

81. KAPITEL

DER MÖGLICHE VERSTAND IM MENSCHEN EMPFÄNGT DIE VERSTEHBAREN FORMEN VON DEN SINNFÄLLIGEN DINGEN

Weil aber, wie (Kap. 76) gesagt wurde, eine verständliche Substanz um so allgemeinere verstehbare Formen besitzt, je höher sie steht, folgt, daß der menschliche Verstand, den wir den möglichen nannten, weniger allgemeine Formen besitzt als die anderen verständlichen Substanzen [80]; und daher rührt es, daß er die verstehbaren Formen von den sinnfälligen Dingen empfängt.

Dies kann auch bei anderer Betrachtung offenbar werden. Die Form muß nämlich dem Aufnahmefähigen angemessen sein. Wie sich also der mögliche Verstand des Menschen unter allen verständlichen Substanzen dem körperhaften Stoff am nächsten befindet, so müssen seine verstehbaren Formen den stofflichen Dingen am nächsten stehen.

CAPUT 81

Quod intellectus possibilis in homine accipit formas intelligibiles a rebus sensibilibus

[Sth I 84, 6; Ver 10, 6; 19, 1; An 15; Qlb VIII 2, 1]

Quia vero, ut dictum est, quanto substantia intellectualis est altior, tanto formas intelligibiles universales habet, consequens est ut intellectus humanus, quem possibilem diximus, inter alias intellectuales substantias formas habeat minus universales, et inde est quod formas intelligibiles a rebus sensibilibus accipit.

Hoc etiam aliter consideranti manifestum esse potest. Oportet enim formam esse proportionatam susceptibili. Sicut igitur intellectus possibilis humanus inter omnes substantias intellectuales propinquior invenitur materiae corporali, ita necesse est quod eius formae intelligibiles rebus materialibus sint maxime propinqua.

82. KAPITEL

ZUM VERSTEHEN BEDARF DER MENSCH DER SINNHAFTE VERMÖGEN

Man muß aber erwägen, daß die Formen in den körperhaften Dingen teilmäßig sind und ein stoffliches Sein haben, im Verstand aber allgemein und unstofflich sind, was die Weise des Verstehens zeigt. Wir verstehen nämlich auf allgemeine und unstoffliche Weise. Die Weise des Verstehens muß aber den verstehbaren Erkenntnisbildern, durch die wir verstehen, entsprechen. Und da man von einem Endpunkt zum anderen nur durch die Mitte gelangt, müssen also die Formen durch irgendein Mittleres von den körperhaften Dingen zum Verstand gelangen. Solcher Art sind aber die sinnhaften Vermögen, welche die Formen der stofflichen Dinge ohne den Stoff aufnehmen. In das Auge kommt nämlich die Form des Steines, nicht aber sein Stoff: doch werden die Formen der Dinge in den sinnhaften Vermögen auf teilmäßige Weise aufgenommen, denn durch die sinnhaften Vermögen erkennen wir nur Teilmäßiges. Also mußte der Mensch, um zu verstehen, auch Sinne besitzen. Ein Zeichen dafür ist aber dies, daß demjenigen, dem ein Sinn fehlt, das Wissen von den sinnfälligen Dingen fehlt, die durch jenen

CAPUT 82

Quod homo indiget potentiis sensitivis ad intelligendum

[Vide sub cap. 81]

Considerandum autem quod formae in rebus corporeis particulares sunt, et materiale esse habentes; in intellectu vero universales sunt, et immateriales: quod quidem demonstrat intelligendi modus. Intelligimus enim universaliter et immaterialiter. Modus autem intelligendi speciebus intelligibilibus, quibus intelligimus, necesse est quod respondeat. Oportet igitur, cum de extremo ad extremum non perveniatur nisi per medium, quod formae a rebus corporeis ad intellectum perveniant per aliqua media. Huiusmodi autem sunt potentiae sensitivae, quae formas rerum materialium recipiunt sine materia: fit enim in oculo species lapidis, sed non materia, recipiuntur tamen in potentiis sensitivis formae rerum particulariter, nam potentiis sensitivis non nisi particularia cognoscimus. Necesse igitur fuit hominem, ad hoc quod intelligat, etiam sensus habere.

Huius autem signum est quod cui deficit unus sensus, deficit

Sinn erfaßt werden, wie ein Blindgeborener kein Wissen von den Farben haben kann.

83. KAPITEL

ES IST NOTWENDIG, EINEN TÄTIGEN VERSTAND ANZUNEHMEN

Daraus wird offenkundig, daß das Wissen von den Dingen in unserem Verstand nicht durch eine Teilnahme an irgendwelchen in Wirklichkeit verstehbaren, für sich subsistierenden Formen oder durch deren Einfluß verursacht wird, wie die Platoniker und gewisse andere, die ihnen folgten [81], angenommen haben, sondern daß der Verstand es vermittels der Sinne von den sinnfälligen Dingen erwirbt. Aber da die Formen der Dinge in den sinnhaften Vermögen teilmäßig sind, wie (Kap. 82) gesagt wurde, sind sie nicht in Wirklichkeit, sondern nur in Möglichkeit verstehbar [82]; der Verstand versteht nämlich nur Allgemeines. Was aber in Möglichkeit ist, wird nur durch irgendein Tätiges in die Wirklichkeit hinübergeführt. Also muß es irgendein Tätiges geben, das die in den sinnhaften Vermögen befindlichen Erkenntnisbilder in Wirklichkeit verstehbar macht. Dies kann aber der mögliche Verstand nicht machen. Er selbst ist nämlich

scientia sensibilium quae illo sensu comprehenduntur, sicut caecus natus de coloribus scientiam habere non potest.

CAPUT 83

Quod necesse est ponere intellectum agentem

[S^th I 79,3; 54, 4; CG II 77; SC 9; An 4; In An III lect 10]

Inde manifestum fit quod scientia rerum in intellectu nostro non causatur per participationem aut influxum aliquarum formarum actu intelligibilium per se subsistentium, sicut Platonici posuerunt, et alii quidam ipsos sequentes, sed intellectus acquirit eam a rebus sensibilibus, mediantibus sensibus. Sed cum in potentiis sensitivis formae rerum sint particulares, ut dictum est, non sunt intelligibiles actu, sed potentia tantum. Intellectus enim non nisi universalia intelligit. Quod autem est in potentia, non reducitur in actum nisi ab aliquo agente. Oportet igitur quod sit aliquod agens quod species in potentiis sensitivis existentes faciat intelligibiles, actu. Hoc autem non potest facere intellectus possibilis, ipse enim magis est in poten-

vielmehr in Möglichkeit im Hinblick auf das Verstehbare als fähig, das Verstehbare zu wirken. Also muß man einen anderen Verstand annehmen, der die in Möglichkeit verstehbaren Erkenntnisbilder in Wirklichkeit verstehbar macht, wie das Licht die in Möglichkeit sichtbaren Farben in Wirklichkeit sichtbar macht; und diesen nennen wir den tätigen Verstand, den man nicht annehmen müßte, wenn die Formen der Dinge in Wirklichkeit verstehbar wären, wie die Platoniker angenommen haben.

So ist uns also zum Verstehen notwendig *erstens* der mögliche Verstand, der fähig ist, die verstehbaren Erkenntnisbilder aufzunehmen; *zweitens* der tätige Verstand, der das [in der Möglichkeit] Verstehbare in die Wirklichkeit versetzt [83]. Wenn aber der mögliche Verstand bereits durch die verstehbaren Erkenntnisbilder vollendet ist, wird er Verstand im Gehaben genannt, wenn er die verstehbaren Erkenntnisbilder bereits auf eine gewisse mittlere Weise zwischen der reinen Möglichkeit und der vollendeten Wirklichkeit so besitzt, daß er sie gebrauchen kann, wann er will. Wenn er aber die vorher genannten Erkenntnisbilder in vollendeter Wirklichkeit besitzt, wird er Verstand in Wirklichkeit genannt. So versteht er nämlich die Dinge in Wirklichkeit, wenn das Wesen eines Dinges die Form des möglichen Verstandes geworden ist; und deswegen heißt es, der Verstand in Wirklichkeit sei das in Wirklichkeit Verstandene.

tia ad intelligibilia quam intelligibilium activus. Necesse est igitur ponere alium intellectum, qui species intelligibiles in potentia faciat intelligibiles actu, sicut lumen facit colores visibiles potentia, esse visibiles actu, et hunc dicimus intellectum agentem, quem ponere non esset necesse, si formae rerum essent intelligibiles actu, sicut Platonici posuerunt.

Sic igitur ad intelligendum primo necessarius est nobis intellectus possibilis, qui est receptivus specierum intelligibilium; secundo intellectus agens qui facit intelligibilia actu. Cum autem intellectus possibilis iam fuerit per species intelligibiles perfectus, vocatur intellectus in habitu, cum species intelligibiles iam sic habet ut eis possit uti cum voluerit, medio quodam modo inter potentiam puram et actum completum. Cum vero praedictas species in actu completo habuerit, vocatur intellectus in actu. Sic enim actu intelligit res, cum species rei facta fuerit forma intellectus possibilis: propter quod dicitur quod intellectus in actu est intellectum in actu¹.

¹ Cf. Aristotelem, De An. 3, 4 (430 a 3 sqq.).

84. KAPITEL

DIE MENSCHLICHE SEELE IST UNZERSTÖRBAR

Nach dem Vorausgeschickten ist es aber notwendig, daß der Verstand, durch den der Mensch versteht, unzerstörbar ist. Ein jedes ist nämlich so tätig, wie es das Sein besitzt. Der Verstand besitzt aber eine Tätigkeit, bei welcher der Körper mit ihm keine Gemeinschaft hat, wie (Kap. 79) gezeigt wurde; woraus hervorgeht, daß er für sich selbst tätig ist. Also ist er eine in ihrem Sein subsistierende Substanz. Es wurde aber oben (Kap. 74) gezeigt, daß die verständlichen Substanzen unzerstörbar sind. Also ist der Verstand, durch den der Mensch versteht, unzerstörbar.

DAZU: Der eigentümliche Träger der Erzeugung und Zerstörung ist der Stoff. Also entzieht sich ein jedes der Zerstörung insoweit, als es sich dem Stoff entzieht. Diejenigen Dinge nämlich, die aus Stoff und Form zusammengesetzt sind, sind an sich zerstörbar; die stofflichen Formen aber sind beiläufig und nicht an sich zerstörbar [84]. Die unstofflichen Formen aber, die das Verhältnis des Stoffs gänzlich überragen, sind gänzlich unzerstörbar. Der Verstand aber erhebt sich durch seine Natur gänzlich über den Stoff, was seine Tätigkeit zeigt; denn wir verstehen irgend

CAPUT 84

Quod anima humana est incorruptibilis

[STh I 75, 6; 2 d 19: 1; 4 d 50: 1, 1; CG II 79 sqq.; An 14; Qlb X 3, 2]

Necesse est autem secundum praemissa, intellectum quo homo intelligit, incorruptibilem esse. Unumquodque enim sic operatur secundum quod habet esse. Intellectus autem habet operationem in qua non communicat sibi corpus, ut ostensum est, ex quo patet quod est operans per seipsum. Ergo est substantia subsistens in suo esse. Ostensum est autem supra, quod substantiae intellectuales sunt incorruptibiles. Ergo intellectus quo homo intelligit, est incorruptibilis.

ADHUC. Proprium subiectum generationis et corruptionis est materia. Intantum igitur unumquodque a corruptione recedit, inquantum recedit a materia: ea enim quae sunt composita ex materia et forma, sunt per se corruptibilia; formae autem materiales sunt corruptibiles per accidens, et non per se; formae autem immateriales, quae materiae proportionem excedunt, sunt incorruptibiles omnino. Intellectus autem omnino secundum suam naturam supra materiam elevatur, quod eius operatio

etwas nur dadurch, daß wir es vom Stoffe trennen. Also ist der Verstand von Natur unzerstörbar.

DESGLEICHEN: Zerstörung kann nicht ohne Gegensätzlichkeit geschehen; nichts wird nämlich zerstört außer durch Gegensätzliches. Daher sind die Himmelskörper, in denen es keine Gegensätzlichkeit gibt, unzerstörbar [vgl. Kap. 74 und Anm. (6)]. Aber die Gegensätzlichkeit ist der Natur des Verstandes fremd, in dem Maße, daß das, was an sich gegensätzlich ist, im Verstand nicht gegensätzlich ist. Der verstehbare Begriff von Gegensätzlichen ist nämlich ein einziger, weil durch das eine das andere verstanden wird. Also kann der Verstand nicht zerstörbar sein [85].

85. KAPITEL

VON DER EINZIGKEIT DES MÖGLICHEN VERSTANDES

Vielleicht wird aber jemand sagen, der Verstand sei zwar unzerstörbar, aber in allen Menschen ein einziger; und so sei das, was nach der Zerstörung aller Menschen zurückbleibt, nur ein einziges [86]. Daß es aber in allen nur einen einzigen Verstand gebe, kann auf vielfache Weise dargelegt werden.

ostendit: non enim intelligimus aliqua nisi per hoc quod ipsa a materia separamus. Est igitur intellectus secundum naturam incorruptibilis.

ITEM. Corruptio absque contrarietate esse non potest, nihil enim corrumpitur nisi a suo contrario: unde corpora caelestia, in quibus non est contrarietas, sunt incorruptibilia. Sed contrarietas longe est a natura intellectus, in tantum quod ea quae secundum se sunt contraria, in intellectu contraria non sunt: est enim contrariorum ratio intelligibilis una, quia per unum intelligitur aliud. Impossibile est igitur quod intellectus sit corruptibilis.

CAPUT 85

De unitate intellectus possibilis

[STh I 76, 2; 85, 2; 1 d 8: 5, 2; 2 d 17: 2, 1; CG II 73, 75; IV 11; Ver 10, 9; SC 9; An 3; Unit int; In An III lect 8]

Forte autem aliquis dicet, quod intellectus quidem incorruptibilis est, sed est unus in omnibus hominibus, et sic quod post corruptionem omnium hominum remanet, non est nisi unum. Quod autem sit unus tantum intellectus in omnibus,

Erstens von seiten des Verstehbaren, denn wenn ein anderer Verstand in mir, ein anderer in dir ist, muß ein anderes verstehbares Erkenntnisbild in mir und ein anderes in dir sein; und folglich ein anderes das Verstandene, das ich verstehe und ein anderes, das du verstehst. Also wird das verstandene Erkenntnisbild entsprechend der Zahl der Einzeldinge vervielfacht sein; und so wird es nicht allgemein, sondern einzeldinglich sein. Und daraus scheint zu folgen, daß es nicht in Wirklichkeit, sondern nur in Möglichkeit verstanden ist, denn die einzeldinglichen Erkenntnisbilder sind in Möglichkeit, nicht in Wirklichkeit verstehbar. Ferner: Da (Kap. 74 u. 79) gezeigt wurde, daß der Verstand eine in seinem Sein subsistierende Substanz ist, in einer einzigen Art aber sich nicht der Zahl nach mehrere verständliche Substanzen befinden, wie ebenfalls oben (Kap. 77) gezeigt wurde, folgt, daß, wenn der Zahl nach ein anderer Verstand in mir und ein anderer in dir ist, er auch der Art nach ein anderer ist; und so sind wir, ich und du, nicht derselben Art.

DESGLEICHEN: Da alle Einzeldinge in der Natur der Art Gemeinschaft haben, muß man etwas außerhalb der Natur der Art annehmen, durch das sich die Einzeldinge voneinander unterscheiden. Wenn es also in allen Menschen der Art nach einen einzigen Verstand gibt, der Zahl nach aber mehrere, muß man etwas annehmen, das den einen

multipliciter adstrui potest. Primo quidem ex parte intelligibilis. Quia si est alius intellectus in me, alius in te, oportebit quod sit alia species intelligibilis in me, et alia in te, et per consequens aliud intellectum quod ego intelligo, et aliud quod tu. Erit ergo intentio intellecta multiplicata secundum numerum individuum, et ita non erit universalis, sed individualis. Ex quo videtur sequi quod non sit intellecta in actu, sed in potentia tantum: nam intentiones individuales sunt intelligibiles in potentia, non in actu. Deinde quia, cum ostensum sit quod intellectus est substantia subsistens in suo esse, substantiae autem intellectuales plures numero non sint in specie una, ut supra etiam ostensum est, sequitur quod si alius est intellectus in me et alius in te secundum numerum, quod sit etiam alius specie, et sic ego et tu non sumus eiusdem speciei.

ITEM. Cum in natura speciei omnia individua communicent, oportet poni aliquid praeter naturam speciei, secundum quod ab invicem individua distinguuntur. Si igitur in omnibus hominibus est unus intellectus secundum speciem, plures autem secundum numerum, oportet ponere aliquid quod faciat numero differre

Verstand vom anderen der Zahl nach unterscheidet. Dies kann aber nichts sein, das zur Substanz des Verstandes gehörte, da der Verstand nicht aus Stoff und Form zusammengesetzt ist. Daraus folgt, daß jeder Unterschied, der sich als Folge von etwas, das zur Substanz des Verstandes gehört, erfassen ließe, ein formhafter und die Art verändernder Unterschied ist. Also bleibt übrig, daß der Verstand des einen Menschen der Zahl nach kein anderer sein kann als der Verstand des anderen, es sei denn wegen der Verschiedenheit der Körper. Wenn also die verschiedenen Körper zerstört sind, bleiben, wie es scheint, nicht mehrere Verstandesvermögen zurück, sondern nur ein einziges.

Daß dies aber unmöglich ist, tritt einleuchtend zutage. Um dies zu zeigen, muß man so vorgehen, wie man gegen die Leugner der Ursätze vorgeht; so, daß wir etwas annehmen, was durchaus nicht geleugnet werden kann [87]. Nehmen wir also an, daß dieser Mensch, etwa Sokrates oder Plato, versteht; was der Gegner nicht leugnen könnte, wenn er nicht verstünde, daß es geleugnet werden muß. Indem er also leugnet, nimmt er an, denn bejahen und verneinen sind Sache eines Verstehenden [88]. Wenn aber dieser Mensch versteht, muß das, wodurch er formhaft versteht, seine Form sein, weil etwas nur insofern tätig ist, als es in Wirklichkeit besteht. Also ist das, wodurch das Tätige tätig ist, seine

unum intellectum ab alio. Hoc autem non potest esse aliquid quod sit de substantia intellectus, cum intellectus non sit compositus ex materia et forma. Ex quo sequitur quod omnis differentia quae accipi posset secundum id quod est de substantia intellectus, sit differentia formalis et diversificans speciem. Relinquitur ergo quod intellectus unius hominis non possit esse alius numero ab intellectu alterius, nisi propter diversitatem corporum. Corruptis ergo corporibus diversis, videtur quod non remaneant plures intellectus, sed unus tantum.

Hoc autem quod impossibile sit, evidenter apparet. Ad quod ostendendum, procedendum est sicut proceditur contra negantes principia, ut ponamus aliquid quod omnino negari non possit. Ponamus igitur quod hic homo, puta Sokrates vel Plato, intelligat: quod negare non posset respondens, nisi intelligeret esse negandum. Negando igitur ponit: nam affirmare et negare intelligentis est. Si autem hic homo intelligit, oportet quod id quo formaliter intelligit, sit forma eius, quia nihil agit nisi secundum quod est actu. Illud ergo quo agit agens, est actus eius, sicut

Wirklichkeit; wie die Wärme, durch die das Warme wärmt, dessen Wirklichkeit ist. Also ist der Verstand, durch den der Mensch versteht, die Form dieses Menschen und aus demselben Grund [die Form] jenes Menschen. Der Zahl nach dieselbe Form kann aber nicht der Zahl nach Verschiedenen gehören, weil der Zahl nach Verschiedene nicht dasselbe Sein besitzen. Ein jedes besitzt aber das Sein durch seine Form. Also kann der Verstand, durch den der Mensch versteht, nicht in allen ein einziger sein.

Einige aber, welche die Gewichtigkeit dieses Grundes erkennen, versuchen einen Weg zum Ausweichen zu finden. Sie sagen nämlich, der mögliche Verstand, von dem oben gehandelt wurde, nehme die verstehbaren Erkenntnisbilder auf, durch die er in die Wirklichkeit versetzt wird. Die verstehbaren Erkenntnisbilder sind aber irgendwie in den Vorstellungsbildern. In dem Maße also das verstehbare Erkenntnisbild im möglichen Verstand und in den Vorstellungsbildern ist, die sich in uns befinden, in dem Maße wird der mögliche Verstand mit uns verbunden und vereinigt, so daß wir durch ihn verstehen können.

Diese Antwort ist aber durchaus nichtig. *Erstens*, weil das verstehbare Erkenntnisbild, insofern es sich in den Vorstellungsbildern befindet, nur in Möglichkeit verstanden ist; insofern es sich aber im möglichen Verstand befindet, ist es

calor quo calidum calefacit, est actus eius. Intellectus igitur quo homo intelligit, est forma huius hominis, et eadem ratione illius. Impossibile est autem quod forma eadem numero sit diversorum secundum numerum, quia diversorum secundum numerum, non est idem esse. Unumquodque autem habet esse per suam formam. Impossibile est igitur quod intellectus quo homo intelligit, sit unus in omnibus.

Huius autem rationis difficultatem aliqui cognoscentes, conantur invenire viam evadendi. Dicunt enim, quod intellectus possibilis, de quo supra est habitum, recipit species intelligibiles, quibus fit in actu. Species autem intelligibiles sunt quodammodo in phantasmatis. In quantum igitur species intelligibilis est in intellectu possibili et in phantasmatis quae sunt in nobis, intantum intellectus possibilis continuatur et unitur nobiscum, ut sic per ipsum intelligere possimus.

Haec autem responsio omnino nulla est. Primo quidem, quia species intelligibilis secundum quod est in phantasmatis, est intellecta in potentia tantum, secundum autem quod est in intellectu possibili, est intellecta in actu. Secundum igitur quod

in Wirklichkeit verstanden [89]. Insofern es sich also im möglichen Verstand befindet, ist es nicht in den Vorstellungsbildern, sondern vielmehr von den Vorstellungsbildern abgezogen. Also bleibt keine Vereinigung des möglichen Verstandes mit uns übrig. Ferner: Gesetzt, es gebe irgendeine Vereinigung, so würde sie dennoch nicht dazu genügen, uns verstehend zu machen; denn daraus, daß sich das Erkenntnisbild von etwas im Verstand befindet, folgt nicht, daß es sich selbst versteht, sondern daß es verstanden wird. Der Stein versteht nämlich nicht, auch wenn sein Erkenntnisbild im möglichen Verstand ist. Also folgt auch daraus, daß die Erkenntnisbilder der Vorstellungsbilder, die sich in uns befinden, im möglichen Verstand sind, nicht, daß wir verstehend sind, sondern eher, daß wir verstanden werden, oder vielmehr die Vorstellungsbilder, die sich in uns befinden.

Dies tritt aber noch einleuchtender zutage, wenn jemand den Vergleich betrachtet, den Aristoteles anstellt, indem er sagt, der Verstand verhalte sich zu den Vorstellungsbildern wie der Gesichtssinn zu den Farben. Es ist aber offenkundig, daß dadurch, daß die Erkenntnisbilder der Farben, die an der Wand sind, sich im Gesichtssinn befinden, die Wand nicht fähig wird zu sehen, sondern gesehen zu werden. Also folgt auch daraus, daß sich die Erkenntnisbilder der Vorstellungsbilder, die in uns sind, im Verstand befinden, nicht,

est in intellectu possibili non est in phantasmatis, sed magis a phantasmatis abstracta. Nulla ergo remanet unio intellectus possibilis ad nos. Deinde dato quod sit aliqua unio, non tamen sufficeret ad hoc quod faceret nos intelligentes. Per hoc enim quod species alicuius est in intellectu, non sequitur quod se ipsum intelligat, sed quod intelligatur: non enim lapis intelligit, etiam si eius species sit in intellectu possibili. Neque igitur per hoc quod species phantasmatis quae sunt in nobis, sunt in intellectu possibili, sequitur quod nos simus intelligentes, sed magis quod nos simus intellecti, vel potius phantasmata quae sunt in nobis.

Hoc autem evidentius apparet, si quis consideret comparisonem quam facit Aristoteles in III de Anima [c. 7] dicens, quod intellectus se habet ad phantasmata sicut visus ad colores. Manifestum est autem quod per hoc quod species colorum qui sunt in pariete, sunt in visu, non habet paries quod videat, sed magis videatur. Neque ergo etiam ex hoc quod species phantasmatis quae sunt in nobis, fiunt in intellectu, sequitur quod

daß wir verstehend sind, sondern daß wir verstanden werden [oder vielmehr die Vorstellungsbilder, die sich in uns befinden].

WEITER: Wenn wir im eigentlichen Sinne durch den Verstand verstehen, muß das Verstehen des Verstandes das Verstehen des Menschen sein, wie das Wärmen des Feuers und der Wärme dasselbe ist. Wenn also der Verstand in mir und in dir der Zahl nach derselbe ist, folgt mit Notwendigkeit, daß im Hinblick auf dasselbe Verstehbare mein und dein Verstehen dasselbe ist, wenn wir nämlich zugleich dasselbe verstehen, was unmöglich ist. Verschiedenen Tätigen kann nämlich nicht der Zahl nach eine und dieselbe Tätigkeit gehören. Also kann es nicht in allen einen einzigen Verstand geben. Also folgt, daß, wenn der Verstand unzerstörbar ist, wie (Kap. 84) gezeigt wurde, nach der Zerstörung der Körper entsprechend der Zahl der Menschen der Zahl nach mehrere Verstandesvermögen zurückbleiben.

Was man aber dagegen einwendet, läßt sich leicht lösen. Der erste Grund versagt nämlich auf vielfache Weise. *Erstens* geben wir zwar zu, daß von allen Menschen dasselbe verstanden wird. Ich nenne aber verstanden das, was Gegenstand des Verstandes ist. Gegenstand des Verstandes ist aber nicht das verstehbare Erkenntnisbild, sondern die Washeit des Dinges. Die Wissenschaften des Verstandes richten sich nämlich nicht alle auf die verstehbaren Erkenntnisbilder

nos simus intelligentes, sed quod simus intellecti.

AMPLIUS. Si nos per intellectum formaliter intelligimus, oportet quod ipsum intelligere intellectus, sit intelligere hominis, sicut eadem est calefactio ignis et caloris. Si igitur idem est intellectus numero in me et in te, sequitur de necessitate quod respectu eiusdem intelligibilis sit idem intelligere meum et tuum, dum scilicet simul aliquid idem intelligimus; quod est impossibile: non enim diversorum operantium potest esse una et eadem numero operatio. Impossibile est igitur quod sit unus intellectus in omnibus. Sequitur ergo quod si intellectus est incorruptibilis, ut ostensum est, quod destructis corporibus remaneant plures intellectus secundum numerum hominum.

Ea vero quae in contrarium obiiciuntur, facile est solvere. Prima enim ratio multipliciter deficit. Primo quidem concedimus idem esse intellectum ab omnibus hominibus: dico autem intellectum id quod est intellectus obiectum; obiectum autem intellectus non est species intelligibilis, sed quidditas rei. Non enim scientiae intellectuales omnes sunt de speciebus intelligibi-

[90], sondern einige beziehen sich auf die Naturen der Dinge; wie auch der Gegenstand des Gesichtssinnes die Farbe ist, und nicht das Erkenntnisbild der Farbe, das sich im Auge befindet. Obwohl also mehrere Menschen mehrere Verstandesvermögen besitzen, ist dennoch das Verstandene bei allen nur ein einziges; wie es ein einziges Farbiges ist, das von verschiedenen Sehenden erblickt wird.

Zweitens, weil es nicht notwendig ist, daß, wenn etwas ein Einzelding ist, es bloß in Möglichkeit und nicht in Wirklichkeit verstanden ist; sondern dies gilt nur von jenen Dingen, die durch den Stoff geeinzelt werden. Was nämlich in Wirklichkeit verstanden ist, muß unstofflich sein. Daher sind die unstofflichen Substanzen, obwohl sie eine Art für sich subsistierende Einzeldinge sind, dennoch in Wirklichkeit verstanden [91]. Aus diesem Grunde hören auch die verstehbaren Erkenntnisbilder, die unstofflich sind, obwohl sie in mir und in dir der Zahl nach verschieden sind, deswegen nicht auf, in Wirklichkeit verstehbar zu sein. Aber der Verstand, der durch sie seinen Gegenstand versteht, beugt sich über sich selbst zurück, indem er sein Verstehen versteht und das Erkenntnisbild, durch das er versteht.

Dann muß man beachten, daß, wenn man einen einzigen Verstand in allen Menschen annimmt, immer noch dieselbe Schwierigkeit besteht, bleibt doch immer noch eine Vielheit

libus, sed sunt de naturis rerum, sicut etiam obiectum visus est color, non species coloris, quae est in oculo. Quamvis igitur sint plures intellectus diversorum hominum, non tamen est nisi unum intellectum apud omnes, sicut unum coloratum est quod a diversis inspicientibus videtur.

Secundo, quia non est necessarium, si aliquid est individuum, quod sit intellectum in potentia et non in actu, sed hoc est verum in illis tantum quae individuuntur per materiam: oportet enim illud quod est intellectum in actu, esse immateriale. Unde substantiae immateriales, licet sint quaedam individua per se existentia, sunt tamen intellecta in actu: unde et species intelligibiles, quae sunt immateriales, licet sint aliae numero in me et in te, non propter hoc perdunt quin sint intelligibiles actu; sed intellectus intelligens per eas suum obiectum reflectitur supra se ipsum intelligendo ipsum suum intelligere, et speciem qua intelligit.

Deinde considerandum est, quod si ponatur unus intellectus omnium hominum, adhuc est eadem difficultas, quia adhuc remanet multitudo intellectuum, cum sint plures substantiae

der Verstandesvermögen zurück, da es mehrere getrennte verstehende Substanzen gibt [92]; und so würde aus ihrer Begründung folgen, daß die verstandenen Gegenstände der Zahl nach verschieden und folglich einzeldinglich und nicht in erster Wirklichkeit verstanden wären. Also leuchtet es ein, daß der vorausgeschickte Grund, wenn er irgendeine Notwendigkeit besäße, die Mehrzahl der Verstandesvermögen schlechthin und nicht nur bei den Menschen aufhobe. Und da diese Schlußfolgerung falsch ist, ist es offenkundig, daß der Grund nicht mit Notwendigkeit schließt.

Der zweite Einwand läßt sich leicht lösen, wenn man den Unterschied der verständlichen Seele gegenüber den getrennten Substanzen beachtet. Der verständlichen Seele kommt es nämlich kraft der Natur ihrer Art zu, als Form mit einem Körper vereinigt zu werden. Daher steht auch in der Begriffsbestimmung der Seele der Körper [93]; und deswegen werden die Seelen entsprechend der Beziehung zu verschiedenen Körpern der Zahl nach verschieden, was bei den getrennten Substanzen nicht zutrifft.

Daraus geht auch hervor, wie der dritte Einwand zu lösen ist. Die verständliche Seele besitzt nämlich kraft der Natur ihrer Art nicht den Körper als Teil ihrer selbst, sondern die Fähigkeit, mit ihm vereinigt zu werden. Also wird sie dadurch, daß sie die Fähigkeit hat, mit verschiedenen Körpern

separatae intelligentes, et ita sequeretur secundum eorum rationem quod intellecta essent secundum numerum diversa, et per consequens individualia, et non intellecta in actu primo. Patet igitur quod praemissa ratio si aliquid necessitatis haberet, auferret pluralitatem intellectuum simpliciter, et non solum in hominibus. Unde cum haec conclusio sit falsa, manifestum est quod ratio non ex necessitate concludit.

Secunda ratio solvitur facile, si quis consideret differentiam intellectualis animae ad substantias separatas. Anima enim intellectiva ex natura suae speciei hoc habet ut uniatur alicui corpori ut forma, unde et in definitione animae cadit corpus, et propter hoc secundum habitudinem ad diversa corpora diversificantur animae secundum numerum, quod non est in substantiis separatis.

Ex quo etiam patet qualiter tertia ratio sit solvenda. Non enim anima intellectiva ex natura suae speciei habet corpus partem sui, sed unibilitatem ad ipsum: unde per hoc quod est unibilis diversis corporibus, diversificatur secundum numerum,

vereinigt zu werden, der Zahl nach unterschieden; und dies bleibt in den Seelen auch dann, wenn die Körper zerstört sind. Sie haben nämlich die Fähigkeit, mit verschiedenen Körpern vereinigt zu werden, wenn sie auch nicht in Wirklichkeit [mit verschiedenen Körpern] vereinigt sind.

86. KAPITEL

VOM TÄTIGEN VERSTAND;
ER IST NICHT IN ALLEN EIN EINZIGER

Es gab aber einige, die zwar einräumten, daß der mögliche Verstand in den Menschen verschieden ist, jedoch annahmen, der tätige Verstand sei im Hinblick auf alle ein einziger [94]. Und obwohl nun diese Meinung erträglicher ist als die vorausgeschickte, kann sie dennoch durch ähnliche Gründe widerlegt werden. Es ist nämlich die Tätigkeit des möglichen Verstandes, die Verstandesgehalte aufzunehmen und sie zu verstehen, die Tätigkeit des tätigen Verstandes aber, sie durch Abstraktion zu wirklich verstehbaren zu machen. Jedes dieser beiden kommt aber *diesem* Menschen zu, denn dieser Mensch, etwa Sokrates oder Plato, nimmt das Verstandene auf und zieht es ab und versteht das Abgezogene. Also muß sowohl der mögliche Verstand als auch der tätige Verstand als Form mit diesem Menschen vereinigt sein; und so muß

quod etiam manet in animabus, corporibus destructis: sunt enim unibiles corporibus diversis, licet non actu unitae.

CAPUT 86

De intellectu agente, quod non est unus in omnibus
[STh I 79, 4. 5; 2 d 17: 2, 1; CG II 76. 78; SC 10; An 5; In An III lect 10]

Fuerunt autem quidam, qui licet concederent intellectum possibilem diversificari in hominibus, posuerunt tamen intellectum agentem unum respectu omnium esse. Quae quidem opinio licet sit tolerabilior quam praemissa, similibus tamen rationibus confutari potest. Est enim actio intellectus possibilis recipere intellecta et intelligere ea; actio autem intellectus agentis facere intellecta in actu abstrahendo ipsa. Utrumque autem horum huic homini convenit: nam hic homo, ut Sokrates vel Plato, et recipit intellecta, et abstrahit, et intelligit abstracta. Oportet igitur quod tam intellectus possibilis quam intellectus agens uniatur huic homini ut forma, et sic oportet quod uterque multi-

jeder der beiden entsprechend der Zahl der Menschen der Zahl nach vervielfältigt werden.

DESGLEICHEN: Das Tätige und das Leidende müssen einander entsprechen wie Stoff und Form, denn der Stoff wird durch das Tätige in die Wirklichkeit versetzt; und daher rührt es, daß jedwedem leidenden Vermögen ein tätiges Vermögen derselben Gattung entspricht; Wirklichkeit und Möglichkeit gehören nämlich derselben Gattung an. Der tätige Verstand aber verhält sich zum möglichen wie ein tätiges Vermögen zum leidenden, wie aus dem (Kap. 83) Gesagten hervorgeht. Da also der mögliche Verstand dem Sein nach nicht von uns getrennt, sondern mit uns als Form vereinigt ist und entsprechend der Vielheit der Menschen vervielfältigt wird, wie (Kap. 85) gezeigt wurde, muß auch der tätige Verstand etwas mit uns formhaft Vereinigtes sein und entsprechend der Zahl der Menschen vervielfältigt werden [95].

87. KAPITEL

DER MÖGLICHE UND DER TÄTIGE VERSTAND GRÜNDE IN DER WESENHEIT DER SEELE

Da aber der tätige und der mögliche Verstand mit uns formhaft vereinigt sind, muß man sagen, daß sie in derselben

plicetur numero secundum numerum hominum.

ITEM. Agens et patiens oportet esse ad invicem proportionata, sicut materia et forma, nam materia fit in actu ab agente; et inde est quod cuilibet potentiae passivae respondet potentia activa sui generis. Actus enim et potentia unius generis sunt. Intellectus autem agens comparatur ad possibilem sicut potentia activa ad passivam, ut ex dictis patet. Oportet igitur utrumque esse unius generis. Cum igitur intellectus possibilis non sit secundum esse separatus a nobis, sed unitus nobis ut forma, et multiplicetur secundum multitudinem hominum, ut ostensum est, necesse est etiam quod intellectus agens sit aliquid unitum nobis formaliter, et multiplicetur secundum numerum hominum.

CAPUT 87

Quod intellectus possibilis et agens fundantur
in essentia animae

Cum autem intellectus agens et possibilis nobis formaliter uniantur, necesse est dicere quod in eadem essentia animae con-

Wesenheit der Seele übereinkommen. Alles nämlich, das formhaft mit etwas vereinigt wird, wird mit ihm nach Art einer substantziellen Form oder nach Art einer akzidentellen Form vereinigt. Wenn also der mögliche und der tätige Verstand mit dem Menschen nach Art einer substantziellen Form vereinigt werden, muß man sagen, daß der mögliche und der tätige Verstand in einer einzigen Wesenheit der Form übereinkommen, welche die Seele ist, da ein einziges Ding nur eine einzige substantzielle Form besitzt [96]. Wenn sie aber mit dem Menschen nach Art akzidenteller Formen vereinigt werden, ist es offenkundig, daß keiner von beiden ein Akzidens des Körpers sein kann; und daraus, daß ihre Tätigkeiten ohne ein körperliches Organ stattfinden, wie oben (Kap. 79) gezeigt wurde, folgt, daß jeder der beiden Akzidens der Seele ist. Es gibt aber in einem einzigen Menschen nicht mehr als eine einzige Seele. Also müssen der tätige und der mögliche Verstand in einer einzigen Wesenheit der Seele übereinkommen [97].

DESGLEICHEN: Jede Tätigkeit, die irgendeiner Art eigentümlich ist, rührt von Prinzipien her, die auf die artgebende Form folgen. Das Verstehen ist aber eine der menschlichen Art eigentümliche Tätigkeit. Also müssen der tätige und der mögliche Verstand, welche die Prinzipien dieser Tätigkeit sind, wie (Kap. 79 u. 83) gezeigt wurde, auf die

veniant. Omne enim quod alicui unitur formaliter, unitur ei per modum formae substantialis, aut per modum formae accidentalis. Si igitur intellectus possibilis et agens uniantur homini per modum formae substantialis, cum unius rei non sit nisi una forma substantialis, necesse est dicere quod intellectus possibilis et agens conveniat in una essentia formae, quae est anima. Si vero uniantur homini per modum formae accidentalis, manifestum est quod neutrum potest esse accidens corpori; et ex hoc quod operationes eorum sunt absque organo corporali, ut supra ostensum est, sequitur quod uterque eorum sit accidens animae. Non est autem in uno homine nisi una anima. Oportet igitur quod intellectus agens et possibilis in una essentia animae conveniant.

ITEM. Omnis actio quae est propria alicui speciei, est a principiis consequentibus formam quae dat speciem. Intelligere autem est operatio propria humanae speciei. Oportet igitur quod intellectus agens et possibilis, qui sunt principia huius operationis, sicut ostensum est, consequantur animam humanam, a qua

menschliche Seele folgen, von welcher der Mensch die Art hat. Sie folgen aber nicht so auf sie, als ob sie aus ihr in den Körper gingen [98], weil, wie (Kap. 79) gezeigt wurde, die vorgenannte Tätigkeit ohne ein körperliches Organ stattfindet. Wessen aber das Vermögen ist, dessen ist auch die Tätigkeit. Also bleibt übrig, daß der mögliche und der tätige Verstand in einer einzigen Wesenheit der Seele übereinkommen.

88. KAPITEL

WIE KOMMEN DIESE ZWEI VERMÖGEN IN EINER EINZIGEN
WESENHEIT DER SEELE ÜBEREIN?

Es bleibt aber übrig zu erwägen, wie dies sein kann. Es scheint sich nämlich diesbezüglich eine gewisse Schwierigkeit zu erheben. Der mögliche Verstand steht nämlich in Möglichkeit zu allem Verstehbaren, der tätige Verstand aber macht die in Möglichkeit verstehbaren Gegenstände in Wirklichkeit verstehbar; und so muß er sich zu ihnen verhalten wie die Wirklichkeit zur Möglichkeit. Es scheint aber nicht möglich, daß dasselbe im Hinblick auf dasselbe in Möglichkeit und in Wirklichkeit steht. So scheint es also unmöglich, daß der mögliche und der tätige Verstand in einer einzigen Substanz der Seele übereinkommen [99].

homo habet speciem. Non autem sic consequuntur eam quasi ab ipsa procedentia in corpus, quia, ut ostensum est, praedicta operatio est sine organo corporali. Cuius autem est potentia, eius et actio. Relinquitur ergo quod intellectus possibilis et agens convenient in una essentia animae.

CAPUT 88

Qualiter istae duae potentiae convenient
in una essentia animae

Considerandum autem relinquitur quomodo hoc possit esse. Videtur enim circa hoc aliqua difficultas suboriri. Intellectus enim possibilis est in potentia ad omnia intelligibilia. Intellectus autem agens facit intelligibilia in potentia esse intelligibilia in actu, et sic oportet quod comparetur ad ea sicut actus ad potentiam. Non videtur autem possibile quod idem respectu eiusdem sit in potentia et in actu. Sic igitur impossibile videtur quod in una substantia animae convenient intellectus possibilis et agens.

Dieser Zweifel läßt sich aber leicht lösen, wenn man beachtet, wie der mögliche Verstand im Hinblick auf das Verstehbare in Möglichkeit steht, und wie der tätige Verstand es in die Wirklichkeit versetzt. Der mögliche Verstand steht nämlich in Möglichkeit zum Verstehbaren, insofern er in seiner Natur keinerlei bestimmte Form der sinnfälligen Dinge besitzt, wie die Pupille zu allen Farben in Möglichkeit steht. In dem Maße also, in dem die von den sinnfälligen Dingen abgezogenen Vorstellungsbilder Ähnlichkeiten bestimmter sinnfälliger Dinge sind, verhalten sie sich zum möglichen Verstand wie die Wirklichkeit zur Möglichkeit. Aber dennoch stehen die Vorstellungsbilder in Möglichkeit zu etwas, das der verständlichen Seele in Wirklichkeit zukommt, nämlich, von den stofflichen Bedingungen abgezogen zu sein. Und diesbezüglich verhält sich die verständliche Seele zu ihnen wie die Wirklichkeit zur Möglichkeit. Es ist aber nicht unangemessen, daß etwas im Vergleich zu demselben in verschiedener Hinsicht in Wirklichkeit und in Möglichkeit steht. Deswegen wirken und leiden ja die natürlichen Körper gegenseitig, weil jeder von zweien im Hinblick auf den anderen in Möglichkeit steht. So ist es also nicht unangemessen, daß dieselbe verständliche Seele im Hinblick auf alle verstehbaren Dinge in Möglichkeit steht, insofern in ihr der mögliche Verstand angenommen wird, und sich zu ihnen wie die Wirklich-

Haec autem dubitatio de facili solvitur, si quis consideret qualiter intellectus possibilis sit in potentia respectu intelligibilium, et qualiter intellectus agens faciat ea esse in actu. Est enim intellectus possibilis in potentia ad intelligibilia secundum quod non habet in sui natura aliquam determinatam formam rerum sensibilium, sicut pupilla est in potentia ad omnes colores. In quantum ergo phantasmata a rebus sensibilibus abstracta sunt similitudines determinatarum rerum sensibilium, comparantur ad intellectum possibilem sicut actus ad potentiam: sed tamen phantasmata sunt in potentia ad aliquid quod anima intellectiva habet in actu, scilicet esse abstractum a materialibus conditionibus. Et quantum ad hoc anima intellectiva comparatur ad ipsam ut actus ad potentiam. Non est autem inconueniens quod aliquid respectu eiusdem sit in actu et in potentia secundum diversa: propter hoc enim naturalia corpora agunt et patiuntur ad invicem, quia utrumque est in potentia respectu alterius. Sic igitur non est inconueniens quod eadem anima intellectiva sit in potentia respectu omnium intelligibilium, prout ponitur in ea intellectus possibilis, et comparetur ad ea ut actus,

keit verhält, insofern in ihr der tätige Verstand angenommen wird.

Und dies wird noch offenkundiger aus der Art und Weise hervorgehen, auf die der tätige Verstand das Verstehbare in die Wirklichkeit versetzt. Der tätige Verstand versetzt es nämlich nicht so in die Wirklichkeit, als ob es aus ihm in den möglichen Verstand hinüberflösse — so bedürften wir nämlich zum Verstehen nicht der Vorstellungsbilder und des Sinnes —, sondern er versetzt das Verstehbare in die Wirklichkeit, indem er es von den Vorstellungsbildern abstrahiert; wie das Licht gewissermaßen die Farben in die Wirklichkeit versetzt, nicht als ob es sie bei sich hätte, sondern insofern es ihnen gewissermaßen die Sichtbarkeit gibt.

So muß man also urteilen, es gebe eine einzige verständliche Seele, die der Naturen der sinnfälligen Dinge bar ist und sie auf verstehbare Weise aufnehmen kann und welche die Vorstellungsbilder in Wirklichkeit verstehbar macht, indem sie von ihnen die verstehbaren Erkenntnisbilder abstrahiert. Daher wird das Vermögen in ihr, durch das sie fähig ist, die verstehbaren Erkenntnisbilder aufzunehmen, möglicher Verstand genannt; das Vermögen aber, durch das sie die verstehbaren Erkenntnisbilder von den Vorstellungsbildern abstrahiert, wird tätiger Verstand geheiß; und dieser ist gleichsam eine Art verstehbares Licht, an dem die

prout ponitur in ea intellectus agens.

Et hoc manifestius apparebit ex modo quo intellectus facit intelligibilia in actu. Non enim intellectus agens sic facit intelligibilia in actu quasi ab ipso effluant in intellectum possibilem. Sic enim non indigeremus phantasmatis et sensu ad intelligendum; sed facit intelligibilia in actu abstrahendo ea a phantasmatis, sicut lumen facit quodammodo colores in actu, non quasi habeat eos apud se, sed in quantum dat eis quodammodo visibilitatem.

Sic igitur aestimandum est unam esse animam intellectivam quae caret naturis rerum sensibilium et potest eas recipere per modum intelligibilem, et quae phantasmata facit intelligibilia in actu abstrahendo ab eis species intelligibiles. Unde potentia eius secundum quam est receptiva intelligibilium specierum, dicitur intellectus possibilis; potentia autem eius secundum quam abstrahit species intelligibiles a phantasmatis, vocatur intellectus agens, qui est quasi quoddam lumen intelligibile, quod anima

verständliche Seele teilnimmt, in Nachahmung der höheren verständlichen Substanzen [100].

89. KAPITEL

ALLE VERMÖGEN WURZELN IN DER WESENHEIT DER SEELE

Aber nicht nur der tätige und der mögliche Verstand kommen in einer einzigen Wesenheit der menschlichen Seele überein, sondern auch alle anderen Vermögen, welche die Prinzipien der Tätigkeiten der Seele sind. Alle derartigen Vermögen wurzeln nämlich irgendwie in der Seele. *Einige*, wie die Vermögen des pflanzlichen und des sinnhaften Teils, sind in der Seele als in ihrem Prinzip, im Verbundenen [101] aber als in ihrem Träger, weil ihre Tätigkeiten dem Verbundenen und nicht der Seele allein angehören; wessen nämlich die Tätigkeit ist, dessen ist das Vermögen. *Einige* aber sind in der Seele als in ihrem Prinzip und in ihrem Träger, weil ihre Tätigkeiten der Seele angehören, ohne ein körperliches Organ; und dieser Art sind die Vermögen des verständlichen Teiles. Es ist aber nicht möglich, daß es mehrere Seelen im Menschen gibt. Also müssen alle Vermögen der Seele zu derselben Seele gehören.

intellectiva participat ad imitationem superiorum substantiarum intellectualium.

CAPUT 89

Quod omnes potentiae in essentia animae radican-
tur [STh I 77, 5; SC 4 ad 3]

Non solum autem intellectus agens et possibilis in una essentia animae humanae conveniunt, sed etiam omnes aliae potentiae, quae sunt principia operationum animae. Omnes enim huiusmodi potentiae quodammodo in anima radican-
tur: quaedam quidem, sicut potentiae vegetativae et sensitivae partis, in anima sunt sicut in principio, in coniuncto autem sicut in subiecto, quia earum operationes coniuncti sunt, et non solum animae: cuius est enim actio, eius est potentia; quaedam vero sunt in anima sicut in principio et in subiecto, quia earum operationes sunt animae absque organo corporali, et huiusmodi sunt potentiae intellectivae partis. Non est autem possibile esse plures animas in homine. Oportet igitur quod omnes potentiae animae ad eandem animam pertineant.

90. KAPITEL

ES GIBT IN EINEM KÖRPER NUR EINE EINZIGE SEELE

Daß aber nicht mehrere Seelen in einem einzigen Körper sein können [102], wird so bewiesen. Es ist nämlich offenkundig, daß die Seele die substanziale Form dessen ist, was die Seele besitzt, weil durch die Seele das Beseelte Gattung und Art erhält. Mehrere substanziale Formen können aber nicht demselben Ding angehören. Die substanziale Form unterscheidet sich nämlich darin von der akzidentellen, daß die substanziale Form dieses Etwas schlechthin sein macht, die akzidentelle Form aber zu dem hinzukommt, das bereits dieses Etwas ist und es irgendwie beschaffen oder irgendwie groß oder irgendwie sich verhaltend macht. Wenn also mehrere substanziale Formen einem und demselben Ding angehören, macht entweder die erste von ihnen dieses Etwas oder nicht. Wenn sie nicht dieses Etwas macht, ist sie nicht substanziale Form. Wenn sie aber dieses Etwas macht, kommen also alle folgenden Formen zu dem hinzu, das bereits dieses Etwas ist. Also wird keine der folgenden Formen eine substanziale Form sein, sondern eine akzidentelle. So ist es also klar, daß mehrere substanziale Formen nicht einem und demselben Ding angehören können. Also können auch nicht mehrere Seelen in einem und demselben sein.

CAPUT 90

Quod unica est anima in uno corpore

[STh I 76, 3. 4; 4 d 44: 1, 1 qa 1 ad 4; CG II 58; IV 81; SC 3; An 9. 11; Qlb I 4, 1; XI 5]

Quod autem impossibile sit esse plures animas in uno corpore, sic probatur. Manifestum est enim animam esse formam substantialem habentis animam, ex hoc quod per animam animatum genus et speciem sortitur. Impossibile est autem plures formas substantiales eiusdem esse rei. Forma enim substantialis in hoc differt ab accidentali, quia forma substantialis facit esse hoc aliquid simpliciter; forma autem accidentalis advenit ei quod iam est hoc aliquid, et facit ipsum esse quale vel quantum, vel qualiter se habens. Si igitur plures formae substantiales sint unius et eiusdem rei, aut prima earum facit hoc aliquid, aut non. Si non facit hoc aliquid, non est forma substantialis. Si autem facit hoc aliquid, ergo omnes formae consequentes adveniunt ei quod iam est hoc aliquid. Nulla igitur consequentium erit forma substantialis, sed accidentalis. Sic igitur patet quod impossibile est formas substantiales esse plures unius et eiusdem rei. Neque igitur possibile est plures animas in uno et eodem esse.

DAZU: Es ist klar, daß der Mensch insofern lebend genannt wird, als er eine pflanzliche Seele besitzt, Sinnenwesen aber, insofern er eine sinnhafte Seele besitzt, Mensch aber, insofern er eine verständliche Seele besitzt. Wenn also drei Seelen im Menschen sind, nämlich die pflanzliche, die sinnhafte und die vernunfthafte, folgt, daß der Mensch kraft einer anderen Seele in die Gattung gesetzt wird und kraft einer anderen die Art erhält. Dies ist aber unmöglich; so würde nämlich aus Gattung und Unterschied nicht ein schlechthin Eines, sondern ein beiläufig Eines oder ein gleichsam Zusammengefügtes, wie das Musische und Weiße; und das heißt nicht schlechthin eins sein [103]. Also kann es im Menschen nur eine einzige Seele geben.

91. KAPITEL

DIE GRÜNDE, DIE ZU BEWEISEN SCHEINEN,
DASS IM MENSCHEN MEHRERE SEELEN SIND

Es scheinen aber gewisse Gründe dieser Ansicht entgegenzustehen. *Erstens*, weil der Unterschied sich zur Gattung verhält wie die Form zum Stoff. Das Sinnenwesen ist aber die Gattung des Menschen, das Vernünftige aber ist der ihn begründende Unterschied. Da also das Sinnenwesen ein durch

ADHUC: patet quod homo dicitur vivens secundum quod habet animam vegetabilem, animal autem secundum quod habet animam sensitivam, homo autem secundum quod habet animam intellectivam. Si igitur sunt tres animae in homine, scilicet vegetabilis, sensibilis et rationalis, sequitur quod homo secundum aliam animam ponatur in genere, et secundum aliam speciem sortiatur. Hoc autem est impossibile: sic enim ex genere et differentia non fieret unum simpliciter, sed unum per accidens, vel quasi congregatum, sicut musicum et album, quod non est esse unum simpliciter. Necesse est igitur in homine unam tantum animam esse.

CAPUT 91

Rationes quae videntur probare quod
in homine sunt plures animae

[Vide sub cap. 90]

Videntur autem quaedam huic sententiae adversari. Primo quidem quia differentia comparatur ad genus ut forma ad materiam. Animal autem est genus hominis, rationale autem est differentia constitutiva eius. Cum igitur animal sit sorpus ani-

eine sinnenhafte Seele beseelter Körper ist, scheint es, daß der durch die sinnenhafte Seele beseelte Körper im Hinblick auf die Vernunftseele immer noch in Möglichkeit steht; und so wäre die Vernunftseele eine andere Seele als die sinnenhafte.

DESGLEICHEN: Der Verstand hat kein körperliches Organ; die sinnenhaften und die ernährenden Vermögen aber haben ein körperliches Organ. Also scheint es unmöglich, daß dieselbe Seele sowohl verständlich als auch sinnhaft ist, weil dasselbe nicht getrennt und nicht getrennt sein kann.

DAZU: Die vernünftige Seele ist unzerstörbar, wie oben (Kap. 84) gezeigt wurde; die pflanzliche und die sinnenhafte Seele aber sind zerstörbar, weil sie Wirklichkeiten zerstörbarer Organe sind. Also ist nicht dieselbe Seele pflanzlich und sinnhaft und vernunfthaft, da dasselbe nicht zerstörbar und unzerstörbar sein kann.

AUSSERDEM: Bei der Zeugung des Menschen erscheint das Leben, das die pflanzliche Seele zur Ursache hat, bevor durch Bewegung und Sinn zutage tritt, daß das Empfangene ein Sinnenwesen ist; und früher zeigt sich durch Bewegung und Sinn, daß es ein Sinnenwesen ist, als daß es Verstand besitzt. Wenn es also dieselbe Seele ist, durch die das Empfangene zuerst das Leben einer Pflanze, darauf das Leben eines Sinnenwesens und zuletzt das Leben eines Menschen

matum anima sensitiva, videtur quod corpus animatum anima sensitiva adhuc sit in potentia respectu animae rationalis, et sic anima rationalis esset anima alia a sensitiva.

ITEM. Intellectus non habet organum corporale; sensitivae autem potentiae et nutritivae habent organum corporale. Impossibile igitur videtur quod eadem anima sit et intellectiva et sensitiva, quia non potest esse idem separatum et non separatum.

ADHUC. Anima rationalis est incorruptibilis, ut supra ostensum est, vegetabilis autem anima et sensibilis sunt corruptibiles, quia sunt actus corruptibilem organorum. Non est igitur eadem anima vegetabilis et sensibilis et rationalis, cum impossibile sit idem esse corruptibile et incorruptibile.

PRAETEREA. In generatione hominis apparet vita, quae est per animam vegetabilem, antequam conceptum appareat esse animal per sensum et motum, et prius demonstratur animal esse per motum et sensum quam habeat intellectum. Si igitur est eadem anima per quam conceptum primo vivit vita plantae, secundo vita animalis, et tertio vita hominis, sequeretur quod

lebt, würde folgen, daß die pflanzliche und die sinnenhafte Seele wie die vernunfthafte von einem äußeren Prinzip herühren oder daß auch die verständliche Seele von der Kraft herrührt, die im Samen ist. Beides scheint aber unangemessen, denn, da die Tätigkeiten der pflanzlichen und der sinnhaften Seele nicht ohne den Körper stattfinden, können auch ihre Prinzipien nicht ohne den Körper sein. Die Tätigkeit der verständlichen Seele vollzieht sich aber ohne den Körper; und so scheint es unmöglich, daß irgendeine Kraft in einem Körper ihre Ursache ist. Also scheint es unmöglich, daß dieselbe Seele pflanzlich, sinnhaft und vernunfthaft ist.

92. KAPITEL

LÖSUNG DER VORAUSGESCHICKTEN GRÜNDE

Um also dergleichen Zweifel zu beheben, muß man erwägen: Wie bei den Zahlen die Arten dadurch verschieden sind, daß die eine von ihnen zur anderen hinzufügt, so überragt auch bei den stofflichen Dingen die eine Art die andere an Vollkommenheit. Was immer sich nämlich an Vollkommenheit in den unbeseelten Körpern befindet, das besitzen die Pflanzen und dazu noch mehr. Und wiederum besitzen die Sinnenwesen das, was die Pflanzen besitzen und noch

vegetabilis, sensibilis et rationalis sint ab exteriori principio, vel etiam intellectiva sit ex virtute quae est in semine. Utrumque autem horum videtur inconveniens: quia cum operationes animae vegetabilis et sensibilis non sint sine corpore, nec earum principia sine corpore possunt esse; operatio autem animae intellectivae est sine corpore, et sic impossibile videtur quod aliqua virtus in corpore sit eius causa. Impossibile igitur videtur quod eadem anima sit vegetabilis, sensibilis et rationalis.

CAPUT 92

Solutio rationum praemissarum

[Vide sub cap. 89]

Ad huiusmodi igitur dubitationes tollendas considerandum est, quod sicut in numeris species diversificantur per hoc quod una earum super alteram addit, ita etiam in rebus materialibus una species aliam in perfectione excedit. Quidquid enim perfectionis est in corporibus inanimatis, hoc habent plantae, et adhuc amplius; et rursus quod habent plantae, habent animalia, et

etwas mehr; und so fort, bis man zum Menschen gelangt, der unter den körperlichen Geschöpfen das vollkommenste ist. Alles Unvollkommene aber verhält sich im Hinblick auf das Vollkommene wie Stoff.

Und dies ist bei den verschiedenen Dingen offenkundig, denn die Elemente sind der Stoff der Körper mit ähnlichen Teilen [104], und die Körper mit ähnlichen Teilen wiederum sind Stoff im Hinblick auf die Sinnenwesen; und dasselbe muß man bei einem und demselben erwägen. Was nämlich bei den natürlichen Dingen eine höhere Stufe der Vollkommenheit erreicht, besitzt durch seine Form, was immer einer niederen Natur an Vollkommenheit zukommt; und durch dieselbe Form besitzt es das, was ihm darüber hinaus an Vollkommenheit zukommt; wie es der Pflanze durch ihre Seele zukommt, Substanz zu sein und körperlich zu sein und dazu, beseelter Körper zu sein. Dem Sinnenwesen aber kommt durch seine Seele dies alles zu und dazu, sinnlich wahrnehmend zu sein. Dem Menschen aber kommt es über all dies hinaus durch seine Seele zu, verstehend zu sein.

Wenn man also an irgendeinem Ding das betrachtet, was zur Vollkommenheit einer niederen Stufe gehört, wird es stofflich sein im Hinblick auf das, was zur Vollkommenheit einer höheren Stufe gehört. Wenn man zum Beispiel beim Sinnenwesen betrachtet, daß es das Leben der Pflanze be-

aliquid plus; et sic quousque veniatur ad hominem, qui est perfectissimus inter creaturas corporeas. Omne autem quod est imperfectum, se habet ut materia respectu perfectioris.

Et hoc quidem in diversis manifestum est. Nam elementa sunt materia corporum similium partium; et rursus corpora similium partium sunt materia respectu animalium. Et similiter in uno et eodem considerandum est. Quod enim in rebus naturalibus ad altiorem gradum perfectionis attingit, per suam formam habet quidquid perfectionis convenit inferiori naturae, et per eandem habet id quod eidem de perfectione superadditur, sicut planta per suam animam habet quod sit substantia, et quod sit corporea, et ulterius quod sit animatum corpus. Animal autem per suam animam habet haec omnia, et ultra, quod sit sentiens; homo autem super haec omnia habet per suam animam quod sit intelligens.

Si igitur in re aliqua consideretur id quod ad inferioris gradus perfectionem pertinet, erit materiale respectu eius quod pertinet ad perfectionem superioris gradus, puta, si consideretur in animali quod habet vitam plantae, hoc est quodammodo materiale

sitzt, ist dies irgendwie stofflich im Hinblick auf das, was zum sinnhaften Leben gehört, das dem Sinnenwesen eigentümlich ist. Die Gattung ist aber nicht der Stoff, sie würde nämlich nicht vom Ganzen ausgesagt werden, sondern sie ist etwas vom Stoff Hergenommenes, denn die Benennung eines Dinges von dem her, was in ihm stofflich ist, ist seine Gattung; und auf dieselbe Weise wird der Unterschied von der Form hergenommen. Und deswegen ist der lebende oder beseelte Körper die Gattung des Sinnenwesens, das Sinnhafte aber der es begründende Unterschied; und desgleichen ist das Sinnenwesen die Gattung des Menschen und das Vernunfthafte der ihn begründende Unterschied.

Weil also die Form der höheren Stufe alle Vollkommenheiten der niederen Stufe in sich enthält, ist die Form, von der die Gattung hergenommen wird, der Sache nach keine andere als die, von welcher der Unterschied hergenommen wird; sondern von derselben Form, insofern sie die Vollkommenheit der niederen Stufe enthält, wird die Gattung hergenommen; insofern sie aber die Vollkommenheit der höheren Stufe enthält, wird der Unterschied von ihr hergenommen. Und so leuchtet es ein, daß zwar das Sinnenwesen die Gattung des Menschen und das Vernunfthafte der ihn begründende Unterschied ist, es jedoch nicht notwendig ist, daß die sinnhafte Seele im Menschen eine andere ist als die verständliche, wie der erste Einwand wollte.

respectu eius quod pertinet ad vitam sensitivam, quae est propria animali. Genus autem non est materia, non enim praedicaretur de toto, sed est aliquid a materia sumptum: denominatio enim rei ab eo quod est materiale in ipsa, est genus eius; et per eundem modum differentia sumitur a forma. Et propter hoc, corpus vivum seu animatum, est genus animalis, sensibile autem differentia constitutiva ipsius; et similiter animal est genus hominis, et rationale differentia constitutiva eius.

Quia igitur forma superioris gradus habet in se omnes perfectiones inferioris gradus, non est alia forma secundum rem a qua sumitur genus, et a qua sumitur differentia, sed ab eadem forma, secundum quod habet inferioris gradus perfectionem, sumitur genus; secundum vero quod habet perfectionem superioris gradus, sumitur ab ea differentia. Et sic patet quod quamvis animal sit genus hominis, et rationale sit differentia constitutiva eius, non tamen oportet quod sit in homine alia anima sensitiva et alia intellectiva, ut prima ratio obiebat.

Aus denselben Überlegungen ergibt sich aber die Lösung des zweiten Einwands. Es wurde nämlich gesagt, daß die Form einer höheren Art alle Vollkommenheiten der niederen Stufen in sich einbegreift. Es ist aber zu erwägen, daß eine stoffliche Art um soviel höher steht, je weniger sie dem Stoff unterworfen ist; und so muß irgendeine Form sich um so mehr über den Stoff erheben, je edler sie ist. Daher erreicht die menschliche Seele, welche die edelste der stofflichen Formen ist, die höchste Stufe der Erhabenheit, nämlich die Fähigkeit, ohne Gemeinschaft mit dem körperhaften Stoff tätig zu sein. Doch besitzt dieselbe Seele, weil sie die Vollkommenheiten der niederen Stufen einbegreift, nichtsdestoweniger auch Tätigkeiten, an denen der körperhafte Stoff Anteil hat.

Es ist aber offenkundig, daß die Tätigkeit aus einem Ding kraft seines Vermögens hervorgeht. Also ist es notwendig, daß die menschliche Seele irgendwelche Kräfte oder Vermögen besitzt, welche Prinzipien von Tätigkeiten sind, die durch den Körper ausgeübt werden; und diese müssen Wirklichkeiten irgendwelcher Teile des Körpers sein, und solcher Art sind die Vermögen des pflanzlichen und des sinnhaften Teiles. Sie besitzt aber auch bestimmte Vermögen, welche Prinzipien von Tätigkeiten sind, die ohne den Körper ausgeübt werden, und solcher Art sind die Vermögen des ver-

Per eadem autem apparet solutio secundae rationis. Dictum est enim quod forma superioris speciei comprehendit in se omnes inferiorum graduum perfectiones. Considerandum est autem, quod tanto species materialis est altior, quanto minus fuerit materiae subiecta, et sic oportet quod quanto aliqua forma est nobilior, tanto magis super materiam elevetur: unde anima humana, quae est nobilissima materialium formarum, ad summum elevationis gradum pertingit, ut scilicet habeat operationem absque communicatione materiae corporalis; tamen quia eadem anima inferiorum graduum perfectiones comprehendit, habet nihilominus et operationes in quibus communicat materia corporalis.

Manifestum est autem quod operatio procedit a re secundum eius virtutem. Oportet igitur quod anima humana habeat aliquas vires sive potentias quae sunt principia operationum quae exercentur per corpus, et has oportet esse actus aliquarum partium corporis, et huiusmodi sunt potentiae vegetativae et sensitivae partis. Habet etiam aliquas potentias quae sunt principia operationum quae sine corpore exercentur, et huiusmodi sunt intel-

standlichen Teils, die nicht Wirklichkeiten irgendwelcher Organe sind. Und deshalb wird sowohl der mögliche als auch der tätige Verstand ‚getrennt‘ genannt, weil sie keine Organe besitzen, deren Wirklichkeiten sie wären, wie der Gesichtssinn und der Gehörsinn, sondern nur in der Seele sind, welche die Form des Leibes ist. Also braucht deswegen, weil der Verstand ‚getrennt‘ genannt wird und kein körperliches Organ hat, während das beim Sinn nicht der Fall ist, die verständliche Seele im Menschen keine andere zu sein als die sinnhafte.

Daraus geht ferner hervor, daß wir dadurch auch nicht gezwungen werden anzunehmen, die verständliche Seele im Menschen sei eine andere als die sinnhafte, weil die sinnhafte Seele zerstörbar, die verständliche unzerstörbar ist, wie der andere Einwand vorging. Unzerstörbar zu sein, kommt nämlich dem verständlichen Teile zu, sofern er getrennt ist. Wie nämlich die getrennten und die nicht getrennten Vermögen in derselben Wesenheit der Seele gründen, wie (Kap. 89) gesagt wurde, so hindert nichts, daß bestimmte Vermögen der Seele zugleich mit dem Körper vergehen [105], bestimmte aber unzerstörbar sind.

Entsprechend dem vorher Gesagten ist auch die Lösung des vierten Einwandes klar, denn jede natürliche Bewegung schreitet allmählich vom Unvollkommenen zum Vollkomme-

lectivae partis potentiae, quae non sunt actus aliquorum organorum. Et ideo intellectus tam possibilis quam agens dicitur separatus, quia non habent organa quorum sunt actus, sicut visus et auditus, sed sunt tantum in anima, quae est corporis forma. Unde non oportet, propter hoc quod intellectus dicitur separatus et caret organo corporali, non autem sensus, quod alia sit anima intellectiva et sensitiva in homine.

Ex quo etiam patet quod nec ex hoc cogimur ponere aliam animam intellectivam et aliam sensitivam in homine, quia anima sensitiva est corruptibilis, intellectiva incorruptibilis, ut alia ratio procedebat. Esse enim incorruptibile competit intellectivae parti in quantum est separata. Sicut igitur in eadem essentia animae fundantur potentiae quae sunt separatae, ut dictum est, et non separatae, ita nihil prohibet quasdam potentiarum animae simul cum corpore deficere, quasdam autem incorruptibiles esse.

Secundum etiam praedicta patet solutio quartae obiectionis. Nam omnis motus naturalis paulatim ex imperfecto ad perfec-

nen fort. Dies geschieht aber bei der Veränderung anders als bei der Erzeugung, denn dieselbe Beschaffenheit nimmt ein Mehr oder Weniger auf; und deshalb schreitet die Veränderung — eine Bewegung in der Beschaffenheit —, die zusammenhängend eine bleibt, von der Möglichkeit zur Wirklichkeit, vom Unvollkommenen zum Vollkommenen fort; die substantielle Form aber nimmt kein Mehr oder Weniger auf, weil sich das substantielle Sein eines jeden unteilbar verhält [106]. Daher schreitet die natürliche Erzeugung nicht zusammenhängend durch viele Mittelglieder vom Unvollkommenen zum Vollkommenen fort, sondern es muß bei den einzelnen Stufen der Vollkommenheit eine neue Erzeugung und Zerstörung stattfinden. So lebt also bei der Zeugung des Menschen das Empfangene zuerst das Leben einer Pflanze, kraft der pflanzlichen Seele; dann, nach Entfernung dieser Form durch Zerstörung, erwirbt es durch eine Art andere Erzeugung die sinnenhafte Seele und lebt das Leben eines Sinnenwesens; dann, nachdem diese Seele durch Zerstörung entfernt ist, wird die letzte und vollendete Form — die Vernunftseele — eingeführt, die in sich enthält, was immer an Vollkommenheit in den vorhergehenden Formen war [107].

tum procedit; quod tamen aliter accidit in alteratione et generatione. Nam eadem qualitas suscipit magis et minus: et ideo alteratio, quae est motus in qualitate, una et continua existens de potentia ad actum, procedit de imperfecto ad perfectum. Forma vero substantialis non recipit magis et minus, quia esse substantiale uniuscuiusque est indivisibiliter se habens. Unde naturalis generatio non procedit continue per multa media de imperfecto ad perfectum, sed oportet esse ad singulos gradus perfectionis novam generationem et corruptionem. Sic igitur in generatione hominis conceptum quidem primo vivit vita plantae per animam vegetabilem; deinde remota hac forma per corruptionem, acquirit quadam alia generatione animam sensibilem, et vivit vita animalis; deinde remota hac anima per corruptionem, introducitur forma ultima et completa, quae est anima rationalis, comprehendens in se quidquid perfectionis in praecedentibus formis erat.

93. KAPITEL

VON DER HERVORBRINGUNG DER VERNUNFTSEELE;
SIE RÜHRT NICHT VON EINER ÜBERTRAGUNG HER

Diese letzte und vollendete Form aber, nämlich die Vernunftseele, wird nicht durch die Kraft, die im Samen ist, in das Sein herausgeführt, sondern durch ein höheres Wirkendes. Die Kraft im Samen ist nämlich die Kraft einer Art von Körper; die Vernunftseele aber überragt jede Natur und Kraft eines Körpers, da kein Körper an ihre verständliche Tätigkeit heranreichen kann. Da also nichts über seine Art hinaus tätig ist, weil das Tätige vornehmer ist als das Leidende und das Machende als das Gemachte, kann die Kraft keines Körpers die Vernunftseele hervorbringen; also auch nicht die Kraft, die im Samen ist.

DAZU: Wie jedes einzelne das Sein neu besitzt, so kommt es ihm zu, neu zu werden, denn dessen ist das Werden, wessen auch das Sein ist; es wird nämlich etwas dazu, daß es sei. Also kommt es den Dingen, die das Sein für sich besitzen, zu, für sich zu werden, so den subsistierenden Dingen; denen aber, die das Sein nicht für sich besitzen, kommt es nicht zu, für sich zu werden, so den Akzidentien und den stofflichen

CAPUT 93

De productione animae rationalis,
quod non sit ex traductione

[STh I 90, 2; 118, 2; 2 d 1: 1, 4; d 18: 2, 1; CG II 86. 87. 88. 89; Ver 27, 3 ad 9; Pot 3, 9; SC 2 ad 8; Qlb IX 5, 1; XI 5 art. unic. ad 1. 4; XII 7, 2; Rom c. 5: lect 3]

Haec autem ultima et completa forma, scilicet anima rationalis, non educitur in esse a virtute quae est in semine, sed a superiori agente. Virtus enim quae est in semine, est virtus corporis cuiusdam. Anima autem rationalis excedit omnem corporis naturam et virtutem, cum ad eius intellectualem operationem nullum corpus pertingere possit. Cum igitur nihil agat ultra suam speciem, eo quod agens est nobilior patiente, et faciens facto, impossibile est quod virtus alicuius corporis producat animam rationalem: neque igitur virtus quae est in semine.

ADHUC. Secundum quod unumquodque habet esse de novo sic de novo competit ei fieri: nam eius est fieri cuius est et esse, ad hoc enim aliquid fit ut sit. Eis igitur quae secundum se habent esse, competit per se fieri, sicut rebus subsistentibus; eis autem quae per se non habent esse, non competit per se fieri, sicut accidentibus, et formis materialibus. Anima autem rationalis secun-

Formen (vgl. Kap. 84 u. Anm. [84]). Die Vernunftseele aber besitzt das Sein für sich, weil sie die Tätigkeit für sich besitzt, wie aus dem (Kap. 84) Gesagten hervorgeht. Also kommt es der Vernunftseele zu, für sich zu werden. Da sie also nicht aus Stoff und Form zusammengesetzt ist, wie oben (Kap. 84) gezeigt wurde, folgt, daß sie nur durch Erschaffung in das Sein herausgeführt werden kann. Zu erschaffen kommt aber Gott allein zu, wie oben (Kap. 70) gezeigt wurde. Also wird die Vernunftseele von Gott allein in das Sein hervorgebracht.

Dies steht auch in Übereinstimmung mit der Vernunft. Wir sehen nämlich bei den Künsten, die aufeinander hin-geordnet sind, daß die höchste Kunst die letzte Form ein-führt, die niederen Künste aber den Stoff für die letzte Form zubereiten [108]. Es ist aber offenkundig, daß die Vernunft-seele die letzte und vollkommenste Form ist, die der Stoff der erzeugbaren und zerstörbaren Dinge erlangen kann. Also verursachen die niederen, naturhaften Wirkenden angemes-sener Weise die vorausgehenden Anlagen und Formen; das höchste Wirkende aber, nämlich Gott, verursacht die letzte Form, welche die Vernunftseele ist.

dum se habet esse, quia secundum se habet operationem, ut ex dictis patet. Animae igitur rationali secundum se competit fieri. Cum igitur non sit composita ex materia et forma, ut supra ostensum est, sequitur quod non possit educi in esse nisi per creationem. Solius autem Dei est creare, ut supra ostensum est. A solo igitur Deo anima rationalis in esse producitur.

Hoc etiam rationabiliter accidit. Videmus enim in artibus ad invicem ordinatis, quod suprema ars inducit ultimam formam; artes autem inferiores disponunt materiam ad ultimam formam. Manifestum est autem quod anima rationalis est ultima et perfectissima forma quam potest consequi materia generabilium et corruptibilium. Convenienter igitur naturalia agentia inferiora causant praecedentes dispositiones et formas; supremum vero agens, scilicet Deus, causat ultimam formam, quae est anima rationalis.

94. KAPITEL

DIE VERNUNFTSEELE IST NICHT VON DER SUBSTANZ
GOTTES

Man darf aber nicht glauben, die Vernunftseele sei von der Substanz Gottes, nach dem Irrtum gewisser Leute [109]. Es wurde nämlich oben (Kap. 9) gezeigt, daß Gott einfach und unteilbar ist. Also vereinigt Er die Vernunftseele nicht so mit einem Körper, daß Er dieselbe gleichsam von Seiner Substanz trennt.

DESGLEICHEN: Es wurde oben (Kap. 17) gezeigt, daß Gott nicht die Form irgendeines Körpers sein kann. Die Vernunftseele wird aber mit dem Körper als Form vereinigt. Also ist sie nicht von der Substanz Gottes.

DAZU: Es wurde oben (Kap. 4) gezeigt, daß Gott nicht in Bewegung ist, weder an Sich noch beiläufig; aber das Gegenteil davon tritt bei der Vernunftseele zutage; sie verändert sich nämlich von der Unwissenheit zum Wissen und vom Laster zur Tugend. Also ist sie nicht von der Substanz Gottes.

CAPUT 94

Quod anima rationalis non est de substantia Dei

[STh I 90, 1; 2 d 17: 1, 1; CG II 85]

Non tamen credendum est animam rationalem esse de sub-stantia Dei, secundum quorumdam errorem. Ostensum est enim supra quod Deus simplex et indivisibilis est. Non igitur animam rationalem corpori unit quasi eandem a sua substantia sepa-rando.

ITEM. Ostensum est supra quod impossibile est Deum esse formam alicuius corporis. Anima autem rationalis unitur corpori ut forma. Non igitur est de substantia Dei.

ADHUC. Ostensum est supra quod Deus non movetur neque per se neque per accidens, cuius contrarium in anima rationali apparet: mutatur enim de ignorantia ad scientiam, et de vitio ad virtutes. Non est igitur de substantia Dei.

95. KAPITEL

DIE DINGE, DIE VON EINER ÄUSSEREN KRAFT IN DAS SEIN GEFÜHRT WERDEN, RÜHREN UNMITTELBAR VON GOTT HER

Aus dem, was oben (Kap. 74) gezeigt wurde, wird aber mit Notwendigkeit geschlossen, daß die Dinge, die nur durch Erschaffung in das Sein hervorgebracht werden können, unmittelbar von Gott herrühren. Es ist aber offenkundig, daß die Himmelskörper nur durch Erschaffung in das Sein hervorgebracht werden können. Man kann nämlich nicht sagen, sie seien aus irgendeinem vorliegenden Stoff gemacht, weil sie so erzeugbar und zerstörbar und der Gegensätzlichkeit unterworfen wären, was ihnen, wie ihre Bewegung dartut, nicht zukommt; sie bewegen sich nämlich im Kreise, die kreisförmige Bewegung hat aber keinen Gegensatz. Also bleibt übrig, daß die Himmelskörper unmittelbar von Gott in das Sein hervorgebracht wurden.

Desgleichen sind auch die Elemente ihrer Ganzheit nach nicht aus irgendeinem vorliegenden Stoff entstanden, weil das, was vorher da wäre, irgendeine Form besäße; und so müßte irgendein anderer Körper als die Elemente in der Ordnung der stofflichen Ursache früher sein als sie [110]. Wenn

CAPUT 95

Quod illa quae dicuntur inesse a virtute extrinseca¹, sunt immediate a Deo

Ex his autem quae supra ostensa sunt, ex necessitate concluditur, quod illa quae non possunt produci in esse nisi per creationem, a Deo immediate sint. Manifestum est autem quod corpora caelestia non possunt produci in esse nisi per creationem. Non enim potest dici quod ex materia aliqua praeiacenti sunt facta, quia sic essent generabilia et corruptibilia et contrarietati subiecta, quod eis non competit, ut motus eorum declarat: moventur enim circulariter, motus autem circularis non habet contrarium. Relinquitur igitur quod corpora caelestia sint immediate in esse a Deo producta.

Similiter etiam elementa secundum se tota non sunt ex aliqua materia praeiacenti, quia illud quod praeexisteret, haberet aliquam formam; et sic oporteret quod aliquod corpus aliud ab elementis esset prius eis in ordine causae materialis. Si tamen

¹ creatrice, creativa?

jedoch der vor den Elementen bestehende Stoff eine andere Form hätte, müßte eines von ihnen in derselben Ordnung früher sein als die anderen, sofern der der Form des Elementes vorhergehende Stoff eine andere Form hätte. Also müssen auch die Elemente selbst unmittelbar von Gott hervorgebracht worden sein.

Also ist es noch viel unmöglicher, daß die unkörperlichen und unsichtbaren Substanzen von irgendeinem anderen erschaffen werden; alle derartigen Substanzen sind nämlich unstofflich. Es kann nämlich keinen Stoff geben, der der Ausdehnung, nach welcher der Stoff unterschieden wird, nicht unterworfen wäre, so daß sie aus einem einzigen Stoff entstehen könnten [111]. Daher können sie nicht aus einem vorliegenden Stoff verursacht werden. Also bleibt übrig, daß sie nur durch Erschaffung von Gott in das Sein hervorgebracht werden; und deswegen bekennt der katholische Glaube, daß Gott „der Schöpfer des Himmels und der Erde und aller sichtbaren“ und auch „unsichtbaren Dinge“ ist.

materia praeexistens elementis haberet formam aliam, oporteret quod unum eorum esset aliis prius in eodem ordine, si materia praecedens formam elementi haberet formam aliam. Oportet igitur etiam ipsa elementa immediate esse a Deo producta.

Multo igitur magis impossibile est substantias incorporeas et invisibiles ab aliquo alio creari: omnes enim huiusmodi substantiae immateriales sunt. Non enim potest esse materia nisi dimensionibus subiecta, secundum quam materia distinguitur, ut ex una materia fieri possint. Unde impossibile est quod ex materia praeiacenti causentur. Relinquitur igitur quod per creationem solum a Deo producuntur in esse: et propter hoc fides catholica confitetur Deum esse „creatorem caeli et terrae, et omnium visibilium“, nec non etiam „invisibilium“.

96. KAPITEL

GOTT WIRKT NICHT MIT NATURHAFTER NOTWENDIGKEIT,
SONDERN DURCH DEN WILLEN

Daraus aber wird gezeigt, daß Gott die Dinge nicht mit naturhafter Notwendigkeit, sondern durch den Willen in das Sein hervorbrachte. Von einem einzigen naturhaft Tätigen rührt nämlich unmittelbar nur ein Einziges her, ein willentlich Tätiges aber kann Verschiedenes hervorbringen, was daher rührt, daß jedes Tätige durch seine Form tätig ist. Die naturhafte Form aber, durch die etwas naturhaft tätig ist, ist bei einem Einzigem nur eine; die verständlichen Formen [112] aber, durch die etwas mit dem Willen wirkt, sind mehrere. Da also von Gott unmittelbar mehreres in das Sein hervorgebracht wird, wie bereits (Kap. 72 u. 95) gezeigt wurde, ist es offenkundig, daß Gott die Dinge durch den Willen und nicht mit naturhafter Notwendigkeit in das Sein hervorbrachte.

DAZU: Das durch Verstand und Willen Tätige ist in der Ordnung der Tätigen früher als das mit Naturnotwendigkeit Tätige, denn das durch den Willen Tätige setzt sich das Ziel vor, dessentwegen es tätig ist; das naturhaft Tätige aber ist wegen eines ihm von einem anderen vorgesetzten Ziels tätig

CAPUT 96

Quod Deus non agit naturali necessitate,
sed a voluntate

[CeM III lect 8]

Ex hoc autem ostenditur quod Deus res in esse produxerit non naturali necessitate, sed voluntate. Ab uno enim naturali agente non est immediate nisi unum; agens autem voluntarium diversa producere potest: quod ideo est, quia omne agens agit per suam formam. Forma autem naturalis, per quam naturaliter aliquid agit, unius una est; formae autem intellectivae, per quas aliquid voluntate agit, sunt plures. Cum igitur a Deo immediate plura producantur in esse, ut iam ostensum est, manifestum est quod Deus in esse res produxit voluntate, et non naturali necessitate.

ADHUC. Agens per intellectum et voluntatem est prius in ordine agentium agente per necessitatem naturae: nam agens per voluntatem praestituit sibi finem propter quem agit; agens autem naturale agit propter finem sibi ab alio praestitutum.

[113]. Es ist aber aus dem (Kap. 3) Vorausgeschickten offenkundig, daß Gott das erste Tätige ist. Also ist Er ein durch den Willen und nicht mit Naturnotwendigkeit Tätiges.

DESGLEICHEN: Es wurde im oben (Kap. 19) Gesagten gezeigt, daß Gott unendliche Kraft besitzt. Also ist Er nicht auf diese oder jene Wirkung beschränkt, sondern verhält Sich unbestimmt zu allen. Was sich aber zu verschiedenen Wirkungen unbestimmt verhält, wird zur Hervorbringung einer einzigen durch das Verlangen oder durch die Bestimmung des Willens bestimmt; wie der Mensch, der wandeln und nicht wandeln kann, wandelt, wann er will. Also müssen die Wirkungen entsprechend der Bestimmung des Willens aus Gott hervorgehen. Also ist Er nicht mit Naturnotwendigkeit, sondern durch den Willen tätig. Daher kommt es, daß der katholische Glaube den allmächtigen Gott nicht nur „Schöpfer“, sondern auch „Macher“ nennt, denn das Machen [vgl. Kap. 43, Schluß] ist eigentlich Sache eines Kunstfertigen, der durch den Willen tätig ist. Und weil jedes willentliche Tätige durch den Begriff seines Verstandes tätig ist, das sein Wort genannt wird, wie oben (Kap. 38) gezeigt wurde, das WORT Gottes aber der Sohn ist, deshalb bekennt der katholische Glaube vom Sohn, daß „durch Ihn alles gemacht wurde“.

Manifestum est autem ex praemissis, Deum esse primum agens. Est igitur agens per voluntatem, et non per necessitatem naturae.

ITEM. Ostensum est in superioribus, Deum esse infinitae virtutis. Non igitur determinatur ad hunc effectum vel illum, sed indeterminate se habet ad omnes. Quod autem indeterminate se habet ad diversos effectus, determinatur ad unum producendum per desiderium, vel per determinationem voluntatis; sicut homo qui potest ambulare et non ambulare, quando vult ambulat. Oportet igitur quod effectus a Deo procedant secundum determinationem voluntatis. Non igitur agit per necessitatem naturae, sed per voluntatem. Inde est quod fides catholica Deum omnipotentem non solum creatorem, sed etiam „factorem“ nominat: nam facere proprie est artificis qui per voluntatem operatur. Et quia omne agens voluntarium, per conceptionem sui intellectus agit, quae verbum ipsius dicitur, ut supra ostensum est, Verbum autem Dei Filius est: ideo fides catholica confitetur de Filio, quod per eum „omnia facta sunt“.

97. KAPITEL

GOTT IST IN SEINER TÄTIGKEIT UNVERÄNDERLICH

Daraus aber, daß Er die Dinge durch den Willen in das Sein hervorbringt, ist es offenkundig, daß Er die Dinge ohne eigene Veränderung neu in das Sein hervorbringen kann. Dies ist nämlich der Unterschied zwischen einem naturhaft Tätigen und einem willentlich Tätigen, daß das naturhaft Tätige auf dieselbe Weise tätig ist, solange es sich auf dieselbe Weise verhält, weil es so wirkt, wie es selbst beschaffen ist; das willentlich Tätige aber wirkt, was es will. Es kann aber ohne Veränderung an ihm eintreten, daß es jetzt tätig sein und vorher nicht tätig sein will; nichts hindert nämlich, daß jemand ohne eigene Veränderung den Willen hat, später tätig zu sein, auch während er nicht tätig ist. So kann es ohne Veränderung Gottes geschehen, daß Gott, obwohl Er ewig ist, die Dinge nicht von Ewigkeit her in das Sein hervorbrachte.

CAPUT 97

Quod Deus in sua actione est immutabilis

Ex hoc autem quod voluntate res in esse producit, manifestum est quod absque sui mutatione res de novo in esse producere potest. Haec est enim differentia inter agens naturale et agens voluntarium: quod agens naturale eodem modo agit quamdiu eodem modo se habet, eo quod quale est, talia agit; agens autem voluntarium agit qualia vult. Potest autem contingere absque eius mutatione quod velit nunc agere, et prius non agere. Nihil enim prohibet adesse alicui voluntatem de operando in posterum, etiam quando non operatur, absque sui mutatione. Ita absque Dei mutatione contingere potest quod Deus, quamvis sit aeternus, res in esse produxerit non ab aeterno.

98. KAPITEL

EIN GRUND, DER BEWEISEN SOLL,
DASS DIE BEWEGUNG VON EWIGKEIT HER GEWESEN SEI,
UND SEINE LÖSUNG

Es scheint aber, daß, wenn Gott durch einen ewigen und unveränderlichen Willen eine neue Wirkung hervorbringen kann, dennoch der neuen Wirkung irgendwelche Bewegung vorausgehen muß. Wir sehen nämlich, daß der Wille das, was er machen will, nur aufschiebt wegen etwas, das jetzt ist und später aufhört oder das nicht ist und in der Zukunft erwartet wird; wie der Mensch im Sommer den Willen hat, sich mit irgendeinem Gewand zu bekleiden, das er aber nicht in der Gegenwart anziehen will, sondern in der Zukunft, weil jetzt Wärme herrscht, die aufhören wird, wenn später die Kälte kommt. Wenn Gott also von Ewigkeit her irgendeine Wirkung hervorbringen wollte und nicht von Ewigkeit her hervorbrachte, scheint es, daß Er entweder etwas als zukünftig erwartete, das noch nicht war, oder ein anderes entfernt werden mußte, das damals war. Keines von diesen beiden kann aber ohne Bewegung eintreten. Also scheint es, daß keinerlei Wirkung von einem vorhergehenden Willen später hervorgebracht werden kann, wenn nicht irgend-

CAPUT 98

Ratio probans motum ab aeterno fuisse,
et solutio eius

[Sth I 46, 1; 2 d 1: 1, 5; CG II 31 sqq.; Pot 3, 17; Qlb III 13, 2; Met XII lect 5; Phys VIII lect 2; CeM I lect 6. 29]

Videtur autem quod si Deus voluntate aeterna et immutabili novum effectum producere possit, tamen oporteat quod novum effectum aliquis motus praecedat. Non enim videmus quod voluntas illud quod vult facere, retardet, nisi propter aliquid quod nunc est et cessat in posterum, vel quod non est, et expectatur futurum; sicut homo in aestate habet voluntatem ut induat se aliquo indumento, quod tamen ad praesens induere non vult, sed in futurum, quia nunc est calor, qui cessabit frigore adveniente in posterum. Si igitur Deus ab aeterno voluit aliquem effectum producere, et non ab aeterno produxit, videtur quod vel aliquid expectaretur futurum quod nondum erat, vel esset aliud auferendum, quod tunc erat. Neutrum autem horum sine motu contingere potest. Videtur igitur quod a voluntate praecedente non posset effectus aliquis produci in posterum nisi

welche Bewegung vorausgeht; und so muß, wenn der Wille Gottes, die Dinge hervorzubringen, ewig war und die Dinge nicht von Ewigkeit her hervorgebracht wurden, ihrer Hervorbringung eine Bewegung vorausgehen und folglich bewegliche Dinge; und wenn diese von Gott hervorgebracht wurden und nicht von Ewigkeit her, müssen wiederum andere Bewegungen und bewegliche Dinge vorher da sein, bis ins Unendliche.

Die Lösung dieses Einwands läßt sich aber leicht ersehen, wenn jemand den Unterschied zwischen einem allgemeinen und einem besondere Tätigen betrachtet. Denn das *besondere* Tätige besitzt eine Tätigkeit entsprechend der Richtschnur und dem Maße, die das allgemeine Tätige aufstellt. Dies tritt auch im bürgerlichen Leben zutage, denn der Gesetzgeber stellt das Gesetz als Richtschnur und Maß auf, nach welchem irgendein besonderer Richter richten muß. Die Zeit aber ist das Maß der Tätigkeiten, die in der Zeit geschehen. Das besondere Tätige besitzt nämlich eine der Zeit entsprechende Tätigkeit, so daß es nämlich aus irgendeinem bestimmten Grunde jetzt und nicht früher tätig ist.

Das *allgemeine* Tätige aber, das Gott ist, hat ein solches Maß, das die Zeit ist, eingesetzt, und zwar durch den Willen. Also befindet sich unter den von Gott hervorgebrachten

aliquo motu praecedente: et sic si voluntas Dei fuit aeterna de rerum productione, et res non sunt ab aeterno productae, oportet quod earum productionem praecedat motus, et per consequens mobilia; quae si a Deo producta sunt, et non ab aeterno, iterum oportet praexistere alios motus et mobilia usque in infinitum.

Huius autem obiectionis solutio facile potest perpendi, si quis differentiam consideret universalis et particularis agentis. Nam agens particulare habet actionem proportionatam regulae et mensurae quam agens universale praestituit, quod quidem in civilibus apparet. Nam legislator proponit legem quasi regulam et mensuram, secundum quam iudicari oportet ab aliquo particulari iudice. Tempus autem est mensura actionum quae fiunt in tempore. Agens enim particulare habet actionem temporari proportionatam, ut scilicet nunc et non prius agat propter aliquam determinatam rationem.

Agens autem universale, quod Deus est, huiusmodi mensuram, quae tempus est, instituit, et secundum suam voluntatem. Inter res igitur productas a Deo etiam tempus est. Sicut igitur talis

Dingen auch die Zeit. Wie also eines jeden Dinges Größe und Maß solcher Art ist, wie Gott sie ihm geben wollte, so ist auch die Länge der Zeit solcher Art, wie Gott sie ihm geben wollte, so daß nämlich die Zeit und das, was in der Zeit ist, dann anfang, wann Gott wollte, daß es sei.

Der vorausgeschickte Einwand aber spricht von einem Tätigen, das die Zeit voraussetzt und in der Zeit tätig ist, nicht aber die Zeit einsetzt. Also setzt die Frage, warum ein ewiger Wille eine Wirkung jetzt und nicht früher hervorbringt, die Zeit als vorher bestehende voraus, denn ‚Jetzt‘ und ‚Früher‘ sind Teile der Zeit. Also darf man hinsichtlich der allgemeinen Hervorbringung der Dinge, unter die auch die Zeit gezählt wird, nicht fragen: Warum jetzt und nicht früher? sondern: Warum wollte Er, daß dies das Maß dieser Zeit sei? und dies hängt vom göttlichen Willen ab, der frei darin ist, der Zeit entweder diese oder eine andere Länge anzuweisen.

Dies kann man auch hinsichtlich der Ausdehnungsgröße der Welt beachten. Man fragt nämlich nicht, warum Gott die körperliche Welt in einer solchen Lage und nicht darüber oder darunter oder in einer anderen Lage gründete; weil es keinen Ort außerhalb der Welt gibt, sondern dies vom göttlichen Willen herrührt, daß er der körperlichen Welt eine

est uniuscuiusque rei quantitas et mensura, qualem Deus ei tribuere voluit, ita et talis est quantitas temporis qualem ei Deus dare voluit: ut scilicet tempus et ea quae sunt in tempore tunc inciperent quando Deus ea esse voluit.

Obiectio autem praemissa procedit de agente quod praesupponit tempus et agit in tempore, non autem instituit tempus. Quaestio ergo qua quaeritur quare voluntas aeterna producit effectum nunc, et non prius, praesupponit tempus praexistens nam nunc et prius partes sunt temporis. Circa universalem igitur rerum productionem, inter quas etiam consideratur tempus, non est quaerendum quare nunc et non prius, sed quare huius temporis voluit esse mensuram: quod ex divina voluntate dependet, cui indifferens est vel hanc quantitatem vel aliam temporari assignare.

Quod quidem et circa quantitatem dimensionem mundi considerari potest. Non enim quaeritur quare Deus corporalem mundum in tali situ constituit et non supra vel subtus vel secundum aliam positionis differentiam, quia non est locus extra mundum; sed hoc ex divina voluntate provenit quod talem quanti-

solche Größe zuteilte, daß nichts von ihr nach irgendwelcher Richtung außerhalb dieser Lage ist.

Obwohl es aber vor der Welt keine Zeit gab, noch außerhalb der Welt einen Ort gibt, bedienen wir uns dennoch einer solchen Ausdrucksweise; wie wenn wir sagen, daß es, bevor die Welt war, nichts gab außer Gott und daß es außerhalb der Welt keinen Körper gibt, wobei wir unter dem ‚Vor‘ und ‚Außerhalb‘ eine Zeit oder einen Ort nur der Vorstellung nach verstehen.

99. KAPITEL

GRÜNDE, DIE ZEIGEN SOLLEN, DASS DER STOFF VON EWIGKEIT HER DER ERSCHAFFUNG DER WELT VORAUSGEHEN MUSSTE UND IHRE LÖSUNG

Es scheint aber, daß, wenn auch die vollkommenen Dinge nicht von Ewigkeit her hervorgebracht worden waren, dennoch der Stoff von Ewigkeit her gewesen sein muß [114]. Alles nämlich, was das Sein nach dem Nichtsein besitzt, wird vom Nichtsein zum Sein verändert. Wenn also die erschaffenen Dinge, zum Beispiel Himmel und Erde und anderes dergleichen, nicht von Ewigkeit her waren, sondern zu sein an-

tatem mundo corporali tribueret, ut nihil eius esset extra hunc situm secundum quamcumque positionis differentiam.

Licet autem ante mundum tempus non fuerit, nec extra mundum sit locus, utimur tamen tali modo loquendi, ut si dicamus, quod antequam mundus esset, nihil erat nisi Deus, et quod extra mundum non est aliquod corpus, non intelligentes per ante et extra, tempus aut locum nisi secundum imaginationem tantum.

CAPUT 99

Rationes ostendentes quod est necessarium materiam
ab aeterno creationem mundi praecessisse,
et solutiones earum

Videtur autem quod etsi rerum perfectarum productio ab aeterno non fuerit, quod materiam necesse sit ab aeterno fuisse. Omne enim quod habet esse post non esse, mutatur de non esse ad esse. Si igitur res creatae, ut puta caelum et terra et alia huiusmodi, ab aeterno non fuerint, sed inceperunt esse post-

fingen, nachdem sie nicht waren, muß man sagen, daß sie vom Nichtsein zum Sein verändert wurden. Jede Veränderung und Bewegung hat aber irgendeinen Träger; die Bewegung ist nämlich die Wirklichkeit eines in Möglichkeit Seienden. Der Träger der Veränderung aber, durch die irgendein Ding in das Sein hervorgebracht wird, ist nicht das hervorgebrachte Ding selbst; dies ist nämlich der Zielpunkt der Bewegung. Zielpunkt und Träger der Bewegung sind aber nicht dasselbe, sondern der Träger der vorgenannten Veränderung ist das, woraus das Ding hervorgebracht wird; und dies wird Stoff genannt. Wenn also die Dinge in das Sein hervorgebracht wurden, nachdem sie nicht gewesen waren, scheint es, daß der Stoff vor ihnen da sein mußte; und wenn dieser wiederum hervorgebracht wurde, nachdem er nicht gewesen war, muß er einen anderen vorausgehenden Stoff haben. Es läßt sich aber nicht ins Unendliche fortschreiten. Also bleibt übrig, daß man zu irgendeinem ewigen Stoff gelangen muß, der nicht hervorgebracht wurde, nachdem er nicht gewesen war.

DESGLEICHEN: Wenn die Welt anfang, nachdem sie nicht gewesen war, war es, bevor es die Welt gab, entweder möglich, daß die Welt sei oder werde oder nicht möglich. Wenn es aber nicht möglich war, daß sie sei oder werde, war es also — denn dies ist gleichwertig — unmöglich, daß die Welt sei oder werde. Was aber unmöglich werden kann, das

quam non fuerant, necesse est dicere eas mutatas esse de non esse ad esse. Omnis autem mutatio et motus subiectum aliquod habet: est enim motus actus existentis in potentia; subiectum autem mutationis per quam aliqua res in esse producitur, non est ipsa res producta, hoc enim est terminus motus; non est autem idem motus terminus et subiectum; sed subiectum praedictae mutationis est id quo res producitur, quod materia dicitur. Videtur ergo, si res in esse productae sint postquam non fuerant, quod oporteat eis materiam praeeexistisse: quae si iterum producta est postquam non fuerat, oportet quod habeat aliam materiam praecedentem. Non autem est procedere in infinitum. Relinquitur igitur quod oporteat devenire ad aliquam materiam aeternam, quae non sit producta postquam non fuerat.

ITEM. Si mundus incepit postquam non fuerat, antequam mundus esset, aut erat possibile mundum esse vel fieri, aut erat possibile mundum esse vel fieri, aut non possibile. Si autem non possibile erat esse vel fieri, ergo ab aequipollenti impossibile erat mundum esse vel fieri. Quod autem impossibile

wird mit Notwendigkeit nicht. Also ist es notwendig, daß die Welt nicht geworden ist; und da dies offenkundig falsch ist, muß man sagen: Wenn die Welt zu sein anfang, nachdem sie nicht gewesen war, war es, bevor es sie gab, möglich, daß sie sei oder werde. Also stand etwas in Möglichkeit zum Werden und Sein der Welt. Was aber in Möglichkeit zum Werden und Sein irgendeines Dinges steht, ist dessen Stoff, wie das Holz sich zum Schemel verhält. So scheint es also notwendig zu sein, daß es den Stoff immer gab, auch wenn die Welt nicht immer war.

Aber da oben (Kap. 69) gezeigt wurde, daß auch der Stoff von Gott allein herrührt, bekennt der katholische Glaube aus dem gleichen Grunde, daß der Stoff nicht ewig ist, wie auch, daß die Welt nicht eine ewige ist. Die Ursächlichkeit Gottes muß sich nämlich so in den Dingen ausdrücken, daß die von Ihm hervorgebrachten Dinge zu sein anfangen, nachdem sie nicht gewesen waren. Dies zeigt nämlich auf einleuchtende und offenkundige Weise, daß sie nicht aus sich selbst, sondern von einem ewigen Urheber herrühren.

Wir werden aber durch die vorausgeschickten Gründe nicht gezwungen, die Ewigkeit des Stoffes anzunehmen. Man kann nämlich die allgemeine Hervorbringung der Dinge nicht eigentlich Veränderung nennen. In keiner Veränderung wird

est fieri, necesse est non fieri. Necesse est igitur mundum non esse factum. Quod cum manifeste sit falsum, necesse est dicere, quod si mundus incepit esse postquam non fuerat, quod possibile erat antequam esset, ipsum esse vel fieri. Erat igitur aliquid in potentia ad fieri et esse mundi. Quod autem est in potentia ad fieri et esse alicuius, est materia eius, sicut lignum se habet ad scamnum. Sic igitur videtur quod necesse est materiam semper fuisse, etiam si mundus semper non fuit.

Sed cum ostensum sit supra quod etiam materia non est nisi a Deo, pari ratione fides catholica non confitetur materiam esse aeternam, sicut nec mundum aeternum. Oportet enim hoc modo exprimi in ipsis rebus causalitatem divinam, ut res ab eo productae esse inciperent postquam non fuerant. Hoc enim evidenter et manifeste ostendit eas non a se ipsis esse, sed ab aeterno auctore.

Non autem praemissis rationibus arctamur ad ponendum aeternitatem materiae: non enim universalis rerum productio proprie mutatio dici potest. In nulla enim mutatione subiectum

nämlich der Träger der Veränderung durch die Veränderung hervorgebracht, weil Träger und Zielpunkt der Veränderung nicht dasselbe sind, wie (Kap. 99) gesagt wurde. Da also die allgemeine Hervorbringung [115] der Dinge durch Gott, die Erschaffung genannt wird, sich auf alles erstreckt, was in einem Ding ist, kann eine derartige Hervorbringung nicht eigentlich die Bewandnis der Veränderung haben, auch wenn die erschaffenen Dinge in das Sein hervorgebracht werden, nachdem sie nicht gewesen waren. Es genügt nämlich nicht zum wahren Begriff der Veränderung, nach dem Nichtsein zu sein, wenn nicht vorausgesetzt wird, daß der Träger bald unter der Beraubung und bald unter der Form steht. Daher findet sich in gewissen Dingen dieses nach jenem, in denen sich nicht eigentlich die Bewandnis der Bewegung oder Veränderung findet; wie wenn man sagt, aus dem Tag werde die Nacht. Wenn also auch die Welt zu sein anfang, nachdem sie nicht gewesen war, muß dies nicht durch irgendeine Veränderung geschehen sein, sondern durch Erschaffung, die in Wahrheit keine Veränderung, sondern eine Art Verhältnis des erschaffenen Dinges ist, das seinem Sein nach vom Schöpfer abhängt, mit einer Beziehung zum vorausgehenden Nichtsein. In jeder Veränderung muß sich nämlich irgendein sich anders und anders verhaltendes Selbes finden, das nämlich jetzt unter dem einen Endpunkt und nachher unter dem anderen steht, was bei der Erschaffung nicht dem wahren

mutationis per mutationem producitur, quia non est idem subiectum mutationis et terminus, ut dictum est. Cum igitur universalis productio rerum a Deo, quae creatio dicitur, se extendat ad omnia quae sunt in re, huiusmodi productio rationem mutationis proprie habere non potest, etiam si res creatae producantur in esse postquam non fuerant. Esse enim post non esse non sufficit ad veram rationem mutationis, nisi supponatur quod subiectum nunc sit sub privatione, et nunc sub forma: unde in quibusdam invenitur hoc post illud, in quibus proprie ratio motus aut mutationis non est, sicut cum dicitur quod ex die fit nox. Sic igitur etsi mundus esse inceperit postquam non fuerat, non oportet quod hoc per aliquam mutationem sit factum, sed per creationem, quae vere mutatio non est, sed quaedam relatio rei creatae, a creatore secundum suum esse dependentis, cum ordine ad non esse praecedens. In omni enim mutatione oportet esse aliquid idem, aliter et aliter se habens, utpote quod nunc sit sub uno extremo, et postmodum sub alio: quod quidem in creatione secundum rei veritatem non invenitur,

Sachverhalt nach, sondern nur der Vorstellung nach zutrifft, sofern wir uns vorstellen, ein und dasselbe Ding sei früher nicht gewesen und sei nachher; und so kann nach einer gewissen Ähnlichkeit die Erschaffung Veränderung genannt werden.

Desgleichen ist auch der zweite Einwand nicht zwingend. Obwohl es nämlich wahr ist zu sagen: Bevor es die Welt gab, war es möglich, daß die Welt sei oder werde, braucht dies dennoch nicht im Hinblick auf eine *seiende* Möglichkeit gesagt zu sein. Bei den Aussagen wird nämlich das ‚möglich‘ genannt, was eine gewisse Weise der Wahrheit bezeichnet, was nämlich weder notwendig noch unmöglich ist. Daher spricht man von einem derartigen Möglichen nicht im Hinblick auf eine seiende Möglichkeit, wie der Philosoph lehrt. Wenn man aber im Hinblick auf irgendein Vermögen sagt, es sei möglich, daß die Welt ist, braucht es nicht im Hinblick auf ein leidentliches Vermögen gesagt zu sein, sondern im Hinblick auf ein tätiges Vermögen, so daß die Aussage: die Welt habe sein können, bevor sie war, so verstanden wird, daß Gott die Welt ins Sein hervorbringen konnte, bevor Er sie hervorbrachte. Daher sind wir nicht gezwungen, anzunehmen, der Stoff sei vor der Welt dagewesen. So nimmt also

sed solum secundum imaginationem, prout imaginamur unam et eandem rem prius non fuisse, et postmodum esse: et sic secundum quamdam similitudinem creatio mutatio dici potest.

1019 b 34 sq. Similiter etiam secunda obiectio non cogit. Licet enim verum sit dicere quod antequam mundus esset, possibile erat mundum esse vel fieri, non tamen oportet hoc secundum aliquam potentiam dici. Dicitur enim possibile in enuntiabilibus quod significat aliquem modum veritatis: quod scilicet neque est necessarium neque impossibile: unde huiusmodi possibile non secundum aliquam potentiam dicitur, ut Philosophus docet in VII Metaphysicorum [lib. 4 cap. 12]. Si autem secundum aliquam potentiam dicitur possibile mundum esse, non est necessarium quod dicatur secundum potentiam passivam, sed secundum potentiam activam: ut quod dicitur, quod mundum possibile fuit esse antequam esset, sic intelligatur quod Deus potuit mundum in esse producere antequam produceret: unde non cogimur ponere materiam praexistentis mundo. Sic ergo fides

der katholische Glaube nichts an, das gleich ewig wäre wie Gott; und deswegen bekennt er einen „Schöpfer und Macher aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge“.

100. KAPITEL

GOTT TUT ALLES WEGEN EINES ZIELES

Weil aber oben (Kap. 96) gezeigt wurde, daß Gott nicht mit Naturnotwendigkeit, sondern durch Verstand und Willen die Dinge in das Sein hervorbrachte, jedes auf diese Weise Tätige aber wegen eines Zieles tätig ist, da für den praktischen Verstand das Ziel Prinzip ist [116], muß also alles, was von Gott gemacht wurde, wegen eines Zieles sein.

DAZU: Die Hervorbringung der Dinge durch Gott geschah auf die beste Weise; es ist nämlich dem Besten eigen, ein jedes auf die beste Weise zu machen. Es ist aber besser, daß etwas wegen eines Zieles werde als ohne die Absicht eines Zieles; vom Ziele her rührt nämlich die Bewandnis des Guten in dem, was wird. Also wurden die Dinge von Gott wegen eines Zieles gemacht.

Ein Zeichen dafür tritt auch in den von der Natur Gewirkten Dingen zutage, von denen nichts vergeblich, sondern

catholica nihil Deo coaeternum ponit, et propter hoc „creatorem et factorem omnium visibilium et invisibilium“ confitetur.

CAPUT 100

Quod Deus operatur omnia propter finem

[STh I 44, 4; 65, 2; 103, 2; 2 d 1: 2, 1, 2; CG III 17. 18]

Quoniam autem supra ostensum est quod Deus res in esse produxit non per necessitatem naturae, sed per intellectum et voluntatem, omne autem tale agens agit propter finem, operativi enim intellectus finis principium est: necesse est igitur omnia quae a Deo sunt facta, propter finem esse.

ADHUC. Productio rerum a Deo optime facta est: optimi enim est optime facere unumquodque. Melius est autem fieri aliquid propter finem quam absque finis intentione: ex fine enim est ratio boni in his quae fiunt. Sunt igitur res a Deo factae propter finem.

Huius etiam signum apparet in his quae a natura aguntur, quorum nihil in vanum est, sed propter finem unumquodque.

ein jedes wegen eines Zieles ist [117]. Es ist aber sinnwidrig zu sagen, was durch die Natur geschieht, sei geordneter als die Gründung der Natur selbst durch das erste Tätige, da die ganze Ordnung der Natur sich davon herleitet. Also ist es offenkundig, daß die Dinge von Gott wegen eines Zieles hervorgebracht wurden.

101. KAPITEL

DAS LETZTE ZIEL ALLER DINGE IST DAS GUT-SEIN GOTTES

Das letzte Ziel der Dinge muß aber das Gut-sein Gottes sein. Letztes Ziel der Dinge, die von irgendeinem durch den Willen Tätigen gemacht sind, ist nämlich das, was vom Tätigen in erster Linie und an sich gewollt ist; und deswegen tut das Tätige alles, was es tut. Das erste vom Willen Gottes Gewollte ist aber Sein Gut-sein, wie aus dem Obigen (Kap. 32) hervorgeht. Also muß das letzte Ziel aller von Gott gemachten Dinge das Gut-sein Gottes sein.

DESGLEICHEN: Das Ziel der Erzeugung eines jeden erzeugten Dinges ist die Form desselben; wenn nämlich diese erreicht ist, ruht die Erzeugung. Ein jedes — sei es durch die Kunst oder sei es durch die Natur — Erzeugte

Inconveniens autem dicere est, magis ordinata esse quae fiunt a natura quam ipsa institutio naturae a primo agente, cum totus ordo naturae exinde derivetur. Manifestum est igitur res a Deo productas esse propter finem.

CAPUT 101

Quod ultimus finis omnium est divina bonitas

[Vide sub cap. 100].

Oportet autem ultimum finem rerum divinam bonitatem esse. Rerum enim factarum ab aliquo agente per voluntatem, ultimus finis est quod est primo et per se volitum ab agente, et propter hoc agit agens omne quod agit. Primum autem volitum divinae voluntatis est eius bonitas, ut ex superioribus patet. Necessè est igitur omnium rerum factarum a Deo, ultimum finem divinam bonitatem esse.

ITEM. Finis generationis uniuscuiusque rei generatae est forma eiusdem, hac enim adepta generatio quiescit. Unumquodque enim generatum, sive per artem sive per naturam,

wird nämlich seiner Form nach dem Tätigen irgendwie ähnlich, denn jedes Tätige wirkt ein ihm irgendwie Ähnliches. Das Haus, das im Stoffe ist, geht nämlich aus dem Haus hervor, das im Geist des Kunstfertigen ist. Auch im naturhaften Bereich erzeugt der Mensch den Menschen; und wenn etwas der Natur nach erzeugt oder gemacht ist, ohne dem Erzeugenden der Art nach ähnlich zu sein, ähnelt es den es bewirkenden Dingen doch wie das Unvollkommene dem Vollkommenen. Daß das Erzeugte dem Erzeugenden nicht der Art nach ähnlich wird, tritt nämlich deshalb ein, weil es nicht zur vollkommenen Ähnlichkeit mit ihm gelangen kann, sondern an ihr irgendwie auf unvollkommene Weise teilnimmt, wie die Sinnenwesen und Pflanzen, die durch die Kraft der Sonne erzeugt werden. Also ist bei allen Dingen, die werden, das Ziel der Erzeugung oder Vollendung die Form des Machenden oder Erzeugenden, daß sie nämlich zur Ähnlichkeit mit ihm gelangen. Die Form des ersten Tätigen aber, nämlich Gottes, ist nichts anderes als Sein Gut-sein. Also ist alles dazu gemacht, daß es dem Gut-sein Gottes ähnlich werde.

secundum suam formam similatur aliquo modo agenti, nam omne agens agit aequaliter sibi simile. Domus enim quae est in materia, procedit a domo quae est in mente artificis. In naturalibus etiam homo generat hominem; et si aliquid sit genitum vel factum secundum naturam, quod non sit simile generanti secundum speciem, similatur tamen suis agentibus sicut imperfectum perfecto. Ex hoc enim contingit quod generatum generanti secundum speciem non similatur, quia ad eius perfectam similitudinem non possit pervenire, sed aequaliter eam imperfecte participat; sicut animalia et plantae quae generantur ex virtute solis. Omnium igitur quae fiunt, finis generationis sive perfectionis est forma facientis vel generantis, ut scilicet ad eius similitudinem perveniatur. Forma autem primi agentis, scilicet Dei, non est aliud quam eius bonitas. Propter hoc igitur omnia facta sunt ut divinae bonitati assimilentur.

102. KAPITEL

DIE VERÄHNLICHUNG MIT GOTT IST DIE URSACHE
DER VERSCHIEDENHEIT IN DEN DINGEN

Daraus ist also der Grund der Verschiedenheit und Unterscheidung in den Dingen zu entnehmen [vgl. Kap. 71ff.]. Weil nämlich wegen des Abstandes eines jeden Geschöpfes von Gott das Gut-sein Gottes nicht auf vollkommene Weise dargestellt werden konnte, mußte sie durch viele Dinge dargestellt werden, damit das, was von seiten des einen fehlt, von seiten eines anderen ergänzt werde; denn auch bei den syllogistischen Schlußfolgerungen müssen, wenn der Schlußsatz durch einen einzigen Mittelbegriff nicht genügend bewiesen wird, die Mittelbegriffe zur Kundmachung des Schlusses vervielfältigt werden, wie es bei den dialektischen Syllogismen geschieht. Aber auch die Gesamtheit der Geschöpfe stellt das Gut-sein Gottes nicht auf vollkommene und ebenbürtige Weise dar, sondern entsprechend der dem Geschöpfe möglichen Vollkommenheit.

DESGLEICHEN: Was der allgemeinen Ursache schlechthin und auf geeinte Weise inne ist, findet sich in den Wirkungen auf vielfältige und unterschiedene Weise; denn es ist

CAPUT 102

Quod divina assimilatio est causa diversitatis
in rebus

[STh I 47, 1. 2; 65, 2; CG II 39—45; III 97; Pot 3, 1 ad 1; 3, 16; An 7; Div Nom c. 4: lect 16; Met XII lect 2; Caus lect 24]

Ex hoc igitur accipienda est ratio diversitatis et distinctionis in rebus. Quia enim divinam bonitatem perfecte repraesentari impossibile fuit propter distantiam uniuscuiusque creaturae a Deo, necessarium fuit ut repraesentaretur per multa, ut quod deest ex uno, suppleretur ex alio. Nam et in conclusionibus syllogisticis quando per unum medium non sufficienter demonstratur conclusio, oportet media multiplicari ad conclusionis manifestationem, ut in syllogismis dialecticis accidit. Nec tota tamen universitas creaturarum perfecte divinam bonitatem repraesentat per aequiparantiam, sed secundum perfectionem creaturae possibilem.

ITEM. Illud quod inest causae universali simpliciter et unite, invenitur in effectibus multipliciter et distincte: nobilius est

etwas auf edlere Weise in der Ursache als in den Wirkungen. Das eine und einfache Gut-sein Gottes ist aber Prinzip und Wurzel des ganzen Gut-seins, das sich in den Geschöpfen findet. Also müssen die Geschöpfe so dem Gut-sein Gottes ähnlich sein, wie Vieles und Unterschiedenes einem einzigen Einfachen ähnlich ist. So treten also Vielheit und Unterscheidung in den Dingen nicht durch Zufall oder von ungefähr auf, wie auch die Hervorbringung der Dinge nicht vom Zufall oder von ungefähr kommt, sondern wegen eines Zieles. Aus demselben Prinzip rühren nämlich Sein und Einheit und Vielheit in den Dingen her. Auch wird ja die Unterscheidung der Dinge nicht vom Stoff verursacht, denn die erste Gründung der Dinge geschieht durch die Erschaffung, die den Stoff nicht erfordert. Desgleichen scheint das, was nur von der Notwendigkeit des Stoffs herrührt, zufällig zu sein. Desgleichen wird aber auch die Vielheit in den Dingen nicht wegen der Reihenfolge der mittleren Tätigen verursacht, etwa weil von einem Einzigen, Ersten, Einfachen unmittelbar nur ein Einziges hätte hervorgehen können, das jedoch dem Ersten in der Einfachheit nachstände, so daß aus ihm nun die Vielheit hervorgehen könnte und sich in der Folge, je mehr man vom Ersten, Einfachen wegschreitet, eine um so zahlreichere Vielheit fände, wie einige annehmen [118]. Es wurde nämlich bereits (Kap. 95) gezeigt, daß *mehreres* nur durch Erschaffung in das Sein hervorgehen konnte, die

enim aliquid in causa quam in effectibus. Divina autem bonitas una et simplex principium est et radix totius bonitatis quae in creaturis invenitur. Necessè est igitur sic creaturas divinae bonitati assimilari sicut multa et indistincta assimilantur uni et simplici. Sic igitur multitudo et distinctio provenit in rebus non casualiter aut fortuito, sicut nec rerum productio est a casu vel a fortuna, sed propter finem. Ex eodem enim principio est esse et unitas et multitudo in rebus. Neque enim distinctio rerum causatur ex materia: nam prima rerum institutio est per creationem, quae materiam non requirit. Similiter quae solum ex necessitate materiae proveniunt, casualia esse videntur. Similiter autem neque multitudo in rebus causatur propter ordinem mediorum agentium, puta quod ab uno primo simplici procedere immediate non potuerit nisi unum, distans tamen a primo in simplicitate, ita quod ex eo iam procedere potuerit multitudo, et sic deinceps quanto magis a primo simplici receditur, tanto numerosior multitudo invenitur, ut aliqui posuerunt. Iam enim ostensum est quod plura sunt quae in esse prodire non potuerunt nisi per

Gott allein zukommt, wie oben (Kap. 70) gezeigt wurde. Daher bleibt übrig, daß von Gott Selbst mehreres unmittelbar erschaffen wurde.

Es ist auch offenkundig, daß dieser Annahme zufolge die Vielheit und Unterscheidung der Dinge zufällig, gleichsam vom ersten Tätigen nicht beabsichtigt wäre. Die Vielheit und Unterscheidung der Dinge wurde nämlich vom Verstand Gottes ausgedacht und in den Dingen verwirklicht, daß Gottes Gut-sein von den erschaffenen Dingen auf verschiedene Weise dargestellt werde und die verschiedenen Dinge auf verschiedenen Stufen an ihr teilnehmen, damit sich so aus eben der Ordnung der verschiedenen Dinge eine gewisse Schönheit in den Dingen ergebe, welche die göttliche Weisheit empfehlen soll.

103. KAPITEL

DAS GUT-SEIN GOTTES IST NICHT NUR URSACHE DER DINGE,
SONDERN AUCH JEDER BEWEGUNG UND TÄTIGKEIT

Aber nicht nur für die Gründung der Dinge ist das Gut-sein Gottes Ziel, sondern auch für jede Tätigkeit und Bewegung jedweden Geschöpfes muß das Gut-sein Gottes Ziel sein. Wie nämlich ein jedes beschaffen ist, solches tut es; so

creationem, quae solius Dei est, ut supra ostensum est. Unde relinquitur quod ab ipso Deo sunt plura immediate creata.

Manifestum est etiam quod secundum hanc positionem, rerum multitudo et distinctio casualis esset, quasi non intenta a primo agente. Est enim multitudo rerum et distinctio ab intellectu divino excogitata et instituta in rebus ad hoc quod diversimode divina bonitas a rebus creatis repraesentetur, et eam secundum diversos gradus diversa participarent, ut sic ex ipso diversarum rerum ordine quaedam pulchritudo resultet in rebus, quae divinam Sapientiam commendaret.

CAPUT 103

Quod non solum divina bonitas est causa rerum, sed etiam omnis motus et operationis

Non solum autem institutionis rerum finis est divina bonitas, sed etiam omnis operationis et motus creaturae cuiuslibet necesse est divinam bonitatem finem esse. Unumquodque enim quale est

z. B. wärmt das Warme. Jedwedes erschaffene Ding aber nimmt seiner Form nach an einer gewissen Ähnlichkeit des Gut-seins Gottes teil, wie (Kap. 101) gezeigt wurde. Also ist auch jede Tätigkeit und Bewegung jedweden Geschöpfes auf das Gut-sein Gottes als auf sein Ziel hingebordnet.

AUSSERDEM: Jede Bewegung und Tätigkeit jedweden Dinges scheint nach irgendeinem Vollkommenen zu streben. Das Vollkommene aber hat die Bewandnis des Guten; die Vollkommenheit jedweden Dinges ist nämlich sein Gut-sein. Also strebt jede Bewegung und Tätigkeit jedweden Dinges nach einem Guten. Jedwedes Gute aber ist eine Art Ähnlichkeit des höchsten Gutes, wie auch jedwedes Seiende eine Ähnlichkeit des ersten Seienden ist. Also strebt die Bewegung und Tätigkeit jedweden Dinges nach der Ähnlichkeit des Gut-seins Gottes.

AUSSERDEM: Wenn es viele Tätige gibt, die eine Ordnung einhalten, müssen die Tätigkeiten und Bewegungen aller Tätigen auf das Gut des ersten Tätigen als auf das letzte Ziel hingebordnet sein. Da nämlich die niederen Tätigen von einem höheren Tätigen bewegt werden und jedes Bewegende zu seinem eigenen Ziel hinbewegt, müssen die Tätigkeiten und Bewegungen der niederen Tätigen nach dem Ziel des ersten Tätigen streben; wie in einem Heer die Tätigkeiten

talia agit, sicut calidum calefacit. Quaelibet autem res creata secundum suam formam similitudinem quamdam participat divinae bonitatis, ut ostensum est. Ergo et omnis actio et motus creaturae cuiuslibet in divinam bonitatem ordinatur sicut in finem.

PRAETEREA. Omnis motus et operatio rei cuiuslibet in aliquid perfectum tendere videtur. Perfectum autem habet rationem boni, perfectio enim cuiuslibet rei est bonitas eius. Omnis igitur motus et actio rei cuiuslibet ad bonum tendit. Bonum autem quodlibet est similitudo quaedam summi boni, sicut et ens quodlibet est similitudo primi entis. Igitur motus et actio cuiuslibet rei tendit in assimilationem bonitatis divinae.

PRAETEREA. Si sint multa agentia ordinem habentia, necesse est quod omnium agentium actiones et motus ordinentur in bonum primi agentis sicut in finem ultimum. Cum enim a superiori agente inferiora agentia moveantur, et omne movens moveat ad finem proprium, oportet quod actiones et motus inferiorum agentium tendant in finem primi agentis: sicut in exercitu omnium ordinum actiones ordinantur sicut in ultimum

aller Abteilungen auf den Sieg als auf das Letzte hingeordnet sind, der das Ziel des Führers ist. Es wurde aber (Kap. 3) gezeigt, daß das erste Bewegende und Tätige Gott ist; Sein Ziel ist aber nichts anderes als Sein Gut-sein wie ebenfalls oben (Kap. 32) gezeigt wurde. Also müssen alle Tätigkeiten und Bewegungen jedweder Geschöpfe wegen des Gut-seins Gottes sein, zwar nicht, um es zu verursachen noch um es zu vermehren, sondern um es auf ihre Weise zu erwerben, indem sie nämlich an einer gewissen Ähnlichkeit mit ihm teilnehmen.

Die Ähnlichkeit des Gut-seins Gottes aber erlangen die erschaffenen Dinge durch ihre Tätigkeiten auf verschiedene Weise, wie sie diese auch ihrem Sein nach auf verschiedene Weise darstellen; ein jedes ist nämlich so tätig, wie es ist. Weil es also allen Geschöpfen gemeinsam ist, das Gut-sein Gottes darzustellen, sofern sie sind, ist es allen gemeinsam, durch ihre Tätigkeiten die Ähnlichkeit Gottes zu erlangen in der Erhaltung und der Mitteilung ihres Seins an ein anderes. Ein jedes Geschöpf sucht nämlich, soweit es möglich ist, sich bei seiner Tätigkeit *zuerst* im vollkommenen Sein zu erhalten; und darin strebt es auf seine Weise nach der Ähnlichkeit mit der göttlichen Unaufhörlichkeit. *Zweitens* aber versucht ein jedes Geschöpf, durch seine Tätigkeit sein vollkommenes Sein einem anderen auf seine Weise mitzuteilen; und da-

ad victoriam, quae est finis ducis. Ostensum autem est supra quod primum movens et agens est Deus; finis autem eius non est aliud quam sua bonitas, ut etiam supra ostensum est. Necesse est igitur quod omnes actiones et motus quarumcumque creaturarum sint propter divinam bonitatem, non quidem causandam, neque augendam, sed suo modo acquirendam, participando siquidem aliquam similitudinem eius.

Divinae autem bonitatis similitudinem res creatae per suas operationes diversimode consequuntur, sicut et diversimode secundum suum esse ipsam repraesentant: unumquodque enim operatur secundum quod est. Quia igitur omnibus creaturis commune est ut divinam bonitatem repraesentent in quantum sunt, ita omnibus commune est ut per operationes suas consequantur divinam similitudinem in conservatione sui esse et communicatione sui esse ad alterum. Unaquaeque enim creatura in sua operatione primo quidem se in esse perfecto secundum quod est possibile conservare nititur, in quo suo modo tendit in similitudinem divinae perpetuitatis. Secundo vero per suam operationem unaquaeque creatura suum esse perfectum alteri com-

durch strebt es nach der Ähnlichkeit mit der göttlichen Ursächlichkeit.

Aber das vernunftbegabte Geschöpf strebt durch seine Tätigkeit auf eine gewisse einzigartige Weise vor den übrigen nach der Ähnlichkeit Gottes, wie es auch ein edleres Sein besitzt als die übrigen Geschöpfe. Das Sein der übrigen Geschöpfe ist nämlich endlich, da es durch den Stoff eingengt wird, so daß es keine Unendlichkeit besitzt, weder in Wirklichkeit noch in Möglichkeit. Jede vernunftbegabte Natur aber besitzt Unendlichkeit entweder in Wirklichkeit oder in Möglichkeit, insofern der Verstand die verstehbaren Gegenstände in sich enthält. In uns also steht die verständliche Natur, in ihrem ersten Sein betrachtet, in Möglichkeit zu ihren verstehbaren Gegenständen, die, da sie unendlich sind, der Möglichkeit nach eine gewisse Unendlichkeit besitzen [119]. Daher ist der Verstand die Art der Arten, weil er nicht nur eine zu einem Einzigen bestimmte Art besitzt wie der Stein, sondern eine für alle Arten empfängliche Art [120]. In Gott aber ist die verständliche Natur in Wirklichkeit unendlich, insofern sie die Vollkommenheit alles Seienden in sich vorausbesitzt, wie oben (Kap. 21) gezeigt wurde. Die anderen verständlichen Geschöpfe aber halten sich in der Mitte zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit. Also strebt das verständliche Geschöpf durch seine Tätigkeit nach der

municare conatur secundum suum modum, et per hoc tendit in similitudinem divinae causalitatis.

Sed creatura rationalis per suam operationem tendit in divinam similitudinem singulari quodam modo prae ceteris, sicut et prae ceteris creaturis nobiliter esse habet: esse enim creaturarum ceterarum, cum sit per materiam constrictum, est finitum, ut infinitatem non habeat nec actu nec potentia. Omnis vero natura rationalis infinitatem habet vel actu vel potentia, secundum quod intellectus continet in se intelligibilia. In nobis igitur intellectualis natura in suo primo esse considerata est in potentia ad sua intelligibilia, quae cum sint infinita, infinitatem quamdam habent in potentia. Unde intellectus est species specierum, quia non habet tantum speciem determinatam ad unum, ut lapis, sed speciem omnium specierum capacem. Natura vero intellectualis in Deo infinita est in actu, utpote in se prae habens totius entis perfectionem, ut supra ostensum est. Creaturae vero aliae intellectuales medio modo se habent inter potentiam et actum. Tendit igitur intellectualis creatura per suam opera-

Ähnlichkeit Gottes, nicht nur dadurch, daß es sich im Sein erhält oder sein Sein irgendwie durch Mitteilen vervielfältigt, sondern auch dadurch, daß es in Wirklichkeit in sich besitzt, was es durch die Natur in Möglichkeit besitzt. Also ist es das Ziel des verständlichen Geschöpfes, durch seine Tätigkeit zu erreichen, daß Sein Verstand im Hinblick auf alles Verstehbare, das es in Möglichkeit besitzt, gänzlich in die Wirklichkeit versetzt werde. Dadurch nämlich wird es im höchsten Maße Gott ähnlich sein.

104. KAPITEL

ÜBER DIE ZWEIFACHE MÖGLICHKEIT, DER IN DEN DINGEN EIN ZWEIFACHES ERKENNEN ENTSpricht; UND WELCHES DAS ZIEL DES VERSTÄNDLICHEN GESCHÖPFES IST

Es steht aber etwas auf zweifache Weise in Möglichkeit. Auf die *eine* Weise der Natur nach, nämlich im Hinblick auf das, was durch ein naturhaftes Tätiges in die Wirklichkeit übergeführt werden kann; auf die *andere* Weise im Hinblick auf das, was nicht durch ein natürliches Tätiges in die Wirklichkeit übergeführt werden kann, sondern durch irgendein anderes Tätiges, was bei den körperlichen Dingen zutage

tionem in divinam similitudinem, non in hoc solum quod se in esse conservet, vel suum esse quodammodo communicando multiplicet, sed ut in se habeat actu quod per naturam in potentia habet. Est igitur finis intellectualis creaturae, quem per suam operationem consequitur, ut intellectus eius totaliter efficiatur in actu secundum omnia intelligibilia quae in potentia habet: secundum hoc enim maxime Deo similis erit.

CAPUT 104

De duplici potentia, cui in rebus respondet duplex intellectus, et quis sit finis intellectualis creaturae

[STh I 12, 1; 4 ad 3; I—II 3, 6. 8; Suppl 92, 1; 4 d 49: 2, 1; CG III 48. 51. 54. 57; Ver 8, 1; Qib VII 1, 1; X 8; Mt c. 5; Jo c. 1: lect 11]

Est autem aliquid in potentia dupliciter: uno modo naturaliter, respectu eorum scilicet quae per agens naturale possunt reduci in actum; alio modo respectu eorum quae reduci non possunt in actum per agens naturale, sed per aliquod aliud agens, quod quidem in rebus corporalibus apparet. Quod enim ex puero

tritt. Daß nämlich aus dem Knaben ein Mann werde oder daß aus dem Samen ein Sinnenwesen werde, liegt in der naturhaften Möglichkeit; aber daß aus dem Holz ein Schemel werde oder aus einem Blinden ein Sehender werde, liegt nicht in der naturhaften Möglichkeit. So steht es aber auch bei unserem Verstand. Unser Verstand steht nämlich in naturhafter Möglichkeit im Hinblick auf gewisse verstehbare Gegenstände, nämlich auf diejenigen, die in die Wirklichkeit übergeführt werden können durch den tätigen Verstand, der das uns eingeborene Prinzip ist, durch das wir in Wirklichkeit verstehend werden.

Wir können aber das letzte Ziel nicht dadurch erreichen, daß unser Verstand so in die Wirklichkeit übergeführt wird, denn die Wirksamkeit des tätigen Verstandes ist es, die Vorstellungsbilder, die in Möglichkeit verstehbar sind, in Wirklichkeit verstehbar zu machen, wie aus dem Obigen (Kap. 83) hervorgeht. Die Vorstellungsbilder wurden aber durch den Sinn aufgenommen. Also wird unser Verstand durch den tätigen Verstand nur im Hinblick auf dasjenige Verstehbare in die Wirklichkeit übergeführt, zu dessen Kenntnis wir durch das Sinnfällige gelangen können. Es ist aber unmöglich, daß in einer solchen Erkenntnis das letzte Ziel des Menschen besteht, denn wenn das letzte Ziel erreicht ist, ruht das naturhafte Verlangen. Wie weit aber auch immer jemand auf die vorgenannte Weise, auf die wir das Wissen dem Sinn

fiat vir, est in potentia naturali, vel quod ex semine fiat animal. Sed quod ex ligno fiat scamnum, vel ex caeco fiat videns, non est in potentia naturali. Sic autem et circa intellectum nostrum accidit. Est enim intellectus noster in potentia naturali respectu quorumdam intelligibilium, quae scilicet reduci possunt in actum per intellectum agentem, qui est principium innatum nobis, ut per ipsum efficiamur intelligentes in actu.

Est autem impossibile nos ultimum finem consequi per hoc quod intellectus noster sic reducatur in actum: nam virtus intellectus agentis est ut phantasmata, quae sunt intelligibilia in potentia, faciat intelligibilia in actu, ut ex superioribus patet. Phantasmata autem sunt accepta per sensum. Per intellectum igitur agentem intellectus noster in actum reducit respectu horum intelligibilium tantum in quorum notitiam per sensibilia possumus devenire. Impossibile est autem in tali cognitione ultimum hominis finem consistere. Nam ultimo fine adepti, desiderium naturale quiescit. Quantumcumque autem aliquis proficiat intelligendo secundum praedictum modum cognitionis

entnehmen, im Verstehen fortschreiten mag, bleibt immer noch das naturhafte Verlangen, anderes zu erkennen. Es gibt nämlich vieles, wozu der Sinn nicht gelangen kann und wovon wir durch das Sinnfällige nur eine bescheidene Kenntnis erlangen können; etwa daß wir davon wissen, daß es ist, nicht aber, was es ist, weil die Washeiten der unstofflichen Substanzen anderer Gattung sind als die Washeiten der sinnfälligen Dinge und sie gleichsam unvergleichlich übersteigen.

Auch bei den Dingen, die unter den Sinn fallen, gibt es vieles, dessen Wesen wir nicht mit Gewißheit erkennen können, bei einigem auf keine Weise, bei anderem aber auf schwache Weise. Daher bleibt immer ein naturhaftes Verlangen im Hinblick auf vollkommeneren Erkenntnis zurück. Das naturhafte Verlangen kann aber nicht vergeblich sein.

Also erlangen wir das letzte Ziel dadurch, daß unser Verstand durch ein erhabeneres Tätiges, als es das unserer Natur zugeordnete Tätige ist, in die Wirklichkeit versetzt wird, welches das Verlangen nach Wissen, das uns von Natur inne ist, stillt. Solcher Art ist aber in uns das Verlangen nach Wissen, daß wir, wenn wir eine Wirkung erkennen, danach verlangen, die Ursache zu erkennen; und wenn wir bei irgendeinem Ding irgendwelche Umstände erkannt haben,

quo a sensu scientiam percipimus, adhuc remanet naturale desiderium ad alia cognoscenda. Multa enim sunt ad quae sensus pertinere non potest, de quibus per sensibilia non nisi modicam notitiam accipere possumus, ut forte sciamus de eis quod sint, non autem quid sint, eo quod substantiarum immaterialium quidditates alterius generis sunt a quidditatibus rerum sensibilibus, et eas quasi improporcionabiliter transcendent.

Circa ea etiam quae sub sensum cadunt, multa sunt quorum rationem cognoscere per certitudinem non possumus, sed quorundam quidem nullo modo, quorundam vero debiliter. Unde semper remanet naturale desiderium respectu perfectioris cognitionis. Impossibile est autem naturale desiderium esse vanum.

Consequimur igitur ultimum finem in hoc quod intellectus noster fiat in actu, aliquo sublimiori agente quam sit agens nobis connaturale, quod quiescere faciat desiderium quod nobis inest naturaliter ad sciendum. Tale est autem in nobis sciendi desiderium, ut cognoscentes effectum, desideremus cognoscere causam, et in quacumque re cognitis quibuscumque eius circum-

ruht unser Verlangen nicht, bis wir dessen Wesen erkennen. Also kann das naturhafte Verlangen nach Wissen in uns nicht zur Ruhe gebracht werden, bis wir die erste Ursache erkennen, nicht auf eine beliebige Weise, sondern durch ihr Wesen. Die erste Ursache aber ist Gott, wie aus dem Obigen (Kap. 3 u. 68) hervorgeht. Also ist es das letzte Ziel des verständlichen Geschöpfes, Gott durch Sein Wesen zu schauen [121].

105. KAPITEL

AUF WELCHE WEISE IST ES DAS LETZTE ZIEL DES VERSTÄNDLICHEN GESCHÖPFES, GOTT DURCH DAS WESEN ZU SCHAUEN, UND WIE KANN ES DIES?

Man muß aber erwägen, wie dies möglich ist. Es ist aber, da unser Verstand etwas nur durch irgendein Erkenntnisbild von ihm erkennt, offenkundig, daß er durch das Erkenntnisbild des einen Dinges nicht das Wesen des anderen erkennen kann; und je weiter das Erkenntnisbild, durch das der Verstand erkennt, von dem erkannten Ding entfernt ist, desto unvollkommener ist die Erkenntnis, die unser Verstand vom Wesen jenes Dinges besitzt. So würde er, wenn er das Rind

stantiis, non quiescit nostrum desiderium, quousque eius essentiam cognoscamus. Non igitur naturale desiderium sciendi potest quietari in nobis, quousque primam causam cognoscamus, non quocumque modo, sed per eius essentiam. Prima autem causa Deus est, ut ex superioribus patet. Est igitur finis ultimus intellectualis creaturae, Deum per essentiam videre.

CAPUT 105

Quomodo finis ultimus intellectualis creaturae est Deum per essentiam videre, et quomodo hoc possit

[STh I 12, 2. 5; 3 d 14: 1 qa 3; 4 d 49: 2, 1. 6; CG III 49. 51. 53. 54; IV 7; Ver 8, 1. 3; 10, 11; 18, 1 ad 1; 20, 2; Qlb VII 1, 1; Jo c. 1: lect 11; c. 14: lect 2; 1 Cor c. 13: lect 4; Div Nom c. 1: lect 1; BT 1, 2]

Hoc autem quomodo possibile sit considerandum est. Manifestum est autem quod cum intellectus noster nihil cognoscat nisi per aliquam speciem eius, impossibile est quod per speciem rei unius cognoscat essentiam alterius; et quanto magis species per quam cognoscat intellectus, plus distat a re cognita, tanto intellectus noster imperfectiorem cognitionem habet de essentia rei illius, ut puta, si cognosceret bovem per speciem asini,

durch das Erkenntnisbild des Esels erkennen würde, dessen Wesen unvollkommen, nämlich bloß in bezug auf die Gattung erkennen; noch unvollkommener aber, wenn er es durch den Stein erkennen würde, weil er es durch die entferntere Gattung erkennen würde. Wenn er es aber durch das Erkenntnisbild irgendeines Dinges erkennen würde, das mit dem Rind in keiner Gattung Gemeinschaft hätte, würde er das Wesen des Rindes in keiner Weise erkennen.

Es ist aber aus dem Obigen (Kap. 12, 13 u. 14) offenkundig, daß kein Erschaffenes mit Gott in einer Gattung übereinkommt. Also kann Gott durch keinerlei erschaffenes Erkenntnisbild, sei es ein sinnhaftes oder ein verstehbares, dem Wesen nach erkannt werden. Damit also Gott Selbst dem Wesen nach erkannt werde, ist es notwendig, daß Gott Selbst die Form des Ihn erkennenden Verstandes werde und Sich mit ihm vereinige, nicht, um eine einzige Natur zu begründen, sondern wie das verstehbare Erkenntnisbild mit dem Verstehenden. Wie Er Selbst nämlich Sein Sein ist, so ist Er Seine Wahrheit, welche die Form des Verstandes ist.

Es muß aber alles, was irgendeine Form erlangt, eine Anlage zu jener Form erlangen. Unser Verstand steht aber nicht schon kraft seiner Natur in der letzten Anlage zu jener Form, welche die Wahrheit ist, weil er sie so von Anfang an

cognosceret eius essentiam imperfecte, scilicet quantum ad genus tantum; magis autem imperfecte si cognosceret per lapidem, quia cognosceret per genus magis remotum. Si autem cognosceret per speciem alicuius rei quae nulli bovi communicaret in genere, nullo modo essentiam bovis cognosceret.

Manifestum est autem ex superioribus quod nullum creatum communicat cum Deo in genere. Per quamcumque igitur speciem creatam non solum sensibilem, sed intelligibilem, Deus cognosci per essentiam non potest. Ad hoc igitur quod ipse Deus per essentiam cognoscatur, oportet quod ipse Deus fiat forma intellectus ipsum cognoscentis, et coniungatur ei non ad unam naturam constituendam, sed sicut species intelligibilis intelligenti. Ipse enim sicut est suum esse, ita est sua veritas, quae est forma intellectus.

Necesse est autem quod omne quod consequitur aliquam formam, consequatur dispositionem aliquam ad formam illam. Intellectus autem noster non est ex ipsa sua natura in ultima dispositione existens respectu formae illius quae est veritas, quia sic a principio ipsam assequeretur. Oportet igitur quod cum

erlangen würde. Wenn er sie also erlangt, muß er durch irgendeine neu hinzugefügte Anlage erhöht werden; und diese nennen wir das Licht der Herrlichkeit, durch das unser Verstand von Gott vervollkommnet wird, der allein Seiner Natur nach diese Form zu eigen hat [122], wie auch die Anlage zur Form des Feuers, nämlich die Wärme, nur vom Feuer herrühren kann; und von diesem Licht heißt es Ps 36 (35), 10: „In deinem Licht werden wir das Licht schauen“ [123].

106. KAPITEL

WIE KOMMT DAS NATURHAFTES VERLANGEN DURCH DIE SCHAU DES WESENS GOTTES, IN DER DIE SELIGKEIT BESTEHT, ZUR RUHE?

Wenn aber dieses Ziel erreicht ist, muß das naturhafte Verlangen zur Ruhe kommen, weil das göttliche Wesen, das sich mit dem Verstand des Gott Schauenden auf die vorgenannte Weise verbindet, ausreichendes Prinzip, alles zu erkennen und Quelle alles Gut-seins ist, so daß nichts zu verlangen übrigbleiben kann.

Und dies ist auch die vollkommenste Weise, die Ähnlichkeit Gottes zu erlangen, daß wir Ihn nämlich so erkennen,

eam consequitur, aliqua dispositione de novo addita elevetur, quam dicimus gloriae lumen: quo quidem intellectus noster a Deo perficitur, qui solus secundum suam naturam hanc propriam formam habet, sicut nec dispositio caloris ad formam ignis potest esse nisi ab igne: et de hoc lumine in Psal. 35, 10 dicitur: „In lumine tuo videbimus lumen.“

CAPUT 106

Quomodo naturale desiderium quiescit ex divina visione per essentiam, in qua beatitudo consistit [Sth I 12, 7; I—II 3, 8; 3 d 14: 2 qa 1; d 27: 3, 2; 4 d 49: 2, 3; CG I 3; III 55; Ver 2, 1 ad 3; 2 ad 5; 8, 1. 2; 20, 5; Virt 2, 10 ad 5; Mt c. 5; Jo c. 1: lect 11; Eph c. 5: lect 3]

Hoc autem fine adepto, necesse est naturale desiderium quietari, quia essentia divina, quae modo praedicto coniungetur intellectui Deum videntis, est sufficiens principium omnia cognoscendi, et fons totius bonitatis, ut nihil restare possit ad desiderandum.

Et hic etiam est perfectissimus modus divinam similitudinem consequendi, ut scilicet ipsum cognoscamus eo modo quo se ipse

wie Er Sich Selbst erkennt, nämlich durch Sein Wesen, obwohl wir Ihn nicht begreifen, wie Er Selbst Sich begreift; nicht daß wir irgendeinen Teil von Ihm nicht kennen würden, da Er keine Teile hat, sondern weil wir Ihn nicht so vollkommen erkennen werden, wie Er erkennbar ist, da die Kraft unseres Verstandes Seine Wahrheit nicht angemessen erfassen kann, der gemäß Er erkennbar ist, ist doch Sein Glanz oder Seine Wahrheit unendlich, unser Verstand aber endlich.

Sein Verstand aber ist unendlich, wie auch Seine Wahrheit; und deshalb erkennt Er Sich in dem Maße, in dem Er erkennbar ist; wie eine beweisbare Schlußfolgerung derjenige begreift, der sie durch einen Beweis erkennt, nicht aber derjenige, der sie auf unvollkommenere Weise, nämlich durch einen wahrscheinlichen Grund erkennt.

Und weil wir als letztes Ziel des Menschen die Seligkeit bezeichnen, besteht des Menschen Glückseligkeit oder Seligkeit darin, Gott durch das Wesen zu schauen, obwohl er in der Vollkommenheit der Seligkeit weit hinter Gott zurücksteht, da Gott diese Seligkeit kraft Seiner Natur besitzt, der Mensch sie aber durch Teilnahme am göttlichen Licht erlangt, wie oben (Kap. 105) gesagt wurde.

cognoscit, scilicet per essentiam suam, licet non comprehendamus ipsum sicut ipse se comprehendit: non quod aliquam partem eius ignoremus, cum partem non habeat, sed quia non ita perfecte ipsum cognoscemus sicut cognoscibilis est, cum virtus intellectus nostri in intelligendo non possit adaequari veritati ipsius secundum quam cognoscibilis est, cum eius claritas seu veritas sit infinita, intellectus autem noster finitus. Intellectus autem eius infinitus est, sicut et veritas eius, et ideo ipse tantum se cognoscit quantum cognoscibilis est. Sicut conclusionem demonstrabilem ille comprehendit qui eam per demonstrationem cognoscit, non autem qui cognoscit eam imperfectiori modo, scilicet per rationem probabilem.

Et quia ultimum finem hominis dicimus beatitudinem, in hoc consistit hominis felicitas, sive beatitudo, quod Deum videat per essentiam, licet in perfectione beatitudinis multum distet a Deo, cum hanc beatitudinem Deus per suam naturam habeat, homo vero eam consequatur per divini luminis participationem, ut supra dictum est.

107. KAPITEL

DIE BEWEGUNG ZU GOTT, UM DIE SELIGKEIT ZU ERLANGEN, IST DER NATURHAFTEN BEWEGUNG ÄHNLICH, UND DIE SELIGKEIT BESTEHT IN EINER TÄTIGKEIT DES VERSTANDES

Man muß aber erwägen: Da das Fortschreiten von der Möglichkeit zur Wirklichkeit entweder eine Bewegung oder einer Bewegung ähnlich ist, verhält es sich mit dem Fortschreiten zur Erlangung dieser Seligkeit ähnlich wie mit der naturhaften Bewegung oder Veränderung. Bei der naturhaften Bewegung beobachtet man nämlich *erstens* irgendeine Eigentümlichkeit, durch die das Bewegliche zu einem solchen Ziel in ein entsprechendes Verhältnis gesetzt oder hingeneigt wird, wie die Schwere in der Erde dazu, daß sie nach unten fällt; denn nichts würde sich von Natur zu einem bestimmten Ziel hinbewegen, wenn es kein entsprechendes Verhältnis zu jenem hätte. *Zweitens* aber beobachtet man eben die Bewegung zum Ziel, *drittens* aber die Form oder den Ort, *viertens* aber die Ruhe in der Form oder an dem Ort.

So ist also bei der verstandlichen Bewegung zum Ziel das *Erste* die zum Ziel hinneigende Liebe; das *Zweite* aber ist das Verlangen, das gleichsam die Bewegung zum Ziel ist

CAPUT 107

Quod motus in Deum ad beatitudinem consequendam assimilatur motui naturali, et quod beatitudo est in actu intellectus

[STh I 26, 2 ad 2; I—II 3, 4; 4, 1; 2 d 38: 2; 4 d 49: 1, 1 qa 2; 3, 4 qa 3; CG III 26; Qlb VIII 9, 1; Eth X lect 6]

Considerandum est autem, quod cum procedere de potentia in actum vel sit motus, vel sit simile motui, circa processum huius beatitudinis consequendum similiter se habet sicut in motu vel in mutatione naturali. In motu enim naturali primo quidem consideratur aliqua proprietas per quam proportionatur vel inclinatur mobile ad talem finem, sicut gravitas in terra ad hoc quod feratur deorsum: non enim moveretur aliquid naturaliter ad certum finem, nisi haberet proportionem ad illum. Secundo autem consideratur ipse motus ad finem. Tertio autem ipsa forma vel locus. Quarto autem quies in forma vel in loco.

Sic igitur in intellectu motu ad finem, primum quidem est amor inclinans in finem; secundum autem est desiderium, quod est quasi motus in finem, et operationes ex tali desiderio pro-

und die von einem solchen Verlangen herrührenden Tätigkeiten; das *Dritte* aber ist eben die Form, die der Verstand erlangt; das *Vierte* aber ist die darauf folgende Ergötzung, die nichts anderes ist als das Zur-Ruhe-Kommen des Willens am erreichten Ziel. Wie also das Ziel der naturhaften Erzeugung die Form und das der örtlichen Bewegung der Ort ist, nicht aber die Ruhe in der Form oder an dem Ort, sondern diese auf das Ziel folgt und noch viel weniger die Bewegung oder das entsprechende Verhältnis zum Ziel das Ziel ist, so ist es das letzte Ziel des verständlichen Geschöpfes, Gott zu schauen, nicht aber, sich an Ihm zu ergötzen, sondern dies begleitet das Ziel und vollendet es gleichsam. Und noch viel weniger kann das Verlangen oder die Liebe das letzte Ziel sein, da man diese auch schon vor dem Ziel besitzt.

108. KAPITEL

VOM IRRTUM JENER, WELCHE DIE GLÜCKSELIGKEIT IN DIE GESCHÖPFE VERLEGEN

Also ist es offenkundig, daß die Glückseligkeit von einigen zu Unrecht gesucht wird, wo immer sie außerhalb Gottes gesucht wird; sei es in körperlichen Lüsten, die auch den

venientes; tertium autem est ipsa forma, quam intellectus consequitur; quartum autem est delectatio consequens, quae nihil est aliud quam quietatio voluntatis in fine adepto. Sicut igitur naturalis generationis finis, est forma et motus localis locus, non autem quies in forma vel loco, sed hoc est consequens finem, et multo minus motus est finis, vel proportio ad finem: ita ultimus finis creaturae intellectualis est videre Deum, non autem delectari in ipso, sed hoc est comitans finem, et quasi perficiens ipsum. Et multo minus desiderium vel amor possunt esse ultimus finis, cum etiam hoc ante finem habeatur.

CAPUT 108

De errore ponentium felicitatem in creaturis

[Sth I 12, 1; I—II 2, 8; CG IV 54; RP 1, 8; Ps 32]

Manifestum est ergo quod felicitas falso a quibusdam quaeritur, in quibuscumque praeter Deum quaeratur, sive in voluptatibus corporalibus, quae sunt et brutis communes; sive in divitiis, quae

vernunftlosen Tieren gemeinsam sind; sei es in den Reichtümern, die eigentlich auf die Erhaltung derer hingeordnet sind, die sie besitzen, und diese ist das gemeinsame Ziel jedes erschaffenen Seienden; sei es in der Macht, die darauf hingeordnet ist, anderen die eigene Vollkommenheit mitzuteilen, was ebenfalls allen gemeinsam ist, wie wir (Kap. 103) sagten; sei es in den Ehren oder im Ruhm, die jemandem insofern gebühren, als er das Ziel bereits besitzt oder im Hinblick auf das Ziel gut veranlagt ist; aber auch nicht in der Erkenntnis irgendwelcher Dinge, auch solcher, die über dem Menschen stehen [124], da in der Erkenntnis Gottes allein das Verlangen des Menschen zur Ruhe kommt.

109. KAPITEL

GOTT ALLEIN IST DURCH DAS WESEN GUT, DIE GESCHÖPFE ABER DURCH TEILNAHME

Aus dem Vorausgeschickten geht also hervor, daß Gott und die Geschöpfe sich zum Gut-sein verschieden verhalten, entsprechend einer zweifachen Art des Gut-seins, das man in den Geschöpfen betrachten kann. Da nämlich das Gute die Bewandnis der Vollkommenheit und des Zieles hat, kommt entsprechend einer zweifachen Vollkommenheit und einem

ad conservationem habentium proprie ordinantur, quae est communis finis omnis entis creati; sive in potestatibus, quae ordinantur ad communicandam perfectionem suam aliis, quod etiam diximus omnibus esse commune; sive in honoribus vel fama, quae alicui debentur secundum quod finem iam habet, vel ad finem bene dispositus est; sed nec in cognitione quarumcumque rerum etiam supra hominem existentium, cum in sola divina cognitione desiderium hominis quietetur.

CAPUT 109

Quod solus Deus est bonus per essentiam, creaturae vero per participationem

[Sth I 6, 3; CG I 38; III 20; Ver 21, 1 ad 1; 21, 5; Div Nom c. 4: lect 1; BH lect 3. 4]

Ex praemissis igitur apparet quod diversimode se habent ad bonitatem Deus et creaturae, secundum duplicem modum bonitatis quae in creaturis potest considerari. Cum enim bonum habeat rationem perfectionis et finis, secundum duplicem per-

zweifachen Ziel des Geschöpfes an ihm ein zweifaches Gut-sein in Betracht. Es kommt nämlich *eine* gewisse Vollkommenheit des Geschöpfes in Betracht, insofern es in seiner Natur verharret; und diese ist das Ziel seiner Erzeugung oder Hervorbringung. Es kommt aber an ihm noch *eine andere* Vollkommenheit in Betracht, die es durch seine Bewegung oder Tätigkeit erreicht; und diese ist das Ziel seiner Bewegung oder Tätigkeit.

In jeder von beiden bleibt aber das Geschöpf hinter dem Gut-sein Gottes zurück, denn da die Form und das Sein eines Dinges sein Gut und seine Vollkommenheit sind, insofern es in seiner Natur betrachtet wird, ist die zusammengesetzte Substanz weder ihre Form noch ihr Sein; die einfache erschaffene Substanz aber ist, auch wenn sie selbst Form ist, dennoch nicht ihr Sein. Gott aber ist Sein Wesen und Sein Sein, wie oben (Kap. 10 u. 11) gezeigt wurde.

Desgleichen erlangen auch alle Geschöpfe das vollkommene Gut-sein von einem äußeren Ziele her; die Vollkommenheit des Gut-seins besteht nämlich in der Erreichung des letzten Zieles. Das letzte Ziel jedweden Geschöpfes liegt aber außerhalb von ihm; und dies ist das Gut-sein Gottes, das seinerseits nicht auf ein weiteres Ziel hingeeordnet ist. Also bleibt übrig, daß Gott auf jede Weise Sein

fectionem et finem creaturae attenditur duplex eius bonitas. Attenditur enim quaedam creaturae perfectio secundum quod in sua natura persistit, et haec est finis generationis aut factionis ipsius. Alia vero perfectio ipsius attenditur, quam consequitur per suum motum vel operationem, et haec est finis motus vel operationis ipsius.

Secundum utramque vero creatura deficit a bonitate divina: nam cum forma et esse rei sit bonum et perfectio ipsius secundum quod in sua natura consideratur, substantia composita neque est sua forma neque suum esse; substantia vero simplex creata etsi sit ipsa forma, non tamen est suum esse. Deus vero est sua essentia et suum esse, ut supra ostensum est.

Similiter etiam omnes creaturae consequuntur perfectam bonitatem ex fine extrinseco. Perfectio enim bonitatis consistit in adeptione finis ultimi. Finis autem ultimus cuiuslibet creaturae est extra ipsam, qui est divina bonitas, quae quidem non ordinatur ad ulteriorem finem. Relinquitur igitur quod Deus

Gut-sein und wesenhaft gut ist, nicht aber die einfachen Geschöpfe, sowohl weil sie nicht ihr Sein sind, als auch weil sie auf etwas Äußeres als auf das letzte Ziel hingeeordnet sind. Von den zusammengesetzten Substanzen aber ist es offenkundig, daß sie auf keine Weise ihr Gut-sein sind. Also ist Gott allein Sein Gut-sein und wesenhaft gut; die anderen Dinge aber werden kraft irgendwelcher Teilnahme an Ihm gut genannt.

110. KAPITEL

GOTT KANN SEIN GUT-SEIN NICHT VERLIEREN

Daraus aber geht hervor, daß Gott auf keine Weise von Seinem Gut-sein ‚abfallen‘ kann. Was nämlich irgendeinem wesenhaft inne ist, kann ihm nicht fehlen, wie das Sinnenwesen vom Menschen nicht entfernt werden kann. Also ist es auch nicht möglich, daß Gott nicht gut ist. Und, um ein noch treffenderes Beispiel zu gebrauchen: Wie es nicht sein kann, daß der Mensch nicht Mensch ist, so kann es nicht sein, daß Gott nicht vollkommen gut ist.

modis omnibus est sua bonitas, et est essentialiter bonus; non autem creaturae simplices, tum quia non sunt suum esse, tum quia ordinantur ad aliquid extrinsecum sicut ad ultimum finem. In substantiis vero compositis manifestum est quod nullo modo sunt sua bonitas. Solus igitur Deus est sua bonitas et essentialiter bonus; alia vero dicuntur bona secundum participationem aliquam ipsius.

CAPUT 110

Quod Deus non potest suam bonitatem amittere

Per hoc autem apparet quod Deus nullo modo potest deficere a bonitate. Quod enim alicui essentialiter inest, non potest ei abesse, sicut animal non potest ab homine removeri. Neque igitur Deum possibile est non esse bonum. Et ut magis proprio utamur exemplo, sicut non potest esse quod homo non sit homo, ita non potest esse quod Deus non sit perfecte bonus.

111. KAPITEL

DAS GESCHÖPF KANN VON SEINEM GUT-SEIN ‚ABFALLEN‘

Man muß aber erwägen, wie sich bei den Geschöpfen ein Mangel an Gut-sein finden kann [125]. Es ist aber offenkundig, daß irgendein Gut-sein einem Geschöpf auf zwei Weisen untrennbar inne ist. *Erstens* dadurch, daß das Gut-sein zu seinem Wesen gehört; *zweitens* dadurch, daß es zu einem Einzigem bestimmt ist. Auf die *erste* Weise also gehört bei den einfachen Substanzen das Gut-sein, das die Form ist, untrennbar zu ihnen, da sie wesenhaft Formen sind. Auch auf die *zweite* Weise können sie das Gut, welches das Sein ist, nicht verlieren; die Form ist nämlich nicht wie der Stoff, der sich gleichermaßen zum Sein und Nichtsein verhält, sondern auf die Form folgt das Sein, auch wenn sie nicht das Sein selbst ist.

Daraus geht hervor, daß die einfachen Substanzen das Gut der Natur, in der sie subsistieren, nicht verlieren können, sondern sich in ihm unveränderlich verhalten. Die zusammengesetzten Substanzen aber besitzen, weil sie nicht ihre Formen noch ihr Sein sind, das Gut der Natur auf verlierbare Weise, außer denjenigen, bei denen sich die Möglichkeit des Stoffes nicht zu verschiedenen Formen noch zu Sein

CAPUT 111

Quod creatura possit deficere a sua bonitate

In creaturis autem considerandum est, qualiter possit esse bonitatis defectus. Manifestum est autem quod duobus modis aliqua inseparabiliter inest creaturae: uno modo ex hoc quod ipsa bonitas est de essentia eius; alio modo ex hoc quod est determinata ad unum. Primo ergo modo in substantiis simplicibus ipsa bonitas, quae est forma, inseparabiliter se habet ad ipsas, cum ipsae essentialiter sint formae. Secundo autem modo bonum quod est esse, amittere non possunt. Non enim forma est sicut materia, quae se habet ad esse et non esse, sed forma consequitur esse, etsi etiam non sit ipsum esse. Unde patet quod substantiae simplices bonum naturae in qua subsistunt amittere non possunt, sed immutabiliter se habent in illo. Substantiae vero compositae, quia non sunt suae formae nec suum esse, bonum naturae amissibiliter habent, nisi in illis in quibus poten-

und Nichtsein [gleichgültig] verhält, wie bei den Himmelskörpern zutage tritt [vgl. Kap. 74 u. Anm. (6), (71)].

112. KAPITEL

WIE SIE IN IHREN TÄTIGKEITEN VOM GUT-SEIN ‚ABFALLEN‘

Und weil das Gut-sein eines Geschöpfes nicht nur insofern betrachtet wird, als es in seiner Natur subsistiert, sondern die Vollendung seines Gut-seins darin besteht, daß es auf ein Ziel hingeeordnet ist, auf das Ziel aber durch seine Tätigkeit hingeeordnet ist, bleibt zu erwägen übrig, wie die Geschöpfe in ihren Tätigkeiten, durch die sie auf das Ziel hingeeordnet sind, von ihrem Gut-sein ‚abfallen‘. Und dabei muß man zuerst erwägen, daß von den naturhaften Tätigkeiten dasselbe Urteil gilt wie auch von der Natur, die ihr Prinzip ist. Bei dem, dessen Natur also keinen Mangel erleiden kann, kann auch in den naturhaften Tätigkeiten kein Mangel eintreten; bei dem aber, dessen Natur einen Mangel erleiden kann, können auch die Tätigkeiten versagen. Daher kann in den unzerstörbaren Substanzen, seien sie unkörperlich oder körperlich, kein Mangel der naturhaften Tätigkeit eintreten.

tia materiae non se habet ad diversas formas, neque ad esse et non esse, sicut in corporibus caelestibus patet.

CAPUT 112

Quomodo deficiunt a bonitate secundum suas operationes

Et quia bonitas creaturae non solum consideratur secundum quod in sua natura subsistit, sed perfectio bonitatis ipsius est in hoc quod ordinatur ad finem, ad finem autem ordinatur per suam operationem, restat considerare quomodo creaturae deficiant a sua bonitate secundum suas operationes, quibus ordinantur ad finem. Ubi primo considerandum est, quod de operationibus naturalibus idem est iudicium sicut et de natura, quae est earum principium: unde quorum natura defectum pati non potest, nec in operationibus eorum naturalibus defectus accidere potest; quorum autem natura defectum pati potest, etiam operationes eorum deficere contingit. Unde in substantiis incorruptibilibus, sive incorporeis sive corporeis, nullus defectus naturalis actionis contingere potest: in Angelis enim semper

In den Engeln nämlich bleibt die natürliche Kraft immer fähig, ihre Tätigkeiten auszuüben. Desgleichen findet man nie, daß die Bewegung der Himmelskörper abweiche. Bei den niederen Körpern aber treten viele Mängel der naturhaften Tätigkeiten auf wegen der Zerstörungen und Mängel, die in ihren Naturen vorkommen. Wegen eines Mangels irgendeines naturhaften Prinzips treten nämlich Unfruchtbarkeit der Pflanzen, Mißgeburten bei der Erzeugung der Sinnenwesen und andere derartige Unordnungen auf.

113. KAPITEL

VOM ZWEIFACHEN PRINZIP DER TÄTIGKEIT, UND WIE ODER IN WELCHEN DINGEN EIN MANGEL AUFTRETEN KANN

Es gibt aber gewisse Tätigkeiten, deren Prinzip nicht die Natur, sondern der Wille ist, dessen Gegenstand zwar in erster Linie das Gute und das Ziel ist, in zweiter Linie aber das, was auf das Ziel hingeeordnet ist. Also verhält sich die willentliche Tätigkeit zum Guten so, wie sich die naturhafte Tätigkeit zur Form verhält, durch die das Ding tätig ist. Wie also ein Mangel der naturhaften Tätigkeiten nicht bei den Dingen eintreten kann, die in ihren Formen keinen Mangel erleiden, sondern nur bei den zerstörbaren, deren Formen

virtus naturalis manet potens ad suas operationes exercendas; similiter motus corporum caelestium nunquam exorbitare invenitur. In corporibus vero inferioribus multi defectus naturalium actionum contingunt propter corruptiones et defectus in naturis eorum accidentes. Ex defectu enim alicuius naturalis principii contingit plantarum sterilitas, monstruositas in generatione animalium, et aliae huiusmodi inordinationes.

CAPUT 113

De duplici principio actionis, et quomodo aut in quibus potest defectus esse

Sunt autem quaedam actiones quarum principium non est natura, sed voluntas, cuius obiectum est bonum, et finis quidem principaliter, secundario autem quod est ad finem. Sic igitur se habet operatio voluntaria ad bonum, sicut se habet naturalis operatio ad formam per quam res agit. Sicut igitur defectus naturalium actionum accidere non potest in illis quae non patiuntur defectum secundum suas formas, sed solum in corruptibilibus,

vergehen können, so können die willentlichen Tätigkeiten in denen versagen, in denen der Wille vom Ziel abfallen kann. Wenn aber der Wille irgendwo nicht vom Ziel abfallen kann, ist es offenkundig, daß sich dort kein Mangel der willentlichen Tätigkeit finden kann. Der Wille kann aber in Hinsicht auf das Gut, das die Natur des Wollenden selbst ist, nicht abfallen; jedwedes Ding strebt nämlich auf seine Weise nach seinem vollkommenen Sein, welches das Gut eines jeden ist. Hinsichtlich eines äußeren Gutes aber kann es abfallen, indem es sich mit dem ihm naturgemäßen Gut zufrieden gibt. Wo also die Natur des Wollenden das letzte Ziel seines Willens ist, da kann kein Mangel der willentlichen Tätigkeit eintreten. Dies aber kommt Gott allein zu, denn Sein Gutsein, welches das letzte Ziel der Dinge ist, ist Seine Natur. Die Natur der anderen Wollenden aber ist nicht das letzte Ziel ihres Willens. Daher kann in ihnen ein Mangel der willentlichen Tätigkeit eintreten, dadurch daß der Wille am eigenen Gut hängen bleibt, indem er nicht darüber hinaus nach dem höchsten Gut strebt, welches das letzte Ziel ist. Also kann in allen erschaffenen verständlichen Substanzen ein Mangel der willentlichen Tätigkeit eintreten.

quorum formae deficere possunt: ita voluntariae actiones deficere possunt in illis in quibus voluntas potest a fine deficere. Sicubi autem non potest voluntas a fine deficere, manifestum est quod ibi defectus voluntariae actionis esse non potest. Voluntas autem deficere non potest respectu boni quod est ipsius volentis natura: quaelibet enim res suo modo appetit suum esse perfectum, quod est bonum uniuscuiusque; respectu boni vero exterioris deficere potest bono sibi connaturali contenta. Cuius igitur volentis natura est ultimus finis voluntatis ipsius, in hoc defectus voluntariae actionis contingere non potest. Hoc autem solius Dei est: nam eius bonitas, quae est ultimus finis rerum, est sua natura. Aliorum autem volentium natura non est ultimus finis voluntatis eorum: unde potest in eis defectus voluntariae actionis contingere per hoc quod voluntas remanet fixa in proprio bono non tendendo ulterius in summum bonum, quod est ultimus finis. In omnibus igitur substantiis intellectualibus creatis potest defectus voluntariae actionis contingere.

114. KAPITEL

WAS VERSTEHT MAN UNTER DEM NAMEN DES GUTEN
ODER SCHLECHTEN IN DEN DINGEN?

Man muß hier also erwägen: Wie unter dem Namen des Guten das vollkommene Sein verstanden wird, so wird unter dem Namen des Schlechten nichts anderes verstanden als eine Beraubung des vollkommenen Seins. Weil sich aber die Beraubung, im eigentlichen Sinne genommen, auf das bezieht, das geeignet ist, und wann es geeignet ist, und wie es geeignet ist, besessen zu werden [126], ist es offenkundig, daß etwas deshalb schlecht genannt wird, weil es einer Vollkommenheit entbehrt, die es haben muß. Wenn daher ein Mensch der Sehkraft entbehrt, ist dies für ihn schlecht; es ist aber nicht schlecht für den Stein, weil er nicht geeignet ist, die Sehkraft zu besitzen.

115. KAPITEL

DAS SCHLECHTE KANN NICHT IRGENDEINE NATUR SEIN

Das Schlechte kann aber unmöglich irgendeine Natur sein, denn jede Natur ist entweder Wirklichkeit oder Möglichkeit

CAPUT 114

Quid nomine boni vel mali intelligatur in rebus

Est igitur considerandum, quod sicut nomine boni intelligitur esse perfectum, ita nomine mali nihil aliud intelligitur quam privatio esse perfecti. Quia vero privatio proprie accepta, est eius quod natum est, et quando natum est, et quomodo natum est haberi, manifestum est quod ex hoc aliquid dicitur malum quod caret perfectione quam debet habere. Unde homo si visu careat, malum est ei, non autem malum est lapidi, quia non est natus visum habere.

CAPUT 115

Quod impossibile est esse aliquam naturam malum

[STh I 48, 1; 2 d 34: 2; CG III 7 sqq.; Mal 1, 1; Div Nom c. 4: lect 14]

Impossibile est autem malum esse aliquam naturam. Nam omnis natura vel est actus, vel potentia, aut compositum ex

oder ein aus beiden Zusammengesetztes. Was aber Wirklichkeit ist, ist Vollkommenheit und erlangt die Bewandtnis des Guten, da das, was in Möglichkeit steht, von Natur danach begehrt, in Wirklichkeit zu sein. Gut ist aber das, was alles begehrt. Daher nimmt auch das aus Wirklichkeit und Möglichkeit Zusammengesetzte, soweit es an der Wirklichkeit teilnimmt, am Gut-sein teil. Die Möglichkeit aber besitzt Gut-sein, insofern sie auf die Wirklichkeit hingebunden ist; ein Zeichen dafür ist, daß die Möglichkeit um so mehr gewertet wird, je fähiger sie für die Wirklichkeit und Vollkommenheit ist. Also bleibt übrig, daß keine Natur an sich ein Schlechtes ist.

DESGLEICHEN: Ein jedes wird insofern vollendet, als es in die Wirklichkeit versetzt wird, denn die Wirklichkeit ist die Vollendung eines Dinges. Keines der Entgegengesetzten wird aber durch die Beimischung des anderen vollendet, sondern vielmehr zerstört oder vermindert; und so wird auch das Schlechte nicht durch die Teilnahme am Guten vollendet. Jede Natur wird aber dadurch vollendet, daß sie das Sein in Wirklichkeit besitzt; und so wird, da das Sein ein von allen begehbares Gut ist, jede Natur durch die Teilnahme am Guten vollendet. Also ist keine Natur ein Schlechtes.

DAZU: Jedwede Natur begehrt die Erhaltung ihres Seins und flieht die Zerstörung, soweit sie kann. Da also gut ist,

utroque. Quod autem est actus, perfectio est, et boni obtinet rationem, cum id quod est in potentia, appetat naturaliter esse actu: bonum vero est quod omnia appetunt. Unde et compositum ex actu et potentia, in quantum participat actum, participat bonitatem. Potentia autem in quantum ordinatur ad actum, bonitatem habet: cuius signum est quod quanto potentia est. Rapacior actus et perfectionis, tanto magis commendatur. Relinquitur igitur quod nulla natura secundum se sit malum.

ITEM. Unumquodque secundum hoc completur quod fit in actu, nam actus est perfectio rei. Nullum autem oppositorum completur per admixtionem alterius, sed magis destruitur vel minuitur, et sic neque malum completur per participationem boni. Omnis autem natura completur per hoc quod habet esse in actu: et sic cum esse bonum sit ab omnibus appetibile, omnis natura completur per participationem boni. Nulla igitur natura est malum.

ADHUC. Quaelibet natura appetit conservationem sui esse, et fugit destructionem quantum potest. Cum igitur bonum sit

was alle begehren, schlecht jedoch im Gegenteil, was alle fliehen, muß man sagen, es sei an sich gut, daß ein jede Natur sei; daß sie aber nicht sei, sei schlecht. Daß aber ein Schlechtes sei, ist nicht gut, sondern vielmehr ist in der Bewandtnis des Guten enthalten, daß ein Schlechtes nicht sei. Also ist keine Natur ein Schlechtes.

116. KAPITEL

IN WELCHEM SINNE GUT UND SCHLECHT UNTERSCHIEDE DES SEIENDEN UND GEGENSÄTZLICH UND GATTUNGEN VON GEGENSÄTZLICHEN SIND

Also bleibt übrig, zu erwägen, in welchem Sinne Gut und Schlecht gegensätzlich [127] genannt werden und Gattungen von Gegensätzlichen und Unterschiede, die irgendwelche Arten, nämlich die sittlichen Gehaben, begründen. Von zwei Gegensätzlichen ist nämlich jedes irgendeine Natur. Das Nichtseiende kann nämlich weder Gattung noch Unterschied sein, da die Gattung von einem Ding ausgesagt wird, sofern es ein Was ist, der Unterschied aber, sofern es etwas irgendwie Beschaffenes ist.

Man muß also wissen: Wie die naturhaften Dinge die Art von der Form her haben, so die sittlichen vom Ziel her, das

quod omnia appetunt¹, malum vero e contrario quod omnia fugiunt, necesse est dicere, quod esse unamquamque naturam sit bonum secundum se, non esse vero malum. Esse autem malum non est bonum, sed magis non esse malum sub boni comprehenditur ratione. Nulla igitur natura est malum.

CAPUT 116

Qualiter bonum et malum sunt differentiae entis, et contraria, et genera contrariorum

Considerandum igitur restat quomodo bonum et malum dicantur contraria, et contrariorum genera, et differentiae aliquas species, scilicet habitus morales, constituentes. Contrariorum enim utrumque est aliqua natura. Non ens enim non potest esse neque genus neque differentia, cum genus praedicetur de re in eo „quod quid“, differentia vero in eo „quod quale quid“.

Sciendum est igitur, quod sicut naturalia consequuntur speciem a forma, ita moralia a fine, qui est voluntatis obiectum,

¹ Cf. Aristotelem, Eth. Nicom. 1,1 (1094 a 2 sq.).

Gegenstand des Willens ist, von dem alles Sittliche abhängt. Wie aber bei den naturhaften Dingen mit der einen Form die Beraubung der anderen verbunden ist, zum Beispiel mit der Form des Feuers die Beraubung der Form der Luft, so ist im Sittlichen mit dem einen Ziel die Beraubung des anderen Ziels verbunden. Da also bei den naturhaften Dingen die Beraubung der erforderlichen Vollkommenheit ein Schlechtes ist, ist es schlecht, eine Form aufzunehmen, mit der die Beraubung der erforderlichen Form verbunden ist; nicht wegen der Form, sondern wegen der mit ihr verbundenen Beraubung; so z. B. ist das Feuerfangen für das Holz ein Schlechtes. Auch in den sittlichen Dingen ist es schlecht, einem Ziele anzuhängen, das mit der Beraubung des erforderlichen Zieles verbunden ist, nicht wegen des Ziels, sondern wegen der mit ihm verbundenen Beraubung; und so unterscheiden sich zwei sittliche Handlungen, die auf gegensätzliche Ziele hingeordnet sind, nach gut und schlecht; und folglich unterscheiden sich gegensätzliche Gehaben, wobei gut und schlecht als Unterschiede auftreten und in Gegensätzlichkeit zueinander stehen, nicht wegen der Beraubung, nach der das Schlechte benannt wird, sondern wegen des Zieles, mit dem die Beraubung verbunden ist.

In diesem Sinne verstehen einige auch den Ausspruch des Aristoteles, gut und schlecht seien Gattungen von Gegen-

a quo omnia moralia dependent. Sicut autem in naturalibus uni formae adiungitur privatio alterius, puta formae ignis privatio formae aeris, ita in moralibus uni fini adiungitur privatio finis alterius. Cum igitur privatio perfectionis debitae sit malum in naturalibus, formam accipere cui adiungitur privatio formae debitae, malum est, non propter formam, sed propter privationem ei adiunctam: sicut igniri malum est ligno. Et in moralibus etiam inhaerere fini cui adiungitur privatio finis debiti, malum est, non propter finem, sed propter privationem adiunctam; et sic duae actiones morales, quae ad contrarios fines ordinantur, secundum bonum et malum differunt, et per consequens contrarii habitus differunt bono et malo quasi differentiis existentibus, et contrarietatem ad invicem habentibus, non propter privationem ex qua dicitur malum, sed propter finem cui privatio adiungitur.

Per hunc etiam modum quidam intelligunt ab Aristotele [Categor. c. 11] dictum, quod bonum et malum sunt genera

sätzlichen, nämlich von sittlichen. Aber wenn man richtig zusieht, sind gut und schlecht in der Gattung des Sittlichen eher Unterschiede als Arten [128]. Daher scheint es besser zu sagen, daß gut und schlecht Gattungen genannt werden nach der Annahme des Pythagoras, der alles auf gut und schlecht als auf die ersten Gattungen zurückführte; und diese Annahme hat etwas Wahres an sich, insofern von allen Gegensätzlichen das eine vollkommen und das andere vermindert ist, wie bei weiß und schwarz, süß und bitter und so weiter zutage tritt. Was aber vollkommen ist, gehört immer zur Bewandnis des Guten, was aber vermindert, zur Bewandnis des Schlechten.

117. KAPITEL

NICHTS KANN WESENHAFT ODER IM HÖCHSTEN MASSE SCHLECHT SEIN, SONDERN [DAS SCHLECHTE] IST DIE ZERSTÖRUNG IRGEND EINES GUTEN

Nachdem also (Kap. 114) festgestellt wurde, daß das Schlechte die Beraubung der erforderlichen Vollkommenheit ist, ist es bereits offenkundig, wie das Schlechte das Gute

contrariorum, scilicet moralium. Sed si recte attendatur, bonum et malum in genere moralium magis sunt differentiae quam species. Unde melius videtur dicendum, quod bonum et malum dicuntur genera secundum positionem Pythagorae¹ qui omnia reduxit ad bonum et malum sicut ad prima genera: quae quidem positio habet aliquid veritatis, in quantum omnium contrariorum unum est perfectum, et alterum diminutum, ut patet in albo et nigro, dulci et amaro, et sic de aliis. Semper autem quod perfectum est, pertinet ad rationem boni, quod autem diminutum ad rationem mali.

CAPUT 117

Quod nihil potest esse essentialiter malum, vel summe, sed est corruptio alicuius boni

[STh I 49, 3; 2 d 1: 1, 1 ad 1; d 34: 1 ad 4; CG II 41; III 15; Pot 3, 6; Subst sep 16; Div Nom c. 4: lect 22]

Habito igitur quod malum est privatio perfectionis debitae iam manifestum est qualiter malum bonum corrumpit, inquan-

¹ Cf. Aristotelem, Metaph. 1,5 (986 a 22—b2).

zerstört, insofern es nämlich seine Beraubung ist; wie man auch von der Blindheit sagt, sie zerstöre die Sehkraft, weil sie eben die Beraubung der Sehkraft ist. Und dennoch zerstört es nicht das ganze Gute, weil oben (Kap. 115) gesagt wurde, daß nicht nur die Form ein Gut ist, sondern auch die Möglichkeit zur Form; und diese Möglichkeit ist der Träger der Beraubung wie auch der Form. Daher muß der Träger des Schlechten ein Gutes sein, zwar nicht eines, das dem Schlechten entgegengesetzt ist, sondern eines, das die Möglichkeit zu ihm ist.

Daraus geht auch hervor, daß nicht jedwedes Gute Träger eines Schlechten sein kann, sondern nur das Gute, das in Möglichkeit zu irgendeiner Vollkommenheit steht, derer es beraubt werden kann. Daher kann es in den Dingen, die nur Wirklichkeit sind [129], oder in denen sich die Wirklichkeit nicht von der Möglichkeit trennen läßt [130], in dieser Hinsicht kein Schlechtes geben.

Daraus geht auch hervor, daß es nichts geben kann, das wesenhaft schlecht wäre, da ein Schlechtes immer in einem anderen, guten Träger gründen muß; und daher kann nichts im höchsten Maße schlecht sein, wie es ein im höchsten Maße Gutes gibt, das wesenhaft gut ist.

Eben daraus geht auch hervor, daß das Schlechte nicht begehrt werden kann noch etwa wirken kann, es sei denn

tum scilicet est eius privatio, sicut et caecitas dicitur corrumpere visum, quia est ipsa visus privatio. Nec tamen totum bonum corrumpit: quia supra dictum est quod non solum forma est bonum, sed etiam potentia ad formam, quae quidem potentia est subiectum privationis, sicut et formae. Unde oportet quod subiectum mali sit bonum, non quidem quod est oppositum malo, sed quod est potentia ad ipsum.

Ex quo etiam patet quod non quodlibet bonum potest esse subiectum mali, sed solum bonum quod est in potentia respectu alicuius perfectionis qua potest privari: unde in his quae solum actus sunt, vel in quibus a potentia separari non potest, quantum ad hoc non potest esse malum.

Patet etiam ex hoc, quod non potest esse aliquid quod sit essentialiter malum, cum semper oporteat malum in alio subiecto bono fundari: ac per hoc nihil potest esse summe malum, sicut est summe bonum, quod est essentialiter bonum.

Secundum idem etiam patet quod malum non potest esse desideratum, nec aliquid agere nisi virtute boni adiuncti.

kraft eines damit verbundenen Guten. Das Begehrbare ist nämlich die Vollkommenheit und das Ziel, das Prinzip der Tätigkeit aber ist die Form. Weil aber mit der einen Vollkommenheit oder Form die Beraubung einer anderen Vollkommenheit oder Form verbunden ist, trifft es sich beiläufig, daß eine Beraubung oder ein Schlechtes begehrt wird und Prinzip irgendeiner Tätigkeit ist; nicht insofern es schlecht ist, sondern wegen eines damit verbundenen Guten; wie der Musiker baut, nicht sofern er Musiker, sondern insofern er Baumeister ist.

Daraus geht auch hervor, daß das Schlechte nicht erstes Prinzip sein kann, weil das, was beiläufig Prinzip ist, später ist als das, was an sich Prinzip ist.

118. KAPITEL

DAS SCHLECHTE GRÜNDET IN EINEM GUTEN ALS IN SEINEM TRÄGER

Wenn aber jemand gegen das vorher (Kap. 117) Gesagte einwenden will, daß ein Gutes nicht Träger des Schlechten sein kann, weil das eine der Entgegengesetzten nicht Träger des anderen ist und man bei den anderen Entgegengesetzten nie findet, daß sie zugleich sind [131], muß er erwägen, daß

Desiderabile enim est perfectio et finis, principium autem actionis est forma. Quia vero uni perfectioni vel formae adiungitur privatio alterius perfectionis aut formae, contingit per accidens quod privatio seu malum desideratur, et est alicuius actionis principium, non in quantum est malum, sed propter bonum adiunctum, sicut musicus aedificat non in quantum musicus, sed in quantum domifactor.

Ex quo etiam patet quod impossibile est malum esse primum principium, eo quod principium per accidens est posterius eo quod est per se.

CAPUT 118

Quod malum fundatur in bono sicut in subiecto

[STh I 17, 4 ad 2; 48, 3; 2 d 34: 1, 4; CG III 11; Mal 1, 2]

Si quis autem contra praedicta obiicere velit, quod bonum non potest esse subiectum mali, et quod unum oppositorum non sit subiectum alterius, nec unquam in aliis oppositis invenitur quod sint simul, considerare debet, quod alia opposita sunt

die anderen Entgegengesetzten irgendeiner bestimmten Gattung angehören [132], gut und schlecht aber allgemein sind [133], denn jedes Seiende ist als solches gut, jede Beraubung aber ist als solche schlecht. Wie daher der Träger einer Beraubung ein Seiendes sein muß, so auch ein Gutes; der Träger der Beraubung aber muß nicht weiß oder süß oder sehend sein, weil dies nicht vom Seienden als solchem ausgesagt wird; und deshalb ist das Schwarze nicht im Weißen noch die Blindheit im Sehenden; aber das Schlechte ist im Guten, wie auch die Blindheit im Träger der Sehkraft ist. Aber daß der Träger der Sehkraft nicht sehend genannt wird, rührt daher, daß sehend nicht allen Seienden gemeinsam ist.

119. KAPITEL

VON DER ZWEIFACHEN GATTUNG DES SCHLECHTEN

Weil also das Schlechte Beraubung und Mangel ist, ein Mangel aber, wie aus dem (Kap. 111 u. 112) Gesagten hervorgeht, an irgendeinem Ding nicht nur auftreten kann, insofern es in seiner Natur betrachtet wird, sondern auch, insofern es durch die Tätigkeit auf ein Ziel hingeeordnet ist, folgt, daß man in einem zweifachen Sinne von Schlechtem spricht; nämlich in Hinsicht auf einen Mangel an dem Ding

alicuius generis determinati, bonum autem et malum communia. Nam omne ens, in quantum huiusmodi, bonum est; omnis autem privatio, in quantum talis, est mala. Unde sicut subiectum privationis oportet esse ens, ita et bonum; non autem subiectum privationis oportet esse album, aut dulce, aut videns, quia haec non dicuntur de ente in quantum huiusmodi; et ideo nigrum non est in albo, nec caecitas in vidente; sed malum est in bono, sicut et caecitas est in subiecto visus; sed quod subiectum visus non dicatur videns, hoc est quia videns non est commune omni enti.

CAPUT 119

De duplici genere mali

Quia igitur malum est privatio et defectus; defectus autem, ut ex dictis patet, potest contingere in re aliqua non solum secundum quod in natura sua consideratur, sed etiam secundum quod per actionem ordinatur ad finem, consequens est ut malum utroque modo dicatur, scilicet secundum defectum in ipsa re,

selbst, wie die Blindheit ein gewisses Übel des Sinnenwesens ist; und in Hinsicht auf einen Mangel in der Tätigkeit, wie das Hinken eine Tätigkeit mit einem Mangel bezeichnet. Also wird das Übel einer Handlung, die auf irgendein Ziel hingeeordnet ist, zu dem sie sich nicht auf die gebührende Weise verhält, Fehler genannt, sowohl im Willentlichen als auch im Naturhaften. Es fehlt nämlich der Arzt bei seiner Tätigkeit, wenn er nicht so wirkt, wie es zur Gesundheit förderlich ist; und auch die Natur fehlt bei ihrer Tätigkeit, wenn sie das erzeugte Ding nicht zur erforderlichen Verfassung und Form hinführt, so z. B. wenn Mißgebilde in der Natur auftreten.

120. KAPITEL

VON DER DREIFACHEN GATTUNG DER TÄTIGKEIT UND VOM ÜBEL DER SCHULD

Und man muß wissen, daß die Tätigkeit bisweilen in der Macht des Tätigen ist, wie alle willentlichen Tätigkeiten es sind. Eine willentliche Tätigkeit aber nenne ich die, deren Prinzip im Tätigen liegt, wobei es weiß, worin die Tätigkeit besteht. Bisweilen aber sind die Tätigkeiten nicht willentlich; und solcher Art sind die gewaltsamen Tätigkeiten, deren

prout caecitas est quoddam malum animalis, et secundum defectum in actione prout claudicatio significat actionem cum defectu. Malum igitur actionis ad aliquem finem ordinatae, ad quem non debito modo se habet, peccatum dicitur tam in voluntariis quam in naturalibus. Peccat enim medicus in actione sua, dum non operatur convenienter ad sanitatem; et natura etiam peccat in sua operatione, dum ad debitam dispositionem et formam rem generatam non perducit, sicut cum accidunt monstra in natura.

CAPUT 120

De triplici genere actionis, et de malo culpa

Et sciendum, quod aliquando est actio in potestate agentis, ut sunt omnes voluntariae actiones. Voluntariam autem actionem dico, cuius principium est in agente sciente ea in quibus actio consistit. Aliquando vero actiones non sunt voluntariae: huiusmodi sunt actiones violentae, quarum principium est extra,

Prinzip außerhalb liegt und die naturhaften Tätigkeiten oder diejenigen, die aus Unwissenheit vollzogen werden; weil sie nicht aus einem erkennenden Prinzip hervorgehen. Wenn also bei den nicht willentlichen, auf ein Ziel hingeeordneten Tätigkeiten ein Mangel eintritt, heißt er nur Fehler; aber bei den willentlichen heißt er nicht nur Fehler, sondern Schuld, weil das willentlich Tätige Tadel und Strafe verdient, da es Herr seiner Tätigkeit ist. Wenn aber irgendwelche Tätigkeiten gemischt sind, indem sie nämlich etwas vom Willentlichen und etwas vom Nichtwillentlichen haben, ist die Schuld dort um so geringer, je mehr vom Nichtwillentlichen beigemischt ist.

Weil aber die naturhafte Tätigkeit der Natur eines Dinges entspricht, ist es offenkundig, daß bei den unzerstörbaren Dingen, deren Natur nicht verändert werden kann, kein Fehler der naturhaften Tätigkeit vorkommen kann. Der Wille der verständlichen Geschöpfe aber kann bei der willentlichen Tätigkeit einen Mangel erleiden, wie oben (Kap. 113) gezeigt wurde. Daher bleibt übrig, daß es zwar allen unzerstörbaren Dingen gemeinsam ist, frei zu sein vom Übel der Natur; jedoch kraft seiner Natur mit Notwendigkeit frei zu sein vom Übel der Schuld, dessen die vernünftige Natur allein fähig ist, Gott allein eigentümlich ist.

et actiones naturales, vel quae per ignorantiam aguntur, quia non procedunt a principio cognoscitivo. Si igitur in actionibus non voluntariis ordinatis ad finem defectus accidat, peccatum tantum dicitur; si autem in voluntariis, dicitur non solum peccatum, sed culpa, eo quod agens voluntarium, cum sit dominus suae actionis, vituperio dignus est et poena. Si quae vero actiones sunt mixtae, habentes scilicet aliquid de voluntario et aliquid de involuntario, tanto ibi minoratur culpa, quanto plus de involuntario admiscetur.

Quia vero naturalis actio naturam rei consequitur, manifestum est quod in rebus incorruptibilibus, quarum natura transmutari non potest, naturalis actionis peccatum accidere non potest. Voluntas autem intellectualis creaturae defectum pati potest in voluntaria actione, ut supra ostensum est. Unde relinquitur quod licet carere malo naturae omnibus incorruptibilibus sit commune, carere tamen ex necessitate suae naturae malo culpa, cuius sola rationalis natura est capax, solius Dei proprium invenitur.

121. KAPITEL

IRGENDEIN ÜBEL HAT DIE BEWANDTNIS DER STRAFE
UND NICHT DER SCHULD

Wie aber ein Mangel der willentlichen Tätigkeit die Bewandtnis des Fehlers und der Schuld begründet, so besitzt ein Mangel an jedwedem Gut, der für eine Schuld verhängt wurde, gegen den Willen dessen, über den er verhängt wurde, die Bewandtnis der Strafe. Eine Strafe wird nämlich auferlegt als Heilmittel der Schuld und als deren Sühne. Als Heilmittel, insofern der Mensch wegen der Strafe von der Schuld weggezogen wird, indem er es unterläßt, eine ungeordnete Handlung zu begehen, die seinem Willen angenehm wäre, um nicht zu erleiden, was seinem Willen zuwider ist. Sie ist auch deren Sühne, weil der Mensch durch die Schuld die Grenzen der naturhaften Ordnung übertritt, indem er seinem Willen mehr einräumt, als er soll. Daher geschieht die Zurückführung zur Ordnung der Gerechtigkeit durch die Strafe, durch die dem Willen etwas entzogen wird. Daraus geht hervor, daß eine Strafe, die jemand für eine Schuld verbüßt, nicht hinreichend ist, wenn die Strafe dem Willen nicht mehr zuwiderläuft, als ihm die Schuld gefällt.

CAPUT 121

Quod aliquod malum habet rationem poenae, et non culpae

Sicut autem defectus actionis voluntariae constituit rationem peccati et culpae, ita defectus cuiuslibet boni pro culpa illatus contra voluntatem eius cui infertur, poenae obtinet rationem. Poena enim infertur ut medicina culpae, et ut ordinativa eius. Ut medicina quidem, inquantum homo propter poenam retrahitur a culpa dum ne patiat quod est suae contrarium voluntati, dimittit agere inordinatam actionem, quae suae foret placita voluntati. Est etiam ordinativa ipsius, quia per culpam homo transgreditur metas ordinis naturalis, plus suae voluntati tribuens quam oportet. Unde ad ordinem iustitiae fit reductio per poenam, per quam subtrahitur aliquid voluntati. Unde patet quod conveniens poena pro culpa non redditur, nisi plus contrarietur voluntati poena quam placeat culpa.

122. KAPITEL

NICHT JEDE STRAFE LÄUFT DEM WILLEN
AUF DIESELBE WEISE ZUWIDER

Aber nicht jede Strafe läuft dem Willen auf dieselbe Weise zuwider. Eine gewisse Strafe richtet sich nämlich gegen das, was der Mensch in Wirklichkeit will; und diese Strafe wird am stärksten empfunden. Eine gewisse [andere Strafe] aber läuft dem Willen nicht in Wirklichkeit zuwider, sondern dem Gehaben nach; so etwa wenn jemand irgendeines Dinges, zum Beispiel eines Sohnes oder Besitzes, beraubt wird, ohne daß er es weiß. Also geht dadurch nichts in Wirklichkeit gegen seinen Willen vor; es liefe aber dem Willen zuwider, wenn er es wüßte. Bisweilen aber läuft die Strafe dem Willen im Hinblick auf die Natur des Vermögens selbst zuwider; der Wille ist nämlich von Natur auf das Gute hingeeordnet. Wenn daher jemand der Tugend beraubt wird, ist dies bisweilen nicht seinem Willensakt zuwider, weil er etwa die Tugend verachtet, noch auch seiner Willenshaltung, weil er etwa durch ein Gehaben geneigt ist zu wollen, was der Tugend entgegensteht; es richtet sich jedoch gegen die naturhafte Geradheit des Willens, kraft welcher der Mensch von Natur die Tugend begehrt.

CAPUT 122

Quod non eodem modo omnis poena contrariatur voluntati

Non eodem autem modo omnis poena est contra voluntatem. Quaedam enim poena est contra id quod homo actu vult, et haec poena maxime sentitur. Quaedam vero non contrariatur voluntati in actu, sed in habitu, sicut cum aliquis privatur re aliqua, puta filio, vel possessione, eo ignorante. Unde per hoc non agitur actu aliquid contra eius voluntatem, esset autem contrarium voluntati, si sciret. Quandoque vero poena contrariatur voluntati secundum naturam ipsius potentiae. Voluntas enim naturaliter ordinatur ad bonum. Unde si aliquis privatur virtute, quandoque quidem non est contra actualem voluntatem eius, quia virtutem forte contemnit, neque contra habitualementem, quia forte est dispositus secundum habitum ad volendum contraria virtuti; est tamen contra naturalem rectitudinem voluntatis, qua homo naturaliter appetit virtutem.

Und daraus geht auch hervor, daß man die Stufen der Strafen auf zweifache Weise bemessen kann; *erstens* nach der Größe des Gutes, dessen jemand durch die Strafe beraubt wird; *zweitens* danach, ob sie dem Willen mehr oder weniger zuwiderläuft. Es läuft nämlich dem Willen mehr zuwider, eines größeren Gutes beraubt zu werden, als eines kleineren verlustig zu gehen.

123. KAPITEL

ALLES WIRD DURCH DIE GÖTTLICHE VORSEHUNG GELEITET

Aus dem vorher Gesagten kann aber offenkundig sein, daß alles durch die göttliche Vorsehung gelenkt wird. Was immer nämlich auf das Ziel irgendeines Tätigen hingeordnet wird, wird von jenem Tätigen auf das Ziel hingerichtet; wie alle, die in einem Heer stehen, auf das Ziel des Führers hingeordnet werden, das der Sieg ist und von ihm auf das Ziel hin gerichtet werden. Es wurde aber oben (Kap. 103) gezeigt, daß alles durch seine Tätigkeiten zum Ziel des göttlichen Gut-seins strebt. Also wird alles von Gott Selbst, dem dieses Ziel eigentümlich ist, auf das Ziel hin gerichtet; das heißt aber, durch jemandes Vorsehung geleitet und ge-

Ex quo etiam patet quod gradus poenarum dupliciter mensurari possunt: uno modo secundum quantitatem boni quod per poenam privatur; alio modo secundum quod magis vel minus est contrarium voluntati: est enim magis contrarium voluntati maiori bono privari quam privari minori.

CAPUT 123

Quod omnia reguntur divina providentia

[STh I 22, 2; 103, 5; 1 d 39: 2, 2; CG III 1. 64. 94. 113; Ver 5, 2 sqq.; Subst sep 13. 14. 15; Div Nom c. 3: lect 1]

Ex praedictis autem manifestum esse potest quod omnia divina providentia gubernantur. Quaecumque enim ordinantur ad finem alicuius agentis, ab illo agente diriguntur in finem, sicut omnes qui sunt in exercitu, ordinantur ad finem ducis, qui est victoria, et ab eo diriguntur in finem. Supra autem ostensum est quod omnia suis actibus tendunt in finem divinae bonitatis. Ab ipso igitur Deo, cuius hic finis proprius est, omnia diriguntur in finem. Hoc autem est providentia alicuius regi et gubernari.

lenkt werden. Also wird alles durch die göttliche Vorsehung geleitet.

DAZU: Man findet, daß das, was versagen kann und sich nicht immer auf dieselbe Weise verhält, von den Dingen geordnet wird, die sich immer auf dieselbe Weise verhalten; wie alle Bewegungen der niederen Körper, die des Versagens fähig sind, ihre Ordnung entsprechend der unabänderlichen Bewegung des Himmelskörpers haben. Alle Geschöpfe aber sind veränderlich und des Versagens fähig, denn in den verstandlichen Geschöpfen kann sich, soweit es an ihrer Natur liegt [134], ein Mangel der willentlichen Tätigkeit finden; die anderen Geschöpfe aber nehmen an der Bewegung teil, entweder der Erzeugung und Zerstörung nach oder nur dem Orte nach. Gott allein aber ist es, den kein Mangel befallen kann. Also bleibt übrig, daß alles andere von ihm geordnet wird [vgl. Kap. 4 u. Anm.].

DESGLEICHEN: Das, was durch Teilnahme ist [135], wird auf das, was durch das Wesen ist, als auf seine Ursache zurückgeführt; alles Feurige hat nämlich für seine Feurigkeit auf irgendeine Weise das Feuer zur Ursache. Da also Gott allein durch sein Wesen gut ist, das Übrige aber alles durch eine gewisse Teilnahme die Vollendung des Gut-seins erlangt, muß alles durch Gott zur Vollendung

Omnia igitur divina providentia reguntur.

ADHUC. Ea quae deficere possunt, et non semper eodem modo se habent, ordinari inveniuntur ab his quae semper eodem modo se habent, sicut omnes motus corporum inferiorum, qui defectibiles sunt, ordinem habent secundum invariabilem motum caelestis corporis. Omnes vero creaturae mutabiles et defectibiles sunt. Nam in creaturis intellectualibus, quantum ex eorum natura est, defectus voluntariae actionis inveniri potest; creaturae vero aliae motum participant vel secundum generationem et corruptionem, vel secundum locum tantum: solus autem Deus est in quem nullus defectus cadere potest. Relinquitur igitur quod omnia alia ordinantur ab ipso.

ITEM. Ea quae sunt per participationem, reducuntur in id quod est per essentiam, sicut in causam: omnia enim ignita suae ignitionis ignem causam habent aliquo modo. Cum igitur solus Deus per essentiam sit bonus, cetera vero omnia per quamdam participationem complementum obtineant bonitatis, necesse est quod omnia ad complementum bonitatis perducantur a Deo.

des Gut-seins geführt werden; das heißt aber, geleitet und gelenkt werden. Dadurch nämlich wird etwas gelenkt oder geleitet, daß es in die Ordnung des Guten gestellt wird. Also wird alles von Gott gelenkt und geleitet.

124. KAPITEL

GOTT LEITET DURCH DIE HÖHEREN GESCHÖPFE DIE NIEDEREN

Dementsprechend tritt aber zutage, daß die niederen Geschöpfe von Gott durch die höheren geleitet werden. Darum nämlich werden irgendwelche Geschöpfe höher genannt, weil sie im Gut-sein vollkommener sind. Die Ordnung des Guten aber erlangen die Geschöpfe von Gott, insofern sie von Ihm geleitet werden. So nehmen also die höheren Geschöpfe in stärkerem Maße an der Ordnung der göttlichen Lenkung teil als die niederen. Was aber an irgendeiner Vollkommenheit in stärkerem Maße teilnimmt, verhält sich zu dem, was an ihr in geringerem Maße teilnimmt, wie die Wirklichkeit zur Möglichkeit und das Tätige zum Leidenden. Also verhalten sich in der Ordnung der göttlichen Vorsehung die höheren Geschöpfe zu den niederen wie das Tätige zum

Hoc autem est regi et gubernari; secundum hoc enim aliqua gubernantur vel reguntur, quod in ordine boni statuuntur. Omnia ergo gubernantur et reguntur a Deo.

CAPUT 124

Quod Deus per superiores creaturas regit inferiores

Secundum hoc autem apparet quod inferiores creaturae a Deo per superiores reguntur. Secundum hoc enim aliquae creaturae superiores dicuntur quod in bonitate perfectiores existunt: ordinem autem boni creaturae consequuntur a Deo in quantum reguntur ab ipso. Sic igitur superiores creaturae plus participant de ordine gubernationis divinae quam inferiores. Quod autem magis participat quamcumque perfectionem comparatur ad id quod minus ipsam participat, sicut actus ad potentiam, et agens ad patiens. Superiores igitur creaturae comparantur ad inferiores in ordine divinae providentiae sicut agens ad patiens. Per

Leidenden. Also werden durch die höheren Geschöpfe die niederen gelenkt.

DESGLEICHEN: Es gehört zum Gut-sein Gottes, seine Ähnlichkeit den Geschöpfen mitzuteilen. So sagt man nämlich, Gott habe alles wegen Seines Gut-seins gemacht, wie aus dem oben (Kap. 101) Gesagten hervorgeht. Zur Vollkommenheit des göttlichen Gut-seins gehört es aber sowohl, daß Er in Sich gut ist, als auch, daß Er anderes zum Gut-sein hinführt. Also teilt Er dem Geschöpf beides mit, sowohl daß es in sich gut sei, als auch, daß das eine das andere zum Guten führe. So führt Er also durch gewisse Geschöpfe die anderen zum Guten. Diese müssen aber die höheren Geschöpfe sein, denn was durch irgendein Tätiges an der Ähnlichkeit der Form und der Tätigkeit teilnimmt, ist vollkommener als das, was an der Ähnlichkeit der Form und nicht der Tätigkeit teilnimmt; wie der Mond, da er nicht nur leuchtend wird, sondern auch erleuchtet das Licht von der Sonne vollkommener empfängt als die dunkeln Körper, die nur erleuchtet werden und nicht erleuchten. Also lenkt Gott die niederen Geschöpfe durch die höheren.

DAZU: Das Gut Vieler steht höher als das Gut bloß eines Einzigen und ist folglich fähiger, das Gut-sein Gottes darzustellen, das das Gut des ganzen Alls ist. Wenn aber das

superiores igitur creaturae inferiores gubernantur.

ITEM. Ad divinam bonitatem pertinet quod suam similitudinem communicet creaturis; sic enim propter suam bonitatem Deus omnia dicitur fecisse, ut ex supradictis patet. Ad perfectionem autem divinae bonitatis pertinet et quod in se bonus sit, et quod alia ad bonitatem reducat. Utrumque igitur creaturae communicat: et quod in se bona sit, et quod una aliam ad bonum inducat. Sic igitur per quasdam creaturas, alias ad bonum inducit: has autem oportet esse superiores creaturas. Nam quod participat ab aliquo agente similitudinem formae et actionis, perfectius est eo quod participat similitudinem formae, et non actionis, sicut luna perfectius recipit lumen a sole, quae non solum fit lucida, sed etiam illuminat, quam corpora opaca, quae illuminantur tantum, et non illuminant. Deus igitur per creaturas superiores inferiores gubernat.

ADHUC. Bonum multorum melius est quam bonum unius tantum, et per consequens est magis divinae bonitatis repraesentativum, quae est bonum totius universi. Si autem creatura

höhere Geschöpf, das von Gott eine größere Fülle an Gut-sein empfängt, nicht zum Guten der niederen Geschöpfe mitwirkte, wäre jene Fülle des Gut-seins Besitz bloß eines Einzigen. Dadurch aber, daß es zum Guten vieler mitwirkt, wird sie vielen gemeinsam. Also gehört dies zum Gut-sein Gottes, daß Gott die niederen Geschöpfe durch die höheren leitet.

125. KAPITEL

DIE NIEDEREN VERSTÄNDLICHEN SUBSTANZEN WERDEN DURCH DIE HÖHEREN GELEITET

Weil also die verständlichen Geschöpfe höher stehen als die übrigen Geschöpfe, wie aus dem (Kap. 74 u. 75) Vorausgeschickten hervorgeht, ist es offenkundig, daß alle anderen Geschöpfe von Gott durch die verständlichen Geschöpfe gelenkt werden.

DESGLEICHEN: Da unter den verständlichen Geschöpfen selbst einige höher stehen als die anderen, werden die niederen von Gott durch die höheren geleitet. So kommt es, daß die Menschen, die nach der Ordnung der Natur unter den verständlichen Substanzen die unterste Stufe einnehmen, durch höhere Geister gelenkt werden, die

superior, quae abundantiore bonitate a Deo participat, non cooperaretur ad bonum inferiorum creaturarum, illa abundantia bonitatis esset unius tantum: per hoc autem fit communis multorum quod ad bonum multorum cooperatur. Pertinet igitur hoc ad divinam bonitatem ut Deus per superiores creaturas inferiores regat.

CAPUT 125

Quod inferiores substantiae intellectuales reguntur per superiores

Quia igitur intellectuales creaturae ceteris creaturis sunt superiores, ut ex praemissis patet, manifestum est quod per creaturas intellectuales omnes aliae creaturae gubernantur a Deo.

ITEM. Cum inter ipsas creaturas intellectuales quaedam alii sint superiores, per superiores inferiores reguntur a Deo. Unde fit ut homines, qui infimum locum secundum naturae ordinem in substantiis intellectualibus tenent, gubernantur per superiores

‚Engel‘, das heißt ‚Boten‘ genannt werden, weil sie den Menschen Göttliches verkünden. Auch unter den Engeln selbst werden die niederen durch die höheren geleitet, und dementsprechend werden unter ihnen verschiedene Hierarchien, das heißt heilige Herrschaften und innerhalb der einzelnen Hierarchien verschiedene Ränge unterschieden.

126. KAPITEL

VON DER STUFUNG UND REIHENFOLGE DER ENGEL

Und weil die Tätigkeit jeder verständlichen Substanz als solcher aus dem Verstand hervorgeht, muß sich entsprechend der verschiedenen Weise des Verständnisses bei den verständlichen Substanzen eine Verschiedenheit der Tätigkeit und des Vorrangs sowie des Ranges finden [136]. Je erhabener und würdiger aber der Verstand ist, desto eher kann er in einer höheren und allgemeineren Ursache die Gründe der Wirkungen betrachten. Auch wurde oben (Kap. 78) gesagt, daß ein höherer Verstand die allgemeineren verstehbaren Erkenntnisbilder besitzt.

Die erste Weise des Verstehens, die verständlichen Substanzen zukommt, ist es also, in der ersten Ursache selbst,

spiritus, qui ex eo quod divina hominibus nuntiant, Angeli vocantur, idest nuntii. Ipsorum etiam Angelorum inferiores per superiores reguntur, secundum quod in ipsis diversae hierarchiae, idest sacri principatus, et in singulis hierarchiis diversi ordines distinguuntur.

CAPUT 126

De gradu et ordine Angelorum

[Sth I 106,1; 108,5,6; 111,1; 2 d 9: 2. 3. 4; 11 d 2: 1. 2; CG III 80; Ver 9,1. 5; Eph c. 1: lect 7; Col c. 1: lect 4]

Et quia omnis substantiae intellectualis operatio, in quantum huiusmodi, ab intellectu procedit, oportet quod secundum diversum intelligentiae modum diversitas operationis et praelationis et ordinis in substantiis intellectualibus inveniatur. Intellectus autem quanto est sublimior seu dignior, tanto magis in altiori et universaliori causa rationes effectuum considerare potest. Superius etiam dictum est quod superior intellectus species intelligibiles universaliores habet.

Primus igitur intelligendi modus substantiis intellectualibus conveniens est, ut in ipsa prima causa, scilicet Deo, effectuum

nämlich in Gott, an den Gründen der Wirkungen und folglich ihrer eigenen Werke teilzuhaben, da Gott durch sie die niederen Wirkungen ordnet; und dies ist der ersten Hierarchie eigentümlich. Diese ist in drei Ränge geteilt, entsprechend den drei Dingen, die man in jedweder tätigen Kunst beachtet; das erste von ihnen ist das Ziel, dem die Gründe der Werke entnommen werden; das zweite sind die im Geist des Künstlers gegenwärtigen Sinngründe der Werke; das dritte ist die Verwendung der Werke für die Wirkungen.

Dem ersten Rang kommt es also zu, im höchsten Gut, sofern es das letzte Ziel der Dinge ist, über die Wirkungen belehrt zu werden; und daher werden nach dem Brand der Liebe die ‚Seraphim‘ benannt, das heißt soviel wie ‚Brennende‘ oder ‚Entzündende‘. Dem zweiten Rang aber kommt es zu, die Wirkungen Gottes in den Sinngründen selbst anzuschauen, insofern sie in Gott sind; und daher werden sie ‚Cherubim‘ genannt, wegen der Fülle des Wissens. Dem dritten Rang aber ist es eigentümlich, in Gott Selbst zu betrachten, wie die Geschöpfe an Ihm teilnehmen, wobei die Sinngründe auf die Wirkungen angewandt sind; und daher sind sie ‚Throne‘ genannt, weil sie Gott in sich thronend besitzen.

Die *zweite* Weise des Verstehens aber ist es, die Gründe der Wirkungen zu betrachten, insofern sie in den allge-

rationes participant, et per consequens suorum operum, cum per eas Deus inferiores effectus dispensat. Et hoc est proprium primae hierarchiae, quae in tres ordines dividitur secundum tria quae in qualibet operativa arte considerantur: quorum primum est finis, ex quo rationes operum sumuntur; secundum est rationes operum in mente artificis existentes; tertium est applicationes operum ad effectus.

Primi ergo ordinis est in ipso summo bono, prout est ultimus finis, rerum de effectibus edoceri: unde ab ardore amoris ‚Seraphim‘ dicuntur, quasi ardentes vel incendentes: amoris enim obiectum est bonum. Secundi vero ordinis est effectus Dei in ipsius rationibus intelligibilibus contemplari, prout sunt in Deo: unde ‚Cherubim‘ dicuntur a plenitudine scientiae. Tertii vero ordinis est considerare in ipso Deo, quomodo a creaturis participetur rationibus intelligibilibus ad effectus applicatis: unde ab habendo in se Deum insidentem ‚Throni‘ sunt dicti.

Secundus autem intelligendi modus est rationes effectuum prout sunt in causis universalibus considerare, et hoc est pro-

meinen Ursachen sind; und dies ist der zweiten Hierarchie eigentümlich, die ebenfalls in drei Ränge geteilt ist, entsprechend den drei Dingen, die zu den allgemeinen und am meisten dem Verstande nach tätigen Ursachen gehören. Das erste von ihnen ist das Anordnen dessen, was getan werden muß; und deshalb sind bei den Kunstfertigen die höchsten Künste die befehlenden, nämlich diejenigen, welche die baumeisterlichen genannt werden; und daher heißt der erste Rang dieser Hierarchie ‚Herrschaften‘; Sache eines Herrn ist es nämlich, zu befehlen und anzuordnen. Das zweite aber, das sich in den allgemeinen Ursachen findet, ist etwas, das zuerst zum Werk bewegt, das gleichsam den Vorrang der Ausführung hat; und daher wird der zweite Rang dieser Hierarchie nach Gregorius ‚Fürstentümer‘ oder nach Dionysios ‚Kräfte‘ genannt; Kräfte deshalb, weil es im höchsten Maße kraftvoll ist, als erstes tätig zu sein. Das dritte aber, das sich in den allgemeinen Ursachen findet, ist etwas, das die Hindernisse der Ausführung entfernt; und daher ist der dritte Rang dieser Hierarchie der der ‚Mächte‘, deren Aufgabe es ist, alles, was der Ausführung des göttlichen Befehls entgegenstehen könnte, in Schranken zu halten. Daher heißt es auch von ihnen, daß sie die Dämonen fernhalten.

Die *dritte* Weise des Verstehens aber ist es, die Gründe

prium secundae hierarchiae, quae etiam in tres ordines dividitur secundum tria quae ad universales causas, et maxime secundum intellectum agentes pertinent. Quorum primum est praeordinare quae agenda sunt, unde in artificibus supremae artes praeceptivae sunt, quae architectonicae vocantur: et ex hoc primus ordo hierarchiae huius dicuntur ‚Dominationes‘: domini enim est praecipere et praeordinare. Secundum vero quod in causis universalibus invenitur, est aliquid primo movens ad opus quasi principatum executionis habens, et ex hoc secundus ordo huius hierarchiae ‚Principatus‘ vocatur, secundum Gregorium [In Evang. 2, 34], vel ‚Virtutes‘ secundum Dionysium [De Cael. Hier. c. 6], ut virtutes intelligantur ex eo quod primo operari maxime est virtuosum. Tertium autem quod in causis universalibus invenitur, est aliquid impedimenta executionis removens, unde tertius ordo huius hierarchiae est ‚Potestatum‘, quarum officium est omne quod possit obviare executioni divini imperii, coercere; unde et daemones arcere dicuntur.

Tertius vero modus intelligendi est rationes effectuum in ipsi-

der Wirkungen in den Wirkungen selbst zu betrachten; und dies ist der dritten Hierarchie eigentümlich, welche uns unmittelbar vorgesetzt ist, die wir aus den Wirkungen die Erkenntnis eben der Wirkungen schöpfen; und diese hat ebenfalls drei Ränge. Der unterste von ihnen wird ‚Engel‘ genannt, weil die ‚Engel‘ den Menschen das verkündigen, was zu ihrer Lenkung gehört, weshalb sie auch Hüter der Menschen heißen. Über diesem steht aber der Rang der ‚Erzengel‘, durch welchen den Menschen das verkündigt wird, was die Vernunft übersteigt, so etwa die Geheimnisse des Glaubens. Der höchste Rang dieser Hierarchie aber wird nach Gregorius ‚Kräfte‘ genannt, weil die ‚Kräfte‘ das wirken, was über die Natur hinausgeht, zum Erweis dessen, was uns über die Vernunft hinaus verkündigt wird; und deshalb heißt es, es komme den Kräften zu, Wunder zu wirken. Nach Dionysius aber wird der höchste Rang dieser Hierarchie ‚Fürstentümer‘ genannt, wobei wir unter den Fürsten jene verstehen, die den einzelnen Völkern vorstehen, unter den Engeln diejenigen, die den einzelnen Menschen verkündigen, unter den Erzengeln jene, die den einzelnen Menschen das verkündigen, was das gemeinsame Heil angeht.

Und weil das niedere Vermögen in der Kraft des höheren tätig ist, führt der niedere Rang aus, was dem höheren

effectibus considerare, et hoc est proprium tertiae hierarchiae, quae immediate nobis praeficitur, qui ex effectibus cognitionem de ipsis effectibus accipimus: et haec etiam tres ordines habet. Quorum infimus ‚Angeli‘ dicuntur, ex eo quod hominibus nuntiant ea quae ad eorum gubernationem pertinent, unde et hominum custodes dicuntur. Supra hunc autem est ordo ‚Archangelorum‘, per quem hominibus ea quae sunt supra rationem nuntiantur, sicut mysteria fidei. Supremus autem huius hierarchiae ordo secundum Gregorium [In Evang. 2, 34] ‚Virtutes‘ dicuntur, ex eo quod ea quae sunt supra naturam operantur, in argumentum eorum quae nobis supra rationem nuntiantur: unde ad virtutes pertinere dicitur miracula facere. Secundum Dionysium [De Cael. Hier. c. 6] vero supremus ordo huius hierarchiae ‚Principatus‘ dicitur, ut Principes intelligamus qui singulis gentibus praesunt, Angelos qui singulis hominibus, Archangelos qui singularibus hominibus ea quae sunt ad communem salutem pertinentia denuntiant.

Et quia inferior potentia in virtute superioris agit, inferior ordo ea quae sunt superioris exercet, in quantum agit eius vir-

eigen ist, sofern er durch dessen Kraft tätig ist. Die höheren aber besitzen das, was den niederen eigentümlich ist, auf hervorragendere Weise. Daher ist bei ihnen alles gewissermaßen gemeinsam, doch erhalten sie die eigentümlichen Namen auf Grund dessen, was einem jeden für sich zukommt. Der unterste Rang aber erhielt den gemeinsamen Namen für sich, da er in der Kraft aller tätig ist.

Und weil es Sache des Höheren ist, auf den Niederen zu wirken, die verständliche Tätigkeit aber das Unterrichten oder Lehren ist, heißt es von den höheren Engeln, daß sie die niederen reinigen, erleuchten und vervollkommen, insofern sie sie unterrichten; reinigen, sofern sie das Nichtwissen entfernen; erleuchten, insofern sie mit ihrem Licht den Verstand der niederen dazu stärken, etwas höheres zu fassen; vervollkommen, insofern sie jene zur Vollkommenheit eines höheren Wissens führen; denn diese drei gehören zur Aufnahme des Wissens, wie Dionysius sagt. Und dennoch hindert dies nicht, daß alle Engel, auch die untersten, das Wesen Gottes schauen. Obwohl nämlich ein jeder der seligen Geister Gott durch dessen Wesen schaut, schaut Ihn dennoch der eine vollkommener als der andere, wie aus dem obigen (Kap. 106) hervorgehen kann. Je vollkommener aber irgendeine Ursache erkannt wird, desto zahlreichere ihrer Wirkungen werden in ihr erkannt. Also

tute; superiores vero ea quae sunt inferiorum propria excellentius habent. Unde omnia sunt in eis quodammodo communia, tamen propria nomina sortiuntur ex his quae unicuique secundum se conveniunt. Infimus autem ordo commune nomen sibi retinuit quasi in virtute omnium agens.

Et quia superioris est in inferiorem agere, actio vero intellectualis est instruere vel docere, superiores Angeli in quantum inferiores instruunt, dicuntur eos purgare, illuminare, et perficere. Purgare quidem, in quantum nescientiam remouent; illuminare vero, in quantum suo lumine inferiorum intellectus confortant ad aliquid altius capiendum; perficere vero, in quantum eos ad superioris scientiae perfectionem perducunt. Nam haec tria ad assumptionem scientiae pertinent, ut Dionysius dicit [De Cael. Hier. c. 8]. Nec tamen per hoc removetur quin omnes Angeli, etiam infimi, divinam essentiam videant. Licet enim unusquisque beatorum spirituum Deum per essentiam videat, unus tamen alio perfectius eum videt, ut ex superioribus potest patere. Quanto autem aliqua causa perfectius cognoscitur, tanto plures effectus eius cognoscuntur in ea. De effectibus igitur

unterrichten die höheren Engel die niederen über die göttlichen Wirkungen, die sie allein in Gott erkennen, nicht aber über das Wesen Gottes, das alle unmittelbar schauen.

127. KAPITEL

DURCH DIE HÖHEREN KÖRPER WERDEN DIE NIEDEREN
GELEITET, NICHT ABER DER MENSCHLICHE VERSTAND

Wie also unter den verständlichen Substanzen die eine durch die andere von Gott gelenkt wird, nämlich die niedere durch die höhere, so werden auch die niederen Körper von Gott durch die höheren geleitet. Daher wird jede Bewegung der niederen Körper durch die Bewegungen der Himmelskörper verursacht; und aus der Kraft der Himmelskörper erlangen diese niederen die Formen und Arten, wie auch die Sinngründe der Dinge auf dem Weg über die höheren Geister zu den niederen herabkommen. Da aber eine geistige Substanz in der Rangfolge der Dinge allen Körpern vorgezogen wird, ist es der vorgenannten Ordnung der Vorsehung nicht angemessen, daß irgendeine verständliche Substanz von Gott durch irgendeine körperliche Substanz geleitet wird. Da also die menschliche Seele eine verstand-

divinis quos superiores Angeli cognoscunt in Deo prae aliis, inferiores instruunt, non autem de essentia divina, quam immediate vident omnes.

CAPUT 127

Quod per superiora corpora, inferiora,
non autem intellectus humanus, disponuntur

[STh I 115, 3. 4; I-II 9, 5; II-II 95, 5; 2 d 15: 1, 2. 3; d 25: 2 ad 5; CG III 82. 84. 85. 87; Ver 5, 9. 10; Periherm I lect 14; In An III lect 4; Met VI lect 3; Eth III lect 13; Mt c. 2]

Sicut igitur intellectualium substantiarum una per aliam divinitus gubernatur, inferior scilicet per superiorem, ita etiam inferiora corpora per superiora divinitus disponuntur. Unde omnis motus inferiorum a motibus corporum caelestium causatur, et ex virtute caelestium corporum haec inferiora formas et species consequuntur, sicut et rationes rerum intelligibiles ad inferiores spiritus per superiores deveniunt. Cum autem intellectualis substantia in ordine rerum omnibus corporibus praefatur, non est conveniens secundum praedictum providentiae ordinem ut per aliquam corporalem substantiam intellectualis quaecumque substantia regatur a Deo. Cum igitur anima huma-

liche Substanz ist, kann sie nicht durch die Bewegungen der Himmelskörper geleitet werden, insofern sie verstehend und wollend ist [137]. Also können die Himmelskörper weder auf den menschlichen Verstand noch auf den menschlichen Willen unmittelbar einwirken oder Einfluß nehmen.

DESGLEICHEN: Kein Körper wirkt, außer durch Bewegung. Also wird jedes, das von irgendeinem Körper leidet, von ihm bewegt. Die menschliche Seele kann aber dem verständlichen Teile nach, in dem der Wille ist, nicht in körperlicher Bewegung sein, da der Verstand nicht Wirklichkeit irgendeines körperlichen Organs ist. Also kann die menschliche Seele unmöglich dem Verstand oder dem Willen nach etwas von den Himmelskörpern erleiden.

DAZU: Das, was unter diesen niederen Dingen vom Einfluß der Himmelskörper herrührt, ist naturhaft. Wenn also die Tätigkeiten des Verstandes und des Willens vom Einfluß der Himmelskörper herrührten, gingen sie aus einem naturhaften Trieb hervor; und so unterschiede sich der Mensch in seinen Tätigkeiten nicht von den anderen Sinnenwesen, die durch einen naturhaften Trieb zu ihren Tätigkeiten bewegt werden; und es ginge das freie Entscheidungsvermögen und das Überlegen und die Wahl sowie alles

na sit intellectualis substantia, impossibile est secundum quod est intelligens et volens, ut secundum motus corporum caelestium disponatur. Neque igitur in intellectum humanum neque in voluntatem corpora caelestia directe agere possunt vel imprimere.

ITEM. Nullum corpus agit nisi per motum. Omne igitur quod ab aliquo corpore patitur, movetur ab eo. Animam autem humanam secundum intellectivam partem, in qua est voluntas, impossibile est motu corporali moveri, cum intellectus non sit actus alicuius organi corporalis. Impossibile igitur est quod anima humana secundum intellectum aut voluntatem a corporibus caelestibus aliquid patiatur.

ADHUC. Ea quae ex impressione corporum caelestium in istis inferioribus proveniunt, naturalia sunt. Si igitur operationes intellectus et voluntatis ex impressione caelestium provenirent, ex naturali instinctu procederent, et sic homo non differret in suis actibus ab aliis animalibus, quae naturali instinctu moventur ad suas actiones, et periret liberum arbitrium et consilium.

dieser Art verloren, was der Mensch den übrigen Sinnenwesen voraushat.

128. KAPITEL

WIE DER MENSCHLICHE VERSTAND VERMITTELS DER SINNEHAFTEN VERMÖGEN VERVOLLKOMMNET WIRD UND SO DEN HIMMELSKÖRPERN MITTELBAR UNTERWORFEN IST

Man muß aber erwägen, daß der menschliche Verstand den Ursprung seiner Erkenntnis von den sinnhaften Vermögen empfängt. Wenn daher der vorstellende und einbildende oder der erinnernde Teil der Seele [138] gestört wird, wird die Erkenntnis des Verstandes gestört; und wenn die vorgenannten Vermögen sich gut befinden, wird die Erfassung des Verstandes angemessener. Desgleichen trägt auch die Veränderung des sinnhaften Begehungsvermögens zur Veränderung des Willens, der das Begehungsvermögen der Vernunft ist, etwas bei, insofern das wahrgenommene Gute Gegenstand des Willens ist. Weil wir nämlich durch Begierde, Zorn und Furcht und andere Leidenschaften in verschiedener Verfassung sind, erscheint uns etwas auf verschiedene Weise gut oder schlecht.

et electio, et omnia huiusmodi quae homo prae ceteris animalibus habet.

CAPUT 128

Quomodo intellectus humanus perficitur
mediantibus potentiis sensitivis, et sic indirecte
subditur corporibus caelestibus

[STh I 115, 4; I-II 9, 5; II-II 95, 5; 2 d 15: 1, 3; d 25: 2 ad 5; CG III 84. 85. 87; Ver 5, 10; Periherm I lect 14; In An III lect 4; Met VI lect 3; Eth III lect 13; Mt c. 2]

Est autem considerandum, quod intellectus humanus a potentiis sensitivis accipit suae cognitionis originem: unde perturbata phantastica et imaginativa vel memorativa parte animae, perturbatur cognitio intellectus, et praedictis potentiis bene se habentibus, convenientior fit acceptio intellectus. Similiter etiam immutatio appetitus sensitivi aliquid operatur ad mutationem voluntatis, quae est appetitus rationis, ex ea parte qua bonum apprehensum est obiectum voluntatis. Ex eo enim quod diversimode dispositi sumus secundum concupiscentiam, iram et timorem, et alias passiones, diversimode nobis aliquid bonum vel malum videtur.

Alle Vermögen des sinnhaften Teils, seien sie wahrnehmend oder begehend, sind aber Wirklichkeiten gewisser körperlicher Teile, bei deren Veränderung mit Notwendigkeit auch die Vermögen selbst beiläufig verändert werden [139]. Weil also die Veränderung der niederen Körper der Bewegung des Himmels unterworfen ist, sind derselben Bewegung auch die Tätigkeiten der sinnhaften Vermögen unterworfen, wenn auch nur beiläufig, und so trägt die Himmelsbewegung mittelbar etwas zur Tätigkeit des menschlichen Verstandes und Willens bei, insofern nämlich der Wille durch die Leidenschaften zu etwas hingeneigt wird. Aber weil der Wille den Leidenschaften nicht so unterworfen ist, daß er ihrem Drängen notwendig folgen müßte, sondern es vielmehr in seiner Gewalt hat, die Leidenschaften durch das Urteil der Vernunft zu unterdrücken, unterliegt folglich der Wille auch nicht den Einflüssen der Himmelskörper, sondern besitzt freies Urteil, ihnen zu folgen und, wenn es zu frommen scheint, zu widerstehen, was nur Sache der Weisen ist; aber den körperlichen Leidenschaften und Neigungen zu folgen, ist Sache der Vielen, nämlich derer, die der Weisheit und Tugend entbehren.

Omnes autem potentiae sensitivae partis, sive sint apprehensivae, seu appetitivae, quarumdam corporalium partium actus sunt, quibus immutatis, necesse est per accidens ipsas quoque potentias immutari. Quia igitur immutatio inferiorum corporum subiacet motui caeli, eidem etiam motui potentiarum sensitivarum operationes, licet per accidens, subduntur, et sic indirecte motus caelestis aliquid operatur ad actum intellectus et voluntatis humanae, in quantum scilicet per passiones voluntas ad aliquid inclinatur.

Sed quia voluntas passionibus non subditur ut earum impetum ex necessitate sequatur, sed magis in potestate sua habet reprimere passiones per iudicium rationis, consequens est ut nec etiam impressionibus corporum caelestium voluntas humana subdatur, sed liberum iudicium habet eas sequi et resistere, cum videbitur expedire, quod tantum sapientium est. Sequi vero passiones corporales et inclinationes est multorum, qui scilicet sapientia et virtute carent.

129. KAPITEL

GOTT ALLEIN, UND KEIN ERSCHAFFENES DING,
BEWEGT DEN WILLEN DES MENSCHEN

Da aber alles Veränderliche und Vielförmige auf irgendein erstes Unbewegliches und Einziges als auf seine Ursache zurückgeführt wird [vgl. Kap. 4. 123 u. Anm. (9)], des Menschen Verstand und Wille aber offensichtlich veränderlich und vielförmig ist, müssen sie auf irgendeine höhere, unbewegliche und einförmige Ursache zurückgeführt werden. Und weil sie nicht auf die Himmelskörper als auf ihre Ursache zurückgeführt werden, wie (Kap. 127) gezeigt wurde, müssen sie auf höhere Ursachen zurückgeführt werden.

Es verhält sich aber mit dem Verstand anders als mit dem Willen, denn die Wirklichkeit des Verstandes tritt ein, insofern die verstandenen Dinge im Verstande sind, die Wirklichkeit des Willens aber vollzieht sich durch die Hinneigung des Willens zu den gewollten Dingen. Also ist der Verstand geeignet, von irgendeinem Äußeren vervollkommnet zu werden, das sich zu ihm verhält wie die Wirklichkeit zur Möglichkeit; und deshalb kann der Mensch in Hinsicht auf die Wirklichkeit des Verstandes von jed-

CAPUT 129

Quod solus Deus movet voluntatem hominis,
non res creata

[S^th I 105, 3, 4; 106, 2; 115, 4; I-II 9, 6; 109, 1; II-II 95, 5; 2 d 15: 1, 3; CG III 85. 87. 88. 89. 91; Ver 5, 10; 22, 8; Mal 3, 3; q 6; Periherm I lect 14; An III lect 4; Eth III lect 13; Mt c. 2]

Cum autem omne mutabile et multiforme, in aliquod primum immobile et unum reducatur sicut in causam, hominis autem intellectus et voluntas mutabilis et multiformis appareat, necesse est quod in aliquam superiorem causam immobilem et uniformem reducantur. Et quia non reducuntur sicut in causam in corpora caelestia, ut ostensum est, oportet eas reducere in causas altiores.

Aliter autem se habet circa intellectum et voluntatem: nam actus intellectus est secundum quod res intellectae sunt in intellectu, actus autem voluntatis attenditur secundum inclinationem voluntatis ad res volitas. Intellectus igitur natus est perfici ab aliquo exteriori, quod comparatur ad ipsum sicut ad potentiam: unde homo ad actum intellectus adiuvari potest a quo-

wedem Äußern gefördert werden, das dem verstehbaren Sein nach vollkommener ist; nicht nur von Gott, sondern auch von einem Engel und auch von einem besser unterrichteten Menschen, jedoch je anders.

Der Mensch wird nämlich von einem Menschen hinsichtlich des Verstehens dadurch gefördert, daß der eine von ihnen dem anderen ein Verstehbares vorstellt, das er nicht beachtet hatte; nicht aber so, daß das Licht des Verstandes [140] des einen Menschen von einem anderen Menschen vervollkommnet würde, weil beide natürlichen [Verstandes-] Lichter einer einzigen Art sind. Aber weil das natürliche Licht des Engels der Natur nach erhabener ist als das natürliche Licht des Menschen, kann der Mensch von einem Engel hinsichtlich des Verstehens gefördert werden, nicht nur von seiten des Gegenstandes, der ihm vom Engel vorgestellt wird, sondern auch von seiten des [Verstandes-] Lichtes, das durch das Licht des Engels gestärkt wird. Das natürliche Licht des Menschen rührt jedoch nicht vom Engel her, da die Natur der Vernunftseele, die das Sein durch Erschaffung empfing, von Gott allein begründet wurde. Gott aber fördert den Menschen zum Verstehen nicht nur von seiten des Gegenstandes, der dem Menschen von Gott vorgestellt wird, oder durch Hinzufügung von [Verstandes-] Licht, sondern auch dadurch, daß das na-

libet exteriori, quod est magis perfectum secundum esse intelligibile, non solum a Deo, sed etiam ab Angelo, et etiam ab homine magis instructo, aliter tamen et aliter.

Homo enim adiuvatur ab homine ad intelligendum per hoc quod unus eorum alteri proponit intelligibile quod non considerabat, non autem ita quod lumen intellectus unius hominis ab altero homine perficiatur, quia utrumque lumen naturale est unius speciei. Sed quia lumen naturale Angeli est secundum naturam sublimius naturali lumine hominis, homo ab Angelo potest iuvari ad intelligendum non solum ex parte obiecti quod ei ab Angelo proponitur, sed etiam ex parte luminis, quod per lumen Angeli confortatur. Non tamen lumen naturale hominis ab Angelo est, cum natura rationalis animae, quae per creationem esse accepit, non nisi a Deo instituta sit. Deus autem ad intelligendum hominem iuvat non solum ex parte obiecti, quod homini proponitur a Deo, vel per additionem luminis, sed etiam per hoc quod lumen naturale hominis, quo intellectualis est, a

türliche [Verstandes-] Licht des Menschen, durch das er verständlich ist, von Gott herrührt, und — da Er Selbst die erste Wahrheit ist, von der jede andere Wahrheit die Gewißheit hat, wie in den beweisenden Wissenschaften die zweiten Sätze von den ersten — auch dadurch, daß dem Verstand nichts gewiß werden kann als nur durch göttliche Kraft, wie auch die Schlußfolgerungen in den Wissenschaften nur durch die Kraft der ersten Ursätze gewiß werden.

Aber da die Tätigkeit des Willens eine Art aus dem Inneren zum Äußeren hervorgehende Neigung ist und sich mit den naturhaften Neigungen vergleichen läßt, rührt die Tätigkeit des Willens von Gott allein her, der allein Ursache der vernünftigen, einen Willen besitzenden Natur ist, so wie die naturhaften Neigungen den Naturdingen nur durch die Ursache ihrer Natur inne sind. Daraus geht hervor, daß es der Freiheit der Entscheidung nicht widerstreitet, wenn Gott den Willen des Menschen bewegt, wie es der Natur nicht widerstreitet, daß Gott in den Naturdingen wirkt; sondern sowohl die naturhafte als auch die willentliche Neigung rührt von Gott her, wobei jede der beiden entsprechend der Beschaffenheit des Dinges hervorgeht, dem sie angehört. Gott bewegt nämlich die Dinge so, wie es ihrer Natur zukommt.

Deo est, et per hoc etiam quod cum ipse sit veritas prima, a qua omnis alia veritas certitudinem habet, sicut secundae propositiones a primis in scientiis demonstrativis, nihil intellectui certum fieri potest nisi virtute divina, sicut nec conclusiones fiunt certae in scientiis nisi secundum virtutem primorum principiorum.

Sed cum actus voluntatis sit inclinatio quaedam ab interiori ad exterius procedens, et comparetur inclinationibus naturalibus, sicut inclinationes naturales rebus naturalibus solum insunt a causa suae naturae, ita actus voluntatis a solo Deo est, qui solus causa est naturae rationalis voluntatem habentis. Unde patet quod non est contra arbitrii libertatem, si Deus voluntatem hominis movet, sicut non est contra naturam quod Deus in rebus naturalibus operatur, sed tam inclinatio naturalis quam voluntaria a Deo est, utraque proveniens secundum conditionem rei cuius est: sic enim Deus res movet secundum quod competit earum naturae.

Also geht aus dem oben (Kap. 127, 128 u. 129) Gesagten hervor, daß die Himmelkörper den menschlichen Körper und seine körperlichen Vermögen beeinflussen können wie auch die anderen Körper, nicht aber den Verstand; dies kann aber ein verständliches Geschöpf. Den Willen jedoch kann Gott allein beeinflussen.

130. KAPITEL

GOTT LENKT ALLES UND BEWEGT EINIGES VERMITTELS DER ZWEITURSACHEN

Weil aber die Zweitursachen nur kraft der Erstursache tätig sind, wie die Werkzeuge durch die Führung der Kunst wirken, müssen alle anderen Tätigen, durch die Gott die Ordnung Seiner Lenkung verwirklicht, in der Kraft Gottes selbst tätig sein. Also wird das Tun eines jeden von ihnen von Gott verursacht, wie auch die Bewegung des Beweglichen vom Bewegen des Bewegenden. Das Bewegende und das Bewegte müssen aber zugleich sein. Also muß Gott jedwedem Tätigen innerlich als in ihm tätig gegenwärtig sein, indem Er es zum Tun bewegt.

DAZU: Nicht nur das Tun der zweiten Tätigen, sondern

Patet igitur ex praedictis quod in corpus humanum et virtutes eius corporeas imprimere possunt corpora caelestia, sicut et in alia corpora, non autem in intellectum, sed hoc potest creatura intellectualis. In voluntatem autem solus Deus imprimere potest.

CAPUT 130

Quod Deus omnia gubernat, et quaedam movet mediantibus causis secundis

[STh I 22, 2. 3; 103, 5. 6; 116, 2; 1 d 39: 2, 2; CG III 1. 64. 75. 76. 77. 83. 94; Subst sep 13. 14. 15; Ver 5, 2 sqq.; Div Nom c. 3: lect 1]

Quia vero causae secundae non agunt nisi virtute primae causae, sicut instrumenta agunt per directionem artis, necesse est quod omnia alia agentia, per quae Deus ordinem suae gubernationis adimplet, virtute ipsius Dei agant. Agere igitur cuiuslibet ipsorum a Deo causatur, sicut et motus mobilis a motione moventis. Movens autem et motum oportet simul esse. Oportet igitur quod Deus cuiuslibet agenti adsit interius quasi in ipso agens, dum ipsum ad agendum movet.

ADHUC. Non solum agere agentium secundorum causatur a

ihr Sein selbst wird von Gott verursacht, wie im obigen (Kap. 68) gezeigt wurde. Dies ist aber nicht so zu verstehen, als ob das Sein der Dinge von Gott verursacht würde, wie das Sein des Hauses vom Erbauer verursacht wird, nach dessen Entfernung das Sein des Hauses immer noch zurückbleibt. Der Erbauer verursacht nämlich das Sein des Hauses nur insofern, als er zum Sein des Hauses bewegt; und dieses Bewegen ist das Machen des Hauses, weshalb er unmittelbar Ursache des Werdens des Hauses ist, das freilich aufhört, wenn sich der Erbauer entfernt hat. Gott aber ist an Sich unmittelbar Ursache des Seins selbst, indem Er allen Dingen das Sein mitteilt, wie die Sonne das Licht der Luft und den anderen Dingen mitteilt, die von ihr erleuchtet werden. Und wie zur Erhaltung des Lichts in der Luft eine andauernde Erleuchtung durch die Sonne erforderlich ist, so ist dazu, daß die Dinge im Sein erhalten bleiben, erforderlich, daß Gott den Dingen unablässig das Sein erteilt; und so verhält sich alles, nicht nur insofern es zu sein beginnt, sondern auch insofern es im Sein erhalten bleibt, zu Gott wie das Gemachte zum Machenden. Das Machende und das Gemachte müssen aber zugleich sein, wie das Bewegende und das Bewegte. Also muß Gott allen Dingen gegenwärtig sein, insofern sie das Sein besitzen. Das Sein ist aber das, was allen Dingen am innerlichsten gegenwärtig ist. Also muß Gott in allen sein.

Deo, sed ipsum eorum esse, sicut in superioribus ostensum est. Non autem sic intelligendum est quod esse rerum causetur a Deo sicut esse domus causatur ab aedificatore, quo remoto adhuc remanet esse domus. Aedificator enim non causat esse domus nisi in quantum movet ad esse domus, quae quidem motio est factio domus, unde directe est causa fieri ipsius domus, quod quidem cessat aedificatore remoto. Deus autem est per se causa directe ipsius esse, quasi esse communicans omnibus rebus, sicut sol communicat lumen aeri, et aliis quae ab ipso illuminantur. Et sicut ad conservationem luminis in aere requiritur perseverans illuminatio solis, ita ad hoc quod res conserventur in esse, requiritur quod Deus esse incessanter tribuat rebus, et sic omnia non solum in quantum esse incipiunt, sed etiam in quantum in esse conservantur, comparantur ad Deum sicut factum ad faciens. Faciens autem et factum oportet esse simul, sicut movens et motum. Oportet igitur Deum adesse omnibus rebus in quantum esse habent. Esse autem est id quod rebus omnibus intimus adest. Igitur oportet Deum in omnibus esse.

DESGLEICHEN: Wer immer die Ordnung seiner Vorsehung durch irgendwelche mittlere Ursachen verwirklicht, muß die Wirkungen jener mittleren Ursachen erkennen und ordnen, sonst fielen sie aus der Ordnung seiner Vorsehung; und die Vorsehung eines Lenkenden ist um so vollkommener, je tiefer seine Erkenntnis und Anordnung zu den einzelnen Dingen hinabsteigt, denn wenn sich irgendeines der einzelnen Dinge der Erkenntnis des Lenkenden entzieht, wird die Bestimmung dieses einzelnen Dinges seiner Vorsehung entgehen. Es wurde aber oben (Kap. 123) gezeigt, daß alles der göttlichen Vorsehung unterworfen sein muß; und es ist offenkundig, daß die göttliche Vorsehung die vollkommenste ist, weil Gott im höchsten Maße zukommt, was immer von ihm ausgesagt wird. Also muß sich die Anordnung seiner Vorsehung bis auf die kleinsten Wirkungen erstrecken.

131. KAPITEL

GOTT FÜGT ALLES UNMITTELBAR UND MINDERT SEINE WEISHEIT NICHT

Demgemäß wird also deutlich: Obwohl die Lenkung der Dinge durch Gott vermittels der Zweitursachen geschieht,

ITEM. Quicumque exequitur suae providentiae ordinem per aliquas medias causas, necesse est quod effectus illarum mediarum causarum cognoscat et ordinet, alioquin extra ordinem suae providentiae caderent: et tanto perfectior est providentia gubernantis, quanto eius cognitio et ordinatio magis descendit ad singularia, quia si aliquid singularium a cognitione gubernantis subtrahitur, determinatio ipsius singularis eius providentiam diffugiet. Ostensum est autem supra quod necesse est omnia divinae providentiae subdi; et manifestum est quod divina providentia perfectissima est, quia quidquid de Deo dicitur, secundum maximum convenit ei. Oportet igitur quod ordinatio providentiae ipsius se extendat usque ad minimos effectus.

CAPUT 131

Quod Deus omnia disponit immediate, nec diminuit suam sapientiam

[STh I 22, 3; 103, 6; CG III 76. 77. 83. 94; Subst sep 14]

Secundum hoc igitur patet quod licet rerum gubernatio fiat a Deo mediantibus causis secundis, quantum pertinet ad provi-

was die Ausführung der Vorsehung betrifft, erstreckt sich dennoch die Fügung oder Anordnung der göttlichen Vorsehung unmittelbar auf alles. Er ordnet nämlich das Erste und das Letzte nicht so an, daß er das Letzte und Einzelne anderen zum Leiten überließe. Dies geschieht nämlich bei den Menschen wegen der Schwäche ihrer Erkenntnis, die sich nicht mehreren Dingen zugleich widmen kann, weshalb die höheren Lenker über das Große bestimmen und das Kleinste anderen zur Bestimmung überlassen; aber Gott kann vieles zugleich erkennen, wie oben (Kap. 29 und 96) gezeigt wurde. Daher wird Er dadurch, daß Er das Kleinste bestimmt, nicht von der Anordnung des Größten abgehalten.

132. KAPITEL

GRÜNDE, DIE ZU ZEIGEN SCHEINEN, DASS SICH GOTTES VORSEHUNG NICHT AUF DIE TEILMÄSSIGEN DINGE ERSTRECKT

Es könnte aber jemandem scheinen, daß die einzelnen Dinge nicht von Gott gelenkt werden. Jeder lenkt nämlich durch seine Vorsehung nur das, was er erkennt. Es kann

dentiae executionem, tamen ipsa dispositio seu ordinatio divinae providentiae immediate se extendit ad omnia. Non enim sic prima et ultima ordinat ut ultima et singularia aliis disponenda committat: hoc enim apud homines agitur propter debilitatem cognitionis ipsorum, quae non potest simul vacare pluribus: unde superiores gubernatores disponunt de magnis et minima aliis committunt disponenda; sed Deus simul multa potest cognoscere, ut supra ostensum est, unde non retrahitur ab ordinatione maximorum per hoc quod dispensat minima.

CAPUT 132

Rationes quae videntur ostendere quod Deus non habet providentiam de particularibus

[STh I 14, 11; 22, 2; 103, 5; 1 d 36: 1, 1; d 39: 2, 2; 2 d 3: 2, 3; CG III 1. 50. 63. 64. 65. 75. 94; Ver 2, 5; 5, 2 sqq.; An 20; Subst sep 13. 14. 15; Div Nom c. 3: lect 1; Periherm I lect 14]

Posset tamen alicui videri quod singularia non disponantur a Deo. Nullus enim per suam providentiam disponit nisi quae

aber den Anschein haben, daß Gott die Erkenntnis der einzelnen Dinge fehlt, weil das Einzelne nicht durch den Verstand, sondern durch den Sinn erkannt wird [141]. In Gott aber, der gänzlich unkörperlich ist, kann es keine sinnhafte, sondern nur verständliche Erkenntnis geben. Also kann es deswegen jemandem scheinen, daß das Einzelne von der göttlichen Vorsehung nicht geordnet wird.

DESGLEICHEN: Da die einzelnen Dinge unendlich sind, es aber von Unendlichem keine Erkenntnis geben kann — das Unendliche als solches ist nämlich unbekannt (vgl. Kap. 133) —, scheint es, daß das Einzelne der göttlichen Erkenntnis und Vorsehung entgeht.

DAZU: Von den einzelnen Dingen sind viele nicht notwendig. Von diesen kann es aber kein sicheres Wissen geben [142]. Da also das Wissen Gottes in höchstem Grad sicher sein muß, scheint es, daß das Einzelne von Gott weder erkannt noch geordnet wird.

AUSSERDEM: Die einzelnen Dinge sind nicht alle zugleich, weil, wenn irgendwelche nachrücken, andere zerstört werden. Aber von dem, was nicht ist, kann es kein Wissen geben. Wenn Gott also vom Einzelnen ein Wissen hat, folgt, daß Er einiges zu wissen beginnt und aufhört; und daraus folgt, daß Er veränderlich ist. Also scheint Er nicht Kenner und Ordner der einzelnen Dinge zu sein.

cognoscit. Deo autem cognitio singularium videri potest deesse, ex hoc quod singularia non intellectu, sed sensu cognoscuntur. In Deo autem, qui omnino incorporeus est, non potest esse sensitiva, sed solum intellectiva cognitio. Potest igitur alicui videri ex hoc quod singularia a divina providentia non ordinantur.

ITEM. Cum singularia sint infinita, infinitorum autem non possit esse cognitio (infinitum enim ut sic est ignotum), videtur quod singularia divinam cognitionem et providentiam effugiant.

ADHUC. Singularium multa contingentia sunt. Horum autem non potest esse certa scientia. Cum igitur scientiam Dei oporteat esse certissimam, videtur quod singularia non cognoscantur, nec disponantur a Deo.

PRAETEREA. Singularia non omnia simul sunt, quia quibusdam succedentibus alia corrumpuntur. Eorum autem quae non sunt, non potest esse scientia. Si igitur singularium Deus scientiam habeat, sequitur quod quaedam scire incipiat et desinat, ex quo sequitur eum esse mutabilem. Non igitur videtur singularium cognitor et dispositio esse.

133. KAPITEL

LÖSUNG DER VORGENANNTEN GRÜNDE

Aber dies läßt sich leicht lösen, wenn jemand den wahren Verhalt der Sache betrachtet. Da nämlich Gott Sich Selbst vollkommen erkennt, muß Er alles erkennen, was auf irgendeine Weise in Ihm ist. Da aber jedes Wesen und jede Kraft des erschaffenen Seienden von Ihm herrührt — was aber von irgendeinem herrührt, ist der Kraft nach in ihm —, muß Er, indem Er Sich Selbst erkennt, das Wesen des erschaffenen Seienden und was immer der Kraft nach in Ihm ist, erkennen. So erkennt Er auch alles Einzelne, das der Kraft nach in Ihm und in seinen anderen Ursachen ist.

Und es verhält sich mit der Erkenntnis des göttlichen Verstandes nicht ebenso wie mit der unseres Verstandes, wie der erste Einwand vorging; denn unser Verstand empfängt die Erkenntnis der Dinge durch abgezogene Erkenntnisbilder, die Ähnlichkeiten der Formen und nicht des Stoffes noch der stofflichen Anlagen sind, die Prinzipien der Einzelung sind. Daher kann unser Verstand nicht das Einzelne, sondern nur das Allgemeine erkennen. Der göttliche Verstand aber erkennt die Dinge durch sein Wesen, in

CAPUT 133

Solutio praedictarum rationum

[STh I 14, 11. 12. 13; 57, 3; 86, 2. 4; II-II 95, 1; 172, 1; 1 d 36: 1, 1; d 38: 5; d 39: 1, 3; 2 d 3: 2, 3; CG I 50. 63. 65. 67. 69; III 154; An 20; Ver 2, 5. 9. 12; 8, 12; 20, 4 ad 1; Mal 16, 7; Qlb III 2, 1; XI 3; RF 10; Periherm I lect 14; Is c. 3]

Sed haec facile solvuntur, si quis rei veritatem consideret. Cum enim Deus seipsum perfecte cognoscat, oportet quod cognoscat omne quod in ipso est quocumque modo. Cum autem ab eo sit omnis essentia et virtus entis creati, quod autem est ab aliquo, virtute in ipso est, necesse est quod seipsum cognoscens cognoscat essentiam entis creati et quidquid in eo virtute est; et sic cognoscit omnia singularia quae virtute sunt in ipso et in aliis suis causis.

Nec est simile de cognitione intellectus divini et nostri, ut prima ratio procedebat. Nam intellectus noster cognitionem de rebus accipit per species abstractas, quae sunt similitudines formarum, et non materiae, nec materialium dispositionum, quae sunt individuationis principia: unde intellectus noster singularia cognoscere non potest, sed solum universalia. Intellectus autem divinus cognoscit res per essentiam suam, in qua sicut

dem als im ersten Prinzip nicht nur die Form, sondern auch der Stoff der Kraft nach enthalten sind; und deshalb ist er Kenner nicht nur des Allgemeinen, sondern auch des Einzelnen.

Desgleichen ist es auch nicht sinnwidrig, daß Gott Unendliches erkennt, obwohl unser Verstand Unendliches nicht erkennen kann. Unser Verstand kann nämlich nicht mehreres zugleich in Wirklichkeit betrachten; und so müßte er, wenn er Unendliches erkennen würde, indem er es betrachtet, das Unendliche zählen, eines nach dem anderen, was dem Begriff des Unendlichen widerstreitet. Aber der Kraft und der Möglichkeit nach kann unser Verstand Unendliches erkennen, zum Beispiel alle Arten der Zahlen oder Verhältnisse, insofern er ein genügendes Prinzip dafür besitzt, alles zu erkennen [143]. Gott aber kann vieles zugleich erkennen, wie oben (Kap. 29 u. 96) gezeigt wurde; und das, wodurch Er alles erkennt, nämlich Sein Wesen, ist genügendes Prinzip dafür, alles zu erkennen, nicht nur, was ist, sondern auch, was sein kann. Wie also unser Verstand der Möglichkeit und der Kraft nach das Unendliche erkennt, für dessen Erkenntnis er ein Prinzip besitzt, so betrachtet Gott alles Unendliche in Wirklichkeit.

Es ist auch offenkundig, daß Gott, obwohl das Einzelne, Körperliche und Zeitliche nicht zugleich ist, davon dennoch

in primo principio virtute continentur non solum forma, sed etiam materia; et ideo non solum universalium, sed etiam singularium cognitor est.

Similiter etiam non est inconveniens Deum infinita cognoscere, quamvis intellectus noster infinita cognoscere non possit. Intellectus enim noster non potest simul actu plura considerare, et sic si infinita cognosceret, considerando ea, oporteret quod numeraret infinita unum post unum, quod est contra rationem infiniti; sed virtute et potentia intellectus noster infinita cognoscere potest, puta omnes species numerorum vel proportionum, in quantum habet sufficiens principium ad omnia cognoscenda. Deus autem multa simul cognoscere potest, ut supra ostensum est, et id per quod omnia cognoscit, scilicet sua essentia, sufficiens est principium omnia cognoscendi non solum quae sunt, sed quae esse possunt. Sicut igitur intellectus noster potentia et virtute cognoscit infinita, quorum cognitionis principium habet, ita Deus omnia infinita actu considerat.

Manifestum est etiam quod licet singularia corporalia et temporalia non simul sint, tamen simul eorum Deus cognitionem

zugleich Kenntnis hat. Er erkennt es nämlich nach der Weise Seines Seins, das ewig und ohne Aufeinanderfolge ist. Wie Er also das Stoffliche auf unstoffliche Weise und das Viele durch ein Einziges erkennt, so sieht Er auch das, was nicht zugleich ist, mit einem einzigen Blick; und so ist dadurch, daß Er das Einzelne erkennt, nicht notwendig, daß Seiner Erkenntnis etwas hinzugefügt oder entzogen wird.

Daraus wird auch offenkundig, daß Er vom nicht Notwendigen eine sichere Kenntnis besitzt, weil Er es sieht, schon bevor es wird, insofern es in Wirklichkeit in seinem Sein ist, und nicht nur, insofern es zukünftig und der Kraft nach in seinen Ursachen ist, wie wir einiges Zukünftige erkennen können. Obwohl aber das nicht Notwendige, insofern es in seinen Ursachen der Kraft nach zukünftig ist, nicht zu einem Einzigem bestimmt ist [144], so daß man von ihm sichere Erkenntnis haben könnte, ist es dennoch, insofern es in Wirklichkeit in seinem Sein ist, bereits zu einem Einzigem bestimmt; und man kann [in Hinblick darauf] von ihm sichere Erkenntnis haben; denn daß Sokrates sitzt, können wir, während er sitzt, mit der Gewißheit der Anschauung erkennen. Und desgleichen erkennt Gott mit Gewißheit alles, was immer sich während des ganzen Ablaufs der Zeit ereignet, in Seinem Ewigen; denn Seine Ewigkeit berührt auf gegenwärtige Weise den ganzen Ablauf der Zeit und überragt ihn darüber hinaus, so daß

habet: cognoscit enim ea secundum modum sui esse, quod est aeternum et sine successione. Sicut igitur materialia immaterialiter, et multa per unum cognoscit, sic et quae non simul sunt, uno intuitu conspicit: et sic non oportet quod eius cognitioni aliquid addatur vel subtrahatur, per hoc quod singularia cognoscit.

Ex quo etiam manifestum fit quod de contingentibus certam cognitionem habet, quia etiam antequam fiant, intuetur ea prout sunt actu in suo esse, et non solum prout sunt futura et virtute in suis causis, sicut nos aliqua futura cognoscere possumus. Contingentia autem licet prout sunt in suis causis virtute futura existentia, non sunt determinata ad unum, ut de eis certa cognitio haberi possit, tamen prout sunt actu in suo esse, iam sunt determinata ad unum, et potest de eis certa haberi cognitio. Nam Socratem sedere dum sedet, per certitudinem visionis cognoscere possumus. Et similiter per certitudinem Deus cognoscit omnia, quaecumque per totum discursum temporis aguntur, in suo aeterno: nam aeternitas sua praesentialiter totum temporis decursum attingit, et ultra transcendit, ut sic consideremus

Gott nach unserer Betrachtungsweise in Seiner Ewigkeit den Fluß der Zeit so erkennt, wie jemand, der — auf die Höhe einer Warte gestellt — das ganze Vorüberziehen von Wanderern zugleich erblickt.

134. KAPITEL

GOTT ALLEIN ERKENNT DAS EINZELNE ZUKÜNFTIGE NICHT NOTWENDIGE

Auf diese Weise das zukünftige nicht Notwendige zu erkennen, sofern es in Wirklichkeit in seinem Sein ist — und das heißt: Gewißheit darüber haben —, ist aber offensichtlich Gott allein eigentümlich, dem im eigentlichen und wahren Sinne Ewigkeit zukommt. Daher nimmt man an, daß die sichere Voraussage des Zukünftigen ein Zeichen der Gottheit ist, nach Is 41, 23: „Verkündet, was in Zukunft kommen wird, und wir werden wissen, daß ihr Götter seid.“ Aber das Zukünftige in seinen Ursachen zu erkennen, kann auch anderen zukommen; doch ist diese Erkenntnis nicht sicher, sondern vielmehr mutmaßlich, es sei denn im Hinblick auf die Wirkungen, die mit Notwendigkeit auf ihre Ursachen folgen; und auf diese Weise sagt der Arzt die zukünftigen Krankheiten und der Schiffer die Stürme voraus.

Deum in sua aeternitate fluxum temporis cognoscere, sicut qui in altitudine speculae constitutus totum transitum viatorum simul intuetur.

CAPUT 134

Quod Deus solus cognoscit singularia futura contingentia

[STh I 57, 3; 86, 4; II-II 95, 1; 172, 1; 1 d 38: 5; 2 d 3: 2, 3 ad 4; CG III 154; Ver 8, 12; Mal 16, 7; SC 5, 7; An 20 ad 4; Is c. 3]

Manifestum est autem quod hoc modo futura contingentia cognoscere, prout sunt actu in suo esse, quod est certitudinem de ipsis habere, solius Dei proprium est, cui proprie et vere competit aeternitas: unde futurorum praenuntiatio certa ponitur esse Divinitatis signum, secundum illud Isaiae 41 „Annuntiate quae ventura sunt in futurum, et sciemus quia dii estis vos“. Sed cognoscere futura in suis causis etiam aliis competere potest; sed haec cognitio non est certa, sed coniecturalis magis, nisi circa effectus qui de necessitate ex suis causis sequuntur: et per hunc modum medicus praenuntiat infirmitates futuras, et nauta tempestates.

135. KAPITEL

GOTT IST ALLEN DINGEN DURCH MACHT,
WESEN UND GEGENWART ZUGESEN
UND FÜGT ALLES UNMITTELBAR

So hindert also nichts, daß Gott auch von den einzelnen Wirkungen Erkenntnis hat und sie unmittelbar Selbst ordnet, obwohl Er sie durch mittlere Ursachen verwirklicht. Aber auch bei der Ausführung selbst steht Er irgendwie zu allen Wirkungen unmittelbar, insofern alle mittleren Ursachen in der Kraft der Erstsache wirken, so daß Er in allen irgendwie selbst zu wirken scheint und alle Werke der Zweitursachen Ihm zugeschrieben werden können, wie das Werk des Werkzeuges dem Kunstfertigen zugeschrieben wird. Man sagt nämlich treffender, der Schmied mache das Messer, als der Hammer. Er steht auch insofern zu allen Wirkungen unmittelbar, als Er Selbst an sich Ursache des Seins ist [vgl. Kap. 130] und alles von Ihm im Sein erhalten wird. Und im Hinblick auf diese drei Weisen der Unmittelbarkeit sagt man, Gott sei in allen Dingen durch Wesen, Macht und Gegenwart zugegen. Durch das Wesen, insofern das Sein jedwedem Dingen eine gewisse Teilnahme am gött-

CAPUT 135

Quod Deus omnibus adest per potentiam,
essentiam et praesentiam,
et omnia immediate disponit

[STh I 8, 3; 105, 5; 2 d I: 1, 4; CG III 67; Pot 3, 7]

Sic igitur nihil impedit quin Deus etiam singularium effectuum cognitionem habeat, et eos immediate ordinet per seipsum, licet per causas medias exequatur. Sed etiam in ipsa executione quodammodo immediate se habet ad omnes effectus, in quantum omnes causae mediae agunt in virtute causae primae, ut quodammodo ipse in omnibus agere videatur, et omnia opera secundarum causarum ei possunt attribui, sicut artifici attribuitur opus instrumenti: convenientius enim dicitur quod faber facit cultellum quam martellus. Habet etiam se immediate ad omnes effectus, in quantum ipse est per se causa essendi, et omnia ab ipso servantur in esse. Et secundum hos tres immediatos modos dicitur Deus in omnibus esse per essentiam, potentiam et praesentiam. Per essentiam quidem, in quantum esse cuiuslibet est quaedam participatio divini esse, et sic essentia divina cuiuslibet

lichen Sein ist und so das göttliche Wesen jedwedem Daseienden, insofern es das Sein besitzt, gegenwärtig ist, wie die Ursache der eigentümlichen Wirkung; durch die Macht aber, insofern alles in Seiner Kraft tätig ist; durch die Gegenwart aber, insofern Er Selbst alles unmittelbar ordnet und fügt.

136. KAPITEL

GOTT ALLEIN KOMMT ES ZU, WUNDER ZU WIRKEN

Weil also die ganze Ordnung der Zweitursachen und ihre Kraft von Gott herrührt, Er aber Seine Wirkungen nicht mit Notwendigkeit, sondern mit freiem Willen hervorbringt, wie oben (Kap. 96) gezeigt wurde, ist es offenkundig, daß Er außerhalb der Ordnung der Zweitursachen wirken kann; so wenn Er diejenigen heilt, die durch die Tätigkeit der Natur nicht geheilt werden können, oder etwas derartiges tut, was nicht der Ordnung der naturhaften Ursachen, wohl aber der Ordnung der göttlichen Vorsehung entspricht, weil eben die Tatsache, daß es irgendwann außerhalb der Ordnung der naturhaften Ursachen durch Gott geschehe, von Gott wegen irgendeines Zieles angeordnet wurde. Wenn aber einiges

existenti adest, in quantum habet esse, sicut causa proprio effectui; per potentiam vero, in quantum omnia in virtute ipsius agunt; per praesentiam vero, in quantum ipse immediate omnia ordinet et disponit.

CAPUT 136

Quod soli Deo convenit miracula facere

[STh I 105, 6; 106, 3; 110, 4; CG III 98. 99. 102. 103; Pot 6, 1. 3. 4; Resp de art 36: 15. 16. 18; Jo c. 10: lect 5]

Quia igitur totus ordo causarum secundarum et virtus earum est a Deo, ipse autem non producit suos effectus per necessitatem, sed liberam voluntatem, ut supra ostensum est, manifestum est quod praeter ordinem causarum secundarum agere potest, sicut quod sanet illos qui secundum operationem naturae sanari non possunt, vel faciat aliqua huiusmodi quae non sunt secundum ordinem naturalium causarum, sunt tamen secundum ordinem divinae providentiae, quia hoc ipsum quod aliquando a Deo fiat praeter ordinem naturalium causarum, a Deo dispositum est propter aliquem finem. Cum autem aliqua huiusmodi

derartige außerhalb der Ordnung der Zweitursachen durch Gott geschieht, heißen solche Geschehnisse Wunder, weil es wunderbar ist, wenn man eine Wirkung sieht und die Ursache nicht kennt. Da also Gott eine uns schlechthin verborgene Ursache ist, spricht man, wenn etwas außerhalb der Ordnung der uns bekannten Zweitursachen durch Ihn geschieht, schlechthin von Wundern. Wenn aber etwas durch irgendeine andere, diesem oder jenem verborgene Ursache geschieht, ist dies nicht schlechthin ein Wunder, sondern für den, der die Ursache nicht kennt; und daher trifft es sich, daß etwas dem einen wunderbar erscheint, was für einen anderen, der die Ursache erkennt, nicht wunderbar ist.

Aber so außerhalb der Ordnung der Zweitursachen zu wirken, kommt Gott allein zu, der der Gründer dieser Ordnung und an diese Ordnung nicht gebunden ist. Die anderen Dinge aber sind alle dieser Ordnung unterworfen; und daher kommt es Gott allein zu, Wunder zu wirken, nach jenem Wort des Psalmisten [Ps 72 (79), 18]: „Der allein große Wunder wirkt.“ Wenn also durch irgendein Geschöpf Wunder zu geschehen scheinen, sind es *entweder* nicht wahre Wunder, weil sie durch irgendwelche uns zwar verborgene Kräfte naturhafter Dinge geschehen, wie es bei den Wundern der Dämonen der Fall ist, die durch Zauberkünste geschehen; *oder* wenn es wahre Wunder sind, werden sie durch je-

divinitus fiunt praeter ordinem causarum secundarum, talia facta miracula dicuntur: quia mirum est, cum effectus videtur, et causa ignoratur. Cum igitur Deus sit causa simpliciter nobis occulta, cum aliquid ab eo fit praeter ordinem causarum secundarum nobis notarum, simpliciter miracula dicuntur. Si autem fiat aliquid ab aliqua alia causa occulta huic vel illi, non est simpliciter miraculum, sed quoad illum qui causam ignorat: unde contingit quod aliquid apparet mirum uni, quod non est alii mirum, qui causam cognoscit.

Sic autem praeter ordinem causarum secundarum operari solius Dei est, qui est huius ordinis institutor, et huic ordini non obligatur. Alia vero omnia huic ordini subduntur, unde miracula facere, solius Dei est, secundum illud Psalmistae: „Qui facit mirabilia magna solus.“ Cum igitur ab aliqua creatura miracula fieri videntur, vel non sunt vera miracula, quia fiunt per aliquas virtutes naturalium rerum, licet nobis occultas, sicut est de miraculis daemonum, quae magicis artibus fiunt; vel si sunt vera miracula, impetrantur per aliquem a Deo, ut scilicet talia

manden von Gott erbeten, daß Er nämlich solches wirke. Weil also derartige Wunder nur durch Gott geschehen, werden sie angemessener Weise zum Erweis des Glaubens herangezogen, der sich auf Gott allein stützt. Daß nämlich etwas von einem Menschen Vorgetragenes mit göttlicher Autorität gesagt sei, läßt sich nie angemessener zeigen als durch Werke, die Gott allein wirken kann.

Obwohl aber derartige Wunder außerhalb der Ordnung der Zweitursachen geschehen, kann man dennoch nicht sagen, sie seien schlechthin gegen die Natur, weil die naturhafte Ordnung eben dies einschließt, daß das Niedere den Tätigkeiten des Höheren unterworfen ist. Daher sagt man von dem, was sich bei den niederen Körpern unter dem Einfluß der Himmelskörper ereignet, nicht, es sei schlechthin gegen die Natur, obwohl es bisweilen etwa gegen die teilmäßige Natur dieses oder jenes Dinges ist, wie dies bei der Bewegung des Wassers in Flut und Ebbe des Meeres einleuchtet, die wegen der Tätigkeit des Mondes eintreten. So entspricht also das, was infolge der Tätigkeit Gottes bei den Geschöpfen eintritt, obwohl es gegen die teilmäßige Natur der Zweitursachen zu sein scheint, dennoch der allgemeinen Ordnung der Natur. Also sind Wunder nicht gegen die Natur.

operetur. Quia igitur huiusmodi miracula solum divinitus fiunt, convenienter in argumentum fidei assumuntur, quae soli Deo innititur. Quod enim aliquid prolatum ab homine auctoritate divina dicatur, nunquam convenientius ostenditur quam per opera quae solus Deus facere potest.

Huiusmodi autem miracula, quamvis praeter ordinem causarum secundarum fiant, tamen non sunt simpliciter dicenda contra naturam, quia hoc ipsum naturalis ordo habet ut inferiora actionibus superiorum subdantur. Unde quae in corporibus inferioribus ex impressione caelestium corporum proveniunt, non dicuntur simpliciter esse contra naturam, licet forte sint quandoque contra naturam particularem huius vel illius rei, sicut patet de motu aquae in fluxu et refluxu maris, qui accidit ex lunae actione. Sic igitur et ea quae in creaturis accidunt Deo agente, licet videantur esse contra particularem ordinem causarum secundarum, sunt tamen secundum ordinem universalem naturae. Non igitur miracula sunt contra naturam.

137. KAPITEL

EINIGES WIRD ZUFÄLLIG UND UNBEABSICHTIGT GENANNT

Obwohl aber alles, auch das Geringste, von Gott gefügt wird, wie (Kap. 123, 130, 131, 133, 134 und 135) gezeigt wurde, hindert dennoch nichts, daß einiges durch Zufall und unbeabsichtigt eintritt. Es trifft sich nämlich, daß etwas im Hinblick auf eine niedere Ursache unbeabsichtigt oder zufällig ist, wenn etwas ohne deren Absicht vor sich geht, was jedoch im Hinblick auf eine höhere Ursache nicht unbeabsichtigt oder zufällig ist, da es nicht ohne deren Absicht vor sich geht; wie es sich beim Herrn zeigt, der zwei Diener an denselben Ort schickt, wobei der eine nicht vom anderen weiß; ihr Zusammentreffen ist zufällig in bezug auf jeden der beiden, nicht aber in bezug auf den Herrn. Wenn also etwas ohne die Absicht der Zweitursachen eintritt, ist dies im Hinblick auf jene Ursachen unbeabsichtigt und zufällig und kann schlechthin zufällig genannt werden, weil die Wirkungen schlechthin entsprechend der Beschaffenheit der nächsten Ursachen benannt werden; aber im Hinblick auf Gott ist es nicht unbeabsichtigt, sondern vorgesehen.

CAPUT 137

Quod dicantur esse aliqua casualia et fortuita

Quamvis autem omnia etiam minima divinitus dispensentur, ut ostensum est, nihil tamen prohibet aliqua accidere a casu et fortuna. Contingit enim aliquid respectu inferioris causae esse fortuitum vel casuale, dum praeter eius intentionem aliquid agitur, quod tamen non est fortuitum vel casuale respectu superioris causae, praeter cuius intentionem non agitur; sicut patet de domino, qui duos servos ad eundem locum mittit, ita quod unus ignoret de alio: horum concursus casualis est quantum ad utrumque, non autem quantum ad dominum. Sic igitur cum aliqua accidunt praeter intentionem causarum secundarum, fortuita sunt vel casualia habito respectu ad illas causas, et simpliciter casualia dici possunt, quia effectus simpliciter denominantur secundum conditionem proximarum causarum. Si vero habeatur respectus ad Deum, non sunt fortuita, sed provisa.

138. KAPITEL

IST DAS SCHICKSAL IRGENDEINE NATUR, UND WAS IST ES?

Daraus aber geht hervor, welches die Bewandnis des Schicksals ist. Da man nämlich findet, daß viele Wirkungen, wenn man die Zweitursachen betrachtet, zufällig eintreten, wollen einige dergleichen Wirkungen auf keine höhere, sie ordnende Ursache zurückführen; und diese müssen mit Notwendigkeit ein Schicksal gänzlich leugnen [145]. Einige aber wollten diese Wirkungen, die zufällig und unbeabsichtigt scheinen, auf eine höhere, sie ordnende Ursache zurückführen, aber sie schrieben, da sie die Stufe der körperlichen Dinge nicht überstiegen, die Ordnung den ersten, nämlich den Himmelskörpern zu; und diese sagten, das Schicksal sei die Macht der Stellung der Gestirne, kraft derer nach ihrer Behauptung dergleichen Wirkungen eintreten [146]. Aber weil (Kap. 127—129) gezeigt wurde, daß Verstand und Wille, welche die eigentlichen Prinzipien der menschlichen Handlungen sind, den Himmelskörpern nicht im eigentlichen Sinn unterworfen sind, kann man nicht sagen, daß sich das, was im menschlichen Leben zufällig und unbeabsichtigt einzutreten scheint, auf die Himmelskörper als auf die ordnende Ursache zurückführen lasse.

CAPUT 138

Utrum fatum sit aliqua natura, et quid sit

[STh I 116, 1. 2; 1 d 39: 2, 1 ad 5; CG III 93; Ver 5, 1 ad 1; Qlb XII 3, 2; Met VI lect 3; Periherm I lect 14; Mt c. 2]

Ex hoc autem apparet quae sit ratio fati. Cum enim multi effectus inveniantur casualiter provenire secundum considerationem secundarum causarum, quidam huiusmodi effectus in nullam superiorem causam ordinantem eos reducere volunt, quos totaliter negare fatum necesse est. Quidam vero hos effectus qui videntur casuales et fortuiti, in superiorem causam ordinantem eos reducere voluerunt, sed corporalium ordinem non transcendentes, attribuerunt ordinationem corporibus primis, scilicet caelestibus: et hi fatum esse dixerunt vim positionis siderum, ex qua huiusmodi effectus contingere dicebant. Sed quia ostensum est, quod intellectus et voluntas, quae sunt propria principia humanorum actuum, proprie corporibus caelestibus non subduntur, non potest dici, quod ea quae casualiter vel fortuito in rebus humanis accidere videntur, reducantur in corpora caelestia sicut in causam ordinantem.

Ein Schicksal aber scheint es nur in den menschlichen Dingen zu geben, in denen es auch Zufälligkeit gibt. Nach diesen pflegen nämlich einige zu fragen, wenn sie das Zukünftige erkennen wollen, und darauf pflegen die Wahrsagenden zu antworten. Daher hat auch das Schicksal (*fatum*) seinen Namen von sagen (*fari*); und daher ist es mit dem Glauben unvereinbar, in diesem Sinne ein Schicksal anzunehmen.

Aber weil nicht nur die naturhaften, sondern auch die menschlichen Dinge der göttlichen Vorsehung unterworfen sind, muß man das, was in den menschlichen Dingen zufällig einzutreten scheint, auf die Anordnung der göttlichen Vorsehung zurückführen; und in diesem Sinne müssen diejenigen, die annehmen, daß alles der göttlichen Vorsehung unterliegt, ein Schicksal annehmen. So aufgefaßt verhält sich nämlich das Schicksal zu der göttlichen Vorsehung wie die ihr eigentümliche Wirkung; es ist nämlich die sich in den Dingen vollziehende Entfaltung der göttlichen Vorsehung; und dementsprechend sagt Boethius: „Das Schicksal ist die den beweglichen Dingen anhaftende unbewegliche Fügung“, das heißt Anordnung. Aber weil wir mit den Ungläubigen, soweit wir können, nicht einmal die Wörter gemeinsam haben sollen, damit nicht jene, die nicht verstehen, Anlaß zum Irrtum nehmen können, ist es für die Gläubigen vorsichtiger, das Wort ‚Schicksal‘ nicht auszusprechen, weil man

Fatum autem non videtur esse nisi in rebus humanis, in quibus est et fortuna. De his enim solent aliqui quaerere, futura cognoscere volentes, et de his a divinantibus responderi consuevit: unde et fatum a fando est appellatum, et ideo sic fatum ponere est alienum a fide.

Sed quia non solum res naturales, sed etiam res humanae divinae providentiae subduntur, quae casualiter in rebus humanis accidere videntur, in ordinationem divinae providentiae reducere oportet. Et sic necesse est ponere fatum ponentibus divinae providentiae omnia subiaccere. Fatum enim sic acceptum se habet ad divinam providentiam sicut proprius eius effectus. Est enim explicatio divinae providentiae rebus adhibita, secundum quod Boethius dicit [De Consol. Phil. 4, 6], quod fatum est „dispositio“, idest ordinatio „immobilis rebus mobilibus inhaerens“. Sed quia cum infidelibus quantum possumus, nec nomina debemus habere communia, ne a non intelligentibus erroris occasio sumi possit, cautius est fidelibus ut fati nomen

PL
63/815 A

‚Schicksal‘ treffender und allgemeiner im Sinne der ersten Meinung auffaßt. Daher sagt auch Augustinus: Wenn einer glaubt, es gebe ein Schicksal im zweiten Sinne, „soll er seine Meinung behalten und seine Sprache berichtigen“.

139. KAPITEL

NICHT ALLES TRITT MIT NOTWENDIGKEIT EIN

Obwohl aber die den Dingen auferlegte Ordnung der göttlichen Vorsehung gewiß ist, weshalb Boethius sagt, das Schicksal ist „die den beweglichen Dingen anhaftende unbewegliche Fügung“, folgt deswegen nicht, daß alles mit Notwendigkeit eintritt, denn die Wirkungen werden entsprechend der Beschaffenheit der nächsten Ursachen notwendig oder nicht notwendig genannt. Es ist nämlich offenkundig, daß, wenn die erste Ursache notwendig und die zweite Ursache nicht notwendig ist, eine nicht notwendige Wirkung folgt; wie die erste Ursache der Erzeugung unter den niederen körperlichen Dingen die Bewegung des Himmelskörpers ist; und obwohl sich diese mit Notwendigkeit abspielt, spielen sich Erzeugung und Zerstörung unter diesen niederen

reticeant, propter hoc quod fatum convenientius et communius secundum primam acceptionem sumitur. Unde et Augustinus dicit V De Civitate Dei [c. 1], quod si quis secundo modo fatum esse credat, „sententiam teneat et linguam corrigat“.

PL
41/141 B

CAPUT 139

Quod non omnia sunt ex necessitate

[STh I 22, 4; I d 39: 2, 2; CG III 72. 94; Mal 16, 7 ad 15; RF 10; Subst sep 15; Met VI lect 3; Periherm I lect 1]

Quamvis autem ordo divinae providentiae rebus adhibitus certus sit, ratione cuius Boethius dicit [De Consol. Phil. 4, 6] quod fatum est „dispositio immobilis rebus mobilibus inhaerens“, non tamen propter hoc sequitur omnia de necessitate accidere. Nam effectus necessarii vel contingentes dicuntur secundum conditionem proximarum causarum. Manifestum est enim quod si causa prima fuerit necessaria, et causa secunda fuerit contingens, effectus sequitur contingens, sicut prima causa generationis in rebus corporalibus inferioribus est motus caesletis corporis, qui licet ex necessitate proveniat, generatio tamen et corruptio in

PL
63/815 A

[Körpern] dennoch nicht notwendig ab, weil die niederen Ursachen zufällig sind und versagen können. Es wurde (Kap. 124—130) aber gezeigt, daß Gott die Anordnung seiner Vorsehung durch niedrigere Ursachen ausführt. Also werden einige Wirkungen der göttlichen Vorsehung nicht notwendig sein, entsprechend der Beschaffenheit der niederen Ursachen.

140. KAPITEL

UNBESCHADET DER GÖTTLICHEN VORSEHUNG IST VIELES NICHT NOTWENDIG

Und dennoch kann die Nicht-Notwendigkeit der Wirkungen oder Ursachen die Gewißheit der göttlichen Vorsehung nicht stören. Drei Dinge sind es nämlich, die der Vorsehung Gewißheit zu verleihen scheinen, nämlich die Unfehlbarkeit des göttlichen Vorauswissens, die Wirksamkeit des göttlichen Willens und die Weisheit der göttlichen Fügung, die hinlängliche Wege findet, um ihre Wirkung zu erreichen; und davon widerstreitet keines der Nicht-Notwendigkeit der Dinge. Das unfehlbare Wissen Gottes erstreckt sich nämlich auch auf das zukünftige nicht Notwendige, insofern Gott das Zukünftige in Seinem Ewigen

istis inferioribus provenit contingenter, propter hoc quod causae inferiores contingentes sunt, et deficere possunt. Ostensum est autem quod Deus suae providentiae ordinem per causas inferiores exequitur. Erunt igitur aliqui effectus divinae providentiae contingentes secundum conditionem inferiorum causarum.

CAPUT 140

Quod divina providentia manente, multa sunt
contingentia

[Vide sub cap. 139]

Nec tamen effectuum contingentia vel causarum, certitudinem divinae providentiae perturbare potest. Tria enim sunt quae providentiae certitudinem praestare videntur: scilicet infallibilitas divinae praescientiae, efficacia divinae voluntatis, et sapientia divinae dispositionis, quae vias sufficientes ad effectum consequendum adinvenit, quorum nullum contingentiae rerum repugnat. Nam scientia Dei infallibilis est etiam contingentium futurorum, in quantum Deus intuetur in suo

anschaut, wie es in Wirklichkeit in seinem Sein ist, wie oben (Kap. 133) dargelegt wurde.

Auch erstreckt sich der Wille Gottes, da er die allgemeine Ursache der Dinge ist, nicht nur darauf, daß etwas werde, sondern daß es so werde. Also gehört es zur Wirksamkeit des göttlichen Willens, daß nicht nur das wird, was Gott will, sondern daß es auf die Weise wird, auf die Er will, daß es werde. Er will aber, daß einiges auf notwendige Weise und einiges auf nicht notwendige Weise werde, weil beides zur Vollendung des Seins des Alls erforderlich ist. Damit also die Dinge auf beide Weisen entstehen, stellt er für die einen notwendige, für die anderen aber nicht notwendige Ursachen bereit, damit so der göttliche Wille wirksam erfüllt werde, indem einige Dinge auf notwendige, einige auf nicht notwendige Weise werden.

Es ist auch offenkundig, daß durch die Weisheit der göttlichen Fügung die Gewißheit der Vorsehung gewahrt bleibt, ungeachtet der Nicht-Notwendigkeit der Dinge. Denn wenn dies durch die Vorsehung eines Menschen geschehen kann, daß er eine Ursache, die ihre Wirkung verfehlen kann, so unterstützt, daß die Wirkung bisweilen ohne Versagen eintritt — wie es sich beim Arzt zeigt, der heilt, und beim Pfleger eines Weinberges, der gegen die Unfruchtbarkeit der Rebe ein Heilmittel anwendet —, trifft es wegen der Weisheit

aeterno futura, prout sunt actu in suo esse, ut supra expositum est.

Voluntas etiam Dei, cum sit universalis rerum causa, non solum est de hoc quod aliquid fiat, sed ut sic fiat. Hoc igitur ad efficaciam divinae voluntatis pertinet non solum ut fiat quod Deus vult, sed ut hoc modo fiat quomodo illud fieri vult. Vult autem quaedam fieri necessario et quaedam contingenter, quia utrumque requiritur ad complementum¹ esse universi. Ut igitur utroque modo res provenirent, quibusdam adaptat necessarias causas, quibusdam vero contingentes, ut sic dum quaedam fiunt necessario, quaedam contingenter, divina voluntas efficaciter impleatur.

Manifestum est etiam quod per sapientiam divinae dispositionis, providentiae certitudo servatur, contingentia rerum manente. Nam si hoc per providentiam hominis fieri potest ut causae quae deficere potest ab effectu, sic ferat auxilium ut interdum indeficienter sequatur effectus, sicut patet in medico sanante, et in vineae cultore contra sterilitatem vitis adhibendo

¹ Ven: completum

der göttlichen Fügung, obwohl die nicht notwendigen Ursachen, soviel an ihnen liegt, ihre Wirkungen verfehlen können, noch viel eher zu, daß dennoch dank der Anwendung gewisser Hilfen die Wirkung ohne Versagen folgt, was deren Nicht-Notwendigkeit nicht aufhebt. Auf diese Weise erhellt also, daß die Nicht-Notwendigkeit der Dinge die Gewißheit der göttlichen Vorsehung nicht ausschließt.

141. KAPITEL

DIE GEWISSEHEIT DER GÖTTLICHEN VORSEHUNG SCHLIESST DIE ÜBEL NICHT VON DEN DINGEN AUS

Auf dieselbe Weise kann man auch einsehen, daß unbeschadet der göttlichen Vorsehung Übel in der Welt auftreten können, wegen des Versagens der zweiten Ursachen. Wir sehen nämlich, daß bei einer Ursachenreihe wegen des Versagens einer zweiten Ursache ein Übel in der Wirkung auftritt, wobei jedoch dieses Versagen auf keine Weise von der ersten Ursache verursacht wird; wie das Übel des Hinkens von der Krümmheit des Beins, nicht aber von der bewegenden Kraft der Seele verursacht wird. Daher wird alles, was immer im Hinken sich an Bewegung findet, auf die

remedium, multo magis hoc ex sapientia divinae dispositionis contingit, ut quamvis causae contingentes deficere possint quantum est de se ab effectu, tamen quibusdam adminiculis adhibitis indeficienter sequatur effectus, quod eius contingentiam non tollit. Sic ergo patet quod rerum contingentia divinae providentiae certitudinem non excludit.

CAPUT 141

Quod divinae providentiae certitudo non excludit mala a rebus

[STh I 48, 6; 49, 2; 2 d 32: 2, 1; d 34: 3; d 37: 3, 1; CG II 41; III 71; Mal 1, 5; Jo c. 9: lect 1; Rom c. 1: lect 7]

Eodem etiam modo perspicitur, quod divina providentia manente, mala in mundo accidere possunt propter defectum causarum secundarum. Videmus enim in causis ordinatis accidere malum in effectu ex defectu causae secundae, qui tamen defectus a causa prima nullo modo causatur, sicut malum claudicationis causatur a curvitate cruris, non autem a virtute animae motiva. Unde quidquid est in claudicatione de motu,

bewegende Kraft als auf die Ursache zurückgeführt; was sich dort aber an Schiefheit findet, wird nicht von der bewegenden Kraft, sondern von der Krümmheit des Beins verursacht.

Und deshalb wird alles, was in den Dingen an Übel eintritt, soweit es ein Sein oder irgendeine Art oder Natur besitzt, auf Gott als auf seine Ursache zurückgeführt. Ein Übel kann nämlich nur in einem Guten sein, wie aus dem oben (Kap. 118) Gesagten hervorgeht. Aber bezüglich dessen, was es an Mangel besitzt, wird es auf eine niedere, des Versagens fähige Ursache zurückgeführt. Und so ist Gott, obwohl Er die allgemeine Ursache aller Dinge ist, dennoch nicht Ursache der Übel, insofern sie Übel sind; aber alles, was an Gutem mit ihnen verbunden ist, wird von Gott verursacht.

142. KAPITEL

ES BEDEUTET KEINE SCHMÄLERUNG FÜR DAS GUT-SEIN GOTTES, DASS ER DIE ÜBEL ZULÄSST

Und dennoch bedeutet es keine Schmälerung für das Gutsein Gottes, daß Er die Übel bei den von Ihm gelenkten

refertur in virtutem motivam sicut in causam, quod autem est ibi de obliquitate, non causatur a virtute motiva, sed a cruris curvitate.

Et ideo quidquid malum in rebus accidit, quantum ad hoc quod esse vel speciem vel naturam aliquam habet, reducitur in Deum sicut in causam: non enim potest esse malum nisi in bono, ut ex supradictis patet. Quantum vero ad id quod habet de defectu, reducitur in causam inferiorem defectibilem. Et sic licet Deus sit universalis omnium causa, non tamen est causa malorum in quantum sunt mala, sed quidquid boni eis adiungitur, causatur a Deo.

CAPUT 142

Quod non derogat bonitati Dei, quod mala permittat

[STh I 22, 2 ad 2; 48, 2; 1 d 46: 3; 2 d 34: 1; CG III 71; Pot 3, 6 ad 4; Div Nom c. 4: lect 16]

Nec tamen hoc divinae bonitati repugnat, quod mala esse permittit in rebus ab eo gubernatis. Primo quidem quia provi-

Dingen zuläßt. *Erstens*, weil es nicht Sache einer Vorsehung ist, die Natur der gelenkten Dinge zu zerstören, sondern sie zu bewahren. Die Vollkommenheit des Alls erfordert aber, daß es einige Dinge gebe, an denen kein Übel auftreten kann, andere aber, die ihrer Natur nach den Mangel eines Übels erleiden können. Wenn also das Übel von den Dingen gänzlich ausgeschlossen würde, würden die Dinge durch die göttliche Vorsehung nicht entsprechend ihrer Natur geleitet, was ein größerer Mangel wäre als die einzelnen Mängel, die aufgehoben würden.

Zweitens, weil das Gut des einen nicht ohne das Übel des anderen eintreten kann, wie wir sehen, daß die Erzeugung des einen nicht ohne die Zerstörung eines anderen geschieht, und sich die Ernährung des Löwen nicht ohne die Tötung eines anderen Sinnenwesens vollzieht, und die Geduld des Gerechten nicht ohne die Verfolgung durch einen Ungerechten besteht. Wenn also das Übel von den Dingen gänzlich ausgeschlossen würde, folgte daraus, daß auch vieles Gute aufgehoben würde. Also gehört es nicht zur göttlichen Vorsehung, daß das Übel von den Dingen gänzlich ausgeschlossen wird, sondern daß die Übel, die vorkommen, auf irgendein Gut hingeeordnet werden.

Drittens, weil eben durch die teilmäßigen Übel die Güter schätzenswerter werden, wenn sie mit ihnen verglichen werden; wie durch die Dunkelheit des Schwarzen die Hellig-

dentiae non est naturam gubernatorum perdere, sed salvare. Requirit autem hoc perfectio universi ut sint quaedam in quibus malum non possit accidere, quaedam vero quae defectum mali pati possint secundum suam naturam. Si igitur malum totaliter excluderetur a rebus, providentia divina non regerentur res secundum earum naturam, quod esset maior defectus quam singulares defectus qui tollerentur.

Secundo, quia bonum unius non potest accidere sine malo alterius, sicut videmus quod generatio unius non est sine corruptione alterius, et nutrimentum leonis non est sine occisione alterius animalis, et patientia iusti non est sine persecutione iniusti. Si igitur malum totaliter excluderetur a rebus, sequeretur quod multa etiam bona tollerentur. Non igitur pertinet ad divinam providentiam ut malum totaliter excludatur a rebus, sed ut mala quae proveniunt, ad aliquod bonum ordinentur.

Tertio, quia ex ipsis malis particularibus commendabiliora redduntur bona dum eis comparantur, sicut ex obscuritate nigri

keit des Weißen deutlicher hervorgehoben wird. Und so offenbart sich dadurch, daß Er das Bestehen von Übeln in der Welt zuläßt, das Gut-sein Gottes noch mehr im Guten und die Weisheit in der Hinordnung der Übel auf das Gute.

143. KAPITEL

GOTT SORGT IN BESONDERER WEISE FÜR DEN MENSCHEN DURCH DIE GNADE

Weil also die göttliche Vorsehung für die einzelnen Dinge nach ihrer Weise sorgt, das vernunftbegabte Geschöpf aber allein unter den übrigen Geschöpfen durch die freie Entscheidung Herr seiner Tätigkeit ist, muß auch für es in besonderer Weise hinsichtlich eines zweifachen gesorgt sein. *Erstens* hinsichtlich der Hilfen zum Werk, die ihm von Gott gegeben werden, *zweitens* hinsichtlich dessen, was ihm für seine Werke erstattet wird. Den vernunftlosen Geschöpfen gibt Gott nämlich nur jene Hilfen zum Tun, durch die sie naturhaft zum Tun bewegt werden; den vernunftbegabten Geschöpfen aber gibt er Lehren und Gebote für das Leben. Ein Gebot kann nämlich nur dem gegeben werden, der Herr seiner Tätigkeit ist, obwohl man nach einer gewissen Ähn-

magis declaratur claritas albi. Et sic per hoc quod permittit mala esse in mundo, divina bonitas magis declaratur in bonis, et sapientia in ordinatione malorum ad bona.

CAPUT 143

Quod Deus specialiter homini providet per gratiam

Quia igitur divina providentia rebus singulis secundum earum modum providet, creatura autem rationalis per liberum arbitrium est domina sui actus prae ceteris creaturis, necesse est ut et ei singulari modo provideatur quantum ad duo. Primo quidem quantum ad adiumenta operis, quae ei dantur a Deo; secundo quantum ad ea quae pro suis operibus ei redduntur. Creaturis enim irrationabilibus haec solum adiumenta dantur divinitus ad agendum quibus naturaliter moventur ad agendum; creaturis vero rationabilibus dantur documenta et praecepta vivendi. Non enim praeceptum dari competit nisi ei qui est dominus sui actus, quamvis etiam creaturis irrationabilibus

lichkeit sagt, Gott gebe auch den vernunftlosen Geschöpfen Gebote, nach Ps 148, 6: „Ein Gebot hat Er aufgestellt, und es wird nicht vergehen“; und dieses Gebot ist nichts anderes als die Fügung der göttlichen Vorsehung, welche die Naturdinge zu den ihnen eigentümlichen Tätigkeiten bewegt.

Desgleichen werden auch die Tätigkeiten der vernunftbegabten Geschöpfe, weil sie die Herrschaft über ihre Tätigkeit besitzen, ihnen zur Schuld oder zum Lob angerechnet, nicht nur den Menschen von einem Menschen, der den Vorrang hat, sondern auch von Gott. Jemandem wird aber von dem, dessen Leitung er unterworfen ist, angerechnet, was er Schuldbares oder Löbliches getan hat. Und weil den guten Taten Lohn, der Schuld aber Strafe gebührt, wie oben (Kap. 121) gesagt wurde, werden die vernunftbegabten Geschöpfe nach der Gerechtigkeit der göttlichen Vorsehung sowohl für das Schlechte bestraft als auch für das Gute belohnt. Bei den vernunftlosen Geschöpfen aber findet weder Strafe noch Lohn Anwendung, ebensowenig wie das Gelobt- und das Beschuldigtwerden.

Weil aber das letzte Ziel des vernunftbegabten Geschöpfes die Fähigkeit der Natur selbst übersteigt, das aber, was auf das Ziel hingeeordnet ist, nach der richtigen Ordnung der Vorsehung dem Ziel angemessen sein muß, folgt, daß dem vernunftbegabten Geschöpf von Gott auch Hilfen gewährt

praecepta per quamdam similitudinem Deus dare dicatur, secundum illud Ps. 148 „Praeceptum posuit et non praeteribit“: quod quidem praeceptum nihil aliud est quam dispositio divinae providentiae movens res naturales ad proprias actiones.

Similiter etiam actiones creaturarum rationalium imputantur eis ad culpam vel ad laudem, pro eo quod habent dominium sui actus, non solum hominibus ab homine praesidente, sed etiam a Deo, cum homines non solum regantur ab homine, sed etiam a Deo. Cuiuscumque autem regimini aliquis subditur, ab eo sibi imputatur quod laudabiliter vel culpabiliter agit. Et quia pro bene actis debetur praemium, culpae vero debetur poena, ut supra dictum est, creaturae rationales secundum iustitiam divinae providentiae et puniuntur pro malis, et praemiantur pro bonis. In creaturis autem irrationabilibus non habet locum poena nec praemium, sicut nec laudari nec culpari.

Quia vero ultimus finis creaturae rationalis facultatem naturae ipsius excedit, ea vero quae sunt ad finem, debent esse fini proportionata secundum rectum providentiae ordinem, consequens est ut creaturae rationali etiam adiutoria divinitus

werden, nicht nur solche, die der Natur angemessen sind, sondern auch solche, welche die Fähigkeit der Natur übersteigen. Deshalb wird dem Menschen von Gott über die natürliche Fähigkeit der Vernunft hinaus das Licht der Gnade geschenkt, durch das er innerlich zur Tugend vervollkommnet wird, sowohl bezüglich der Erkenntnis, indem der Geist des Menschen durch ein derartiges Licht dazu erhoben wird, das zu erkennen, was die Vernunft übersteigt, als auch bezüglich der Tätigkeit und der Neigung, indem die Neigung des Menschen durch ein derartiges Licht über alles Erschaffene hinaus dazu erhoben wird, Gott zu lieben und auf Ihn zu hoffen und das zu tun, was eine solche Liebe erfordert.

Dergleichen Gaben oder Hilfen, die dem Menschen über seine Natur hinaus gegeben sind, werden aber aus einem zweifachen Grunde unentgeltlich genannt. *Erstens*, weil sie von Gott unentgeltlich gegeben werden; im Menschen kann sich nämlich nichts finden, dem dergleichen Hilfen nach strenger Gerechtigkeit geschuldet wären, da diese die Fähigkeit der menschlichen Natur übersteigen. *Zweitens* aber, weil der Mensch durch dergleichen Gaben auf eine gewisse besondere Weise Gott angenehm wird [147]. Da nämlich die Liebe Gottes die Ursache des Gut-seins in den Dingen ist und nicht von einem vorher bestehenden Gut-sein hervorgerufen wurde wie unsere Liebe, muß man bezüglich derer, denen

conferantur, non solum quae sunt proportionata naturae, sed etiam quae facultatem naturae excedunt. Unde supra naturalem facultatem rationis imponitur homini divinitus lumen gratiae, per quod interius perficitur ad virtutem et quantum ad cognitionem, dum elevatur mens hominis per lumen huiusmodi ad cognoscendum ea quae rationem excedunt, et quantum ad actionem et affectionem, dum per lumen huiusmodi affectus hominis supra creata omnia elevatur ad Deum diligendum, et sperandum in ipso, et ad agendum ea quae talis amor requirit.

Huiusmodi autem dona, sive auxilia supernaturaliter homini data, sive auxilia supernaturaliter homini data, gratuita vocantur duplici ratione. Primo quidem quia gratis divinitus dantur: non enim potest in homine aliquid inveniri cui condigne huiusmodi auxilia debeantur, cum haec facultatem humanae naturae excedant. Secundo vero quia speciali quodam modo per huiusmodi dona homo efficitur Deo gratus. Cum enim dilectio Dei sit causa bonitatis in rebus non a praeeistente bonitate provocata, sicut est dilectio nostra, necesse est quod quibus aliquos speciales

Er irgendwelche besondere Wirkungen des Gut-seins schenkt, in einem besonderen Sinne von göttlicher Liebe sprechen. Daher sagt man von Ihm, Er liebe diejenigen am meisten und schlechthin, denen Er solche Wirkungen des Gut-seins schenkt, durch die sie zum letzten Ziel — d. h. zu Ihm als der Quelle des Gut-seins — gelangen sollen.

144. KAPITEL

GOTT LÄSST DURCH DIE UNENTGELTLICHEN GABEN SÜNDEN
NACH, AUCH DIEJENIGEN, WELCHE DIE GNADE TÖTEN

Und weil Fehler dadurch vorkommen, daß die Tätigkeiten von der richtigen Hinordnung auf das Ziel abweichen, der Mensch aber nicht nur durch die naturhaften, sondern auch durch die unentgeltlichen Hilfen auf das Ziel hingebordnet wird, müssen die Fehler der Menschen nicht nur zu den natürlichen, sondern auch zu den unentgeltlichen Hilfen im Gegensatz stehen. Gegensätzliches aber stößt sich gegenseitig aus [148]. Wie daher dem Menschen durch die Sünden dergleichen unentgeltliche Hilfen weggenommen werden, so werden dem Menschen durch die unentgeltlichen Gaben die Sünden nachgelassen; sonst vermöchte die Bosheit des Menschen im Sündigen, wenn er die göttliche Gnade entfernt,

effectus bonitatis largitur, respectu horum specialis ratio dilectionis divinae consideretur. Unde eos maxime et simpliciter diligere dicitur quibus tales bonitatis effectus largitur per quos ad ultimum finem veniant, quod est ipse, qui est fons bonitatis.

CAPUT 144

Quod Deus per dona gratuita remittit peccata, quae etiam gratiam interimunt

Et quia peccata contingunt ex hoc quod actiones deficiunt a recto ordine ad finem, ad finem autem ordinatur homo non solum per naturalia auxilia, sed per gratuita, necesse est quod peccata hominum non solum naturalibus auxiliis, sed etiam gratuitis contrariantur. Contraria autem se invicem expellunt. Unde sicut per peccata huiusmodi auxilia gratuita ab homine tolluntur, ita per gratuita dona peccata homini remittuntur: alioquin malitia hominis in peccando plus posset dum removet

mehr als das Gut-sein Gottes im Entfernen der Sünden durch die Gaben der Gnade.

DESGLEICHEN: Gott sorgt für die Dinge nach ihrer Eigenart. Es ist aber die Eigenart der veränderlichen Dinge, daß in ihnen Gegensätzliches abwechseln kann, wie Erzeugung und Zerstörung im körperlichen Stoff und Weiß und Schwarz im farbigen Körper. Der Mensch ist aber dem Willen nach veränderlich, solange er in diesem Leben weilt. Also werden die unentgeltlichen Gaben dem Menschen von Gott so gegeben, daß er sie durch die Sünde verlieren kann; und er begeht die Sünden so, daß sie durch die unentgeltlichen Gaben nachgelassen werden können.

AUSSERDEM: In dem, was über die Natur hinaus vor sich geht, kommt ‚möglich‘ und ‚unmöglich‘ mit Bezug auf die göttliche Macht, nicht mit Bezug auf ein naturhaftes Vermögen in Betracht. Daß nämlich ein Blinder das Augenlicht erlangen oder ein Toter auferstehen kann, fällt nicht unter eine natürliche, sondern unter die göttliche Macht. Die unentgeltlichen Gaben sind aber übernatürlich. Also fällt es unter die göttliche Macht, daß jemand sie erlangen kann. Also heißt es, die göttlichen Mächte schmälern, wenn man sagt, jemand könne nach der Sünde die unentgeltlichen Gaben nicht mehr erlangen. Die unentgeltlichen Gaben

gratiam divinam, quam divina bonitas ad removendum peccata per gratiae dona.

ITEM. Deus rebus providet secundum earum modum. Hic autem est modus mutabilium rerum, ut in eis contraria alternari possint, sicut generatio et corruptio in materia corporali, et album et nigrum in corpore colorato. Homo autem est mutabilis secundum voluntatem quamdiu in hac vita civit. Sic igitur divinitus gratuita dona homini dantur, ut ea possit per peccatum amittere: et sic peccata perpetrat, ut ea per gratuita dona remitti possint.

PRAETEREA. In iis quae supra naturam aguntur, possibile et impossibile attenditur secundum potentiam divinam, non secundum potentiam naturalem: quod enim caecus illuminari possit vel mortuus resurgere, non est naturalis potentiae, sed divinae. Dona autem gratuita sunt supernaturalia. Quod igitur ea aliquis consequi possit, ad divinam potentiam pertinet. Dicere igitur quod aliquis post peccatum gratuita dona consequi non possit, est divinae potentiae derogare. Gratuita autem dona

können aber nicht zugleich mit der Sünde bestehen, da der Mensch durch die unentgeltlichen Gaben auf das Ziel hingeeordnet ist, von dem er sich durch die Sünde abwendet. Also steht es im Gegensatz zur göttlichen Macht zu sagen, die Sünden könnten nicht nachgelassen werden.

145. KAPITEL

ES IST NICHT UNMÖGLICH, DASS DIE SÜNDEN NACHGELASSEN WERDEN

Wenn aber jemand sagt, die Sünden könnten nicht nachgelassen werden, nicht wegen eines göttlichen Unvermögens, sondern weil die göttliche Gerechtigkeit verlangt, daß jemand, der von der Gnade abfällt, später nicht zu ihr zurückkehre, so erweist es sich, daß dies falsch ist. Nicht dies verlangt nämlich die Ordnung der göttlichen Gerechtigkeit, daß jemandem, solange er auf dem Wege ist, gegeben werde, was zum Ziele des Weges gehört. Sich aber entweder im Guten oder im Bösen unbeweglich zu verhalten, gehört zum Ziel des Weges; die Unbeweglichkeit und Ruhe ist nämlich das Ziel der Bewegung. Das ganze gegenwärtige Leben ist aber ein Zustand des Weges, was die Veränderlichkeit des Menschen sowohl bezüglich des Leibes als auch bezüglich der

simul cum peccato esse non possunt, cum per gratuita dona homo ordinetur ad finem, a quo per peccatum avertitur. Dicere igitur peccata remissibilia non esse, divinae potentiae contrariatur.

CAPUT 145

Quod peccata non sunt irremissibilia

Si quis autem dicat peccata irremissibilia esse non propter divinam impotentiam, sed quia hoc habet divina iustitia ut qui cedit a gratia, ulterius non revertatur ad ipsam; hoc patet esse falsum. Non enim hoc habet ordo divinae iustitiae quod quandiu aliquis est in via, sibi detur quod pertinet ad terminum viae. Immobiliter autem se habere vel in bono vel in malo pertinet ad terminum viae: immobilitas enim et quies est terminus motus, tota autem praesens vita est status viae, quod demonstrat mutabilitas hominis et quantum ad corpus et quantum ad

Seele zeigt. Also verlangt die göttliche Gerechtigkeit nicht, daß der Mensch nach der Sünde unbeweglich in ihr bleibe.

DAZU: Durch die göttlichen Wohltaten wird der Mensch nicht einer Gefahr ausgesetzt, und vor allem nicht durch die größten Wohltaten. Es wäre aber für den Menschen, der ein veränderliches Leben führt, gefährlich, die Gnade zu empfangen, wenn er nach der Gnade sündigen und nicht wieder zur Gnade zurückkehren könnte; besonders da die Sünden, die der Gnade vorausgehen, durch die Gnade nachgelassen werden; und diese sind bisweilen größer als jene, die der Mensch nach dem Empfang der Gnade begeht. Also kann man nicht sagen, die Sünden des Menschen könnten nicht nachgelassen werden, ob sie nun vorher oder nachher begangen werden.

146. KAPITEL

GOTT ALLEIN KANN SÜNDEN NACHLASSEN

Sünden nachlassen kann aber nur Gott allein. Ein gegen jemanden begangenes Vergehen kann nämlich nur derjenige nachlassen, gegen den es begangen wird. Die Sünden werden nämlich dem Menschen als Schuld angerechnet, nicht nur vom Menschen, sondern auch von Gott, wie oben (Kap. 143) ge-

animam. Non igitur hoc habet divina iustitia ut homo post peccatum immobiliter maneat in eo.

ADHUC. Ex divinis beneficiis periculum homini non irrogatur, et praecipue ex maximis. Esset autem periculosum homini mutabilem vitam agenti gratiam accipere, si post gratiam peccare posset, et iterum redire ad gratiam non posset, praesertim cum peccata quae gratiam praecedunt, remittantur per gratiam, quae interdum maiora sunt his quae post gratiam susceptam homo committit. Non est igitur dicendum quod peccata hominis irremissibilia sint, sive ante sive post committantur.

CAPUT 146

Quod solus Deus potest remittere peccata

Peccata vero remittere solus Deus potest. Culpa enim contra aliquem commissa ille solus remittere potest contra quem committitur. Peccata enim imputantur homini ad culpam non solum ab homine, sed etiam a Deo, ut supra dictum est. Sic

zeigt wurde; wir sprechen aber jetzt von den Sünden in dem Sinne, wie sie dem Menschen von Gott angerechnet werden. Also kann Gott allein Sünden nachlassen.

DAZU: Da der Mensch durch die Sünden vom letzten Ziele abgewendet wird, können sie nicht nachgelassen werden, wenn der Mensch nicht wieder auf das Ziel hingeeordnet wird. Dies geschieht aber durch die unentgeltlichen Gaben, die von Gott allein herrühren, da sie die Fähigkeit der Natur übersteigen. Also kann Gott allein Sünden nachlassen.

DESGLEICHEN: Die Sünde wird dem Menschen als Schuld angerechnet, insofern sie willentlich ist. Den Willen ändern kann aber Gott allein. Also kann Er allein wahrhaft [149] Sünden nachlassen.

147. KAPITEL

ÜBER EINIGE SÄTZE DES GLAUBENS, DIE BEZÜGLICH DER WIRKUNGEN DER GÖTTLICHEN LENKUNG ANGEFÜHRT WERDEN

Dies ist also die zweite Wirkung Gottes, die Lenkung der Dinge und besonders jene der vernunftbegabten Geschöpfe, denen Er auch Gnade zuteilt und Sünden nachläßt; und diese Wirkung wird im Bekenntnis des Glaubens berührt, sowohl

autem nunc agimus de peccatis, prout imputantur homini a Deo. Deus igitur solus peccata remittere potest.

ADHUC. Cum per peccata homo deordinetur ab ultimo fine, remitti non possunt, nisi homo reordinetur in finem. Hoc autem fit per gratuita dona, quae sunt solum a Deo, cum excedant facultatem naturae. Solus igitur Deus potest peccata remittere.

ITEM. Peccatum homini imputatur ad culpam, in quantum voluntarium. Voluntatem autem immutare solus Deus potest. Solus igitur ipse vere potest remittere peccata.

CAPUT 147

De quibusdam articulis fidei qui sumuntur penes effectus divinae gubernationis

Hic est igitur secundus Dei effectus, gubernatio rerum, et specialiter creaturarum rationalium, quibus et gratiam tribuit et peccata remittit: qui quidem effectus in Symbolo fidei tangitur

in bezug darauf, daß alles auf das Ziel des göttlichen Gutseins hingeordnet wird — dadurch, daß wir den Heiligen Geist als Gott bekennen, denn Gott ist es eigentümlich, Seine Untergebenen auf das Ziel hinzuordnen; als auch in bezug darauf, daß Er alles bewegt — dadurch, daß es heißt: „Und den Lebendigmachenden“. Wie nämlich die Bewegung, die von der Seele her in den Leib gelangt, das Leben des Leibes ist, so ist die Bewegung, durch die das All von Gott bewegt wird, wie eine Art Leben des Alls. Und weil man den ganzen Begriff der göttlichen Lenkung dem Gutsein Gottes zuschreibt [vgl. Kap. 100—103], das dem als die LIEBE hervorgehenden Heiligen Geist zugeeignet wird, werden die Wirkungen der göttlichen Vorsehung angemessener Weise mit der Person des Heiligen Geistes in Verbindung gebracht. Hinsichtlich der Wirkung der übernatürlichen Erkenntnis aber, die Gott durch den Glauben in den Menschen wirkt, heißt es: „Die heilige katholische Kirche“, denn die Kirche ist die Versammlung der Gläubigen. Hinsichtlich der Gnade aber, die Er den Menschen mitteilt, heißt es: „Die Gemeinschaft der Heiligen“. Hinsichtlich der Nachlassung der Schuld aber heißt es: „Nachlaß der Sünden“.

et quantum ad hoc quod omnia in finem divinae bonitatis ordinantur, per hoc quod Spiritum sanctum profiteamur Deum, nam Deo est proprium ad finem suos subditos ordinare; et quantum ad hoc quod omnia movet, per hoc quod dicit, „Et vivificantem“. Sicut enim motus qui est ab anima in corpus, est vita corporis, ita motus quo universum movetur a Deo, est quasi quaedam vita universi. Et quia tota ratio divinae gubernationis a bonitate divina sumitur, quae Spiritui sancto appropriatur, qui procedit ut amor, convenienter effectus divinae providentiae circa personam Spiritus sancti ponuntur. Quantum autem ad effectum supernaturalis cognitionis, quam per fidem in hominibus Deus facit, dicitur, „Sanctam Ecclesiam catholicam“: nam Ecclesia congregatio fidelium est. Quantum vero ad gratiam quam hominibus communicat, dicitur, „Sanctorum communionem“. Quantum vero ad remissionem culpae dicitur, „Peccatorum remissionem“.