

148. KAPITEL

ALLE DINGE WURDEN WEGEN DES MENSCHEN GEMACHT

Da aber alle Dinge auf das Gut-sein Gottes als auf ihr Ziel hingeordnet sind, wie (Kap. 101) gezeigt wurde, von den Dingen aber, die auf dieses Ziel hingeordnet sind, einige dem Ziel näher stehen als andere, nämlich diejenigen, die in reicherem Maße am Gut-sein Gottes teilnehmen, folgt, daß die niederen unter den erschaffenen Dingen, die am Gut-sein Gottes in weniger reichem Maße teilnehmen, irgendwie auf die höheren Seienden als auf ihr Ziel hingeordnet sind. In jeder Ordnung der Ziele ist nämlich das, was dem letzten Ziel näher steht, auch Ziel dessen, was von ihm weiter entfernt ist; wie das Trinken des Heilmittels wegen des Abführens ist, das Abführen aber wegen der Schlankheit, die Schlankheit aber wegen der Gesundheit, und so ist die Schlankheit irgendwie Ziel des Abführens wie auch das Abführen Ziel des Trinkens. Und dies entspricht der Vernunft; wie nämlich in der Ordnung der tätigen Ursachen die Kraft des ersten Tätigen durch die mittleren Ursachen zu den letzten Wirkungen gelangt, so gelangt in der Ordnung der Ziele das, was vom Ziele weiter entfernt ist, zum letzten Ziele vermittels dessen, was dem Ziele näher steht, wie das Trinken nur auf dem Weg über das Abführen auf die Gesundheit hingeordnet

CAPUT 148

Quod omnia sunt facta propter hominem

Cum autem omnia, sicut ostensum est, in divinam bonitatem ordinantur sicut in finem, eorum autem quae ad hunc finem ordinantur, quaedam aliis propinquiora sunt fini, quae plenius divinam bonitatem participant, consequens est ut ea quae sunt inferiora in rebus creatis, quae minus de bonitate divina participant, ordinentur quodammodo sicut in fines in entia superiora. In omni enim ordine finium, quae sunt propinquiora ultimo fini, sunt etiam fines eorum quae sunt magis remota: sicut potio medicinae est propter purgationem, purgatio autem propter maciem, macies autem propter sanitatem, et sic macies finis est quodammodo purgationis, sicut etiam potionis purgatio. Et hoc rationabiliter accidit. Sicut enim in ordine causarum agentium virtus primi agentis pervenit ad ultimos effectus per medias causas, ita in ordine finium, quae sunt magis remota a fine, pertingunt ad ultimum finem mediantibus his quae sunt magis propinqua fini: sicut potio non ordinatur ad sanitatem

ist. Daher erreichen auch in der Ordnung des Alls die niederen Dinge das letzte Ziel vornehmlich insofern, als sie auf die höheren hingeordnet sind.

Dies tritt auch offenkundig zutage für den, der die Ordnung der Dinge selbst betrachtet. Da nämlich das, was von Natur wird, so bewegt wird, wie es geeignet ist, bewegt zu werden, das Unvollkommenere aber, wie wir sehen, dem Vollkommeneren zum Nutzen gereicht — wie die Pflanzen sich von der Erde ernähren, die Sinnenwesen von den Pflanzen, diese aber dem Menschen zum Nutzen gereichen —, folgt, daß die unbeseelten Dinge wegen der beseelten und die Pflanzen wegen der Sinnenwesen und diese wegen des Menschen da sind. Da aber (Kap. 74) gezeigt wurde, daß die verständliche Natur höher steht als die körperliche, folgt, daß die ganze körperliche Natur auf die verständliche hingeordnet ist. Unter den verständlichen Naturen aber ist die dem Körper am nächsten stehende die Vernunftseele, die des Menschen Form ist. Also scheint die ganze körperliche Natur irgendwie wegen des Menschen da zu sein, sofern er ein vernunftbegabtes Sinnenwesen ist. Also hängt von der Vollendung des Menschen irgendwie die Vollendung der ganzen körperlichen Natur ab.

nisi per purgationem. Unde et in ordine universi inferiora consequuntur praecipue ultimum finem inquantum ordinantur ad superiora.

Hoc etiam manifeste apparet ipsum rerum ordinem consideranti. Cum enim ea quae naturaliter fiunt, sicut nata sunt agi, sic agantur, videmus autem imperfectiora cedere ad usum nobiliorum, utpote quod plantae nutriuntur ex terra, animalia ex plantis, haec autem ad usum hominis cedunt, consequens est ut inanimata sint propter animata, et plantae propter animalia, et haec propter hominem. Cum autem ostensum sit quod natura intellectualis sit superior corporali, consequens est ut tota natura corporalis ad intellectualem ordinetur. Inter naturas autem intellectuales, quae maxime corpori est vicina, est anima rationalis, quae est hominis forma. Igitur quodammodo propter hominem, inquantum est rationabile animal, tota natura corporalis esse videtur. Ex consummatione igitur hominis consummatio totius naturae corporalis quodammodo dependet.

149. KAPITEL

WELCHES DAS LETZTE ZIEL DES MENSCHEN IST

Die Vollendung des Menschen besteht aber in der Erreichung des letzten Zieles, das die vollkommene Seligkeit oder Glückseligkeit ist, die in der göttlichen Anschauung besteht, wie oben (Kap. 105 und 107) gezeigt wurde. Auf die göttliche Anschauung folgt aber die Unveränderlichkeit des Verstandes und des Willens. Des Verstandes, weil das Forschen des Verstandes aufhört, wenn er zu der ersten Ursache gelangt sein wird, in der alles erkannt werden kann. Die Beweglichkeit des Willens aber hört auf, weil es nichts gibt, was zu verlangen übrigbliebe, wenn das letzte Ziel erreicht ist, in dem sich die Fülle des ganzen Gut-seins findet. Der Wille verändert sich nämlich deshalb, weil er nach etwas verlangt, was er noch nicht besitzt. Also ist es offenkundig, daß die letzte Vollendung des Menschen in dem vollkommenen Zur-Ruhe-Kommen oder in der Unbeweglichkeit sowohl hinsichtlich des Verstandes als auch hinsichtlich des Willens besteht.

CAPUT 149

Quis est ultimus finis hominis

Consummatio autem hominis est in adeptione ultimi finis, qui est perfecta beatitudo sive felicitas, quae consistit in divina visione, ut supra ostensum est. Visionem autem divinam consequitur immutabilitas intellectus et voluntatis. Intellectus quidem: quia cum perventum fuerit ad primam causam in qua omnia cognosci possunt, inquisitio intellectus cessat. Mobilitas autem voluntatis cessat, quia adepto fine ultimo, in quo est plenitudo totius bonitatis, nihil est quod desiderandum restet. Ex hoc autem voluntas mutatur quia desiderat aliquid quod nondum habet. Manifestum est igitur quod ultima consummatio hominis in perfecta quietatione vel immobilitate consistit et quantum ad intellectum, et quantum ad voluntatem.

150. KAPITEL

WIE DER MENSCH ZUR EWIGKEIT ALS ZU SEINER
VOLLENDUNG GELANGT

Es wurde aber im (Kap. 5 u. 8) Vorausgeschickten gezeigt, daß sich der Begriff der Ewigkeit aus der Unbeweglichkeit ergibt. Wie nämlich durch die Bewegung die Zeit verursacht wird, in der sich das Frühere und das Spätere findet, so muß, wenn die Bewegung entfernt ist, das Frühere und das Spätere aufhören; und so bleibt der Begriff der Ewigkeit zurück, die als Ganzes zugleich ist. Also erlangt der Mensch in seiner letzten Vollendung die Ewigkeit des Lebens nicht nur in Hinsicht darauf, daß er der Seele nach unsterblich lebt, was der Vernunftseele kraft ihrer Natur zukommt, wie oben (Kap. 84) gezeigt wurde, sondern auch in Hinsicht darauf, daß er zur vollkommenen Unbeweglichkeit geführt wird [150].

CAPUT 150

Quomodo homo ad aeternitatem pervenit ut ad
consummationem

Ostensum est autem in praemissis, quod aeternitatis ratio ex immobilitate consequitur. Sicut enim ex motu causatur tempus, in quo prius et posterius invenitur, ita oportet quod remoto motu cesset prius et posterius, et sic aeternitatis ratio relinquatur, quae est tota simul. In ultima igitur sua consummatione homo aeternitatem vitae consequitur non solum quantum ad hoc quod immortaliter secundum animam vivat, quod habet anima rationalis ex sua natura, ut supra ostensum est, sed etiam ad hoc quod ad perfectam immobilitatem perducat.

151. KAPITEL

WIE ES ZUR VOLLKOMMENEN SELIGKEIT DER VERNUNFT-SEELE ERFORDERLICH IST, WIEDER MIT DEM LEIBE VEREINIGT ZU WERDEN

Man muß aber erwägen, daß die Unbeweglichkeit des Willens nicht allseitig sein kann, wenn das naturhafte Verlangen nicht gänzlich erfüllt wird. Was immer aber seiner Natur nach dazu veranlagt ist, vereinigt zu werden, begehrt von Natur danach, miteinander vereinigt zu werden; ein jedes begehrt nämlich das, was ihm seiner Natur nach angemessen ist. Da also die menschliche Seele von Natur mit dem Leibe vereinigt wird, wie oben (Kap. 85) gezeigt wurde, ist ihr ein naturhaftes Verlangen nach der Vereinigung mit dem Leibe inne. Also wird das Zur-Ruhe-Kommen des Willens nicht vollkommen sein können, wenn die Seele nicht wieder mit dem Leibe vereinigt wird; und das heißt, daß der Mensch vom Tode aufersteht.

DESGLEICHEN: Die abschließende Vollkommenheit erfordert die erste Vollkommenheit. Die erste Vollkommenheit eines jeden Dinges ist es aber, in seiner Natur vollkommen zu sein; die abschließende Vollkommenheit aber besteht in der Erreichung des letzten Zieles. Also muß die menschliche

CAPUT 151

Quomodo ad perfectam beatitudinem anime rationalis oportet eam corpori reuniri

[S^th I-II 4, 5; Suppl 75, 1; CG IV 79. 91; Pot 5, 10; 1 Cor c. 15: lect 2]

Considerandum est autem, quod non potest esse omnimoda immobilitas voluntatis, nisi naturale desiderium totaliter impleatur. Quaecumque autem nata sunt uniri secundum naturam suam, naturaliter sibi uniri appetunt: unumquodque enim appetit id quod est sibi conveniens secundum suam naturam. Cum igitur anima humana naturaliter corpori uniatur, ut supra ostensum est, naturale ei desiderium inest ad corporis unionem. Non poterit igitur esse perfecta quietatio voluntatis, nisi iterato anima corpori coniungatur: quod est hominem a morte resurgere.

ITEM. Finalis perfectio requirit perfectionem primam. Prima autem perfectio uniuscuiusque rei est ut sit perfectum in sua natura, finalis vero perfectio consistit in consecutione ultimi finis. Ad hoc igitur quod anima humana omnimode perficiatur in

Seele, um am Ziel in jeder Weise vervollkommnet zu werden, in ihrer Natur vollkommen sein, was nicht der Fall sein kann, wenn sie nicht mit dem Leibe vereinigt ist. Es ist nämlich die Natur der Seele, Teil des Menschen als dessen Form zu sein. Kein Teil ist aber in seiner Natur vollkommen, wenn er sich nicht in seinem Ganzen befindet. Also ist es für die letzte Seligkeit des Menschen erforderlich, daß die Seele wieder mit dem Leibe vereinigt werde.

DAZU: Was beiläufig und gegen die Natur ist, kann nicht immerwährend sein. Daß aber die Seele vom Leibe getrennt ist, muß beiläufig und gegen die Natur sein, wenn es der Seele an sich und von Natur inne ist, mit dem Leibe vereinigt zu sein. Also wird die Seele nicht auf ewig vom Leibe getrennt sein. Da also ihre Substanz unzerstörbar ist, wie oben (Kap. 84) gezeigt wurde, bleibt übrig, daß sie wieder mit dem Leibe vereinigt werden muß [151].

152. KAPITEL

IN WELCHEM SINNE DIE TRENNUNG DER SEELE VOM LEIB DER NATUR ENTSpricht UND IN WELCHEM SINNE SIE DER NATUR WIDERSTREITET

Es scheint aber nicht beiläufig zu geschehen, sondern der

fine, necesse est quod sit perfecta in sua natura: quod non potest esse nisi sit corpori unita. Natura enim animae est ut sit pars hominis ut forma. Nulla autem pars perfecta est in sua natura nisi sit in suo toto. Requiritur igitur ad ultimam hominis beatitudinem ut anima rursus corpori uniatur.

ADHUC. Quod est per accidens et contra naturam, non potest esse sempiternum. Necesse est autem hoc quod est animam a corpore separatam esse, per accidens esse et contra naturam, si hoc per se et naturaliter inest animae ut corpori uniatur. Non igitur anima erit in perpetuum a corpore separata. Cum igitur eius substantia sit incorruptibilis, ut supra ostensum est, relinquitur quod sit iterato corpori unienda.

CAPUT 152

Quomodo separatio animae a corpore sit secundum naturam, et quomodo contra naturam

[S^th I 76, 5 ad 1; 97, 1; 2 d 19: 2. 4; 4 d 44: 3, 1 qa 2; Ver 24, 9; Mal 5, 5; Rom c. 5: lect 3]

Videtur autem animam a corpore separari non esse per

Natur zu entsprechen, daß die Seele vom Leibe getrennt wird. Der Leib des Menschen ist nämlich aus Gegensätzlichem zusammengesetzt. Jedes derartige ist aber von Natur zerstörbar. Also ist der menschliche Leib von Natur zerstörbar. Ist aber der Leib zerstört, muß die Seele getrennt zurückbleiben, wenn die Seele unsterblich ist, wie oben (Kap. 84) gezeigt wurde. Also scheint es der Natur zu entsprechen, daß die Seele vom Leibe getrennt wird.

Man muß also erwägen, in welchem Sinne es der Natur entspricht und in welchem Sinne es der Natur widerstreitet. Es wurde nämlich oben (Kap. 79 u. 92) gezeigt, daß die Vernunftseele über die Weise der anderen Formen hinaus die Fähigkeit des ganzen körperlichen Stoffes überragt, was ihre verständliche Tätigkeit zeigt, die sie ohne den Leib besitzt. Also mußte dazu, daß ihr der körperliche Stoff in dienlicher Weise angepaßt werde, irgendeine Anlage zum Körper hinzugefügt werden, durch die er angemessener Stoff einer solchen Form wurde. Und wie diese Form durch Gott allein durch Erschaffung in das Sein hervortritt, so wurde von Gott allein dem menschlichen Leib jene die körperliche Natur überragende Anlage zugeteilt, die den Leib selbst unzerstört erhalten sollte, damit daß er so der immerwährenden Dauer der Seele entspreche. Und diese Anlage blieb im Leib des

accidens, sed secundum naturam. Corpus enim hominis ex contrariis compositum est. Omne autem huiusmodi naturaliter corruptibile est. Corpus igitur humanum est naturaliter corruptibile. Corrupto autem corpore est necesse animam separatam remanere, si anima immortalis est, ut supra ostensum est. Videtur igitur animam a corpore separari esse secundum naturam.

Considerandum est ergo quomodo sit secundum naturam, et quomodo contra naturam. Ostensum est enim supra, quod anima rationalis praeter modum aliarum formarum excedit totius corporalis materiae facultatem, quod eius operatio intellectualis demonstrat, quam sine corpore habet. Ad hoc igitur quod materia corporalis convenienter ei aptata fuerit, necesse fuit quod aliqua dispositio corpori superadderetur, per quam fieret conveniens materia talis formae. Et sicut haec forma a solo Deo exit in esse per creationem, ita illa dispositio naturam corpoream excedens, a solo Deo corpori humano attributa fuit, quae videlicet ipsum corpus incorruptum conservaret, ut sic perpetuitati animae conveniret. Et haec quidem dispositio in

Menschen, solange die Seele des Menschen Gott anhing. Nachdem sich aber die Seele des Menschen durch die Sünde von Gott abgewandt hatte, verlor entsprechend auch der menschliche Leib jene übernatürliche Anlage, durch die er der Seele unbeweglich unterworfen war; und so verfiel der Mensch der Notwendigkeit zu sterben [vgl. Kap. 186 u. 193]. Wenn also die Natur des Leibes berücksichtigt wird, ist der Tod natürlich; wenn aber die Natur der Seele und die Anlage betrachtet wird, die dem menschlichen Leib wegen der Seele auf übernatürliche Weise am Anfang gegeben wurde, ist er beiläufig und gegen die Natur, da es natürlich ist, daß die Seele mit dem Leibe vereinigt ist.

153. KAPITEL

DIE SEELE WIRD GÄNZLICH DENSELBE KÖRPER UND NICHT EINEN ANDERER NATUR WIEDER ANNEHMEN

Da aber die Seele mit dem Körper als dessen Form vereinigt wird, einer jeden Form aber ein eigentümlicher Stoff entspricht, muß der Körper, mit dem die Seele wiedervereinigt wird, desselben Wesens und derselben Art sein wie der Körper, den sie durch den Tod ablegt. Die Seele wird näm-

corpore hominis mansit, quamdiu anima hominis Deo adhaesit. Aversa autem anima hominis per peccatum a Deo, convenienter et corpus humanum illam supernaturalem dispositionem perdidit per quam immobiliter animae subdebatur, et sic homo necessitatem moriendi incurrit. Si igitur ad naturam corporis respiciatur, mors naturalis est; si vero ad naturam animae, et ad dispositionem quae propter animam supernaturaliter humano corpori a principio indita fuit, est per accidens et contra naturam, cum naturale sit animae corpori esse unitam.

CAPUT 153

Quod anima omnino idem corpus resumet,
et non alterius naturae

[STh Suppl 79, 1; CG IV 80. 81; Qlb XI 6; Job c. 19: lect 2; 1 Cor c. 15: lect 5. 9]

Cum autem anima corpori uniatur ut forma, unicuique autem formae propria materia respondeat, necesse est quod corpus cui iterato anima uniatur sit eiusdem rationis et speciei cum corpore quod deponit per mortem. Non enim resumet anima in resur-

lich bei der Auferstehung keinen Himmelskörper oder luftartigen Körper [152] oder den Leib irgendeines anderen Sinnenwesens [153] annehmen, wie einige schwatzen sondern einen menschlichen, aus Fleisch und Bein zusammengesetzten, organischen Leib aus denselben Organen, aus denen er jetzt besteht.

WIEDERUM: Wie der Art nach derselben Form der Art nach derselbe Stoff gebührt, so gebührt der Zahl nach derselben Form der Zahl nach derselbe Stoff. Wie nämlich die Seele des Rindes nicht die Seele des Leibes des Pferdes sein kann, so kann die Seele dieses Rindes nicht die Seele eines anderen Rindes sein. Da so der Zahl nach dieselbe Vernunftseele zurückbleibt, muß sie bei der Auferstehung mit der Zahl nach demselben Leibe wiedervereint werden.

154. KAPITEL

SIE WIRD DER ZAHL NACH DENSELBE LEIB NUR DURCH DIE KRAFT GOTTES WIEDER ANNEHMEN

Was aber der Substanz nach zerstört wird, wird durch die Tätigkeit der Natur nicht als der Zahl nach, sondern nur als der Art nach dasselbe wiederholt. Es ist nämlich nicht der

rectione corpus caeleste vel aereum, vel corpus alicuius alterius animalis, ut quidam fabulantur, sed corpus humanum ex carnibus et ossibus compositum, organicum eisdem organis ex quibus nunc consistit.

RURSUS. Sicut eidem formae secundum speciem debetur eadem materia secundum speciem, ita eidem formae secundum numerum debetur eadem materia secundum numerum: sicut enim anima bovis non potest esse anima corporis equi, ita anima huius non potest esse anima alterius bovis. Oportet igitur quod cum eadem numero anima rationalis remaneat, quod corpori eidem numero in resurrectione rursus uniatur.

CAPUT 154

Quod resumet idem numero corpus sola Dei virtute

[Sth Suppl 75, 3; 79, 2; 91, 2; CG IV 80. 81; Job c. 19: lect 2; Rom c. 11: lect 3 in fine; 1 Cor c. 15: lect 9]

Ea vero quae secundum substantiam corrumpuntur, non reiterantur eadem numero secundum operationem naturae, sed solum secundum speciem: non enim eadem numero nubes est

Zahl nach dieselbe Wolke, aus der Wasser erzeugt wird und die aus dem geregneten und wieder verdampfenden Wasser wieder erzeugt wird. Da also der menschliche Leib durch den Tod substantiell zerstört wird, kann er durch die Tätigkeit der Natur nicht als der Zahl nach derselbe wiederhergestellt werden. Da also der Begriff der Auferstehung dies erfordert, wie (Kap. 153) gezeigt wurde, folgt, daß die Auferstehung der Menschen nicht durch die Tätigkeit der Natur geschehen wird, wie einige annahmen, daß, wenn nach vielen Umläufen der Jahre die Körper in dieselbe Lage zurückkehren, der Zahl nach dieselben Menschen wieder zurückkehren [154]; sondern die Wiederherstellung der Auferstehenden wird nur durch göttliche Kraft geschehen.

WIEDERUM: Es ist offenkundig, daß weder verlorene Sinne noch etwas von dem, was man nur durch Erzeugung empfängt, durch die Tätigkeit der Natur zurückerstattet werden kann, weil der Zahl nach dasselbe nicht mehrmals erzeugt werden kann. Wenn aber jemandem etwas derartiges, etwa ein ausgerissenes Auge oder eine abgeschnittene Hand, wiedergegeben wird, geschieht dies durch göttliche Kraft, die über der Ordnung der Natur tätig ist, wie oben (Kap. 136) gezeigt wurde. Da also durch den Tod alle Sinne und alle Glieder des Menschen verlorengehen, ist es unmöglich, daß ein toter Mensch wieder zum Leben hergestellt wird, es sei denn durch göttliche Tätigkeit.

ex qua pluvia generatur, et quae iterum ex pluyente aqua et rursus evaporante generatur. Cum igitur corpus humanum per mortem substantialiter corrumpatur, non potest operatione naturae idem numero reparari. Cum igitur hoc exigat resurrectionis ratio, ut ostensum est, consequens est quod resurrectio hominum non fiet per actionem naturae, ut quidam posuerunt, post multa annorum curricula redeuntibus corporibus ad eundem situm, rursus eodem numero homines redire, sed resurgentium reparatio sola virtute divina fiet.

ITEM. Manifestum est quod sensus privati restitui non possunt per operationem naturae, nec aliquid eorum quae solum per generationem accipiuntur, eo quod non sit possibile idem numero pluries generari. Si autem aliquid huiusmodi restituatur alicui, puta oculus erutus, aut manus abscissa, hoc erit virtute divina, quae supra naturae ordinem operatur, ut supra ostensum est. Cum igitur per mortem omnes hominis sensus et omnia membra depereant, impossibile est hominem mortuum rursus reparari ad vitam nisi operatione divina.

Aus unserer Annahme, daß die Auferstehung durch göttliche Kraft geschehen wird, kann man leicht ersehen, wie der Zahl nach derselbe Leib wiederhergestellt wird. Da nämlich oben (Kap. 123, 130, 131, 133 u. 135) gezeigt wurde, daß alles, auch das Geringste, unter die göttliche Vorsehung fällt, ist es offenkundig, daß der Stoff *dieses* menschlichen Leibes, welche Form auch immer er nach dem Tode des Menschen erhalten mag, weder der göttlichen Kraft noch der göttlichen Erkenntnis entrinnt; und dieser Stoff bleibt der Zahl nach derselbe, insofern er als unter Ausmaßen stehend verstanden wird, durch die er *dieser* Stoff genannt werden kann und Prinzip der Einzelung ist [155]. Da also der Stoff derselbe bleibt und aus ihm der menschliche Leib durch göttliche Kraft wiederhergestellt wird und auch die vernünftige Seele, welche dieselbe bleibt, da sie unzerstörbar ist, mit demselben Leibe vereinigt wird, folgt, daß der Zahl nach derselbe Mensch wiederhergestellt wird.

Und die Selbigkeit der Zahl nach kann nicht dadurch verhindert werden, daß die Menschheit der Zahl nach nicht dieselbe wäre, wie einige einwenden; denn die Menschheit, welche die Form des Ganzen genannt wird, ist nach einigen nichts anderes als die Form des Teiles, welche die Seele ist, die Form des Ganzen genannt wird, insofern sie dem Ganzen die Art gibt; und wenn dies wahr ist, ist es offenkundig, daß

Ex hoc autem quod resurrectionem ponimus divina virtute futuram, de facili videri potest quomodo corpus idem numero reparatur. Cum enim supra ostensum sit quod omnia, etiam minima, sub divina providentia continentur, manifestum est quod materia huius humani corporis, quamcumque formam post mortem hominis accipiat, non effugit neque virtutem neque cognitionem divinam: quae quidem materia eadem numero manet, inquantum intelligitur sub dimensionibus existens, secundum quas haec materia dici potest, et est individuationis principium. Hac igitur materia eadem manente, et ex ea virtute divina corpore reparato humano, nec non et anima rationali, quae cum sit incorruptibilis, eadem manet eidem corpori unita, consequens fit ut homo idem numero reparatur.

Nec potest identitas secundum numerum impediri, ut quidam obiiciunt, per hoc quod non sit humanitas eadem numero. Nam humanitas, quae dicitur forma totius, secundum quosdam nihil est aliud quam forma partis, quae est anima, quae quidem dicitur forma corporis secundum quod dat speciem toti. Quod si

die Menschheit als der Zahl nach dieselbe zurückbleibt, da die Vernunftseele der Zahl nach dieselbe bleibt.

Aber da die Menschheit es ist, welche durch die Begriffsbestimmung des Menschen bezeichnet wird, wie es auch das Wesen jedweden Dinges ist, das durch seine Begriffsbestimmung bezeichnet wird, die Begriffsbestimmung des Menschen aber nicht nur die Form, sondern auch den Stoff bezeichnet, da bei der Begriffsbestimmung der stofflichen Dinge der Stoff genannt werden muß, sagt man treffender mit anderen, daß im Begriff der Menschheit sowohl die Seele als auch der Leib eingeschlossen ist, aber anders als in der Begriffsbestimmung des Menschen. Im Begriff der Menschheit sind nämlich nur die wesentlichen Prinzipien des Menschen eingeschlossen, unter Ausschluß des Übrigen. Da nämlich ‚Menschheit‘ dasjenige genannt wird, wodurch der Mensch Mensch ist, leuchtet es ein, daß alles, wovon sich nicht sagen läßt, daß dadurch der Mensch Mensch sei, von der Menschheit ausgeschlossen ist. Da aber ‚Mensch‘ genannt wird, wer die Menschheit besitzt, aber dadurch, daß er die Menschheit besitzt, nicht ausgeschlossen wird, daß er noch anderes besitzt, etwa die Weißfarbenheit oder etwas derartiges, bezeichnet dieses Wort ‚Mensch‘ seine wesentlichen Prinzipien, jedoch nicht unter Ausschluß des Übrigen, obwohl das Übrige nicht der Wirklichkeit nach, sondern nur der Mög-

verum est, manifestum est humanitatem eadem numero remanere, cum anima rationalis eadem numero maneat.

Sed quia humanitas est quam significat definitio hominis, sicut et essentia cuiuslibet rei est quam significat sua definitio, definitio autem hominis non solum significat formam, sed etiam materiam, cum in definitione rerum materialium necesse sit materiam poni, convenientius secundum alios dicitur, quod in ratione humanitatis et anima et corpus includatur, aliter tamen quam in definitione hominis. Nam in ratione humanitatis includuntur essentialia principia hominis sola cum praecisione aliorum. Cum enim humanitas dicatur qua homo est homo, manifestum est quod omnia de quibus non est verum dicere de eis quod homo sit homo, ab humanitate praecidentur. Cum vero homo dicatur qui humanitatem habet, per hoc vero quod humanitatem habet, non excluditur quin alia habeat, puta albedinem, aut aliquid huiusmodi, hoc nomen ‚homo‘ significat sua essentialia principia, non tamen cum praecisione aliorum, licet alia non includantur actu in eius ratione, sed potentia tantum:

lichkeit nach in seinem Begriff eingeschlossen ist; und deshalb bezeichnet ‚Mensch‘ nach Art eines Ganzen, ‚Menschheit‘ aber nach Art eines Teiles und wird nicht vom Menschen ausgesagt. In Sokrates oder Plato aber ist *dieser* Stoff und *diese* Form eingeschlossen; und wie der Begriff des Menschen darin besteht, daß er aus Seele und Leib zusammengesetzt ist, so bestünde daher, wenn Sokrates begrifflich bestimmt würde, sein Begriff darin, daß er aus *diesem* Fleisch und *diesem* Bein und *dieser* Seele zusammengesetzt ist. Da also die Menschheit keine andere Form außerhalb von Seele und Leib, sondern etwas aus beiden Zusammengesetztes ist, tritt zutage, daß, wenn derselbe Leib wiederhergestellt wird und dieselbe Seele zurückbleibt, der Zahl nach dieselbe Menschheit dasein wird.

Auch wird die vorgenannte Selbigkeit der Zahl nach nicht dadurch verhindert, daß die Körperlichkeit nicht als der Zahl nach dieselbe zurückkehrte, weil sie bei der Zerstörung des Leibes zerstört wird. Denn wenn man unter der Körperlichkeit die substantielle Form versteht, durch die etwas in die Gattung der körperlichen Substanz eingereiht wird, da ein Ding nur eine einzige substantielle Form besitzt, ist eine solche Körperlichkeit nichts anderes als die Seele; denn *dieses* Sinnenwesen ist durch *diese* Seele nicht nur Sinnenwesen, sondern auch belebter Körper und Körper und auch *dieses* in der Gattung der Substanz stehende Etwas; sonst

unde ‚homo‘ significat per modum totius, ‚humanitas‘ vero per modum partis, nec de homine praedicatur. In Socrate vero aut Platone includitur haec materia et haec forma, ut sicut est ratio hominis ex hoc quod componitur ex anima et corpore, ita si Socrates definiretur, ratio eius esset quod esset compositus ex iis carnibus et iis ossibus et hac anima. Cum igitur humanitas non sit aliqua alia forma praeter animam et corpus, sed sit aliquid compositum ex utroque, manifestum est quod eodem corpore reparato, et eadem anima remanente, eadem numero humanitas erit.

Neque etiam praedicta identitas secundum numerum impeditur ex hoc quod corporeitas non redeat eadem numero, cum corrupto corpore corrumpatur. Nam si per corporeitatem intelligatur forma substantialis, per quam aliquid in genere substantiae corporeae ordinatur, cum non sit unius nisi una forma substantialis, talis corporeitas non est aliud quam anima. Nam hoc animal per hanc animam non solum est animal, sed animalium corpus, et corpus, et etiam hoc aliquid in genere substantiae

käme die Seele zu einem in Wirklichkeit stehenden Körper hinzu, und so wäre sie eine akzidentelle Form. Der Träger der substantiellen Form ist nämlich nicht in Wirklichkeit, sondern nur in Möglichkeit dieses Etwas; und daher sagt man, wenn er die substantielle Form empfängt, nicht nur dieses oder jenes werde unter einer beschränkten Hinsicht erzeugt, wie man bei den akzidentellen Formen sagt, sondern man sagt, es werde schlechthin erzeugt, indem es schlechthin das Sein empfängt; und so bleibt die empfangene Körperlichkeit der Zahl nach dieselbe, da die Vernunftseele dieselbe ist [vgl. Kap. 92, Anfang].

Wenn man aber unter dem Wort ‚Körperlichkeit‘ eine gewisse Form versteht, nach der man den Körper, der in die Gattung der Größe gesetzt wird, benennt, so ist sie eine gewisse akzidentelle Form, da sie nichts anderes bezeichnet als das dreifache Ausmaß. Obwohl sie daher nicht als der Zahl nach dieselbe zurückkehrt, wird die Selbigkeit des Trägers, für welche die Einheit der wesentlichen Prinzipien genügt, nicht verhindert. Dasselbe gilt von allen Akzidentien, deren Verschiedenheit die Selbigkeit der Zahl nach nicht aufhebt. Da also die Vereinigung eine gewisse Beziehung und somit ein Akzidens ist, hebt ihre Verschiedenheit der Zahl nach die Selbigkeit des Trägers nicht auf [156]. Desgleichen auch nicht die zahlenmäßige Verschiedenheit der Vermögen

existens: alioquin anima adveniret corpori existenti in actu, et sic esset forma accidentalis. Subiectum enim substantialis formae non est actu hoc aliquid, sed potentia tantum: unde cum accipit formam substantialem, non dicitur tantum generari secundum quid hoc aut illud, sicut dicitur in formis accidentalibus, sed dicitur simpliciter generari, quasi simpliciter esse accipiens, et sic corporeitas accepta eadem numero manet, rationali anima eadem existente.

Si vero corporeitatis nomine forma quaedam intelligatur, a qua denominatur corpus, quod ponitur in genere quantitatis, sic est quaedam forma accidentalis, cum nihil aliud significet quam trinam dimensionem. Unde licet non eadem numero redeat, identitas subiecti non impeditur, ad quam sufficit unitas essentialium principiorum. Eadem ratio est de omnibus accidentibus, quorum diversitas identitatem secundum numerum non tollit. Unde cum unio sit quaedam relatio, ac per hoc sit accidens, eius diversitas secundum numerum non tollit identitatem subiecti. Similiter nec diversitas potentiarum secun-

der sinnhaften und pflanzlichen Seele, wenn man überhaupt annimmt, daß sie zerstört werden [157]. Die natürlichen Vermögen des Verbundenen [158] stehen nämlich in der Gattung des Akzidens; und ‚sinnhaft‘ wird, insofern es der das Sinnenwesen begründende Unterschied ist, nicht vom Sinn, sondern von der Substanz der sinnhaften Seele hergenommen, die im Menschen der Substanz nach dieselbe ist wie die vernunfthafte [159].

155. KAPITEL

WIR WERDEN NICHT ZU DERSELBEN LEBENSWEISE AUFERSTEHEN

Obwohl aber die Menschen als der Zahl nach dieselben auferstehen werden, werden sie dennoch nicht dieselbe Lebensweise haben. Jetzt führen sie nämlich ein zerstörbares, dann aber ein unzerstörbares Leben. Wenn nämlich die Natur bei der Erzeugung des Menschen nach einem immerwährenden Sein strebt, dann noch viel eher Gott bei der Wiederherstellung des Menschen. Daß nämlich die Natur nach einem immerwährenden Sein strebt, hat sie daher, daß sie von Gott bewegt wird. Bei der Wiederherstellung des auferstehenden Menschen kommt aber nicht das immerwährende Sein der Art in Betracht, weil dieses durch immerwährende Erzeu-

dum numerum animae sensitivae et vegetativae, si tamen corrumpi ponantur: sunt enim in genere accidentis potentiae naturales coniuncti existentes, nec a sensu sumitur sensibile secundum quod est differentia constitutiva animalis, sed ab ipsa substantia animae sensitivae, quae in homine est eadem secundum substantiam cum rationali.

CAPUT 155

Quod non resurgemus ad eundem modum vivendi

Quamvis autem homines iidem numero resurgent, non tamen eundem modum vivendi habebunt. Nunc enim corruptibilem vitam habent, tunc vero incorruptibilem. Si enim natura in generatione hominis perpetuum esse intendit, multo magis Deus in hominis reparatione. Quod enim natura perpetuum esse intendat, habet ex hoc quod a Deo movetur. Non autem in reparatione hominis resurgentis attenditur perpetuum esse speciei, quia hoc per continuam generationem poterat obtineri. Relin-

gung hätte erreicht werden können. Also bleibt übrig, daß das immerwährende Sein des Einzeldinges erstrebt wird. Also werden die auferstehenden Menschen immerdar leben.

FERNER: Wenn die auferstehenden Menschen sterben, werden die von den Leibern getrennten Seelen nicht immerdar ohne den Leib zurückbleiben; dies ist nämlich gegen die Natur der Seele, wie oben (Kap. 151 u. 152) gesagt wurde. Also müssen sie wiederum auferstehen, und dasselbe wird eintreten, wenn sie nach der zweiten Auferstehung wieder sterben. So werden sich also Tod und Leben an demselben Menschen im Kreislauf ins Unendliche wiederholen; und dies scheint sinnlos. Also ist es angemessener, beim ersten stehen-zubleiben, d. h. daß die Menschen bei der ersten Auferstehung unsterblich auferstehen.

Die Beseitigung der Sterblichkeit wird jedoch keine Verschiedenheit, weder der Art noch der Zahl nach, mit sich bringen. ‚Sterblich‘ kann nämlich der eigentümlichen Bewandnis nach nicht artbildender Unterschied des Menschen sein, da es eine gewisse Leidenschaft bezeichnet; sondern es wird an Stelle des Unterschiedes des Menschen gesetzt, so daß durch den Ausdruck ‚sterblich‘ die Natur des Menschen bezeichnet wird, daß er nämlich aus Gegensätzlichem zusammengesetzt ist; wie durch den Ausdruck ‚vernunftbegabt‘

quitur igitur quod intendatur perpetuum esse individui. Homines igitur resurgentes in perpetuum vivent.

PRAETEREA. Si homines resurgentes moriantur, animae a corporibus separatae non in perpetuum absque corpore remanebunt: hoc enim est contra naturam animae, ut supra dictum est. Oportebit igitur ut iterato resurgant, et hoc idem continget, si post secundam resurrectionem iterum moriantur. Sic igitur in infinitum mors et vita circulariter circa eundem hominem reiterabuntur, quod videtur esse vanum. Convenientius est igitur ut stetur in primo, scilicet ut in prima resurrectione homines immortales resurgant.

Nec tamen mortalitatis ablatio diversitatem vel secundum speciem vel secundum numerum inducet. Mortale enim secundum propriam rationem differentia specifica hominis esse non potest, cum passionem quamdam designet, sed ponitur loco differentiae hominis, ut per hoc quod dicitur mortale, designetur natura¹ hominis, quod scilicet est ex contrariis compositus, sicut per hoc quod dicitur rationale, designatur propria forma

¹ materia?

die ihm eigentümliche Form bezeichnet wird; die stofflichen Dinge können nämlich nicht ohne den Stoff begrifflich bestimmt werden. Die Sterblichkeit wird aber nicht durch Beseitigung des eigentümlichen Stoffes aufgehoben; die Seele wird nämlich keinen Himmelskörper oder luftartigen Körper wieder aufnehmen, wie oben (Kap. 153) dargetan wurde, sondern einen menschlichen, aus Gegensätzlichem zusammengesetzten Körper. Die Unzerstörbarkeit jedoch wird durch göttliche Kraft hinzukommen, durch welche die Seele den Leib dermaßen beherrschen wird, daß er nicht zerstört werden kann. Ein Ding bleibt nämlich so lange im Sein erhalten, als die Form den Stoff beherrscht.

156. KAPITEL

NACH DER AUFERSTEHUNG WIRD DER GENUSS VON SPEISEN UND DIE GESCHLECHTLICHE ZEUGUNG AUFHÖREN

Weil aber nach Entfernung des Zieles auch das entfernt werden muß, was auf das Ziel hingeeordnet ist, muß, wenn die Sterblichkeit von den Auferstehenden entfernt wird, auch das entfernt werden, was auf den Zustand des sterblichen Lebens hingeeordnet ist [160]. Solcherart sind aber Speise und Trank, die dazu notwendig sind, daß das sterbliche Leben

ei^{us}: res enim materiales non possunt sine materia definiri. Non autem aufertur mortalitas per ablationem propriae materiae: non enim resumet anima corpus caeleste vel aereum, ut supra habitum est, sed corpus humanum ex contrariis compositum. Incorruptibilitas tamen adveniet ex virtute divina, per quam anima supra corpus usque ad hoc dominabitur quod corrumpi non possit. Tandiu enim res conservatur in esse, quandiu forma supra materiam dominatur.

CAPUT 156

Quod post resurrectionem usus cibi et generationis cessabunt

[STh I 97, 3; Suppl 81, 4; CG IV 83; Job c. 19: lect 2; Mt c. 22; 1 Cor c. 6: lect 2; c. 15: lect 5]

Quia vero subtracto fine removeri oportet ea quae sunt ad finem, oportet quod remota mortalitate a resurgentibus, etiam ea subtrahantur quae ad statum vitae mortalis ordinantur. Huiusmodi autem sunt cibi et potus, qui ad hoc sunt necessarii

unterhalten werde, indem das, was durch die natürliche Wärme aufgelöst wird, durch Speise wiederhergestellt wird. Also wird es nach der Auferstehung keinen Genuß von Speise und Trank geben, desgleichen auch keinen Gebrauch von Kleidern, da die Kleider dazu notwendig sind, daß der Leib nicht von außen durch Wärme oder Kälte zerstört werde. Desgleichen muß auch der Geschlechtsverkehr aufhören, da er auf die Erzeugung der Sinnenwesen hingeeordnet ist. Die Erzeugung dient aber dem sterblichen Leben, damit das, was nicht dem Einzelding nach erhalten werden kann, wenigstens in der Art erhalten werde. Da also die Menschen immerdar als der Zahl nach dieselben erhalten bleiben werden, wird bei Ihnen keine Zeugung und daher auch kein Geschlechtsverkehr stattfinden.

WIEDERUM: Da der Same ein Überschuß der Nahrung ist, muß, wenn der Genuß von Speisen aufhört, auch der Geschlechtsverkehr aufhören.

Man kann aber nicht sinnvoll sagen, der Genuß von Speise und Trank und der Geschlechtsverkehr bleibe bloß wegen der Lust zurück. Nichts wird nämlich in jenem abschließenden Zustand ungeordnet sein, weil dann alles auf seine Weise die vollkommene Vollendung empfangen wird, die Unordnung aber der Vollkommenheit widerstreitet; und da die Wiederherstellung der Menschen durch die Auferstehung un-

ut mortalis vita sustentetur, dum id quod per calorem naturalem resolvitur, per cibos restauratur. Non igitur post resurrectionem erit usus cibi vel potus. Similiter etiam nec vestimentorum: cum vestimenta ad hoc homini necessaria sint ne corpus ab exterioribus corrumpatur per calorem vel frigus. Similiter etiam necesse est venereorum usum cessare, cum ad generationem animalium ordinetur: generatio autem mortali vitae deservit, ut quod secundum individuum conservari non potest, conservetur saltem in specie. Cum igitur homines iidem numero in perpetuum conservabuntur, generatio in eis locum non habebit, unde nec venereorum usus.

RURSUS. Cum semen sit superfluum alimentum¹, cessante usu ciborum necesse est etiam ut venereorum usus cesset.

Non autem potest convenienter dici, quod propter solam delectationem remaneat usus cibi et potus et venereorum. Nihil enim inordinatum in illo finali statu erit, quia tunc omnia suo modo perfectam consummationem accipient. Inordinatio autem perfectioni opponitur. Et cum reparatio hominum per resurrectio-

¹ Cf. Aristotelem, De Gen. Animal. 2, 3 (736 b 26 sq.).

mittelbar von Gott herrührt, wird es in jenem Zustand keinerlei Unordnung geben können, denn „was von Gott herrührt, ist geordnet“ (Röm 13, 1). Es ist aber ungeordnet, den Genuß von Speise und den Geschlechtsverkehr bloß wegen der Lust zu suchen; daher wird es auch jetzt bei den Menschen als lasterhaft angesehen. Also wird bei den Auferstehenden der Genuß von Speise und Trank und der Geschlechtsverkehr nicht bloß wegen der Lust stattfinden können.

157. KAPITEL

DENNOCH WERDEN ALLE GLIEDER AUFERSTEHEN

Obwohl aber der Gebrauch solcher Dinge den Auferstehenden fern liegen wird, werden ihnen dennoch die Glieder zu solchem Gebrauch nicht fehlen, weil der Leib des Auferstehenden ohne sie nicht vollständig wäre. Es ist aber angemessen, daß bei der Wiederherstellung des auferstehenden Menschen, die unmittelbar von Gott, dessen Werke vollkommen sind, herrührt, die Natur vollständig wiederhergestellt wird. Also werden sich dergleichen Glieder bei den Auferstehenden finden, damit die Vollständigkeit der Natur gewahrt werde und nicht wegen der Tätigkeiten, zu denen sie bestimmt sind.

nem sit immediate a Deo, non poterit in illo statu aliqua inordinatio esse: quia „quae a Deo sunt, ordinata sunt“, ut dicitur Rom. 13. Est autem hoc inordinatum ut usus cibi et venereorum propter solam delectationem quaeratur, unde et nunc apud homines vitiosum reputatur. Non igitur propter solam delectationem in resurgentibus usus cibi et potus et venereorum esse poterit.

CAPUT 157

Quod tamen omnia membra resurgent

[STh Suppl 80, 1; Pot 5, 10 ad 9; Qlb VII 5, 2]

Quamvis autem usus talium resurgentibus desit, non tamen eis deerunt membra ad usus tales, quia sine iis corpus resurgentis integrum non esset. Conveniens est autem ut in reparatione hominis resurgentis, quae erit immediate a Deo, cuius perfecta sunt opera, natura integre reparatur. Erunt ergo huiusmodi membra in resurgentibus propter integritatem naturae conservandam, et non propter actus quibus deputantur.

DESGLEICHEN: Wenn die Menschen in jenem Zustand für die Handlungen, die sie jetzt begehen, Strafe oder Lohn erhalten, wie später (Kap. 172 u. 173) dargetan wird, ist es angemessen, daß die Menschen dieselben Glieder besitzen werden, durch die sie in diesem Leben der Sünde oder der Gerechtigkeit dienten, damit sie in dem, worin sie sündigten oder verdienten, bestraft oder belohnt werden.

158. KAPITEL

SIE WERDEN OHNE IRGEND EINEN MANGEL AUFERSTEHEN

Desgleichen ist es aber angemessen, daß alle naturhaften Mängel von den Leibern der Auferstehenden weggenommen werden; durch alle derartigen Mängel erleidet nämlich die Vollständigkeit der Natur Einbuße. Wenn es also angemessen ist, daß die menschliche Natur bei der Auferstehung von Gott vollständig wiederhergestellt wird, folgt, daß auch derartige Mängel weggenommen werden.

AUSSERDEM: Dergleichen Mängel rührten von einem Mangel der naturhaften Kraft her, die das Prinzip der menschlichen Zeugung war. Bei der Auferstehung aber wird keine tätige Kraft in Betracht kommen außer der göttlichen, die kein Mangel befällt. Also werden dergleichen Mängel, die

ITEM. Si in illo statu homines pro actibus quos nunc agunt, poenam vel praemium consequuntur, ut postea manifestabitur, conveniens est ut eadem membra homines habeant quibus peccato vel iustitiae deservierunt in hac vita, ut in quibus peccaverunt vel meruerunt, puniantur vel praemientur.

CAPUT 158

Quod non resurgent cum aliquo defectu

Similiter autem conveniens est ut omnes naturales defectus a corporibus resurgentium auferantur. Per omnes enim huiusmodi defectus integritati naturae derogatur. Si igitur conveniens est ut in resurrectione natura humana integraliter reparatur a Deo, consequens est ut etiam huiusmodi defectus tollantur.

PRAETEREA. Huiusmodi defectus ex defectu virtutis naturalis, quae fuit generationis humanae principium, provenerunt. In resurrectione autem non erit virtus agens nisi divina, in quam defectus non cadit. Non igitur huiusmodi defectus, qui

es bei den gezeugten Menschen gibt, bei den durch die Auferstehung wiederhergestellten Menschen nicht vorkommen.

159. KAPITEL

ES WIRD NUR DAS AUFERSTEHEN, WAS ZUR WAHRHEIT
DER NATUR GEHÖRT

Was aber von der Vollständigkeit der Auferstehenden gesagt wurde, muß man auf das beziehen, was zur Wahrheit der menschlichen Natur gehört. Was nämlich nicht zur Wahrheit der menschlichen Natur gehört, wird von den Auferstehenden nicht wiederaufgenommen werden; sonst müßte die Größe der Auferstehenden maßlos sein, wenn alles, was aus den Speisen in Fleisch und Blut verwandelt wurde, von den Auferstehenden wiederaufgenommen würde. Die Wahrheit einer jeden Natur kommt aber entsprechend ihrer Art und Form in Betracht. Also werden sich jene Teile des Menschen, die entsprechend der Art und Form in Betracht kommen, alle vollständig an den Auferstehenden finden, nicht nur die organischen Teile, sondern auch die in sich ähnlichen Teile wie Fleisch, Muskel und dergleichen, aus denen sich die organischen Glieder zusammensetzen. Es wird aber nicht alles, was sich dem Stoffe nach unter diesen Teilen befand, wieder-

sunt in hominibus generatis, erunt in hominibus per resurrectionem reparatis.

CAPUT 159

Quod resurgent solum quae sunt de veritate naturae

Quod autem est dictum de integritate resurgentium, referri oportet ad id quod est de veritate humanae naturae. Quod enim de veritate humanae naturae non est, in resurgentibus non resumetur, alioquin oporteret immoderatam esse magnitudinem resurgentium, si quidquid ex cibis in carnem et sanguinem est conversum, in resurgentibus resumetur. Veritas autem uniuscuiusque naturae secundum suam speciem et formam attenditur. Partes igitur hominis quae secundum speciem et formam attenduntur, omnes integraliter in resurgentibus erunt, non solum partes organicae, sed etiam partes consimiles, ut caro, nervus et huiusmodi, ex quibus membra organica componuntur. Non autem totum quidquid naturaliter fuit sub iis partibus,

aufgenommen werden, sondern so viel, als genügen wird, um die Art der Teile vollständig zu machen.

Und dennoch wird deswegen der Mensch, wenn nicht alles auferstehen wird, was sich dem Stoffe nach in ihm fand, nichtdestoweniger der Zahl nach gänzlich derselbe sowie vollständig sein. Es ist nämlich im Zustand dieses Lebens offenkundig, daß der Mensch vom Anfang bis zum Ende der Zahl nach derselbe bleibt; das jedoch, was sich unter der Art der Teile dem Stoffe nach in ihm findet, bleibt nicht dasselbe, sondern fließt allmählich hinzu und wieder weg, wie wenn dasselbe Feuer erhalten würde, während die Hölzer verzehrt und [neue] aufgelegt würden. Und der Mensch ist dann vollständig, wenn die Art und die für die Art erforderliche Menge erhalten bleibt.

160. KAPITEL

GOTT WIRD AM NEUGEBILDETEN LEIB ALLES ERGÄNZEN,
WAS IMMER AN STOFF FEHLEN WIRD

Wie Gott aber nicht das Ganze, das sich dem Stoffe nach im Leibe des Menschen fand, zur Wiederherstellung des auferstehenden Leibes wiederaufnehmen wird, so wird es Gott auch ergänzen, wenn etwas dem Stoffe nach fehlte. Wenn

resumetur, sed quantum sufficiens erit ad speciem partium integrandam.

Nec tamen propter hoc homo idem numero aut integer non erit, si totum quidquid in eo materialiter fuit, non resurget. Manifestum est enim in statu huius vitae quod a principio usque ad finem homo idem numero manet. Id tamen quod materialiter in eo est sub specie partium, non idem manet, sed paulatim fluit et refluat, ac si idem ignis conservaretur consumptis et appositis lignis, et est integer homo, quando species et quantitas speciei debita conservatur.

CAPUT 160

Quod Deus omnia supplebit in corpore reformato,
aut quidquid deficiet de materia

Sicut autem non totum quod materialiter fuit in corpore hominis, ad reparationem corporis resurgentis Deus resumet, ita etiam si quid materialiter defuit, Deus supplebit. Si enim hoc

es nämlich durch das Wirken der Natur geschehen kann, daß zu einem Kind, das noch nicht die erforderliche Größe besitzt, durch die Aufnahme von Speise und Trank von fremdem Stoff so viel hinzugefügt wird, wie ihm genügt, um die vollkommene Größe zu besitzen, und es deswegen nicht aufhört, der Zahl nach dasselbe zu sein, das es war, wird es noch viel eher durch die göttliche Kraft geschehen können, daß denen, die zu wenig vom äußeren Stoff besitzen, ergänzt wird, was ihnen in diesem Leben zur Vollständigkeit der naturhaften Glieder oder der erforderlichen Größe fehlte. Obwohl also etliche in diesem Leben einige Glieder entbehrten oder die vollkommene Größe noch nicht erreichten, werden sie — in welcher Größe auch immer sie gestorben sind — bei der Auferstehung durch göttliche Kraft die erforderliche Vollkommenheit sowohl der Glieder als auch der Größe erlangen.

161. KAPITEL

LÖSUNG EINIGER EINWÄNDE, DIE HIER GEMACHT WERDEN KÖNNTEN

Vom Gesagten her kann man aber die Einwände lösen, die einige gegen diese Auferstehung machen [161]. Sie sagen nämlich, es sei möglich, daß ein Mensch sich von mensch-

officio naturae fieri potest ut puero qui non habet debitam quantitatem, ex aliena materia per assumptionem cibi et potus tantum addatur quod ei sufficiat ad perfectam quantitatem habendam, nec propter hoc desinit esse idem numero qui fuit, multo magis hoc virtute divina fieri potest ut suppleatur minus habentibus de extrinseca materia, quod eis in hac vita deficit ad integritatem membrorum naturalium, vel debitae quantitatis. Sic igitur licet aliqui in hac vita aliquibus membris caruerint, vel perfectam quantitatem nondum attigerint, in quantacumque quantitate defuncti, virtute divina in resurrectione perfectionem debitam consequentur et membrorum et quantitatis.

CAPUT 161

Solutio ad quaedam quae obiici possunt

[STh Suppl 80, 4; CG IV 81]

Ex hoc autem solvi potest quod quidam contra resurrectionem hanc obiiciunt. Dicunt enim possibile esse quod aliquis homo

lichem Fleisch ernährt und dann — so ernährt — einen Sohn erzeugt, der ähnliche Speise verzehrt. Wenn also die Nahrung in die Substanz des Fleisches verwandelt wird, scheint es, daß nicht beide vollständig auferstehen können, da das Fleisch des einen in das Fleisch des anderen verwandelt wurde. Und, was schwieriger scheint: Wenn der Same vom Überfluß der Nahrung herrührt, wie die Philosophen lehren, folgt, daß der Same, aus dem der Sohn gezeugt wird, aus dem Fleisch des anderen genommen ist; und so scheint es unmöglich, daß das aus solchem Samen gezeugte Kind wieder auferstehe, wenn die Menschen, deren Fleisch sein Vater und es selbst gegessen hatten, vollständig auferstehen.

Aber dies widerstreitet der allgemeinen Auferstehung nicht. Es wurde nämlich oben (Kap. 159) gesagt, daß nicht mit Notwendigkeit alles, was sich dem Stoff nach in irgendeinem Menschen fand, bei der Auferstehung von ihm wieder aufgenommen wird, sondern nur so viel, als genügt, um das Maß der erforderlichen Größe zu bewahren. Es wurde auch (Kap. 160) gesagt, daß, wenn jemandem etwas an Stoff zur erforderlichen Größe fehlte, es durch göttliche Kraft ergänzt wird.

Überdies muß man erwägen, daß etwas, das sich dem Stoffe nach im Leibe des Menschen findet, in verschiedenem Maße zur Wahrheit der menschlichen Natur gehört. Denn in

carnibus humanis vescatur, et ulterius sic nutritus filium generet, qui simili cibo utatur. Si igitur nutrimentum convertitur in substantiam carnis, videtur quod sit impossibile integraliter utrumque resurgere, cum carnes unius conversae sint in carnes alterius: et quod difficilius videtur, si semen est ex nutrimenti superfluo, ut Philosophi tradunt¹, sequitur quod semen unde natus est filius, sit sumptum ex carnibus alterius, et ita impossibile videtur puerum ex tali semine genitum resurgere, si homines quorum carnes pater ipsius et ipse comederant, integraliter resurgunt.

Sed haec communi resurrectioni non repugnat. Dictum est enim supra quod non est necessarium quidquid materialiter fuit in aliquo homine, in ipso resurgente resumere, sed tantum quantum sufficit ad modum debitae quantitatis servandum. Dictum est etiam quod si alicui aliquid deficit de materia ad quantitatem perfectam, supplebitur divina virtute.

Considerandum est insuper, quod aliquid materialiter in corpore hominis existens secundum diversos gradus ad veritatem

¹ Cf. Aristotelem, De Gen. Animal. 2, 3 (736 b 26 sq.).

erster Linie und hauptsächlich wird das, was von den Eltern hergenommen wird, als das Reinste im Bereich der Wahrheit der menschlichen Art durch die formende Kraft [162] vollendet. An zweiter Stelle kommt aber das, was aus den Speisen erzeugt wird und zur erforderlichen Größe der Glieder notwendig ist, weil die Beimischung eines Äußeren die Kraft eines Dinges immer schwächt; und deshalb muß auch schließlich das Wachstum aufhören und der Leib altern und aufgelöst werden, wie auch der Wein durch Beimischung von Wasser endlich wässrig wird. Des weiteren aber werden im Leibe des Menschen aus den Speisen irgendwelche Überschüssigkeiten erzeugt, von denen *einige* zu irgendeinem Gebrauch notwendig sind, wie der Same zur Zeugung und die Haare zur Bedeckung und Zierde, *einige* aber überhaupt zu nichts, wie das, was durch den Schweiß und die verschiedenen Ausscheidungen ausgestoßen oder zur Beschweris der Natur im Inneren zurückgehalten wird.

Also wird bei der allgemeinen Auferstehung von der göttlichen Vorsehung darauf geachtet, daß etwas, das sich als der Zahl nach dasselbe in verschiedenen Menschen fand, in demjenigen aufersteht, in dem es die vorzüglichere Stufe innehatte. Wenn es sich aber in zweien auf eine und dieselbe Weise fand, wird es in demjenigen auferstehen, in dem es sich zuerst fand; im anderen aber wird es durch göttliche Kraft

naturae humanae invenitur pertinere. Nam primo et principaliter quod a parentibus sumitur, sub veritate humanae speciei tanquam purissimum perficitur ex virtute formativa; secundo autem quod ex cibis generatum est, necessarium est ad debitam quantitatem membrorum, quia semper admixtio extranei debilitat virtutem rei, unde et finaliter necesse est augmentum deficere, et corpus senescere et dissolvi, sicut et vinum per admixtionem aquae tandem redditur aquosum. Ulterius autem ex cibis aliquae superfluitates in corpore hominis generantur, quarum quaedam sunt necessariae ad aliquem usum, ut semen ad generationem, et capilli ad tegumentum et ornatum; quaedam vero omnino ad nihil, ut quae expelluntur per sudorem et varias egestiones, vel interius retinentur in gravamen naturae.

Hoc igitur in communi resurrectione secundum divinam providentiam attendetur, quod si idem numero materialiter in diversis hominibus fuit, in illo resurget in quo principalior gradum obtinuit. Si autem in duobus extitit secundum unum et eundem modum, resurget in eo in quo primo fuit, in alio vero supplebitur ex divina virtute. Et sic patet quod carnes hominis

ergänzt werden; und so tritt zutage, daß das von jemandem gegessene Fleisch eines Menschen nicht im Essenden auf-erstehen wird, sondern in demjenigen, dem es früher gehörte. Aber in dem, der aus solchem Samen gezeugt wurde, wird es auferstehen bezüglich dessen, was sich darin an nahrungshaftem Feuchtem [163] fand; das übrige aber wird im Ersten auferstehen, wobei Gott einem jeden ergänzen wird, was fehlt.

162. KAPITEL

DIE AUFERSTEHUNG DER TOTEN IN GLAUBENS SÄTZEN AUSGEDRÜCKT

Um also diesen Glauben an die Auferstehung zu bekennen, steht im apostolischen Glaubensbekenntnis: „Die Auferstehung des Fleisches“. Und nicht ohne Grund wurde hinzugefügt: „des Fleisches“, weil es bereits zur Zeit der Apostel einige gab, welche die Auferstehung des Fleisches leugneten, indem sie nur eine geistige Auferstehung bekannten, durch die der Mensch vom Tode der Sünde aufersteht. Daher sagt der Apostel (2 Tim 2, 18) von einigen, sie seien von der Wahrheit abgefallen, indem sie sagten, die Auferstehung sei bereits erfolgt und brächten manche um den Glauben. Und um den Irrtum dieser Leute auszuschließen, damit man an eine zu-

comestae ab aliquo, non resurgent in comedente, sed in eo cuius prius fuerunt, resurgent tamen in eo qui ex tali semine generatus est, quantum ad id quod in eis fuit de humido nutrimentali; aliud vero resurget in primo, Deo unicuique supplente quod deest.

CAPUT 162

Quod resurrectio mortuorum in articulis fidei exprimitur

Ad hanc igitur fidem resurrectionis confitentem, in Symbolo Apostolorum positum est: „Carnis resurrectionem“. Nec sine ratione additum est, „Carnis“: quia fuerunt quidam etiam tempore Apostolorum, qui carnis resurrectionem negabant, solam spirituales resurrectionem confitentes, per quam homo a morte peccati resurget: unde Apostolus, 2 ad Tim. 2, dicit de quibusdam, qui a veritate exciderunt, dicentes resurrectionem iam factam, et subverterunt quorumdam fidem, ad quorum

künftige Auferstehung glaube, heißt es im Glaubensbekenntnis der Väter: „Ich erwarte die Auferstehung der Toten.“

163. KAPITEL

WIE WIRD DIE TÄTIGKEIT DER AUFERSTEHENDEN BESCHAFFEN SEIN?

Man muß aber weiter erwägen, wie die Tätigkeit der Auf-
erstehenden beschaffen ist. Jedwedem Lebenden muß näm-
lich irgendeine Tätigkeit eigentümlich sein, nach der er vor
allem strebt und worin — wie man sagt — sein Leben be-
steht; wie man von denjenigen, die sich vor allem den Lüsten
hingeben, sagt, daß sie ein wollüstiges Leben führen, die sich
aber der Betrachtung widmen, ein betrachtendes, die sich
aber der Lenkung der Staaten widmen, ein staatsmännisches.
Es wurde aber (Kap. 156) gezeigt, daß die Auferstehenden
weder Speisen genießen noch geschlechtlich verkehren wer-
den, worauf alle leiblichen Betätigungen hingeordnet zu sein
scheinen. Nachdem aber die leiblichen Betätigungen auf-
gehoben sind, bleiben die geistigen Tätigkeiten zurück, in
denen, wie wir (Kap. 104—107) sagten, das letzte Ziel des
Menschen besteht; und dieses Ziel zu erreichen, kommt den
Auferstehenden zu, die vom Zustand der Zerstörung und

removendum errorem, ut resurrectio futura crederetur, dicitur
in Symbolo Patrum: „Exspecto resurrectionem mortuorum.“

CAPUT 163

Qualis erit resurgentium operatio

Oportet autem considerare ulterius qualis sit operatio resur-
gentium. Necesse enim est cuiuslibet viventis esse aliquam
operationem cui principaliter intendit, et in hoc dicitur vita eius
consistere: sicut qui voluptatibus principaliter vacant, dicuntur
vitam voluptuosam agere; qui vero contemplationi, contem-
plativam; qui vero civitatibus gubernandis, civilem. Ostensum
est autem quod resurgentibus neque ciborum neque venereorum
aderit usus, ad quem omnia corporalia exercitia ordinari viden-
tur. Subtractis autem corporalibus exercitiis remanent spiritua-
les operationes, in quibus ultimum hominis finem consistere
diximus: quem quidem finem adipisci resurgentibus competit a
statu corruptionis et mutabilitatis liberatis, ut ostensum est.

Veränderlichkeit befreit sind, wie (Kap. 155) gezeigt wurde.
Das letzte Ziel des Menschen besteht aber nicht in beliebigen
geistigen Tätigkeiten, sondern darin, Gott durch das Wesen
zu schauen, wie oben (Kap. 104—107) gezeigt wurde. Gott
aber ist ewig, und daher muß der Verstand mit der Ewigkeit
verbunden werden. Wie man also von denjenigen, die sich
der Lust hingeben, sagt, daß sie ein wollüstiges Leben führen,
so erlangen diejenigen, welche die göttliche Anschauung ge-
winnen, ein ewiges Leben [vgl. Kap. 150], nach Jo 17, 3:
„Dies ist das ewige Leben, daß sie Dich, den wahren Gott
erkennen, und den Du gesandt hast, Jesus Christus.“

164. KAPITEL

GOTT WIRD DURCH DAS WESEN, NICHT DURCH EINE ÄHNLICHKEIT GESCHAUT WERDEN

Gott wird aber vom erschaffenen Verstand durch das
Wesen geschaut werden, nicht durch irgendeine Ähnlichkeit
von Ihm, bei deren Gegenwart im Verstand das verstandene
Ding fern sein könnte — wie der Stein durch seine Ähnlich-
keit im Auge gegenwärtig, aber der Substanz nach abwesend
ist —, sondern, wie oben (Kap. 105) gezeigt wurde, das Wesen

Non autem in quibuscumque spiritualibus actibus ultimus finis
hominis consistit, sed in hoc quod Deus per essentiam videatur,
ut supra ostensum est. Deus autem aeternus est: unde oportet
quod intellectus aeternitati coniungatur. Sicut igitur qui volup-
tati vacant, voluptuosam vitam agere dicuntur, ita qui divina
potiuntur visione, aeternam obtinent vitam, secundum illud
Ioan. 17: „Haec est vita aeterna, ut cognoscant te Deum verum,
et quem misisti Iesum Christum.“

CAPUT 164

Quod Deus per essentiam videbitur, non per similitudinem

Videbitur autem Deus per essentiam ab intellectu creato, non
per aliquam sui similitudinem, qua in intellectu praesente, res
intellecta possit distare, sicut lapis per similitudinem suam¹
praesens est oculo, per substantiam vero absens, sed, sicut supra

¹ Cf. Aristotelem, De An. 3, 8 (431b 29—432a 1).

Gottes selbst verbindet sich irgendwie mit dem erschaffenen Verstand, so daß Gott durch das Wesen geschaut werden kann [vgl. Kap. 105 u. II. Teil Kap. 9]. Wie also an jenem letzten Ziel das geschaut wird, was früher von Gott geglaubt wurde, so wird das, was als fernstehend erhofft wurde, als gegenwärtig gehalten werden; und dies nennt man ‚Erfassung‘ [164] nach Phil 3, 12: „Ich verfolge es aber, um es irgendwie zu erfassen“, was nicht in dem Sinne verstanden werden darf, demzufolge Erfassung ein Einschließen bedeutet, sondern insofern es eine Art Gegenwärtigkeit und ein Halten dessen bedeutet, von dem man sagt, es werde erfaßt.

165. KAPITEL

GOTT ZU SCHAUEN, IST DIE HÖCHSTE VOLLKOMMENHEIT UND LUST

Wiederum muß man erwägen, daß aus der Wahrnehmung des Angemessenen die Lust erzeugt wird, wie die Sehkraft an schönen Farben und der Geschmackssinn an süßen Geschmücken Lust empfindet. Aber diese Lust der Sinne kann durch eine schlechte Verfassung des Organs verhindert werden, denn den kranken Augen ist das Licht, das den gesunden

ostensum est, ipsa Dei essentia intellectui creato coniungitur quodammodo, ut Deus per essentiam videri possit. Sicut igitur in ultimo fine videbitur quod prius de Deo credebatur, ita quod sperabatur ut distans tenebitur ut praesens, et hoc comprehensio nominatur, secundum illud Apostoli Phil. 3. „Sequor autem, si quo modo comprehendam“: quod non est intelligendum secundum quod comprehensio inclusionem importat, sed secundum quod importat praesentialitatem et tentionem quandam eius quod dicitur comprehendere.

CAPUT 165

Quod videre Deum est summa perfectio et delectatio

[STh I-II 3, 4; 4, 1; 35, 5; III 46, 7 ad 4; Suppl 90, 3; 2 d 38: 2; 3 d 15: 2, 3 qa 2 ad 3; d 26: 1, 5 ad 5; 4 d 49: 1, 1 qa 2; 3, 3 qa 2; 4 qa 3; Ver 26, 3 ad 6; 9 ad 8; Eth X lect 6]

Rursus considerandum est, quod ex apprehensione convenientis, delectatio generatur, sicut visus delectatur in pulchris coloribus, et gustus in suavibus saporibus. Sed haec quidem delectatio sensuum potest impediri propter organi indispositionem: nam oculis aegris odiosa est lux, quae puris est amabilis. Sed quia

willkommen ist, verhaßt. Aber weil der Verstand nicht durch ein körperliches Organ versteht, wie oben (Kap. 79) gezeigt wurde, steht der Lust, die in der Betrachtung der Wahrheit liegt, keine Traurigkeit gegenüber. Es kann jedoch aus der Betrachtung des Verstandes beiläufig Traurigkeit folgen, insofern das, was verstanden wird, als schädlich aufgefaßt wird, so daß zwar im Verstand Lust ist über die Erkenntnis der Wahrheit, im Willen aber Traurigkeit über das Ding folgt, das erkannt wird, nicht insofern es erkannt wird, sondern insofern es durch seine Wirklichkeit schadet. Gott aber ist durch eben das, was Er ist, die Wahrheit. Also kann der Verstand, der Gott schaut, nicht anders als an Seiner Schau Lust empfinden.

WIEDERUM: Gott ist das Gut-sein selbst, das der Grund der Lust ist, weshalb es von allen, die es wahrnehmen, mit Notwendigkeit geliebt wird. Obwohl es nämlich möglich ist, daß etwas, das gut ist, nicht geliebt oder auch gehaßt wird, geschieht dies nicht, insofern es als gut aufgefaßt wird, sondern insofern es als schädlich aufgefaßt wird. Also muß sich bei der Schau Gottes, der das Gut-sein und die Wahrheit selbst ist, wie die Erfassung, so die Liebe oder der lustbringende Genuß finden, nach Is 66, 14: „Ihr werdet schauen, und euer Herz wird sich freuen.“

intellectus non intelligit per organum corporale, ut supra ostensum est, delectationi quae est in consideratione veritatis, nulla tristitia contrariatur. Potest tamen per accidens ex consideratione intellectus tristitia sequi, in quantum id quod intelligitur, apprehenditur ut nocivum, ut sic delectatio quidem adsit intellectui de cognitione veritatis, tristitia autem in voluntate sequatur de re quae cognoscitur, non in quantum cognoscitur, sed in quantum suo actu nocet. Deus autem hoc ipsum quod est, veritas est. Non potest igitur intellectus Deum videns, in eius visione non delectari.

ITERUM. Deus est ipsa bonitas, quae est ratio dilectionis, unde necesse est ipsam diligere ab omnibus apprehendentibus ipsam. Licet enim aliquid quod bonum est, possit non diligere, vel etiam odio haberi, hoc non est in quantum apprehenditur ut bonum, sed in quantum apprehenditur ut nocivum. In visione igitur Dei, qui est ipsa bonitas et veritas, oportet sicut comprehensionem, ita dilectionem, seu delectabilem fruitionem adesse, secundum illud Isaiae ult: „Videbitis, et gaudebit cor vestrum.“

166. KAPITEL

AUF WELCHE WEISE ALLES, WAS GOTT SCHAUT,
IM GUTEN GEFESTIGT IST

Daraus aber geht hervor, daß die Seele oder jedwedes andere geistige Geschöpf, das Gott schaut, den Willen in Ihm gefestigt hat, so daß er sich künftig keinem Gegensätzlichen mehr zuwendet. Da nämlich der Gegenstand des Willens das Gute ist, kann sich der Wille nur unter irgendeiner Bewandnis des Guten zu etwas hinneigen. Es kann aber in jedwedem teilmäßigen Gut etwas mangeln, das dem Erkennenden in einem anderen zu suchen übrigbleibt. Daher muß der Wille dessen, der irgendein teilmäßiges Gut schaut, nicht bei jenem allein stehenbleiben, so daß er sich aus dessen Ordnung nicht wegwendete. Aber in Gott, der das allgemeine Gut und das Gut-sein selbst ist, fehlt nichts an Gutem, das anderswo gesucht werden könnte, wie oben (Kap. 21 u. 106) gezeigt wurde. Wer immer also Gottes Wesen schaut, kann den Willen von Ihm nicht abwenden, ohne daß er nach allem im Hinblick auf Ihn strebte [165].

Dies läßt sich auch durch einen Vergleich aus dem Bereich des Verstehbaren ersehen. Unser Verstand kann sich nämlich

CAPUT 166

Quod omnia videntia Deum confirmata sunt in bono

[STh I 64, 2; 94, 1; I-II 4, 4; 5, 4. 7; 1 d 8: 3, 2; 4 d 49: 1, 1 qa 4; CG III 62; IV 92; Jo c. 10: lect 5]

Ex hoc autem apparet quod anima videns Deum vel quaecumque alia spiritualis creatura habet voluntatem confirmatam in ipso, ut ad contrarium de cetero non flectatur. Cum enim obiectum voluntatis sit bonum, impossibile est voluntatem inclinari in aliquid nisi sub aliqua ratione boni. Possibile est autem in quocumque particulari bono aliquid deficere, quod ipsi cognoscenti relinquatur in alio quaerendum. Unde non oportet voluntatem videntis quodcumque bonum particulare in illo solo consistere, ut extra eius ordinem non divertat. Sed in Deo, qui est bonum universale et ipsa bonitas, nihil boni deest quod alibi quaeri possit, ut supra ostensum est. Quicumque igitur Dei essentiam videt, non potest voluntatem ab eo divertere, quin¹ in omnia secundum rationem ipsius tendat.

Est etiam hoc videre per simile in intelligibilibus. Intellectus

¹ cum?

beim Zweifeln hierhin und dorthin wenden, bis man zum ersten Ursatz [166] gelangt, bei dem der Verstand mit Notwendigkeit gefestigt wird. Weil also das Ziel unter den begehrbaren Gegenständen die gleiche Stelle einnimmt wie der Ursatz unter den verstehbaren, kann sich der Wille zwar zu Gegensätzlichem hinwenden, bis man zur Erkenntnis oder zum Genuß des letzten Ziels gelangt, in dem er mit Notwendigkeit gefestigt wird. Es wäre auch gegen den Begriff der vollkommenen Glückseligkeit, wenn sich der Mensch einem Gegensätzlichen zuwenden könnte. Dann würde nämlich die Furcht [sie] zu verlieren nicht gänzlich ausgeschlossen, und so wäre das Verlangen nicht gänzlich gestillt. Daher heißt es vom Seligen: „Er wird nicht mehr hinausgehen“ (Offb 3, 12).

167. KAPITEL

DIE LEIBER WERDEN DER SEELE GÄNZLICH
GEHORSAM SEIN

Weil aber der Leib wegen der Seele ist wie der Stoff wegen der Form und das Werkzeug wegen des Künstlers, wird mit der Seele, die das vorher genannte Leben erlangt hat, bei der Auferstehung von Gott ein solcher Leib verbunden werden,

enim noster potest dubitando hac atque illac divertere, quousque ad primum principium perveniatur, in quo necesse est intellectum firmari. Quia igitur finis in appetibilibus est sicut principium in intelligibilibus¹, potest quidem voluntas ad contraria flecti quousque ad cognitionem vel fruitionem ultimi finis veniatur, in qua necesse est ipsam firmari. Esset etiam contra rationem perfectae felicitatis, si homo in contrarium converti posset: non enim totaliter excluderetur timor de amittendo, et sic non esset totaliter desiderium quietatum: unde Apocalypsis 3, dicitur de beato: „Foras non egredietur amplius.“

CAPUT 167

Quod corpora erunt omnino obedientia animae

Quia vero corpus est propter animam, sicut materia propter formam, et organum propter artificem, animae vitam praedictam consecutae tale corpus in resurrectione adiungatur divinitus,

¹ Cf. Aristotelem, Phys. 2, 9 (200a 20 sqq.).

wie er der Seligkeit der Seele zukommt. Was nämlich wegen eines Zieles ist, muß entsprechend der Erfordernis des Zieles hergerichtet werden. Es steht aber der Seele, die zur höchsten Stufe der verständlichen Tätigkeit gelangt, nicht zu, einen Leib zu besitzen, durch den sie irgendwie gehindert oder gehemmt würde. Der menschliche Leib hindert und hemmt aber die Seele auf Grund seiner Zerstörbarkeit, so daß sie weder der beständigen Betrachtung obliegen noch zur höchsten Stufe der Betrachtung gelangen kann [167]; weshalb die Menschen durch die Entfernung von den Sinnen des Leibes geeigneter werden, gewisse göttliche Dinge zu erfassen, denn prophetische Offenbarungen werden Schlafenden kundgetan oder solchen, die sich in irgendeiner Entrückung des Geistes befinden, nach Nm 12, 6: „Wenn jemand unter euch ein Prophet des Herrn ist, werde Ich ihm im Gesicht erscheinen oder durch den Traum zu ihm sprechen.“ Also werden die Leiber der auferstehenden Seligen nicht zerstörbar sein noch die Seele hemmen wie jetzt, sondern vielmehr unzerstörbar und eben der Seele gänzlich gehorsam sein, so daß sie ihr in keiner Hinsicht widerstehen.

quale competat beatitudini animae: quae enim propter finem sunt, disponi oportet secundum exigentiam finis. Animae autem ad summum operationis intellectualis pertinenti non convenit corpus habere per quod aliquantulum impediatur aut retardetur. Corpus autem humanum ratione suae corruptibilitatis impedit animam et retardat, ut nec continuae contemplationi insistere valeat, neque ad summum contemplationis pervenire: unde per abstractionem a sensibus corporis homines aptiores ad divina quaedam capienda redduntur. Nam prophetae revelationes dormientibus vel in aliquo excessu mentis existentibus manifestantur, secundum illud Num. 12: „Si quis fuerit inter vos Propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad eum.“ Corpora igitur resurgentium beatorum non erunt corruptibilia et animam retardantia, ut nunc, sed magis incorruptibilia, et totaliter obedientia ipsi animae, ut in nullo ei resistant.

168. KAPITEL

VON DEN BRAUTGABEN [168] DER VERHERRLICHTEN LEIBER

Daraus aber kann man ersehen, welches die Verfassung der Leiber der Seligen ist. Die Seele ist nämlich Form und Beweger des Leibes. Insofern sie aber Form ist, ist sie Prinzip des Leibes nicht nur bezüglich des substantiellen Seins, sondern auch bezüglich der eigentümlichen Akzidentien, die im Träger durch die Vereinigung der Form mit dem Stoff verursacht werden. Je stärker aber eine Form ist, desto weniger kann der Einfluß der Form auf den Stoff von irgendeinem äußeren Tätigen verhindert werden, wie beim Feuer zutage tritt, dessen Form — unter den elementaren Formen die edelste genannt — dem Feuer verleiht, nicht leicht aus seiner naturhaften Verfassung gebracht zu werden, indem es von irgendeinem Tätigen leidet [vgl. Kap. 9 u. Anm. (14)].

Weil also die selige Seele in höchstem Maße edel sein wird und auf der höchsten Stufe der Kraft stehen wird, da sie mit dem ersten Prinzip der Dinge verbunden ist, gibt sie dem von Gott mit ihr verbundenen Leibe erstens auf die edelste Weise das substantielle Sein, indem sie ihn gänzlich unter ihrer Herrschaft hält, weshalb er fein und geistig sein wird.

CAPUT 168

De dotibus corporum glorificatorum

[Sth I 97, 3; III 57, 3; Suppl 82, 1; 83, 1; 84, 1; 85, 1; CG IV 86; 4 d 49: 4, 5 qa 3; 1 Cor c. 15: lect 6]

Ex hoc autem perspicitur potest, qualis sit dispositio corporum beatorum. Anima enim est corporis forma et motor. In quantum est forma, non solum est principium corporis quantum ad esse substantiale, sed etiam quantum ad propria accidentia, quae causantur in subiecto ex unione formae ad materiam. Quanto autem forma fuerit fortior, tanto impressio formae in materia minus potest impediri a quocumque exteriori agente, sicut patet in igne, cuius forma, quae dicitur esse nobilissima inter elementares formas, hoc confert igni ut non de facili transmutetur a sua naturali dispositione patiendo ab aliquo agente.

Quia igitur anima beata in summo nobilitatis et virtutis erit, utpote rerum primo principio coniuncta, confert corpori sibi divinitus unito, primo quidem esse substantiale nobilissimo modo, totaliter ipsum sub se continendo, unde subtile et spiri-

Sie wird ihm auch die edelste Beschaffenheit geben, nämlich die Herrlichkeit des Lichtglanzes; und wegen der Kraft der Seele wird er von keinem Tätigen aus seiner Verfassung gebracht werden können, und das heißt, daß er leidensunfähig sein wird; und weil er der Seele gänzlich gehorchen wird wie das Werkzeug dem Beweger, wird er behende werden. Dies also werden die vier Eigenschaften der Leiber der Seligen sein: die Feinheit, der Lichtglanz, die Leidensunfähigkeit und die Behendigkeit; und deshalb sagt der Apostel bezüglich der Leidensunfähigkeit: Der Leib, der durch den Tod „in Zerstörbarkeit gesät wird, wird erstehen in Unzerstörbarkeit“; bezüglich des Glanzes: „er wird gesät in Unansehnlichkeit, erstehen in Herrlichkeit“; bezüglich der Behendigkeit: „er wird gesät in Schwachheit, erstehen in Kraft“; bezüglich der Feinheit: „gesät wird ein tierischer Leib, erstehen ein geistiger Leib“ (1 Kor 15, 42ff.).

169. KAPITEL

DANN WIRD DER MENSCH UND JEDES KÖRPERLICHE GESCHÖPF ERNEUERT WERDEN

Es ist aber offenkundig, daß das, was auf ein Ziel hingebunden ist, entsprechend dem Erfordernis des Zieles hergerichtet wird. Wenn deshalb das, weswegen etwas ist, sich

tuale erit; dabit etiam sibi qualitatem nobilissimam, scilicet gloriam claritatis; et propter virtutem animae a nullo agente a sua dispositione poterit transmutari, quod est ipsum impassibile esse; et quia obediens totaliter animae, ut instrumentum motori, agile reddetur. Erunt igitur hae quatuor conditiones corporum beatorum: subtilitas, claritas, impassibilitas et agilitas. Unde Apostolus 1 ad Cor. 15 dicit: Corpus quod per mortem „seminatur in corruptione, surget in incorruptione“ quantum ad impassibilitatem; „seminatur in ignobilitate, surget in gloria“, quantum ad claritatem; „seminatur in infirmitate, surget in virtute“, quantum ad agilitatem; „seminatur corpus animale, surget corpus spirituale“, quantum ad subtilitatem.

CAPUT 169

Quod homo tunc innovabitur, et omnis creatura corporalis

[STh Suppl 74, 1; 91, 1; CG IV 97]

Manifestum est autem quod ea quae sunt ad finem, disponuntur secundum exigentiam finis, unde si id propter quod sunt

der Vollkommenheit und Unvollkommenheit nach verändert, muß das, was darauf hingebunden ist, anders hergerichtet werden, um ihm in jedem der beiden Zustände zu dienen. Speise und Kleidung werden nämlich dem Kind anders zubereitet als dem Manne. Es wurde aber oben (Kap. 148) gezeigt, daß die körperliche Schöpfung auf die vernunftbegabte Natur als auf ihr Ziel hingebunden ist. Also muß, wenn der Mensch durch die Auferstehung die letzte Vollkommenheit erlangt, die körperliche Schöpfung einen anderen Zustand erlangen; und deshalb heißt es, die Welt werde erneuert, wenn der Mensch aufersteht, nach Offb 21, 1: „Ich sah einen neuen Himmel und eine neue Erde“ und Is 65, 17: „Siehe, Ich erschaffe einen neuen Himmel und eine neue Erde.“

170. KAPITEL

WELCHE GESCHÖPFE ERNEUERT UND WELCHE BLEIBEN WERDEN

Man muß jedoch erwägen, daß die verschiedenen Gattungen der körperlichen Geschöpfe in verschiedener Hinsicht auf den Menschen hingebunden sind. Es ist nämlich offenkundig, daß die Pflanzen und Sinnenwesen dem Menschen

aliqua, varietur secundum perfectum et imperfectum, ea quae ad ipsum ordinantur, diversimode disponi oportet, ut ei deserviant secundum utrumque statum: cibus enim et vestimentum aliter praeparantur puero, et aliter viro. Ostensum est autem supra quod creatura corporalis ordinatur ad rationalem naturam quasi ad finem. Oportet igitur quod homine accipiente ultimam perfectionem per resurrectionem, creatura corporalis diversum statum accipiat, et secundum hoc dicitur innovari mundus, homine resurgente, secundum illud, Apoc. 21 „Vidi caelum novum et terram novam“; et Isaiae 65 „Ecce ego creo caelos novos et terram novam“.

CAPUT 170

Quae creaturae innovabuntur, et quae manebunt

[STh Suppl 91, 5; Pot 5, 9]

Considerandum tamen est, quod diversa genera creaturarum corporalium secundum diversam rationem ad hominem ordinantur. Manifestum est enim quod plantae et animalia deser-

als Hilfe für seine Schwachheit dienen, indem er von ihnen Speise, Kleidung, Mittel zur Fortbewegung und dergleichen hernimmt, wodurch die menschliche Schwachheit unterstützt wird. Im letzten Zustand aber wird durch die Auferstehung jede derartige Schwachheit vom Menschen weggenommen werden. Die Menschen werden nämlich nicht mehr der Speisen zum Essen bedürfen, da sie unzerstörbar sind, wie oben (Kap. 155) gezeigt wurde; noch der Kleider, um sich zu bekleiden, da sie mit dem Lichtglanz der Herrlichkeit bekleidet werden; noch der Sinnenwesen als Mittel zur Fortbewegung, da sie Behendigkeit besitzen werden; noch irgendwelcher Heilmittel, um die Gesundheit zu erhalten, da sie leidensunfähig sein werden. Also ist es angemessen, daß dergleichen körperliche Geschöpfe, nämlich Pflanzen und Sinnenwesen und andere derartige gemischte Körper im Zustand jener letzten Vollendung nicht bestehen bleiben.

Die vier Elemente aber, nämlich Feuer, Luft, Wasser und Erde sind nicht nur in bezug auf den Gebrauch des leiblichen Lebens auf den Menschen hingeeordnet, sondern auch in bezug auf die Zusammensetzung seines Leibes, denn der menschliche Leib ist aus den Elementen zusammengesetzt. So haben also die Elemente eine wesentliche Hinordnung auf den menschlichen Leib. Daher werden, wenn der Mensch an Leib und Seele vollendet sein wird, angemessener Weise auch die

viunt homini in auxilium infirmitatis ipsius, dum ex eis habet victum et vestitum et vehiculum et huiusmodi, quibus infirmitas humana sustentatur. In statu tamen ultimo per resurrectionem tollitur ab homine omnis infirmitas talis: neque enim indigebunt ulterius homines cibis ad vescendum, cum sint incorruptibiles, ut supra ostensum est; neque vestimentis ad operiendum, utpote qui claritate gloriae vestiuntur; neque animalibus ad vehiculum, quibus agilitas aderit; neque aliquibus remediis ad sanitatem conservandam, utpote qui impassibiles erunt. Igitur huiusmodi corporeas creaturas, scilicet plantas et animalia et alia huiusmodi corpora mixta, conveniens est in statu illius ultimae consummationis non remanere.

Quatuor vero elementa, scilicet ignis, aer et aqua et terra, ordinantur ad hominem non solum quantum ad usum corporalis vitae, sed etiam quantum ad constitutionem corporis eius: nam corpus humanum ex elementis constitutum est. Sic igitur essentialem ordinem habent elementa ad corpus humanum. Unde homine consummato in corpore et anima, conveniens

Elemente bestehenbleiben, aber zu einer besseren Verfassung verändert.

Aber die Himmelskörper werden in bezug auf ihre Substanz vom Menschen weder zum Gebrauch des zerstörbaren Lebens verwendet, noch treten sie in die Substanz des menschlichen Leibes ein. Sie dienen jedoch dem Menschen insofern, als sie durch ihre Schönheit und Größe die überragende Würde ihres Schöpfers zeigen; und daher wird der Mensch in den Schriften häufig angeregt, die Himmelskörper zu betrachten, damit er durch sie zur Ehrfurcht vor Gott geführt werde, wie Is 40, 26 ersichtlich ist: „Erhebt eure Augen in die Höhe und seht, wer diese erschaffen hat.“ Und obwohl der Mensch im Zustand jener Vollkommenheit nicht durch die sinnfälligen Geschöpfe zur Kenntnis Gottes geführt wird, da er Gott in Sich Selbst schaut, ist es dennoch lustvoll und angenehm auch für den, der die Ursache erkennt, zu betrachten, wie ihre Ähnlichkeit in der Wirkung widerstrahlt; und deshalb wird es auch den Heiligen zur Freude gereichen, den Widerschein des Gut-seins Gottes in den Körpern zu betrachten, und vor allem in den Himmelskörpern, welche die anderen zu überragen scheinen. Auch haben die Himmelskörper im Sinne der Wirkursache irgendwie eine wesentliche Hinordnung auf den menschlichen Leib, wie die Elemente im Sinne

est ut etiam elementa remaneant, sed in meliorem dispositionem mutata.

Corpora vero caelestia quantum ad sui substantiam neque in usu corruptibilis vitae ab homine assumuntur, neque corporis humani substantiam intrant, deserviunt tamen homini in quantum ex eorum specie et magnitudine excellentiam sui Creatoris demonstrant: unde frequenter in Scripturis homo movetur ad considerandum caelestia corpora, ut ex eis adducatur in reverentiam divinam, ut patet Is. 40 „Levate in excelsum oculos vestros, et videte quis creavit haec.“ Et quamvis in statu perfectionis illius homo ex creaturis sensibilibus in Dei notitiam non adducatur, cum Deum videat in se ipso, tamen delectabile est et iucundum etiam cognoscenti causam, considerare qualiter eius similitudo resplendeat in effectu: unde et sanctis cedet ad gaudium considerare refulgentiam divinae bonitatis in corporibus, et praecipue in caelestibus, quae aliis praeeminere videntur. Habent etiam corpora caelestia essentialem quodammodo ordinem ad corpus humanum secundum rationem causae agentis, sicut elementa rationem causae materialis. Homo enim generat

der stofflichen Ursache; der Mensch erzeugt nämlich den Menschen, und die Sonne; und daher ist es auch aus diesem Grund angemessen, daß auch die Himmelskörper bestehenbleiben.

Aber nicht nur aus dem Verhältnis zum Menschen, sondern auch aus den vorgenannten Naturen der körperlichen Geschöpfe geht dasselbe hervor. Was nämlich in keiner Hinsicht unzerstörbar ist, soll in jenem Zustand der Unzerstörbarkeit nicht bestehenbleiben. Die Himmelskörper nun sind dem Ganzen und den Teilen nach unzerstörbar, die Elemente aber dem Ganzen, jedoch nicht dem Teil nach [169], der Mensch aber dem Teil — nämlich der vernünftigen Seele —, jedoch nicht dem Ganzen nach, weil das Zusammengesetzte [170] durch den Tod aufgelöst wird. Die Sinnenwesen und Pflanzen und alle gemischten Körper sind aber weder dem Ganzen noch dem Teil nach unzerstörbar. Also werden in jenem letzten Zustand der Unzerstörbarkeit angemessener Weise zwar die Menschen und die Elemente und die Himmelskörper bestehenbleiben, nicht aber die anderen Sinnenwesen noch die Pflanzen oder die gemischten Körper.

Dasselbe tritt auch, der Vernunft angemessen, aus dem Begriff des Alls zutage. Da nämlich der Mensch ein Teil des körperhaften Alls ist, muß bei der letzten Vollendung des Menschen das körperhafte All bestehenbleiben; der Teil

hominem et sol¹: unde et hac ratione convenit etiam corpora caelestia remanere.

Non solum ex comparatione ad hominem, sed etiam ex praedictis corporearum creaturarum naturis idem apparet. Quod enim secundum nihil sui est incorruptibile, non debet remanere in illo incorruptionis statu. Corpora quidem caelestia incorruptibilia sunt secundum totum et partem; elementa vero secundum totum, sed non secundum partem; homo vero secundum partem, scilicet animam rationalem, sed non secundum totum, quia compositum per mortem dissolvitur; animalia vero et plantae et omnia corpora mixta neque secundum totum neque secundum partem incorruptibilia sunt. Convenienter igitur in illo ultimo incorruptionis statu remanebunt quidem homines et elementa et corpora caelestia, non autem alia animalia, neque plantae, aut corpora mixta.

Rationabiliter etiam idem apparet ex ratione universi. Cum enim homo sit universi corporei, in ultima hominis con summatione necesse est universum corporeum remanere: non

scheint nämlich nicht vollkommen, wenn er ohne das Ganze ist. Das körperhafte All kann aber nicht bestehenbleiben, wenn nicht seine wesentlichen Teile bestehenbleiben. Seine wesentlichen Teile sind aber die Himmelskörper und die Elemente, weil aus ihnen der ganze Bau der Welt besteht; das Übrige aber scheint nicht zur Vollständigkeit des körperhaften Alls zu gehören, sondern eher zu einer Art Schmuck und Zierde desselben, die dem Zustand der Veränderlichkeit zukommt, insofern durch den Himmelskörper als Tätiges und aus den Elementen als stofflichen [Prinzipien] die Sinnenwesen und Pflanzen und mineralischen Körper erzeugt werden. Im Zustand der letzten Vollendung aber wird den Elementen ein anderer Schmuck verliehen werden, der dem Zustand der Unzerstörbarkeit gebührt [171]. Also werden in jenem Zustand die Menschen und die Elemente und die Himmelskörper zurückbleiben, nicht aber die Sinnenwesen und die Pflanzen und die mineralischen Körper.

enim videtur esse pars perfecta, si fuerit sine toto. Universum autem corporeum remanere non potest nisi partes essentielles eius remaneant. Sunt autem partes eius essentielles corpora caelestia et elementa, utpote ex quibus tota mundi machina consistit; cetera vero ad integritatem corporei universi pertinere non videntur, sed magis ad quendam ornatum et decorem ipsius, qui competit statui mutabilitatis, secundum quod ex corpore caelesti ut agente, et elementis ut materialibus, generantur animalia et plantae et corpora mineralia. In statu autem ultimae consumptionis alius ornatus elementis attribuetur qui deceat incorruptionis statum. Remanebunt igitur in illo statu homines, elementa et corpora caelestia, non autem animalia et plantae et corpora mineralia.

¹ Cf. Aristotelem, Phys. 2, 2 (194b 13).

171. KAPITEL

DIE HIMMELSKÖRPER WERDEN VON DER BEWEGUNG
ABLASSEN

Aber da sich die Himmelskörper unablässig zu bewegen scheinen, kann es jemandem vorkommen, daß sie, wenn ihre Substanz bleibt, dann in jenem Zustand der Vollendung in Bewegung sind; und wenn sich die Bewegung aus dem Grund in den Himmelskörpern fände, aus dem sie sich in den Elementen findet, wäre die Rede vernunftgemäß. Die elementare Bewegung findet sich nämlich darum in den schweren oder leichten Körpern, damit sie ihre Vollkommenheit erlangen. Sie streben nämlich durch ihre naturhafte Bewegung an den ihnen eigentümlichen, angemessenen Ort, an dem zu sein für sie besser ist [172]. Daher wird sich in jenem letzten Zustand der Vollendung ein jedes Element und jedweder seiner Teile an dem ihm eigentümlichen Ort befinden. Aber dies kann man von der Bewegung der Himmelskörper nicht sagen, da der Himmelskörper nach Erreichung keines Ortes ruht, sondern wie er naturgemäß zu jedwedem ‚Wo‘ in Bewegung ist, so entfernt er sich auch naturgemäß von ihm. So geht also den Himmelskörpern nichts ab, wenn die Bewegung von ihnen weggenommen wird, weil die Bewegung ihnen nicht dazu inne ist, damit sie vervollkommnet werden.

CAPUT 171

Quod corpora caelestia cessabunt a motu

[Sth Suppl 74, 4; 91, 2; 4 d 43: 3 qa 1; CG IV 97; Pot 5, 5; Jo c. 6: lect 5; Hb c. 1: lect 5]

Sed cum corpora caelestia continue moveri videantur, potest alicui videri quod si eorum substantia maneat, quod tunc et in illo consummationis statu moveantur. Et quidem si ea ratione motus corporibus caelestibus adesset qua ratione adest elementis, rationabilis esset sermo. Motus enim elementalis gravibus vel levibus adest propter eorum perfectionem consequendam. Tendunt enim suo motu naturali in proprium locum sibi convenientem, ubi melius est eis esse: unde in illo ultimo consummationis statu unumquodque elementum et quaecumque pars eius in suo proprio loco erit. Sed hoc de motu corporum caelestium dici non potest, cum corpus caeleste nullo loco obtento quiescat, sed sicut naturaliter movetur ad quodcumque ubi, ita et naturaliter discedit ab eo. Sic ergo non deperit aliquid a corporibus caelestibus, si motus eis auferatur, ex quo motus eis non inest ut ipsa perficiantur.

Es ist auch lächerlich, zu sagen, ein Himmelskörper werde durch seine Natur als durch ein tätiges Prinzip im Kreise bewegt, so wie ein leichter Körper durch seine Natur aufwärts bewegt wird. Es ist nämlich offenkundig, daß die Natur immer nach Einem strebt; und daher kann dasjenige, das auf Grund seines Wesens der Einheit widerstreitet, nicht letztes Ziel der Natur sein. Die Bewegung aber widerstreitet der Einheit, insofern das, was in Bewegung ist, sich anders und wieder anders verhält, während es in Bewegung ist. Also bringt die Natur die Bewegung nicht ihrer selbst wegen hervor, sondern sie verursacht die Bewegung, indem sie nach dem Endpunkt der Bewegung strebt, wie die Natur des Leichten beim Aufstieg nach dem höheren Ort strebt, und Entsprechendes gilt vom Übrigen. Da also die kreisförmige Bewegung des Himmelskörpers auf kein bestimmtes ‚Wo‘ zielt, kann man nicht sagen, das tätige Prinzip der kreisförmigen Bewegung des Himmelskörpers sei die Natur, wie sie Prinzip der Bewegung der schweren und leichten Dinge ist. Dabei hindert nichts, daß die Himmelskörper ruhen, auch wenn ihre Natur dieselbe bleibt; obwohl das Feuer nicht ruhen kann, wenn es sich außerhalb des eigentümlichen Ortes befindet, solange nur seine Natur dieselbe bleibt. Die Bewegung des Himmelskörpers wird jedoch naturhaft genannt, nicht wegen des tätigen Prinzips der Bewegung, sondern wegen des Beweglichen selbst, das die Eignung hat,

Ridiculum etiam est dicere, quod sicut corpus leve per suam naturam movetur sursum, ita corpus caeleste per suam naturam circulariter moveatur sicut per activum principium. Manifestum est enim quod natura semper intendit ad unum: unde illud quod ex sui ratione unitati repugnat, non potest esse finis ultimus naturae. Motus autem unitati repugnat, in quantum id quod movetur, alio et alio modo se habet dum movetur. Natura igitur non producit motum propter se ipsum, sed causat motum intendens terminum motus, sicut natura levis intendit locum sursum in ascensu, et sic de aliis. Cum igitur circularis caelestis corporis motus non sit ad aliquod ubi determinatum, non potest dici quod motus circularis corporis principium activum sit natura, sicut est principium motus gravium et levium. Unde manente eadem natura corporum caelestium, nihil prohibet ipsa quiescere, licet ignem impossibile est quiescere extra proprium locum existentem, dummodo remaneat eadem natura ipsius. Dicitur tamen motus caelestis corporis naturalis, non propter principium activum motus, sed propter ipsum mobile, quod habet aptitu-

so bewegt zu werden. Also bleibt übrig, daß die Bewegung des Himmelskörpers von irgendeinem Verstand herrührt.

Aber da der Verstand nur mit der Absicht nach einem Ziel bewegt, muß man erwägen, welches das Ziel der Bewegung der Himmelskörper ist. Man kann aber nicht sagen, die Bewegung selbst sei das Ziel. Die Bewegung hat nämlich, da sie der Weg zur Vollkommenheit ist, nicht die Bewandnis des Zieles, sondern vielmehr dessen, was auf das Ziel hingordnet ist. Desgleichen kann man auch nicht sagen, die Erneuerung der jeweiligen Lage sei das Ziel der Bewegung des Himmelskörpers, daß nämlich der Himmelskörper deswegen bewegt werde, damit er jedes ‚Wo‘, zu dem er in Möglichkeit ist, in Wirklichkeit erreiche, weil dies ins Unendliche geht. Das Unendliche aber widerstreitet dem Begriff des Zieles [173].

Man muß also das Ziel der Bewegung des Himmels von dieser Seite her betrachten: Es ist nämlich offenkundig, daß jeder von einem Verstand bewegte Körper dessen Werkzeug ist. Das Ziel der Bewegung des Werkzeugs ist aber die vom hauptsächlich Tätigen geistig hervorgebrachte Form [174], die durch die Bewegung des Werkzeugs in die Wirklichkeit überführt wird. Die Form des göttlichen Verstandes aber, die er durch die Bewegung des Himmels verwirklicht, ist die Vollendung der Dinge auf dem Wege der Erzeugung und Zerstörung. Letztes Ziel der Erzeugung und Zerstörung ist

dinem ut sic moveatur. Relinquitur ergo quod motus corporis caelestis sit ab aliquo intellectu.

Sed cum intellectus non moveat nisi ex intentione finis, considerare oportet quis sit finis motus corporum caelestium. Non autem potest dici quod ipse motus sit finis: motus enim cum sit via ad perfectionem, non habet rationem finis, sed magis eius quod est ad finem. Similiter etiam non potest dici quod renovatio sit terminus motus caelestis corporis, ut scilicet propter hoc caeleste corpus moveatur, ut omne ubi ad quod est in potentia, adipiscatur in actu, quia hoc infinitum est, infinitum autem repugnat rationi finis.

Oportet igitur hinc considerare finem motus caeli. Manifestum est enim quod omne corpus motum ab intellectu est instrumentum ipsius. Finis autem motus instrumenti est forma a principali agente concepta, quae per motum instrumenti in actum reducit. Forma autem divini intellectus, quam per motum caeli complet, est perfectio rerum per viam generationis et corruptionis. Generationis autem et corruptionis ultimus finis est nobilis-

aber die edelste Form; und dies ist die menschliche Seele, deren letztes Ziel das ewige Leben ist, wie oben (Kap. 104, 149 u. 150) gezeigt wurde.

Also ist das letzte Ziel der Himmelsbewegung die Vervielfältigung der Menschen, die für das ewige Leben hervor gebracht werden sollen. Diese Vielheit kann aber nicht unendlich sein, denn die Absicht jedweden Verstandes bleibt bei irgendeinem Endlichen stehen. Wenn also die Zahl der Menschen, die für das ewige Leben hervorgebracht werden sollen, voll ist und sie in das ewige Leben versetzt sind, wird die Bewegung des Himmels aufhören, wie die Bewegung jedweden Werkzeugs aufhört, nachdem das Werk vollendet ist. Wenn aber die Bewegung des Himmels aufhört, wird folglich die Bewegung bei den niederen Körpern aufhören [175], ausgenommen allein die Bewegung, die in den Menschen von der Seele herrühren wird; und so wird das ganze körperhafte All eine andere Beschaffenheit und Gestalt besitzen, nach 1 Kor 7, 31: „Die Gestalt dieser Welt vergeht.“

sima forma, quae est anima humana, cuius ultimus finis est vita aeterna, ut supra ostensum est.

Est igitur ultimus finis motus caeli multiplicatio hominum producendorum ad vitam aeternam. Haec autem multitudo non potest esse infinita: nam intentio cuiuslibet intellectus stat in aliquo finito. Completo igitur numero hominum ad vitam aeternam producendorum, et eis in vita aeterna constitutis, motus caeli cessabit, sicut motus cuiuslibet instrumenti cessat postquam fuerit opus perfectum. Cessante autem motu caeli cessabit per consequens motus in inferioribus corporibus, nisi solum motus qui erit ab anima in hominibus; et sic totum universum corporeum habebit aliam dispositionem et formam, secundum illud I Cor. 7: „Praeterit figura huius mundi.“

172. KAPITEL

VOM LOHN ODER ELENDE DES MENSCHEN, ENTSPRECHEND
SEINEN WERKEN

Man muß aber erwägen: Wenn es einen bestimmten Weg gibt, um zu irgendeinem Ziel zu gelangen, können jene, die den entgegengesetzten Weg gehen oder vom richtigen Weg abweichen, dieses Ziel nicht erreichen; ein Kranker wird nämlich nicht geheilt, wenn er Gegensätzliches gebraucht, das der Arzt verbietet, außer etwa durch Zufall. Es gibt aber einen bestimmten Weg, um zur Glückseligkeit zu gelangen, nämlich durch die Tugend [176]. Nichts erreicht nämlich sein Ziel, wenn es nicht gut verrichtet, was ihm eigentümlich ist; denn die Pflanze brächte nicht Frucht, wenn in ihr nicht das Maß der naturhaften Tätigkeit gewahrt würde, noch gelangte der Läufer zum Preis oder der Krieger zur Siegespalme, wenn nicht beide der ihnen eigentümlichen Aufgabe gemäß wären [177]. Die eigentümliche Tätigkeit richtig ausüben bedeutet aber für den Menschen, daß er sie der Tugend gemäß ausübt, denn die Tugend eines jeden Dinges ist es, die „dasjenige, das sie besitzt, und dessen Werk gut macht“, (Aristoteles). Da also das letzte Ziel des Menschen das ewige

CAPUT 172

De praemio hominis secundum eius opera,
vel miseria

[Sth I 62, 4; I-II 5, 7]

Considerandum est autem, quod si est determinata via perveniendi ad aliquem finem, illum consequi non possunt qui per contrariam viam incedunt, aut a via recta deficiunt. Non enim sanatur aeger, si contrariis utatur, quae medicus prohibet, nisi forte per accidens. Est autem determinata via perveniendi ad felicitatem, per virtutem scilicet. Non enim consequitur aliquid finem suum, nisi quod sibi proprium est bene operando: neque enim planta fructum faceret, si naturalis operationis modus non servaretur in ipsa; neque cursor perveniret ad bravium, aut miles ad palmam, nisi uterque secundum proprium officium operaretur. Recte autem operari hominem propriam operationem est operari ipsum secundum virtutem: nam virtus uniuscuiusque rei est „quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit“, ut dicitur II Ethicorum [6, 2]. Cum igitur ulti-

1106 a 15

Leben ist, von dem (Kap. 104—107, 149 u. 150) gesprochen wurde, gelangen nicht alle zu ihm, sondern nur jene, die der Tugend gemäß handeln.

AUSSERDEM: Es wurde oben (Kap. 123—135) gezeigt, daß nicht nur die naturhaften, sondern auch die menschlichen Dinge unter die göttliche Vorsehung fallen, nicht nur im allgemeinen, sondern auch im einzelnen. Dem aber, der für die einzelnen Menschen Sorge trägt, steht es zu, den Tugenden Lohn und den Sünden Strafen zu erteilen, weil die Strafe ein Mittel gegen die Schuld und deren Sühne ist, wie oben (Kap. 121) erwiesen wurde. Der Lohn der Tugend aber ist die Glückseligkeit, die dem Menschen von der göttlichen Güte verliehen wird. Also steht es Gott an, denen, die der Tugend zuwiderhandeln, nicht die Glückseligkeit, sondern das Gegenteil zur Strafe zukommen zu lassen, nämlich das äußerste Elend.

173. KAPITEL

DER LOHN DES MENSCHEN FOLGT NACH DIESEM LEBEN,
UND DESGLEICHEN SEIN ELENDE

Man muß aber erwägen, daß Gegensätzliches gegensätzliche Wirkungen hat. Zur Tätigkeit gemäß der Tugend steht

mus finis hominis sit vita aeterna, de qua dictum est, non omnes ad eam perveniunt, sed soli qui secundum virtutem operantur.

PRAETEREA. Est ostensum supra sub divina providentia contineri non solum naturalia, sed etiam res humanas, non in universali tantum, sed etiam in singulari. Ad eum autem qui singularium hominum curam habet, pertinet praemia virtuti reddere et poenas peccato: quia poena est medicina culpae et ordinativa ipsius, ut supra habitum est. Virtutis autem praemium felicitas est, quae ex bonitate divina homini datur. Pertinet ergo ad Deum his qui contra virtutem agunt, non felicitatem, sed contrarium in poenam reddere, scilicet extremam miseriam.

CAPUT 173

Quod praemium hominis est post hanc vitam,
et similiter miseria

Considerare autem oportet, quod contrariorum contrarii sunt effectus. Operationi autem secundum virtutem contraria est

aber die Tätigkeit gemäß der Bosheit im Gegensatz. Also muß das Elend, zu dem man durch die Tätigkeit der Bosheit gelangt, im Gegensatz zur Glückseligkeit stehen, welche die Tätigkeit der Tugend verdient. Gegensätzliches steht aber in einer einzigen Gattung [178]. Da also die letzte Glückseligkeit, zu der man durch die Tätigkeit der Tugend gelangt, nicht irgendein Gut dieses Lebens ist, sondern nach diesem Leben eintritt, wie aus dem oben (Kap. 108) Gesagten hervorgeht, folgt, daß das letzte Elend, zu dem die Bosheit hinführt, irgendein Übel nach diesem Leben ist.

AUSSERDEM: Alle Güter oder Übel dieses Lebens findet man auf etwas hingeordnet. Die äußeren Güter und auch die leiblichen Güter dienen nämlich als Werkzeuge der Tugend, die für diejenigen, welche die vorhin genannten Dinge gut gebrauchen, unmittelbar der Weg ist, zur Glückseligkeit zu gelangen, wie sie auch bei denjenigen, die sie schlecht gebrauchen, Werkzeuge der Bosheit sind, durch die man zum Elend gelangt; und desgleichen dienen die diesen entgegengesetzten Übel, nämlich Krankheit, Armut und dergleichen, einigen zum Fortschritt der Tugend, andern aber zur Mehrung der Bosheit, insofern sie sie auf verschiedene Weise gebrauchen. Was aber auf ein anderes hingeordnet ist, ist nicht letztes Ziel, weil [es] weder letzter Lohn noch letzte

operatio secundum malitiam. Oportet igitur quod miseria, ad quam per operationem malitiae pervenitur, contraria sit felicitati, quam meretur operatio virtutis. Contraria autem sunt unius generis. Cum igitur felicitas ultima, ad quam pervenitur per operationem virtutis, non sit aliquod bonum huius vitae, sed post hanc vitam, ut ex supra dictis patet, consequens est ut ultima miseria, ad quam malitia perducit, sit aliquod malum post hanc vitam.

PRAETEREA. Omnia bona vel mala huius vitae inveniuntur ad aliquid ordinari. Bona enim exteriora, et etiam bona corporalia organice deserviunt ad virtutem, quae est directe via perveniendi ad beatitudinem apud eos qui praedictis rebus bene utuntur; sicut et apud eos qui male eis utuntur, sunt instrumenta malitiae, per quam ad miseriam pervenitur, et similiter mala his opposita, ut puta infirmitas, paupertas et huiusmodi, quibusdam sunt ad profectum virtutis, aliis autem ad malitiae augmentum, secundum quod eis diversimode utuntur. Quod autem ordinatur ad aliud, non est ultimus finis, quia neque ultimum praemium

Strafe [ist]. Also besteht weder die letzte Glückseligkeit noch das letzte Elend in den Gütern oder Übeln dieses Lebens.

174. KAPITEL

WORIN DAS ELENDE DES MENSCHEN BEZÜGLICH DER STRAFE DER VERWERFUNG BESTEHT

Weil also das Elend, zu dem die Bosheit führt, der Glückseligkeit entgegengesetzt ist, zu der die Tugend führt, muß man das, was zum Elend gehört, als Gegensatz dessen auffassen, was von der Glückseligkeit gesagt wurde. Es wurde aber weiter oben (Kap. 104—107, 149, 164—166) gesagt, daß die letzte Glückseligkeit des Menschen, was den Verstand anbelangt, in der vollen Anschauung Gottes besteht, was die Neigung anbelangt, aber darin, daß der Wille des Menschen im ersten Gut-sein unbeweglich gefestigt ist. Also wird das äußerste Elend des Menschen darin bestehen, daß der Verstand des göttlichen Lichtes gänzlich beraubt ist und die Neigung sich vom Gut-sein Gottes verstockt abwendet; und dies ist das besondere Elend der Verdammten, das Strafe der Verwerfung genannt wird.

Man muß jedoch erwägen, daß das Übel das Gute nicht gänzlich ausschließen kann, wie aus dem oben (Kap. 118)

neque poena. Non igitur ultima felicitas, neque ultima miseria in bonis vel malis huius vitae consistit.

CAPUT 174

In quo est miseria hominis quantum ad poenam damni
[STh I-II 85, 2 ad 3; Suppl 98, 1; 2 d 7: 1, 2; CG IV 93; An 17 ad 7]

Quia igitur miseria, ad quam ducit malitia, contrariatur felicitati, ad quam ducit virtus, oportet ea quae ad miseriam pertinent, sumere per oppositum eorum quae de felicitate sunt dicta. Dictum est autem superius quod ultima hominis felicitas, quantum ad intellectum quidem, consistit in plena Dei visione, quantum ad affectum vero in hoc quod voluntas hominis in prima bonitate sit immobiliter firmata. Erit igitur extrema miseria hominis in hoc quod intellectus totaliter divino lumine privetur, et affectus a Dei bonitate obstinate avertatur: et haec est praecipua miseria damnatorum, quae vocatur poena damni.

Considerandum tamen est, quod, ut ex supradictis patet, malum non potest totaliter excludere bonum, cum omne malum

Gesagten hervorgeht, da jedes Übel in irgendeinem Guten gründet. Obwohl also das Elend der Glückseligkeit, die jeden Übels ledig sein wird, entgegengesetzt ist, muß es dennoch in einem Gut der Natur gründen. Das Gut der verständlichen Natur besteht aber darin, daß der Verstand auf das Wahre hinblickt und der Wille nach dem Guten strebt. Jedes Wahre und jedes Gute leitet sich aber vom ersten Wahren und Guten ab, das Gott ist. Daher muß der Verstand des Menschen, der in jenes äußerste Elend versetzt wurde, irgendeine Erkenntnis Gottes und irgendeine Liebe Gottes besitzen, insofern Er nämlich Prinzip der naturhaften Vollkommenheiten ist, und dies ist die naturhafte Liebe; nicht aber, wie Er in Sich Selbst ist, noch insofern Er Prinzip der Tugenden oder auch der Gnaden und jedweder Güter ist, durch welche die verständliche Natur von Ihm vervollkommnet wird; dies ist die Vollkommenheit der Tugend und der Herrlichkeit.

Und dennoch entbehren die Menschen, die in solches Elend versetzt sind, nicht der freien Entscheidung, obwohl sie den Willen unbeweglich im Bösen gefestigt haben; wie auch nicht die Seligen, obwohl sie den Willen im Guten gefestigt haben. Die Freiheit der Entscheidung erstreckt sich nämlich im eigentlichen Sinne auf die Wahl, die Wahl aber bezieht sich auf das, was auf das Ziel hingeeordnet ist. Das letzte Ziel aber

in aliquo bono fundetur. Miseria igitur quamvis felicitati, quae ab omni malo erit immunis, opponatur, oportet tamen quod in bono naturae fundetur. Bonum autem intellectualis naturae in hoc consistit quod intellectus respiciat verum, et voluntas tendat in bonum. Omne autem verum et omne bonum derivatur a primo et summo bono, quod Deus est. Unde oportet quod intellectus hominis in illa extrema miseria constituti, aliquam Dei cognitionem habeat, et aliquam Dei dilectionem; secundum scilicet quod est principium naturalium perfectionum, quae est naturalis dilectio, non autem secundum quod in se ipso est, neque secundum quod est principium virtutum, seu etiam gratiarum, et quorumcumque bonorum quibus intellectualis natura ab ipso perficitur, quae est perfectio virtutis et gloriae.

Nec tamen homines in tali miseria constituti, libero arbitrio carent, quamvis habeant voluntatem immobiliter firmatam in malo, sicut nec beati, licet habeant voluntatem firmatam in bono. Libertas enim arbitrii proprie ad electionem se extendit, electio autem est eorum quae sunt ad finem, ultimus autem finis

wird von einem jeden naturhaft begehrt; und daher begehren alle Menschen deshalb, weil sie verständlich sind, von Natur die Glückseligkeit als letztes Ziel, und zwar so unveränderlich, daß keiner wünschen kann, elend zu werden. Und dies widerstreitet nicht der Freiheit der Entscheidung, die sich nur auf das erstreckt, was auf das Ziel hingeeordnet ist.

Daß aber dieser Mensch seine letzte Glückseligkeit in dieses teilmäßige [Gut] verlegt, jener aber in jenes, kommt diesem oder jenem nicht insofern zu, als er Mensch ist, da sich die Menschen in solchem Schätzen und Begehren unterscheiden; sondern dies kommt einem jeden insofern zu, als er in sich irgendwie beschaffen ist. Ich sage aber ‚irgendwie beschaffen‘ mit Bezug auf irgendeine Leidenschaft oder ein Gehaben; und daher wird ihm, wenn er sich verändert, ein anderes als Bestes erscheinen. Und dies tritt bei denen am klarsten zutage, die etwas aus Leidenschaft als das Beste begehren; wenn aber die Leidenschaft, etwa des Zornes oder der Begierde, aufhört, beurteilen sie jenes Gut nicht ebenso wie früher. Die Gehaben sind aber beständiger; und daher verharren die Menschen standhafter bei dem, was sie aus einem Gehaben heraus verfolgen. Solange sich jedoch das Gehaben verändern kann, verändern sich auch Begehren und Schätzung des Menschen hinsichtlich des letzten Zieles.

naturaliter appetitur ab unoquoque: unde omnes homines ex hoc quod sunt intellectuales, appetunt naturaliter felicitatem tanquam ultimum finem, et adeo immobiliter, quod nullus potest velle fieri miser. Nec hoc libertati repugnat arbitrii, quae non se extendit nisi ad ea quae sunt ad finem.

Quod autem in hoc particulari hic homo ultimam suam felicitatem, ille autem in illo ponat, non convenit huic aut illi in quantum est homo, cum in tali aestimatione et appetitu homines differant, sed unicuique hoc competit secundum quod est in se aliquis¹. Dico autem aliqualem, secundum aliquam passionem vel habitum: unde si transmutetur, aliud ei optimum videbitur. Et hoc maxime patet in his qui ex passione appetunt aliquid ut optimum, cessante autem passione, ut irae, vel concupiscentiae, non similiter iudicant illud bonum, ut prius. Habitus autem permanentiores sunt, unde firmiter perseverant in his quae ex habitu prosequuntur. Tamen quandiu habitus mutari potest, etiam appetitus et aestimatio hominis de ultimo fine mutatur.

¹ Cf. Aristotelem, Eth. Nicom. 3, 7 (1114a 32—b1).

Dies kommt aber den Menschen nur in diesem Leben zu, in dem sie sich im Zustand der Veränderlichkeit befinden. Die Seele ist nämlich nach diesem Leben unveränderlich, weil ihr Veränderung nur beiläufig zukommt, infolge irgendeiner am Leibe sich ereignenden Veränderung. Nach der Wiederaufnahme des Leibes wird sie sich nicht der Veränderung des Leibes angleichen, sondern vielmehr umgekehrt. Jetzt nämlich wird die Seele dem gezeugten Leib eingegossen und gleicht sich deshalb angemessener Weise den Veränderungen des Leibes an; dann aber wird der Leib mit der vorher bestehenden Seele vereinigt werden; und deshalb wird er sich ihren Eigenschaften gänzlich angleichen. Was auch immer sich also die Seele im Augenblick des Todes als letztes Ziel vorgesetzt hat, bei diesem Ziel wird sie immerdar bleiben, indem sie jenes als Bestes begehrt, ob es gut oder schlecht sei, nach Prd 11, 3: „Fällt ein Baum nach Süden oder nach Norden, wohin er gefallen ist, dort bleibt er liegen.“ So werden also nach diesem Leben diejenigen, die im Tode als gut befunden werden, den Willen immerdar im Guten gefestigt haben, die aber dann als böse befunden werden, werden immerdar im Bösen verhärtet sein.

Hoc autem convenit¹ tantum hominibus in hac vita, in qua sunt in statu mutabilitatis: anima enim post hanc vitam intransmutabilis est secundum alterationem, quia huiusmodi transmutatio non competit ei nisi per accidens secundum aliquam transmutationem factam circa corpus. Resumpto vero corpore non sequetur ipsa mutatio corporis, sed potius e converso. Nunc enim anima infunditur corpori seminato, et ideo convenienter transmutationes corporis sequitur; tunc vero corpus unietur animae praeexistenti, unde totaliter sequetur eius conditiones. Anima igitur quemcumque finem sibi ultimum praestituisse invenitur in statu mortis, in eo fine perpetuo permanebit, appetens illud ut optimum, sive sit bonum sive sit malum, secundum illud Eccle. 11: „Si ceciderit lignum ad austrum, aut ad aquilonem, in quocumque loco ceciderit, ibi erit.“ Sic igitur post hanc vitam qui boni in morte inveniuntur, habebunt perpetuo voluntatem firmatam in bono, qui autem mali tunc inveniuntur, erunt perpetuo obstinati in malo.

¹ Ven.: et contingit.

175. KAPITEL

DIE TODSÜNDEN WERDEN NACH DIESEM LEBEN NICHT NACHGELASSEN, WOHL ABER DIE LÄSSLICHEN

Daraus aber kann man ersehen, daß die Todsünden nach diesem Leben nicht nachgelassen werden, die läßlichen aber nachgelassen werden, denn die Todsünden geschehen durch Abwendung vom letzten Ziel, hinsichtlich dessen der Mensch nach dem Tode unbeweglich gefestigt wird, wie (Kap. 166 u. 177) gesagt wurde, die läßlichen Sünden aber betreffen nicht das letzte Ziel, sondern den Weg zum letzten Ziel [179]. Aber wenn der Wille der Bösen nach dem Tode fest im Bösen verstockt wird, werden sie immer das als das Beste begehren, was sie vorher beehrten. Also werden sie nicht bedauern, gesündigt zu haben; keiner bedauert nämlich, das erreicht zu haben, wovon er meint, es sei das Beste.

Aber man muß wissen, daß die zum äußersten Elend Verdammten nach dem Tode das, was sie als Bestes begehrt hatten, nicht besitzen können. Dort wird nämlich den Ausschweifenden keine Möglichkeit gegeben sein, auszuschweifen, oder den Zornigen oder Neidischen, andere zu verletzen und zu hindern; und dasselbe gilt von jedem einzelnen Laster.

CAPUT 175

Quod peccata mortalia non dimittuntur post hanc vitam, sed bene venialia

[STh II-II 13, 4; III 86, 1; Suppl 98, 2; 4 d 14: 1, 3 qa 4; Hb c. 12: lect 3]

Ex hoc autem considerari potest, quod peccata mortalia post hanc vitam non dimittuntur, venialia vero dimittuntur. Nam peccata mortalia sunt per aversionem a fine ultimo, circa quem homo immobiliter firmatur post mortem, ut dictum est, peccata vero venialia non respiciunt ultimum finem, sed viam ad finem ultimum. Sed si voluntas malorum post mortem obstinate firmatur in malo, semper appetent ut optimum quod prius appetierunt. Non ergo dolebunt se peccasse: nullus enim dolet se persecutum esse quod aestimat esse optimum.

Sed sciendum est, quod damnati ad ultimam miseriam, ea quae appetierant ut optima, habere post mortem non poterunt: non enim ibi dabitur luxuriosis facultas luxuriandi, aut invidis facultas offendi et impediendi alios, et idem est de singulis vitiis. Cognoscent autem, eos qui secundum virtutem vixerunt,

Sie werden aber erkennen, daß diejenigen, die der Tugend gemäß gelebt haben, das erlangen, was sie als das Beste begehrt hatten. Also empfinden die Bösen Schmerz darüber, daß sie die Sünden begingen, nicht [aber] deswegen, weil ihnen die Sünden etwa mißfielen — würden sie doch auch dann [im Verdammungszustand], wenn die Möglichkeit gegeben wäre, lieber jene Sünden begehen als Gott besitzen wollen —, sondern deswegen, weil sie das, was sie erwählten, nicht besitzen können und das, was sie verschmähten, besitzen könnten. So wird also ihr Wille immerdar im Bösen verstockt sein; und dennoch werden sie über die begangene Schuld und über die verlorene Herrlichkeit tiefsten Schmerz empfinden; und dieser Schmerz heißt ‚Gewissensbiß‘, der in den Schriften übertragen ‚Wurm‘ genannt wird, nach Is 66, 24: „Ihr Wurm wird nicht sterben.“

176. KAPITEL

DIE LEIBER DER VERDAMMTEN WERDEN LEIDENSFÄHIG UND DENNOCH VOLLSTÄNDIG SOWIE OHNE BRAUTGABEN SEIN

Wie aber bei den Heiligen die Seligkeit der Seele irgendwie auf die Leiber überströmt, wie oben (Kap. 168) gesagt wurde, so wird auch das Elend der Seele auf die Leiber der Ver-

se obtinere quod appetierant ut optimum. Dolent ergo mali quia peccata commiserunt, non propter hoc quia peccata eis displiceant, quia etiam tunc mallent peccata illa committere, si facultas daretur, quam Deum habere; sed propter hoc quod illud quod elegerunt, habere non possunt, et illud quod respuerunt, possent habere. Sic igitur et voluntas eorum perpetuo manebit obstinata in malo, et tamen gravissime dolebunt de culpa commissa, et de gloria amissa: et hic dolor vocatur remorsus conscientiae, qui metaphorice in Scripturis vermis nominatur, secundum illud Isaiiae ult.: „Vermis eorum non morietur.“

CAPUT 176

Quod corpora damnatorum erunt passibilia et tamen integra, et sine dotibus

[STh Suppl 86, 1; CG IV 89; Qlb VII 5, 2]

Sicut autem in sanctis beatitudo animae quodammodo ad corpora derivatur, ut supra dictum est, ita etiam miseria animae derivabitur ad corpora damnatorum: hoc tamen observato, quod

damnten überströmen, wobei jedoch bestehen bleibt, daß, wie das Elend das Gut der Natur nicht von der Seele ausschließt, so auch nicht vom Leibe. Also werden die Leiber der Verdammten in ihrer Natur vollständig sein, jedoch nicht jene Eigenschaften besitzen, die zur Herrlichkeit der Seligen gehören [vgl. Kap. 168]. Sie werden nämlich nicht fein noch leidensunfähig sein, sondern vielmehr in ihrer Grobheit und Leidensfähigkeit verbleiben, und diese werden sich in ihnen vermehren. Sie werden nicht behende, sondern von der Seele kaum tragbar sein. Sie werden nicht licht, sondern dunkel sein, so daß sich die Dunkelheit der Seele in den Leibern zeigt, nach Is 13, 8: „Verbrannte Gesichter sind ihre Antlitze.“

177. KAPITEL

DIE LEIBER DER VERDAMMTEN WERDEN ZWAR LEIDENSFÄHIG, ABER DENNOCH UNZERSTÖRBAR SEIN

Man muß jedoch wissen, daß die Leiber der Verdammten zwar leidensfähig, dennoch nicht zerstört werden, obwohl dies dem Wesen dessen, was wir jetzt erfahren, zu widerstreiten scheint, denn „jede Steigerung des Leidens entfernt

sicut miseria bonum naturae non excludit ab anima, ita nec etiam a corpore. Erunt igitur corpora damnatorum integra in sui natura, non tamen illas condiciones habebunt quae pertinent ad gloriam beatorum: non enim erunt subtilia et impassibilia, sed magis in sua grossitie et passibilitate remanebunt, et augebuntur in eis; non erunt agilia, sed vix ab anima portabilia; non erunt clara, sed obscura, ut obscuritas animae in corporibus demonstratur, secundum illud Isaiiae 13: „Facies combustae vultus eorum.“

CAPUT 177

Quod corpora damnatorum, licet passibilia, erunt tamen incorruptibilia

[STh Suppl 86, 2, 3; 2 d 33: 2, 1 ad 3, 5; 4 d 50: 2, 3 qa 1 ad 3; CG IV 89; Resp de art 42: 25, 26; Resp de art 36: 20, 21; Qlb VII 5, 1; Qlb VIII 8]

Sciendum tamen est, quod licet damnatorum corpora passibilia sint futura, non tamen corrumpentur, quamvis hoc esse videatur contra rationem eorum quae nunc experimur, nam

vom Wesensbestand“ (Aristoteles) [180]. Dann jedoch wird es einen zweifachen Grund geben, warum das auf immer fortgesetzte Leiden die leidensfähigen Leiber nicht zerstören wird.

Erstens, weil, wenn die Bewegung des Himmels aufhört, jede Veränderung der Natur aufhören muß, wie oben (Kap. 171) gesagt wurde. Also wird nichts durch eine Änderung der Natur, sondern nur durch eine Änderung der Seele geändert werden können. Ich spreche aber von einer Änderung der Natur, wie wenn etwas aus einem Warmen kalt wird oder sich irgendwie dem naturhaften Sein der Beschaffenheiten nach verändert. Von einer Änderung der Seele aber spreche ich, wie wenn etwas eine Beschaffenheit nicht dem naturhaften Sein der Beschaffenheit nach, sondern ihrem geistigen Sein nach aufnimmt; wie die Pupille die Form der Farbe nicht so aufnimmt, daß sie farbig wäre, sondern so, daß sie die Farbe empfindet. So werden also auch die Leiber der Verdammten unter dem Feuer oder unter jedwedem anderen Körper leiden, nicht so, daß sie zur Art oder Beschaffenheit des Feuers verändert würden, sondern so, daß sie die Übermacht seiner Beschaffenheit empfinden; und dies wird betrübend sein, insofern solche Übermacht der Harmonie widerstreitet, in der die Lust des Sinnes be-

„passio magis facta abiicit a substantia“¹. Erit tamen tunc duplex ratio quare passio in perpetuum continuata passibilia corpora non corrumpet.

Prima quidem quia cessante motu caeli, ut supra dictum est, necesse est omnem mutationem naturae cessare. Non igitur aliud alterari poterit alteratione naturae, sed solum alteratione animae. Dico autem alterationem naturae, sicut cum aliquid ex calido fit frigidum, vel qualitercumque variatur secundum naturale esse qualitatum. Alterationem autem animae dico, sicut cum aliquid recipit qualitatem non secundum esse ipsius spirituale, sicut pupilla non recipit formam coloris ut sit colorata, sed ut colorem sentiat. Sic igitur et corpora damnatorum patientur ab igne, vel a quocumque alio corporeo, non ut alterentur ad speciem vel qualitatem ignis, sed ut sentiant excellentias qualitatum eius: et hoc erit afflictivum, inquantum huiusmodi excellentiae contrariantur harmoniae, in qua consistit delectatio sen-

¹ Aristoteles, Topic. 6, 6 (145a 3 sq.).

steht. Es wird jedoch nicht zerstörend sein, weil die geistige Aufnahme der Formen die Natur des Leibes nicht verändert, es sei denn etwa beiläufig [181].

Der *zweite* Grund wird auf seiten der Seele liegen, zu deren Unaufhörlichkeit der Leib durch göttliche Kraft erhoben wird. Daher wird die Seele des Verdammten, insofern sie Form und Natur eines solchen Leibes ist, ihm immerwährendes Sein verleihen, doch wird sie ihm wegen ihrer Unvollkommenheit nicht [die Fähigkeit] verleihen, nicht leiden zu können. So leiden also jene Leiber immer, werden jedoch nicht zerstört.

178. KAPITEL

DIE STRAFE DER VERDAMMTEN IST IN DEN BÖSEN SCHON VOR DER AUFERSTEHUNG

So tritt also entsprechend dem vorher Gesagten zutage, daß sowohl die Glückseligkeit als das Elend sich hauptsächlich in der Seele findet, in zweiter Linie aber und durch eine gewisse Ableitung im Leibe. Also hängt die Glückseligkeit oder das Elend der Seele nicht von der Glückseligkeit oder dem Elend des Leibes ab, sondern vielmehr umgekehrt. Da also nach dem Tode die Seelen vor der Wiederaufnahme der Leiber zurückbleiben werden — einige mit dem Verdienst der

sus; non tamen erit corruptivum, quia spiritualis receptio formarum naturam corporis non transmutat, nisi forte per accidens.

Secunda ratio erit ex parte animae, ad cuius perpetuitatem corpus trahetur divina virtute: unde anima damnati, inquantum est forma et natura talis corporis, dabit ei esse perpetuum; non tamen dabit ei ut pati non possit, propter suam imperfectionem. Sic igitur semper patiuntur illa corpora, non tamen corrumpuntur.

CAPUT 178

Quod poena damnatorum est in malis ante resurrectionem

Sic igitur secundum praedicta patet quod tam felicitas quam miseria principaliter consistit in anima; secundario autem et per quandam derivationem in corpore. Non igitur felicitas vel miseria animae dependet ex felicitate vel miseria corporis, sed magis e converso. Cum igitur post mortem animae remaneant ante resurrectionem corporum, quaedam quidem cum merito beatitu-

Seligkeit, andere aber mit dem Verdienst des Elends —, ist es offenkundig, daß die Seelen einiger die vorher genannte Glückseligkeit schon vor der Wiederaufnahme [der Leiber] erlangen werden, nach 2 Kor 5, 1: „Wir wissen, daß wir, wenn dieses unser irdisches Wohnhaus aufgelöst wird, einen Bau von Gott haben, ein nicht von Händen gemachtes, sondern ewiges Haus im Himmel.“ Und weiter unten: „Wir sind aber zuversichtlich und möchten lieber aus dem Leibe ausziehen und beim Herrn sein“ (5, 8). Die Seelen anderer aber werden im Elend leben, nach Lk 16, 22: „Es starb der Reiche und wurde in der Hölle begraben.“

179. KAPITEL

DIE STRAFE DER VERDAMMTEN BESTEHT SOWOHL IN GEISTIGEN ALS IN LEIBLICHEN ÜBELN

Man muß jedoch erwägen, daß die Glückseligkeit der heiligen Seelen nur in geistigen Gütern bestehen wird, die Strafe der verdammten Seelen vor der Auferstehung aber nicht nur in geistigen Übeln bestehen wird, wie einige meinen [182], sondern daß sie auch körperliche Strafen ausstehen werden. Der Grund dieser Verschiedenheit ist der,

dinis, quaedam autem cum merito miseriae, manifestum est quod etiam ante resumptionem, animae quorundam praedicta felicitate potiuntur, secundum illud Apostoli 2 Cor. 5: „Scimus quoniam si terrestris domus nostra huius habitationis dissolvatur, quod aedificationem ex Deo habemus domum non manufactam, sed aeternam in caelis“, et infra: „Audemus autem, et bonam voluntatem habemus magis peregrinari a corpore, et praesentes esse ad Dominum.“ Quorundam vero animae in miseria vivent, secundum illud Luc. 16: „Mortuus est dives, et sepultus in inferno.“

CAPUT 179

Quod poena damnatorum est in malis tam spiritualibus, quam corporalibus

Considerandum tamen est, quod sanctarum animarum felicitas, in solis bonis spiritualibus erit, poena vero animarum damnatarum ante resurrectionem non solum erit in malis spiritualibus, ut aliqui putaverunt, sed etiam poenas corporeas sustinebunt. Cuius diversitatis ratio est, quia animae sanctorum dum

daß die Seelen der Heiligen, während sie in dieser Welt mit den Leibern vereinigt waren, ihre Ordnung einhielten, indem sie sich nicht körperlichen Dingen, sondern Gott allein unterwarfen, in dessen Genuß ihre ganze Glückseligkeit besteht, nicht aber in irgendwelchen leiblichen Gütern. Die Seelen der Bösen aber hielten die Ordnung der Natur nicht ein und unterwarfen sich durch die Neigung den körperlichen Dingen, unter Verachtung der göttlichen und geistigen. Daraus folgt, das sie nicht nur durch die Beraubung der geistigen Güter bestraft werden, sondern auch dadurch, daß sie körperlichen Dingen unterworfen werden.

Und wenn deshalb in den heiligen Schriften sich irgendwelche Stellen finden, die den heiligen Seelen eine Vergeltung durch körperliche Güter verheißen, müssen sie mystisch ausgelegt werden, weil in den vorhin genannten Schriften das Geistige durch die Ähnlichkeit des Körperlichen bezeichnet zu werden pflegt; die aber den Seelen der Verdammten leibliche Strafen voraussagen, etwa daß sie vom Feuer der Hölle gequält werden, muß man buchstäblich verstehen.

in hoc mundo fuerunt corporibus unitae, suum ordinem servaverunt, se rebus corporalibus non subiiciendo, sed soli Deo, in cuius fruitione tota eorum felicitas consistit, non autem in aliquibus corporalibus bonis; malorum autem animae, naturae ordine non servato, se per affectum rebus corporalibus subdiderunt, divina et spiritualia contemnentes. Unde consequens est ut puniantur non solum ex privatione spiritualium bonorum, sed etiam per hoc quod rebus corporalibus subdantur.

Et ideo si qua in Scripturis sacris inveniuntur quae sanctis animabus corporalium bonorum retributionem promittant, mystice sunt exponenda, secundum quod in praedictis Scripturis spiritualia sub corporalium similitudine designari solent. Quae vero animabus damnatorum praenuntiant poenas corporeas, utpote quod ab igne inferni cruciabuntur, sunt secundum litteram intelligenda.

180. KAPITEL

KANN DIE SEELE UNTER EINEM KÖRPERLICHEN
FEUER LEIDEN?

Damit es aber niemandem widersinnig scheine, daß die vom Leib getrennte Seele unter einem körperlichen Feuer leidet, muß man erwägen, daß es der Natur einer geistigen Substanz nicht widerstreitet, an einen Körper gebunden zu werden. Dies geschieht nämlich sowohl durch die Natur, wie bei der Vereinigung der Seele mit dem Leibe zutage tritt, als auch durch zauberische Künste, durch die irgendein Geist an Bilder oder Ringe oder etwas Derartiges gebunden wird. Also kann es durch göttliche Kraft geschehen, daß irgendwelche geistige Substanzen, obwohl sie ihrer Natur nach über alle körperlichen Substanzen erhoben sind, mit irgendwelchen Körpern verbunden werden, etwa mit dem höllischen Feuer; nicht so, daß sie es belebten, sondern so, daß sie dadurch irgendwie gefesselt werden; und eben dies zu betrachten, daß sie nämlich dem niedersten Geschöpf irgendwie unterworfen ist, schafft der geistigen Substanz Betrübnis.

Insofern also eine derartige Betrachtung für die geistige Substanz betrübend ist, bewahrheitet es sich, daß die Seele, wie es heißt, eben dadurch, daß sie sich brennen sieht,

CAPUT 180

Utrum anima possit pati ab igne corporeo

[Sth I 64, 4 ad 1; Suppl 70, 3; CG IV 90; An 6 ad 7; 21; SC 1 ad 20; Q^{lb} II 7, 1; III 10, 1; VII 5, 3]

Ne autem alicui absurdum videatur, animam a corpore separatam ab igne corporeo pati, considerandum est, non esse contra naturam spiritualis substantiae alligari corpori. Hoc enim et per naturam fit, sicut patet in unione animae ad corpus, et per magicas artes, per quas aliquis spiritus imaginibus aut anulis, aut aliquibus huiusmodi alligatur. Hoc igitur ex divina virtute fieri potest ut aliquae spirituales substantiae, quamvis secundum suam naturam sint super omnia corporalia elevatae, aliquibus corporibus alligentur, utputa igni infernali, non ita quod ipsum vivificent, sed quod eo quodammodo adstringantur: et hoc ipsum considerandum a spiritali substantia, quod scilicet creaturae infimae quodammodo subditur, ei est afflictivum.

In quantum igitur huiusmodi consideratio est spiritalis substantiae afflictiva, verificatur quod dicitur, quod anima eo ipso quod se aspicit cremari crematur; et iterum quod ille ignis

gebrannt wird [Gregor], und wiederum, daß jenes Feuer geistig ist [Augustinus], denn das unmittelbare Betäubende ist das als fesselnd wahrgenommene Feuer. Insofern aber das Feuer, an das sie gebunden wird, körperlich ist, bewahrheitet sich, was Gregor sagt, daß „die Seele das Feuer nicht nur durch Sehen, sondern auch durch Erfahren erleidet“. Und weil jenes Feuer nicht kraft seiner Natur, sondern durch göttliche Kraft eine geistige Substanz zu fesseln vermag, sagen einige sinnvoll, jenes Feuer wirke auf die Seele als Werkzeug der rächenden göttlichen Gerechtigkeit; zwar nicht so, daß es auf die geistige Substanz wirkte, wie es auf Körper wirkt, wärmend, trocknend und auflösend, sondern fesselnd, wie gesagt wurde. Und weil das nächste Betäubende für die geistige Substanz die Wahrnehmung des zur Strafe fesselnden Feuers ist, kann man deutlich ersehen, daß die Betäubung nicht aufhört, wenn es geschieht, daß die geistige Substanz für eine Stunde nicht vom Feuer gefesselt ist; wie jemand, der zu ewigen Fesseln verurteilt wäre, deswegen nicht weniger beständige Betrübnis empfindet, auch wenn er für eine Stunde von den Fesseln befreit würde.

spiritualis sit, nam immediatum affligens est ignis apprehensus ut alligans. In quantum vero ignis cui alligatur, corporeus est, sic verificatur quod dicitur a Gregorio [Dial. 4, 29], quod „anima non solum videndo, sed etiam experiendo“ ignem „patitur“. Et quia ignis ille non ex sua natura, sed ex virtute divina habet quod spiritualement substantiam alligare possit, convenienter dicitur a quibusdam, quod ignis ille agit in animam ut instrumentum divinae iustitiae vindicantis, non quidem ita quod agat in spiritualement substantiam, sicut agit in corpora calefaciendo, desiccando, dissolvendo, sed alligando, ut dictum est. Et quia proximum afflictivum spiritualis substantiae, est apprehensio ignis alligantis in poenam, manifeste perpendi potest, quod afflictio non cessat, etiam si ad horam dispensative contingat spiritualement substantiam igne non ligari, sicut aliquis qui esset ad perpetua vincula damnatus, ex hoc continuam afflictionem non minus sentiret, etiam si ad horam a vinculis solveretur.

PL
77/368 A

181. KAPITEL

NACH DIESEM LEBEN GIBT ES GEWISSE REINIGENDE, NICHT
EWIGE STRAFEN, UM DIE BUSSEN FÜR TODSÜNDEN
ABZUTRAGEN, DIE IM LEBEN NICHT ABGETRAGEN WURDEN

Obwohl aber einige Seelen sofort, wenn sie sich von den
Leibern lösen, die ewige Seligkeit erlangen, wie (Kap. 178)
gesagt wurde, wird dennoch für einige deren Erlangung für
eine Weile aufgeschoben. Es trifft sich nämlich bisweilen,
daß einige für begangene Sünden, die sie jedoch schließlich
bereuen, die Buße in diesem Leben nicht abgetragen haben.
Und weil es die Ordnung der göttlichen Gerechtigkeit will,
daß man für Schuld Strafe erleidet, muß man sagen, daß die
Seelen die Strafe, die sie in dieser Welt nicht verbüßten,
nach diesem Leben verbüßen, aber nicht so, daß sie in das
äußerste Elend der Verdammten gerieten, da sie durch die
Buße zum Stande der Liebe zurückgeführt wurden, durch
die sie Gott als dem letzten Ziel anhängen, wodurch sie das
ewige Leben verdienten. Daher bleibt übrig, daß es nach
diesem Leben gewisse reinigende Strafen gibt, durch welche
die Bußen abgetragen werden, die noch nicht abgetragen
sind.

CAPUT 181

Quod post hanc vitam sunt quaedam purgatoriae
poenae non aeternae, ad implendas poenitentias
de mortalibus non impletas in vita

[STh I-II 87, 6; III 86, 4; Suppl Append 1, 1. 7; 2 d 42; 1, 2; CG IV 91; RF 9]

Licet autem aliquae animae statim cum a corporibus absol-
vuntur, beatitudinem aeternam consequantur, ut dictum est,
aliquae tamen ab hac consecutione retardantur ad tempus. Con-
tingit enim quandoque aliquos pro peccatis commissis, de quibus
tamen finaliter poenitent, poenitentiam non implevisse in hac
vita. Et quia ordo divinae iustitiae habet ut pro culpīs poenae
reddantur, oportet dicere, quod post hanc vitam animae poenam
exsolvunt quam in hoc mundo non exsolverunt: non autem ita
quod ad ultimam miseriam damnatorum deveniant, cum per
poenitentiam ad statum caritatis sint reductae, per quam Deo
sicut ultimo fini adhaeserunt, per quod vitam aeternam merue-
runt: unde relinquitur post hanc vitam esse quasdam purga-
torias poenas, quibus poenitentiae implentur non impletae.

182. KAPITEL

ES GIBT IRGENDWELCHE REINIGENDE STRAFEN AUCH FÜR
DIE LÄSSLICHEN SÜNDEN

Desgleichen trifft es sich auch, daß einige ohne Todsünde
aus diesem Leben scheiden, aber dennoch mit läßlicher Sünde,
durch die sie sich nicht vom letzten Ziel abwenden, obwohl
sie hinsichtlich dessen, was auf das Ziel hingeeordnet ist,
durch ungebührliche Anhänglichkeit sündigen [vgl. Kap. 175],
und von diesen Sünden werden einige vollkommene Männer
durch die Glut der heiligen Liebe gereinigt. Andere aber
müssen durch irgendwelche Strafe von dergleichen Sünden
gereinigt werden, weil zur Erlangung des ewigen Lebens nur
der hingeführt wird, der von jeder Sünde und jedem Mangel
ledig ist. Also muß man reinigende Strafen nach diesem
Leben annehmen.

Daß aber diese Strafen reinigend sind, verdanken sie der
Verfassung derer, die sie erleiden, denn in ihnen ist die
heilige Liebe, durch die sie ihren Willen mit dem göttlichen
Willen in Einklang bringen; und kraft dieser heiligen Liebe
nützen ihnen die Strafen, die sie erleiden, zur Reinigung.
Daher reinigen in denen, die ohne die heilige Liebe sind —
wie in den Verdammten —, die Strafen nicht, sondern die

CAPUT 182

Quod sunt aliquae poenae purgatoriae etiam
venialium

[STh I-II 87, 5; III 86, 4; 2 d 42: 1, 5; 4 d 16: 2, 2 qa 2; d 46: 1, 3; CG III 143; IV 91;
Mal 7, 1 ad 24; 7, 10. 11; RF 9; Mt c. 12]

Similiter etiam contingit aliquos ex hac vita decedere sine
peccato mortali, sed tamen cum peccato veniali, per quod ab
ultimo fine non avertuntur, licet circa ea quae sunt ad finem,
indebite inhaerendo peccaverint: quae quidem peccata in qui-
busdam viris perfectis ex fervore caritatis purgantur. In aliis
autem oportet per aliquam poenam huiusmodi peccata purgari,
quia ad vitam aeternam consequendam non perducitur nisi qui
ab omni peccato et defectu fuerit immunis. Oportet igitur ponere
purgatorias poenas post hanc vitam.

Habent autem istae poenae quod sint purgatoriae ex condi-
tione eorum qui eas patiuntur, in quibus est caritas per quam
voluntatem suam divinae voluntati conformant, ex cuius cari-
tatis virtute poenae quas patiuntur, eis ad purgationem prosunt:
unde in iis qui sine caritate sunt, sicut in damnatis, poenae non

Unvollkommenheit der Sünde bleibt immer zurück; und deshalb dauert die Strafe ewig.

183. KAPITEL

WIDERSTREITET ES DER GÖTTLICHEN GERECHTIGKEIT, DASS JEMAND EINE EWIGE STRAFE ERLEIDET, OBWOHL DIE SCHULD ZEITLICH WAR?

Es widerstreitet aber dem Begriff der göttlichen Gerechtigkeit nicht, daß jemand eine immerwährende Strafe erleidet, weil es auch nach den menschlichen Gesetzen nicht erforderlich ist, daß die Strafe der Schuld zeitlich angeglichen werde; denn für die Sünde des Ehebruchs oder des Mordes, die innerhalb von kurzer Zeit begangen wird, verhängt das menschliche Gesetz bisweilen immerwährende Verbannung oder auch den Tod, wodurch jemand auf immer aus der bürgerlichen Gesellschaft ausgeschlossen wird. Und daß die Verbannung nicht ewig dauert, tritt beiläufig ein, weil das Leben des Menschen nicht immer währt; aber die Absicht des Richters scheint dahin zu gehen, ihn — soweit er kann — für immer zu bestrafen. Daher ist es auch nicht ungerecht, wenn Gott für eine augenblickliche und zeitliche Sünde eine ewige Strafe auferlegt.

purgant, sed semper imperfectio peccati remanet, et ideo semper poena durat.

CAPUT 183

Utrum aeternam poenam pati repugnet iustitiae divinae, cum culpa fuerit temporalis

[STh I-II 87, 3; III 86, 4; Suppl 99, 1; 2 d 42: 1, 5; 4 d 21: 1, 2 qa 3; CG III 143. 144; Mal 7, 10; Mt c. 25; Rom c. 2: lect 2]

Non autem est contra rationem divinae iustitiae ut aliquis poenam perpetuam patiat, quia nec secundum leges humanas hoc exigitur ut poena commensuretur culpae in tempore. Nam pro peccato adulterii vel homicidii, quod in tempore brevi committitur, lex humana infert quandoque perpetuum exilium, aut etiam mortem, per quae aliquis in perpetuum a societate civitatis excluditur: et quod exilium non in perpetuum duret, hoc per accidens contingit, quia vita hominis non est perpetua, sed intentio iudicis ad hoc esse videtur ut eum, sicut potest, perpetuo puniat. Unde etiam non est iniustum, si pro momentaneo peccato et temporali Deus aeternam poenam infert.

Desgleichen muß man auch erwägen, daß eine ewige Strafe dem Sünder auferlegt wird, der die Sünde nicht bereut und so bis zum Tode in ihr verharrt. Und weil er in dem ihm eigenen Ewig-sein sündigt, wird er von Gott mit Recht auf ewig bestraft.

Auch besitzt jedwede gegen Gott begangene Sünde eine gewisse Unendlichkeit von seiten Gottes, gegen den sie begangen wird. Es ist nämlich offenkundig, daß eine Verfehlung um so schwerer wiegt, je bedeutender die Person ist, gegen die gefehlt wird; wie es für schwerwiegender gilt, wenn jemand einem Ritter eine Ohrfeige gibt, als wenn er sie einem Bauern gäbe, und noch viel schwerwiegender, wenn [er sie] einem Fürsten oder König [gibt]. Und so ist, da Gott unendlich groß ist, eine Ihm zugefügte Beleidigung in gewissem Sinne unendlich, und deshalb gebührt ihr auch eine in gewisser Weise unendliche Strafe. Eine Strafe kann aber nicht der Schwere nach unendlich sein, weil nichts Geschaffenes in diesem Sinne unendlich sein kann. Daher bleibt übrig, daß der Todstünde eine der Dauer nach unendliche Strafe gebührt.

DESGLEICHEN: Dem, der gebessert werden kann, wird eine zeitliche Strafe zu seiner Besserung oder Reinigung auferlegt. Wenn also jemand von einer Sünde nicht gebessert werden kann, sondern sein Wille in der Sünde fest verstockt

Similiter etiam considerandum est, quod peccatori poena aeterna infertur, quem de peccato non poenitet, et sic in ipso usque ad mortem perdurat. Et quia in suo aeterno peccat, rationabiliter a Deo in aeternum punitur.

Habet etiam et quodlibet peccatum contra Deum commissum quandam infinitatem ex parte Dei, contra quem committitur. Manifestum est enim quod quanto maior persona est contra quam peccatur, tanto peccatum est gravius, sicut qui dat alam militi, gravius reputatur quam si daret rustico, et adhuc multo gravius si principi vel regi. Et sic cum Deus sit infinite magnus, offensa contra ipsum commissa est quodammodo infinita, unde et aequaliter poena infinita ei debetur. Non autem potest esse poena infinita intensive, quia nihil creatum sic infinitum esse potest. Unde relinquitur quod peccato mortali debetur poena infinita duratione.

ITEM. Ei qui corrigi potest, poena temporalis infertur ad eius correctionem vel purgationem. Si igitur aliquis a peccato corrigi non potest, sed voluntas eius obstinate firmata est in peccato,

ist, wie oben (Kap. 174 u. 175) von den Verdammten gesagt wurde, darf seine Strafe kein Ende nehmen.

184. KAPITEL

DAS VORHER GENANNTÉ GILT WIE VON DEN SEELEN AUCH
VON DEN ANDEREN GEISTIGEN SUBSTANZEN

Weil aber der Mensch in der verständlichen Natur mit den Engeln übereinkommt, in denen sich ebenfalls Sünde finden kann, wie auch in den Menschen, wie oben (Kap. 112 u. 120) gesagt wurde, muß man alles, was von der Strafe oder Herrlichkeit der Seelen gesagt wurde, auch von der Herrlichkeit der guten und der Strafe der bösen Engel verstehen. Dies allein ist jedoch zwischen Menschen und Engeln unterschiedlich, daß die menschlichen Seelen die Festigung des Willens im Guten und die Verstockung im Bösen erlangen, wann sie vom Leibe getrennt werden, wie oben (Kap. 174) gesagt wurde, die Engel aber, sobald sie sich zuerst entweder Gott oder etwas Erschaffenes mit überlegtem Willen als Ziel setzen; und von da an waren sie selig oder elend. In den menschlichen Seelen kann sich nämlich Veränderlichkeit finden nicht nur wegen der Freiheit des Willens, sondern auch wegen der Veränderlichkeit des Leibes, in den Engeln

sicut supra de damnatis dictum est, eius poena terminari non debet.

CAPUT 184

Quod praedicta conveniunt etiam aliis spiritualibus
substantiis, sicut animabus

Quia vero homo in natura intellectuali cum Angelis convenit, in quibus etiam potest esse peccatum, sicut et in hominibus, ut supra dictum est, quaecumque dicta sunt de poena vel gloria animarum, intelligenda etiam sunt de gloria bonorum et poena malorum Angelorum. Hoc tamen solum inter homines et Angelos differt, quod confirmationem voluntatis in bono et obstinationem in malo, animae quidem humanae habent cum a corpore separantur, sicut supra dictum est, Angeli vero quando primo cum voluntate deliberata sibi finem praestituerunt vel Deum vel aliquid creatum, et ex tunc beati vel miseri facti sunt. In animabus enim humanis mutabilitas esse potest non solum ex libertate voluntatis, sed etiam ex mutabilitate corporis, in Angelis vero

aber nur wegen der Freiheit des Willens; und deshalb erlangen die Engel nach der ersten Wahl die Unveränderlichkeit, die Seelen aber erst, wenn sie der Leiber entkleidet sind.

Um also die Belohnung der Guten zu zeigen, heißt es im [apostolischen] Glaubensbekenntnis: „Ein ewiges Leben.“ Dieses muß nicht nur wegen der Dauer als ewig verstanden werden, sondern vielmehr wegen des Genusses der Ewigkeit. Aber weil sich diesbezüglich auch vieles anderes zu glauben darbietet, was wir über die Strafen der Verdammten und über den abschließenden Zustand der Welt sagten, wurde, damit alles an dieser Stelle zusammengefaßt sei, im Glaubensbekenntnis der Väter aufgestellt: „Das Leben der zukünftigen Welt.“ Die zukünftige Welt umfaßt nämlich alles Derartige.

ex sola libertate arbitrii. Et ideo Angeli ex prima electione immutabilitatem consequuntur, animae vero non nisi cum fuerint a corporibus exutae.

Ad ostendendum igitur remunerationem bonorum, in Symbolo fidei dicitur, „Vitam aeternam“: quae quidem non est intelligenda aeterna solum propter durationem, sed magis propter aeternitatis fruitionem. Sed quia circa hoc etiam alia multa credenda occurrunt quae dicta sunt de poenis damnatorum et de finali statu mundi, ut omnia hic comprehenderentur, in Symbolo Patrum positum est: „Vitam futuri saeculi“: futurum enim saeculum omnia huiusmodi comprehendit.

ZWEITER ABSCHNITT

Über die Menschheit Christi

185. KAPITEL

VOM GLAUBEN AN DIE MENSCHHEIT CHRISTI

Weil aber, wie am Anfang (Kap. 2) gesagt wurde, der christliche Glaube sich hauptsächlich auf ein Zweifaches erstreckt, nämlich auf die Gottheit der Dreifaltigkeit und auf die Menschheit Christi, bleibt, nachdem vorausgeschickt wurde, was zur Gottheit und ihren Wirkungen gehört, das zu betrachten übrig, was zur Menschheit Christi gehört. Und weil, wie der Apostel 1 Tim 1, 15 sagt: „Christus Jesus in diese Welt kam, um die Sünder zu retten“, muß man, wie es scheint, vorausschicken, wie das Menschengeschlecht in Sünde fiel, damit man um so einleuchtender erkenne, wie die Menschen durch Christi Menschheit von den Sünden befreit werden.

TRACTATUS ALTER
DE CHRISTI HUMANITATE

CAPUT 185

De fide ad humanitatem Christi

Quia vero, sicut in principio dictum est, christiana fides circa duo praecipue versatur, scilicet circa Divinitatem Trinitatis, et circa humanitatem Christi, praemissis his quae ad Divinitatem pertinent et effectus eius, considerandum restat de his quae pertinent ad humanitatem Christi. Et quia, ut dicit Apostolus, I ad Tim. 1: „Christus Iesus venit in hunc mundum peccatores salvos facere“, praemittendum videtur quomodo humanum genus in peccatum incidit, ut sic evidentius agnoscat quomodo per Christi humanitatem homines a peccatis liberantur.

186. KAPITEL

VON DEN GEBOTEN, DIE DEM ERSTEN MENSCHEN GEGEBEN WURDEN UND SEINER VOLLKOMMENHEIT IM ERSTEN ZUSTAND

Wie wir oben (Kap. 152) sagten, wurde der Mensch bei seiner Erschaffung von Gott so gegründet, daß der Leib der Seele gänzlich unterworfen war und unter den Teilen der Seele wiederum die niederen Kräfte der Vernunft ohne Widerstreit untergeben waren und die Vernunft des Menschen ihrerseits Gott unterworfen war. Weil aber der Leib der Seele unterworfen war, verhielt es sich so, daß im Leibe kein Leiden vorkommen konnte, das der Herrschaft der Seele über den Leib widerstritten hätte; und daher hatte weder Tod noch Krankheit im Menschen Raum. Aber wegen der Unterwerfung der niederen Kräfte unter die Vernunft herrschte im Menschen allseitige Ruhe des Geistes, weil die menschliche Vernunft durch keine ungeordneten Leidenschaften gestört wurde. Weil aber der Wille des Menschen Gott unterworfen war, bezog der Mensch alles auf Gott als auf sein letztes Ziel; und darin bestand seine Gerechtigkeit und Unschuld.

Unter diesen Dreien war aber das Letzte die Ursache der anderen. Es rührte nämlich nicht von der Natur des Leibes

CAPUT 186

De praeceptis datis primo homini, et eius perfectione in primo statu

Sicut supra dictum est, homo in sui conditione taliter institutus fuit a Deo, ut corpus omnino esset animae subiectum: rursumque inter partes animae, inferiores vires rationi absque repugnantia subiicerentur, et ipsa ratio hominis esset Deo subiecta. Ex hoc autem quod corpus erat animae subiectum, contingebat quod nulla passio in corpore posset accidere quae dominio animae super corpus repugnaret, unde nec mors nec infirmitas in homine locum habebat. Ex subiectione vero inferiorum virium ad rationem erat in homine omnimoda mentis tranquillitas, quia ratio humana nullis inordinatis passionibus turbabatur. Ex hoc vero quod voluntas hominis erat Deo subiecta, homo referebat omnia in Deum sicut in ultimum finem, in quo eius iustitia et innocentia consistebat.

Horum autem trium ultimum erat causa aliorum. Non enim hoc erat ex natura corporis, si eius componentia considerentur,

her, wenn man seine Baustoffe betrachtet, daß in ihm die Auflösung oder irgendein Leiden, das dem Leben widerstreitet, keinen Raum hatte, da er aus gegensätzlichen Elementen zusammengesetzt war. Desgleichen rührte es auch nicht von der Natur der Seele her, daß auch die sinnenhaften Kräfte der Vernunft ohne Widerstreit unterworfen waren, da die sinnhaften Kräfte sich von Natur zu dem hinbewegen, was für die Sinne lustvoll ist, was der richtigen Vernunft oftmals widerstreitet. Also rührte dies von einer höheren Kraft, nämlich der Kraft Gottes her. Wie Er nämlich die Vernunftseele mit dem Leibe verband — sie, die jedes Verhältnis des Leibes und der leiblichen Kräfte, wie es die sinnhaften Vermögen sind, übersteigt —, so gab Er der Vernunftseele die Kraft, daß sie den Leib über seine Beschaffenheit hinaus beherrschen konnte und die sinnhaften Kräfte so, wie es der Vernunftseele geziemte.

Damit also die Vernunft das Niedere fest unter ihrer Herrschaft halten konnte, mußte sie selbst fest unter Gottes Herrschaft stehen, von dem sie über die Bedingung der Natur hinaus die vorher genannte Kraft hatte. Also war der Mensch so geschaffen, daß — wenn seine Vernunft sich Gott nicht entzog — sich auch sein Leib dem Befehl der Seele nicht entziehen konnte, noch die sinnhaften Kräfte der Geradheit der Vernunft. Daher war es eine Art unsterbliches

quod in eo dissolutio sive quaecumque passio vitae repugnans locum non haberet, cum esset ex contrariis elementis compositum. Similiter etiam non erat ex natura animae quod vires etiam sensibiles absque repugnantia rationi subiicerentur, cum vires sensibiles naturaliter moveantur in ea quae sunt delectabilia secundum sensum, quae multoties rectae rationi repugnant. Erat igitur hoc ex virtute superiori, scilicet Dei, qui sicut animam rationabilem corpori coniunxit, omnem proportionem corporis et corporearum virtutum, cuiusmodi sunt vires sensibiles, transcendentem, ita dedit animae rationali virtutem ut supra conditionem corporis ipsum continere posset et vires sensibiles, secundum quod rationali animae competeat.

Ut igitur ratio inferiora sub se firmiter contineret, oportebat quod ipsa firmiter sub Deo contineretur, a quo virtutem praedictam habebat supra conditionem naturae. Fuit ergo homo sic institutus ut nisi ratio eius subduceretur a Deo, neque corpus eius subduci poterat a nutu animae, neque vires sensibiles a rectitudine rationis: unde quaedam immortalis vita et im-

und leidensunfähiges Leben, weil er weder sterben noch leiden konnte, wenn er nicht sündigte. Aber sündigen konnte er, da sein Wille noch nicht durch die Erlangung des letzten Zieles gefestigt war; und unter dieser Voraussetzung konnte er sterben und leiden.

Und darin unterscheidet sich die Leidensunfähigkeit und Unsterblichkeit, die der erste Mensch besaß, von jener, die bei der Auferstehung die Heiligen besitzen werden, die nie leiden oder sterben können, da ihr Wille in Gott gänzlich gefestigt ist, wie oben (Kap. 166) gesagt wurde. Sie unterschied sich auch in anderer Hinsicht, weil die Menschen nach der Auferstehung weder Speisen genießen noch geschlechtlich verkehren werden, der erste Mensch aber so geschaffen war, daß er das Leben durch Speisen erhalten mußte und ihm die Aufgabe der Zeugung oblag, damit das Menschengeschlecht sich aus dem Einen vervielfältige. Daher erhielt er bei seiner Erschaffung zwei Gebote. Zum ersten gehört, daß zu ihm gesagt wurde: „Von jedem Baum, der im Garten ist, sollst du essen“ [Gn 2, 16]; zum zweiten, daß zu ihm gesagt wurde: „Wachset und mehret euch und erfüllet die Erde!“ [1, 28].

passibilis erat, quia scilicet nec mori nec pati poterat, si non peccaret. Peccare vero poterat voluntate eius nondum confirmata per adeptionem ultimi finis, et sub hoc eventu poterat mori et pati.

Et in hoc differt impassibilitas et immortalitas quam primus homo habuit, ab ea quam in resurrectione sancti habebunt, qui nunquam poterunt nec pati nec mori, voluntate eorum omnino confirmata in Deum, sicut supra dictum est. Differebat etiam quoad aliud, quia post resurrectionem homines nec cibis nec venereis utentur, primus autem homo sic conditus fuit ut necesse haberet vitam cibis sustentare, et ei incumberet generationi operam dare, ut genus humanum multiplicaretur ex uno. Unde duo praecepta accepit in sui conditione. Ad primum pertinet quod ei dictum est: „De omni ligno quod est in paradiso comedet“; ad secundum quod ei dictum est: „Crescite et multiplicamini, et replete terram.“

187. KAPITEL

JENER VOLLKOMMENE ZUSTAND HIESS URGERECHTIGKEIT;
UND VON DEM ORT, AN DEN DER MENSCH GESTELLT WURDE

Dieser so geordnete Zustand des Menschen heißt aber Urgerechtigkeit; und durch diese war sowohl er selbst seinem Oberen unterworfen als auch ihm alles Niedere unterworfen, wie es von ihm heißt: „Und er herrsche über die Fische des Meeres und die Vögel des Himmels!“ [Gn 1, 26] und auch unter seinen Teilen war der niedere dem höheren ohne Widerstreit unterworfen. Und dieser Zustand war dem ersten Menschen nicht als einer bestimmten einzelnen Person, sondern als dem ersten Prinzip der menschlichen Natur verliehen, so daß er durch ihn zugleich mit der menschlichen Natur auf die Nachkommen übertragen werden sollte.

Und weil einem jeden der Ort gebührt, der seiner Beschaffenheit entspricht, wurde der in so vollkommener Ordnung geschaffene Mensch an einen überaus gemäßigten und lustvollen Ort gestellt, damit jede Plage nicht nur innerer, sondern auch anderer, äußerer Beschwerden von ihm genommen sei.

CAPUT 187

Quod ille perfectus status nominabatur originalis
iustitia, et de loco in quo homo positus est

[Sth I 102, 2; 2 d 29: 5]

Hic autem hominis tam ordinatus status, originalis iustitia nominatur, per quam et ipse suo superiori subditus erat, et ei omnia inferiora subiiciebantur, secundum quod de eo dictum est: Et praesit piscibus maris et volatilibus caeli: et inter partes eius etiam inferior absque repugnantia superiori subdebat. Qui quidem status primo homini fuit concessus non ut cuidam personae singulari, sed ut primo humanae naturae principio, ita quod per ipsum simul cum natura humana traduceretur in posteros.

Et quia unicuique debetur locus secundum convenientiam suae conditionis, homo sic ordinate institutus positus est in loco temperatissimo et delicioso, ut non solum interiorum molestiarum, sed etiam aliorum exteriorum omnis ei vexatio tolleretur.

188. KAPITEL

VOM BAUM DER ERKENNTNIS DES GUTEN UND BÖSEN,
UND VOM ERSTEN GEBOT AN DEN MENSCHEN

Weil aber der vorher genannte Zustand des Menschen davon abhing, daß der menschliche Wille Gott unterworfen war, stellt Gott, damit sich der Mensch gleich von Anfang an daran gewöhne, Gottes Willen zu folgen, für den Menschen gewisse Gebote auf, daß er sich nämlich von allen anderen Bäumen des Paradieses ernähre, wogegen Er unter Androhung des Todes verbot, vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen zu essen. Und nicht deswegen wurde ihm verboten, von diesem Baum zu essen, weil es an sich böse gewesen wäre, sondern damit der Mensch wenigstens in diesem Wenigen etwas aus dem einzigen Grund beobachte, weil es von Gott geboten war; und deshalb wurde das Essen von dem vorhin genannten Baum böse, weil es verboten war. Jener Baum aber wurde Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen genannt, nicht weil er die Kraft besessen hätte, Erkenntnis zu verursachen, sondern wegen der Folge, weil nämlich der Mensch dadurch, daß er von ihm aß, durch Erfahrung lernte, was für ein Unterschied zwischen dem Gut des Gehorsams und dem Übel des Ungehorsams besteht.

CAPUT 188

De ligno scientiae boni et mali, et primo
hominis praecepto

Quia vero praedictus status hominis ex hoc dependebat quod humana voluntas Deo subiiceretur, ut homo statim a principio assuefieret ad Dei voluntatem sequendam, proposuit Deus homini quaedam praecepta, ut scilicet ex omnibus aliis lignis paradisi vesceretur, prohibens sub mortis comminatione ne de ligno scientiae boni et mali vesceretur, cuius quidem ligni esus non ideo prohibitus est quia secundum se malus esset, sed ut homo saltem in hoc modico aliquid observaret ea sola ratione quia esset a Deo praeceptum: unde praedicti ligni esus factus est malus, quia prohibitus. Dicebatur autem lignum illud scientiae boni et mali, non quia haberet virtutem scientiae causativam, sed propter eventum sequentem, quia scilicet homo per eius esum experimento didicit quid intersit inter obedientiae bonum et inobedientiae malum.

189. KAPITEL

VON DER VERFÜHRUNG EVAS DURCH DEN TEUFEL

Als daher der Teufel, der bereits gesündigt hatte, den Menschen so geschaffen sah, daß er zur immerwährenden Glückseligkeit gelangen konnte, die er selbst verfehlt hatte, und nichtsdestoweniger sündigen konnte, versuchte er, ihn von der Geradheit der Gerechtigkeit abzubringen, indem er den Menschen von der schwächeren Seite her angriff und das Weib versuchte, in dem die Gabe oder das Licht der Weisheit weniger waltete; und um sie zur Übertretung des Gebotes leichter geneigt zu machen, beseitigte er durch eine Lüge die Todesfurcht und versprach ihr das, was der Mensch von Natur begehrt, nämlich die Vermeidung der Unwissenheit, indem er sprach: „Eure Augen werden aufgehen“; und den Vorzug der Würde, indem er sprach: „Ihr werdet sein wie Götter“; und die Vollkommenheit des Wissens, als er sprach: „Wissend um Gut und Böse“ [Gn 3, 5]. Der Mensch flieht nämlich, was den Verstand betrifft, von Natur die Unwissenheit und begehrt nach dem Wissen; was aber den Willen betrifft, der von Natur frei ist, begehrt er nach Erhabenheit und Vollkommenheit, um keinem oder möglichst wenigen unterworfen zu sein.

CAPUT 189

De seductione diaboli ad Evam

Diabolus igitur, qui iam peccaverat, videns hominem taliter institutum ut ad perpetuam felicitatem pervenire posset, a qua ipse deciderat, et nihilominus posset peccare, conatus est a rectitudine iustitiae abducere, aggrediens hominem ex parte debiliori, tentans feminam, in qua minus vigeat sapientiae donum vel lumen: et ut in transgressionem praecepti facilius inclinaret, exclusit mendaciter metum mortis, et ei illa promisit quae homo naturaliter appetit, scilicet vitationem ignorantiae, dicens: „Aperientur oculi vestri“, et excellentiam dignitatis, dicens: „Eritis sicut dii“; et perfectionem scientiae, cum dixit: „Scientes bonum et malum“. Homo enim ex parte intellectus naturaliter fugit ignorantiam, et scientiam appetit¹; ex parte vero voluntatis, quae naturaliter libera est, appetit celsitudinem et perfectionem, ut nulli, vel quanto paucioribus potest, subdatur.

¹ Cf. Aristotelem, *Metaph.* 1, 1 (980a 22).

190. KAPITEL

WAS DAS WEIB VERLEITETE

Das Weib beehrte also zugleich die verheißene Erhabenheit und die Vollkommenheit des Wissens. Dazu kam auch die Schönheit und Süßigkeit der Frucht, die zum Essen verlockte; und so achtete sie nicht der Todesfurcht und übertrat das Gebot Gottes, indem sie vom verbotenen Baume aß; und so wird ihre Sünde vielfältig erfunden. Erstens [eine Sünde] des Stolzes, indem sie auf ungeordnete Weise nach Erhabenheit beehrte; zweitens der Neugier, indem sie über die ihr gesetzten Grenzen hinaus nach Wissen beehrte; drittens der Gaumenlust, indem sie durch die Süßigkeit der Speise zum Essen bewogen wurde; viertens des Unglaubens durch falsche Einschätzung Gottes, da sie den Worten des Teufels glaubte, als er gegen Gott sprach; fünftens des Ungehorsams, indem sie das Gebot Gottes übertrat.

CAPUT 190

Quid fuit inductivum mulieris

Mulier igitur repromissam celsitudinem simul et perfectionem scientiae concupivit. Accessit etiam ad hoc pulchritudo et suavitas fructus, alliciens ad edendum, et sic metu mortis contempto, praeceptum Dei transgressa est, de vetito ligno edendo, et sic eius peccatum multiplex invenitur. Primo quidem superbiae, qua inordinate excellentiam appetiit. Secundo curiositatis, qua scientiam ultra terminos sibi praefixos concupivit. Tertio gulae, qua suavitate cibi permota est ad edendum. Quarto infidelitatis, per falsam aestimationem de Deo, dum credidit verbis diaboli contra Deum loquentis. Quinto inobedientiae, praeceptum Dei transgrediendo.

191. KAPITEL

WIE DIE SÜNDE ZUM MANN GELANGTE

Durch die Überredung des Weibes gelangt aber die Sünde bis zum Manne, der jedoch, wie der Apostel [1 Tim 2, 14] sagt, nicht wie das Weib verführt wurde, nämlich den Worten des Teufels zu glauben, als er gegen Gott sprach. Es konnte ihm nämlich nicht in den Sinn kommen, Gott habe gelogen, als Er etwas androhte oder sie unnützerweise von einem nützlichen Ding ferngehalten. Er wurde jedoch durch die Versprechung des Teufels verlockt, indem er auf verbotene Weise nach Erhabenheit und Wissen beehrte. Aus diesen Gründen und weil sein Wille von der Geradheit der Gerechtigkeit abgewichen war und er seiner Gattin willfahren wollte, folgte er ihr im Übertreten des göttlichen Gebotes, indem er von der Frucht des verbotenen Baumes aß.

CAPUT 191

Quomodo pervenit peccatum ad virum

[STh I-II 89, 3 ad 2; II-II 105, 2 ad 3; 163, 1. 2; 2 d 5: 1, 2 ad 1; d 22: 1, 1. 2; Mal 7, 7 ad 12; 14, 2 ad 5; 15, 2 ad 7; Rom c. 5: lect 5; 1 Tim c. 2: lect 3]

Ex persuasione autem mulieris peccatum usque ad virum pervenit, qui tamen, ut Apostolus dicit, non est seductus ut mulier, in hoc scilicet quod crederet verbis diaboli contra Deum loquentis. Non enim in eius mente cadere poterat, Deum mendaciter aliquid comminatum esse, neque inutiliter a re utili prohibuisse. Allectus tamen fuit promissione diaboli, excellentiam et scientiam indebite appetendo. Ex quibus cum voluntas eius a rectitudine iustitiae discessisset, uxori suae morem gerere volens, in transgressione divini praecepti eam secutus est, edendo de fructu ligni vetiti.

192. KAPITEL

VON DER WIRKUNG, DIE BEZÜGLICH DES AUFRUHRS DER NIEDEREN KRÄFTE GEGEN DIE VERNUNFT AUF DIE SCHULD FOLGTE

Weil also die so [vollkommen] geordnete Unversehrtheit des genannten Zustandes gänzlich durch die Unterwerfung des menschlichen Willens unter Gott verursacht war, folgte, daß, nachdem sich der menschliche Wille der Unterwerfung unter Gott entzogen hatte, jene vollkommene Unterwerfung der niederen Kräfte unter die Vernunft und des Leibes unter die Seele verloren ging. Daraus folgte, daß der Mensch im niederen, sinnhaften Begehungsvermögen ungeordnete Regungen der Begierde und des Zornes und der übrigen Leidenschaften empfand, die nicht der Ordnung der Vernunft entsprechen, sondern ihr vielmehr widerstreiten und sie meist trüben und gleichsam verwirren; und dies ist der Widerstreit des Fleisches gegen den Geist, von dem die Schrift [Röm 7, 14—25; Gal 5, 16—26] spricht. Denn weil das sinnhafte Begehungsvermögen wie auch die übrigen sinnhaften Kräfte durch ein leibliches Werkzeug tätig ist, die Vernunft aber ohne irgendein leibliches Organ, wird das, was zum sinnhaften Begehungsvermögen gehört, ange-

CAPUT 192

De effectu sequente culpam quantum ad rebellionem virium inferiorum rationi

Quia igitur dicti status tam ordinata integritas tota causabatur ex subiectione humanae voluntatis ad Deum, consequens fuit ut subducta humana voluntate a subiectione divina, deperiret illa perfecta subiectio inferiorum virium ad rationem et corporis ad animam: unde consecutum est ut homo sentiret in inferiori appetitu sensibili, concupiscentiae et irae et ceterarum passionum inordinatos motus non secundum ordinem rationis, sed magis ei repugnantes, et eam plerumque obnubilantes, et quasi perturbantes: et haec est repugnantia carnis ad spiritum, de qua Scriptura loquitur. Nam quia appetitus sensitivus, sicut et ceterae sensitivae vires, per instrumentum corporeum operatur, ratio autem absque aliquo organo corporali, convenienter quod ad appetitum sensitivum pertinet, carni im-

messener Weise dem Fleisch zugerechnet, was aber zur Vernunft [gehört, wird], dem Geist [zugerechnet], insofern jene Substanzen geistig genannt zu werden pflegen, die den Körpern fernstehen.

193. KAPITEL

WIE EINE STRAFE AUFERLEGT WURDE BEZÜGLICH DER NOTWENDIGKEIT ZU STERBEN

Daraus folgte auch, daß sich im Leibe der Mangel der Zerstörung bemerkbar machte und der Mensch dadurch in die Notwendigkeit geriet, zu sterben, weil die Seele nicht mehr vermochte, den Leib für immer zu beherrschen, indem sie ihm das Leben gewährte. Daher wurde der Mensch leidensfähig und sterblich, nicht nur in dem Sinne, daß er leiden und sterben konnte, wie vorher, sondern daß für ihn die Notwendigkeit bestand, zu leiden und zu sterben.

putatur; quod vero ad rationem, spiritui, secundum quod spirituales substantiae dici solent quae sunt a corporibus separatae.

CAPUT 193

Quomodo fuit poena illata quantum ad necessitatem moriendi

[STh I-II 85, 5; II-II 164, 1; 2 d 30: 1, 1; 3 d 16: 1, 1; 4 Prol.; d 4: 2, 1 qa 3; CG IV 52; Mal 5, 4; Rom c. 5: lect 3; Hb c. 9: lect 5]

Consecutum est etiam, ut in corpore sentiretur corruptionis defectus, ac per hoc homo incurreret necessitatem moriendi, quasi animatum non valens corpus in perpetuum continere, vitam ei praebendo: unde homo factus est passibilis et mortalis, non solum quasi potens pati et mori ut antea, sed quasi necessitatem habens ad patiendum et moriendum.

194. KAPITEL

VON DEN ANDEREN MÄNGELN, DIE IM VERSTAND UND IM WILLEN FOLGEN

Infolgedessen traten im Menschen noch viele andere Mängel auf. Da nämlich im niederen Begehungsvermögen die ungeordneten Regungen der Leidenschaften häufig auftraten und zugleich auch in der Vernunft das Licht der Weisheit mangelte, durch das der Wille von Gott erleuchtet wurde, solange er Gott unterworfen war, unterwarf er folglich seine Neigung den sinnfälligen Dingen, unter denen er fern von Gott umherirrte und vielfältig sündigte; und weiter unterwarf er sich den unreinen Geistern, von denen er glaubte, sie gewährten ihm beim Betreiben und Erwerben von dergleichen Dingen Hilfe; und so traten im Menschengeschlecht Götzendienst und verschiedene Gattungen von Sünden auf; und je mehr der Mensch durch diese verdorben war, um so weiter wich er von der Erkenntnis und dem Verlangen nach geistigen und göttlichen Gütern ab.

CAPUT 194

De aliis defectibus qui consequuntur in intellectu et voluntate

Consecuti sunt in homine per consequens multi alii defectus. Abundantibus enim in appetitu inferiori inordinatis motibus passionum, simul etiam et in ratione deficiente lumine sapientiae, quo divinitus illustrabatur voluntas dum erat Deo subiecta, per consequens affectum suum rebus sensibilibus subdidit, in quibus oberrans a Deo multipliciter peccavit, et ulterius immundis spiritibus se subdidit per quos credidit in huiusmodi rebus agendis acquirendis sibi auxilium praestari, et sic in humano genere idolatria et diversa peccatorum genera processerunt: et quo magis in his homo corruptus fuit, eo amplius a cognitione et desiderio bonorum spiritualium et divinorum recessit.

195. KAPITEL

WIE DIESE MÄNGEL AUF DIE NACHKOMMEN
ÜBERTRAGEN WURDEN

Und weil das vorher genannte Gut der Urgerechtigkeit von Gott dem Menschengeschlecht im ersten Vater so erteilt worden war, daß es durch ihn auf die Nachkommen übertragen worden wäre, bei der Entfernung der Ursache aber die Wirkung entfernt wird, folgte, nachdem der erste Mensch durch die eigene Sünde des vorher genannten Gutes beraubt war, daß alle Nachkommen seiner beraubt wurden; und so wurden hinfort, nämlich nach der Sünde des ersten Vaters, alle ohne die Urgerechtigkeit und mit den daraus folgenden Mängeln geboren.

Und dies verstößt nicht gegen die Ordnung der Gerechtigkeit, als ob Gott in den Kindern strafte, was der erste Vater verschuldet hatte, weil diese Strafe nur der Entzug dessen ist, was dem ersten Menschen von Gott über seine Natur hinaus gewährt worden war und durch ihn auf die anderen hätte übertragen werden sollen. Daher war es den anderen nur insofern geschuldet, als es durch den ersten Vater auf sie hätte übergehen sollen; wie, wenn ein König einem Ritter ein Lehen gibt, das durch ihn auf die Erben übergehen soll, und der Ritter sich gegen den König verfehlt, so daß er

CAPUT 195

Quomodo isti defectus derivati sunt ad posteros

Et quia praedictum originalis iustitiae bonum sic humano generi in primo parente divinitus attributum fuit, ut tamen per ipsum derivaretur in posteros, remota autem causa removeretur effectus, consequens fuit ut primo homine praedicto bono per proprium peccatum privato, omnes posteri privarentur, et sic de cetero, scilicet post peccatum primi parentis, omnes absque originali iustitia et cum defectibus consequentibus sunt exorti.

Nec hoc est contra ordinem iustitiae, quasi Deo puniente in filiis quod primus parens deliquit, quia ista poena non est nisi subtractio eorum quae supernaturaliter primo homini divinitus sunt concessa, per ipsum in alios derivanda: unde aliis non debebantur, nisi quatenus per primum parentem in eos erant transitura. Sicut si rex det feudum militi, transiturum per ipsum ad heredes, si miles contra regem peccat, ut feudum

verdient, das Lehen zu verlieren, es nachher nicht an seine Erben gelangen kann. Daher werden die Nachkommen durch die Schuld des Vaters gerechterweise beraubt.

196. KAPITEL

HAT DER MANGEL DER URGERECHTIGKEIT IN DEN
NACHKOMMEN DIE BEWANDTNIS DER SCHULD?

Aber es bleibt die dringendere Frage, ob der Mangel der Urgerechtigkeit in denen, die aus dem ersten Vater hervorgingen, die Bewandtnis der Schuld haben kann. Dies scheint nämlich zum Begriff der Schuld zu gehören, wie oben (Kap. 120) gesagt wurde, daß das Übel, das schuldbar genannt wird, in der Gewalt dessen ist, dem es zur Schuld angerechnet wird. Keiner wird nämlich dessen beschuldigt, was zu tun oder nicht zu tun nicht bei ihm liegt. Es liegt aber nicht in der Gewalt dessen, der geboren wird, ob er mit der Urgerechtigkeit oder ohne sie geboren wird. Daher scheint es, daß ein solcher Mangel nicht die Bewandtnis der Schuld haben kann.

Aber diese Frage läßt sich mit Leichtigkeit lösen, wenn man zwischen Person und Natur unterscheidet [183]. Wie es nämlich in einer einzigen Person viele Glieder gibt, so gibt es

mereatur amittere, non potest postmodum ad eius heredes devenire: unde iuste privantur posteri per culpam parentis.

CAPUT 196

Utrum defectus originalis iustitiae habeat
rationem culpae in posteris

[Sth I-II 81, 1; 2 d 30: 1, 2; d 31: 1, 1; CG IV 50. 51. 52; Mal 4, 1; Rom c. 5: lect 3]

Sed remanet quaestio magis urgens: utrum defectus originalis iustitiae in his qui ex primo parente prodierunt, rationem culpae possit habere. Hoc enim ad rationem culpae pertinere videtur, sicut supra dictum est, ut malum quod culpabile dicitur, sit in potestate eius cui imputatur in culpam. Nullus enim culpatur de eo quod non est in eo facere vel non facere. Non est autem in potestate eius qui nascitur, ut cum originali iustitia nascatur, vel sine ea: unde videtur quod talis defectus rationem culpae habere non possit.

Sed haec quaestio de facili solvitur, si distinguatur inter personam et naturam. Sicut enim in una persona multa sunt

in der einen menschlichen Natur viele Personen, so daß durch die Teilnahme an der Art viele Menschen wie ein einziger Mensch aufgefaßt werden, wie Porphyrius sagt [184]. Man muß aber bei der Sünde eines einzigen Menschen dies beachten, daß verschiedene Sünden durch verschiedene Glieder begangen werden und es zur Bewandtnis der Schuld nicht erforderlich ist, daß die einzelnen Sünden willentlich seien im Hinblick auf den Willen der Glieder, durch die sie begangen werden, sondern im Hinblick auf den Willen dessen, was im Menschen hauptsächlich ist, nämlich des verständlichen Teils. Die Hand kann nämlich nicht anders als schlagen und der Fuß nicht anders als wandeln, wenn es der Wille befiehlt.

Auf diese Weise ist also der Mangel der Urgerechtigkeit eine Sünde der Natur, insofern sie sich aus dem ungeordneten Willen des ersten Prinzips in der menschlichen Natur, nämlich des ersten Vaters, herleitet; und so ist sie willentlich im Hinblick auf die Natur; und so geht sie auf alle, welche die menschliche Natur von ihm empfangen, als auf eine Art Glieder der Natur über; und deswegen heißt sie Erbsünde, weil sie durch den Ursprung vom ersten Vater auf die Nachkommen übertragen wird. Während daher die anderen Sünden, nämlich die Tatsünden, unmittelbar die sündigende Person betreffen, betrifft diese Sünde unmittelbar die Natur,

membra, ita in una humana natura multae sunt personae, ut participatione speciei multi homines intelligantur quasi unus homo, ut Porphyrius dicit [Isagoge 2, c. De specie]. Est autem hoc advertendum in peccato unius hominis, quod diversis membris diversa peccata exercentur, nec requiritur ad rationem culpa quod singula peccata sint voluntaria voluntate membrorum quibus exercentur, sed voluntate eius quod est in homine principale, scilicet intellectivae partis. Non enim potest manus non percutere aut pes non ambulare voluntate iubente.

Per hunc igitur modum defectus originalis iustitiae est peccatum naturae, in quantum derivatur ex inordinata voluntate primi principii in natura humana, scilicet primi parentis, et sic est voluntarium habito respectu ad naturam, voluntate scilicet primi principii naturae, et sic transit in omnes qui ab ipso naturam humanam accipiunt, quasi in quaedam membra ipsius, et propter hoc dicitur originale peccatum, quia per originem a primo parente in posteros derivatur: unde cum alia peccata, scilicet actualia, immediate respiciant personam peccantem, hoc peccatum directe respicit naturam. Nam

denn der erste Vater steckte durch seine Sünde die Natur an, und die angesteckte Natur steckt die Personen der Kinder an, die sie vom ersten Vater empfangen.

197. KAPITEL

NICHT ALLE SÜNDEN WERDEN AUF DIE NACHKOMMEN ÜBERTRAGEN

Und dennoch ist es nicht notwendig, daß alle anderen Sünden, sei es des ersten Vaters oder auch der übrigen, auf die Nachkommen übertragen werden, weil die erste Sünde des ersten Vaters die ganze Gabe aufhob, die der menschlichen Natur in der Person des ersten Vaters auf übernatürliche Weise verliehen war; und so wird von ihr gesagt, sie habe die Natur verdorben oder angesteckt. Daher finden die folgenden Sünden nichts Derartiges vor, das sie der ganzen menschlichen Natur [185] entziehen könnten, sondern sie nehmen oder vermindern dem Menschen irgendein teilmäßiges, nämlich ein persönliches Gut und verderben die Natur nur insofern, als sie dieser oder jener Person gehört. Der Mensch erzeugt aber jemanden, der ihm nicht in der Person, sondern in der Natur ähnlich ist; und deshalb wird nicht die

primus parens suo peccato infecit naturam, et natura infecta inficit personam filiorum, qui ipsam a primo parente suscipiunt.

CAPUT 197

Quod non omnia peccata traducuntur in posteros

[STh I-II 81, 2; 2 d 33: 1, 1; CG IV 52; Mal 4, 8; Rom c. 5: lect 3]

Nec tamen oportet quod omnia peccata alia vel primi parentis, vel etiam ceterorum, traducantur in posteros, quia primum peccatum primi parentis sustulit donum totum quod supernaturaliter erat collatum in humana natura personae primi parentis, et sic dicitur corrupisse vel infecisse naturam: unde peccata consequentia non inveniunt aliquid huiusmodi quod possint subtrahere a tota natura humana, sed auferunt ab homine aut diminuunt aliquod bonum particulare, scilicet personale, nec corrumpunt naturam, nisi in quantum pertinet ad hanc vel illam personam. Homo autem non generat sibi similem in persona, sed in natura: et ideo non traducitur a parente in

Sünde, welche die Person schädigt, vom Vater auf die Nachkommen übertragen, sondern die erste Sünde, welche die Natur schädigte.

198. KAPITEL

DAS VERDIENST ADAMS NÜTZTE DEN NACHKOMMEN NICHT ZUR WIEDERHERSTELLUNG

Obwohl aber die Sünde des ersten Vaters die ganze menschliche Natur ansteckte, konnte dennoch durch seine Buße oder irgendeines seiner Verdienste nicht die ganze Natur wiederhergestellt werden. Es ist nämlich offenkundig, daß die Buße Adams oder irgendein anderes seiner Verdienste die Handlung einer einzelnen Person war. Die Handlung irgendeines Einzeldinges vermag aber nicht, auf die ganze Art zu wirken; die Ursachen, die auf die ganze Art wirken können, sind nämlich ungleichartige und nicht artgleiche Ursachen. Die Sonne ist nämlich Ursache der Erzeugung in der ganzen menschlichen Art, aber der Mensch ist Ursache der Erzeugung dieses Menschen [186]. Also konnte ein einzelnes Verdienst Adams oder irgendeines bloßen Menschen nicht genügen, um der ganzen Natur die Unversehrtheit wiederzugeben. Daß aber durch die eine einzelne Handlung des ersten Menschen die ganze Natur geschädigt wurde, geschah bei-

posteris peccatum quod vitiat personam, sed primum peccatum quod vitiavit naturam.

CAPUT 198

Quod meritum Adae non profuit posteris ad reparationem

Quamvis autem peccatum primi parentis totam humanam naturam infecerit, non tamen potuit per eius poenitentiam vel quodcumque eius meritum tota natura reparari. Manifestum est enim quod poenitentia Adae, vel quodcumque aliud eius meritum, fuit actus singularis personae, actus autem alicuius individui non potest in totam naturam speciei. Causae enim quae possunt in totam speciem, sunt causae aequivocae, et non univocae. Sol enim est causa generationis in tota specie humana, sed homo est causa generationis huius hominis. Singulare ergo meritum Adae, vel cuiuscumque puri hominis, sufficiens esse non poterat ad totam naturam reintegrandam. Quod autem per actum singularem primi hominis tota natura est vitiata, per

läufig, insofern der Zustand der Unschuld, nachdem er ihm geraubt war, nicht mehr durch ihn auf die anderen übertragen werden konnte und er, obwohl er durch die Buße zur Gnade zurückkehrte, dennoch nicht zur vorherigen Unschuld zurückkehren konnte, der von Gott die vorher genannte Gabe der Urgerechtigkeit verliehen war.

Desgleichen ist es auch offenkundig, daß der vorher genannte Zustand der Urgerechtigkeit eine gewisse besondere Gabe der Gnade war. Die Gnade wird aber nicht durch Verdienste erworben, sondern von Gott unentgeltlich gegeben. Wie also der erste Mensch die Urgerechtigkeit am Anfang nicht durch sein Verdienst, sondern durch göttliche Schenkung besaß, so konnte er sie auch nicht nach der Sünde — ja dann noch viel weniger — verdienen, indem er Buße tat oder irgendein anderes Werk verrichtete.

199. KAPITEL

VON DER WIEDERHERSTELLUNG DER MENSCHLICHEN NATUR DURCH CHRISTUS

Es war aber notwendig, daß die menschliche Natur, die auf die vorher genannte Weise angesteckt war, durch die göttliche Vorsehung wiederhergestellt wurde. Sie konnte

accidens est consecutum, in quantum eo privato innocentiae statu, per ipsum in alios derivari non potuit. Et quamvis per poenitentiam redierit ad gratiam, non tamen redire potuit ad pristinam innocentiam, cui divinitus praedictum originalis iustitiae donum concessum erat.

Similiter etiam manifestum est quod praedictus originalis iustitiae status fuit quoddam speciale donum gratiae, gratia autem meritis non acquiritur, sed gratis a Deo datur. Sicut igitur primus homo a principio originalem iustitiam non ex merito habuit, sed ex divino dono, ita etiam, et multo minus, post peccatum eam mereri potuit poenitendo, vel quodcumque aliud opus agendo.

CAPUT 199

De reparatione humanae naturae per Christum

Oportebat autem quod humana natura praedicto modo infecta, ex divina providentia repararetur. Non enim poterat

nämlich nur nach Entfernung einer solchen Ansteckung zur vollkommenen Seligkeit gelangen, weil sich die Seligkeit, da sie ein vollkommenes Gut ist, mit keinem Mangel verträgt und namentlich mit keinem Mangel der Sünde, die der Tugend, welche der Weg zu ihr ist, wie (Kap. 172) gesagt wurde, irgendwie entgegensteht; und da der Mensch wegen der Seligkeit geschaffen wurde, weil sie sein letztes Ziel ist, würde also folgen, daß das Werk Gottes in einem so edlen Geschöpf vereitelt würde, was der Psalmist für unangemessen erachtet, wenn er Ps 89 (88), 48 sagt: „Hast du denn alle Menschenkinder umsonst geschaffen?“ So war es also notwendig, daß die menschliche Natur wiederhergestellt wurde.

AUSSERDEM: Die göttliche Gutheit übersteigt die Möglichkeit des Geschöpfes zum Guten. Es geht aber aus dem oben (Kap. 144, 145 u. 174) Gesagten hervor, daß des Menschen Beschaffenheit, solange er in diesem sterblichen Leben weilt, eine solche ist, daß er, wie im Guten nicht unbeweglich gefestigt, so auch nicht unbeweglich im Bösen verstockt ist. Also gehört es zur Beschaffenheit der menschlichen Natur, daß sie von der Ansteckung der Sünde gereinigt werden kann. Also war es nicht angemessen, daß die göttliche Gutheit diese Möglichkeit gänzlich unverwirklicht ließ, was der Fall gewesen wäre, wenn er ihr kein Heilmittel zur Wiederherstellung verschafft hätte.

ad perfectam beatitudinem pervenire, nisi tali infectione remota: quia beatitudo cum sit perfectum bonum, nullum defectum patitur, et maxime defectum peccati, quod aliquo modo virtuti opponitur, quae est via in ipsam, ut dictum est. Et sic cum homo propter beatitudinem factus sit, quia ipsa est ultimus eius finis, sequeretur quod opus Dei in tam nobili creatura frustraretur, quod reputat inconveniens Psalmista, cum dicit, Ps. 88: „Nunquid enim vane constituisti omnes filios hominum?“ Sic igitur oportebat humanam naturam reparari.

PRAETEREA. Bonitas divina excedit potentiam creaturae ad bonum. Patet autem ex supra dictis quod talis est hominis conditio quandiu in hac mortali vita vivit, quod sicut nec confirmatur in bono immobiliter, ita nec immobiliter obstinatur in malo. Pertinet igitur hoc ad conditionem humanae naturae ut ab infectione peccati possit purgari. Non fuit igitur conveniens quod divina bonitas hanc potentiam totaliter dimitteret vacuum, quod fuisset, si ei reparationis remedium non procurasset.

200. KAPITEL

DURCH GOTT ALLEIN, UND ZWAR DURCH DEN
MENSCHGEWORDENEN, MUSSTE DIE NATUR
WIEDERHERGESTELLT WERDEN

Es wurde aber (Kap. 198) gezeigt, daß die Natur weder durch Adam noch durch irgendeinen anderen bloßen Menschen wiederhergestellt werden konnte, sowohl weil kein einzelner Mensch die ganze Natur überragte, als auch, weil kein bloßer Mensch Ursache der Gnade sein kann. Aus demselben Grund konnte sie aber auch nicht durch einen Engel wiederhergestellt werden, weil auch ein Engel nicht Ursache der Gnade noch auch der Lohn des Menschen bezüglich der letzten, vollkommenen Seligkeit sein kann, zu welcher der Mensch zurückgerufen werden mußte; weil sie in ihr gleich sind [187].

Also bleibt übrig, daß durch Gott allein eine solche Wiederherstellung geschehen konnte. Aber wenn Gott den Menschen nur durch Seinen Willen und Seine Kraft wiederhergestellt hätte, bliebe die Ordnung der göttlichen Gerechtigkeit nicht gewahrt, nach der für die Sünde eine Genugtuung erforderlich ist. Gott kommt es aber nicht zu genugzutun, wie auch nicht zu verdienen; dies ist nämlich Sache jemandes, der

CAPUT 200

Quod per solum Deum incarnatum debuit
natura reparari

[Sth III 1, 1. 2; 3 d 1: 1, 2; d 4: 3, 1 ad 3; 4 d 10: 1 ad 3; CG IV 40. 49. 53. 54. 55; RF 5; Ps 45]

Ostensum est autem quod neque per Adam neque per aliquem alium hominem purum poterat reparari: tum quia nullus singularis homo praeeminebat toti naturae, tum quia nullus purus homo potest esse gratiae causa. Eadem ergo ratione nec per Angelum potuit reparari, quia nec Angelus potest esse gratiae causa, nec etiam praemium hominis quantum ad ultimam beatitudinem perfectam, ad quam oportebat hominem revocari, quia in ea sunt pares.

Relinquitur igitur quod per solum Deum talis reparatio fieri poterat. Sed si Deus hominem sola sua voluntate et virtute reparasset, non servaretur divinae iustitiae ordo, secundum quam exigitur satisfactio pro peccato. In Deo autem satisfactio non cadit, sicut nec meritum, hoc enim est sub alio existentis.

unter einem anderen steht. So stand es also weder Gott zu, für die Sünde der ganzen menschlichen Natur genugzutun, noch konnte dies ein bloßer Mensch, wie (Kap. 198) gezeigt wurde. Also war es angemessen, daß Gott Mensch wurde, damit es so einer und derselbe sei, der sowohl wiederherstellen als auch genugtun konnte; und dies bezeichnet der Apostel 1 Tim 1, 15 als Ursache der göttlichen Menschwerdung: „Christus Jesus kam in diese Welt, um die Sünder zu retten.“

201. KAPITEL

VON DEN ANDEREN URSACHEN DER MENSCHWERDUNG DES SOHNES GOTTES

Es gibt jedoch noch andere Gründe für die göttliche Menschwerdung. Weil nämlich der Mensch von den geistigen Dingen abgewichen war und sich ganz den körperlichen hingegen hatte, von denen er von sich aus nicht zu Gott zurückkehren konnte, suchte die göttliche Weisheit, die den Menschen gemacht hatte, durch die angenommene körperliche Natur den im Körperlichen darniederliegenden Menschen heim, um ihn durch die Geheimnisse ihres Leibes zum Geistigen zurückzurufen.

Sic igitur neque Deo competebat satisfacere pro peccato totius naturae humanae, nec purus homo poterat, ut ostensum est. Conveniens igitur fuit Deum hominem fieri, ut sic unus et idem esset qui et reparare et satisfacere posset. Et hanc causam divinae incarnationis assignat Apostolus, 1 Tim. 1: „Christus Iesus venit in hunc mundum peccatores salvos facere.“

CAPUT 201

De aliis causis incarnationis Filii Dei

[Vide sub cap. 200]

Sunt tamen et aliae rationes incarnationis divinae. Quia enim homo a spritualibus recesserat, et totum se rebus corporalibus dederat, ex quibus in Deum per se ipsum redire non poterat, divina sapientia, quae hominem fecerat, per naturam corpoream assumptam hominem in corporalibus iacentem visitavit, ut per sui corporis mysteria eum ad spiritualia revocaret.

Daß Gott Mensch wurde, war dem Menschengeschlecht auch zum Erweis der Würde der menschlichen Natur notwendig, damit so der Mensch sich weder den Dämonen noch den körperlichen Dingen unterwerfe.

Zugleich zeigte Gott dadurch, daß Er Mensch werden wollte, auch offenkundig die Unermeßlichkeit Seiner Liebe zu den Menschen, auf daß sich die Menschen von da an nicht mehr wegen der Furcht vor dem Tode, den der erste Mensch verachtet hatte, sondern durch die Zuneigung der Liebe Gott unterwürfen.

Auch wird dem Menschen dadurch ein gewisses Beispiel für jene selige Vereinigung gegeben, durch die der erschaffene Verstand mit dem unerschaffenen Geist im Verstehen vereinigt wird. Es bleibt nämlich nicht unglaublich, daß der Verstand des Geschöpfes mit Gott vereinigt werden kann, indem Er Sein Wesen schaut, nachdem Gott mit dem Menschen vereinigt wurde, indem Er seine Natur annahm.

Dadurch wird auch irgendwie die Gesamtheit des göttlichen Werkes vollendet, indem der Mensch, der zuletzt erschaffen wurde, in einer Art Kreislauf zu seinem Prinzip zurückkehrt, indem er durch das Werk der Menschwerdung mit eben dem Prinzip der Dinge vereinigt wird.

Fuit etiam necessarium humano generi ut Deus homo fieret, ad demonstrandum naturae humanae dignitatem, ut sic homo neque daemonibus subderetur, neque corporalibus rebus.

Simul etiam per hoc quod Deus homo fieri voluit, manifeste ostendit immensitatem sui amoris, ut ex hoc iam homines Deo subderentur non propter metum mortis, quam primus homo contempsit, sed per caritatis affectum.

Datur etiam per hoc homini quoddam exemplum illius beatae unionis qua intellectus creatus increato spiritui intelligendo unietur. Non enim restat incredibile quin intellectus creaturae Deo uniri possit, eius essentiam videndo, ex quo Deus homini unius est, naturam eius assumendo.

Perficitur etiam per hoc quodammodo totius operis divini universitas, dum homo, qui est ultimo creatus, circulo quodam in suum redit principium, ipsi rerum principio per opus incarnationis unius.

202. KAPITEL

VOM IRRTUM DES PHOTINUS ÜBER DIE MENSCHWERDUNG
DES SOHNES GOTTES

Dieses Geheimnis der göttlichen Menschwerdung aber erlernte *Photinus* [188] seines Sinnes, soweit es an ihm lag, denn er behauptete, *Ebion* [189] und *Cerinthus* [190] und *Paulus von Samosata* [191] folgend, der Herr Jesus Christus sei bloßer Mensch gewesen und sei nicht vor der Jungfrau Maria dagewesen, sondern habe durch das Verdienst eines heiligen Lebens und das Erdulden des Todes die Herrlichkeit der Gottheit verdient, so daß Er nicht der Natur nach, sondern durch die Gnade der Annahme an Kindes Statt Gott genannt werde. So hätte also keine Vereinigung Gottes und des Menschen stattgefunden, sondern der Mensch wäre durch Gnade vergöttlicht worden, was nicht Christus allein eigentümlich, sondern allen Heiligen gemeinsam ist, obwohl in dieser Gnade einige für ausgezeichneten gelten als andere.

Dieser Irrtum widerspricht aber den Stellen der göttlichen Schrift. Es heißt nämlich Jo 1, 1: „Im Anfang war das WORT“; und später wird hinzugefügt: „Das WORT ist Fleisch geworden“ [1, 14]. Also nahm das WORT, das im Anfang bei Gott war, Fleisch an, nicht aber wurde ein Mensch, der vorher nicht gewesen war, durch die Gnade der Annahme an Kindes

CAPUT 202

De errore Photini circa incarnationem Filii Dei

Hoc autem divinae incarnationis mysterium Photinus, quantum in se est, evacuavit. Nam Ebionem et Cerinthum et Paulum Samosatenum sequens, Dominum Iesum Christum fuisse purum hominem asseruit, nec ante Mariam Virginem extitisse, sed quod per beatae vitae meritum, et patientiam mortis, gloriam Divinitatis promeruit, ut sic Deus diceretur non per naturam, sed per adoptionis gratiam. Sic igitur non esset facta unio Dei et hominis, sed homo esset per gratiam deificatus, quod non singulare est Christo, sed commune omnibus sanctis, quamvis in hac gratia aliqui excellentiores aliis habeantur.

Hic autem error auctoritatibus divinae Scripturae contradicit. Dicitur enim Ioan. 1: „In principio erat Verbum“; et postea subdit: „Verbum caro factum est.“ Verbum ergo quod erat in principio apud Deum, carnem assumpsit, non autem homo, qui ante fuerat, per gratiam adoptionis deificatus. Item Dominus

Statt vergöttlicht. Desgleichen sagt der Herr Jo 6, 38: „Ich bin vom Himmel herabgestiegen, nicht um Meinen Willen zu tun, sondern den Willen dessen, der Mich gesandt hat.“ Nach dem Irrtum des Photinus aber käme es Christus nicht zu, herabgestiegen zu sein, sondern nur, hinaufgestiegen zu sein, wo doch der Apostel Eph 4, 9 sagt: „Daß Er aber hinaufstieg, was heißt das anderes, als daß Er auch zuerst in die niederen Teile der Erde hinabstieg?“ Dadurch wird offensichtlich zu verstehen gegeben, daß es in Christus keinen Aufstieg gäbe, wenn nicht ein Abstieg vorausgegangen wäre.

203. KAPITEL

VOM IRRTUM DES NESTORIUS ÜBER DIE MENSCHWERDUNG
UND DESSEN WIDERLEGUNG

Dies also wollte *Nestorius* [192] vermeiden und wich zwar teils vom Irrtum des Photinus ab, weil er behauptete, Christus sei Sohn Gottes nicht nur durch die Gnade der Annahme an Kindes Statt, sondern durch die göttliche Natur, in der Er gleich ewig ist wie der Vater; teils aber stimmt er mit Photinus überein, indem er sagt, der Sohn Gottes sei nicht so mit dem Menschen vereinigt worden, daß sich eine einzige Person Gottes und des Menschen ergab, sondern durch bloße

dicit Ioan. 6: „Descendi de caelo non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem eius qui misit me.“ Secundum autem Photini errorem non conveniret Christo descendisse, sed solum ascendisse, cum tamen Apostolus dicat, Eph. 4: „Quod autem ascendit, quid est nisi quia et descendit primum in inferiores partes terrae?“ Ex quo manifeste datur intelligi, quod in Christo non haberet locum ascensio, nisi descensio praecessisset.

CAPUT 203

Error Nestorii circa incarnationem et eius
improbatio

[STh III 2, 6; 3 d 6: 3, 2; CG IV 34. 37. 41. 49; UV 1; Rom c. 1: lect 2; Phil c. 2: lect 2]

Hoc igitur volens declinare Nestorius, partim quidem a Photini errore discessit, quia posuit Christum Filium Dei non solum per adoptionis gratiam, sed per naturam divinam, in qua Patri extitit coaeternus; partim vero cum Photino concordat, dicens, Filium Dei non sic esse unitum homini ut una persona fieret Dei

Einwohnung in ihm; und so wird jener Mensch, wie er nach Photinus nur der Gnade nach Gott heißt, auch nach Nestorius nicht darum Gottes Sohn genannt, weil er wahrhaft Gott wäre, sondern wegen der Einwohnung des Sohnes Gottes in ihm, die durch die Gnade geschieht.

Dieser Irrtum widerstreitet aber der Autorität der Heiligen Schrift. Diese Vereinigung Gottes und des Menschen nennt der Apostel nämlich Entäußerung, indem er Phil 2, 6f. vom Sohne Gottes sagt: „Der, als Er in der Gestalt Gottes war, es nicht für einen Raub erachtete, Gott gleich zu sein, sondern Sich Selbst entäußerte, indem Er die Gestalt eines Knechtes annahm.“ Es ist aber keine Entäußerung Gottes, durch die Gnade in einem vernunftbegabten Geschöpf zu wohnen; sonst würden sich auch der Vater und der Heilige Geist entäußern, weil auch Sie durch die Gnade im vernunftbegabten Geschöpf wohnen, da der Herr Jo 14, 23 von Sich und vom Vater sagt: „Wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm nehmen“; und der Apostel 1 Kor 3, 16 vom Heiligen Geist: „Der Geist Gottes wohnt in euch.“ Desgleichen käme es jenem Menschen nicht zu, Worte der Gottheit auszusprechen, wenn Er nicht persönlich Gott wäre. Also hätte Er mit höchster Anmaßung gesagt: „Ich und der Vater sind eins“ [Jo 10, 30], und: „Bevor Abraham war, bin Ich“ [Jo 8, 58]. Das ‚Ich‘ weist nämlich auf die Person des Spre-

et hominis, sed per solam inhabitationem in ipso, et sic homo ille, sicut secundum Photinum per solam gratiam Deus dicitur, sic et secundum Nestorium Dei Filius dicitur, non quia ipse vere sit Deus, sed propter Filii Dei inhabitationem in ipso, quae est per gratiam.

Hic autem error auctoritati sacrae Scripturae repugnat. Hanc enim unionem Dei et hominis Apostolus exinanitionem nominat, dicens, Phil. 2, de Filio Dei: „Qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo, sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens.“ Non est autem exinanitio Dei quod creaturam rationalem inhabitet per gratiam, alioquin et Pater et Spiritus sanctus exinaniretur, quia et ipsi creaturam rationalem per gratiam inhabitant, dicente Domino de se et de Patre, Ioan. 14: „Ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus“, et Apostolo de Spiritu sancto, 1 Cor. 3: „Spiritus Dei habitat in vobis.“ Item non conveniret homini illi voces Divinitatis emittere, si personaliter Deus non esset. Praesumptuosissime ergo dixisset: „Ego et Pater unum sumus“: et: „Antequam Abraham fieret, ego sum.“ Ego enim personam loquentis

chenden. Es war aber ein Mensch, der sprach. Also ist die Person Gottes und des Menschen dieselbe.

Um also diese Irrtümer auszuschließen, wird im Glaubensbekenntnis sowohl der Apostel als auch der Väter, nachdem die Person des Sohnes erwähnt wurde, hinzugefügt: „Der empfangen vom Heiligen Geist, geboren, gelitten, gestorben und auferstanden.“ Das, was des Menschen ist, würde nämlich nicht vom Sohn Gottes ausgesagt, wenn die Person des Sohnes Gottes und des Menschen nicht dieselbe wäre, weil das, was der einen Person zukommt, deshalb noch nicht von einer anderen ausgesagt wird; wie das, was Paulus zukommt, deshalb noch nicht von Petrus ausgesagt wird.

204. KAPITEL

VOM IRRTUM DES ARIUS ÜBER DIE MENSCHWERDUNG UND DESSEN WIDERLEGUNG

Um also die Einheit Gottes und des Menschen zu bekennen, schlugen sich gewisse Irrlehrer [vgl. Kap. 205f. u. Anm.] auf die entgegengesetzte Seite, indem sie sagten, nicht nur die Person Gottes und des Menschen, sondern auch die Natur sei eine einzige. Und dieser Irrtum nahm seinen Ursprung bei *Arius* [193]. Damit man nämlich das, was in den Schriften

demonstrat: homo autem erat qui loquebatur. Est igitur persona eadem Dei et hominis.

Ad hos ergo errores excludendos, in Symbolo tam Apostolorum quam Patrum, facta mentione de persona Filii, subditur: „Qui conceptus est de Spiritu sancto, natus, passus, mortuus et resurrexit.“ Non enim ea quae sunt hominis, de Filio Dei praedicarentur, nisi eadem esset persona Filii Dei et hominis, quia quae uni personae conveniunt, non ex hoc ipso de altera praedicantur: sicut quae conveniunt Paulo, non ex hoc ipso praedicantur de Petro.

CAPUT 204

De errore Arii circa incarnationem et improbatio eius

[STh III 5, 3; 3 d 2: 1, 3 qa 2; CG IV 32; Ver 20, 1; Jo c. 1: lect 7; Rom c. 1: lect 2]

Ut ergo unitatem Dei et hominis confiterentur quidam haeretici in partem contrariam diverterunt, dicentes, Dei et hominis esse unam non solum personam, sed etiam naturam. Cuius quidem erroris principium fuit ab Ario, qui ut ea quae in Scripturis

von Christus gesagt ist, wodurch Er als geringer denn der Vater gezeigt wird, nur auf Gottes Sohn Selbst der annehmenden Natur nach [194] beziehen könne, behauptete er, es gebe in Christus keine andere Seele als Gottes WORT, von dem er sagte, es habe für den Leib Christi die Stelle der Seele vertreten; so daß man es auf die Natur des Sohnes Gottes beziehen müßte, wenn Er sagt: „Der Vater ist größer als Ich“ [Jo 14, 28], oder wenn man von Ihm liest, Er habe gebetet oder getrauert. Aber wenn man dies annimmt, folgt, daß die Vereinigung des Sohnes Gottes nicht nur in der Person, sondern auch in der Natur geschah. Es ist nämlich offenkundig, daß die Einheit der menschlichen Natur aus Seele und Leib besteht.

Und was die Behauptung betrifft, der Sohn sei geringer als der Vater, wurde die Falschheit dieser Annahme oben (Kap. 41—43) klargelegt, als wir zeigten, daß der Sohn dem Vater gleich ist. Was aber die Behauptung betrifft, das WORT Gottes habe in Christus die Stelle der Seele vertreten, kann die Falschheit dieses Irrtums aus dem Vorausgeschickten gezeigt werden. Es wurde nämlich oben (Kap. 85 u. 90) gezeigt, daß die Seele als Form mit dem Leib vereinigt wird. Gott kann aber nicht die Form eines Körpers sein, wie oben (Kap. 17) gezeigt wurde. Und damit Arius nicht etwa sage, dies sei vom höchsten Gott, dem Vater, zu verstehen, kann dasselbe auch von den Engeln gezeigt werden, daß sie von

dicuntur de Christo, quibus ostenditur minor Patre, non nisi ad ipsum Dei Filium possent referri secundum assumentem naturam, posuit in Christo non aliam animam esse quam Dei Verbum, quod dixit corpori Christi fuisse pro anima: ut sic cum dicit: „Pater maior me est“, vel cum orasse legitur, aut tristatus, ad ipsam naturam Filii Dei sit referendum. Hoc autem posito, sequitur quod unio Filii Dei ad hominem facta sit non solum in persona, sed etiam in natura. Manifestum est enim quod ex anima et corpore constituitur unitas humanae naturae.

Et huius quidem positionis falsitas quantum ad id quod Filium minorem Patre asserit, supra est declarata, cum ostendimus Filium Patri aequalem. Quantum vero ad id quod dicit, Verbum Dei in Christo fuisse pro anima, huius erroris ex praemissis falsitas ostendi potest. Ostensum est enim supra, animam corpori uniri ut formam, Deum autem impossibile est formam corporis esse, sicut supra ostensum est. Et ne forte Arius hoc diceret de summo Deo Patre intelligendum, idem et de Angelis ostendi potest, quod secundum naturam corpori non possunt uniri per

Natur nicht nach Art einer Form mit einem Körper vereinigt werden können, da sie ihrer Natur nach den Körpern fernstehen. Also kann noch viel weniger der Sohn Gottes, durch den die Engel geschaffen sind, wie auch Arius bekennt, die Form eines Körpers sein.

AUSSERDEM: Auch wenn der Sohn Gottes ein Geschöpf wäre, wie Arius lügt, steht Er dennoch ihm zufolge in der Seligkeit vor allen erschaffenen Geistern. Die Seligkeit der Engel ist aber so groß, daß sie keine Betrübniß empfinden können; es wäre nämlich keine wahre und volle Glückseligkeit, wenn ihren Wünschen etwas fehlte. Es gehört nämlich zum Begriff der Seligkeit, ein abschließendes und vollkommenes Gut zu sein, das das Begehren gänzlich zur Ruhe kommen läßt. Also kann noch viel weniger Gottes Sohn Seiner Natur nach betrübt werden oder Sich fürchten.

Man liest aber, Er sei betrübt gewesen, wenn es heißt: „Jesus fing an, Sich zu fürchten und Ekel zu empfinden und traurig zu sein“ [Mk 14, 33; Mt 26, 37]; und auch Er Selbst gesteht Seine Betrübniß, indem Er sagt: „Meine Seele ist betrübt bis zum Tode“ [Mk 14, 34]. Es ist aber offenkundig, daß die Betrübniß nicht dem Leibe, sondern irgendeiner wahrnehmenden Substanz angehört. Also muß es in Christus außer dem WORT und dem Leibe eine andere Substanz gegeben haben, die Betrübniß erleiden konnte; und diese nennen wir die Seele [195].

modum formae, cum sint secundum naturam suam a corporibus separati. Multo igitur minus Filius Dei, per quem facti sunt Angeli, ut etiam Arius confitetur, corporis forma esse non potest.

PRAETEREA. Filius Dei etiam si sit creatura, ut Arius mentitur, tamen secundum ipsum in beatitudine praecedit omnes spiritus creatos. Est autem tanta Angelorum beatitudo, quod tristitiam habere non possunt. Non enim esset vera et plena felicitas, si aliquid eorum votis deficeret: est enim de ratione beatitudinis ut sit finale et perfectum bonum totaliter appetitum quietans. Multo igitur minus Dei Filius tristari potest aut timere secundum suam naturam.

Legitur autem tristatus, cum dicitur: „Coepit Iesus pavere et taedere, et moestus esse“; et ipse etiam suam tristitiam profitetur, dicens: „Tristis est anima mea usque ad mortem.“ Manifestum est autem tristitiam non esse corporis, sed alicuius apprehensivae substantiae. Oportet igitur praeter Verbum et corpus in Christo aliam fuisse substantiam quae tristitiam pati posset, et hanc dicimus animam.

WIEDERUM: Wenn Christus deshalb annahm, was unser ist, um uns von den Sünden zu reinigen, es aber für uns notwendiger war, der Seele nach gereinigt zu werden, aus der die Sünde ursprünglich hervorgegangen war und die der Träger der Sünde ist, nahm Er also nicht einen Leib ohne eine Seele an, sondern, weil [Er] in erster Linie eine Seele [annahm, nahm Er] darum mit der Seele auch einen Leib [an].

205. KAPITEL

VOM IRRTUM DES APOLLINARIS ÜBER DIE MENSCHWERDUNG UND DESSEN WIDERLEGUNG

Dadurch wird auch der Irrtum des *Apollinaris* [196] ausgeschlossen, der zuerst zwar dem Arius folgte und annahm, es gebe in Christus keine andere Seele als Gottes WORT. Aber weil er Arius darin nicht folgte, daß er den Sohn Gottes ein Geschöpf genannt hätte, von Christus aber vieles gesagt wird, was weder dem Leibe zugeteilt werden noch dem Schöpfer zukommen kann, wie Betrübniß, Furcht und dergleichen, war er schließlich gezwungen, in Christus zwar irgendeine Seele anzunehmen, die den Leib mit Sinnen begabte, und die Träger dieser Regungen sein konnte, die jedoch der Vernunft

RURSUS. Si Christus propterea assumpsit quae nostra sunt, ut nos a peccatis mundaret, magis autem necessarium erat nobis mundari secundum animam, a qua origo peccati processerat, et quae est subiectum peccati: non igitur corpus assumpsit sine anima, sed quia principalius animam, et corpus cum anima.

CAPUT 205

De errore Apollinaris circa incarnationem et improbatio eius

[STh III 5, 4; 3 d 2: 1, 3 qa 2; CG IV 33; Ver 20, 1; Jo c. 1: lect 7]

Ex quo etiam excluditur error Apollinaris, qui primo quidem Arium secutus, in Christo non aliam animam esse posuit quam Dei Verbum. Sed quia non sequebatur Arium in hoc quod Filium Dei diceret creaturam, multa autem dicuntur de Christo quae nec corpori attribui possunt, nec Creatori convenire, ut tristitia, timor et huiusmodi, coactus tandem fuit ponere quidem aliquam animam in Christo, quae corpus sensificaret, et quae harum passionum posset esse subiectum, quae tamen ratione et intellectu

und des Verstandes entbehrte, daß aber das WORT selbst im Menschen Christus die Stelle des Verstandes und der Vernunft vertreten habe.

Dies läßt sich aber auf vielfache Weise als falsch erweisen. *Erstens*, weil dies gegen das Wesen der Natur verstößt, daß eine nicht vernunfthafte Seele Form des Menschen ist, da er doch eine Form des Leibes besitzt. Man darf aber nicht denken, es sei bei der Menschwerdung Christi etwas Ungeheuerliches und Unnatürliches gewesen. *Zweitens*, weil es gegen das Ziel der Menschwerdung verstoßen hätte, das die Wiederherstellung der menschlichen Natur ist, die der Wiederherstellung in erster Linie bezüglich des verständlichen Teiles bedarf, welcher der Sünde teilhaftig sein kann. Daher war es in erster Linie angemessen, daß Er den verständlichen Teil des Menschen annahm.

Es heißt auch, Christus habe Sich gewundert [Mt 8, 1]. Verwunderung ist indessen nur Sache der Vernunftseele [197], Gott aber kann sie durchaus nicht zukommen. Wie also die Traurigkeit zwingt, in Christus eine sinnenhafte Seele anzunehmen, so zwingt die Verwunderung, in Christus einen verständlichen Teil der Seele anzunehmen.

carebat, ipsum autem Verbum homini Christo pro intellectu et ratione fuisse.

Hoc autem multipliciter falsum esse ostenditur. Primo quidem, quia hoc est contra naturae rationem ut anima non rationalis sit forma hominis, cum tamen formam corporis habeat. Nihil autem monstruosum et innaturale in Christi incarnatione fuisse putandum est. Secundo, quia fuisset contra incarnationis finem, qui est reparatio humanae naturae, quae quidem principaliter indiget reparari quantum ad intellectivam partem, quae particeps peccati esse potest. Unde praecipue conveniens fuit ut intellectivam hominis partem assumeret. Dicitur etiam Christus admiratus fuisse, admirari autem non est nisi animae rationalis, Deo vero omnino convenire non potest. Sicut igitur tristitia cogit in Christo ponere animam sensitivam, sic admiratio cogit ponere in Christo partem animae intellectivam.

206. KAPITEL

VOM IRRTUM DES EUTYCHES, DER DIE VEREINIGUNG
IN DIE NATUR VERLEGTE

Diesen aber folgte *Eutyches* [198] in gewisser Hinsicht. Er nahm nämlich an, nach der Menschwerdung sei die Natur Gottes und des Menschen eine einzige gewesen; doch nahm er nicht an, daß Christus die Seele oder der Verstand oder etwas von dem, was zur Vollständigkeit der Natur gehört, gefehlt habe.

Aber auch die Falschheit dieser Meinung tritt offenkundig zutage. Die göttliche Natur ist nämlich in sich vollkommen und unveränderlich. Nun aber kann sich eine Natur, die in sich vollkommen ist, nicht mit einer anderen zu einer einzigen Natur vereinigen, wenn nicht entweder sie selbst in die andere verwandelt wird, wie die Speise in das Speisende, oder das andere in sie verwandelt wird wie die Hölzer in das Feuer, oder beide in ein drittes verwandelt werden wie die Elemente in einen gemischten Körper. Dies alles schließt aber die göttliche Unveränderlichkeit aus, denn unveränderlich ist weder das, was in ein anderes verwandelt wird, noch das, worin ein anderes verwandelt werden kann. Da also die göttliche Natur

CAPUT 206

De errore Eutychetis ponentis unionem in natura

[STh III 2, 1; 3 d 5: 1, 2; CG IV 35. 41; UV 1; Ver 20, 1; Jo c. 1: lect 7; Rom c. 1: lect 2; Phil c. 2: lect 2]

Hos autem quantum ad aliquid *Eutyches* secutus est. Posuit enim unam naturam fuisse Dei et hominis post incarnationem, non tamen posuit quod Christo deesset vel anima vel intellectus, vel aliquid eorum quae ad integritatem spectant naturae.

Sed et huius opinionis falsitas manifeste apparet. Divina enim natura in se perfecta et incommutabilis est. Natura enim quae in se perfecta est, cum altera non potest in unam naturam convenire, nisi vel ipsa convertatur in alteram, sicut cibus in cibatum, vel alterum convertatur in ipsum, sicut in ignem ligna; vel utrumque transmutetur in tertium, sicut elementa in corpus mixtum. Haec autem omnia removet divina immutabilitas. Non enim immutabile est neque quod in alterum convertitur, neque in quod alterum converti potest. Cum ergo natura divina in se

in sich vollkommen ist, kann es auf keine Weise geschehen, daß sie sich zusammen mit irgendeiner Natur zu einer einzigen Natur vereinigte.

WIEDERUM: Wenn jemand die Ordnung der Dinge betrachtet, ändert die Hinzufügung einer größeren Vollkommenheit die Art der Natur. Was nämlich nur ist und lebt wie die Pflanze, gehört einer anderen Art an als das, was nur ist. Was aber ist und lebt und empfindet wie das Sinnenwesen, gehört einer anderen Art an als das, was nur ist und lebt wie die Pflanze. Desgleichen gehört das, was ist, lebt, empfindet und versteht wie der Mensch, einer anderen Art an als das, was nur ist, lebt und empfindet wie das vernunftlose Sinnenwesen. Wenn also jene einzige Natur, die Christus nach dieser Meinung zukommt, über dies alles hinaus besaß, was göttlich ist, folgt, daß jene Natur anderer Art war als die menschliche Natur, wie die menschliche Natur [anderer Art ist] als die Natur des vernunftlosen Sinnenwesens. Also war Christus auch kein Mensch derselben Art. Dies wird dadurch als falsch erwiesen, daß er dem Fleische nach von Menschen erzeugt wurde, wie Matthäus am Anfang seines Evangeliums zeigt, indem er sagt: „Das Buch des Stammes Jesu Christi, des Sohnes Davids, des Sohnes Abrahams“ [1, 1].

sit perfecta, nullo modo potest esse quod simul cum aliqua natura in unam naturam conveniat.

RURSUM. Si quis rerum ordinem consideret, additio maioris perfectionis variat naturae speciem: alterius enim speciei est quod est et vivit tantum, ut planta, quam quod est tantum. Quod autem est et vivit et sentit, ut animal, est alterius speciei quam quod est et vivit tantum, ut planta. Item quod est, vivit, sentit et intelligit, ut homo, est alterius speciei quam quod est, vivit et sentit tantum, ut animal brutum. Si igitur illa una natura quae ponitur esse Christi, supra haec omnia habuit quod divinum est, consequens est quod illa natura alterius fuerit speciei a natura humana, sicut natura humana a natura bruti animalis. Neque Christus igitur fuit homo eiusdem speciei: quod falsum esse ostenditur ex hoc quod ab hominibus secundum carnem progenitus fuit, sicut Matthaeus ostendit in principio Evangelii sui dicens: „Liber generationis Iesu Christi, filii David, filii Abraham.“

207. KAPITEL

GEGEN DEN IRRTUM DES MANICHÄUS, DER DA SAGTE,
CHRISTUS HABE KEINEN WAHREN, SONDERN EINEN
SCHEINLEIB BESESSEN

Wie aber Photinus das Geheimnis der Menschwerdung [seines Sinnes] entleerte, indem er von Christus die göttliche Natur wegnahm, so *Manichäus* [199], indem er die menschliche Natur wegnahm. Weil er nämlich behauptete, die ganze körperhafte Schöpfung sei vom Teufel erschaffen, und es nicht angemessen war, daß der Sohn des guten Gottes ein Geschöpf des Teufels annahm, deshalb behauptete er, Christus habe nicht wahres, sondern nur scheinbares Fleisch besessen [200], und erklärte, alles zur menschlichen Natur Gehörende, das im Evangelium von Christus erzählt wird, sei nur dem Scheine nach und nicht in Wahrheit geschehen.

Diese Behauptung widerspricht aber offensichtlich der Heiligen Schrift, die versichert, Christus sei aus der Jungfrau geboren, beschnitten worden, habe gehungert, gegessen und anderes ertragen, was zur Natur des menschlichen Fleisches gehört. Also wäre die Schrift der Evangelien im Irrtum, wenn sie dies von Christus erzählt.

CAPUT 207

Contra errorem Manichaei dicentis, Christum non
habuisse verum corpus, sed phantasticum

[STh III 5, 1; 3 d 2: 1, 3 qa 1. 2; d 4: 2, 1; 4 d 3: 3 qa 2 ad 2; CG IV 29. 30; Rom c. 8: lect 1; 2 Cor c. 5: lect 4]

Sicut autem Photinus evacuavit Incarnationis mysterium, divinam naturam a Christo auferendo, sic Manichaeus auferendo humanam. Quia enim ponebat totam creaturam corpoream a diabolo fuisse creatam, nec erat conveniens ut boni Dei Filius assumeret diaboli creaturam, ideo posuit Christum non habuisse veram carnem, sed phantasticam tantum, et omnia quae in Evangelio de Christo narrantur ad humanam naturam pertinentia, in phantasia, et non in veritate facta fuisse asserebat.

Haec autem positio manifeste sacrae Scripturae contradicit, quae Christum asserit de Virgine natum, circumcisum, esurisse, comedisse et alia pertulisse quae pertinent ad humanae carnis naturam. Falsa igitur esset Evangeliorum scriptura, haec narrantur de Christo.

WIEDERUM: Christus Selbst sagt von Sich: „Dazu bin Ich geboren und dazu in die Welt gekommen, um der Wahrheit Zeugnis zu geben“ [Jo 18, 37]. Er wäre aber nicht Zeuge der Wahrheit, sondern vielmehr der Unwahrheit gewesen, wenn Er an Sich gezeigt hätte, was Er nicht war, besonders da Er vorhersagte, daß Er leiden werde, was Er ohne wahres Fleisch nicht hätte leiden können, nämlich daß Er in die Hände der Menschen ausgeliefert, daß Er angespien, gegeißelt und gekreuzigt würde [Mt 16, 21; Mk 9, 30; Lk 9, 22]. Wenn man also sagt, Christus habe kein wahres Fleisch besessen und habe dergleichen nicht in Wahrheit, sondern dem Schein nach erlitten, heißt dies, Christus Unwahrheit zuschreiben.

DAZU: Eine wahre Meinung aus den Herzen der Menschen zu entfernen, ist Sache eines betrügerischen Menschen. Christus entfernte aber diese Meinung aus den Herzen der Jünger. Als Er nämlich nach der Auferstehung den Jüngern erschien, die glaubten, Er sei ein Geist oder ein Gespenst, sagte Er, um dergleichen Verdacht aus ihren Herzen wegzunehmen: „Tastet und seht, Ein Geist hat nicht Fleisch und Gebeine, wie ihr Mich haben seht“ [Lk 24, 39]. Und an einer anderen Stelle sprach der Herr, als Er über das Meer wandelte, zu den Jüngern, die glaubten, Er sei ein Gespenst, und deswegen in Furcht versetzt waren: „Ich bin es. Fürchtet euch nicht!“

RURSUS. Ipse Christus de se dicit: „In hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati.“ Non fuisset autem veritatis testis, sed magis falsitatis, si in se demonstrasset quod non erat: praesertim cum praedixerit se passurum quae sine vera carne pati non potuisset, scilicet quod traderetur in manus hominum, quod conspueretur, flagellaretur, crucifigeretur. Dicere ergo Christum veram carnem non habuisse, nec huiusmodi in veritate, sed solum in phantasia eum fuisse perpressum, est Christo imponere falsitatem.

ADHUC. Veram opinionem a cordibus hominum remove, est hominis fallacis. Christus autem hanc opinionem a cordibus discipulorum removit. Cum enim post resurrectionem discipulis apparuit qui eum spiritum vel phantasma esse existimabant, ad huiusmodi suspicionem de cordibus eorum tollendam, dixit: „Palpate, et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere“; et in alio loco, cum supra mare ambularet, existimantibus eum discipulis esse phantasma, et ob hoc eis in timore constitutis, Dominus dixit: „Ego sum, nolite ti-

[Mt 14, 27; Mk 6, 50; Jo 6, 20]. Wenn also diese Meinung wahr ist, muß man sagen, Christus sei ein Betrüger gewesen. Christus ist aber die Wahrheit, wie Er Selbst von Sich sagt [Jo 14, 6]. Also ist diese Meinung falsch.

208. KAPITEL

CHRISTUS BESASS EINEN WAHREN, NICHT EINEN VOM HIMMEL GENOMMENEN LEIB, GEGEN VALENTINUS

Valentinus [201] aber bekannte zwar, Christus habe einen wahren Leib besessen, sagte jedoch, Er habe das Fleisch nicht von der Jungfrau angenommen, sondern einen aus dem Himmel gebildeten Leib mitgebracht, der durch die Jungfrau hindurchging, wie das Wasser durch eine Leitung hindurchgeht.

Auch dies widerspricht der Wahrheit der Schrift. Der Apostel sagt nämlich Röm 1, 3: „Der Ihm wurde aus dem Samen Davids dem Fleische nach“; und an die Galater (4, 4) sagt er: „Gott sandte Seinen eingeborenen Sohn, geboren aus dem Weibe.“ Matthäus aber sagt 1, 16: „Und Jakob zeugte Joseph, den Mann Mariens, von der geboren ist Jesus, der Christus genannt wird“; und nachher nennt er sie Seine

mere.“ Si igitur haec opinio vera est, necesse est dicere Christum fuisse fallacem. Christus autem veritas est, ut ipse de se dicit. Haec opinio igitur est falsa.

CAPUT 208

Quod Christus verum corpus habuit, non de caelo, contra Valentinum

[Sth III 5, 2; 31, 1 ad 1; 3 d 2: 1, 3 qa 1; d 4: 2, 1; CG IV 30; Jo c. 2: lect 1; Hb c. 8: lect 1]

Valentinus autem etsi verum corpus Christum habuisse confiteretur, dicebat tamen eum carnem non assumpsisse de Virgine, sed attulisse corpus de caelo formatum, quod transivit per Virginem, nihil ex ea accipiens, sicut aqua transit per canalem.

Hoc etiam veritati Scripturae contradicit. Dicit enim Apostolus, Rom. 1: „Qui factus est ei ex semine David secundum carnem“, et ad Gal. 4, dicit: „Misit Deus Filium suum unigenitum factum ex muliere“. Matthaeus autem 1, dicit: „Et Iacob genuit Ioseph virum Mariae, de qua natus est Iesus, qui vocatur Chri-

Mutter, indem er hinzufügt: „Als Seine Mutter Maria mit Joseph verlobt war“ [1, 18]. Dies wäre aber nicht wahr, wenn Christus nicht von der Jungfrau Fleisch angenommen hätte. Also ist es falsch, daß Er einen himmlischen Leib mitbrachte. Wenn also der Apostel 1 Kor 15, 47 sagt: „Der zweite Mensch stammt vom Himmel, ist himmlisch“, muß dies so verstanden werden, daß Er der Gottheit nach, nicht aber der Substanz des Leibes nach vom Himmel herabstieg.

DAZU: Es bestände kein Grund, warum der Sohn Gottes, wenn Er einen Leib vom Himmel mitbrachte, hätte in den Schoß der Jungfrau eintreten sollen, wenn Er aus ihr nichts annahm; sondern es scheint vielmehr eine Täuschung zu sein, wenn Er aus dem Schoß der Mutter hervorging und vorgab, Er habe von ihr das Fleisch angenommen, was Er nicht angenommen hatte. Da also jede Unwahrheit Christus fremd ist, muß man schlechthin bekennen, daß Christus so aus dem Schoß der Jungfrau hervorging, daß Er aus ihr das Fleisch annahm.

stus“, et postmodum eam eius matrem nominat subdens: „Cum esset desponsata mater eius Maria Ioseph.“ Haec autem vera non essent, si Christus de Virgine carnem non assumpsisset. Falsum est igitur quod corpus caeleste attulerit. Sed quod Apostolus 1 ad Cor. 15, dicit: „Secundus homo de caelo caelestis“, intelligendum est quod de caelo descendit secundum Divinitatem, non autem secundum substantiam corporis.

ADHUC. Nulla ratio esset quare corpus de caelo afferens Dei Filius, uterum Virginitatis introisset, si ex ea nil assumeret, sed magis videretur esse fictio quaedam, dum ex utero matris egrediens demonstraret se ab ea accepisse carnem quam non acceperat. Cum igitur omnis falsitas a Christo sit aliena, simpliciter confitendum est, quod Christus sic processit ex utero Virginitatis quod ex ea carnem accepit.

WELCHES IST DIE LEHRE DES GLAUBENS ÜBER DIE
MENSCHWERDUNG?

Aus dem Vorausgeschickten können wir also ersehen, daß nach der Wahrheit des katholischen Glaubens in Christus ein wahrer Leib unserer Natur, eine wahre Vernunftseele und zugleich damit die vollkommene Gottheit war. Diese drei Substanzen [202] treten aber zu einer einzigen Person, nicht aber zu einer einzigen Natur zusammen.

Auch bei der Auslegung dieser Wahrheit haben manche [203] gewisse irrige Wege beschritten. Indem nämlich einige [204] erwogen, daß alles, was nach der Vollendung des Seins [205] zu etwas hinzukommt, auf akzidentelle Weise mit ihm verbunden wird, wie mit dem Menschen das Kleid, behaupteten sie, die Menschheit sei in der Person des Sohnes durch eine akzidentelle Vereinigung mit der Gottheit verbunden worden, nämlich so, daß die angenommene Natur sich zur Person des Sohnes Gottes verhielt wie das Kleid zum Menschen. Und zu dessen Bekräftigung führten sie an, was der Apostel Phil 2, 7 von Christus sagt, daß Er „im Äußeren als Mensch erfunden wurde“ [206].

CAPUT 209

Quae sit sententia fidei circa incarnationem

[STh III 2, 5. 6; 3 d 2: 1, 3 qa 3; d 6: 3, 1. 2; CG IV 34. 37. 41. 49; UV 1; Rom c. 1: lect 2; Phil c. 2: lect 2]

Ex praemissis igitur colligere possumus, quod in Christo secundum veritatem catholicae fidei fuit verum corpus nostrae naturae, vera anima rationalis, et simul cum hoc perfecta Deitas. Hae autem tres substantiae in unam personam conveniunt, non autem in unam naturam.

Ad cuius etiam veritatis expositionem aliqui per quasdam vias erroneas processerunt. Considerantes enim quidam, quod omne quod advenit alicui post esse completum, accidentaliter ei adiungitur, ut homini vestis, posuerunt quod humanitas accidentali unione fuerit in persona Filii Divinitati coniuncta, ita scilicet quod natura assumpta se haberet ad personam Filii Dei sicut vestis ad hominem. Ad cuius confirmationem inducebant quod Apostolus dicit ad Phil. 2 de Christo, quod „habitu inventus est ut homo“.

Wiederum erwogen sie, daß aus der Vereinigung der Seele und des Leibes ein gewisses Einzelding vernunftthafter Natur entsteht, das Person genannt wird. Wenn also in Christus die Seele mit dem Leibe vereinigt war, konnten sie nicht einsehen, daß daraus nicht hätte folgen müssen, daß durch eine solche Vereinigung eine Person begründet wurde. Also würde folgen, daß es in Christus zwei Personen gibt, nämlich die annehmende Person und die angenommene Person. Im bekleideten Menschen gibt es nämlich nicht zwei Personen, weil das Kleid nicht das Wesen einer Person hat; wenn aber das Kleid eine Person wäre, würde folgen, daß es im bekleideten Menschen zwei Personen gibt.

Um also dies auszuschließen, nahmen einige [207] an, die Seele Christi sei nie mit dem Leibe vereinigt gewesen, sondern die Person des Sohnes Gottes habe Seele und Leib getrennt angenommen. Aber diese Meinung fällt, während sie die eine Verkehrtheit zu meiden sucht, in eine noch größere. Daraus folgt nämlich mit Notwendigkeit, daß Christus nicht wahrer Mensch war. Die Wahrheit der menschlichen Natur erfordert nämlich die Vereinigung von Seele und Leib, denn der Mensch ist das, was aus beiden zusammengesetzt ist. Es würde auch folgen, daß Christus nicht wahres Fleisch besaß und keines seiner Glieder Wahrheit besaß. Wenn nämlich die Seele entfernt ist, gibt es Auge oder Hand oder Fleisch und Knochen

Rursus considerabant quod ex unione animae et corporis efficitur individuum quoddam rationalis naturae, quod nominatur persona. Si igitur anima in Christo fuisset corpori unita, videre non poterant quin sequeretur quod ex tali unione constitueretur persona. Sequeretur ergo in Christo duas esse personas, scilicet personam assumptam, et personam assumptam: in homine enim induto non sunt duae personae, quia indumentum rationem personae non habet. Si autem vestis esset persona, sequeretur in homine vestito duas esse personas.

Ad hoc igitur excludendum, posuerunt quidam animam Christi unitam nunquam fuisse corpori, sed quod persona Filii Dei animam et corpus separatim assumpsit. Sed haec opinio dum unum inconveniens vitare nititur, incidit in maius. Sequitur enim ex necessitate, quod Christus non fuerit verus homo. Veritas enim humanae naturae requirit animae et corporis unionem, nam homo est qui ex utroque componitur. Sequeretur etiam quod Christi non fuerit vera caro, nec aliquod membrum eius habuit veritatem. Remota enim anima non est oculus, aut ma-

nur noch im uneigentlichen Sinne wie das gemalte oder steinerne Auge [208]. Auch würde folgen, daß Christus nicht wahrhaft starb. Der Tod ist nämlich die Beraubung des Lebens. Es ist nämlich offenkundig, daß das Leben der Gottheit nicht durch den Tod geraubt werden konnte. Der Leib aber konnte nicht lebendig sein, wenn die Seele nicht mit ihm verbunden war. Weiter würde auch folgen, daß Christi Leib nicht empfinden konnte. Der Leib empfindet nämlich nur durch die mit ihm verbundene Seele.

Dazu aber fällt diese Meinung in den Irrtum des *Nestorius* zurück, den sie doch zu vermeiden sucht. Darin nämlich irrte Nestorius, daß er annahm, das WORT Gottes sei durch die Einwohnung der Gnade mit dem Menschen Christus vereinigt gewesen, so daß das WORT Gottes in jenem Menschen als in Seinem Tempel wohnte. Was aber die vorliegende Frage angeht, verschlägt es nichts, ob man sagt, das WORT sei im Menschen wie in einem Tempel, oder, die menschliche Natur komme zum WORT hinzu wie das Kleid zum Bekleideten; nur daß diese Meinung insoweit schlechter ist, weil sie Christus nicht als wahren Menschen bekennen kann. Also wurde diese Meinung nicht mit Unrecht verurteilt [209].

Dazu aber: Der bekleidete Mensch kann nicht die Person des Kleides oder Gewandes sein, noch kann man auf irgend-

nus, aut caro et os, nisi aequivoce, sicut pictus aut lapideus¹. Sequeretur etiam quod Christus vere mortuus non fuerit. Mors enim est privatio vitae. Manifestum est enim quod Divinitatis vita per mortem privari non potuit, corpus autem vivum esse non potuit, si ei anima coniuncta non fuit. Sequeretur etiam ulterius quod Christi corpus sentire non potuit, non enim sentit corpus nisi per animam sibi coniunctam.

Adhuc autem haec opinio in errorem Nestorii relabitur, quem tamen declinare intendit. In hoc enim erravit Nestorius, quod posuit Verbum Dei homini Christo fuisse unitum secundum inhabitationem gratiae, ita quod Verbum Dei fuerit in illo homine sicut in templo suo. Nihil autem refert dicere, quantum ad propositum pertinet, quod Verbum est in homine sicut in templo, et quod natura humana Verbo adveniat ut vestimentum vestito: nisi quod in tantum haec opinio est deterior, quia Christum verum hominem confiteri non potest. Est igitur haec opinio non immerito condemnata.

Adhuc autem homo vestitus non potest esse persona vestis aut indumenti, nec aliquo modo dici potest quod sit in specie

¹ Cf. Aristotelem, De An. 2, 1 (412b 20 sqq.).

eine Weise sagen, daß er in der Art des Gewandes sei. Wenn also der Sohn Gottes die menschliche Natur wie ein Kleid annahm, wird Er auf keine Weise eine Person menschlicher Natur genannt werden können, noch wird man auch sagen können, der Sohn Gottes sei derselben Art wie die anderen Menschen, wo doch der Apostel Phil 2, 7 von Ihm sagt, daß Er „den Menschen ähnlich wurde“. Daraus geht hervor, daß man diese Meinung gänzlich meiden muß.

210. KAPITEL

IN IHM GIBT ES NICHT ZWEI SUPPOSITA

Andere [210] aber wollten die vorher genannten Verkehrtheiten vermeiden und behaupteten, in Christus sei die Seele mit dem Leibe vereinigt gewesen, und durch solche Vereinigung sei ein gewisser Mensch begründet worden, von dem sie behaupten, er sei vom Sohn Gottes zur Einheit der Person angenommen worden; und auf Grund dieser Annahme ist, wie sie sagen, jener Mensch der Sohn Gottes und der Sohn Gottes jener Mensch. Und weil sie sagen, die vorher genannte Annahme habe zum Zielpunkt die Einheit der Person, bekennen sie zwar in Christus eine einzige Person Gottes und des Menschen; aber weil dieser Mensch, von dem sie sagen,

indumenti. Si igitur Filius Dei humanam naturam ut vestimentum assumpsit, nullo modo dici poterit persona humanae naturae, nec etiam dici poterit quod Filius Dei sit eiusdem speciei cum aliis hominibus, de quo tamen Apostolus dicit quod est „in similitudinem hominum factus“. Unde patet hanc opinionem esse totaliter evitandam.

CAPUT 210

Quod in ipso non sunt duo supposita

[Sth III 2, 3. 6; 4, 3; 3 d 6: 1, 1 qa 1. 2; 1, 2; 3, 2; d 7: 1, 1; CG IV 34. 37. 38. 39. 41. 49; UV 1. 2; RF 6; Qlb IX 2, 1; Jo c. 1: lect 7; Rom c. 1: lect 2. 3; Phil c. 2: lect 2]

Alii vero praedicta inconvenientia vitare volentes, posuerunt quidem in Christo animam corpori fuisse unitam, et ex tali unione quendam hominem constitutum fuisse, quem dicunt a Filio Dei in unitatem personae assumptum, ratione cuius assumptionis illum hominem dicunt esse Filium Dei, et Filium Dei dicunt esse illum hominem. Et quia assumptionem praedictam ad unitatem personae dicunt esse terminatam, confitentur quidem in Christo unam personam Dei et hominis, sed quia hic

er werde durch Seele und Leib begründet, ein gewisses Suppositum oder eine Hypostase menschlicher Natur ist, nehmen sie in Christus zwei Supposita und zwei Hypostasen an, das eine menschlicher Natur, erschaffen und zeitlich, das andere göttlicher Natur, unerschaffen und ewig.

Obwohl aber diese Meinung den Worten nach vom Irrtum des Nestorius abzuweichen scheint, kommt sie dennoch, wenn jemand sie innerlich durchforscht, auf dasselbe hinaus wie [die des] Nestorius. Es ist nämlich offenkundig, daß die Person nichts anderes ist als eine einzeldingliche Substanz vernunftthafter Natur; die menschliche Natur aber ist vernünftig. Daher nimmt man eben dadurch, daß man in Christus eine zeitliche und erschaffene Hypostase oder Suppositum menschlicher Natur annimmt, auch eine zeitliche und erschaffene Person in Christus an. Das ist es nämlich, was durch das Wort ‚Suppositum‘ oder ‚Hypostase‘ bezeichnet wird: eine einzeldingliche Substanz. Die also in Christus zwei Supposita oder zwei Hypostasen annehmen, müssen, wenn sie verstehen, was sie sagen, zwei Personen annehmen.

DESGLEICHEN: Was immer sich dem Suppositum nach unterscheidet, verhält sich so, daß das, was dem einen eigentümlich ist, dem anderen nicht zukommen kann. Wenn also der Sohn Gottes und der Sohn des Menschen nicht dasselbe Suppositum ist, folgt, daß das, was dem Sohn des Menschen

homo, quem ex anima et corpore constitutum dicunt, est quoddam suppositum vel hypostasis humanae naturae, ponunt in Christo duo supposita et duas hypostasas: unum naturae humanae, creatum et temporale; aliud divinae naturae, increatum et aeternum.

Haec autem positio licet ab errore Nestorii verbotenus recedere videatur, tamen si quis eam interius perscrutetur, in idem cum Nestorio labitur. Manifestum est enim quod persona nihil aliud est quam substantia individua rationalis naturae, humana autem natura rationalis est: unde et ex hoc ipso quod ponitur in Christo aliqua hypostasis vel suppositum naturae humanae, temporale et creatum, ponitur etiam aliqua persona in Christo, temporalis creata: hoc enim est quod nomine suppositi vel hypostasis significatur, scilicet individua substantia. Ponentes ergo in Christo duo supposita vel duas hypostasas, si quod dicunt intelligunt, necesse habent ponere duas personas.

ITEM. Quaecumque supposito differunt, ita se habent, quod ea quae sunt propria unius, alteri convenire non possunt. Si ergo non est idem suppositum Filius Dei et filius hominis, sequitur

gehört, nicht dem Sohn Gottes zugeteilt werden kann, noch umgekehrt. Also wird man von Gott nicht sagen können, er sei gekreuzigt oder von der Jungfrau geboren worden, was der nestorianischen Gottlosigkeit eigentümlich ist.

Wenn aber jemand dazu sagen will, daß das, was jenem Menschen gehört, wegen der Einheit der Person dem Sohne Gottes zugeteilt wird und umgekehrt, obwohl da verschiedene Supposita sind, kann dies durchaus nicht bestehen. Es ist nämlich offenkundig, daß das ewige Suppositum des Sohnes Gottes kein anderes ist als Seine Person selbst. Was immer also vom Sohne Gottes auf Grund Seiner Person ausgesagt wird, würde von Ihm auf Grund des Suppositums ausgesagt; aber das, was dem Menschen gehört, wird von Ihm nicht auf Grund des Suppositums ausgesagt, weil angenommen wird, daß Sich der Sohn Gottes vom Sohne des Menschen dem Suppositum nach unterscheidet. Also wird man auch nicht auf Grund der Person vom Sohne Gottes aussagen können, was dem Sohne des Menschen eigentümlich ist, wie von der Jungfrau geboren zu werden, zu sterben und Ähnliches.

DAZU: Wenn Gottes Name von irgendeinem zeitlichen Suppositum ausgesagt wird, wird diese Aussage einen Anfang haben; aber jedes, das neu anfängt, Gott genannt zu werden, ist nur darum Gott, weil es Gott geworden ist. Was aber Gott geworden ist, ist nicht von Natur Gott, sondern nur durch

quod ea quae sunt filii hominis, non possunt attribui Filio Dei, nec e converso. Non ergo poterit dici Deus crucifixus, aut natus ex Virgine: quod est Nestorianae impietatis.

Si quis autem ad haec dicere velit, quod ea quae sunt hominis illius, Filio Dei attribuuntur, et e converso propter unitatem personae, quamvis sint diversa supposita, hoc omnino stare non potest. Manifestum est enim quod suppositum aeternum Filii Dei non est aliud quam ipsa eius persona. Quaecumque igitur dicuntur de Filio Dei ratione suae personae, dicerentur de ipso ratione sui suppositi. Sed ea quae sunt hominis, non dicuntur de eo ratione suppositi, quia ponitur Filius Dei a filio hominis supposito differre. Neque igitur ratione personae de Filio Dei dici poterunt quae sunt propria filii hominis, ut nasci de Virgine, mori, et similia.

ADHUC. Si de supposito aliquo temporali Dei nomen praedicetur, hoc erit recens et novum. Sed omne quod recenter et de novo dicitur Deus, non est Deus, nisi quia factum est Deus. Quod autem est factum Deus, non est naturaliter Deus, sed per

Annahme an Kindes Statt. Also folgt, daß jener Mensch nicht wahrhaft und von Natur Gott war, sondern nur durch Annahme an Kindes Statt, was ebenfalls zum Irrtum des Nestorius gehört.

211. KAPITEL

IN CHRISTUS IST NUR EIN EINZIGES SUPPOSITUM UND NUR EINE EINZIGE PERSON

So muß man also sagen, daß es in Christus nicht nur eine einzige Person, sondern auch ein einziges Suppositum und eine einzige Hypostase Gottes und des Menschen gibt, aber nicht eine einzige Natur, sondern deren zwei. Um dies einzusehen, muß man erwägen, daß diese Namen ‚Person‘, ‚Hypostase‘ und ‚Suppositum‘ ein gewisses Vollständiges bezeichnen [211]. Man kann nämlich nicht sagen, die Hand oder das Fleisch oder irgendeiner der anderen Teile sei eine Person oder Hypostase oder ein Suppositum, sondern dieses Ganze, das dieser Mensch ist. Jene Namen aber, die dem Einzelding der Substanzen und der Akzidentien gemeinsam sind, wie ‚Einzelding‘ und ‚Einzelnes‘, können sowohl dem Ganzen als auch den Teilen zugeteilt werden, denn die Teile

adoptionem solum. Sequitur ergo quod ille homo non fuerit vere et naturaliter Deus, sed solum per adoptionem: quod etiam ad errorem Nestorii pertinet.

CAPUT 211

Quod in Christo est unum tantum suppositum et est una tantum persona

[STh III 2, 3; 3 d 6: 1, 1 qa 1. 2; d 7: 1, 1; CG IV 38. 39; UV 2; CEG 2; RF 6; Qlb IX 2, 1; Jo c. 1: lect 7]

Sic igitur oportet dicere, quod in Christo non solum sit una persona Dei et hominis, sed etiam unum suppositum et una hypostasis: natura autem non una, sed duae. Ad cuius evidentiam considerare oportet, quod haec nomina ‚persona‘, ‚hypostasis‘ et ‚suppositum‘, integrum quoddam designant. Non enim potest dici quod manus aut caro aut quaecumque aliarum partium sit persona vel hypostasis aut suppositum, sed hoc totum, quod est hic homo. Ea vero nomina quae sunt communia individuis substantiarum et accidentium, ut ‚individuum‘ et ‚singulare‘, possunt et toti et partibus aptari. Nam partes cum ac-

haben mit den Akzidentien etwas gemeinsam, nämlich nicht für sich da zu sein, sondern anderen innewohnen, obwohl auf verschiedene Weise [212]. Man kann also sagen, die Hand des Sokrates oder Plato sei ein gewisses Einzelding oder ein gewisses Einzelnes, obwohl sie nicht Hypostase oder Suppositum oder Person ist.

Man muß auch weiter erwägen, daß die Verbindung von irgendwelchen, für sich betrachtet, bisweilen etwas Vollständiges ausmacht, jedoch anderswo, wegen der Hinzufügung eines anderen, kein Vollständiges begründet; wie im Stein die Mischung der vier Elemente etwas Vollständiges ausmacht, und daher kann das, was durch die Elemente begründet wird, im Stein ‚Suppositum‘ oder ‚Hypostase‘ genannt werden, und dies ist dieser Stein; nicht aber ‚Person‘, weil es keine Hypostase vernünftiger Natur ist. Im Sinnenwesen aber begründet die Zusammensetzung der Elemente keinerlei Vollständiges, sondern einen Teil, nämlich den Leib, weil etwas anderes zur Vollendung des Sinnenwesens hinzukommen muß, nämlich die Seele. Daher begründet die Zusammensetzung der Elemente im Sinnenwesen nicht ein Suppositum oder eine Hypostase, sondern dieses ganze Sinnenwesen ist die Hypostase oder das Suppositum. Und dennoch ist deswegen die Zusammensetzung der Elemente im Sinnen-

cidentibus aliquid habent commune: scilicet quod non per se existunt, sed aliis insunt, licet secundum modum diversum. Potest igitur dici quod manus Socratis et Platonis est quoddam individuum, vel singulare quoddam, licet non sit hypostasis vel suppositum vel persona.

Est etiam considerandum ulterius, quod aliquorum coniunctio per se considerata, quandoque quidem facit aliquod integrum, quae in alio propter additionem alterius non constituit aliquod integrum, sicut in lapide commixtio quatuor elementorum facit aliquod integrum: unde illud quod est ex elementis constitutum, in lapide potest dici suppositum vel hypostasis, quod est hic lapis, non autem persona, quia non est hypostasis naturae rationalis. Compositio autem elementorum in animali non constituit aliquod integrum, sed constituit partem, scilicet corpus: quia necesse est aliquid aliud advenire ad completionem animalis, scilicet animam; unde compositio elementorum in animali non constituit suppositum vel hypostasim, sed hoc animal totum est hypostasis vel suppositum. Nec tamen propter hoc minus

wesen nicht weniger wirksam als im Stein, sondern viel wirksamer, weil sie auf ein edleres Ding hingeordnet ist.

So begründet also in den anderen Menschen die Vereinigung von Seele und Leib eine Hypostase und ein Suppositum, weil es dort nichts anderes gibt als diese zwei. Im Herrn Jesus Christus aber kommt außer Seele und Leib eine dritte Substanz [213] hinzu, nämlich die Gottheit. Also ist das, was aus Leib und Seele besteht, nicht für sich gesondert Suppositum oder Hypostase, wie auch nicht Person; sondern Suppositum, Hypostase oder Person ist das, was aus den drei Substanzen besteht, nämlich aus dem Leib und der Seele und der Gottheit; und so gibt es in Christus, wie nur eine einzige Person, so ein einziges Suppositum und eine einzige Hypostase.

Die Seele kommt aber auf andere Weise zum Leib hinzu als die Gottheit zu beiden, denn die Seele kommt zum Leib hinzu als seine Form, weshalb aus diesen zweien eine einzige Natur zusammengesetzt wird, welche menschliche Natur heißt; die Gottheit aber kommt zur Seele und zum Leib nicht nach Art einer Form noch nach Art eines Teiles hinzu; dies verstößt nämlich gegen den Begriff der göttlichen Vollkommenheit. Daher setzt sich aus Gottheit und Seele und Leib nicht eine einzige Natur zusammen, sondern die göttliche Natur selbst, die in sich selbst vollständig und rein ist, nahm auf eine gewisse unbegreifliche und unaussprechliche Weise

est efficax in animali elementorum compositio quam in lapide, sed multo amplius, quia est ordinata ad rem nobiliorem.

Sic igitur in aliis hominibus unio animae et corporis constituit hypostasim et suppositum, quia nihil aliud est praeter haec duo. In Domino autem Iesu Christo praeter animam et corpus advenit tertia substantia, scilicet Divinitas. Non ergo est seorsum suppositum vel hypostasis, sicut nec persona, id quod est ex corpore et anima constitutum, sed suppositum, hypostasis vel persona est id quod constat ex tribus substantiis, corpore scilicet et anima et Divinitate, et sic in Christo sicut est una tantum persona, ita unum suppositum et una hypostasis.

Alia autem ratione advenit anima corpori, et Divinitas utriusque. Nam anima advenit corpori ut forma eius existens, unde his duobus constituitur una natura, quae dicitur humana natura. Divinitas autem non advenit animae et corpori per modum formae, neque per modum partis: hoc enim est contra rationem divinae perfectionis. Unde ex Divinitate et anima et corpore non constituitur una natura, sed ipsa natura divina in seipsa integra et pura existens sibi quodam modo incomprehensibili

die aus Seele und Leib bestehende menschliche Natur an sich; und dies geschah durch ihre unendliche Kraft. Wir sehen nämlich: Je größere Kraft irgendein Tätiges besitzt, desto inniger paßt es sich irgendein Werkzeug an, um irgendein Werk zu vollenden. Wie also die göttliche Kraft wegen ihrer Unendlichkeit unendlich und unbegreiflich ist, so ist die Weise, auf die Christus die menschliche Natur als eine Art Werkzeug zum Wirken des menschlichen Heils mit Sich vereinigte, für uns unaussprechlich und überragt jede andere Vereinigung Gottes mit einem Geschöpf.

Und weil, wie wir bereits sagten, Person, Hypostase und Suppositum ein gewisses Vollständiges bezeichnet, hielte sich, wenn die göttliche Natur in Christus wie ein Teil und nicht wie etwas Vollständiges ist, wie die Seele in der Zusammensetzung des Menschen [ein Teil ist], die einzige Person Christi nicht nur auf seiten der göttlichen Natur, sondern wäre ein gewisses aus Dreien Zusammengesetztes; wie auch im Menschen die Person, die Hypostase und das Suppositum das ist, was aus Seele und Leib besteht. Aber weil die göttliche Natur etwas Vollständiges ist, das durch eine gewisse unaussprechliche Vereinigung die menschliche Natur annahm, hält sich die Person auf seiten der göttlichen Natur und desgleichen die Hypostase und das Suppositum. Seele und Leib aber werden zum Person-sein der göttlichen Person gezogen,

et ineffabili humanam naturam ex anima et corpore constitutam assumpsit, quod ex infinita virtute eius processit. Videmus enim quod quanto aliquid agens est maioris virtutis, tanto magis sibi applicat aliquid instrumentum ad aliquid opus perficiendum. Sicut igitur virtus divina propter sui infinitatem est infinita et incomprehensibilis, ita modus quo sibi univit humanam naturam Christus, quasi organum quoddam ad humanae salutis effectum, est nobis ineffabilis, et excedens omnem aliam unionem Dei ad creaturam.

Et quia, sicut iam diximus, persona, hypostasis et suppositum designant aliquid integrum, si divina natura in Christo est ut pars, et non ut aliquid integrum, sicut anima in compositione hominis, una persona Christi non se teneret tantum ex parte naturae divinae, sed esset quoddam constitutum ex tribus, sicut et in homine persona, hypostasis et suppositum est quod ex anima et corpore constituitur. Sed quia divina natura est aliquid integrum, quod sibi assumpsit per quandam ineffabilem unionem humanam naturam, persona se tenet ex parte divinae naturae, et similiter hypostasis et suppositum; anima vero et corpus trahuntur ad personalitatem personae divinae, ut sit

so daß sie Person des Sohnes Gottes wie auch Person und Hypostase und Suppositum des Sohnes des Menschen ist.

Dafür läßt sich aber ein gewisses Beispiel unter den Geschöpfen finden. Träger und Akzidens vereinigen sich nämlich nicht so, daß durch sie irgendein Drittes begründet würde [214], und daher verhält sich der Träger in einer solchen Vereinigung nicht wie ein Teil, sondern ist ein gewisses Vollständiges, das Person, Hypostase und Suppositum ist. Das Akzidens aber wird zum Person-sein des Trägers gezogen, so daß die Person des Menschen und des Weißen dieselbe und desgleichen die Hypostase dieselbe und das Suppositum dasselbe ist. So ist also nach einer gewissen Ähnlichkeit Person, Hypostase und Suppositum des Sohnes Gottes in Christus Person, Hypostase und Suppositum der menschlichen Natur. Daher vermaßen sich einige wegen einer derartigen Ähnlichkeit zu sagen, die menschliche Natur sinke in Christus zum Akzidens herab und sei auf akzidentelle Weise mit Gottes Sohn vereinigt, wobei sie den wahren Verhalt nicht von der Ähnlichkeit unterschieden.

Also geht aus dem Vorausgeschickten hervor, daß es in Christus keine andere als die ewige Person gibt, welche die Person des Sohnes Gottes ist und keine andere Hypostase oder Suppositum. Wenn man also sagt: ‚dieser Mensch‘ und auf Christus zeigt, wird das ewige Suppositum bezeichnet.

persona Filii Dei, sicut etiam persona filii hominis et hypostasis et suppositum.

Potest autem huiusmodi exemplum aliquale in creaturis inveniri. Subiectum enim et accidens non sic uniuntur ut ex eis aliquod tertium constituatur, unde subiectum in tali unione non se habet ut pars, sed est integrum quoddam, quod est persona, hypostasis et suppositum. Accidens autem trahitur ad personalitatem subiecti, ut sit persona eadem hominis et albi, et similiter eadem hypostasis et idem suppositum. Sic igitur secundum similitudinem quandam persona, hypostasis et suppositum Filii Dei est persona, hypostasis et suppositum humanae naturae in Christo. Unde quidam propter huiusmodi similitudinem dicere praesumpserunt, quod humana natura in Christo degenerat in accidens, et quod accidentaliter Dei Filio uniretur, veritatem a similitudine non discernentes.

Patet igitur ex praemissis quod in Christo non est alia persona nisi aeterna, quae est persona Filii Dei, nec alia hypostasis aut suppositum; unde cum dicitur ‚Hic homo,‘ demonstrato Christo, importatur suppositum aeternum. Nec tamen propter

Und dennoch wird deswegen das Wort ‚Mensch‘ von Christus und von den anderen Menschen nicht mehrdeutig ausgesagt. Die Mehrdeutigkeit kommt nämlich nicht infolge der Verschiedenheit der Unterstellung, sondern infolge der Verschiedenheit der Bezeichnung in Betracht [215]; das Wort ‚Mensch‘ ‚Petrus und Christus zugeteilt, bezeichnet aber dasselbe, nämlich die menschliche Natur; aber es untersteht nicht dasselbe, weil hier das ewige Suppositum des Sohnes Gottes, dort aber ein erschaffenes Suppositum untersteht.

Weil aber von einem jeden Suppositum irgendwelcher Natur das ausgesagt werden kann, was jener Natur zusteht, die das Suppositum besitzt, in Christus aber das Suppositum menschlicher und göttlicher Natur dasselbe ist, ist es offenkundig, daß von diesem Suppositum beider Naturen, ob es durch einen Namen unterstellt werde, der die göttliche oder die menschliche Natur oder Person bezeichnet, unterschiedslos ausgesagt werden kann, sowohl was der göttlichen als auch was der menschlichen Natur gehört; wie wenn wir sagen, der Sohn Gottes sei ewig, und der Sohn Gottes sei von der Jungfrau geboren; und desgleichen können wir sagen, dieser Mensch sei Gott und habe die Sterne erschaffen und sei geboren, gestorben und begraben worden.

Was aber von irgendeinem Suppositum ausgesagt wird, wird von ihm auf Grund irgendeiner Form oder irgendeines

hoc aequivoce dicitur hoc nomen ‚homo‘ de Christo et de aliis hominibus. Aequivocatio enim non attenditur secundum diversitatem suppositionis, sed secundum diversitatem significationis. Nomen autem hominis attributum Petro et Christo idem significat, scilicet naturam humanam, sed non idem supponit: quia hic supponit suppositum aeternum Filii Dei, ibi autem suppositum creatum.

Quia vero de unoquoque supposito alicuius naturae possunt dici ea quae competunt illi naturae cuius est suppositum, idem autem est suppositum in Christo humanae et divinae naturae, manifestum est quod de hoc supposito utriusque naturae, sive supponatur per nomen significans divinam naturam aut personam, sive humanam, possunt dici indifferenter et quae sunt divinae, et quae sunt humanae naturae, utputa, si dicamus, quod Filius Dei est aeternus, et quod Filius Dei est natus de Virgine, et similiter dicere possumus, quod hic homo est Deus, et creavit stellas, et est natus, mortuus et sepultus.

Quod autem praedicatur de aliquo supposito, praedicatur de eo secundum aliquam formam vel materiam, sicut Socrates est

Stoffes ausgesagt; wie Sokrates auf Grund der Weißfarbheit weiß ist und auf Grund der Seele vernunftbegabt ist. Es wurde aber oben (Kap. 209—211) gesagt, daß es in Christus zwei Naturen und ein Suppositum gibt. Wenn es also auf das Suppositum bezogen wird, läßt sich von Christus unterschiedslos Göttliches und Menschliches aussagen. Man muß jedoch unterscheiden, auf Grund von was jedes von beiden ausgesagt wird, weil das Göttliche auf Grund der göttlichen, das Menschliche aber auf Grund der menschlichen Natur von Christus ausgesagt wird.

212. KAPITEL

VON DEM, WAS IN CHRISTUS EINES ODER VIELES GENANNT WIRD

Weil es also in Christus eine einzige Person und zwei Naturen gibt, muß man bei deren Vereinigung erwägen, was in Christus eines und was vieles genannt werden muß. Was nämlich entsprechend der Verschiedenheit der Natur vervielfältigt wird, von all dem müssen wir bekennen, daß es in Christus mehreres ist. Diesbezüglich muß man erstens erwägen: Da etwas durch die Zeugung oder Geburt die Natur empfängt, muß es in Christus wie zwei Naturen, so auch

albus secundum albedinem, et est rationalis secundum animam. Dictum est autem supra quod in Christo sunt duae naturae et unum suppositum. Si ergo referatur ad suppositum, indifferenter sunt praedicanda de Christo humana et divina. Est tamen discernendum secundum quid utrumque dicatur, quia divina dicuntur de Christo secundum divinam naturam, humana vero secundum humanam.

CAPUT 212.

De his quae dicuntur in Christo unum vel multa

[Sth III 17, 2; 18, 1; 19, 1; 35, 2, 5; 3 d 4: 1, 2 qa 1; d 6: 2, 2; d 8: 4, 5; d 14: 1 qa 1; d 17: 1 qa 1; d 18: 1; CG IV 36; Ver 20, 1 ad 2; UV 1 ad 10, 16; 2 ad 16; 4, 5; Qlb I 2, 1; IX 2, 2, 3; Mt c. 26; Jo c. 6: lect 4]

Quia igitur in Christo est una persona et duae naturae, ex horum convenientia considerandum est, quid in Christo unum dici debeat, et quid multa. Quaecumque enim secundum naturae diversitatem multiplicantur, necesse est quod in Christo plura esse confiteamur. Inter quae primo considerandum est, quod cum per generationem sive per nativitatem natura recipia-

zwei Zeugungen oder Geburten geben, die eine ewig, durch die Er vom Vater die göttliche Natur empfing, die andere zeitlich, durch die Er von der Mutter die menschliche Natur empfing.

Ebenso muß man auch alles, was Gott und dem Menschen angemessener Weise als zur Natur gehörend zugeteilt wird, in Christus mehreres nennen. Gott wird aber Verstand und Wille und deren Vollkommenheiten, wie Wissen oder Weisheit und Liebe oder Gerechtigkeiten, wie auch dem Menschen als zur menschlichen Natur gehörend zugeteilt wird, denn Wille und Verstand sind Teile der Seele, deren Vollkommenheiten aber sind Weisheit und Gerechtigkeit und dergleichen. Also muß man in Christus zwei Verstandesvermögen annehmen, nämlich das menschliche und das göttliche und desgleichen zwei Willen, auch zweifaches Wissen oder [zweifache] Liebe, nämlich die erschaffene und die unerschaffene.

Aber das, was zum Suppositum oder zur Hypostase gehört, muß man in Christus als nur eines bekennen. Wenn daher das Sein in dem Sinne aufgefaßt wird, in welchem einem einzigen Suppositum ein einziges Sein zukommt, scheint man sagen zu müssen, daß es in Christus nur ein einziges Sein gibt. Es ist nämlich offenkundig, daß getrennte Teile als einzelne ihr eigenes Sein besitzen, insofern sie aber im Ganzen be-

tur, necesse est quod sicut in Christo sunt duae naturae, ita etiam duas esse generationes sive nativitates: una aeterna, secundum quam accepit naturam divinam a Patre; alia temporalis, secundum quam accepit humanam naturam a matre.

Similiter etiam quaecumque Deo et homini convenienter attribuuntur ad naturam pertinentia, necesse est plura dicere in Christo. Attribuitur autem Deo intellectus et voluntas et horum perfectiones, puta scientia seu sapientia, et caritas, sive iustitia, quae homini etiam attribuuntur ad humanam naturam pertinentia. Nam voluntas et intellectus sunt partes animae, horum autem perfectiones sunt sapientia et iustitia et huiusmodi. Necesse est ergo in Christo ponere duos intellectus, humanum scilicet et divinum, et similiter duas voluntates, duplicem etiam scientiam sive caritatem, creatam scilicet et increatam.

Ea vero quae ad suppositum sive hypostasim pertinent, unum tantum in Christo confiteri oportet: unde si esse accipiatur secundum quod unum esse est unius suppositi, videtur dicendum quod in Christo sit tantum unum esse. Manifestum est enim quod partes divisae singulae proprium esse habent,

trachtet werden, nicht ihr eigenes Sein besitzen, sondern alle durch das Sein des Ganzen sind. Wenn wir also Christus als ein gewisses vollständiges Suppositum zweier Naturen betrachten, wird Er nur ein einziges Sein besitzen, wie auch ein einziges Suppositum.

Weil aber die Tätigkeiten den Supposita angehören [216], schien es einigen [217], daß es in Christus wie nur ein einziges Suppositum, so nur eine einzige Tätigkeit gebe. Aber sie überlegten nicht richtig, denn in jedwedem Einzelding finden sich viele Tätigkeiten, wenn [dort] mehrere Prinzipien der Tätigkeiten sind; wie im Menschen wegen des Unterschiedes des Sinnes und des Verstandes die Tätigkeit des Verstehens eine andere ist als die des Empfindens, und wie im Feuer wegen der Verschiedenheit der Wärme und der Leichtigkeit die Tätigkeit des Erwärmens eine andere ist als die des Aufsteigens. Die Natur verhält sich aber zur Tätigkeit wie deren Prinzip. Also gibt es in Christus nicht eine einzige Tätigkeit wegen des einzigen Suppositums, sondern deren zwei wegen der zwei Naturen [218]; wie umgekehrt in der heiligen Dreifaltigkeit die drei Personen wegen der einzigen Natur eine einzige Tätigkeit besitzen.

Doch nimmt die Tätigkeit der Menschheit in Christus irgendwie an der Tätigkeit der göttlichen Kraft teil. Unter allem, was zu einem Suppositum zusammenkommt, dient

secundum autem quod in toto considerantur, non habent suum esse, sed omnes sunt per esse totius. Si ergo consideremus ipsum Christum ut quoddam integrum suppositum duarum naturarum, eius erit unum tantum esse, sicut et unum suppositum.

Quia vero operationes suppositorum sunt, visum est aliquibus quod sicut in Christo non est nisi unum suppositum, ita non esset nisi una operatio. Sed non recte consideraverunt: nam in quolibet individuo reperiuntur multae operationes, si sunt plura operationum principia, sicut in homine alia est operatio intelligendi, alia sentiendi, propter differentiam sensus et intellectus: sicut in igne alia est operatio calefactionis, alia ascensionis, propter differentiam caloris et levitatis. Natura autem comparatur ad operationem ut eius principium. Non ergo est una operatio in Christo propter unum suppositum, sed duae propter duas naturas, sicut econverso in sancta Trinitate est una operatio trium personarum propter unam naturam.

Participat tamen operatio humanitatis in Christo aliquid de operatione virtutis divinae. Omnium enim eorum quae conveniunt in unum suppositum, ei quod principalius est, cetera

nämlich das Übrige auf werkzeugliche Weise dem, was vorzüglicher ist, wie die übrigen Teile des Menschen Werkzeuge des Verstandes sind. So betrachtet man also in Christus die Menschheit wie eine Art Werkzeug der Gottheit. Es ist aber klar, daß das Werkzeug in der Kraft des hauptsächlich Tätigen tätig ist. Daher findet sich in der Tätigkeit des Werkzeuges nicht nur die Kraft des Werkzeuges, sondern auch die des hauptsächlich Tätigen, wie durch die Tätigkeit der Axt die Truhe entsteht, insofern die Axt vom Kunstfertigen geführt wird. So besaß also auch die Tätigkeit der menschlichen Natur in Christus über menschliches Vermögen hinaus eine gewisse Kraft von der Gottheit her. Daß Er nämlich einen Aussätzigen berührte, war Tätigkeit der Menschheit; aber daß jene Berührung vom Aussatz heilte, ging von der Kraft der Gottheit aus. Und auf diese Weise waren alle Seine menschlichen Tätigkeiten und Leiden kraft der Gottheit heilsam; und deshalb nennt Dionysius die menschliche Tätigkeit Christi „theandrisch“, das heißt gottmenschlich, weil sie nämlich so aus der Menschheit hervorging, daß in ihr nichtsdestoweniger die Kraft der Gottheit waltete.

Es wird von einigen auch bezüglich der Sohnschaft in Zweifel gezogen, ob sie in Christus nur eine einzige sei wegen der Einheit des Suppositums oder zwei wegen der Zweifaltigkeit

instrumentaliter deserviunt, sicut ceterae partes hominis sunt instrumenta intellectus. Sic igitur in Christo humanitas quasi quoddam organum Divinitatis censetur. Patet autem quod instrumentum agit in virtute principalis agentis. Unde in actione instrumenti non solum invenitur virtus instrumenti, sed etiam principalis agentis, sicut per actionem securis fit arca, in quantum securis dirigitur ab artifice. Ita ergo et operatio humanae naturae in Christo quandam vim ex Deitate habebat supra virtutem humanam. Quod enim tangeret leprosum, humanitatis actio fuit, sed quod tactus ille curaret a lepra, ex virtute Divinitatis procedebat. Et per hunc modum omnes eius actiones et passiones humanae virtute Divinitatis salutare fuerunt: et ideo Dionysius [Epist. IV] vocat humanam Christi „operationem theandricam“, id est deivirilem, quia scilicet sic procedebat ex humanitate, quod tamen in ea vigeat Divinitatis virtus.

Vertitur etiam a quibusdam in dubium de filiatione, an sit una tantum in Christo propter unitatem suppositi, vel duae

der Geburt [219]. Es scheint aber, daß es deren zwei sind, weil bei der Vervielfältigung der Ursache die Wirkung vervielfältigt wird. Ursache der Sohnschaft ist aber die Geburt [220]. Da es also in Christus zwei Geburten gibt, scheint zu folgen, daß da auch zwei Sohnschaften sind. Und dem steht nicht entgegen, daß die Sohnschaft eine personhafte, das heißt eine die Person begründende Beziehung ist. Dies gilt nämlich von der göttlichen Sohnschaft [vgl. Kap. 60]; die menschliche Sohnschaft aber begründet nicht die Person, sondern kommt außerwesentlich zu der bereits begründeten Person hinzu. Desgleichen steht dem auch nicht entgegen, daß ein einziger Mensch durch eine einzige Sohnschaft auf Vater und Mutter bezogen ist, weil er durch dieselbe Geburt von beiden Eltern stammt. Wo aber die Ursache der Beziehung dieselbe ist, ist auch die Beziehung der Sache nach eine einzige, wenn auch die Hinblicke vervielfältigt werden. Nichts hindert nämlich, daß etwas einen Hinblick auf ein anderes hat, ohne daß ihm der Sache nach eine Beziehung inne wäre; wie das Wißbare auf das Wissen bezogen ist, wobei die Beziehung nicht in ihm ist. So hindert auch nichts, daß eine einzige wirkliche Beziehung mehrere Hinblicke hat; denn wie die Beziehung ihr Wirklichsein ihrer Ursache verdankt, so auch, daß sie eine einzige oder vielfältig ist. Und da Christus nicht durch dieselbe Geburt aus dem Vater

propter dualitatem nativitatis. Videtur autem quod sint duae, quia multiplicata causa, multiplicatur effectus: est autem causa filiationis nativitas. Cum igitur sint duae nativitates Christi, consequens videtur quod etiam sint duae filiationes. Nec obstat quod filiatio est relatio personalis, idest personam constituens: hoc enim verum est de filiatione divina, filiatio vero humana non constituit personam, sed accidit personae constitutae. Similiter etiam non obstat quod unus homo una filiatione refertur ad patrem et matrem, quia eadem nativitate nascitur ab utroque parente. Ubi autem est eadem causa relationis, relatio est una realiter, quamvis multiplicentur respectus. Nihil enim prohibet aliquid habere respectum ad alterum absque hoc quod realiter insit ei relatio, sicut scibile refertur ad scientiam relatione in eo non existente: ita etiam nihil prohibet quod una realis relatio plures respectus habeat. Nam sicut relatio ex causa sua habet quod sit res quaedam, ita etiam quod sit una vel multiplex; et sic cum Christus non eadem nativitate nascatur ex

und der Mutter geboren wurde, scheint es in Ihm wegen der zwei Geburten zwei wirkliche Sohnschaften zu geben.

Aber da ist ein Anderes, das dem entgegensteht, so daß es in Christus nicht mehrere wirkliche Sohnschaften geben kann. Nicht jedes, das aus etwas geboren wird, kann nämlich dessen Sohn genannt werden, sondern nur ein vollständiges Suppositum. Die Hand eines Menschen wird nämlich nicht seine Tochter, noch der Fuß sein Sohn genannt, sondern das ganze Einzelne, das Petrus oder Johannes ist. Also ist der eigentümliche Träger der Sohnschaft eben das Suppositum. Es wurde aber oben (Kap. 210 u. 211) gezeigt, daß es in Christus kein anderes als das unerschaffene Suppositum gibt, zu dem keinerlei wirkliche Beziehung in der Zeit hinzukommen kann; sondern jede Beziehung Gottes zum Geschöpf ist, wie wir oben (Kap. 99) sagten, nur eine solche der Vernunft. Also kann die Sohnschaft, durch die das ewige Suppositum des Sohnes auf die jungfräuliche Mutter bezogen wird, keine wirkliche Beziehung, sondern nur ein Hinblick der Vernunft sein; und dies hindert nicht, daß Christus wahrhaft und wirklich Sohn der jungfräulichen Mutter ist; wie auch Gott wahrhaft und wirklich Herr der Schöpfung ist, weil Er ein wirkliches Vermögen besitzt, die Schöpfung zu beherrschen; und dennoch wird die Beziehung der Herrschaft Gott nur der Vernunft nach zugeteilt. Wenn es aber in

patre et matre, duae filiationes reales in eo esse videntur propter duas nativitates.

Sed est aliud quod obviat propter quod non possunt esse plures filiationes reales in Christo. Non enim omne quod nascitur ex aliquo, filius eius dici potest, sed solum completum suppositum. Manus enim alicuius hominis non dicitur filia, nec pes filius, sed totum singulare quod est Petrus vel Ioannes. Proprium igitur subiectum filiationis est ipsum suppositum. Ostensum est autem supra quod in Christo non est aliud suppositum quam increatum, cui non potest ex tempore aliqua realis relatio advenire; sed, sicut supra diximus, omnis relatio Dei ad creaturam est secundum rationem tantum. Oportet igitur quod filiatio, qua suppositum aeternum Filii refertur ad Virginem matrem, non sit realis relatio, sed respectus rationis tantum. Nec propter hoc impeditur quin Christus sit vere et realiter filius Virginis matris, quia realiter ab ea natus est, sicut etiam Deus vere et realiter est dominus creaturae, quia habet realem potentiam coercendi creaturam, et tamen domini relatio solum secundum rationem Deo attribuitur. Si autem in Christo essent

Christus mehrere Supposita gäbe, wie einige annahmen [vg. Kap. 203 u. 210], würde nichts hindern, in Christus zwei Sohnschaften anzunehmen, weil der zeitlichen Sohnschaft das erschaffene Suppositum unterstände.

213. KAPITEL

CHRISTUS MUSSTE IN DER GNADE UND DER WEISHEIT DER WAHRHEIT VOLLKOMMEN SEIN

Weil aber, wie bereits (Kap. 212) gesagt wurde, die Menschheit Christi sich zu Seiner Gottheit wie eine Art Werkzeug verhält, die Anlage und Beschaffenheit der Werkzeuge aber vornehmlich nach dem Ziel beurteilt wird und dann auch nach ihrer Eignung für den, der das Werkzeug gebraucht, ist es folgerichtig, daß wir die Beschaffenheit der vom WORT Gottes angenommenen menschlichen Natur unter diesen Gesichtspunkten betrachten. Das Ziel der Annahme der menschlichen Natur durch das WORT Gottes ist aber das Heil und die Wiederherstellung der menschlichen Natur. Also mußte Christus der menschlichen Natur nach so beschaffen sein, daß Er auf angemessene Weise Urheber des menschlichen Heils sein konnte.

plura supposita, ut quidam posuerunt, nihil prohiberet ponere in Christo duas filiationes, quia filiationi temporali subiiceretur suppositum creatum.

CAPUT 213

Quod oportuit Christum esse perfectum in gratia et sapientia veritatis

[STh III 7, 1. 9; 3 d 13: 1, 1; 2 qa 1; d 15: 1, 2 ad 5; Ver 29, 1; Jo c. 1: lect 8; c. 3: lect 6]

Quia vero, sicut iam dictum est, humanitas Christi se habet ad Divinitatem eius quasi quoddam organum eius, organorum autem dispositio et qualitas pensatur praecipue quidem ex fine, et etiam ex decentia instrumento utentis, secundum hos modos consequens est ut consideremus qualitatem humanae naturae a Verbo Dei assumptae. Finis autem assumptionis humanae naturae a Verbo Dei, est salus et reparatio humanae naturae. Talem igitur oportuit esse Christum secundum humanam naturam ut convenienter esse possit auctor humanae salutis.

Das menschliche Heil besteht aber im Genuß Gottes, durch den der Mensch selig wird; und deshalb mußte Christus der menschlichen Natur nach Gott vollkommen genießen. In jeder Gattung muß nämlich das Prinzip vollkommen sein [221]. Der Genuß Gottes betrifft aber ein Zweifaches, den Willen und den Verstand; den Willen, sofern er Gott durch die Liebe vollkommen anhängt; den Verstand aber, sofern er Gott vollkommen erkennt. Das vollkommene Anhängen des Willens an Gott durch die Liebe geschieht aber durch die Gnade, durch die der Mensch gerechtfertigt wird, nach Röm 3, 24: „Unentgeltlich gerechtfertigt durch Seine Gnade.“ Der Mensch ist nämlich dadurch gerecht, daß er Gott durch die Liebe anhängt. Die vollkommene Erkenntnis Gottes aber geschieht durch das Licht der Weisheit, welche die Erkenntnis der göttlichen Wahrheit ist. Also mußte das Mensch gewordene WORT Gottes in der Gnade und der Weisheit der Wahrheit vollkommen sein. Daher heißt es Jo 1, 14: „Das WORT ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt, und wir haben Seine Herrlichkeit gesehen, die Herrlichkeit als des Eingeborenen vom Vater, voll der Gnade und Wahrheit.“

Salus autem humana consistit in fruitione divina, per quam homo beatus efficitur: et ideo oportuit Christum secundum humanam naturam fuisse perfecte Deo fruentem. Principium enim in unoquoque genere oportet esse perfectum. Fruitio autem divina secundum duo existit, secundum voluntatem, et secundum intellectum: secundum voluntatem quidem Deo perfecte per amorem inhaerentem; secundum intellectum autem perfecte Deum cognoscentem. Perfecta autem inhaesio voluntatis ad Deum per amorem est per gratiam, per quam homo iustificatur, secundum illud Rom. 3: „Iustificati gratis per gratiam eius.“ Ex hoc enim homo iustus est, quod Deo per amorem inhaeret. Perfecta autem cognitio Dei est per lumen sapientiae, quae est cognitio divinae veritatis. Oportuit igitur Verbum Dei incarnatum perfectum in gratia et in sapientia veritatis existere; unde Ioan. 1 dicitur: „Verbum caro factum est, et habitavit in nobis: et vidimus gloriam eius, gloriam quasi unigeniti a Patre, plenum gratiae et veritatis.“