des Seins ist, denn nichts führt sich selbst aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit oder aus dem Nichtsein in das Sein. Für

saria sunt quae suae necessitatis causam habent, quam oportet eis esse priorem; Deus, qui est omnium primum, non habet causam suae necessitatis: unde Deum esse per se ipsum est necesse.

CAPUT 7

Quod Deus semper est

Ex his autem manifestum est quod Deus est semper. Omne enim quod necesse est esse, semper est: quia quod non possibile est non esse, impossibile est non esse, et ita nunquam non est. Sed necesse est Deum esse, ut ostensum est. Ergo Deus semper est.

ADHUC. Nihil incipit esse aut desinit nisi per motum vel mutationem. Deus autem omnino est immutabilis, ut probatum est. Impossibile est igitur quod esse inceperit, vel quod esse desinat.

ITEM. Omne quod non semper fuit, si esse incipiat, indiget aliquo quod sit ei causa essendi: nihil enim se ipsum educit de

Gott aber kann es keine Ursache des Seins geben, da Er das erste Seiende ist; die Ursache geht nämlich dem Verursachten voraus. Also ist es notwendig, daß Gott immer war.

WEITER: Was einem nicht von irgendeiner äußeren Ursache her zukommt, kommt ihm durch sich selbst zu. Das Sein aber kommt Gott nicht von irgendwelcher äußeren Ursache her zu, weil jene Ursache früher wäre als Er. Also besitzt Gott das Sein durch Sich selbst. Nun aber ist das, was durch sich ist, immer und mit Notwendigkeit. Also ist Gott immer.

8. KAPITEL

ES GIBT IN GOTT KEINERLEI AUFEINANDERFOLGE

Dadurch aber wird offenkundig, daß es in Gott keinerlei Aufeinanderfolge gibt, sondern Sein ganzes Sein zugleich ist. Eine Aufeinanderfolge findet sich nämlich nur in jenen Dingen, die irgendwie der Bewegung unterworfen sind, denn das Frühere und Spätere in der Bewegung verursacht die Aufeinanderfolge der Zeit. Gott aber ist in keiner Weise der Bewegung unterworfen, wie (Kap. 4) gezeigt wurde. Also gibt es in Gott keinerlei Aufeinanderfolge, sondern Sein ganzes Sein ist zugleich.

potentia in actum, vel de non esse in esse. Deo autem nulla potest esse causa essendi, dum sit primum ens; causa enim prior est causato. Necesse est igitur Deum semper fuisse.

AMPLIUS. Quod convenit alicui non ex aliqua causa extrinseca, convenit ei per se ipsum. Esse autem Deo non convenit ex aliqua causa extrinseca, quia illa causa esset eo prior. Deus igitur habet esse per se ipsum. Sed ea quae per se sunt, semper sunt, et ex necessitate. Igitur Deus semper est.

CAPUT 8

Quod in Deo non est aliqua successio

[Vide sub cap. 5]

Per hoc autem manifestum est quod in Deo non est aliqua successio; sed eius esse totum est simul. Successio enim non invenitur nisi in illis quae sunt aliquid motui subiecta; prius enim et posterius in motu causant temporis successionem. Deus autem nullo modo est motui subiectus, ut ostensum est. Non igitur est in Deo aliqua successio, sed eius esse est totum simul.

DESGLEICHEN: Wenn irgendeines Dinges Sein nicht als Ganzes zugleich ist, muß ihm etwas verlorengehen und etwas zu ihm hinzukommen können; es geht ihm nämlich das verloren, was vorübergeht; und zu ihm hinzukommen kann das, was in der Zukunft erwartet wird. Gott aber geht nichts verloren, noch wächst Ihm etwas hinzu, weil Er unbeweglich ist. Also ist Sein Sein als Ganzes zugleich.

Aus diesen zwei [Ergebnissen] geht aber hervor, daß Er im eigentlichen Sinne ewig ist. Das ist nämlich im eigentlichen Sinne ewig, was immer ist, und dessen Sein als Ganzes zugleich ist, weshalb Boëthius [12] sagt: „Die Ewigkeit ist der als Ganzes gegenwärtige und vollkommene Besitz unbegrenzten Lebens“ [13].

9. KAPITEL

GOTT IST EINFACH

Daraus geht auch hervor, daß das erste Bewegende einfach sein muß; denn in jeder Zusammensetzung muß es Zweie geben, die sich zueinander verhalten wie die Möglichkeit zur Wirklichkeit. Im ersten Bewegenden aber, wenn es gänzlich unbeweglich ist, kann sich nicht Möglichkeit mit Wirklichkeit finden, denn ein jedes ist dadurch, daß es in Möglichkeit

ITEM. Si alicuius esse non est totum simul, oportet quod ei aliquid deperire possit, et aliquid advenire. Deperit enim illud quod transit, et advenire ei potest illud quod in futurum expectatur. Deo autem nihil deperit nec accrescit, quia immobilis est. Igitur esse eius est totum simul.

Ex his autem duobus apparet quod proprie est aeternus. Illud enim proprie est aeternum quod semper est, et eius esse est totum simul; secundum quod Boetius dicit, quod „aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio“ [De Consol. Phil. 5, 6].

CAPUT 9

Quod Deus est simplex

[STh I 3, 7; I d 8: 4, 1; CG I 16. 18; Pot 7, 1; Caus lect 21]

Inde etiam apparet quod oportet primum movens simplex esse. Nam in omni compositione oportet esse duo, quae ad invicem se habeant sicut potentia ad actum. In primo autem movente, si est omnino immobile, impossibile est esse potentiam cum actu; nam unumquodque ex hoc quod est in potentia,

ist, beweglich. Also kann das erste Bewegende nicht zusammengesetzt sein.

DAZU: Jedem Zusammengesetzten geht mit Notwendigkeit etwas voraus, denn die Zusammensetzenden sind von Natur früher als das Zusammengesetzte. Also kann jenes, das aller Seienden erstes ist, nicht zusammengesetzt sein. Wir sehen auch, daß in der Ordnung der zusammengesetzten Dinge die einfacheren früher sind, denn die Elemente sind von Natur her früher als die gemischten Körper.

Desgleichen steht auch unter den Elementen an erster Stelle das Feuer, weil es das einfachste ist [14]. Allen Elementen aber geht der Himmelskörper voraus, weil er — von jeder Gegensätzlichkeit rein — in größerer Einfachheit gegründet ist. Also bleibt übrig, daß das erste der Seienden gänzlich einfach sein muß.

10. KAPITEL

GOTT IST SEIN WESEN

Es folgt aber weiter, daß Gott Sein Wesen ist. Das Wesen eines jeden Dinges ist nämlich das, was seine Begriffsbestim-

mobile est. Impossibile igitur est primum movens compositum esse.

ADHUC. Omni composito necesse est esse aliquid prius: nam componentia naturaliter sunt composito priora. Illud igitur quod omnium entium est primum, impossibile est esse compositum. Videmus etiam in ordine eorum quae sunt composita, simpliciora priora esse: nam elementa sunt naturaliter priora corporibus mixtis.

ITEM etiam inter ipsa elementa primum est ignis, quod est simplicissimum. Omnibus autem elementis prius est corpus caeleste, quod in maiori simplicitate constitutum est, cum ab omni contrarietate sit purum. Relinquitur igitur quod primum entium oportet omnino simplex esse.

CAPUT 10

Quod Deus est sua essentia

[STh I 3, 3; I d 24: 1, 1; CG I 21; UV 1; An 17 ad 10; Qlb II 2, 2]

Sequitur autem ulterius quod Deus sit sua essentia. Essentia enim uniuscuiusque rei est illud quod significat definitio eius.

mung bezeichnet. Dies ist aber dasselbe wie das Ding, dem die Begriffsbestimmung zugehört, es sei denn, daß zu dem begrifflich Bestimmten ein Akzidens hinzukommt, was außerhalb seiner Begriffsbestimmung liegt; wie zum Menschen außer der Tatsache, daß er vernunftbegabtes und sterbliches Sinnenwesen ist, die Weiße beiläufig hinzukommt. Daher ist das vernunftbegabte und sterbliche Sinnenwesen dasselbe wie der Mensch, aber nicht dasselbe wie der weiße Mensch, insofern er weiß ist. Also muß in jedem, in dem sich nicht Zweie finden lassen, von denen ihm das eine an sich und das andere beiläufig zukommt, sein Wesen dasselbe sein wie es Selbst. Da Gott aber einfach ist, wie (Kap. 9) gezeigt wurde, lassen sich in Ihm nicht Zweie finden, von denen Ihm das eine an sich und das andere beiläufig zukäme. Also muß Sein Wesen gänzlich dasselbe sein wie Er Selbst.

DESGLEICHEN: Wo immer das Wesen nicht gänzlich dasselbe ist wie das Ding, dessen Wesen es ist, läßt sich etwas nach Art einer Möglichkeit und etwas nach Art einer Wirklichkeit finden, denn das Wesen verhält sich formhaft zu dem Ding, dessen Wesen es ist, wie die Menschheit zum Menschen. In Gott aber läßt sich nicht Möglichkeit und Wirklichkeit finden, sondern Er ist reine Wirklichkeit. Also ist Er Selbst Sein Wesen.

Hoc autem est idem cum re cuius est definitio, nisi per accidens, in quantum scilicet definito accidit aliquid quod est praeter definitionem ipsius; sicut homini accidit albedo praeter id quod est animal rationale et mortale: unde animal rationale et mortale est idem quod homo, sed non idem homini albo in quantum est album. In quocumque igitur non est invenire duo, quorum unum est per se et aliud per accidens, oportet quod essentia eius sit omnino idem cum eo. In Deo autem, cum sit simplex, ut ostensum est, non est invenire duo quorum unum sit per se, et aliud per accidens. Oportet igitur quod essentia eius sit omnino idem quod ipse.

ITEM. In quocumque essentia non est omnino idem cum re cuius est essentia, est invenire aliquid per modum potentiae, et aliquid per modum actus, nam essentia formaliter se habet ad rem cuius est essentia, sicut humanitas ad hominem: in Deo autem non est invenire potentiam et actum, sed est actus purus; est igitur ipse sua essentia.

11. KAPITEL

GOTTES WESEN IST NICHTS ANDERES ALS SEIN SEIN

Weiter aber kann Gottes Wesen nichts anderes sein als Sein Sein. In jedem nämlich, in dem das Wesen und das Sein ein anderes ist, muß das, wodurch es [überhaupt] ist, ein anderes sein als das, wodurch es *etwas* ist; denn kraft seines Seins sagt man von jedwedem, *daß* es ist; kraft seines Wesens aber sagt man von jedwedem, *was* es ist; und deshalb zeigt auch die Begriffsbestimmung, welche das Wesen bezeichnet, was ein Ding ist. In Gott aber ist das, wodurch Er ist, kein anderes als das, wodurch Er etwas ist, da es in Ihm keine Zusammensetzung gibt, wie (Kap. 9) gezeigt wurde. Also ist dort Sein Wesen nichts anderes als Sein Sein.

DESGLEICHEN: Es wurde (Kap. 4 und 9) gezeigt, daß Gott reine Wirklichkeit ohne Beimischung irgendwelcher Möglichkeit ist. Also muß Sein Wesen die letzte Wirklichkeit sein, denn jede Wirklichkeit, die diesseits der letzten steht, steht in Möglichkeit zur letzten Wirklichkeit. Die letzte Wirklichkeit aber ist das Sein. Da nämlich jede Bewegung Ausgang aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit ist, muß das letzte Wirklichkeit sein, auf das jede Bewegung zielt; und da die naturhafte Bewegung [15] auf das zielt, was von

CAPUT 11

Quod Dei essentia non est aliud quam suum esse

[Sth I 3, 4; I d 8: 4, 1 qa 2; 5, 2; d 34: 1, 1; 2 d 1: 1, 1; CG I 22. 52; Pot 7, 2; SC 1; EE 5]

Ulterius autem necesse est quod Dei essentia non sit aliud quam esse ipsius. In quocumque enim aliud est essentia, et aliud esse eius, oportet quod aliud sit quod sit, et aliud quo aliquid sit: nam per esse suum de quolibet dicitur quod est, per essentiam vero suam de quolibet dicitur quid sit: unde et diffinitio significans essentiam, demonstrat quid est res. In Deo autem non est aliud quod est, et aliud quo aliquid est; cum non sit in eo compositio, ut ostensum est. Non est igitur ibi aliud eius essentia, quam suum esse.

ITEM. Ostensum est quod Deus est actus purus absque aliquius potentialitatis permixtione. Oportet igitur quod eius essentia sit ultimus actus: nam omnis actus qui est circa ultimum, est in potentia ad ultimum actum. Ultimus autem actus est ipsum esse. Cum enim omnis motus sit exitus de potentia in actum, oportet illud esse ultimum actum in quod tendit omnis motus: et cum motus naturalis in hoc tendat quod est natura-

Natur begehrt wird [16], muß dasjenige letzte Wirklichkeit sein, wonach alles begehrt. Dies aber ist das Sein. Also muß das Wesen Gottes, welches die reine und letzte Wirklichkeit ist, das Sein selber sein [17].

12. KAPITEL

GOTT IST NICHT IN IRGENDEINER GATTUNG ALS ART

Daraus aber geht hervor, daß Gott nicht in irgendeiner Gattung als Art ist; denn der Unterschied, zur Gattung hinzugefügt, begründete die Art. Also enthält das Wesen jedweder Art etwas zur Gattung Hinzugefügtes. Aber das Sein — das Wesen Gottes ist — enthält nichts in sich, das zu einem anderen hinzugefügt wäre. Also ist Gott nicht Art irgendwelcher Gattung.

DESGLEICHEN: Da die Gattung die Unterschiede der Möglichkeit nach enthält, findet sich in jedem, das aus Gattung und Unterschieden gebildet ist, mit Möglichkeit gemischte Wirklichkeit. Es wurde aber (Kap. 4 und 9) gezeigt, daß Gott reine Wirklichkeit ohne Beimischung von Möglichkeit ist. Also besteht Sein Wesen nicht aus Gattung und Unterschieden, und so ist Er in keiner Gattung.

liter desideratum, oportet hoc esse ultimum actum quod omnia desiderant. Hoc autem est esse. Oportet igitur quod essentia divina, quae est actus purus et ultimus, sit ipsum esse.

CAPUT 12

Quod Deus non est in aliquo genere sicut species

[STh I 3, 5; 1 d 8: 4, 2; d 19: 4, 2; CG I 25; Pot 7, 3; EE 6]

Hinc autem apparet quod Deus non sit in aliquo genere sicut species. Nam differentia addita generi constituit speciem, ergo cuiuslibet speciei essentia habet aliquid additum supra genus. Sed ipsum esse, quod est essentia Dei, nihil in se continet, quod sit alteri additum. Deus igitur non est species alicuius generis.

ITEM. Cum genus contineat differentias potestate, in omni constituto ex genere et differentiis est actus permixtus potentiae. Ostensum est autem Deum esse purum actum absque permixtione potentiae. Non est igitur eius essentia constituta ex genere et differentiis; et ita non est in genere.

13. KAPITEL

GOTT KANN NICHT DIE GATTUNG VON IRGEND ETWAS SEIN

Weiter aber muß gezeigt werden, daß Gott unmöglich eine Gattung ist. Der Gattung entnimmt man nämlich, was ein Ding ist, nicht aber, daß das Ding ist; denn ein Ding wird durch die artbildenden Unterschiede im eigentümlichen Sein begründet [18]. Aber das, was Gott ist, ist das Sein selbst. Also kann Er nicht eine Gattung sein.

DESGLEICHEN: Jede Gattung wird durch irgendwelche Unterschiede geteilt. Vom Sein aber lassen sich keinerlei Unterschiede angeben, denn die Unterschiede nehmen nur beiläufig an der Gattung teil [19], sofern die durch die Unterschiede begründeten Arten an der Gattung teilnehmen. Es kann aber keinen Unterschied geben, der nicht am Sein teilnähme, weil das Nichtseiende nicht Unterschied von irgend etwas ist [20]. Also kann Gott keine Gattung sein, die von vielen Arten ausgesagt würde.

CAPUT 13

Quod impossibile est Deum esse genus alicuius

Uterius autem ostendendum est, quod neque possibile est Deum esse genus. Ex genere enim habetur quid est res, non autem rem esse: nam per differentias specificas constituitur res in proprio esse; sed hoc quod Deus est, est ipsum esse. Impossibile est ergo quod sit genus.

ITEM. Omne genus differentiis aliquibus dividitur. Ipsius autem esse non est accipere aliquas differentias: differentiae enim non participant genus nisi per accidens, in quantum species constitutae per differentias genus participant. Non potest autem esse aliqua differentia quae non participet esse, quia non ens nullius est differentia. Impossibile est igitur quod Deus sit genus de multis speciebus praedicatum.

14. KAPITEL

GOTT IST KEINE ART,
DIE VON VIELEN EINZELDINGEN AUSGESAGT WÜRDE

Auch ist es nicht möglich, daß Er wie eine Art ist, die von vielen Einzeldingen ausgesagt würde. Verschiedene Einzeldinge, die in dem einen Wesen der Art übereinkommen, unterscheiden sich nämlich durch etwas, das außerhalb des Wesens der Art liegt; wie die Menschen in der Menschheit übereinkommen, aber sich voneinander durch das unterscheiden, was außerhalb des Begriffes der Menschheit liegt. Dies kann aber bei Gott nicht zutreffen, denn Gott ist Selbst Sein Wesen, wie (Kap. 10) gezeigt wurde. Also kann Gott keine Art sein, die von mehreren Einzeldingen ausgesagt würde.

DESGLEICHEN: Mehrere Einzeldinge, die unter einer Art enthalten sind, unterscheiden sich dem Sein nach, kommen jedoch in dem einen Wesen überein. Wo immer also mehrere Einzeldinge unter einer Art stehen, muß das Sein ein anderes sein als das Wesen der Art. In Gott aber ist Sein und Wesen dasselbe, wie (Kap. 11) gezeigt wurde. Also kann Gott nicht eine gewisse Art sein, die von mehreren ausgesagt würde.

CAPUT 14

Quod Deus non est aliqua species praedicata
de multis individuis

Neque est possibile quod sit sicut una species de multis individuis praedicata. Individua enim diversa quae conveniunt in una essentia speciei, distinguuntur per aliqua quae sunt praeter essentiam speciei; sicut homines conveniunt in humanitate, sed distinguuntur ab invicem per id quod est praeter rationem humanitatis. Hoc autem in Deo non potest accidere; nam ipse Deus est sua essentia, ut ostensum est. Impossibile est igitur quod Deus sit species quae de pluribus individuis praedicetur.

ITEM. Plura individua sub una specie contenta differunt secundum esse, et tamen conveniunt in una essentia. Ubicumque igitur sunt plura individua sub specie una, oportet quod aliud sit esse, et aliud essentia speciei. In Deo autem idem est esse et essentia, ut ostensum est. Impossibile est igitur quod Deus sit quaedam species de pluribus praedicata.

15. KAPITEL

ES IST NOTWENDIG ZU SAGEN,
DASS GOTT EIN EINZIGER IST

Daraus geht auch hervor, daß es notwendig nur einen Gott gibt. Denn wenn es viele Götter gibt, werden sie entweder in verschiedenem oder in demselben Sinne so genannt. Wenn in verschiedenem Sinne, tut dies nichts zur Sache, denn nichts hindert, daß andere das Gott nennen, was wir Stein nennen. Wenn aber in demselben Sinne, müssen sie entweder in der Gattung oder in der Art übereinkommen. Es wurde aber (Kap. 13 und 14) gezeigt, daß Gott weder eine Gattung noch eine Art sein kann, die mehreres unter sich enthielte. Also ist es unmöglich, daß es mehrere Götter gibt.

DESGLEICHEN: Das, wodurch ein gemeinsames Wesen geeinzelt wird, kann nicht mehreren zukommen. Obwohl es daher mehrere Menschen geben kann, kann dennoch *dieser* Mensch nur ein einziger sein. Wenn also ein Wesen durch sich selbst und nicht durch etwas anderes geeinzelt wird, ist es unmöglich, daß es mehreren zukommt. Aber das Wesen Gottes wird durch sich selbst geeinzelt, weil in Gott das Wesen nichts anderes ist als das, was ist, da (Kap. 10) ge-

CAPUT 15

Quod necesse est dicere Deum esse unum

[STh I 11, 3; 103, 3; 1 d 2: 1; 2 d 1: 1, 1; CG I 42; Pot 3, 6; Met XII lect 9; Phys VIII lect 12; Div Nom c. 13: lect 2. 3]

Hinc etiam apparet quod necesse est unum Deum solum esse. Nam si sint multi dii, aut aequivoce aut univoce dicuntur. Si aequivoce, hoc non est ad propositum: nihil enim prohibet quod nos appellamus lapidem, alios appellare Deum. Si autem univoce, oportet quod conveniant vel in genere vel in specie. Ostensum est autem, quod Deus non potest esse genus neque species plura sub se continens. Impossibile est igitur esse plures deos.

ITEM. Illud quo essentia communis individuatur, impossibile est pluribus convenire: unde licet possint esse plures homines, impossibile tamen est hunc hominem esse nisi unum tantum. Si igitur essentia per se ipsam individuatur, et non per aliquid aliud, impossibile est quod pluribus conveniat. Sed essentia divina per se ipsam individuatur, quia in Deo non est aliud essentia et quod est, cum ostensum sit quod Deus sit sua

zeigt wurde, daß Gott Sein Wesen ist. Also kann Gott nur ein einziger sein.

DESGLEICHEN: Auf zweifache Weise kann irgendeine Form vervielfältigt werden; *entweder* durch Unterschiede, wie eine gattungshafte Form, etwa die Farbe, in die verschiedenen Arten der Farbe; *oder* durch den Träger, wie die Weiße [21]. Also gilt von jeder Form, die nicht durch Unterschiede vervielfältigt werden kann, daß sie sich unmöglich vervielfältigen läßt, wenn sie nicht Form in einem Träger ist; wie die Weiße, wenn sie ohne einen Träger selbständig wäre, nur eine einzige wäre. Das Wesen Gottes aber ist das Sein selbst, von dem sich keine Unterschiede angeben lassen, wie (Kap. 11 und 13) gezeigt wurde. Da also das göttliche Sein gleichsam eine für sich subsistierende Form ist, kann — weil Gott Sein Sein ist — das göttliche Wesen nur ein einziges sein. Also ist es unmöglich, daß es mehrere Götter gibt.

16. KAPITEL

GOTT KANN KEIN KÖRPER SEIN

Es ist aber weiter ersichtlich, daß Gott kein Körper sein kann, denn in jedem Körper findet sich irgendeine Zusam-

essentia: impossibile est ergo quod sit Deus nisi unus tantum.

ITEM. Duplex est modus quo aliqua forma potest multiplicari: unus per differentias, sicut forma generalis, ut color in diversas species coloris; alius per subiectum, sicut albedo. Omnis ergo forma quae non potest multiplicari per differentias, si non sit forma in subiecto existens, impossibile est quod multiplicetur, sicut albedo, si subsisteret sine subiecto, non esset nisi una tantum. Essentia autem divina est ipsum esse, cuius non est accipere differentias, ut ostensum est. Cum igitur ipsum esse divinum sit quasi forma per se subsistens, eo quod Deus est suum esse, impossibile est quod essentia divina sit nisi una tantum. Impossibile est igitur esse plures deos.

CAPUT 16

Quod impossibile est Deum esse corpus

[STh I 3, 1; CG I 20; II 3]

Patet autem ulterius quod impossibile est ipsum Deum esse corpus. Nam in omni corpore compositio aliqua invenitur:

mensetzung; jeder Körper hat nämlich Teile [22]. Also kann das, was gänzlich einfach ist, nicht Körper sein.

DESGLEICHEN: Man findet keinen Körper, der bewegt, außer dadurch, daß er selbst in Bewegung ist, wie beim Durchgehen aller Bereiche klar wird. Wenn also das erste Bewegende gänzlich unbeweglich ist, kann es kein Körper sein.

17. KAPITEL

ER KANN NICHT FORM EINES KÖRPERS ODER KRAFT IN EINEM KÖRPER SEIN

Auch kann Er nicht die Form eines Körpers oder irgendeine Kraft in einem Körper sein. Da man nämlich jeden Körper beweglich findet, muß, wenn ein Körper in Bewegung ist, das, was im Körper ist, in Bewegung sein, wenigstens beiläufig [23]. Das erste Bewegende aber kann weder an sich noch beiläufig in Bewegung sein, da es gänzlich unbeweglich sein muß, wie (Kap. 4) gezeigt wurde. Also kann es keine Form oder Kraft in einem Körper sein.

DESGLEICHEN: Jedes Bewegende muß, um zu bewegen, Gewalt über das Ding besitzen, das bewegt wird. Wir sehen nämlich, daß die Bewegung desto schneller ist, je mehr die

omne enim corpus est partes habens. Id igitur quod est omnino simplex, corpus esse non potest.

ITEM. Nullum corpus invenitur movere nisi per hoc quod ipsum movetur, ut per omnia inducenti apparet. Si ergo primum movens est omnino immobile, impossibile est ipsum esse corpus.

CAPUT 17

Quod impossibile est esse formam corporis, aut virtutem in corpore

Neque etiam est possibile ipsum esse formam corporis, aut aliquam virtutem in corpore. Cum enim omne corpus mobile inveniatur, oportet corpore moto, ea quae sunt in corpore moveri saltem per accidens. Primum autem movens non potest nec per se nec per accidens moveri, cum oporteat ipsum omnino esse immobile, ut ostensum est. Impossibile est igitur quod sit forma, vel virtus in corpore.

ITEM. Oportet omne movens, ad hoc quod moveat, dominium super rem quae movetur, habere: videmus enim quod quanto magis virtus movens excedit virtutem mobilis, tanto

bewegende Kraft die Kraft des Beweglichen übersteigt. Also muß das, was aller Bewegenden erstes ist, die bewegten Dinge im höchsten Maß beherrschen. Dies könnte aber nicht sein, wenn es auf irgendeine Weise an ein Bewegliches gebunden wäre; und dies müßte der Fall sein, wenn es dessen Form oder Kraft wäre.

Also kann das erste Bewegende weder Körper noch Kraft in einem Körper noch Form in einem Körper sein; und daher rührt es, daß Anaxagoras sich den Verstand unvermischt dachte, damit er gebiete und alles bewege [24].

18. KAPITEL

GOTT IST DEM WESEN NACH UNENDLICH

Demzufolge kann man auch erwägen, daß Er unendlich ist, nicht im beraubenden Sinne, wonach ‚unendlich‘ eine Eigentümlichkeit der Quantität ist, sofern nämlich das unendlich genannt wird, was auf Grund seiner Gattung geeignet ist, eine Grenze zu besitzen, sie aber nicht besitzt; sondern im verneinenden Sinne, wonach das unendlich genannt wird, was auf keine Weise begrenzt ist. Man findet nämlich eine Wirklichkeit nur durch die Möglichkeit begrenzt, die sie aufnimmt; denn wir finden, daß die Formen entsprechend

velocior est motus. Illud igitur quod est omnium moventium primum, oportet maxime dominari super res motas. Hoc autem esse non posset, si esset mobili aliquo modo alligatum; quod esse oporteret, si esset forma eius, vel virtus.

Oportet igitur primum movens neque corpus esse, neque virtutem in corpore, neque formam in corpore. Hinc est quod Anaxagoras posuit intellectum immixtum, ad hoc quod imperet, et omnia moveat¹.

CAPUT 18

Quod Deus est infinitus secundum essentiam

[STh I 7, 1; III 10, 3 ad 1; 1 d 43: 1, 1; CG I 43; Ver 2, 2 ad 5; 29, 3; Pot 1, 2; Qib III 2]

Hinc etiam considerari potest ipsum esse infinitum, non private quidem secundum quod infinitum est passio quantitatis, prout scilicet infinitum dicitur quod est natum habere finem ratione sui generis, sed non habet; sed negative, prout infinitum dicitur quod nullo modo finitur. Nullus enim actus invenitur finire nisi per potentiam, quae est vis receptiva: invenimus enim formas limitari secundum potentiam materiae. Si igitur primum

¹ Cf. Aristotelem, Phys. 8, 5(256 b 24 sqq.).

der Möglichkeit des Stoffes begrenzt werden. Wenn also das erste Bewegende Wirklichkeit ohne Beimischung von Möglichkeit ist, weil es nicht Form irgendeines Körpers noch Kraft in einem Körper ist, muß es unendlich sein.

Dies zeigt auch schon die Ordnung, die man in den Dingen findet, denn je erhabener etwas unter den Seienden ist, desto größer wird es auf seine Weise erfunden. Unter den Elementen findet man nämlich die höheren der Ausdehnung nach, wie auch in der Einfachheit größer. Dies zeigt ihre Erzeugung, da unter Zunahme der Ausdehnung Feuer aus Luft, Luft aus Wasser und Wasser aus Erde erzeugt wird (vgl. Kap. 9 und Anm. [14]). Vom Himmelskörper aber ist es ganz offensichtlich, daß er die Größe aller Elemente überragt. Also muß das, was unter allen Seienden das erste ist und dem kein anderes vorausgehen kann, auf seine Weise von unendlicher Größe sein.

Und man darf sich nicht wundern, wenn das, was einfach ist und der körperlichen Größe entbehrt, als unendlich und durch seine Unermeßlichkeit jede Größe eines Körpers überragend angesehen wird, da unser Verstand, der unkörperlich und einfach ist, kraft seiner Erkenntnis die Größe aller Körper übersteigt und sie alle umfaßt. Noch viel mehr überragt also das, was aller Dinge erstes ist, sie insgesamt durch seine Unermeßlichkeit, indem es sie alle umfaßt.

movens est actus absque potentiae permixtione, quia non est forma alicuius corporis, nec virtus in corpore, necessarium est ipsum infinitum esse.

Hoc etiam ipse ordo qui in rebus invenitur, demonstrat: nam quanto aliqua in entibus sunt sublimiora, tanto suo modo maiora inveniuntur. Inter elementa enim quae sunt superiora, maiora quantitative inveniuntur, sicut etiam in simplicitate; quod eorum generatio demonstrat, cum multiplicata proportione ignis ex aere generetur, aer ex aqua, aqua autem ex terra. Corpus autem caeleste manifeste apparet totam quantitatem elementorum excedere. Oportet igitur id quod inter omnia entia primum est, et eo non potest esse aliud prius, infinitae quantitatis suo modo existere.

Nec mirum, si id quod est simplex, et corporea quantitate caret, infinitum ponatur, et sua immensitate omnem corporis quantitatem excedere, cum intellectus noster, qui est incorporeus et simplex, omnium corporum quantitatem vi suae cognitionis excedat, et omnia circumplectatur. Multo igitur magis id quod est omnium primum, sua immensitate universa excedit, omnia complectens.

19. KAPITEL

GOTT BESITZT UNENDLICHE KRAFT

Daraus geht auch hervor, daß Gott unendliche Kraft besitzt. Die Kraft entspricht nämlich dem Wesen eines Dinges, denn ein jedes kann wirken, entsprechend seiner Weise zu sein. Wenn Gott also dem Wesen nach unendlich ist, muß Seine Kraft unendlich sein.

Dies tritt auch zutage, wenn jemand die Ordnung der Dinge sorgfältig besieht; denn was auch immer in Möglichkeit steht, hat eben deshalb die Fähigkeit, aufzunehmen und zu erleiden; insofern es jedoch in Wirklichkeit ist, hat es die Fähigkeit, wirksam zu sein. Was also nur in Möglichkeit ist — nämlich der erste Stoff —, hat eine unendliche Fähigkeit, aufzunehmen, ohne an der wirkenden Kraft teilzuhaben; und je mehr etwas über ihm formhaft ist, desto mehr überströmt es an Kraft zu wirken; und deswegen ist das Feuer unter allen Elementen im höchsten Maße wirksam. Also überragt Gott, der reine Wirklichkeit ist und keine Beimischung von Möglichkeit hat, der wirkenden Kraft nach in unendlichem Maß die anderen Dinge.

CAPUT 19

Quod Deus est infinitae virtutis

[STh I 25, 2; 1 d 43: 1, 1; CG I 43; Pot 1, 2; Met XII lect 8; Phys VIII lect 23]

Hinc etiam apparet Deum infinitae virtutis esse. Virtus enim consequitur essentiam rei: nam unumquodque secundum modum quo est, agere potest. Si igitur Deus secundum essentiam infinitus est, oportet quod eius virtus sit infinita.

Hoc etiam apparet, si quis rerum ordinem diligenter inspiciat. Nam unumquodque quod est in potentia, secundum hoc habet virtutem receptivam et passivam; secundum vero quod actu est, habet virtutem activam. Quod igitur est in potentia tantum, scilicet materia prima, habet virtutem infinitam ad recipiendum, nihil de virtute activa participans; et supra ipsam quanto aliquid formaliter est, tanto id abundat in virtute agendi: propter quod ignis inter omnia elementa est maxime activus. Deus igitur, qui est actus purus, nihil potentialitatis permixtum habens, in infinitum abundat in virtute activa super alia.

20. KAPITEL

DAS UNENDLICHE BEDEUTET IN GOTT KEINE UNVOLLKOMMENHEIT

Zwar ist das Unendliche, das sich in der Quantität findet, unvollkommen; aber daß Gott unendlich genannt wird, bezeichnet in Ihm höchste Vollkommenheit. Das Unendliche, das in der Quantität vorkommt, gehört nämlich zum Stoff, sofern er der Grenze beraubt ist. Eine Unvollkommenheit aber kommt bei einem Ding insofern vor, als der Stoff unter der Beraubung steht [25]; jede Vollkommenheit aber rührt von der Form her. Da also Gott deshalb unendlich ist, weil Er nur Form oder Wirklichkeit ist und keine Beimischung von Stoff oder Möglichkeit hat, gehört Seine Unendlichkeit zu Seiner höchsten Vollkommenheit.

Dies kann man auch aus den übrigen Dingen ersehen, denn obschon in einem und demselben, das vom Unvollkommenen zum Vollkommenen gelangt, etwas früher unvollkommen als vollkommen ist, wie der Knabe früher ist als der Mann, muß dennoch jedes Unvollkommene seinen Ursprung in einem Vollkommenen haben; der Knabe entsteht nämlich nur aus dem Mann und der Same nur aus dem Sinnenwesen oder der Pflanze. Also muß das, was von Natur früher ist als alles, weil es alles bewegt, vollkommener sein als alles.

CAPUT 20

Quod infinitum in Deo non importat imperfectionem

[STh I 4, 1; CG I 28; Ver 2, 3 ad 13; Div Nom c. 13: lect 1]

Quamvis autem infinitum quod in quantitibus invenitur, imperfectum sit, tamen quod Deus infinitus dicitur, summam perfectionem in ipso demonstrat. Infinitum enim quod est in quantitibus ad materiam pertinet, prout fine privatur. Imperfectio autem accidit rei secundum quod materia sub privatione invenitur; perfectio autem omnis ex forma est. Cum igitur Deus ex hoc infinitus sit quod tantum forma vel actus est, nullam materiae vel potentialitatis permixtionem habens, sua infinitas ad summam perfectionem ipsius pertinet.

Hoc etiam ex rebus aliis considerari potest. Nam licet in uno et eodem, quod de imperfecto ad perfectum perducitur, prius sit aliquid imperfectum quam perfectum, sicut prius est puer quam vir, tamen oportet quod omne imperfectum a perfecto trahat originem: non enim oritur puer nisi ex viro, nec semen nisi ex animali vel planta. Illud igitur quod est naturaliter omnibus prius, omnia movens, oportet omnibus perfectius esse.

21. KAPITEL

IN GOTT IST JEGLICHE VOLLKOMMENHEIT, DIE ES IN DEN DINGEN GIBT, UND ZWAR AUF ÜBERRAGENDE WEISE

Daraus geht auch hervor, daß alle Vollkommenheiten, die sich in irgendwelchen Dingen finden, notwendig in überreicher Fülle in Gott als in ihrem Ursprung sind; denn alles, was etwas zu einer Vollkommenheit bewegt, hat die Vollkommenheit, zu der es bewegt, vorher in sich, wie der Lehrer die Lehre, die er anderen weitergibt, vorher in sich hat. Da also Gott das erste Bewegende ist und alle anderen Dinge zu ihren Vollkommenheiten hinbewegt, müssen alle Vollkommenheiten der Dinge im voraus in überreicher Fülle in Ihm sein.

DESGLEICHEN: Alles, was irgendeine Vollkommenheit besitzt, ist, wenn ihm eine andere Vollkommenheit fehlt, auf irgendeine Gattung oder Art begrenzt; denn durch die Form, die Vollkommenheit eines Dinges ist, wird jedwedes Ding in Gattung oder Art gestellt. Was aber unter Art und Gattung gestellt ist, kann nicht von unendlichem Wesen sein, denn der letzte Unterschied, durch den es in die Art gestellt wird, muß sein Wesen begrenzen; und deshalb wird auch der die Art zu erkennen gebende Begriff Abgrenzung oder Grenze

CAPUT 21

Quod in Deo est omnimoda perfectio
quae est in rebus, et eminentius

[Sth I 4, 2; CG I 28. 31; II 2; Ver 2, 1; Div Nom c. 5; lect 1. 2]

Unde etiam apparet quod omnes perfectiones in quibuscumque rebus inventas, necesse est originaliter et superabundanter in Deo esse. Nam omne quod movet aliquid ad perfectionem, prius habet in se perfectionem ad quam movet, sicut magister prius habet in se doctrinam quam aliis tradit. Cum igitur Deus sit primum movens, et omnia alia immoveat in suas perfectiones, necesse est omnes perfectiones rerum in ipso praexistere superabundanter.

ITEM. Omne quod habet aliquam perfectionem, si alia perfectio ei desit, est limitatum sub aliquo genere vel specie: nam per formam, quae est perfectio rei, quaelibet res in genere, vel specie collocatur. Quod autem est sub specie et genere constitutum, non potest esse infinitae essentiae: nam oportet quod ultima differentia per quam in specie ponitur, terminet eius essentiam; unde et ratio speciem notificans, definitio vel finis

genannt. Wenn also das göttliche Wesen unendlich ist, kann es nicht bloß die Vollkommenheit irgendeiner Gattung oder Art besitzen und der anderen beraubt sein, sondern es müssen die Vollkommenheiten aller Gattungen oder Arten in Ihm sein.

22. KAPITEL

IN GOTT SIND ALLE VOLLKOMMENHEITEN
DER SACHE NACH EINS

Wenn wir aber das, was oben gesagt wurde, zusammenstellen, ist es offenkundig, daß alle Vollkommenheiten in Gott der Sache nach eins sind. Es wurde nämlich oben (Kap. 9) gezeigt, daß Gott einfach ist. Wo aber Einfachheit ist, kann es keine Verschiedenheit dessen, was [dem Einfachen] inne ist, geben. Wenn also die Vollkommenheiten aller Dinge in Gott sind, können sie in Ihm nicht verschieden sein. Also bleibt, daß in Ihm alle eins sind.

Dies wird aber offenkundig für den, der die erkennenden Kräfte betrachtet; denn die höhere Kraft ist fähig, alles in Einheit und Selbigkeit zu erkennen, was von den niederen Kräften in Verschiedenheit erkannt wird; denn alles, was die Sehkraft, das Gehör und die übrigen Sinne wahrnehmen,

dicitur. Si ergo divina essentia infinita est, impossibile est quod alicuius tantum generis vel speciei perfectionem habeat, et aliis privetur, sed oportet quod omnium generum vel specierum perfectiones in ipso existant.

CAPUT 22

Quod in Deo omnes perfectiones
sunt unum secundum rem

[Vide sub cap. 21]

Si autem colligamus ea quae superius dicta sunt, manifestum est quod omnes perfectiones in Deo sunt unum secundum rem. Ostensum est enim supra Deum simplicem esse. Ubi autem est simplicitas, diversitas eorum quae insunt, esse non potest. Si ergo in Deo sunt omnium perfectiones, impossibile est quod sint diversae in ipso: relinquitur ergo quod omnes sint unum in eo.

Hoc autem manifestum fit consideranti in virtutibus cognoscitivis. Nam superior vis secundum unum et idem est cognoscitiva omnium quae ab inferioribus viribus secundum diversa cognoscuntur: omnia enim quae visus, auditus, et ceteri sensus

beurteilt der Verstand durch ein einziges und einfaches Vermögen.

Ähnliches tritt auch bei den Wissenschaften zutage, denn während sich die niederen Wissenschaften entsprechend den verschiedenen Gattungen der Dinge, auf die sich ihr Augenmerk richtet, vervielfältigen, gibt es bei ihnen dennoch eine einzige, höhere Wissenschaft, die sich auf alles richtet; und diese wird erste Philosophie genannt [26].

Dasselbe tritt auch bei den ‚Gewalten‘ zutage, denn in der königlichen Gewalt sind — da sie eine einzige ist — alle Gewalten eingeschlossen, die auf die verschiedenen Ämter unter der Herrschaft des Königtums verteilt sind. So müssen also auch die Vollkommenheiten, die in den niederen Dingen entsprechend der Verschiedenheit der Dinge vervielfältigt sind, auf der höchsten Stufe der Dinge, nämlich in Gott, vereinigt sein.

23. KAPITEL

IN GOTT FINDET SICH KEIN AKZIDENS

Daraus geht auch hervor, daß es in Gott kein Akzidens geben kann. Wenn nämlich alle Vollkommenheiten in Ihm eins sind, zur Vollkommenheit aber das Sein, das Können, das Wirken und alles Derartige gehört, muß alles in Ihm

percipiunt, intellectus una et simplici vitute diiudicat.

Simile etiam apparet in scientiis: nam cum inferiores scientiae secundum diversa genera rerum circa quae versatur eorum intentio, multiplicentur, una tamen scientia est in eis superior, ad omnia se habens, quae Philosophia prima dicitur.

Apparet etiam idem in potestatibus: nam in regia potestate, cum sit una, includuntur omnes potestates quae per diversa officia sub dominio regni distribuuntur. Sic igitur et perfectiones quae in inferioribus rebus secundum diversitatem rerum multiplicantur, oportet quod in ipso rerum vertice, scilicet Deo, uniantur.

CAPUT 23

Quod in Deo nullum accidens invenitur

[STh I 3, 6; 1 d 8: 4, 3; CG I 23; Pot 7, 4]

Inde etiam apparet quod in Deo nullum accidens esse potest. Si enim in eo omnes perfectiones sunt unum, ad perfectionem autem pertinet esse, posse, agere, et omnia huiusmodi, necesse

dasselbe sein wie Sein Wesen. Also ist keines davon in Ihm ein Akzidens.

DESGLEICHEN: Unmöglich kann das der Vollkommenheit nach unendlich sein, zu dessen Vollkommenheit sich etwas hinzufügen läßt. Wenn es aber etwas gibt, in dem irgendeine Vollkommenheit ein Akzidens ist, muß sich zu seinem Wesen irgendeine Vollkommenheit hinzufügen lassen, da jedes Akzidens zum Wesen hinzukommt. Also findet sich in seinem Wesen keine unendliche Vollkommenheit. Es wurde aber (Kap. 18 u. 20) gezeigt, daß Gott Seinem Wesen nach von unendlicher Vollkommenheit ist. Also kann es in Ihm keine akzidentelle Vollkommenheit geben, sondern was immer sich in Ihm befindet, ist Seine Substanz.

Dies läßt sich auch leicht aus Seiner höchsten Einfachheit folgern und daraus, daß Er reine Wirklichkeit ist sowie daraus, daß Er das erste unter den Seienden ist. Zwischen dem Akzidens und seinem Träger besteht nämlich eine gewisse Art von Zusammensetzung. Auch kann das, was Träger ist, nicht reine Wirklichkeit sein, da das Akzidens eine Art Form oder Wirklichkeit des Trägers ist. Auch geht immer das, was an sich ist, dem voraus, was durch Außerwesentliches ist. Aus all dem kann man nach dem oben Gesagten ersehen, daß es in Gott nichts gibt, das von Ihm im Sinne eines Akzidens ausgesagt würde.

est omnia in eo idem esse quod eius essentia. Nullum igitur eorum in eo est accidens.

ITEM. Impossibile est infinitum esse perfectione, cuius perfectioni aliquid adiacere potest. Si autem aliquid est cuius aliqua perfectio sit accidens, cum omne accidens superaddatur essentiae, oportet quod eius essentiae aliqua perfectio adiacere possit. Non igitur invenitur in eius essentia perfectio infinita. Ostensum est autem Deum secundum suam essentiam infinitae perfectionis esse. Nulla igitur in eo perfectio accidentaliter esse potest, sed quidquid in eo est, substantia eius est.

Hoc etiam facile est concludere ex summa simplicitate illius, et ex hoc quod est actus purus, et ex hoc quod est primum in entibus. Est enim aliquis compositionis modus accidentis ad subiectum. Id etiam quod subiectum est, non potest esse actus purus, cum accidens sit quaedam forma vel actus subiecti. Semper etiam quod est per se, prius est eo quod est per accidens. Ex quibus omnibus secundum supradicta haberi potest, quod in Deo nihil est quod secundum accidens dicatur.

24. KAPITEL

DIE VIELHEIT DER NAMEN, DIE VON GOTT AUSGESAGT
WERDEN, WIDERSTREITET SEINER EINFACHHEIT NICHT

Daraus aber tritt der Grund für die Vielheit der Namen zutage, die von Gott ausgesagt werden, obwohl Er selbst in Sich auf jede Weise einfach ist. Da nämlich unser Verstand nicht genügt, um Sein Wesen in Sich selbst zu erfassen, erhebt er sich zu dessen Erkenntnis [ausgehend] von den Dingen bei uns, in denen sich verschiedene Vollkommenheiten finden, die alle in Gott eine einzige Wurzel und Quelle haben, wie (Kap. 22) gezeigt wurde. Und weil wir etwas nur so benennen können, wie wir es verstehen — die Namen sind nämlich Zeichen für Begriffe —, können wir Gott nur von den Vollkommenheiten her benennen, die sich in den anderen Dingen finden, deren Ursprung in Ihm ist; und weil jene in diesen Dingen vielfältig sind, müssen wir Gott viele Namen geben.

Wenn wir aber Sein Wesen in Sich selbst schauen, wäre keine Vielheit von Namen erforderlich, sondern Seine Kenntnis wäre einfach, wie Sein Wesen einfach ist; und dies erwarten wir am Tage unserer Herrlichkeit, gemäß jenem

CAPUT 24

Quod multitudo nominum quae dicuntur de Deo,
non repugnat simplicitati eius

Per hoc autem apparet ratio multitudinis nominum quae de Deo dicuntur, licet ipse in se sit omnimode simplex. Cum enim intellectus noster essentiam eius in se ipsa capere non sufficiat, in eius cognitionem consurgit ex rebus quae apud nos sunt, in quibus inveniuntur diversae perfectiones, quarum omnium radix et origo in Deo una est, ut ostensum est. Et quia non possumus aliquid nominare nisi secundum quod intelligimus (sunt enim nomina intellectuum signa)¹, Deum non possumus nominare nisi ex perfectionibus in aliis rebus inventis, quarum origo in ipso est: et quia hae in rebus istis multiplices sunt, oportet multa nomina Deo imponere.

Si autem essentiam eius in se ipsa videremus, non requireretur nominum multitudo, sed esset simplex notitia eius, sicut est simplex essentia eius: et hoc in die gloriae nostrae expectamus,

¹ Cf. Aristotelem, Periherm. c. 1 (16 a 3, sq.).

Wort bei Zacharias (14, 9): „An jenem Tage wird ein einziger Herr sein, und Sein Name ein einziger.“

25. KAPITEL

OBGLEICH VERSCHIEDENE NAMEN VON GOTT AUSGESAGT
WERDEN, SIND SIE DENNOCH NICHT GLEICHBEDEUTEND

Daraus aber können wir ein Dreifaches ersehen. Als erstes, daß die verschiedenen Namen, obwohl sie in Gott der Sache nach dasselbe bezeichnen, dennoch nicht gleichbedeutend sind; denn dazu, daß irgendwelche Namen gleichbedeutend sind, müssen sie dasselbe Ding bezeichnen und denselben Begriff des Verstandes darstellen. Wo aber dasselbe Ding nach verschiedenen Begriffen, das heißt Erfassungen, die der Verstand von jenem Ding besitzt, bezeichnet wird, sind die Namen nicht gleichbedeutend, weil die Bedeutung nicht gänzlich dieselbe ist; bezeichnen doch die Namen unmittelbar die Begriffe des Verstandes, die Ähnlichkeiten der Dinge sind.

Und da die verschiedenen von Gott ausgesagten Namen verschiedene Begriffe bezeichnen, die unser Verstand von Ihm hat, sind sie also nicht gleichbedeutend, obwohl sie gänzlich dasselbe Ding bezeichnen.

secundum illud Zachar. ultimo: „In illa die erit Dominus unus, et nomen eius unum.“

CAPUT 25

Quod licet diversa nomina dicantur de Deo,
non tamen sunt synonyma

[Sth I 13, 4; 1 d 2: 3; d 22: 3; CG I 35; Pot 7, 6]

Ex his autem tria possumus considerare. Quorum primum est, quod diversa nomina, licet idem in Deo secundum rem significant, non tamen sunt synonyma. Ad hoc enim quod nomina aliqua sint synonyma, oportet quod significant eandem rem, et eandem intellectus conceptionem repraesentent. Ubi vero significatur eadem res secundum diversas rationes, idest apprehensiones quas habet intellectus de re illa, non sunt nomina synonyma, quia non est penitus significatio eadem, cum nomina immediate significant conceptiones intellectus, quae sunt rerum similitudines.

Et ideo cum diversa nomina dicta de Deo significant diversas conceptiones quas intellectus noster habet de ipso non sunt synonyma, licet omnino eandem rem significant.

26. KAPITEL

DURCH DIE BEGRIFFSBESTIMMUNG DER NAMEN KANN DAS, WAS IN GOTT IST, NICHT BEGRIFFLICH BESTIMMT WERDEN

Als zweites ersehen wir: Da unser Verstand durch keinen jener Begriffe, welche die von Gott ausgesagten Namen bezeichnen, das Wesen Gottes vollkommen erfaßt, ist es unmöglich, daß durch die Begriffsbestimmung dieser Namen das, was in Gott ist, begrifflich bestimmt wird; etwa daß die Begriffsbestimmung der Weisheit die Begriffsbestimmung der göttlichen Macht wäre; und Entsprechendes gilt vom Übrigen [27].

Dies wird auch auf andere Weise offenkundig. Jede Begriffsbestimmung besteht nämlich aus Gattung und Unterschieden, denn das, was im eigentlichen Sinne begrifflich bestimmt wird, ist die Art. Es wurde aber (Kap. 12 u. 14) gezeigt, daß das göttliche Wesen nicht in irgendeiner Gattung oder Art beschlossen ist. Daher kann es von ihm keinerlei Begriffsbestimmung geben.

CAPUT 26

Quod per definitiones ipsorum nominum
non potest definiri id quod est in Deo

Secundum est: quod cum intellectus noster secundum nullam earum conceptionum quas nomina dicta de Deo significant, divinam essentiam perfecte capiat, impossibile est quod per definitiones horum nominum definiatur id quod est in Deo, sicut quod definitio sapientiae sit definitio potentiae divinae, et similiter in aliis.

Quod alio modo etiam est manifestum. Omnis enim definitio ex genere et differentiis constat: id etiam quod proprie definitur, species est. Ostensum est autem, quod divina essentia non concluditur sub aliquo genere, nec sub aliqua specie. Unde non potest eius esse aliqua definitio.

27. KAPITEL

DIE NAMEN WERDEN VON GOTT UND DEN ANDEREN DINGEN NICHT GÄNZLICH EINDEUTIG NOCH MEHRDEUTIG AUSGESAGT

Als drittes ersehen wir, daß die von Gott und den anderen Dingen ausgesagten Namen weder gänzlich eindeutig noch gänzlich mehrdeutig ausgesagt werden. Eindeutig können sie nämlich nicht ausgesagt werden, da die Begriffsbestimmung dessen, was von einem Geschöpf ausgesagt wird, nicht die Begriffsbestimmung dessen ist, was von Gott ausgesagt wird. Eindeutig Ausgesagtes aber muß dieselbe Begriffsbestimmung haben.

Ebenso aber auch nicht gänzlich mehrdeutig, denn unter Dingen, die durch Zufall gleich benannt sind, wird dem einen Ding ohne Rücksicht auf ein anderes derselbe Name gegeben; und deshalb kann man vom einen her nicht auf das andere schließen. Diese Namen aber, die man von Gott und den anderen Dingen aussagt, werden Gott infolge irgendeiner Beziehung zugeteilt, die Er zu diesen Dingen hat, in denen der Verstand ihre [der Namen] Bedeutungen betrachtet; und deshalb können wir auch von den anderen Dingen her auf Gott schließen. Also werden diese Namen nicht gänzlich mehrdeutig von Gott und den anderen Dingen ausgesagt wie jene, die durch Zufall gleich lauten.

CAPUT 27

Quod nomina de Deo et aliis, non omnino univoce,
nec aequivoce dicuntur

[STh I 13, 5. 6; 1 d 19: 5, 2 ad 1; d 22: 2; d 35: 4; CG I 32. 33. 34; Ver 2, 11; Pot 7, 7; Eph c. 3: lect 4]

Tertium est quod nomina de Deo et aliis rebus dicta, non omnino univoce, nec omnino aequivoce dicuntur. Univoce namque dici non possunt, cum definitio eius quod de creatura dicitur, non sit definitio eius quod dicitur de Deo: oportet autem univoce dictorum eandem definitionem esse.

Similiter autem nec omnino aequivoce. In his enim quae sunt a casu aequivoca, idem nomen imponitur uni rei, nullo habito respectu ad rem aliam: unde per unum non potest ratiocinari de alio. Haec autem nomina quae dicuntur de Deo et de aliis rebus, attribuuntur Deo secundum aliquem ordinem quem habet ad istas res, in quibus intellectus significata eorum considerat; unde et per alias res ratiocinari de Deo possumus. Non igitur omnino aequivoce dicuntur ista de Deo et de aliis rebus, sicut ea quae sunt a casu aequivoca.

Also werden sie gemäß einer Analogie ausgesagt, das heißt gemäß einem Verhältnis zu einem einzigen. Weil wir nämlich die anderen Dinge mit Gott als mit ihrem ersten Ursprung vergleichen, teilen wir dergleichen Namen, welche die Vollkommenheiten der anderen Dinge bezeichnen, Gott zu. Daraus geht hervor, daß dergleichen Namen, obgleich sie — was die Zuteilung des Namens angeht — von den Geschöpfen früher ausgesagt werden, weil der Verstand, der die Namen gibt, von den Geschöpfen her zu Gott aufsteigt, dennoch — was die durch den Namen bezeichnete Sache angeht — von Gott früher ausgesagt werden, von dem die Vollkommenheiten auf die anderen Dinge herabsteigen.

28. KAPITEL

GOTT MUSS VERSTEHEND SEIN

Weiter aber muß dargetan werden, daß Gott verstehend ist. Es wurde nämlich (Kap. 21) gezeigt, daß in Ihm alle Vollkommenheiten jedwedes Seienden in überreicher Fülle im voraus sind. Unter allen Vollkommenheiten der Seienden scheint aber das Verstehen hervorzuragen, da die verständlichen Dinge vorzüglicher sind als alle anderen. Also muß

Dicuntur igitur secundum analogiam, idest secundum proportionem ad unum. Ex eo enim quod alias res comparamus ad Deum sicut ad suam primam originem, huiusmodi nomina quae significant perfectiones aliarum, Deo attribuimus. Ex quo patet quod licet quantum ad nominis impositionem huiusmodi nomina per prius de creaturis dicantur, eo quod ex creaturis intellectus nomina imponens ascendit in Deum; tamen secundum rem significatam per nomen, per prius dicuntur de Deo, a quo perfectiones descendunt in alias res.

CAPUT 28

Quod oportet Deum esse intelligentem

[STh I 14, 1; 1 d 35: 1; CG I 17. 45; Ver 2, 1; Met XII lect 8]

Ulterius autem ostendendum est, quod Deus est intelligens. Ostensum est enim quod in ipso praeexistunt omnes perfectiones quorumlibet entium superabundanter. Inter omnes autem perfectiones entium ipsum intelligere praecellere videtur, cum res intellectuales sint omnibus aliis potiores. Igitur oportet

Gott verstehend sein.

DESGLEICHEN: Es wurde oben (Kap. 4 u. 9) gezeigt, daß Gott reine Wirklichkeit ohne Beimischung von Möglichkeit ist; der Stoff aber ist ein in Möglichkeit Seiendes. Also muß Gott von Stoff gänzlich frei sein. Das Freisein von Stoff ist aber die Ursache der Verständlichkeit; ein Zeichen dafür ist, daß die stofflichen Formen dadurch in Wirklichkeit verstehbar werden, daß sie vom Stoff und von den stofflichen Bedingungen abgezogen werden [vgl. Kap. 83]. Also ist Gott verstehend [28].

DESGLEICHEN: Es wurde (Kap. 3) gezeigt, daß Gott das erste Bewegende ist. Dies scheint aber dem Verstande eigentümlich zu sein, denn der Verstand scheint alle anderen Dinge als Werkzeuge zur Bewegung zu gebrauchen; und deshalb gebraucht auch der Mensch durch seinen Verstand sowohl die Sinnenwesen als auch die Pflanzen und die unbeselten Dinge als Werkzeuge. Also muß Gott, der das erste Bewegende ist, verstehend sein.

Deum esse intelligentem.

ITEM. Ostensum est supra quod Deus est actus purus absque potentialitatis permixtione. Materia autem est ens in potentia. Oportet igitur Deum esse omnino immunem a materia. Immunitas autem a materia est causa intellectualitatis: cuius signum est quod formae materiales efficiuntur intelligibiles actu per hoc quod abstrahuntur a materia et a materialibus conditionibus. Est igitur Deus intelligens.

ITEM. Ostensum est Deum esse primum movens. Hoc autem videtur esse proprium intellectus, nam intellectus omnibus aliis videtur uti quasi instrumentis ad motum: unde et homo suo intellectu utitur quasi instrumentis et animalibus et plantis et rebus inanimatis. Oportet igitur Deum, qui est primum movens, esse intelligentem.

29. KAPITEL

IN GOTT FINDET SICH DAS VERSTEHEN
WEDER DEM VERMÖGEN NOCH DEM GEHABEN NACH,
SONDERN IN WIRKLICHKEIT

Da aber in Gott nichts in Möglichkeit, sondern alles nur in Wirklichkeit ist, wie (Kap. 4 u. 9) gezeigt wurde, kann Gott weder dem Vermögen noch dem Gehaben nach, sondern nur in Wirklichkeit verstehend sein [29]. Daraus geht hervor, daß Er beim Verstehen keine Aufeinanderfolge duldet. Wenn nämlich irgendein Verstand vieles nacheinander versteht, muß er, während er das eine in Wirklichkeit versteht, das andere in Möglichkeit verstehen, denn zwischen Gleichzeitigen besteht keinerlei Aufeinanderfolge. Wenn Gott also nichts in Möglichkeit versteht, ist Sein Verstehen ohne jede Aufeinanderfolge. Daraus folgt, daß Er alles, was immer Er versteht, zugleich versteht; und andererseits, daß Er nicht anfängt, etwas zu verstehen, denn ein Verstand, der anfängt, etwas zu verstehen, war vorher in Möglichkeit verstehend. Daher ist es auch notwendig, daß Sein Verstand nicht überlegend versteht, so daß Er von einem zur Erkenntnis des anderen gelangte, wie es unserem Verstand beim Schlußfolgern widerfährt. Ein solches Überlegen findet nämlich im Verstande statt, wenn wir von Bekanntem zur Erkenntnis

CAPUT 29

Quod in Deo non est intellectio nec in potentia
nec in habitu, sed in actu

[STh I 14, 7; 85, 5; CG I 55. 57; Ver 2, 1 ad 4. 5; 3 ad 3; 13; Job c. 12: lect 2]

Cum autem in Deo non sit aliquid in potentia, sed in actu tantum, ut ostensum est, oportet quod Deus non sit intelligens neque in potentia neque in habitu, sed actu tantum: ex quo patet quod nullam in intelligendo patitur successionem. Cum enim aliquis intellectus successive multa intelligit, oportet quod dum unum intelligit actu, alterum intelligat in potentia. Inter ea enim quae simul sunt, non est aliqua successio. Si igitur Deus nihil intelligit in potentia, absque omni successione est eius intelligentia: unde sequitur quod omnia quaecumque intelligit, simul intelligat; et iterum, quod nihil de novo intelligat. Intellectus enim de novo aliquid intelligens, prius fuit intelligens in potentia. Inde etiam oportet quod intellectus eius non discursive intelligat, ut ex uno in cognitionem alterius deveniat, sicut intellectus noster ratiocinando patitur. Discursus enim talis in intel-

des Unbekannten gelangen oder dessen, was wir vorher nicht in Wirklichkeit betrachteten; das kann im göttlichen Verstand nicht geschehen.

30. KAPITEL

GOTT VERSTEHT DURCH KEIN ANDERES ERKENNTNISBILD
ALS DURCH SEIN WESEN

Aus dem vorher Gesagten geht auch hervor, daß Gott durch kein anderes Erkenntnisbild [30] als durch Sein Wesen versteht; denn jeder Verstand, der durch ein Erkenntnisbild versteht, das etwas anderes als er selbst ist, verhält sich zu jenem verstehbaren Erkenntnisbild wie die Möglichkeit zur Wirklichkeit, da das verstehbare Erkenntnisbild seine Vollkommenheit ist, die ihn in Wirklichkeit verstehend macht. Wenn also in Gott nichts in Möglichkeit steht, sondern Er reine Wirklichkeit ist, ist es notwendig, daß Er durch kein anderes Erkenntnisbild, sondern durch Sein Wesen versteht; und daraus folgt, daß Er unmittelbar und hauptsächlich Sich selbst versteht. Das Wesen eines Dinges führt nämlich eigentlich und unmittelbar nur zur Erkenntnis von dem, dessen Wesen es ist, denn durch die Begriffsbestimmung des Menschen wird eigentlich der Mensch erkannt und durch die Begriffsbestimmung des Pferdes das Pferd.

lectu est, dum ex noto pervenimus in cognitionem ignoti, vel eius quod prius actu non considerabamus: quae in intellectu divino accidere non possunt.

CAPUT 30

Quod Deus non intelligit per aliam
speciem quam per essentiam suam

[STh I 14, 2. 5; 1 d 35: 2; CG I 47. 48. 49; Ver 2, 2. 3; Met XII lect 11; Caus lect 13]

Patet etiam ex praedictis, quod Deus non intelligit per aliam speciem quam per essentiam suam. Omnis enim intellectus intelligens per speciem aliam a se, comparatur ad illam speciem intelligibilem sicut potentia ad actum, cum species intelligibilis sit perfectio eius faciens ipsum intelligentem actu. Si igitur in Deo nihil est in potentia, sed est actus purus, oportet quod non per aliam speciem, sed per essentiam suam intelligat; et inde sequitur quod directe et principaliter se ipsum intelligat. Essentia enim rei non ducit proprie et directe in cognitionem alicuius nisi eius cuius est essentia: nam per definitionem hominis proprie cognoscitur homo, et per definitionem equi, equus.

Wenn Gott also durch Sein Wesen verstehend ist, muß das, was von Ihm unmittelbar und hauptsächlich verstanden wird, Gott Selbst sein. Und da Er Selbst Sein Wesen ist, folgt, daß in Ihm das Verstehende und das, wodurch dasselbe versteht und das Verstandene gänzlich dasselbe sind.

31. KAPITEL

GOTT IST SEIN VERSTEHEN

Es ist auch notwendig, daß Gott Selbst Sein Verstehen ist. Da nämlich das Verstehen zweite Wirklichkeit ist wie das Betrachten — erste Wirklichkeit ist nämlich der Verstand oder das Wissen —, verhält sich jeder Verstand, der nicht sein Verstehen ist, zu seinem Verstehen wie die Möglichkeit zur Wirklichkeit, denn immer steht in der Reihenfolge der Möglichkeiten und Wirklichkeiten das Frühere in Möglichkeit hinsichtlich des Folgenden, und das Letzte bringt die Vollendung, wenn man von einem und demselben spricht; wenn es sich aber um verschiedene Dinge handelt, verhält es sich umgekehrt, denn das Bewegende und Wirkende verhält sich zum Bewegten und Gewirkten wie die Wirklichkeit zur Möglichkeit [vgl. Kap. 20 u. Anm. (61)]. Da Gott aber reine Wirklichkeit ist, findet sich in Ihm nichts, das sich zu einem

Si igitur Deus est per essentiam suam intelligens, oportet quod id quod est intellectum ab eo directe et principaliter, sit ipse Deus. Et cum ipse sit sua essentia, sequitur quod in eo intelligens et quo intelligit et intellectum sint omnino idem.

CAPUT 31

Quod Deus est suum intelligere

[STh I 14, 4; CG I 45; Met XII lect 11]

Oportet etiam quod ipse Deus sit suum intelligere. Cum enim intelligere sit actus secundus, ut considerare (primus enim actus est intellectus vel scientia), omnis intellectus qui non est suum intelligere, comparatur ad suum intelligere sicut potentia ad actum. Nam semper in ordine potentialium et actuum quod est prius, est potentiale respectu sequentis, et ultimum est completivum, loquendo in uno et eodem, licet in diversis sit e converso: nam movens et agens comparatur ad motum et actum, sicut agens ad potentiam. In Deo autem, cum sit actus purus, non est aliquid quod comparetur ad alterum sicut potentia ad actum.

anderen verhielte wie die Möglichkeit zur Wirklichkeit. Also muß Gott Selbst Sein Verstehen sein.

DESGLEICHEN: Irgendwie verhält sich der Verstand zum Verstehen wie das Wesen zum Sein. Aber Gott versteht durch das Wesen; Sein Wesen aber ist Sein Sein. Also ist Sein Verstand Sein Verstehen; und so wird dadurch, daß Er verstehend ist, keine Zusammensetzung in Ihn hineingetragen, da in Ihm der Verstand, das Verstehen und das verstehbare Erkenntnisbild nicht unterschieden sind. Und diese sind nichts anderes als Sein Wesen.

32. KAPITEL

GOTT MUSS WOLLEND SEIN

Weiter aber ist offenkundig, daß Gott wollend sein muß. Er — das vollkommene Gut — versteht nämlich Sich Selbst, wie aus dem (Kap. 20, 21 u. 30) Gesagten hervorgeht. Das verstandene Gut aber wird mit Notwendigkeit geliebt; dies geschieht aber durch den Willen. Also muß Gott wollend sein.

DESGLEICHEN: Es wurde oben (Kap. 3) gezeigt, daß Gott das erste Bewegende ist. Der Verstand bewegt aber nur mittels eines Begehrungsvermögens; das Begehrungs-

Oportet ergo quod ipse Deus sit suum intelligere.

ITEM. Quodammodo comparatur intellectus ad intelligere sicut essentia ad esse. Sed Deus est intelligens per essentiam; essentia autem sua est suum esse. Ergo eius intellectus est suum intelligere; et sic per hoc quod est intelligens, nulla compositio in eo ponitur, cum in eo non sint aliud intellectus, intelligere, et species intelligibilis. Et haec non sunt aliud quam eius essentia.

CAPUT 32

Quod oportet Deum esse volentem

[STh I 19, 1; 54, 2; 1 d 45: 1; CG I 72. 73; IV 19; Ver 23, 1]

Ulterius autem manifestum est quod necesse est Deum esse volentem. Ipse enim se ipsum intelligit, qui est bonum perfectum, ut ex dictis patet. Bonum autem intellectum ex necessitate diligitur. Hoc autem fit per voluntatem. Necesse est igitur Deum volentem esse.

ITEM. Ostensum est supra quod Deus est primum movens. Intellectus autem non utique movet nisi mediante appetitu;

vermögen aber, das auf den Verstand folgt, ist der Wille. Also muß Gott wollend sein.

33. KAPITEL

GOTTES WILLE KANN NICHTS ANDERES SEIN ALS SEIN VERSTAND

Es leuchtet aber ein, daß Gottes Wille nichts anderes sein kann als Sein Verstand. Da nämlich das verstandene Gut Gegenstand des Willens ist, bewegt es den Willen und ist dessen Wirklichkeit und Vollkommenheit. In Gott aber unterscheiden sich Bewegendes und Bewegtes, Wirklichkeit und Möglichkeit, Vollkommenheit und zu Vervollkommnendes nicht, wie aus dem weiter oben (Kap. 4 u. 9) Gesagten hervorgeht. Also muß der göttliche Wille das verstandene Gut sein. Der göttliche Verstand und das göttliche Wesen aber sind dasselbe. Also ist der Wille Gottes nichts anderes als der göttliche Verstand und Sein Wesen.

DESGLEICHEN: Der Verstand und der Wille sind unter den anderen Vollkommenheiten der Dinge die vorzüglichen; Zeichen dafür ist, daß sie sich in den edleren Dingen finden. Die Vollkommenheiten aller Dinge sind aber in Gott

appetitus autem sequens intellectum, est voluntas. Oportet igitur Deum esse volentem.

CAPUT 33

Quod ipsam Dei voluntatem oportet nihil aliud esse quam eius intellectum

Patet autem quod oportet ipsam Dei voluntatem nihil aliud esse quam eius intellectum. Bonum enim intellectum, cum sit obiectum voluntatis, movet voluntatem, et est actus et perfectio eius. In Deo autem non differt movens et motum, actus et potentia, perfectio et perfectibile, ut ex superioribus patet. Oportet igitur voluntatem divinam esse ipsum bonum intellectum. Idem autem est intellectus divinus et essentia divina. Voluntas igitur Dei non est aliud quam intellectus divinus et essentia eius.

ITEM. Intra alias perfectiones rerum praecipuae sunt intellectus et voluntas, cuius signum est quod inveniuntur in rebus nobilioribus. Perfectiones autem omnium rerum sunt in Deo

eins; und dies ist Sein Wesen, wie oben (Kap. 22 u. 23) gezeigt wurde. Also sind Verstand und Wille in Gott dasselbe wie Sein Wesen.

34. KAPITEL

DER WILLE GOTTES IST SEIN WOLLEN

Daraus geht auch hervor, daß der göttliche Wille das Wollen Gottes ist. Es wurde nämlich (Kap. 33) gezeigt, daß der Wille in Gott dasselbe ist wie das von Ihm gewollte Gut. Dies könnte aber nicht sein, wenn nicht das Wollen dasselbe wäre wie der Wille, da das Wollen auf Grund des Gewollten im Willen ist. Also ist Gottes Wille Sein Wollen.

DESGLEICHEN: Der Wille Gottes ist dasselbe wie Sein Verstand und Sein Wesen. Der Verstand Gottes ist aber Sein Verstehen, und das Wesen ist Sein Sein. Also muß der Wille Sein Wollen sein. Und so leuchtet es ein, daß der Wille Gottes Seiner Einfachheit nicht widerstreitet (vgl. Kap. 31).

unum, quod est eius essentia, ut supra ostensum est. Intellectus igitur et voluntas in Deo sunt idem quod eius essentia.

CAPUT 34

Quod voluntas Dei est ipsum eius velle

Hinc etiam patet quod voluntas divina est ipsum velle Dei. Ostensum est enim quod voluntas in Deo est idem quod bonum volitum ab ipso. Hoc autem esse non posset, nisi velle esset idem quod voluntas, cum velle insit voluntati ex volito. Est igitur Dei voluntas suum velle.

ITEM. Voluntas Dei idem est quod eius intellectus et eius essentia. Intellectus autem Dei est suum intelligere, et essentia est suum esse. Ergo oportet quod voluntas sit suum velle. Et sic patet quod voluntas Dei simplicitati non repugnat.

35. KAPITEL

ALLES OBEN GESAGTE IST IN EINEM EINZIGEN
GLAUBENSSATZ ZUSAMMENGEFASST

Aus all dem, was oben gesagt wurde, können wir ersehen, daß Gott ein einziger, einfach, vollkommen, unendlich, verstehend und wollend ist. Und dies alles ist im Glaubensbekenntnis in einem kurzen Satz zusammengefaßt, wenn wir bekennen, zu glauben „an den einen Gott, den allmächtigen“. Da nämlich das Wort ‚Deus‘ (Gott) nach dem griechischen Wort ‚θεός‘ gebildet zu sein scheint, das seinerseits von ‚θεᾶσθαι‘, das heißt ‚sehen‘ oder ‚betrachten‘, abgeleitet ist [31], geht aus dem Namen Gottes selbst hervor, daß Er verstehend und folglich wollend ist. Dadurch aber, daß wir Ihn „den Einen“ nennen, wird sowohl eine Mehrheit von Göttern als auch jede Zusammensetzung ausgeschlossen, denn schlechthin eines ist nur, was einfach ist. Dadurch aber, daß wir Ihn „allmächtig“ nennen, wird gezeigt, daß Er unendliche Kraft besitzt, der sich nichts entziehen kann; und darin ist auch eingeschlossen, daß Er sowohl unendlich als auch vollkommen ist, denn die Kraft eines Dinges gründet in der Vollkommenheit seines Wesens.

CAPUT 35

Quod omnia supradicta
uno fidei articulo comprehenduntur

Ex his autem omnibus quae praedicta sunt, colligere possumus, quod Deus est unus, simplex, perfectus, infinitus, intelligens et volens. Quae quidem omnia in Symbolo fidei brevi articulo comprehenduntur, cum nos profiteamur credere „in Deum unum omnipotentem“. Cum enim hoc nomen ‚Deus‘ a nomine graeco quod dicitur ‚theos‘ [θεός]; dictum videatur, quod quidem a ‚theaste‘ [θεᾶσθαι] dicitur, quod est videre vel considerare; in ipso Dei nomine patet quod sit intelligens, et per consequens volens. In hoc autem quod dicimus eum „unum“, excluditur et deorum pluralitas, et omnis compositio: non enim est simpliciter unum nisi quod est simplex. Per hoc autem quod dicimus, „omnipotentem“, ostenditur quod sit infinitae virtutis, cui nihil subtrahi possit, in quo includitur quod sit et infinitus et perfectus: nam virtus rei perfectionem essentiae consequitur.

36. KAPITEL

DIES ALLES WURDE VON DEN PHILOSOPHEN ANGENOMMEN

Dies aber, was über Gott oben vorgetragen wurde, haben mehrere Philosophen der Heiden scharfsinnig erwogen, obwohl etliche von ihnen bezüglich des oben Gesagten irrten. Und selbst die darüber Wahres sagten, konnten nach langer und mühevoller Forschung kaum zu der oben genannten Wahrheit gelangen.

Es wird uns aber in der Lehre der christlichen Religion noch anderes über Gott mitgeteilt, wozu sie nicht gelangen konnten, worüber wir [aber] gemäß dem christlichen Glauben über menschlichen Sinn hinaus unterrichtet werden, nämlich daß Gott, obwohl Er ein einziger und einfach ist, wie (Kap. 9 u. 15) gezeigt wurde, dennoch Gott Vater und Gott Sohn und Gott Heiliger Geist ist, und diese drei nicht drei Götter, sondern ein einziger Gott sind [32]; und dies wollen wir, soweit es uns möglich ist, betrachten.

CAPUT 36

Quod haec omnia a Philosophis posita sunt

Haec autem quae in superioribus de Deo tradita sunt, a pluribus quidem gentilium Philosophis subtiliter considerata sunt, quamvis nonnulli eorum circa praedicta erraverint: et qui in iis verum dixerunt, post longam et laboriosam inquisitionem ad veritatem praedictam vix pervenire potuerunt.

Sunt autem et alia nobis de Deo tradita in doctrina christianae religionis, ad quam pervenire non potuerunt, circa quae secundum christianam fidem ultra humanum sensum instruimur. Est autem hoc: quod cum sit Deus unus et simplex, ut ostensum est, est tamen Deus Pater, et Deus Filius, et Deus Spiritus Sanctus, et ii tres non tres Dii, sed unus Deus est: quod quidem, quantum possibile nobis est, considerare intendimus.

37. KAPITEL

IN WELCHEM SINN NIMMT MAN IM GÖTTLICHEN
EIN WORT AN?

Man muß aber aus dem, was oben (Kap. 30, 32 u. 33) gesagt wurde, entnehmen, daß Gott Sich Selbst versteht und liebt; desgleichen, daß das Verstehen und das Wollen in Ihm nichts anderes ist als Sein Sein (Kap. 31 u. 34). Weil aber Gott Sich Selbst versteht, jedes Verstandene aber im Verstehenden ist, muß Gott in Sich Selbst sein wie das Verstandene im Verstehenden. Das Verstandene aber, sofern es sich im Verstehenden befindet, ist eine Art Wort des Verstandes. Das nämlich bezeichnen wir durch das äußere Wort, was wir innerlich im Verstand erfassen [33], denn nach dem Philosophen sind die Worte Zeichen für Begriffe. Also muß man in Gott ein Wort von Ihm annehmen.

38. KAPITEL

DAS WORT IM GÖTTLICHEN WIRD EMPFÄNGNIS GENANT

Das aber, was im Verstand als inneres Wort enthalten ist, wird nach allgemeinem Sprachgebrauch Empfängnis [34] des Verstandes genannt; denn man sagt von etwas, es werde

CAPUT 37

Qualiter ponatur Verbum in divinis

Accipiendum autem est ex his quae supra dicta sunt quod Deus se ipsum intelligit et diligit. Item quod intelligere in ipso et velle non sit aliud quam eius esse. Quia vero Deus se ipsum intelligit, omne autem intellectum in intelligente est, oportet Deum in se ipso esse sicut intellectum in intelligente. Intellectum autem prout est in intelligente, est verbum quoddam intellectus: hoc enim exteriori verbo significamus quod interius in intellectu comprehendimus. Sunt enim, secundum Philosophum, voces signa intellectuum [Periherm. c. 1]. Oportet igitur in Deo ponere Verbum ipsius.

16 a 3 sq.

CAPUT 38

Quod Verbum in divinis conceptio dicitur

Id autem quod in intellectu continetur, ut interius verbum, ex communi usu loquendi conceptio intellectus dicitur. Nam

körperlich empfangen, wenn es im Schoße eines lebenden Sinnenwesens durch eine Leben verleihende Kraft gebildet wird, wobei der Mann wirkend ist und das Weib, in dem die Empfängnis sich vollzieht, erleidend [35], so daß das Empfangene zur Natur eines jeden der beiden als der Art nach gleichförmig gehört. Was aber der Verstand erfaßt, wird im Verstand gebildet, wobei das Verstehbare gleichsam das Wirkende ist und der Verstand gleichsam das Erleidende [36]. Und das, was durch den Verstand erfaßt wird und sich innerhalb des Verstandes befindet, ist gleichförmig sowohl dem bewegenden Verstehbaren, von dem es eine Art Ähnlichkeit ist, als auch dem gleichsam erleidenden Verstand, sofern es ein verstehbares Sein hat. Daher heißt das, was durch den Verstand erfaßt wird, nicht grundlos Empfängnis des Verstandes.

39. KAPITEL

WIE VERHÄLT SICH DAS WORT ZUM VATER?

Darin muß man aber einen Unterschied beachten, denn weil das, was im Verstand empfangen wird, eine Ähnlichkeit des verstandenen Dinges ist, die dessen Art darstellt, scheint es eine Art Kind von ihm zu sein. Wenn also der Verstand

corporaliter aliquid concipi dicitur quod in utero animalis viventis vivifica virtute formatur, mare agente, et femina patiente, in qua fit conceptio, ita quod ipsum conceptum pertinet ad naturam utriusque quasi secundum speciem conforme. Quod autem intellectus comprehendit, in intellectu formatur, intelligibili quasi agente, et intellectu quasi patiente. Et ipsum quod intellectu comprehenditur, intra intellectum existens, conforme est et intelligibili moventi, cuius quaedam similitudo est, et intellectui quasi patienti, secundum quod esse intelligibile habet. Unde id quod intellectu comprehenditur, non immerito conceptio intellectus vocatur.

CAPUT 39

Quomodo Verbum comparatur ad Patrem

In hoc autem considerata est differentia. Nam cum id quod intellectu concipitur, sit similitudo rei intellectae, eius speciem repraesentans, quaedam proles ipsius esse videtur. Quando igitur

etwas anderes als sich versteht, ist das verstandene Ding gleichsam der Vater des im Verstand empfangenen Wortes; der Verstand selbst aber trägt mehr Ähnlichkeit mit der Mutter, der es zukommt, daß in ihr die Empfängnis geschieht. Wenn aber der Verstand sich selbst versteht, verhält sich das empfangene Wort zum Verstand wie das Kind zum Vater. Wenn wir also von dem WORT sprechen, in dem Gott Sich Selbst versteht, muß eben das WORT sich zu Gott, dessen WORT Es ist, so verhalten wie der Sohn zum Vater.

40. KAPITEL

WIE WIRD DIE ZEUGUNG IM GÖTTLICHEN VERSTANDEN?

Daher rührt es, daß wir in der Richtschnur des katholischen Glaubens gelehrt werden, im Göttlichen den Vater und den Sohn zu bekennen, wenn es heißt: „Ich glaube an Gott den Vater und Seinen Sohn.“ Und damit niemand, der den Namen ‚Vater‘ und ‚Sohn‘ hört, eine fleischliche Zeugung vermute, kraft derer jemand bei uns Vater und Sohn heißt, setzt Johannes der Evangelist, dem himmlische Geheimnisse geoffenbart wurden, an Stelle von „Sohn“ „WORT“ (Jo 1, 14), damit wir an eine verständliche Zeugung denken.

intellectus intelligit aliud a se, res intellecta est sicut pater verbi in intellectu concepti; ipse autem intellectus magis gerit similitudinem matris, cuius est ut in ea fiat conceptio. Quando vero intellectus intelligit seipsum, verbum conceptum comparatur ad intelligentem sicut proles ad patrem. Cum igitur de Verbo loquamur secundum quod Deus se ipsum intelligit, oportet quod ipsum Verbum comparetur ad Deum, cuius est Verbum, sicut Filius ad Patrem.

CAPUT 40

Quomodo intelligitur generatio in divinis

[Sth I 27, 2; CG IV 10. 11; Pot 2, 1; RF 3; Col c. 1: lect 4]

Hinc est quod in regula catholicae fidei, Patrem et Filium in divinis confiteri docemur, cum dicitur: „Credo in Deum Patrem et Filium eius.“ Et ne aliquis audiens nomen Patris et Filii, carnalem generationem suspicaretur, secundum quam apud nos pater dicitur et filius, Ioannes Evangelista, cui revelata sunt secreta caelestia, loco „Filii“ ponit „Verbum“ ut generationem intelligibilem cognoscamus.

41. KAPITEL

DAS WORT, DAS DER SOHN IST, BESITZT MIT GOTT DEM VATER DASSELBE SEIN UND DASSELBE WESEN

Man muß aber beachten: Da in uns das natürliche Sein ein anderes ist als das Verstehen, muß das in unserem Verstand empfangene Wort, das nur ein verstehbares Sein besitzt, anderer Natur sein als unser Verstand, der ein natürliches Sein besitzt. In Gott aber sind Sein und Verstehen dasselbe. Also besitzt das WORT Gottes, das in Gott ist, dessen WORT Es dem verstehbaren Sein nach ist, dasselbe Sein wie Gott, dessen WORT Es ist. Und so ist es notwendig, daß Es desselben Wesens und derselben Natur ist wie Er und daß alles, was immer von Gott ausgesagt wird, dem WORT Gottes zukommt.

42. KAPITEL

DIES LEHRT DER KATHOLISCHE GLAUBE

Und daher rührt es, daß wir in der Richtschnur des katholischen Glaubens gelehrt werden, den Sohn als „wesenseins mit dem Vater“ zu bekennen, wodurch zwei [Irrtümer] ausgeschlossen werden. *Erstens*, daß man ‚Vater‘ und ‚Sohn‘ nicht

CAPUT 41

Quod Verbum, quod est Filius, idem esse habet cum Deo Patre, et eadem essentiam

Considerandum est autem, quod cum in nobis sit aliud esse naturale et intelligere, oportet quod verbum in nostro intellectu conceptum, quod habet esse intelligibile tantum, alterius naturae sit quam intellectus noster, qui habet esse naturale. In Deo autem idem est esse et intelligere. Verbum igitur Dei quod est in Deo, cuius Verbum est secundum esse intelligibile, idem esse habet cum Deo, cuius est Verbum. Et per hoc oportet quod sit eiusdem essentiae et naturae cum ipso, et quod omnia quaecumque de Deo dicuntur, Verbo Dei conveniant.

CAPUT 42

Quod catholica fides haec docet

Et inde est quod in regula catholicae fidei docemur confiteri Filium „consubstantialem Patri“, per quod duo excluduntur. Primo quidem ut non intelligatur Pater et Filius secundum

nach Art einer fleischlichen Zeugung versteht, die durch irgendeine Abtrennung der Substanz des Sohnes vom Vater stattfände, so daß der Sohn mit dem Vater nicht wesenseins sein könnte. *Zweitens*, daß wir ‚Vater‘ und ‚Sohn‘ auch nicht nach Art einer verständlichen Zeugung verstehen, wie ein Wort in unserem Geist empfangen wird als etwas, das nach Art eines Akzidens zum Verstand hinzukommt und nicht zu seinem Wesen gehört [37].

43. KAPITEL

ES GIBT IM GÖTTLICHEN ZWISCHEN WORT UND VATER KEINEN UNTERSCHIED DER ZEIT ODER DER ART ODER DER NATUR

Zwischen dem aber, was sich im Wesen nicht unterscheidet, kann es keinen Unterschied der Art, der Zeit und der Natur geben. Weil also das WORT desselben Wesens ist wie der Vater, kann Es sich in keinem der Genannten vom Vater unterscheiden.

Und zwar kann es sich der *Zeit* nach nicht unterscheiden. Da nämlich dieses WORT in Gott insofern angenommen wird, als Gott Sich Selbst versteht, indem Er von Sich ein verstehbares WORT empfangend hervorbringt, kann Gott, wenn irgendwann Gottes WORT nicht war, damals Sich Selbst nicht

carnalem generationem, quae fit per aliquam decisionem substantiae filii a patre, ut sic oporteat Filium non esse Patri consubstantialem. Secundo ut etiam non intelligamus Patrem et Filium secundum generationem intelligibilem, prout verbum in mente nostra concipitur, quasi accidentaliter superveniens intellectui, et non de eius essentia existens.

CAPUT 43

Quod in divinis non est differentia Verbi a Patre secundum tempus, vel speciem, vel naturam

[Sth I 42, 2; 3 d 11: 1; Pot 3, 13; Jo c. 1: lect 1; vide etiam sub cap. 40]

Eorum autem quae in essentia non differunt, impossibile est esse differentiam secundum speciem, tempus et naturam. Quia ergo Verbum Patri est consubstantiale, necesse est quod secundum nihil dicatorum a Patre differat.

Et quidem secundum tempus differre non potest. Cum enim hoc Verbum in Deo ponatur per hoc quod Deus se ipsum intelligit, sui Verbum intelligibile concipiendo, oportet quod si aliquando Dei Verbum non fuit, quod tunc Deus se ipsum non

verstanden haben. Nun aber hat Gott, solange Er war, Sich immer verstanden, ist doch Sein Verstehen Sein Sein. Also war auch Sein WORT immer; und deshalb sagen wir in der Richtschnur des katholischen Glaubens: „Aus dem Vater geboren vor aller Zeit.“

Auch der *Art* nach kann Sich das WORT Gottes von Gott nicht unterscheiden, als ob Es geringer wäre, da Gott Sich Selbst nicht weniger versteht, als Er ist. Das WORT besitzt aber die vollkommene Art, weil das, dessen WORT Es ist, vollkommen verstanden wird [38]. Also muß das WORT Gottes in der Art der Gottheit vollkommen sein.

Man findet aber, daß gewisse Dinge, die aus anderen hervorgehen, nicht die vollkommene Art der Dinge erreichen, aus denen sie hervorgehen. Einmal wie bei der Erzeugung von Artverschiedenen; von der Sonne wird nämlich keine Sonne erzeugt, sondern irgendein Sinnenwesen. Um also eine solche Unvollkommenheit von der göttlichen Zeugung auszuschließen, bekennen wir, daß „Gott von Gott“ geboren ist. Auf eine *andere Weise* unterscheidet sich das, was aus irgend etwas hervorgeht, von diesem durch einen Mangel an Reinheit; wenn nämlich von dem, was in sich einfach und rein ist, durch Hinwendung zu einem äußeren Stoff etwas hervorgebracht wird, was hinter der ersten Art zurückbleibt; wie aus dem Haus, das sich im Geist des Baumeisters be-

intellexerit. Semper autem quando Deus fuit, se intellexit, quia eius intelligere est eius esse. Semper ergo et Verbum eius fuit: et ideo in regula catholicae fidei dicimus: „Ex Patre natum ante omnia saecula.“

Secundum speciem etiam est impossibile Verbum Dei a Deo quasi minoratum differre, cum Deus seipsum non minus intelligat quam sit. Verbum autem perfectam speciem habet: quia id cuius est Verbum, perfecte intelligitur. Oportet igitur Dei Verbum omnino perfectum secundum speciem Divinitatis esse.

Inveniuntur autem quaedam quae ex aliis procedunt, perfectam eorum speciem non consequi, ex quibus procedunt. Uno modo sicut in generationibus aequivocis: a sole enim non generatur sol, sed quoddam animal. Ut ergo talis imperfectio a generatione divina excludatur, confitemur natum „Deum de Deo“. Alio modo quod procedit ex aliquo, differt ab eo propter defectum puritatis, dum scilicet ab eo quod est in se simplex et purum, per applicationem ad extraneam materiam aliquid producit a prima specie deficiens: sicut ex domo quae est in mente

findet, das Haus wird, das im Stoffe ist und von dem Licht, das in einem begrenzten Körper aufgenommen wird, die Farbe stammt und aus dem Strahl durch die Entgegensetzung eines dunklen Körpers der Schatten wird. Um also dies von der göttlichen Zeugung auszuschließen, wird hinzugefügt: „Licht vom Lichte.“ Auf eine *dritte Weise* erreicht das, was aus irgend etwas hervorgeht, nicht dessen Art wegen eines Mangels an Wahrheit, weil es nämlich nicht wahrhaft dessen Natur empfängt, sondern bloß eine gewisse Ähnlichkeit von ihr; wie ein Bild im Spiegel oder ein Gemälde oder Bildwerk oder auch die Ähnlichkeit eines Dinges im Verstand oder im Sinn, denn das Bild eines Menschen wird nicht wahrer Mensch genannt, sondern dessen Ähnlichkeit, und nicht der Stein ist in der Seele, wie der Philosoph sagt, sondern das Erkenntnisbild des Steines. Um also dies von der göttlichen Zeugung auszuschließen, wird hinzugefügt: „Wahrer Gott vom wahren Gott.“

Auch der *Natur* nach kann Sich das WORT von Gott nicht unterscheiden, da es für Gott natürlich ist, Sich Selbst zu verstehen. Jeder Verstand besitzt nämlich etwas, was er von Natur versteht, wie unser Verstand die ersten Ursätze besitzt [39]. Um soviel mehr versteht also Gott, dessen Verstehen Sein Sein ist, von Natur Sich Selbst. Also entspringt Ihm Sein WORT naturhaft, nicht wie jene Dinge, die nicht

artificis, fit domus quae est in materia; et a lumine recepto in corpore teminato, fit color; et ex igne adiuncto aliis elementis, fit mixtum; et ex radio per oppositionem corporis opaci, fit umbra. Ut hoc ergo a divina generatione excludatur, additur „lumen de lumine“. Tertio modo quod ex aliquo procedit, non consequitur speciem eius propter defectum veritatis, quia scilicet non vere recipit eius naturam, sed quamdam eius similitudinem tantum, sicut imago in speculo vel sculptura, aut etiam similitudo rei in intellectu vel sensu. Non enim imago hominis dicitur verus homo, sed similitudo; nec lapis est anima, ut dicit Philosophus [De An. 3, 8], sed species lapidis. Ut igitur haec a divina generatione excludantur, additur: „Deum verum de Deo vero.“

Secundum naturam etiam impossibile est Verbum a Deo differre, cum hoc sit Deo naturale quod se ipsum intelligat. Habet enim omnis intellectus aliqua quae naturaliter intelligit, sicut intellectus noster habet prima principia. Multo ergo magis Deus, cuius intelligere est suum esse, seipsum naturaliter intelligit. Verbum ergo ipsius naturaliter ex ipso est, non sicut ea quae praeter naturalem originem procedunt, ut a nobis

431 b 29-
432 a 1

aus einem naturhaften Ursprung hervorgehen, wie die künstlichen Dinge aus uns hervorgehen, von denen man sagt, daß wir sie machen; die aber naturhaft aus uns hervorgehen, von diesen sagt man, daß wir sie zeugen wie die Kinder. Damit man also nicht verstehe, Gottes WORT gehe aus Gott nicht naturhaft, sondern durch die Macht Seines Willens hervor, wird hinzugefügt: „Gezeugt, nicht geschaffen.“

44. KAPITEL

SCHLUSSFOLGERUNG AUS DEM VORAUSGESCHICKTEN

Weil also, wie aus dem (Kap. 41 u. 43) Vorausgeschickten ersichtlich ist, alle oben genannten Bedingungen der göttlichen Zeugung dahin gehen, daß das WORT mit dem Vater wesenseins ist, deshalb wird nach allem, gleichsam als Zusammenfassung von allem, hinzugefügt: „Eines Wesens mit dem Vater.“

45. KAPITEL

GOTT IST IN SICH SELBST WIE DAS GELIEBTE IM LIEBENDEN

Wie aber das Verstandene, insofern es verstanden wird, im Verstehenden ist, so muß auch das Geliebte, insofern es ge-

procedunt res artificiales, quas facere dicimur. Quae vero naturaliter a nobis procedunt, dicimur generare, ut filius. Ne igitur Dei Verbum non naturaliter a Deo procedere intelligatur, sed secundum potestatem suae voluntatis, additur: „Genitum, non factum.“

CAPUT 44

Conclusio ex praemissis

Quia ergo, ut ex praemissis patet, omnes praedictae divinae generationis conditiones ad hoc pertinent quod Filius est Patri consubstantialis, ideo post omnia subiungitur quasi summa universorum: „Consubstantialem Patri“.

CAPUT 45

Quod Deus est in se ipso sicut amatum in amante

Sicut autem intellectum est in intelligente in quantum intelligitur, ita et amatum esse debet in amante in quantum amatur.

liebt wird, im Liebenden sein. Das Liebende wird nämlich vom Geliebten irgendwie durch eine Art innere Bewegung bewegt; und da das Bewegende das, was bewegt wird, berührt, muß das Geliebte dem Liebenden innerlich sein. Wie aber Gott Sich Selbst versteht, so muß Er Sich Selbst lieben; das verstandene Gute ist nämlich an sich liebenswert. Also ist Gott in Sich Selbst wie das Geliebte im Liebenden.

46. KAPITEL

DIE LIEBE IN GOTT WIRD GEIST GENANNT

Da aber das Verstandene im Verstehenden und das Geliebte im Liebenden ist, muß man beachten, daß es je Verschiedenes bedeutet, in etwas zu sein. Da nämlich das Verstehen durch irgendeine Verähnlichung des Verstehenden mit dem, was verstanden wird, geschieht, muß das, was verstanden wird, im Verstehenden sein, sofern sich seine Ähnlichkeit in ihm befindet. Das Lieben aber geschieht durch ein gewisses *Bewegtwerden* des Liebenden durch das Geliebte; das Geliebte zieht nämlich das Liebende an sich. Also vollendet sich das Lieben nicht in der Ähnlichkeit des Geliebten, wie sich das Verstehen in der Ähnlichkeit des Verstandenen vollendet, sondern in der Anziehung des Liebenden an das

Movetur enim quodammodo amans ab amato quadam intrinseca motione. Unde cum movens contingat id quod movetur, necesse est amatum intrinsecum esse amanti. Deus autem sicut intelligit seipsum, ita necesse est quod seipsum amet: bonum enim intellectum secundum se amabile est. Est igitur Deus in seipso tanquam amatum in amante.

CAPUT 46

Quod amor in Deo dicitur Spiritus

[STh I 27, 4; 30, 2 ad 2; 36, 1; 1 d 10: 4; d 13: 3 ad 3, 4; 3 d 8: 1 ad 8; CG IV 19; Pot 2, 4 ad 7; 10, 2 ad 22]

Cum autem intellectum sit in intelligente, et amatum in amante, diversa ratio eius quod est esse in aliquo, utrobique consideranda est. Cum enim intelligere fiat per assimilationem aliquam intelligentis ad id quod intelligitur, necesse est id quod intelligitur, in intelligente esse, secundum quod eius similitudo in ea consistit. Amatio autem fit secundum quamdam motionem amantis ab amato: amatum enim trahit ad seipsum

Geliebte. Die Übertragung der hauptsächlichlichen Ähnlichkeit geschieht aber durch die Erzeugung eines Artgleichen [40], kraft welcher bei den lebenden Dingen der Erzeugende ‚Vater‘ und der Erzeugte ‚Sohn‘ genannt wird. In denselben geschieht auch die erste *Bewegung* auf Grund und gemäß der Art [41]. Wie also im Göttlichen jene Weise, auf die Gott in Gott ist wie das Verstandene im Verstehenden, dadurch ausgedrückt wird, daß wir vom Sohne sprechen, der das Wort Gottes ist, so drücken wir die Weise, auf die Gott in Gott ist wie das Geliebte im Liebenden, dadurch aus, daß wir dort vom Geist sprechen, der die Liebe Gottes ist [42]. Und deshalb wird uns in der Richtschnur des katholischen Glaubens befohlen, an den Geist zu glauben.

47. KAPITEL

DER GEIST, DER IN GOTT IST, IST HEILIG

Man muß aber erwägen: Da das geliebte Gut die Bewandnis des Zieles hat, eine willentliche Bewegung aber vom Ziel her gut oder böse wird, erhält die Liebe, durch die das höchste Gut, das Gott ist, geliebt wird, notwendig ein gleich-

amantem. Igitur non perficitur amatio in similitudine amati, sicut perficitur intelligere in similitudine intellecti, sed perficitur in attractione amantis ad ipsum amatum. Traductio autem similitudinis principalis fit per generationem univocam, secundum quam in rebus viventibus generans pater, et genitus filius nominatur. In eisdem etiam prima motio fit secundum speciem. Sicut igitur in divinis modus ille quo Deus est in Deo ut intellectum in intelligente, exprimitur per hoc quod dicimus Filium, qui est Verbum Dei; ita modum quo Deus est in Deo sicut amatum in amante exprimimus per hoc quod ponimus ibi Spiritum, qui est amor Dei: et ideo secundum regulam catholicae fidei credere in Spiritum iubemur.

CAPUT 47

Quod Spiritus, qui est in Deo, est sanctus

[STh I 36, 1; 1 d 10: 4; CG IV 19]

Considerandum est autem, quod cum bonum amatum habeat rationem finis, ex fine autem motus voluntarius bonus vel malus reddatur, necesse est quod amor quo ipsum summum bonum amatur, quod Deus est, eminentem quamdam obtineat boni-

sam überragendes Gut-sein, das durch das Wort ‚Heiligkeit‘ ausgedrückt wird; ob nun (nach den Griechen [43]) ‚heilig‘ für ‚rein‘ steht, weil in Gott reinstes, von jedem Mangel lediges Gutsein ist oder ob (nach den Lateinern [44]) ‚heilig‘ für ‚fest‘ steht, weil in Gott unveränderliches Gut-sein ist; und deswegen wird alles, was auf Gott hingeeordnet ist, ‚heilig‘ genannt, wie der Tempel und die Gefäße des Tempels und alles für den göttlichen Dienst Bestimmte. Also wird der Geist, durch den uns die Liebe bedeutet wird, mit der Gott Sich liebt, in angemessener Weise Heiliger Geist genannt. Und daher nennt auch die Richtschnur des katholischen Glaubens den vorher genannten Geist heilig, wenn es heißt: „Ich glaube an den Heiligen Geist.“

48. KAPITEL

DIE LIEBE IM GÖTTLICHEN BESAGT KEIN AKZIDENS

Wie aber das Verstehen Gottes Sein Sein ist, so auch Sein Lieben. Also liebt Gott Sich selbst nicht durch etwas zu seinem Wesen Hinzukommendes, sondern durch Sein Wesen. Da Er also Sich Selbst dadurch liebt, daß Er in Sich Selbst ist wie das Geliebte im Liebenden, ist Gott als Geliebter nicht auf akzidentelle Weise in Gott als Liebendem, wie

tatem, quae nomine sanctitatis exprimitur, sive dicatur sanctum quasi purum, secundum Graecos, quia in Deo est purissima bonitas ab omni defectu immunis: sive dicatur sanctum, idest firmum, secundum Latinos, quia in Deo est immutabilis bonitas, propter quod omnia quae ad Deum ordinantur, sancta dicuntur, sicut templum et vasa templi, et omnia divino cultui mancipata. Convenienter igitur spiritus, quo nobis insinuat amor quo Deus se amat, Spiritus sanctus nominatur. Unde et regula catholicae fidei spiritum praedictum nominat sanctum, cum dicitur „Credo in Spiritum sanctum.“

CAPUT 48

Quod amor in divinis non importat accidens

Sicut autem intelligere Dei est suum esse, ita et eius amare. Non igitur Deus amat seipsum secundum aliquid suae essentiae superveniens, sed secundum suam essentiam. Cum igitur amet seipsum secundum hoc quod ipse in seipso est ut amatum in amante, non est Deus amatus in Deo amante per modum

die geliebten Dinge auf akzidentelle Weise in uns als Liebenden sind, sondern Gott ist auf substanziale Weise in Sich Selbst wie das Geliebte im Liebenden. Also ist der Heilige Geist, durch den uns die göttliche Liebe bedeutet wird, in Gott nichts Akzidentelles, sondern ist ein im göttlichen Wesen selbst stehendes Ding wie der Vater und der Sohn [vgl. Kap. 41]; und deshalb wird in der Richtschnur des katholischen Glaubens gezeigt, daß Er „mit dem Vater und dem Sohne zugleich angebetet und verherrlicht“ werden soll.

49. KAPITEL

DER HEILIGE GEIST GEHT AUS DEM VATER UND DEM SOHN HERVOR

Man muß auch erwägen, daß das Verstehen aus der Verstehenskraft des Verstandes hervorgeht. Sofern aber der Verstand Wirklichkeit versteht, ist das, was verstanden wird, in ihm. Also geht dieses Sein des Verstandenen im Verstehenden aus der Verstehenskraft des Verstandes hervor; und dies ist sein Wort, wie oben (Kap. 37) gesagt wurde. Desgleichen ist auch das, was geliebt wird, sofern es in Wirklichkeit geliebt wird, im Liebenden. Aber daß etwas in Wirklichkeit geliebt

accidentalem, sicut et res amatae sunt in nobis amantibus accidentaliter, sed Deus est in seipso ut amatum in amante substantialiter. Ipse ergo Spiritus sanctus, quo nobis insinuat divinus amor, non est aliquid accidentale in Deo, sed est res subsistens in essentia divina, sicut Pater et Filius. Et ideo in regula catholicae fidei ostenditur coadorandus, et simul glorificandus cum Patre et Filio.

CAPUT 49

Quod Spiritus sanctus a Patre Filioque procedit

[STh I 36, 2; 1 d 11: 1; CG IV 24. 25; Pot 10, 4. 5; CEG 27—32; RF 4; Jo c. 15: lect 6; c. 16: lect 4]

Est etiam considerandum, quod ipsum intelligere ex virtute intellectus procedit. Secundum autem quod intellectus actu intelligit, est in ipso id quod intelligitur. Hoc igitur quod est intellectum esse in intelligente, procedit ex virtute intellectiva intellectus, et hoc est verbum ipsius, ut supra dictum est. Similiter etiam id quod amatur est in amante secundum quod amatur actu. Quod autem aliquid actu ametur, procedit et ex

wird, geht sowohl aus dem Liebesvermögen des Liebenden als auch aus dem in Wirklichkeit verstandenen liebenswerten Gut hervor. Also geht dieses Sein des Geliebten im Liebenden aus zwei Dingen hervor, nämlich aus dem liebesfähigen Prinzip und aus dem wahrgenommenen Verstehbaren, das das empfangene Wort vom Liebenswerten ist.

Da also in Gott, der Sich Selbst versteht und liebt, das WORT der Sohn ist, jener aber, dessen WORT Es ist, des WORTES Vater ist, wie aus dem (Kap. 39) Gesagten hervorgeht, muß der Heilige Geist, der der Liebe zugehört, insofern Gott in Sich Selbst ist wie das Geliebte im Liebenden, aus dem Vater und dem Sohn hervorgehen; und daher heißt es auch im Glaubensbekenntnis: „Der aus dem Vater und dem Sohn hervorgeht“ [45].

50. KAPITEL

DIE DREIFALTIGKEIT DER PERSONEN IM GÖTTLICHEN WIDERSTREITET DER EINHEIT DES WESENS NICHT

Aus allem aber, was (Kap. 37—49) gesagt wurde, muß man ersehen, daß wir im Göttlichen eine gewisse Dreizahl annehmen, die jedoch der Einheit und Einfachheit des Wesens nicht widerstreitet. Man muß nämlich zugeben, daß Gott in

virtute amativa amantis, et ex bono amabili actu intellecto. Hoc igitur quod est amatum esse in amante, ex duobus procedit: scilicet ex principio amativo, et ex intelligibili apprehenso, quod est verbum conceptum de amabili.

Cum igitur in Deo seipsum intelligente et amante Verbum sit Filius; is autem cuius est Verbum, sit Verbi Pater, ut ex dictis patet, necesse est quod Spiritus sanctus, qui pertinet ad amorem, secundum quod Deus in seipso est ut amatum in amante, ex Patre procedat, et Filio: unde et in Symbolo dicitur: „Qui ex Patre Filioque procedit.“

CAPUT 50

Quod in divinis Trinitas Personarum non repugnat unitati essentiae

[STh 1 30, 1; 1 d 2: 4; d 23: 4; Pot 9, 5; Qlb VII 3, 1]

Ex omnibus autem quae dicta sunt, colligi oportet, quod in Divinitate quendam trinarium ponimus, qui tamen unitati et simplicitati essentiae non repugnat. Oportet enim concedi Deum

Seiner Natur daseiend und von Sich verstanden und geliebt ist.

Dies trifft aber bei Gott anders zu als bei uns. Weil nämlich der Mensch in seiner Natur eine Substanz ist, sein Verstehen und Lieben aber nicht seine Substanz sind, ist der Mensch zwar, insofern er in seiner Natur betrachtet wird, ein (gewisses) subsistierendes Ding; insofern er aber in seinem Verstand ist, ist er kein subsistierendes Ding, sondern das Erkenntnisbild von einem subsistierenden Ding; und ebenso insofern er in sich selbst ist wie das Geliebte im Liebenden. Und so kann also im Menschen eine gewisse Dreizahl betrachtet werden, nämlich der Mensch, der in seiner Natur da ist und der Mensch, der im Verstande da ist und der Mensch, der in der Liebe da ist; und dennoch sind diese drei nicht eins, weil sein Verstehen nicht sein Sein ist, desgleichen aber auch das Lieben [nicht sein Sein ist]. Und von diesen dreien ist nur ein einziger ein (gewisses) subsistierendes Ding, nämlich der Mensch, der in seiner Natur da ist.

In Gott aber ist Sein, Verstehen und Lieben dasselbe. Also ist Gott, der in Seinem natürlichen Sein da ist und Gott, der im Verstand da ist und Gott, der in Seiner Liebe da ist, eins; jedoch ist ein jeder von Ihnen subsistierend. Und weil Dinge, die in einer verstandlichen Natur subsistieren, bei den Lateinern ‚Personen‘, bei den Griechen aber ‚Hypostasen‘ [46] heißen, deswegen sprechen die Lateiner im Göttlichen von

esse ut existentem in sua natura, et intellectum et amatum a seipso.

Aliter autem hoc accidit in Deo et in nobis. Quia enim in sua natura homo substantia est, intelligere autem et amare eius non sunt eius substantia, homo quidem, secundum quod in natura sua consideratur, quaedam res subsistens est; secundum autem quod est in suo intellectu, non est res subsistens, sed intentio quaedam rei subsistentis, et similiter secundum quod est in seipso ut amatum in amante. Sic ergo in homine tria quaedam considerari possunt: idest homo in natura sua existens, et homo in intellectu existens, et homo in amore existens; et tamen hi tres non sunt unum, quia intelligere eius non est eius esse, similiter autem et amare: et horum trium unus solus est res quaedam subsistens, scilicet homo in natura sua existens.

In Deo autem idem est esse, intelligere, et amare. Deus ergo in esse suo naturali existens, et Deus existens in intellectu, et Deus existens in amore suo, unum sunt; unusquisque tamen eorum est subsistens. Et quia res subsistentes in intellectuali natura ‚personas‘ Latini nominare consueverunt, Graeci vero

drei Personen, die Griechen aber von drei Hypostasen, nämlich vom Vater, vom Sohn und vom Heiligen Geist.

51. KAPITEL

WIE DIE DREIFALTIGKEIT DER PERSONEN IM GÖTTLICHEN EINEN WIDERSPRUCH ZU ENTHALTEN SCHEINT

Es scheint sich aber aus dem vorher (Kap. 37—50) Gesagten ein gewisser Widerspruch zu ergeben. Wenn nämlich in Gott irgendeine Dreizahl angenommen wird, muß man, da jede Zahl auf irgendeine Teilung folgt, in Gott irgendeinen Unterschied annehmen, durch den Sich die Drei voneinander unterscheiden; und so wird in Gott nicht höchste Einfachheit sein; denn wenn die Drei in etwas übereinkommen und in etwas Sich unterscheiden, muß es dort eine Zusammensetzung geben, was dem weiter oben (Kap. 9) Gesagten widerstreitet.

WIEDERUM: Wenn es nur einen einzigen Gott geben kann, wie oben (Kap. 13—15) gezeigt wurde, kein Ding aber, das eins ist, aus sich selbst entsteht oder hervorgeht, scheint es unmöglich, daß es einen gezeugten oder einen hervorgehenden Gott gibt. Also setzt man zu Unrecht im Gött-

„hypostases“, propter hoc in divinis Latini dicunt tres personas, Graeci vero tres hypostases, Patrem scilicet, et Filium, et Spiritum sanctum.

CAPUT 51

Quomodo videtur esse repugnantia Trinitatis Personarum in divinis

Videtur autem ex praedictis repugnantia quaedam suboriri. Si enim in Deo ternarius aliquis ponitur, cum omnis numerus divisionem aliquam consequatur, oportebit in Deo aliquam differentiam ponere, per quam tres ab invicem distinguantur: et ita non erit in Deo summa simplicitas. Nam si in aliquo tres conveniunt, et in aliquo differunt, necesse est ibi esse compositionem, quod superioribus repugnat.

Rursus si necesse est esse unum solum Deum, ut supra ostensum est, nulla autem res una oritur vel procedit a seipsa, impossibile videtur quod sit Deus genitus, vel Deus procedens.

lichen den Namen des Vaters und des Sohnes und des Geistes, der hervorgeht.

52. KAPITEL

LÖSUNG DES EINWANDS; ES GIBT IM GÖTTLICHEN UNTERSCHIEDUNG NUR DER BEZIEHUNG NACH

Zum Ausgangspunkt der Lösung dieses Zweifels muß man aber die Tatsache nehmen, daß entsprechend der Verschiedenheit der Naturen bei den verschiedenen Dingen etwas auf verschiedene Weise aus einem anderen entsteht oder hervorgeht. Bei den *leblosen* Dingen nämlich, die sich nicht selbst bewegen, sondern nur von außen bewegt werden können, entsteht eines aus dem anderen als von außen geändert und verändert, wie vom Feuer Feuer und von der Luft Luft erzeugt wird.

Bei den *lebenden* Dingen aber, deren Eigentümlichkeit es ist, sich selbst zu bewegen [47], wird etwas im Erzeugenden selbst erzeugt, wie die Jungen der Sinnenwesen und die Früchte der Pflanzen. Es lassen sich aber verschiedene Weisen des Hervorgehens betrachten, entsprechend den verschiedenen Vermögen und Hervorgängen derselben.

Falso igitur ponitur in divinis nomen Patris et Filii, et Spiritus procedentis.

CAPUT 52

Solutio rationis: et quod in divinis non est distinctio nisi secundum relationes

[CG IV 11]

Principium autem ad dissolvendum hanc dubitationem, hinc sumere oportet, quia secundum diversitatem naturarum est in diversis rebus diversus modus aliquid ex alio oriendi vel procedendi. In rebus enim vita carentibus, quia non sunt seipsa moventia, sed solum extrinsecus possunt moveri, oritur unum ex altero quasi exterius alteratum et immutatum, sicut ab igne generatur ignis, et ab aëre aër.

In rebus vero viventibus, quarum proprietates est ut seipsas moveant, generatur aliquid in ipso generante, sicut foetus animalium et fructus plantarum. Est autem considerare diversum modum processionis secundum diversas vires et processionem earumdem.

Es gibt nämlich bei ihnen gewisse Vermögen, deren Tätigkeiten sich nur auf Körper erstrecken, sofern sie stofflich sind, wie es bei den Vermögen der pflanzlichen Seele ersichtlich ist, die da sind das Ernährungs-, das Wachstums- und das Zeugungsvermögen; und aus dieser Gattung von Seelenvermögen geht bei den Lebewesen nur etwas Körperliches hervor, das körperlich unterschieden und dennoch irgendwie verbunden ist mit dem, aus dem es hervorgeht.

Es gibt aber gewisse Vermögen der Seele, deren Tätigkeiten sich — ohne die Körper zu übersteigen — dennoch auf die Gehalte der Körper erstrecken, indem sie sie ohne Stoff aufnehmen, wie es bei allen Vermögen der sinnhaften Seele der Fall ist. „Der Sinn nimmt“ nämlich „Gehalte ohne Stoff auf“, wie der Philosoph sagt. Obwohl aber dergleichen Vermögen die Formen der Dinge irgendwie auf unstoffliche Weise aufnehmen, nehmen sie sie dennoch nicht ohne ein körperliches Organ auf. Wenn sich also in dergleichen Vermögen der Seele irgendein Hervorgang findet, wird das, was hervorgeht, nichts Körperliches oder körperlich Unterschiedenes oder mit dem, aus dem es hervorgeht, körperlich Verbundenes sein, sondern wird irgendwie auf unkörperliche und unstoffliche Weise hervorgehen, obwohl nicht gänzlich ohne die Hilfe eines körperlichen Organes. So gehen nämlich bei den Sinnenwesen die Bildungen der vorgestellten Dinge

Sunt enim quaedam vires in eis, quarum operationes non se extendunt nisi ad corpora, secundum quod materialia sunt, sicut patet de viribus animae vegetabilis, quae sunt nutritiva et augmentativa et generativa: et secundum hoc genus virium animae non procedit nisi aliquid corporale corporaliter distinctum, et tamen aliquo modo coniunctum in viventibus ei a quo procedit.

Sunt autem quaedam vires, quarum operationes etsi corpora non transcendunt, tamen se extendunt ad species corporum, sine materia eas recipiendo, sicut est in omnibus viribus animae sensitivae. „Est“ enim „sensus susceptivus specierum sine materia“, ut Philosophus [De An. 2, 12] dicit. Huiusmodi autem vires licet quodammodo immaterialiter formas rerum suscipiant, non tamen eas suscipiunt absque organo corporali. Si qua igitur processio in huiusmodi viribus animae inveniatur, quod procedit, non erit aliquod corporale, vel corporaliter distinctum, vel coniunctum ei a quo procedit, sed incorporaliter et immaterialiter quodammodo, licet non omnino absque adminiculo organi corporalis. Sic enim procedunt in animalibus formationes rerum

hervor [48], die im Vorstellungsvermögen nicht wie ein Körper in einem anderen, sondern auf eine gewisse geistige Weise sind. Daher wird auch die vorstellungshafte Schau von Augustinus ‚geistig‘ genannt.

Wenn aber schon bei der Tätigkeit des Vorstellungsvermögens etwas nicht auf körperliche Weise hervorgeht, wird dies noch viel mehr bei der Tätigkeit des verständlichen Teils [49] zutreffen, der bei seiner Tätigkeit auch keines körperlichen Organes bedarf, sondern dessen Tätigkeit gänzlich unstofflich ist. Das [innere] Wort geht nämlich bei der Tätigkeit des Verstandes hervor als etwas dem Verstande des ‚Sprechenden‘ Innerliches, nicht als etwas örtlich in ihm Enthaltenes, noch als etwas körperlich von ihm Getrenntes, sondern als etwas nach der Ordnung des Ursprungs ihm Innerliches; und dasselbe gilt von dem Hervorgang, der bei der Tätigkeit des Willens in Betracht kommt, sofern das geliebte Ding im Liebenden ist, wie oben gesagt wurde (Kap. 45; vgl. Anm. [42]).

Obwohl aber die verständlichen und die sinnhaften Vermögen ihrem eigentümlichen Wesen nach edler sind als die Vermögen der pflanzlichen Seele, geht dennoch bei den Menschen oder bei den anderen Sinnenwesen durch die Tätigkeit des vorstellenden oder des sinnhaften Teiles nichts hervor, was in der Natur derselben Art subsistieren würde,

imaginatarum, quae quidem sunt in imaginatione non sicut corpus in corpore, sed quodam spirituali modo: unde et ab Augustino [De Genesi ad Litt. 12, 6] imaginaria visio spiritualis nominatur.

Si autem secundum operationem imaginationis procedit aliquid non per modum corporalem, multo fortius hoc accidit per operationem partis intellectivae, quae nec etiam in sui operatione indiget organo corporali, sed omnino eius operatio immaterialis est. Procedit enim verbum secundum operationem intellectus, ut in ipso intellectu dicentis existens, non quasi localiter in eo contentum, nec corporaliter ab eo separatum, sed in ipso quidem existens secundum ordinem originis: et eadem ratio est de processione quae attenditur secundum operationem voluntatis, prout res amata existit in amante, ut supra dictum est.

Licet autem vires intellectivae et sensitivae secundum propriam rationem sint nobiliores viribus animae vegetabilis, non tamen in hominibus aut in aliis animalibus secundum processionem imaginativae partis, aut sensitivae procedit aliquid subsistens in natura speciei eiusdem, sed hoc solum accidit per

sondern dies tritt nur bei dem Hervorgang ein, welcher der Tätigkeit der pflanzlichen Seele entspricht; und dies rührt daher, daß in allen aus Stoff und Form zusammengesetzten Dingen die Vervielfältigung der Einzeldinge innerhalb derselben Art durch die Teilung des Stoffes geschieht. Da nun auch die Menschen und die anderen Sinnenwesen aus Form und Stoff zusammengesetzt sind, werden die Einzelwesen innerhalb derselben Art auf Grund körperlicher Teilung vervielfältigt; und diese findet sich im Wirkbereich der pflanzlichen Seele und nicht bei den anderen Seelentätigkeiten; in den Dingen aber, die nicht aus Stoff und Form zusammengesetzt sind, kann sich nur eine formhafte Unterscheidung finden (vgl. Kap. 15 u. Anm. [21]). Aber wenn die Form, auf welche die Unterscheidung folgt, die Substanz eines Dinges ist, muß jene eine Unterscheidung gewisser subsistierender Dinge sein, nicht aber, wenn jene Form nicht die Substanz eines Dinges ist [50].

Es ist also, wie aus dem Gesagten hervorgeht, jedem Verstand gemeinsam, daß das, was im Verstand empfangen wird, irgendwie aus dem Verstehenden, insofern es verstehend ist, hervorgehen muß und daß es sich durch seinen Hervorgang irgendwie von ihm unterscheidet, wie die empfangende Hervorbringung des Verstandes — das verstandene Gemeinte [51]

processionem quae fit secundum operationem animae vegetabilis: et hoc ideo est, quia in omnibus compositis ex materia et forma, multiplicatio individuorum in eadem specie fit secundum materiae divisionem. Unde in hominibus, et aliis animalibus, cum ex forma et materia componantur, secundum corporalem divisionem, quae invenitur secundum processionem quae est secundum operationem animae vegetabilis, et non in aliis operationibus animae, multiplicantur individua secundum eandem speciem. In rebus autem quae non sunt ex materia et forma compositae, non potest inveniri nisi distinctio formalis tantum. Sed si forma, secundum quam attenditur distinctio, sit substantia rei, oportet quod illa distinctio sit rerum subsistentium quarumdam; non autem si forma illa non sit rei subiecta¹.

Est igitur commune in omni intellectu, ut ex dictis patet, quod oportet id quod in intellectu concipitur, ab intelligente quodammodo procedere, in quantum intelligens est, et sua processione ab ipso quodammodo distinguitur, sicut conceptio intellectus quae est intentio intellecta, distinguitur ab intellectu

¹ Ven.: substantia.

— sich vom verstehenden Verstand unterscheidet; und dergleichen muß die Regung des Liebenden, durch die das Geliebte im Liebenden ist, aus dem Willen des Liebenden, insofern es liebt, hervorgehen.

Aber dies ist dem göttlichen Verstand eigentümlich: Da sein Verstehen sein Sein ist, ist die empfangende Hervorbringung des Verstandes — das verstandene Gemeinte — seine Substanz; und ebenso verhält es sich mit der Regung in Gott als Liebendem. Also bleibt übrig, daß das Erkenntnisbild des göttlichen Verstandes, das sein WORT ist, sich von dem, der es hervorbringt, nicht unterscheidet im Sein der Substanz nach, sondern nur in dem, was zur Bewandnis des Hervorganges des einen aus dem anderen gehört; und ebenso verhält es sich mit der Liebesregung in Gott als Liebendem, die dem Heiligen Geist zugehört.

So tritt also zutage [52], daß nichts hindert, daß das WORT Gottes, das der Sohn ist, mit dem Vater der Substanz nach eins ist und Sich dennoch durch die Beziehung des Hervorgangs von Ihm unterscheidet, wie (Kap. 41—44 u. 49) gesagt wurde. Daher ist es auch offenkundig, daß nicht dasselbe Ding aus sich selbst entsteht oder hervorgeht, weil Sich der Sohn dadurch, daß Er aus dem Vater hervorgeht, von Ihm unterscheidet; und dasselbe gilt vom Heiligen Geist im Verhältnis zum Vater und dem Sohn.

intelligente; et similiter oportet quod affectio amantis, per quam amatum est in amante, procedat a voluntate amantis in quantum est amans.

Sed hoc proprium habet intellectus divinus, quod cum intelligere eius sit esse ipsius, oportet quod conceptio intellectus, quae est intentio intellecta, sit substantia eius, et similiter est de affectione in ipso Deo amante. Relinquitur ergo quod intentio intellectus divini, quae est Verbum ipsius, non distinguitur a producente ipsum in hoc quod est esse secundum substantiam, sed solum in hoc quod est esse secundum rationem processionis unius ex alio; et similiter est de affectione amoris in Deo amante, quae ad Spiritum sanctum pertinet.

Sic igitur patet quod nihil prohibet Verbum Dei, quod est Filius, esse unum cum Patre secundum substantiam, et tamen distinguitur ab eo secundum relationem processionis, ut dictum est. Unde et manifestum est quod eadem res non oritur neque procedit a seipsa: quia Filius, secundum quod a Patre procedit, ab eo distinguitur; et eadem ratio est de Spiritu sancto per comparisonem ad Patrem et Filium.

53. KAPITEL

DIE BEZIEHUNGEN, DURCH DIE DER VATER UND DER SOHN UND DER HEILIGE GEIST SICH UNTERSCHIEDEN, SIND WIRKLICHE UND NICHT BLOSSE VERNUNFT-BEZIEHUNGEN

Diese Beziehungen aber, durch die der Vater und der Sohn und der Heilige Geist sich voneinander unterscheiden, sind wirkliche Beziehungen und nicht nur solche der Vernunft. Bloße Vernunftbeziehungen sind jene, die nicht auf etwas folgen, das es in der Wirklichkeit gibt, sondern auf etwas, das sich nur in der Erfassung [der Vernunft] findet; wie rechts und links *im Stein* nicht wirkliche Beziehungen sind, sondern bloße Vernunftbeziehungen, weil sie auf keinerlei wirkliches Vermögen folgen, das sich im Stein fände, sondern nur auf die Erfassung [der Vernunft] dessen, der den Stein als links[liegend] auffaßt, weil er irgendeinem Sinnenwesen zur Linken liegt. Aber *im Sinnenwesen* sind links und rechts Beziehungen, weil sie auf gewisse Vermögen folgen, die sich in bestimmten Teilen des Sinnenwesens finden. Da also die obengenannten Beziehungen, durch die der Vater und der Sohn und der Heilige Geist sich unterscheiden, auf wirkliche

CAPUT 53

Quod relationes quibus Pater et Filius et Spiritus sanctus distinguuntur, sunt reales, et non rationis tantum

[Sth I 28, 1; 1 d 26: 2, 1; CG IV 14; Pot 8, 1; Jo c. 16: lect 4]

Istae autem relationes, quibus Pater et Filius et Spiritus sanctus ab invicem distinguuntur, sunt relationes reales et non rationis tantum. Illae enim relationes sunt rationis tantum quae non consequuntur ad aliquid quod est in rerum natura, sed ad aliquid quod est in apprehensione tantum, sicut dextrum et sinistrum in lapide non sunt relationes reales, sed rationis tantum, quia non consequuntur aliquam virtutem realem in lapide existentem, sed solum acceptionem apprehendentis lapidem ut sinistrum quia est alicui animali ad sinistram; sed sinistrum et dextrum in animali sunt relationes reales, quia consequuntur virtutes quasdam in determinatis partibus animalis inventas. Cum igitur relationes praedictae, quibus Pater et Filius et Spiritus sanctus distinguuntur, sint realiter in Deo existentes,

Weise in Gott sind, müssen die vorher genannten Beziehungen wirkliche Beziehungen und nicht bloße Vernunftbeziehungen sein.

54. KAPITEL

DERGLEICHEN BEZIEHUNGEN HAFTEN NICHT IN DER WEISE VON AKZIDENTIEN AN

Es ist aber nicht möglich, daß sie in der Weise von Akzidentien anhaften, sowohl weil die Tätigkeiten, auf welche die Beziehungen unmittelbar folgen, Gottes Substanz selbst sind [53], als auch, weil oben (Kap. 23) gezeigt wurde, daß es in Gott kein Akzidens geben kann. Wenn daher die vorgenannten Beziehungen auf wirkliche Weise in Gott sind, können sie nicht in der Weise von Akzidentien anhaften, sondern müssen subsistieren. Wie aber das, was in anderen Dingen ein Akzidens ist, in Gott auf substanzielle Weise sein kann, ist aus dem (Kap. 22 u. 23) Vorausgeschickten offenkundig.

oportet quod relationes praedictae sint relationes reales, non rationis tantum.

CAPUT 54

Quod huiusmodi relationes non sunt accidentaliter inhaerentes

[Sth I 28, 2; 1 d 33: 1; CG IV 14; Pot 8, 2; Qlb IV 1]

Non est autem possibile quod sint accidentaliter inhaerentes: tum quia operationes ad quas sequuntur directe relationes, sunt ipsa Dei substantia, tum etiam quia supra ostensum est quod in Deo nullum accidens esse potest. Unde si relationes praedictae realiter sunt in Deo, oportet quod non sint accidentaliter inhaerentes, sed subsistentes. Quomodo autem id quod est in aliis rebus accidens, in Deo substantialiter esse possit, ex praemissis manifestum est.

55. KAPITEL

DURCH DIE VORHER GENANNTEN BEZIEHUNGEN WIRD
IN GOTT EINE PERSONHAFTE UNTERSCHIEDUNG
BEGRÜNDET

Weil also die Unterscheidung im Göttlichen auf Beziehungen gründet, die keine Akzidentien sind, sondern subsistieren, eine Unterscheidung von Wirklichkeiten aber, die in irgendeiner verständlichen Natur subsistieren, personhaft ist, muß durch die vorher genannten Beziehungen in Gott eine personhafte Unterscheidung begründet werden. Also sind der Vater und der Sohn und der Heilige Geist drei Personen und ebenso drei Hypostasen, weil ‚Hypostase‘ irgendein vollständiges Subsistierendes bezeichnet [54].

56. KAPITEL

ES KANN NICHT MEHR ALS DREI PERSONEN
IM GÖTTLICHEN GEBEN

Es kann aber nicht mehr als drei Personen im Göttlichen geben, da es nicht möglich ist, daß die göttlichen Personen durch eine Teilung der Substanz vervielfältigt werden, son-

CAPUT 55

Quod per praedictas relationes in Deo personalis
distinctio constituitur

[Vide sub cap. 50]

Quia ergo in divinis distinctio est per relationes quae non accidunt, sed sunt subsistentes, rerum autem subsistentium in natura quacumque intellectuali est distinctio personalis, necesse est quod per praedictas relationes in Deo personalis distinctio constituatur. Pater igitur et Filius et Spiritus sanctus sunt tres personae, et similiter tres hypostases, quia hypostasis significat aliquid subsistens completum.

CAPUT 56

Quod impossibile est plures personas esse in
divinis quam tres

[STh I 30, 2; 1 d 10: 5; d 33: 2 ad 1; CG IV 26; Pot 9, 9]

Plures autem in divinis personas tribus esse impossibile est, cum non sit possibile divinas personas multiplicari per sub-

dem nur durch die Beziehung irgendeines Hervorganges, und zwar nicht jedes beliebigen Hervorganges, sondern nur eines solchen, der seinen Zielpunkt nicht in etwas Äußerem hat; denn wenn er seinen Zielpunkt in etwas Äußerem hätte, besäße er nicht die göttliche Natur, und so könnte er keine göttliche Person oder Hypostase sein. Ein Hervorgang aber, der seinen Zielpunkt nicht außerhalb hat, läßt sich in Gott nur annehmen entweder entsprechend der Tätigkeit des Verstandes, wie das WORT hervorgeht, oder entsprechend der Tätigkeit des Willens, wie die Liebe hervorgeht, wie aus dem (Kap. 52) Gesagten ersichtlich ist. Also kann es nur eine göttliche Person geben, die entweder wie das WORT hervorgeht, das wir ‚Sohn‘ nennen oder wie die LIEBE, die wir ‚Heiligen Geist‘ nennen.

WIEDERUM: Da Gott alles in einem einzigen Blick durch Seinen Verstand begreift und desgleichen durch eine einzige Tätigkeit des Willens alles liebt, kann es in Gott nicht mehrere Worte oder mehrere Liebesbewegungen geben. Wenn also der Sohn als WORT hervorgeht und der Heilige Geist als LIEBE hervorgeht, ist es unmöglich, daß es in Gott mehrere Söhne oder mehrere Heilige Geister gibt.

DESGLEICHEN: Vollkommen ist, außerhalb dessen nichts ist. Was also neben sich etwas seiner Gattung verträgt, ist nicht schlechthin vollkommen; und deswegen werden

stantiae divisionem, sed solum per alicuius processionis relationem, nec cuiuscumque processionis, sed talis quae non terminetur ad aliquod extrinsecum. Nam si terminaretur ad aliquod extrinsecum, non haberet naturam divinam, et sic non posset esse persona aut hypostasis divina. Processio autem in Deo ad exterius non terminata non potest accipi nisi aut secundum operationem intellectus, prout procedit verbum; aut secundum operationem voluntatis, prout procedit amor, ut ex dictis patet. Non igitur potest esse aliqua persona divina procedens, nisi vel ut verbum, quod dicimus Filium, vel ut amor, quod dicimus Spiritum sanctum.

RURSUS. Cum Deus omnia uno intuitu per suum intellectum comprehendat, et similiter uno actu voluntatis omnia diligit, impossibile est in Deo esse plura verba aut plures amores. Si igitur Filius procedit ut verbum, et Spiritus sanctus procedit ut amor, impossibile est in Deo esse plures filios, vel plures spiritus sanctos.

ITEM. Perfectum est extra quod nihil est. Quod igitur extra se aliquid sui generis patitur, non simpliciter perfectum est,

auch jene Dinge, die in ihren Naturen schlechthin vollkommen sind, nicht der Zahl nach vervielfältigt, wie Gott, die Sonne und der Mond und dergleichen. Nun muß aber sowohl der Sohn als auch der Heilige Geist schlechthin vollkommen sein, da jeder von beiden Gott ist, wie (Kap. 41 u. 48) gezeigt wurde. Also kann es nicht mehrere Söhne oder mehrere Heilige Geister geben.

AUSSERDEM: Das, wodurch ein Subsistierendes dieses Etwas und von anderen unterschieden ist, kann nicht der Zahl nach vervielfältigt werden, weil eine Einzelwirklichkeit nicht von mehreren ausgesagt werden kann. Aber durch die Sohnschaft ist der Sohn diese in sich subsistierende und von den anderen unterschiedene göttliche Person, wie durch die einzelnden Prinzipien Sokrates diese menschliche Person ist. Wie also die einzelnden Prinzipien, durch die Sokrates dieser Mensch ist, nur einem einzigen zukommen können, so kann auch die Sohnschaft im Göttlichen nur einem einzigen zukommen; und ebenso verhält es sich mit der Beziehung des Vaters und des Heiligen Geistes. Also ist es unmöglich, daß es im Göttlichen mehrere Väter oder mehrere Söhne oder mehrere Heilige Geister gibt.

DAZU: Das, was der Form nach eines ist, wird der Zahl nach nur durch den Stoff vervielfältigt, wie die Weißfarben-

propter quod et ea quae sunt simpliciter in suis naturis perfecta, numero non multiplicantur, sicut Deus, sol et luna, et huiusmodi. Oportet autem tam Filium quam Spiritum sanctum esse simpliciter perfectum, cum uterque eorum sit Deus, ut ostensum est. Impossibile est igitur esse plures filios, aut plures spiritus sanctos.

PRAETEREA. Illud per quod aliquid subsistens est hoc aliquid, et ab aliis distinctum, impossibile est quod numero multiplicetur, eo quod individuum de pluribus dici non potest. Sed filiatione Filius est haec persona divina in se subsistens et ab aliis distincta, sicut per principia individuantia, Sokrates et haec persona humana. Sicut ergo principia individuantia, quibus Sokrates est hic homo, non possunt convenire nisi uni, ita etiam filiatione in divinis non potest nisi uni convenire. Et simile est de relatione Patris et Spiritus sancti. Impossibile est igitur in divinis esse plures patres, aut plures filios, aut plures spiritus sanctos.

ADHUC. Ea quae sunt unum secundum formam non multiplicantur numero nisi per materiam, sicut multiplicatur albedo

heit dadurch vervielfältigt wird, daß sie in mehreren Trägern ist. Im Göttlichen aber gibt es keinen Stoff. Also kann, was immer im Göttlichen dem Wesen und der Form nach eines ist, nicht der Zahl nach vervielfältigt werden. Solcher Art sind aber die Vaterschaft, die Sohnschaft und der Hervorgang des Heiligen Geistes. Also ist es unmöglich, daß es im Göttlichen mehrere Väter oder Söhne oder Heilige Geister gibt.

57. KAPITEL

VON DEN EIGENTÜMLICHKEITEN ODER KENNZEICHEN IM GÖTTLICHEN; WIE VIELE SIND ES DER ZAHL NACH IM VATER?

Da es aber eine solche Zahl der Personen im Göttlichen gibt, müssen die Eigentümlichkeiten [55] der Personen, durch die sie sich voneinander unterscheiden, in irgendeiner Zahl stehen, und davon müssen drei dem Vater zukommen; die *eine*, durch die Er sich vom Sohn allein unterscheidet, und dies ist die Vaterschaft; die *andere*, durch die Er Sich von zweien, nämlich vom Sohn und dem Heiligen Geist unterscheidet, und dies ist die Ungeborenheit, weil der Vater nicht aus einem anderen hervorgehender Gott ist, der Sohn aber

per hoc quod est in pluribus subiectis. In divinis autem non est materia. Quidquid igitur est unum specie et forma in divinis, impossibile est multiplicari secundum numerum. Huiusmodi autem sunt paternitas et filiatio et Spiritus sancti processio. Impossibile est igitur in divinis esse plures patres, aut filios, aut spiritus sanctos.

CAPUT 57

De proprietatibus seu notionibus in divinis, et quot sunt numero in Patre

[STh I 32, 3; 1 d 26: 2, 3; d 28: 1, 1; Pot 9, 9 ad 21. 27; 10, 5 ad 12]

Huiusmodi autem existente numero personarum in divinis, necesse est personarum proprietates, quibus ab invicem distinguuntur, in aliquo numero esse, quarum tres oportet Patri convenire. Una qua distinguatur a Filio solo, et haec est paternitas; alia qua distinguatur a duobus, scilicet Filio et Spiritu sancto, et haec est innascibilitas, quia Pater non est Deus procedens ab alio, Filius autem et Spiritus sanctus ab alio

und der Heilige Geist aus einem anderen hervorgehen; die *dritte* ist die, durch die Sich der Vater zusammen mit dem Sohn vom Heiligen Geist unterscheidet, und diese wird gemeinsame Hauchung genannt. Eine Eigentümlichkeit aber, durch die Sich der Vater vom Heiligen Geist allein unterscheidet, läßt sich nicht angeben, weil der Vater und der Sohn — wie (Kap. 49) gezeigt wurde — ein einziges Prinzip des Heiligen Geistes sind.

58. KAPITEL

VON DEN EIGENTÜMLICHKEITEN DES SOHNES UND DES HEILIGEN GEISTES; WELCHE UND WIE VIELE SIND ES?

Dem Sohn aber müssen zwei zukommen; die *eine* nämlich, durch die Er Sich vom Vater unterscheidet, und dies ist die Sohnschaft; die *andere*, durch die Er Sich zusammen mit dem Vater vom Heiligen Geist unterscheidet, und dies ist die gemeinsame Hauchung. Es läßt sich aber keine Eigentümlichkeit angeben, durch die Er Sich vom Heiligen Geist allein unterscheidet, weil, wie (Kap. 49) gesagt wurde, der Vater und der Sohn ein einziges Prinzip des Heiligen Geistes sind.

Desgleichen läßt sich auch nicht eine einzige Eigentümlichkeit angeben, durch die Sich der Heilige Geist und der Sohn zusammen vom Vater unterschieden. Der Vater unter-

procedunt; tertia est qua ipse Pater cum Filio a Spiritu sancto distinguitur; et haec dicitur communis spiratio. Proprietatem autem qua Pater differat a solo Spiritu sancto, non est assignare, eo quod Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti, ut ostensum est.

CAPUT 58

De proprietatibus Filii et Spiritus sancti, quae et quot sunt

Filio autem necesse est duas convenire. Unam scilicet qua distinguatur a Patre, et haec est filiatio; aliam qua simul cum Patre distinguatur a Spiritu sancto, quae est communis spiratio. Non autem est assignare proprietatem qua distinguatur a solo Spiritu sancto, quia, ut iam dictum est, Filius et Pater sunt unum principium Spiritus sancti.

Similiter etiam non est assignare proprietatem unam qua Spiritus sanctus et Filius simul distinguantur a Patre. Pater

scheidet sich nämlich von Ihnen durch eine einzige Eigentümlichkeit, nämlich die Ungeborenheit, insofern Er nicht hervorgeht. Aber weil der Sohn und der Heilige Geist nicht durch einen einzigen Hervorgang, sondern durch mehrere hervorgehen, unterscheiden Sie Sich vom Vater durch zwei Eigentümlichkeiten. Der Heilige Geist aber besitzt nur eine einzige Eigentümlichkeit, durch die Er Sich vom Vater und vom Sohn unterscheidet, und diese wird Hervorgang genannt. Daß es aber keine Eigentümlichkeit geben kann, durch die Sich der Heilige Geist vom Sohn allein oder vom Vater allein unterscheidet, wird aus dem (Kap. 57 u. 58) Gesagten deutlich. Also sind es ihrer fünf, die den Personen zugeteilt werden, nämlich die Ungeborenheit, die Vaterschaft, die Sohnschaft, die Hauchung und der Hervorgang.

59. KAPITEL

WESHALB WERDEN JENE EIGENTÜMLICHKEITEN KENNZEICHEN GENANNT?

Diese fünf können aber Kennzeichen der Personen genannt werden, weil uns durch sie die Unterscheidung der Personen im Göttlichen bekannt wird; doch können diese fünf nicht Eigentümlichkeiten genannt werden, wenn man beim Begriff der Eigentümlichkeit beachtet, daß das eigentümlich heißt,

enim ab eis distinguitur una proprietate, scilicet innascibilitate, inquantum est non procedens. Sed quia Filius et Spiritus sanctus non una processione procedunt, sed pluribus, duabus proprietatibus a Patre distinguuntur. Spiritus autem sanctus habet unam proprietatem tantum, qua distinguitur a Patre et Filio, et dicitur processio. Quod autem non possit esse aliqua proprietas qua Spiritus sanctus distinguatur a Filio solo, vel a Patre solo, ex dictis patet. Sunt igitur quinque quae personis attribuuntur: scilicet innascibilitas, paternitas, filiatio, spiratio et processio.

CAPUT 59

Quare illae proprietates dicantur notiones

Haec autem quinque notiones personarum dici possunt, eo quod per eas nobis innotescit in divinis distinctio personarum, non tamen haec quinque possunt dici proprietates, si hoc in proprietatis ratione observetur, ut proprium esse dicatur quod

was einem einzigen zukommt, denn die gemeinsame Hauchung kommt dem Vater und dem Sohne zu. Aber auf die Weise, auf die etwas als jemandem eigentümlich bezeichnet wird im Hinblick auf ein anderes — wie ‚zweifüßig‘ [als] dem Menschen und dem Vogel [eigentümlich bezeichnet wird] im Hinblick auf die Vierfüßer — hindert nichts, daß auch die gemeinsame Hauchung eine Eigentümlichkeit genannt wird.

Weil jedoch die Personen im Göttlichen Sich nur durch die Beziehungen unterscheiden, die Unterscheidung der göttlichen Personen aber durch die Kennzeichen bekannt wird, müssen die Kennzeichen irgendwie den Beziehungen zugehören. Vier von ihnen nun sind wahre Beziehungen, durch welche die göttlichen Personen Sich aufeinander beziehen. Das fünfte Kennzeichen aber, nämlich die Ungeborenheit, gehört zu den Beziehungen als Verneinung einer Beziehung, denn die Verneinungen werden auf die Gattung der Bejahungen und die Beraubungen auf die Gattung der Gehaben zurückgeführt, wie der Nicht-Mensch auf die Gattung des Menschen und das Nicht-Weiße auf die Gattung der Weiße.

Man muß aber wissen, daß von den Beziehungen, durch die Sich die Personen aufeinander beziehen, einige benannt sind — wie die Vaterschaft und die Sohnschaft, die in eigentlichem Sinne eine Beziehung bezeichnen —, einige aber un-

convenit uni soli: nam communis spiratio Patri et Filio convenit. Sed secundum illum modum quo aliquid dicitur proprium aliquibus per respectum ad aliud sicut bipes homini et avi per respectum ad quadrupedia, nihil prohibet etiam communem spirationem proprietatem dici.

Quia vero in divinis personae solis relationibus distinguuntur, notiones autem sunt quibus divinarum personarum distinctio innotescit, necesse est notiones aequaliter ad relationem pertinere. Sed earum quatuor verae relationes sunt, quibus divinae personae ad invicem referuntur. Quinta vero notio, scilicet innascibilitas, ad relationem pertinet, sicut relationis negatio; nam negationes ad genus affirmationum reducuntur, et privationes ad genus habituum, sicut non homo ad genus hominis, et non album ad genus albedinis.

Sciendum tamen quod relationum, quibus personae ad invicem referuntur, quaedam nominatae sunt, ut paternitas et filiatio, quae proprie relationem significant; quaedam vero

benannt, nämlich diejenigen, durch die der Vater und der Sohn auf den Heiligen Geist bezogen sind und der Heilige Geist auf sie; aber an Stelle der Beziehungen gebrauchen wir die Namen der Ursprünge. Es ist nämlich offenkundig, daß ‚gemeinsame Hauchung‘ und ‚Hervorgang‘ den Ursprung bezeichnen, nicht aber die Beziehungen, die auf den Ursprung folgen, was man auf Grund der Beziehungen des Vaters und des Sohnes erwägen kann. Die Zeugung bezeichnet nämlich einen tätigen Ursprung, auf den die Beziehung der Vaterschaft folgt, die Geburt aber bezeichnet den leidenden Ursprung des Sohnes, auf den die Beziehung der Sohnschaft folgt. Desgleichen folgt also auf die gemeinsame Hauchung irgendeine Beziehung und auch auf den Hervorgang, aber weil die Beziehungen unbenannt sind, gebrauchen wir die Namen der Vollzüge [56] an Stelle der Namen der Beziehungen.

60. KAPITEL

OBWOHL ES IM GÖTTLICHEN VIER SUBSISTIERENDE BEZIEHUNGEN GIBT, SIND DENNOCH NUR DREI PERSONEN

Man muß aber erwägen: obwohl die im Göttlichen subsistierenden Beziehungen die göttlichen Personen selbst sind,

innominatae, illae scilicet quibus Pater et Filius ad Spiritum sanctum referuntur, et Spiritus sanctus ad eos; sed loco relationum utimur nominibus originum. Manifestum est enim quod communis spiratio et processio originem significant; non autem relationes originem consequentes: quod potest perpendi ex relationibus patris et filii. Generatio enim significat activam originem, quam consequitur paternitatis relatio; nativitas vero significat passivam filii, quam consequitur relatio filiationis. Similiter igitur ad communem spirationem sequitur aliqua relatio, et etiam ad processionem. Sed quia relationes innominatae sunt, utimur nominibus actuum pro nominibus relationum.

CAPUT 60

Quod licet relationes in divinis subsistentes sint quatuor, tamen non sunt nisi tres personae

Considerandum autem, quod quamvis relationes subsistentes in divinis sint ipsae personae divinae, ut supra dictum est, non

wie oben (Kap. 54) gesagt wurde, muß es dennoch nicht entsprechend der Zahl der Beziehungen fünf oder vier Personen geben [57]. Die Zahl folgt nämlich auf irgendeine Unterscheidung. Wie nämlich das Eine ein Unteilbares oder Ungeteiltes ist, so ist die Mehrzahl ein Teilbares oder Geteiltes. Zur Mehrzahl der Personen ist nämlich erforderlich, daß die Beziehungen auf Grund eines Gegensatzes unterscheidende Kraft haben, denn eine formhafte Unterscheidung besteht nur durch einen Gegensatz. Wenn man also die vorgenannten Beziehungen besieht, haben die Vaterschaft und die Sohnschaft zueinander einen beziehungshaften Gegensatz, und daher vertragen sie sich nicht in demselben Träger. Deshalb müssen die Vaterschaft und die Sohnschaft zwei subsistierende Personen sein. Die Ungeborenheit aber ist zwar der Sohnschaft entgegengesetzt, nicht aber der Vaterschaft; und deshalb können die Vaterschaft und die Ungeborenheit einer und derselben Person zukommen. Desgleichen ist die gemeinsame Hauchung weder der Vaterschaft noch der Sohnschaft noch auch der Ungeborenheit entgegengesetzt. Daher hindert nichts, daß die gemeinsame Hauchung sowohl der Person des Vaters als auch der Person des Sohnes inne ist; und deswegen ist die gemeinsame Hauchung keine außerhalb der Person des Vaters und des Sohnes subsistierende Person. Der Hervorgang aber hat einen beziehungshaften Gegensatz zu der gemeinsamen Hauchung;

tamen oportet esse quinque, vel quatuor personas secundum numerum relationum. Numerus enim distinctionem aliquam consequitur. Sicut autem unum est indivisibile vel indivisum, ita pluralitas est divisibile vel divisum. Ad pluralitatem enim personarum requiritur quod relationes vim distinctivam habeant ratione oppositionis, nam formalis distinctio non est nisi per oppositionem. Si ergo praedictae relationes inspiciantur, paternitas et filiatio oppositionem ad invicem habent relativam, unde non se compatiuntur in eodem supposito: propter hoc oportet quod paternitas et filiatio sint duae personae subsistentes. Innascibilitas autem opponitur quidem filiationi, non autem paternitati: unde paternitas et innascibilitas possunt uni et eidem personae convenire. Similiter communis spiratio non opponitur neque paternitati, neque filiationi, nec etiam innascibilitati. Unde nihil prohibet communem spirationem inesse et personae Patris, et personae Filii. Propter quod communis spiratio non est persona subsistens seorsum a persona Patris et Filii. Processio autem oppositionem relativam habet ad com-

und daher muß, da die gemeinsame Hauchung dem Vater und dem Sohn zukommt, der Hervorgang eine andere Person sein als die Person des Vaters und des Sohnes.

Daraus aber geht hervor, warum Gott nicht wegen der Fünzfahl der Kennzeichen fünffaltig genannt, sondern wegen der Dreizahl der Personen dreifaltig genannt wird. Die fünf Kennzeichen sind nämlich nicht fünf subsistierende Wirklichkeiten, sondern die drei Personen sind drei subsistierende Wirklichkeiten. Obwohl aber einer einzigen Person mehrere Kennzeichen oder Eigentümlichkeiten zukommen, ist es dennoch eine einzige, welche die Person begründet. Nicht so nämlich wird eine Person durch die Eigentümlichkeiten begründet, als bestände sie aus mehreren, sondern dadurch, daß die beziehungshafte Eigentümlichkeit selbst die subsistierende Person ist. Wenn man also mehrere Eigentümlichkeiten als getrennt für sich subsistierend auffaßte, wären es bereits mehrere Personen und nicht eine einzige. Man muß also verstehen, daß von mehreren Eigentümlichkeiten oder Kennzeichen, die einer einzigen Person zukommen, diejenige die Person begründet, die nach der Ordnung der Natur vorausgeht, die anderen aber faßt man als der bereits begründeten Person anhaftend auf. Es ist aber offenkundig, daß die Ungeborenheit nicht das erste Kennzeichen des Vaters sein kann, das seine Person begründen würde, sowohl weil nichts

munem spirationem. Unde, cum communis spiratio conveniat Patri et Filio, oportet quod processio sit alia persona a persona Patris et Filii.

Hinc autem patet quare Deus non dicitur quinus, propter quinarium numerum notionum, sed dicitur trinus propter trinarium personarum. Quinque enim notiones non sunt quinque subsistentes res, sed tres personae sunt tres res subsistentes. Licet autem uni personae plures notiones aut proprietates conveniant, una tamen sola est quae personam constituit. Non enim sic constituitur persona proprietatibus quasi ex pluribus constituta, sed eo quod proprietas ipsa relativa subsistens persona est. Si igitur intelligerentur plures proprietates ut seorsum per se subsistentes, essent iam plures personae, et non una. Oportet igitur intelligi, quod plurium proprietatum seu notionum uni personae convenientium illa quae procedit secundum ordinem naturae, personam constituit; aliae vero intelliguntur ut personae iam constitutae inhaerentes. Manifestum est autem quod innascibilitas non potest esse prima notio Patris quae personam eius constituat, tum quia nihil negatione

durch eine Verneinung begründet wird, als auch, weil von Natur die Bejahung der Verneinung vorausgeht. Die gemeinsame Hauchung aber setzt nach der Ordnung der Natur die Vaterschaft und die Sohnschaft voraus, wie der Hervorgang der Liebe den Hervorgang des Wortes. Daher kann auch die gemeinsame Hauchung nicht das erste Kennzeichen des Vaters sein, aber auch nicht des Sohnes. Also bleibt übrig, daß das erste Kennzeichen des Vaters die Vaterschaft ist, dasjenige des Sohnes aber die Sohnschaft; Kennzeichen des Heiligen Geistes aber ist nur der Hervorgang.

Also bleibt übrig, daß es drei Kennzeichen sind, welche die Personen begründen, nämlich die Vaterschaft, die Sohnschaft und der Hervorgang. Und diese Kennzeichen müssen Eigentümlichkeiten sein, denn das, was eine Person begründet, darf nur jener Person zukommen; die Prinzipien der Einzelung können nämlich nicht mehreren zukommen. Also werden die vorgenannten drei Kennzeichen personhafte Eigentümlichkeiten genannt, weil sie die drei Personen auf die vorher genannte Weise begründen. Die anderen aber werden Eigentümlichkeiten oder Kennzeichen der Personen, nicht aber personhafte [Eigentümlichkeiten oder Kennzeichen] genannt, weil sie keine Person begründen.

constituitur, tum quia naturaliter affirmatio negationem praecedat. Communis autem spiratio ordine naturae praesupponit paternitatem et filiationem, sicut processio amoris processionem verbi. Unde nec communis spiratio potest esse prima notio Patris, sed nec Filii. Relinquitur ergo quod prima notio Patris sit paternitas, Filii autem filiatio, Spiritus autem sancti sola processio notio est.

Relinquitur igitur quod tres sunt notiones constituentes personas, scilicet paternitas, filiatio et processio. Et has quidem notiones necesse est proprietates esse. Id enim quod personam constituit, oportet soli illi personae convenire, principia enim individuationis non possunt pluribus convenire. Dicuntur igitur praedictae tres notiones personales proprietates, quasi constituentes tres personas modo praedicto. Aliae vero dicuntur proprietates seu notiones personarum, non autem personales, quia personam non constituunt.

61. KAPITEL

WENN DIE PERSONHAFTEN EIGENTÜMLICHKEITEN
DURCH DEN VERSTAND ENTFERNT WERDEN, BLEIBEN
DIE HYPOSTASEN NICHT ZURÜCK

Daraus geht aber hervor, daß, wenn die personhaften Eigentümlichkeiten durch den Verstand entfernt werden, die Hypostasen nicht zurückbleiben. Bei der Auflösung, die durch den Verstand vollzogen wird, bleibt nämlich, wenn die Form entfernt wird, der Träger der Form zurück; wie, wenn die Weißfarbenheit entfernt wird, die Oberfläche zurückbleibt und, wenn diese entfernt wird, die Substanz zurückbleibt und, wenn deren Form entfernt wird, der erste Stoff zurückbleibt; aber wenn der Träger entfernt wird, bleibt nichts zurück. Die personhaften Eigentümlichkeiten sind aber die subsistierenden Personen selbst, und sie begründen die Personen nicht so, als ob sie zu vorher bestehenden Supposita hinzukämen, weil im Göttlichen nichts unterschieden sein kann, was nach Art eines nicht Beziehungshaften ausgesagt wird, sondern nur, was beziehungshaft ist. Also bleibt übrig: Wenn die personhaften Eigentümlichkeiten durch den Verstand entfernt werden, bleiben keinerlei unterschiedene Hypostasen zurück; aber wenn die nicht personhaften Kennzeichen entfernt werden, bleiben die Hypostasen unterschieden zurück.

CAPUT 61

Quod remotis per intellectum proprietatibus
personalibus, non remanent hypostases

[Sth I 40, 3; 1 d 26: 1, 2; Pot 8, 4]

Ex hoc autem apparet quod remotis per intellectum proprietatibus personalibus, non remanent hypostases. In resolutione enim quae fit per intellectum, remota forma, remanet subiectum formae, sicut remota albedine remanet superficies, qua remota, remanet substantia, cuius forma remota remanet materia prima; sed remoto subiecto nihil remanet. Proprietates autem personales sunt ipsae personae subsistentes, nec constituunt personas, quasi praexistentibus suppositis advenientes: quia nihil in divinis potest esse distinctum quod absolute dicitur, sed solum quod relativum est. Relinquitur igitur quod proprietatibus remotis personalibus per intellectum, non remanent aliquae hypostases distinctae; sed remotis notionibus non personalibus, remanent hypostases distinctae.

62. KAPITEL

UNTER WELCHEN BEDINGUNGEN BLEIBT DAS GÖTTLICHE
WESEN ZURÜCK, WENN DIE PERSONHAFTEN EIGEN-
TÜMLICHKEITEN DURCH DEN VERSTAND ENTFERNT
WERDEN?

Sofern aber jemand fragt, ob das göttliche Wesen zurückbleibt, wenn die personhaften Eigentümlichkeiten durch den Verstand entfernt werden, muß man sagen, daß es auf eine gewisse Weise zurückbleibt, auf eine gewisse Weise aber nicht. Es gibt nämlich eine zweifache Auflösung durch den Verstand; die *eine* durch die Abstraktion der Form vom Stoff, bei welcher von dem, was formhafter ist, zu dem fortgeschritten wird, was stofflicher ist; denn das, was erster Träger ist, bleibt zuletzt zurück, die letzte Form aber wird zuerst entfernt. Die *andere* Auflösung aber wird durch die Abstraktion des Allgemeinen vom Teilmäßigen vollzogen, und diese hält irgendwie die umgekehrte Reihenfolge ein, denn zuerst werden die einzelnen stofflichen Bedingungen entfernt, um das zu erfassen, was gemeinsam ist [58].

Obwohl es aber im Göttlichen weder Stoff und Form noch Allgemeines und Teilhaftes gibt, gibt es dennoch Gemeinsames und Eigentümliches, wie das Suppositum der gemein-

CAPUT 62

Quomodo, remotis per intellectum proprietatibus
personalibus, remaneat essentia divina

[STh I 40, 4; 1 d 27: 1, 2; Pot 8, 3 ad 7; 10, 3]

Si quis autem quaerat, utrum remotis per intellectum proprietatibus personalibus remaneat essentia divina, dicendum est quod quodam modo remanet, quodam vero modo non. Est enim duplex resolutio quae fit per intellectum. Una secundum abstractionem formae a materia, in qua quidem proceditur ab eo quod formaliter est, ad id quod est materialiter: nam id quod est primum subiectum, ultimo remanet; ultima vero forma primo removetur. Alia vero resolutio est secundum abstractionem universalis a particulari, quae quodammodo contrario ordine se habet: nam prius remouentur conditiones materiales indiuiduantes, ut accipiat quod commune est.

Quamvis autem in divinis non sit materia et forma, neque universale et particulare, est tamen in divinis commune et proprium, et suppositum naturae communi. Personae enim

samen Natur. Die Personen verhalten sich nämlich — der Weise des Verstehens nach — zum Wesen wie die eigentümlichen Supposita zur gemeinsamen Natur (vgl. Kap. 10). Wenn also die personhaften Eigentümlichkeiten, welche die subsistierenden Personen selbst sind, nach der ersten Art der Auflösung, die durch den Verstand vollzogen wird, entfernt werden, bleibt die gemeinsame Natur nicht zurück, aber auf die zweite Weise bleibt sie zurück.

63. KAPITEL

VOM VERHÄLTNIS DER PERSONHAFTEN VOLLZÜGE
ZU DEN PERSONHAFTEN EIGENTÜMLICHKEITEN

Es kann aber aus dem Gesagten offenkundig sein, welches für den Verstand das Verhältnis der personhaften Vollzüge zu den personhaften Eigentümlichkeiten ist. Die personhaften Eigentümlichkeiten sind nämlich die subsistierenden Personen; eine in irgendeiner Natur subsistierende Person aber ist tätig, indem sie ihre Natur kraft ihrer Natur mitteilt, denn die Artform ist Ursprungsgrund der Erzeugung eines der Art nach Ähnlichen. Da also die personhaften Vollzüge der Mitteilung der göttlichen Natur zugehören, muß eine subsistierende Person die gemeinsame Natur eben kraft

comparantur ad essentiam, secundum modum intelligendi, sicut supposita propria ad naturam communem. Secundum igitur primum modum resolutionis quae fit per intellectum, remotis proprietatibus personalibus, quae sunt ipsae personae subsistentes, non remanet natura communis; modo autem secundo remanet.

CAPUT 63

De ordine actuum personalium ad proprietates
personales

Potest autem ex dictis manifestum esse, qualis sit ordo secundum intellectum actuum personalium ad proprietates personales. Proprietates enim personales sunt subsistentes personae: persona autem subsistens in quacumque natura agit communicando suam naturam in virtute suae naturae; nam forma speciei est principium generandi simile secundum speciem. Cum igitur actus personales ad communicationem naturae divinae pertineant, oportet quod persona subsistens communicet

der Natur mitteilen.

Und daraus können zwei Folgerungen gezogen werden; *eine* davon ist, daß die zeugende Kraft im Vater die göttliche Natur selbst ist, denn das Vermögen, irgend etwas zu tun, ist das Prinzip, kraft dessen etwas getan wird. Die *andere* Folgerung ist die, daß der personhafte Vollzug, nämlich die Zeugung — der Weise des Verstehens nach —, sowohl die göttliche Natur als auch die personhafte Eigentümlichkeit des Vaters voraussetzt, welche die Hypostase selbst des Vaters ist, obwohl eine derartige Eigentümlichkeit, sofern sie eine Beziehung ist, auf den Vollzug folgt. Wenn man daher beim Vater ins Auge faßt, daß Er eine subsistierende Person ist, kann man sagen, daß Er zeugt, weil Er der Vater ist. Wenn man aber das ins Auge faßt, was zur Beziehung gehört, muß man, wie es scheint, im Gegenteil sagen, daß Er Vater ist, weil Er zeugt.

64. KAPITEL

WIE MUSS MAN DIE ZEUGUNG IM HINBLICK AUF DEN VATER UND IM HINBLICK AUF DEN SOHN AUFFASSEN?

Man muß aber wissen, daß man das Verhältnis der tätigen Zeugung zur Vaterschaft anders auffassen muß als das der

naturam communem virtute ipsius naturae.

Et ex hoc duo possunt concludi. Quorum unum est quod potentia generativa in Patre sit ipsa natura divina, nam potentia quodcumque agendi, est principium cuius virtute aliquid agitur. Aliud est quod actus personalis, scilicet generatio, secundum modum intelligendi praesupponit et naturam divinam et proprietatem personalem Patris, quae est ipsa hypostasis Patris, licet huiusmodi proprietas, in quantum relatio est, ex actu consequatur. Unde si in Patre attendatur quod subsistens persona est, dici potest, quod quia Pater est, generat; si autem attendatur quod relationis est, e converso dicendum videtur, quod quia generat, Pater est.

CAPUT 64

Quomodo oportet recipere generationem respectu Patris, et respectu Filii

Sciendum est tamen, quod alio modo oportet accipere ordinem generationis activae ad paternitatem, alio modo generationis

leidenden Zeugung oder Geburt zur Sohnschaft. Die tätige Zeugung setzt nämlich nach der Ordnung der Natur die Person des Zeugenden voraus, aber die leidende Zeugung oder Geburt geht nach der Ordnung der Natur der gezeugten Person voraus, weil es die gezeugte Person ihrer Geburt verdankt, daß sie ist. Also setzt die tätige Zeugung — der Weise des Verstehens nach — die Vaterschaft voraus, insofern sie die Person des Vaters begründet. Die Geburt aber setzt die Sohnschaft nicht voraus, insofern sie die Person des Sohnes begründet, sondern geht ihr — der Weise des Verstehens nach — auf beide Weisen voraus, nämlich sowohl insofern sie die Person begründet, als auch insofern sie eine Beziehung ist. Und ebenso muß man bezüglich dessen denken, was zum Hervorgang des Heiligen Geistes gehört.

65. KAPITEL

WIE SICH DIE KENNZEICHENHAFTEN VOLLZÜGE NUR DER VERNUNFT NACH VON DEN PERSONEN UNTERSCHIEDEN

Wegen des angegebenen Verhältnisses zwischen den kennzeichenhaften Vollzügen und den kennzeichenhaften Eigentümlichkeiten behaupten wir aber nicht, daß die kenn-

passivae, sive nativitatis ad filiationem. Generatio enim activa praesupponit ordine naturae personam generantis; sed generatio passiva sive nativitas ordine naturae praecedat personam genitam, quia persona genita nativitate sua habet ut sit. Sic igitur generatio activa secundum modum intelligendi praesupponit paternitatem, secundum quod est constitutiva personae patris; nativitas autem non praesupponit filiationem, secundum quod est constitutiva personae filii, sed secundum intelligendi modum praecedat eam utroque modo, scilicet et secundum quod est constitutiva personae, et secundum quod est relatio. Et similiter intelligendum est de his quae pertinent ad processionem Spiritus sancti.

CAPUT 65

Quomodo actus notionales a personis non differunt nisi secundum rationem

Ex ordine autem assignato inter actus notionales et proprietates notionales, non intendimus quod actus notionales,

zeichenhaften Vollzüge sich der Sache nach von den personhaften Eigentümlichkeiten unterscheiden, sondern nur der Weise des Verstehens nach. Wie nämlich das Verstehen Gottes der verstehende Gott Selbst ist, so ist auch die Zeugung des Vaters der zeugende Vater Selbst, obwohl sie auf andere Weise bezeichnet werden. Desgleichen gibt es auch, obwohl eine einzige Person mehrere Kennzeichen besitzt, in ihr dennoch keinerlei Zusammensetzung. Die Ungeborenheit nämlich kann, da sie eine verneinende Eigentümlichkeit ist, keine Zusammensetzung bilden. Die zwei Beziehungen aber, die sich in der Person des Vaters finden, nämlich die Vaterschaft und die gemeinsame Hauchung, sind zwar der Sache nach dasselbe, soweit sie sich auf die Person des Vaters beziehen; wie nämlich die Vaterschaft der Vater ist, so ist auch die gemeinsame Hauchung im Vater der Vater und im Sohn der Sohn. Sie unterscheiden sich aber entsprechend dem, worauf sie sich beziehen, denn durch die Vaterschaft bezieht sich der Vater auf den Sohn, durch die gemeinsame Hauchung auf den Heiligen Geist; und desgleichen der Sohn durch die Sohnschaft auf den Vater, durch die gemeinsame Hauchung aber auf den Heiligen Geist.

secundum rem a proprietatibus personalibus differant, sed solum secundum modum intelligendi. Sicut enim intelligere Dei est ipse Deus intelligens, ita et generatio patris est ipse pater generans, licet alio modo significantur. Similiter etiam licet una persona plures notiones habeat, non tamen in ea est aliqua compositio. Innascibilitas enim, cum sit proprietas negativa, nullam compositionem facere potest. Duae vero relationes quae sunt in persona Patris, scilicet paternitas et communis spiratio, sunt quidem idem secundum rem prout comparantur ad personam Patris: sicut enim paternitas est Pater, ita et communis spiratio in Patre est Pater, et in Filio est Filius. Differunt autem secundum ea ad quae referuntur: nam paternitate Pater refertur ad Filium, communi spiratione ad Spiritum sanctum; et similiter Filius filiatione quidem ad Patrem, communi vero spiratione ad Spiritum sanctum.

66. KAPITEL

DIE BEZIEHUNGSHAFTEN EIGENTÜMLICHKEITEN
SIND DAS WESEN GOTTES SELBST

Eben die beziehungshaften Eigentümlichkeiten müssen aber das Wesen Gottes selbst sein. Die beziehungshaften Eigentümlichkeiten sind nämlich die subsistierenden Personen selbst. Eine im Göttlichen subsistierende Person aber kann nichts anderes sein als das Wesen Gottes; das Wesen Gottes aber ist Gott Selbst, wie (Kap. 10) gezeigt wurde. Daher bleibt übrig, daß die beziehungshaften Eigentümlichkeiten der Sache nach dasselbe sind wie das Wesen Gottes.

DESGLEICHEN: Was immer in irgendeinem ist außer dessen Wesen, ist ihm in der Weise eines Akzidens inne. In Gott aber kann es kein Akzidens geben, wie oben (Kap. 23) gezeigt wurde. Also sind die beziehungshaften Eigentümlichkeiten der Sache nach nichts anderes als das Wesen Gottes.

CAPUT 66

Quod proprietates relativae sunt ipsa
divina essentia

[Vide sub cap. 54]

Oportet autem quod ipsae proprietates relativae sint ipsa divina essentia. Proprietates enim relativae sunt ipsae personae subsistentes. Persona autem subsistens in divinis non potest esse aliud quam divina essentia: essentia autem divina est ipse Deus, ut supra ostensum est. Unde relinquitur quod proprietates relativae sint secundum rem idem quod divina essentia.

ITEM. Quidquid est in aliquo praeter essentiam eius, inest ei accidentaliter. In Deo autem nullum accidens esse potest, ut supra ostensum est. Proprietates igitur relativae non sunt aliud ab essentia divina secundum rem.

67. KAPITEL

DIE BEZIEHUNGEN SIND NICHT ÄUSSERLICH ANGEHEFTET,
WIE DIE PORRETANER SAGTEN

Man kann aber nicht sagen, daß die vorgenannten Eigentümlichkeiten nicht in den Personen seien, sondern sich zu Ihnen äußerlich verhalten, wie die Porretaner [59] sagten. Wirkliche Beziehungen müssen nämlich in den bezogenen Dingen sein, was bei den Geschöpfen offenkundig ist; die wirklichen Beziehungen sind nämlich in ihnen wie Akzidentien in den Trägern. Diese Beziehungen aber, durch die sich die Personen im Göttlichen unterscheiden, sind wirkliche Beziehungen, wie oben (Kap. 53) gezeigt wurde. Also müssen sie in den göttlichen Personen sein, freilich nicht wie Akzidentien, denn auch anderes, was in den Geschöpfen Akzidents ist, fällt, auf Gott übertragen, aus der Bewandnis der Akzidentien heraus, wie die Weisheit und die Gerechtigkeit und anderes dergleichen, wie oben (Kap. 23) gezeigt wurde.

AUSSERDEM: Im Göttlichen kann es keine Unterscheidung geben als nur durch Beziehungen, denn was immer nach Art eines nicht Beziehungshaften ausgesagt wird, ist gemeinsam. Wenn sich also die Beziehungen äußerlich zu den Personen verhalten, wird in den Personen selbst keine Unter-

CAPUT 67

Quod relationes non sunt exterius affixae, ut Porretani dixerunt

[Sth I 40, 1; I d 26: 2, 1; d 33: 2; vide etiam sub cap. 54]

Non autem dici potest quod proprietates praedictae non sint in personis, sed exterius ad eas se habeant, sicut Porretani dixerunt. Relationes enim reales oportet esse in rebus relatis, quod quidem in creaturis manifestum est: sunt enim relationes reales in eis sicut accidentia in subiectis. Relationes autem istae quibus personae distinguuntur in divinis, sunt relationes reales, ut supra ostensum est. Igitur oportet quod sint in personis divinis, non quidem sicut accidentia: nam et alia quae in creaturis sunt accidentia, ad Deum translata a ratione accidentium cadunt, ut sapientia et iustitia, et alia huiusmodi, ut supra ostensum est.

PRAETEREA. In divinis non potest esse distinctio nisi per relationes: nam quaecumque absolute dicuntur, communia sunt. Si igitur relationes exterius se habeant ad personas, nulla in

scheidung zurückbleiben. Also sind die beziehungshaften Eigentümlichkeiten in den Personen, jedoch so, daß sie die Personen selbst und auch das Wesen Gottes selbst sind; wie man von der Weisheit und dem Gut-sein sagt, daß sie in Gott sind und Gott Selbst und das Wesen Gottes sind, wie oben (Kap. 22 u. 23) gezeigt wurde.

68. KAPITEL

VON DEN WIRKUNGEN DER GOTTHEIT,
UND ZUERST VOM SEIN

Nachdem also das betrachtet wurde, was zur Einheit des göttlichen Wesens und zur Dreifaltigkeit der Personen gehört, bleibt übrig, die Wirkungen der Dreifaltigkeit zu betrachten. Die erste Wirkung Gottes in den Dingen ist aber das Sein, das alle anderen Wirkungen voraussetzen und auf dem sie gründen. Es ist aber notwendig, daß alles, was auf irgendeine Weise ist, von Gott herrührt. In allen geordneten Dingen findet man nämlich gemeinhin, daß das, was in irgendeiner Ordnung das Erste und Vollkommenste ist, die Ursache derer ist, die in dieser Ordnung später kommen; wie das Feuer, das im höchsten Maße warm ist, in den übrigen warmen Körpern Ursache der Wärme ist. Man findet nämlich

ipsis personis distinctio remanebit. Sunt igitur proprietates relativae in personis, ita tamen quod sunt ipsae personae, et etiam ipsa essentia divina; sicut sapientia et bonitas dicuntur esse in Deo, et sunt ipse Deus et essentia divina, ut supra ostensum est.

CAPUT 68

De effectibus Divinitatis, et primo de esse

[Sth I 44, 1; 65, 1; CG II 15; Pot 3,5; Subst sep 9; Div Nom c. 5: lect 1]

His igitur consideratis quae ad unitatem essentiae divinae pertinent et ad personarum Trinitatem, restat de effectibus Trinitatis considerandum. Primus autem effectus Dei in rebus est ipsum esse, quod omnes alii effectus praesupponunt, et supra quod fundantur. Necesse est autem omne quod aliquo modo est, a Deo esse. [In omnibus autem ordinatis hoc communiter invenitur, quod id quod est primum et perfectissimum in aliquo ordine, est causa eorum quae sunt post in ordine illo; sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa caliditatis in reliquis corporibus

immer, daß das Unvollkommene seinen Ursprung im Vollkommenen hat, wie die Samen in den Sinnenwesen und den Pflanzen. Es wurde aber oben (Kap. 3, 18, 20 u. 21) gezeigt, daß Gott das erste und vollkommenste Seiende ist. Daher muß Er für alle Dinge, die Sein haben, Ursache des Seins sein.

DAZU: Alles, was etwas durch Teilnahme [60] besitzt, wird auf das, was jenes durch das Wesen besitzt, als auf sein Prinzip und seine Ursache zurückgeführt; wie feuriges Eisen an der Feurigkeit teilnimmt durch das, was durch sein Wesen Feuer ist. Es wurde aber oben (Kap. 11) gezeigt, daß Gott das Sein selbst ist, weshalb Ihm das Sein durch Sein Wesen zukommt; allen anderen Dingen aber kommt es durch Teilnahme zu. Keines anderen Dinges Wesen ist nämlich sein Sein, weil das absolute und für sich subsistierende Sein nur ein einziges sein kann, wie oben (Kap. 15) gezeigt wurde. Also muß Gott für alle Dinge, die sind, Ursache des Daseins sein.

calidis. Semper enim imperfecta a perfectis inveniuntur habere originem, sicut semina ab animalibus et plantis. Ostensum est autem supra quod Deus est primum et perfectissimum ens: unde oportet quod sit causa essendi omnibus quae esse habent.

ADHUC. Omne quod habet aliquid per participationem, reducitur in id quod habet illud per essentiam, sicut in principium et causam; sicut ferrum ignitum participat igneitate ab eo quod est ignis per essentiam suam. Ostensum est autem supra, quod Deus est ipsum suum esse, unde esse convenit ei per suam essentiam, omnibus autem aliis convenit per participationem: non enim alicuius alterius essentia est suum esse, quia esse absolutum et per se subsistens non potest esse nisi unum, ut supra ostensum est. Igitur oportet Deum esse causam existendi omnibus quae sunt.

69. KAPITEL

GOTT SETZT BEIM ERSCHAFFEN DER DINGE
KEINEN STOFF VORAUSS

Dies zeigt aber, daß Gott beim Erschaffen der Dinge keinen Stoff voraussetzt, aus dem Er erschüfe. Kein Tätiges fordert nämlich zu seiner Tätigkeit das voraus, was es durch seine Tätigkeit hervorbringt, sondern nur das, was durch seine Tätigkeit nicht hervorgebracht werden kann. Der Erbauer fordert nämlich Steine und Hölzer zu seiner Tätigkeit voraus, weil er sie durch seine Tätigkeit nicht hervorbringen kann; das Haus jedoch bringt er bei seinem Tun hervor, setzt es aber nicht voraus. Der Stoff aber muß durch die Tätigkeit Gottes hervorgebracht werden, da (Kap. 68) gezeigt wurde, daß alles, was auf irgendeine Weise ist, Gott als Ursache des Daseins hat. Also bleibt übrig, daß Gott bei Seinem Tun den Stoff nicht voraussetzt.

DAZU: Die Wirklichkeit ist von Natur früher als die Möglichkeit [61], weshalb ihr auch die Bewandnis des Prinzips nach Art eines Früheren gebührt. Jedes Prinzip aber, das bei seinem Tun ein anderes Prinzip voraussetzt, hat die Bewandnis eines Prinzips nach Art eines Späteren. Da Gott also als erste Wirklichkeit, der Stoff aber als ein in Möglich-

CAPUT 69

Quod Deus in creando res non praesupponit
materiam

[STh I 44, 2; CG II 16; Pot 3, 5; Phys VIII lect 2; cf. etiam 2 d 1: 1, 2; Pot 3, 1]

Hoc autem ostendit quod Deus in creando res non praeexigit materiam ex qua operetur. Nullum enim agens praeexigit ad suam actionem id quod per suam actionem producit, sed solum ea praeexigit quae sua actione producere non potest: aedificator enim lapides et ligna ad suam actionem praeexigit, quia ea sua actione producere non potest; domum autem producit in agendo, sed non praesupponit. Necesse est autem materiam produci per actionem Dei, cum ostensum sit, quod omne quod quolibet modo est, Deum habeat causam existendi. Relinquitur igitur quod Deus in agendo materiam non praesupponit.

ADHUC. Actus naturaliter prior est potentia, unde et per prius competit sibi ratio principii. Omne autem principium quod in creando aliud principium praesupponit, per posterius habet rationem principii. Cum igitur Deus sit principium rerum sicut actus primus, materia autem sicut ens in potentia, in-

keit Seiendes Prinzip der Dinge ist, ist es unangemessen, daß Gott bei Seinem Tun den Stoff voraussetzt.

DESGLEICHEN: Je allgemeiner irgendeine Ursache ist, desto allgemeiner ist ihre Wirkung, denn die teilmäßigen Ursachen eignen die Wirkungen der allgemeinen Ursachen irgendeinem Bestimmten zu; und diese Bestimmung verhält sich zur allgemeinen Wirkung wie die Wirklichkeit zur Möglichkeit. Also ist jede Ursache, die etwas in Wirklichkeit sein macht, wobei das, was zu jener Wirklichkeit in Möglichkeit steht, vorausgesetzt wird, eine teilhafte Ursache im Vergleich zu irgendeiner allgemeineren Ursache. Dies kommt aber Gott nicht zu, da Er Selbst die erste Ursache ist, wie oben (Kap. 3 u. 68) gezeigt wurde. Also ist der Stoff nicht vor Seiner Tätigkeit da. Also ist es Ihm eigentümlich, die Dinge aus dem Nichts in das Sein hervorzubringen, und d. h. erschaffen [62]. Und daher rührt es, daß der katholische Glaube Ihn als Schöpfer bekennt.

70. KAPITEL

ES KOMMT GOTT ALLEIN ZU ZU ERSCHAFFEN

Auch dies tritt zutage, daß es Gott allein zukommt, Schöp-

conveniens est quod Deus in agendo materiam praesupponat.

ITEM. Quanto aliqua causa est magis universalis, tanto effectus eius est universalior. Nam causae particulares, effectus universalium causarum ad aliquid determinatum appropriant, quae quidem determinatio ad effectum universalem comparatur sicut actus ad potentiam. Omnis igitur causa quae facit aliquid esse in actu, praesupposito eo quod est in potentia ad actum illum, est causa particularis respectu alicuius universalioris causae. Hoc autem Deo non competit, cum ipse sit causa prima, ut supra ostensum est. Non igitur praeexigit materiam ad suam actionem. Ipsius igitur est producere res in esse ex nihilo, quod est creare: et inde est quod fides catholica eum Creatorem confitetur.

CAPUT 70

Quod creare soli Deo convenit

[STh I 45, 5; 65, 3; 90, 3; 2 d 1: 1, 3; 4 d 5: 1, 3 qa 3; CG II 20. 21; Ver 5, 9; Pot 3, 4; Qlb III 3, 1; Subst sep 10]

Hoc etiam apparet, quod soli Deo convenit esse creatorem.

fer zu sein; denn zu erschaffen kommt der Ursache zu, die keine andere, allgemeinere voraussetzt, wie aus dem (Kap. 69) Gesagten hervorgeht. Dies steht aber Gott allein zu. Also ist Er allein Schöpfer.

DESGLEICHEN: Je weiter eine Möglichkeit von der Wirklichkeit entfernt ist, desto größer muß die Kraft sein, durch die sie in die Wirklichkeit hinübergeführt wird. Aber wie groß auch der Abstand einer Möglichkeit von der Wirklichkeit sein mag, es bleibt doch immer ein größerer Abstand, wenn die Möglichkeit selbst entzogen wird. Also erfordert es eine unendliche Kraft, etwas aus dem Nichts zu erschaffen. Aber Gott allein besitzt unendliche Kraft, da Er von unendlichem Wesen ist. Also kann Gott allein erschaffen [63].

71. KAPITEL

DIE VERSCHIEDENHEIT DES STOFFES IST NICHT DIE URSACHE DER VERSCHIEDENHEIT IN DEN DINGEN

Aus dem oben Gezeigten ist es aber offenkundig, daß die Ursache der Verschiedenheit [64] in den Dingen nicht die Verschiedenheit des Stoffes ist. Es wurde nämlich (Kap. 69) gezeigt, daß der Stoff für die Tätigkeit Gottes, durch die Er

Nam creare illi causae convenit quae aliam universaliorum non praesupponit, ut ex dictis patet. Hoc autem soli Deo competit. Solus igitur ipse est creator.

ITEM. Quanto potentia est magis remota ab actu, tanto oportet esse maiorem virtutem per quam reducatur in actum. Sed quantacumque distantia potentiae ad actum detur, semper remanet maior distantia, si ipsa potentia subtrahatur. Creare igitur aliquid ex nihilo requirit infinitam virtutem. Sed solus Deus est infinitae virtutis, cum ipse sit infinitae essentiae. Solus igitur Deus potest creare.

CAPUT 71

Quod materiae diversitas non est causa diversitatis in rebus

[STh I 47, 1; CG II 39—45; III 97; Pot 3, 1 ad 9; 3, 16; Met XII lect 2; Caus lect 24]

Manifestum est autem ex praeostensis, quod causa diversitatis in rebus non est materiae diversitas. Ostensum est enim, quod materia non praesupponitur actioni divinae, qua res in esse pro-

die Dinge in das Sein hervorbringt, nicht vorausgesetzt wird. Die Ursache der Verschiedenheit der Dinge liegt aber nur insofern im Stoff, als der Stoff zur Hervorbringung der Dinge voraus erfordert ist, damit nämlich entsprechend der Verschiedenheit des Stoffes verschiedene Formen eingeführt werden. Also ist der Stoff nicht die Ursache der Verschiedenheit in den von Gott hervorgebrachten Dingen.

DAZU: Wie die Dinge das Sein haben, so haben sie Vielheit und Einheit, denn ein jedes ist, sofern es seiend ist, auch eines [65]. Aber nicht die Formen haben das Sein wegen des Stoffes, sondern vielmehr die Stoffe wegen der Formen, denn die Wirklichkeit ist besser als die Möglichkeit; das aber, weswegen etwas ist, muß besser sein. Also sind auch die Formen nicht dazu verschieden, um sich für verschiedene Stoffe zu eignen, sondern die Stoffe sind dazu verschieden, um sich für verschiedene Formen zu eignen.

72. KAPITEL

WIE HAT GOTT VERSCHIEDENES HERVORGEBRACHT,
UND WIE WURDE DIE VIELHEIT DER DINGE VERURSACHT?

Wenn aber die Dinge sich so zur Einheit und Vielheit ver-

ducit. Causa autem diversitatis rerum non est ex materia, nisi secundum quod materia ad rerum productionem praeexigitur, ut scilicet secundum diversitatem materiae diversae inducantur formae. Non igitur causa diversitatis in rebus a Deo productis est materia.

ADHUC. Secundum quod res habent esse, ita habent pluralitatem et unitatem, nam unumquodque secundum quod est ens, est etiam unum. Sed non habent esse formae propter materiam, sed magis materiae propter formas: nam actus melior est potentia, id autem propter quod aliquid est, oportet melius esse. Neque igitur formae ideo sunt diversae ut competant materiis diversis, sed materiae ideo sunt diversae, ut competant diversis formis.

CAPUT 72

Quomodo Deus diversa produxit, et quomodo
pluralitas rerum causata est

[Vide sub cap. 71]

Si autem hoc modo se habeant res ad unitatem et multi-

halten, wie sie sich zum Sein verhalten, das Sein der Dinge aber als Ganzes von Gott abhängt, wie (Kap. 68 u. 69) gezeigt wurde, muß die Ursache der Vielheit der Dinge von Gott herrühren. Und wie dies nun ist, muß erwogen werden.

Jedes Wirkende muß nämlich, soweit es möglich ist, ein ihm Ähnliches wirken. Es war aber nicht möglich, daß die von Gott hervorgebrachten Dinge die Ähnlichkeit des göttlichen Gut-seins in jener Einfachheit erreichten, wie sie sich in Gott findet; und deshalb mußte das, was eines und einfach ist, in den verursachten Dingen auf verschiedene und unähnliche Weise dargestellt werden. Also mußte es in den von Gott hervorgebrachten Dingen Verschiedenheit geben, damit die Verschiedenheit der Dinge die göttliche Vollkommenheit auf ihre Weise nachahme.

DESGLEICHEN: Ein jedes Verursachte ist endlich, denn nur Gottes Wesen ist unendlich, wie oben (Kap. 18) gezeigt wurde. Jedwedes Endliche aber wird durch die Hinzufügung eines anderen größer. Also war es besser, daß in den erschaffenen Dingen Verschiedenheit sei, damit es so mehrere Güter gebe, als daß nur eine einzige Gattung der Dinge von Gott hervorgebracht worden wäre. Dem Besten ist es aber eigentümlich, das Beste herbeizuführen. Also war es für Gott geziemend, in den Dingen Verschiedenheit hervorzubringen.

tudinem, sicut se habent ad esse, totum autem esse rerum dependet a Deo, ut ostensum est, pluralitatis rerum causam ex Deo esse oportet. Quod quidem qualiter sit, considerandum est.

Necesse est enim quod omne agens agat sibi simile, secundum quod possibile est. Non autem erat possibile quod similitudinem divinae bonitatis res a Deo productae consequerentur in ea simplicitate secundum quam invenitur in Deo: unde oportuit quod id quod est unum et simplex, repraesentaretur in rebus causatis diversimode et dissimiliter. Necesse igitur fuit diversitatem esse in rebus a Deo productis. ut divinam perfectionem rerum diversitas secundum suum modum imitaretur.

ITEM. Unumquodque causatum finitum est: solius enim Dei est essentia infinita, ut supra ostensum est. Quodlibet autem finitum per additionem alterius redditur maius. Melius igitur fuit diversitatem in rebus creatis esse, ut sic plura bona essent, quam quod esset unum tantum genus rerum a Deo productum. Optimi autem est optima adducere. Conveniens igitur fuit Deo quod in rebus diversitatem produceret.

73. KAPITEL

VON DER VERSCHIEDENHEIT, DER STUFENFOLGE
UND DER ORDNUNG DER DINGE

Die Verschiedenheit in den Dingen mußte aber mit einer gewissen Ordnung gegründet werden, so nämlich, daß gewisse Dinge vorzüglicher sind als andere. Dies gehört nämlich zur Überfülle des göttlichen Gut-seins, daß Er den verursachten Dingen die Ähnlichkeit Seines Gut-seins mitteilt, so weit es möglich ist. Gott ist aber nicht nur in Sich gut, sondern überragt auch an Gut-sein die anderen Dinge und führt sie zum Gut-sein hin. Damit also die Ähnlichkeit der erschaffenen Dinge mit Gott vollkommener sei, war es notwendig, daß einige Dinge als bessere gegründet wurden denn andere und daß einige auf andere wirken, indem sie diese zur Vollkommenheit führen. Die erste Verschiedenheit [66] der Dinge besteht aber hauptsächlich [67] in der Verschiedenheit der Formen. Die formhafte Verschiedenheit beruht aber auf Gegensätzlichkeit; die Gattung wird nämlich durch gegensätzliche Unterschiede in verschiedene Arten geteilt. In der Gegensätzlichkeit findet sich aber notwendig eine Rangfolge, denn immer ist das eine der Gegensätzlichen vollkommener (vgl. Kap. 116, Schluß). Also muß die Verschiedenheit der

CAPUT 73

De diversitate rerum, gradu et ordine

[STh I 47, 2; 65, 2; CG II 44. 45; III 97; Pot 3, 16; An 7; Div Nom^c. 4: lect 16]

Oportuit autem diversitatem in rebus cum ordine quodam institui, ut scilicet quaedam aliis essent potiora. Hoc enim ad abundantiam divinae bonitatis pertinet, ut suae bonitatis similitudinem rebus causatis communicet, quantum possibile est. Deus autem non tantum in se bonus est, sed etiam alia in bonitate excellit, et ea ad bonitatem adducit. Ut igitur perfectior esset rerum creaturarum similitudo ad Deum, necessarium fuit, ut quaedam res aliis constituerentur meliores, et ut quaedam in alia agerent, ea ad perfectionem ducendo. Prima autem diversitas rerum principaliter in diversitate formarum consistit. Formalis autem diversitas secundum contrarietatem est. Dividitur enim genus in diversas species differentiis contrariis. In contrarietate autem ordinem necesse est esse, nam semper alterum contrariorum perfectius est. Oportet igitur rerum diversitatem cum

Dinge von Gott mit einer gewissen Ordnung gegründet worden sein, so nämlich, daß gewisse Dinge vorzüglicher sind als andere.

74. KAPITEL

AUF WELCHE WEISE BESITZEN EINIGE ERSCHAFFENE
DINGE MEHR AN MÖGLICHKEIT UND WENIGER AN
WIRKLICHKEIT, EINIGE UMGEKEHRT?

Weil aber ein jedes insoweit edel und vollkommen ist, als es sich der Ähnlichkeit Gottes nähert, Gott aber reine Wirklichkeit ohne Beimischung von Möglichkeit ist, müssen die Dinge, die unter den Seienden am höchsten stehen, in höherem Maß in Wirklichkeit sein und weniger an Möglichkeit besitzen; die aber niedriger stehen, in höherem Maße in Möglichkeit sein. Wie dies aber ist, muß erwogen werden.

Da Gott nämlich in Seinem Sein immerwährend und unveränderlich ist, stehen unter den Dingen diejenigen am niedrigsten — weil sie weniger von der Ähnlichkeit Gottes besitzen —, die der Erzeugung und Zerstörung unterworfen sind, die bald sind und bald nicht sind. Und weil das Sein der Form eines Dinges folgt, sind solche Dinge, wenn sie eine Form besitzen, hören aber auf zu sein, wenn sie der

quodam ordine a Deo esse institutam, ut scilicet quaedam sint aliis potiora.

CAPUT 74

Quomodo res creatae quaedam plus habent de
potentia, minus de actu, quaedam e converso

[STh I 50, 2. 5; 9, 2; 2 d 3: 1, 1; d 7: 1, 1; CG II 50. 51. 55; Pot 5, 3; SC 1; Qlb III 8; IX 4, 1; Subst sep 5 sqq. 8; EE 5]

Quia vero unumquodque intantum nobile et perfectum est, inquantum ad divinam similitudinem accedit, Deus autem est actus purus absque potentiae permixtione; necesse est ea quae sunt suprema in entibus, magis esse in actu, et minus de potentia habere, quae autem inferiora sunt magis in potentia esse. Hoc autem qualiter sit, considerandum est.

Cum enim Deus sit sempiternus et incommutabilis in suo esse, illa sunt in rebus infima, utpote de similitudine divina minus habentia, quae sunt generationi et corruptioni subiecta, quae quandoque sunt, et quandoque non sunt. Et quia esse sequitur formam rei, sunt quidem huiusmodi quando formam habent, desinunt autem esse quando forma privantur. Oportet igitur in

Form beraubt werden. Also muß es in ihnen etwas geben, das bisweilen eine Form besitzen, bisweilen aber der Form beraubt sein kann, und dies nennen wir Stoff [68]. Also muß solches, das unter den Dingen am niedrigsten steht, aus Stoff und Form zusammengesetzt sein. Diejenigen Dinge aber, die unter den erschaffenen Seienden die höchsten sind, kommen der Ähnlichkeit des göttlichen Seins im höchsten Maße nahe; und es gibt in ihnen keine Möglichkeit zum Sein und Nichtsein, sondern sie haben von Gott durch die Erschaffung ein immerwährendes Sein erhalten. Da aber der Stoff durch eben das, was er ist, Möglichkeit zum Sein ist, das durch die Form ist, sind dergleichen Seiende, in denen es keine Möglichkeit zum Sein und Nichtsein gibt, nicht aus Stoff und Form zusammengesetzt, sondern sind nur in ihrem Sein, das sie von Gott empfangen haben, subsistierende Formen. Es ist aber notwendig, daß dergleichen unkörperliche Substanzen unzerstörbar sind. In allen zerstörbaren Dingen gibt es nämlich eine Möglichkeit zum Nichtsein; in ihnen aber gibt es sie nicht, wie gesagt wurde. Also sind sie unzerstörbar.

DESGLEICHEN: Nichts wird zerstört außer durch Entfernung der Form von etwas, denn das Sein folgt immer auf die Form. Dergleichen Substanzen aber können, da sie subsistierende Formen sind, nicht von ihren Formen getrennt

eis esse aliquid quod possit quandoque formam habere, quandoque vero forma privari, quod dicimus materiam. Huiusmodi igitur quae sunt in rebus infima, oportet esse ex materia et forma composita. Illa vero quae sunt suprema in entibus creatis, ad similitudinem divini esse maxime accedunt, nec est in eis potentia ad esse et non esse, sed a Deo per creationem sempiternum esse adeptae sunt. Cum autem materia hoc ipsum quod est, sit potentia ad esse quod est per formam, huiusmodi entia in quibus non est potentia ad esse et non esse, non sunt composita ex materia et forma, sed sunt formae tantum subsistentes in suo esse, quod acceperunt a Deo. Necesse est autem huiusmodi substantias incorporeales incorruptibiles esse. In omnibus enim corruptibilibus est potentia ad non esse. In iis autem non est, ut dictum est. Sunt igitur incorruptibiles.

ITEM. Nihil corrumpitur nisi per separationem formae ab ipso, nam esse semper consequitur formam. Huiusmodi autem substantiae, cum sint formae subsistentes, non possunt separari

werden; und so können sie das Sein nicht verlieren [69]. Also sind sie unzerstörbar.

Es gibt aber zwischen den beiden Gruppen der vorgenannten Dinge gewisse mittlere Dinge, in denen es zwar keine Möglichkeit zum Sein und Nichtsein gibt, wohl aber eine Möglichkeit zum Wo. Solcher Art sind aber die Himmelskörper, die der Erzeugung und Zerstörung nicht unterliegen, weil sich in ihnen keine Gegensätzlichkeiten finden; sie sind jedoch dem Ort nach veränderlich. So findet sich aber in einigen Dingen Stoff wie auch Bewegung. „Die Bewegung ist nämlich die Verwirklichung eines in Möglichkeit Seienden“ [70]. Also besitzen derartige Körper einen Stoff, der nicht der Erzeugung und Zerstörung unterworfen ist, sondern nur der Veränderung des Ortes [71].

75. KAPITEL

ES GIBT GEWISSE VERSTÄNDLICHE SUBSTANZEN, DIE UNSTOFFLICH GENANNT WERDEN

Die vorher genannten Substanzen, die wir unstofflich genannt haben, sind aber notwendig auch verständlich. Dadurch nämlich ist etwas verständlich, daß es vom Stoffe ledig ist [vgl. Kap. 28 u. Anm. (28)], was man aus der Weise

a suis formis, et ita esse amittere non possunt. Ergo sunt incorruptibiles.

Sunt autem inter utraque praedictorum quaedam media, in quibus etsi non sit potentia ad esse et non esse, est tamen in eis potentia ad ubi. Huiusmodi autem sunt corpora caelestia, quae generationi et corruptioni non subiiciuntur, quia in iis contrarietates non inveniuntur, et tamen sunt mutabilia secundum locum: sic autem invenitur in aliquibus materia sicut et motus, „est enim motus actus existentis in potentia“. Habent igitur huiusmodi corpora materiam non subiectam generationi et corruptioni, sed solum loci mutationi.

CAPUT 75

Quod quaedam sunt substantiae intellectuales, quae immateriales dicuntur

Praedictas autem substantias, quas immateriales diximus, necesse est etiam intellectuales esse. Ex hoc enim aliquid intellectuale est quod immune est a materia, quod ex ipso intel-

des Verstehens selbst entnehmen kann. Das in Wirklichkeit Verstehbare und der Verstand im Akt des Verstehens sind nämlich eins. Es ist aber offenkundig, daß etwas dadurch in Wirklichkeit verstehbar ist, daß es vom Stoff getrennt ist, denn auch von den stofflichen Dingen können wir keine verständliche Erkenntnis haben als nur durch Abstraktion vom Stoff [vgl. Kap. 83 u. Anm.]. Daher muß dasselbe Urteil vom Verstande gelten, daß nämlich das, was unstofflich ist, verständlich ist.

DESGLEICHEN: Die unstofflichen Substanzen sind die ersten und höchsten unter den Seienden, denn die Wirklichkeit ist von Natur früher als die Möglichkeit [72]. Der Verstand steht aber offenbar höher als alle Dinge; der Verstand gebraucht nämlich die körperhaften Dinge als Werkzeuge. Also müssen die unstofflichen Substanzen verständlich sein.

DAZU: Je höher irgendwelche Dinge unter den Seienden stehen, desto näher reichen sie an die Ähnlichkeit Gottes heran. Wir sehen nämlich, daß einige Dinge der niedrigsten Stufe an der Ähnlichkeit Gottes nur bezüglich des Seins teilnehmen, wie die unbeseelten, einige aber bezüglich des Seins und des Lebens, wie die Pflanzen, einige aber bezüglich des sinnhaften Empfindens, wie die Sinnenwesen. Die höchste und im höchsten Maße mit Gott übereinstimmende Stufe ist

ligendi modo percipi potest. Intelligibile enim in actu et intellectus in actu sunt unum. Manifestum est autem aliquid esse actu intelligibile per hoc quod est a materia separatum: nam et de rebus materialibus intellectualem cognitionem habere non possumus nisi per abstractionem a materia. Unde oportet idem iudicium de intellectu esse, ut scilicet quae sunt immaterialia, sint intellectualia.

ITEM. Substantiae immateriales sunt primae et supremae in entibus, nam actus naturaliter est prior potentia. Omnibus autem rebus apparet intellectus esse superior: intellectus enim utitur corporalibus quasi instrumentis. Oportet igitur substantias immateriales intellectuales esse.

ADHUC. Quanto aliqua sunt superiora in entibus, tanto magis pertingunt ad similitudinem divinam. Videmus enim res quasdam infimi gradus participare divinam similitudinem quantum ad esse tantum, velut inanimata; quaedam autem quantum ad esse et vivere, ut plantae; quaedam autem quantum ad sentire, ut animalia; supremus autem modus est per intellectum, et

aber die Teilnahme durch den Verstand. Also sind die höchsten Geschöpfe verständlich. Und weil sie der Ähnlichkeit Gottes näher kommen als die übrigen Geschöpfe, deswegen heißen sie nach dem Bilde Gottes gegründet [vgl. Gn 1, 26f.].

76. KAPITEL

WIE SIND SOLCHE SUBSTANZEN IN DER ENTSCHEIDUNG FREI?

Daraus läßt sich zeigen, daß sie freie Entscheidung besitzen. Der Verstand handelt oder begehrt nämlich nicht ohne Urteil wie die unbeseelten Dinge, noch rührt das Urteil des Verstandes von einem natürlichen Antrieb her wie bei den Tieren, sondern von der eigenen Erfassung, weil der Verstand sowohl das Ziel als auch das, was auf das Ziel hingeeordnet ist, als auch das Verhältnis des einen zum anderen erkennt; und deshalb kann er selbst Ursache seines Urteils sein, durch das er um eines Zieles willen begehrt und handelt. Frei aber nennen wir das, was Ursache seiner selbst ist [73]. Also strebt und handelt der Verstand durch freies Urteil, und das heißt, in der Entscheidung frei sein. Also sind die höchsten Substanzen in der Entscheidung frei.

maxime Deo conveniens. Supremae igitur creaturae sunt intellectuales: et quia inter caeteras creaturas magis ad Dei similitudinem accedunt, propter hoc dicuntur ad imaginem Dei constitutae.

CAPUT 76

Quomodo tales substantiae sunt arbitrio liberae

[STh I 59, 3; 2 d 25: 1, 1; CG II 48; Ver 23, 1; 24, 3; Mal 16, 5]

Per hoc autem ostenditur, quod sunt arbitrio liberae. Intellectus enim non agit aut appetit sine iudicio, sicut inanimata; neque est iudicium intellectus ex naturali impetu, sicut in brutis, sed ex propria apprehensione: quia intellectus et finem cognoscit, et id quod est ad finem, et habitudinem unius ad alterum; et ideo ipse sui iudicii causa esse potest, quo appetat et agat aliquid propter finem. Liberum autem dicimus quod sui causa est¹. Appetit igitur et agit intellectus libero iudicio, quod est esse liberum arbitrio. Supremae igitur substantiae sunt arbitrio liberae.

¹ Cf. Aristotelem, Metaph. 1,2 (982 b 25 sq.).

DAZU: Frei ist, was nicht an etwas einziges Bestimmtes gebunden ist. Das Begehungsvermögen einer verständlichen Substanz ist aber nicht an irgendein einziges bestimmtes Gut gebunden; es folgt nämlich der Erfassung des Verstandes, die sich auf das Gute im allgemeinen richtet. Also ist das Begehungsvermögen einer verstehenden Substanz frei, weil es sich allgemein zu jedwedem Gut verhält.

77. KAPITEL

ES BESTEHT UNTER IHNEN EINE RANGORDNUNG
UND EINE STUFENFOLGE, ENTSPRECHEND
DER VOLLKOMMENHEIT DER NATUR

Wie aber diese verständlichen Substanzen nach einer gewissen Stufenfolge den anderen Substanzen vorangestellt sind, so müssen auch diese Substanzen selbst nach irgendwelchen Stufen voneinander unterschieden sein. Sie können sich nämlich voneinander nicht durch einen stofflichen Unterschied unterscheiden, da sie des Stoffes entbehren. Wenn es daher bei ihnen eine Mehrzahl gibt, muß sie durch eine formhafte Unterscheidung verursacht sein, die eine Verschiedenheit der Art begründet [74]. In allen Dingen aber, in denen sich eine Verschiedenheit der Art erfassen läßt, betrachtet man notwendig eine gewisse Stufenfolge und Rang-

ADHUC. Liberum est quod non est obligatum ad aliquid unum determinatum. Appetitus autem substantiae intellectivae non est obligatus ad aliquid unum determinatum bonum: sequitur enim apprehensionem intellectus, quae est de bono universaliter. Igitur appetitus substantiae intelligentis est liber, utpote communiter se habens ad quodcumque bonum.

CAPUT 77

Quod in eis est ordo et gradus secundum
perfectionem naturae

Sicut autem hae substantiae intelligentes quodam gradu aliis substantiis praeponuntur, ita etiam ipsas substantias necesse est aliquibus gradibus ab invicem distare. Non enim ab invicem differre possunt materiali differentia, cum materia careant: unde si in eis est pluralitas, necesse est eam per distinctionem formalem causari, quae diversitatem speciei constituit. In quibuscumque autem est speciei diversitatem accipere, necesse est in eis gradum quemdam et ordinem considerare: cuius ratio

ordnung. Der Grund dafür ist der: Wie bei den Zahlen das Hinzufügen oder Entziehen einer Einheit die Art verändert, so werden durch Hinzufügen oder Entziehen der Unterschiede die natürlichen Dingen als in der Art unterschiedlich erfunden; wie das, was nur beseelt ist, sich von dem unterscheidet, was beseelt und sinnhaft ist und das, was nur beseelt und sinnhaft ist, [sich] von dem [unterscheidet], was beseelt, sinnhaft und vernunftbegabt ist. Also müssen die vorher genannten unstofflichen Substanzen nach gewissen Stufen und Rängen unterschieden sein.

78. KAPITEL

AUF WELCHE WEISE GIBT ES BEI IHNEN EINE RANGORDNUNG
UND STUFENFOLGE IM VERSTEHEN?

Und weil der Art der Substanz eines Dinges die Art der Tätigkeit entspricht, müssen die höheren unter ihnen auf edlere Weise verstehen, weil sie nämlich allgemeinere und mehr geeinte verstehbare Formen und Vermögen besitzen, die niederen aber im Verstehen schwächer sein und mehr vielfältigte sowie weniger allgemeine Formen besitzen [75].

est, quia sicut in numeris additio vel subtractio unitatis speciem variat, ita per additionem et subtractionem differentiarum res naturales specie differentes inveniuntur; sicut quod est animatum tantum, ab eo differt quod est animatum et sensibile; et quod est animatum et sensibile tantum, ab eo quod est animatum, sensibile et rationale. Necesse est igitur praedictas immateriales substantias secundum quosdam gradus et ordines esse distinctas.

CAPUT 78

Qualiter est in eis ordo et gradus in intelligendo

Et quia secundum modum substantiae rei est modus operationis, necesse est quod superiores earum nobiliter intelligant, utpote formas intelligibiles et virtutes magis universales et magis unitas habentes: inferiores autem esse debiliores in intelligendo, et habere formas magis multiplicatas et minus universales.

79. KAPITEL

DIE SUBSTANZ, DURCH DIE DER MENSCH VERSTEHT, IST DIE
NIEDERSTE IN DER GATTUNG DER VERSTÄNDLICHEN
SUBSTANZEN

Da man aber in den Dingen nicht ins Unendliche weiter-schreiten kann, muß — wie sich unter den vorgenannten Substanzen eine höchste finden läßt, die am nächsten an Gott herankommt — so eine niederste zu finden sein, die sich am meisten dem körperhaften Stoffe nähert; und dies kann man so dartun: Das Verstehen kommt nämlich dem Menschen als Vorzug vor den anderen Sinnenwesen zu. Es ist nämlich offenkundig, daß der Mensch allein das Allgemeine und die Verhältnisse der Dinge und die unstofflichen Dinge betrachtet, was alles nur durch das Verstehen erfaßt wird. Das Verstehen kann aber keine durch ein körperliches Organ ausgeübte Tätigkeit sein, wie das Sehen durch das Auge ausgeübt wird. Jedes Werkzeug eines erkennenden Vermögens muß nämlich von derjenigen Gattung der Dinge ledig sein, die durch es erkannt wird, wie die Pupille von Natur der Farben entbehrt. Die Farben werden nämlich insofern erkannt, als die Erkenntnisbilder der Farben im Augensterne aufgenommen werden. Das Aufnehmende muß aber von dem,

CAPUT 79

Quod substantia per quam homo intelligit, est infima in genere substantiarum intellectualium

Cum autem non sit in rebus in infinitum procedere, sicut est invenire supremam in praedictis substantiis, quae propinquisime accedit ad Deum, ita necesse est inveniri infimam, quae maxime appropinquat materiae corporali. Et hoc quidem taliter potest esse manifestum. Intelligere enim homini supra alia animalia convenit. Manifestum est enim quod homo solus universalia considerat, et habitudines rerum, et res immateriales, quae solum intelligendo percipiuntur. Impossibile est autem quod intelligere sit actus exercitus per organum corporale, sicut visio exercetur per oculum. Necesse est enim quod omne instrumentum virtutis cognoscitivae careat illo genere rerum quod per ipsum cognoscitur, sicut pupilla caret coloribus ex sua natura: sic enim cognoscuntur colores, in quantum colorum species recipiuntur in pupilla; recipiens autem oportet esse

was aufgenommen wird, entblößt sein [76]. Der Verstand aber ist fähig, alle sinnfälligen Naturen zu erkennen. Wenn er also durch ein körperliches Organ erkennen würde, müßte jenes Organ von jeder sinnfälligen Natur entblößt sein, was unmöglich ist.

DESGLEICHEN: Jede erkenntnisfähige Vernunft [77] erkennt auf die Weise, auf die das Erkenntnisbild des Erkannten bei ihr ist, denn dieses ist für sie Ursprungsgrund des Erkennens. Der Verstand aber erkennt die Dinge auf unstoffliche Weise, auch jene, die in ihrer Natur stofflich sind, indem er die allgemeine Form von den einzelnen stofflichen Bedingungen abstrahiert [vgl. Kap. 83 und Anm.]. Also ist es unmöglich, daß sich das Erkenntnisbild des erkannten Dinges auf stoffliche Weise im Verstand befindet. Folglich wird es nicht in einem körperlichen Organ aufgenommen, denn jedes körperliche Organ ist stofflich.

DASSELBE geht auch daraus hervor, daß der Sinn durch überstarke Sinneseindrücke geschwächt und zerstört wird, wie das Gehör durch laute Töne und das Gesicht durch stark leuchtende Dinge; und dies tritt ein, weil die Harmonie des Organes aufgelöst wird. Der Verstand aber wird durch die Erhabenheit der verstehbaren Gegenstände vielmehr gekräftigt, denn wer die höheren unter den verstehbaren Gegenständen versteht, kann die anderen nicht schlechter

denudatum ab eo quod recipitur. Intellectus autem cognoscitivus est omnium naturarum sensibilium. Si igitur cognosceret per organum corporale, oporteret illud organum esse denudatum ab omni natura sensibili, quod est impossibile.

ITEM. Omnis ratio cognoscitiva eo modo cognoscitur quo species cogniti est apud ipsam, nam haec est sibi principium cognoscendi. Intellectus autem cognoscit res immaterialiter, etiam eas quae in sua natura sunt materiales, abstrahendo formam universalem a materialibus conditionibus individuantiis. Impossibile est ergo quod species rei cognitae sit in intellectu materialiter: ergo non recipitur in organo corporali, nam omne organum corporale est materiale.

IDEM etiam apparet ex hoc quod sensus debilitatur et corrumpitur ab excellentibus sensibilibus, sicut auditus a magnis sonis, et visus a rebus valde fulgidis, quod accidit, quia solvitur organi harmonia. Intellectus autem magis roboratur ex excellentia intelligibilium: nam qui intelligit altiora intelligibilium, non minus potest intelligere alia, sed magis. Si igitur homo in-

verstehen, sondern besser. Da man also den Menschen verstehend findet und das Verstehen des Menschen nicht durch ein körperliches Organ geschieht, muß es eine unkörperliche Substanz sein, durch die der Mensch versteht [78]; denn was für sich und ohne Körper tätig sein kann, bei dem hängt auch die Substanz nicht vom Körper ab. Alle Vermögen und Formen nämlich, die nicht für sich subsistieren können, können nicht ohne den Körper tätig sein, denn nicht die Wärme wärmt für sich, sondern der Körper durch die Wärme. Also steht diese unkörperliche Substanz, durch die der Mensch versteht, in der Gattung der verständlichen Substanzen am niedersten und dem Stoff am nächsten.

80. KAPITEL

VOM UNTERSCHIED DES VERSTANDES UND DER WEISE DES VERSTEHENS

Da aber das verstehbare Sein über dem sinnfälligen Sein steht, wie der Verstand über dem Sinn, das aber, was unter den Seienden niedriger ist, das Höhere nachahmt, so gut es kann, wie die erzeugbaren und zerstörbaren Körper irgendwie die Kreisbewegung der Himmelskörper nachahmen [79], müssen die sinnfälligen Dinge auf ihre Weise den versteh-

veniatur intelligens, et intelligere hominis non sit per organum corporale, oportet quod sit aliqua substantia incorporea, per quam homo intelligat. Nam quod per se potest operari sine corpore, etiam eius substantia non dependet a corpore. Omnes enim virtutes et formae quae per se subsistere non possunt sine corpore, operationem habere non possunt sine corpore: non enim calor per se calefacit, sed corpus per calorem. Haec igitur substantia incorporea per quam homo intelligit, est infima in genere substantiarum intellectualium, et maxime materiae propinqua.

CAPUT 80

De differentia intellectus, et modo intelligendi

Cum autem esse intelligibile sit supra esse sensibile, sicut intellectus supra sensum, ea autem quae sunt inferiora in entibus, imitantur ut possunt superiora, sicut corpora generabilia et corruptibilia imitantur aliquo modo circulationem caelestium corporum, necesse est et sensibilia intelligibilibus suo modo

baren ähnlich sein; und so können wir aus der Ähnlichkeit der sinnfälligen Dinge irgendwie zur Kenntnis der verstehbaren gelangen. Es steht aber bei den sinnfälligen Dingen etwas am höchsten, und das ist die Wirklichkeit, nämlich die Form; und etwas am niedrigsten, das ist die bloße Möglichkeit, nämlich der Stoff; und etwas in der Mitte, nämlich das aus Stoff und Form Zusammengesetzte. So muß man sich den Sachverhalt auch im verstehbaren Sein denken, denn das höchste Verstehbare, das Gott ist, ist die reine Wirklichkeit; die anderen verständlichen Substanzen aber haben dem verstehbaren Sein nach etwas von der Wirklichkeit und von der Möglichkeit. Die niederste der verständlichen Substanzen aber, durch die der Mensch versteht, steht im verstehbaren Sein gleichsam nur in Möglichkeit. Dafür zeugt auch, daß man den Menschen am Anfang nur in Möglichkeit verstehend findet und er nachher allmählich in die Wirklichkeit übergeführt wird; und daher rührt es, daß das, wodurch der Mensch versteht, möglicher Verstand genannt wird.

assimilari; et sic ex similitudine sensibilium utcumque possumus devenire in notitiam intelligibilium. Est autem in sensibilibus aliquid quasi supremum quod est actus, scilicet forma, et aliquid infimum quod est potentia tantum, scilicet materia, et aliquid medium, scilicet compositum ex materia et forma. Sic etiam in esse intelligibili considerandum est: nam supremum intelligibile, quod est Deus, est actus purus; substantiae vero intellectuales aliae sunt habentes aliquid de actu et de potentia secundum esse intelligibile; infima vero intellectualium substantiarum, per quam homo intelligit, est quasi in potentia tantum in esse intelligibili. Huic etiam attestatur quod homo invenitur a principio potentia tantum intelligens, et postmodum paulatim reducitur in actum; et inde est quod id per quod homo intelligit, vocatur intellectus possibilis.