

Thomas von Aquin, Summa theologiae, Prima Pars, Quaestiones I – XIII

Prologus

Quia Catholicae veritatis doctor non solum provectos debet instruere, sed ad eum pertinet etiam incipientes erudire, secundum illud apostoli I ad Corinth. III, *tanquam parvulis in Christo, lac vobis potum dedi, non escam*; propositum nostrae intentionis in hoc opere est, ea quae ad Christianam religionem pertinent, eo modo tradere, secundum quod congruit ad eruditionem incipientium.

Consideravimus namque huius doctrinae novitios, in his quae a diversis conscripta sunt, plurimum impediri, partim quidem propter multiplicationem inutilium quaestionum, articulorum et argumentorum; partim etiam quia ea quae sunt necessaria talibus ad sciendum, non traduntur secundum ordinem disciplinae, sed secundum quod requirebat librorum expositio, vel secundum quod se praebebat occasio disputandi; partim quidem quia eorundem frequens repetitio et fastidium et confusionem generabat in animis auditorum.

Haec igitur et alia huiusmodi evitare studentes, tentabimus, cum confidentia divini auxilii, ea quae ad sacram doctrinam pertinent, breviter ac dilucide prosequi, secundum quod materia patietur.

Quaestio I: De sacra doctrina, qualis sit, et ad quae se extendat

Et ut intentio nostra sub aliquibus certis limitibus comprehendatur, necessarium est primo investigare de ipsa sacra doctrina, qualis sit, et ad quae se extendat. Circa quae quaerenda sunt decem. Primo, de necessitate huius doctrinae. Secundo, utrum sit scientia. Tertio, utrum sit una vel plures. Quarto, utrum sit speculativa vel practica. Quinto, de comparatione eius ad alias scientias. Sexto, utrum sit sapientia. Septimo, quid sit subiectum eius. Octavo, utrum sit argumentativa. Nono, utrum uti debeat metaphoricis vel symbolicis locutionibus. Decimo, utrum Scriptura sacra huius doctrinae sit secundum plures sensus exponenda.

Articulus 1: Utrum sit necessarium, praeter philosophicas disciplinas, aliam doctrinam haberi,

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non sit necessarium, praeter philosophicas disciplinas, aliam doctrinam haberi. Ad ea enim quae supra rationem sunt, homo non debet conari, secundum illud Eccli. III, *altiora te ne quaesieris*. Sed ea quae rationi subduntur, sufficienter traduntur in philosophicis disciplinis. Superfluum igitur videtur, praeter philosophicas disciplinas, aliam doctrinam haberi.

Praeterea, doctrina non potest esse nisi de ente, nihil enim scitur nisi verum, quod cum ente convertitur. Sed de omnibus entibus tractatur in philosophicis disciplinis, et etiam de Deo, unde quaedam pars philosophiae dicitur theologia, sive scientia divina, ut patet per philosophum in VI Metaphys. Non fuit igitur necessarium, praeter philosophicas disciplinas, aliam doctrinam haberi.

Sed contra est quod dicitur II ad Tim. III, *omnis Scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum ad iustitiam*. Scriptura autem divinitus inspirata non pertinet ad philosophicas disciplinas, quae sunt secundum rationem humanam inventae. Utile igitur est, praeter philosophicas disciplinas, esse aliam scientiam divinitus inspiratam.

Vorwort

Der Lehrer der katholischen Wahrheit hat nicht nur die Aufgabe, die Fortgeschrittenen tiefer in die Wissenschaft einzuführen; er soll sich – nach 1 Kor 3,1: „Ich gab euch, gleichsam Kinder in Christus, Milch zur Nahrung, nicht feste Speise“ – auch dem Unterricht der Anfänger widmen. Darum wollen wir in diesem Werke den Inhalt der christlichen Religion so darstellen, daß auch Anfänger folgen können.

Wem nämlich dieser Stoff noch neu ist, der wird bei seinem Studium durch die Eigenart der vorhandenen Lehrbücher eher gehemmt als gefördert. Nutzlose Fragen, Artikel, Beweisführungen häufen sich; man bietet den Lehrstoff nicht in planvoller Ordnung, sondern wie es die Erklärung des jeweiligen Textes verlangt oder wo sich gerade Gelegenheit zu einer Auseinandersetzung zeigt. Bei solchem Vorgehen sind häufige Wiederholungen und damit für den Hörer Unklarheit und Überdruß unvermeidlich.

Wir werden derartige Fehler zu vermeiden suchen und wollen mit Gottes Beistand den Inhalt der hl. Lehre so kurz und so klar vorlegen, wie es der Gegenstand erlaubt.

Frage I: Die heilige Lehre, ihre Art und ihr Gegenstand

Vor allem müssen wir unsere Aufgabe fest umgrenzen und daher zunächst untersuchen, welcher Art diese Lehre ist, die wir als „heilige Lehre“ bezeichnen, und worauf sie sich erstreckt. Es ergeben sich zehn Einzelfragen: 1. Ist diese Lehre notwendig? 2. Ist sie eine Wissenschaft? 3. Ist sie nur eine oder zerfällt sie in mehrere Wissenschaften? 4. Gehört sie zu den spekulativen oder zu den praktischen Wissenschaften? 5. Wie gestaltet sich ihr Verhältnis zu den anderen Wissenschaften? 6. Kann man sie Weisheit nennen? 7. Welches ist ihr Gegenstand? 8. Kennt sie ein Beweisverfahren? 9. Darf sie Sinnbilder und Gleichnisse verwenden? 10. Läßt die Hl. Schrift, die Quelle dieser Lehre, in ihrer Auslegung einen mehrfachen Sinn zu?

1. Artikel: Haben wir außer den philosophischen Wissenschaften noch eine andere Lehre notwendig?

1. Auf den ersten Blick scheint diese Notwendigkeit nicht einleuchtend. Denn nach dem, was über die Vernunft hinausgeht, soll der Mensch nicht verlangen. „Was für dich zu hoch, das suche nicht“ (Sir 3, 22). Alles aber, was zum Bereich der Vernunft gehört, wird uns hinreichend vermittelt durch die philosophischen Wissenschaften, so daß wir ohne jede weitere Wissenschaft auskommen

2. Die Wissenschaft handelt nur von dem, was ist. Gegenstand des Wissens ist nämlich das Wahre, und dieses fällt zusammen mit dem, was ist. Nun handeln aber schon die philosophischen Wissenschaften von allen Bereichen des Seienden, auch von Gott, weshalb ein Teil der Philosophie nach Aristoteles auch „natürliche Theologie“ oder Gotteslehre heißt [Metaphysik VI]. Wir haben daher außer den philosophischen keine weitere Wissenschaft notwendig.

Andererseits sagt der hl. Paulus: „Alle von Gott eingegebene Schrift ist nützlich zur Belehrung, zur Zurechtweisung, zur Besserung und zur Unterweisung in der Gerechtigkeit“ (2 Tim 3, 16). Die inspirierten Schriften aber gehören nicht zu den philosophischen Wissenschaften, die die Frucht bloß menschlicher Verstandestätigkeit sind. Es ist also wohl von Nutzen, daß es außer den philosophischen eine weitere Wissenschaft gibt, die auf göttlicher Eingebung beruht.

Respondeo dicendum quod necessarium fuit ad humanam salutem, esse doctrinam quandam secundum revelationem divinam, praeter philosophicas disciplinas, quae ratione humana investigantur. Primo quidem, quia homo ordinatur ad Deum sicut ad quendam finem qui comprehensionem rationis excedit, secundum illud Isaiae LXIV, *oculus non vidit Deum absque te, quae praeparasti diligentibus te*. Finem autem oportet esse praecognitum hominibus, qui suas intentiones et actiones debent ordinare in finem. Unde necessarium fuit homini ad salutem, quod ei nota fierent quaedam per revelationem divinam, quae rationem humanam excedunt. Ad ea etiam quae de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina. Quia veritas de Deo, per rationem investigata, a paucis, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum, homini proveniret, a cuius tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quae in Deo est. Ut igitur salus hominibus et convenientius et certius proveniat, necessarium fuit quod de divinis per divinam revelationem instruantur. Necessarium igitur fuit, praeter philosophicas disciplinas, quae per rationem investigantur, sacram doctrinam per revelationem haberi.

Ad primum ergo dicendum quod, licet ea quae sunt altiora hominis cognitione, non sint ab homine per rationem inquirenda, sunt tamen, a Deo revelata, suscipienda per fidem. Unde et ibidem subditur, *plurima supra sensum hominum ostensa sunt tibi*. Et in huiusmodi sacra doctrina consistit.

Ad secundum dicendum quod diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit. Eandem enim conclusionem demonstrat astrologus et naturalis, puta quod terra est rotunda, sed astrologus per medium mathematicum, idest a materia abstractum; naturalis autem per medium circa materiam consideratum. Unde nihil prohibet de eisdem rebus, de quibus philosophicae disciplinae tractant secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis, et aliam scientiam tractare secundum quod cognoscuntur lumine divinae revelationis. Unde theologia quae ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia quae pars philosophiae ponitur.

Articulus 2: Utrum sacra doctrina sit scientia

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod sacra doctrina non sit scientia. Omnis enim scientia procedit ex principiis per se notis. Sed sacra doctrina procedit ex articulis fidei, qui non sunt per se noti, cum non ab omnibus concedantur, *non enim omnium est fides*, ut dicitur II Thessalon. III. Non igitur sacra doctrina est scientia.

Praeterea, scientia non est singularium. Sed sacra doctrina tractat de singularibus, puta de gestis Abrahae, Isaac et Iacob, et similibus. Ergo sacra doctrina non est scientia.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XIV de Trinitate, *huic scientiae attribuitur illud tantummodo quo fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur, roboratur*. Hoc autem ad nullam scientiam pertinet nisi ad sacram doctrinam. Ergo sacra doctrina est scientia.

Respondeo dicendum sacram doctrinam esse scientiam. Sed sciendum est quod duplex est scientiarum genus. Quaedam enim sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut

Antwort: Das Heil der Menschen verlangt außer den philosophischen Wissenschaften, die im Bereich der menschlichen Vernunft bleiben, eine Lehre, die auf göttlicher Offenbarung beruht. Zunächst deshalb, weil Gott den Menschen für ein Ziel bestimmt hat, das die Fassungskraft der Vernunft übersteigt. Is 64, 4: „Außer dir hat kein Auge gesehen, was du, o Gott, denen bereitet hast, die dich lieben.“ Das Ziel aber muß dem Menschen vorher bekannt sein, wenn er sein Wollen und Handeln darauf einstellen soll. Darum mußten dem Menschen, sollte er sein Heil nicht verfehlen, durch göttliche Offenbarung manche Dinge kund werden, die über die menschliche Vernunft hinausgehen. Aber auch jene Wahrheiten über Gott, die an sich der menschlichen Vernunft erreichbar sind, mußten dem Menschen geoffenbart werden. Denn die Erforschung dieser Wahrheiten wäre nur wenigen möglich, würde viel Zeit in Anspruch nehmen und auch dann noch mit viel Irrtum verbunden sein. Und dabei hängt von der Erkenntnis dieser Wahrheiten das Heil des Menschen ab, das in Gott gelegen ist. Sollten die Menschen daher größerer Zahl und mit größerer Sicherheit das Heil erlangen, so mußte Gott ihnen diese Wahrheiten offenbaren. So war also neben den philosophischen Wissenschaften, die rein auf der Forschungsarbeit der menschlichen Vernunft beruhen, eine heilige Lehre notwendig, die auf göttlicher Offenbarung gründet.

Zu 1. Gewiß soll der Mensch, was für sein Erkennen zu hoch ist, nicht mit den Kräften seiner Vernunft erforschen wollen; wenn Gott es ihm aber offenbart, muß er es im Glauben annehmen. Deshalb heißt es a. a. 0. (V. 25) weiter: „Es ist dir vieles gezeigt worden, was über Menschenerkennen hinausgeht.“ Und gerade mit diesen Dingen beschäftigt sich die heilige Wissenschaft.

Zu 2. Ein verschiedener Grund der Erkennbarkeit bedingt auch eine Verschiedenheit in den Wissenschaften. So beweisen der Astronom und der Physiker denselben Satz, z.B. daß die Erde rund ist. Doch tut es er Astronom mit Hilfe der Mathematik, also durch ein abstraktes Beweismittel; der Physiker dagegen auf Grund konkreter Beobachtungen. In gleicher Weise können dieselben Dinge, soweit sie der Vernunft zugänglich sind, Gegenstand der philosophischen Wissenschaften und zugleich, soweit sie durch die Offenbarung erkannt werden, auch noch Gegenstand einer anderen Wissenschaft sein. Die Theologie also, welche zur hl. Lehre gehört, unterscheidet sich der Gattung nach voll jener, die einen Teil der Philosophie bildet.

2. Artikel: Ist die heilige Lehre eine Wissenschaft?

1. Jede Wissenschaft gründet in Prinzipien, die durch sich selbst einsichtig sind. Die hl. Lehre aber geht zurück auf Glaubensartikel, die als solche nicht durch sich selbst einsichtig sind und deshalb auch nicht von allen angenommen werden. „Denn nicht alle finden den Glauben“ (2 Thess 8, 2). Die hl. Lehre ist also keine Wissenschaft.

2. Von den Einzeldingen gibt es keine Wissenschaft. Die hl. Lehre aber handelt von den Einzeldingen, z.B. von den Taten Abrahams, Isaaks und Jakobs und Ähnlichem. Also ist die hl. Lehre keine Wissenschaft.

Andererseits sagt der hl. Augustinus: „Unter diese Wissenschaft fällt nur, was den heilbringenden Glauben zeugt, nährt, verteidigt und stärkt.“ Dafür kommt aber keine andere Wissenschaft in Betracht als die hl. Lehre. Also ist die hl. Lehre eine Wissenschaft.

Antwort: Die hl. Lehre ist eine Wissenschaft. Aber es gibt eine doppelte Art von Wissenschaft. Die eine stützt sich auf Prinzipien, die durch das natürliche Licht des Verstandes einsichtig sind, wie z.B. die

arithmetica, geometria, et huiusmodi. Quaedam vero sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiae, sicut perspectiva procedit ex principiis notificatis per geometriam, et musica ex principiis per arithmetica notis. Et hoc modo sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum. Unde sicut musica credit principia tradita sibi ab arithmetico, ita doctrina sacra credit principia revelata sibi a Deo.

Ad primum ergo dicendum quod principia cuiuslibet scientiae vel sunt nota per se, vel reducuntur ad notitiam superioris scientiae. Et talia sunt principia sacrae doctrinae, ut dictum est.

Ad secundum dicendum quod singularia traduntur in sacra doctrina, non quia de eis principaliter tractetur, sed introducuntur tum in exemplum vitae, sicut in scientiis moralibus; tum etiam ad declarandum auctoritatem virorum per quos ad nos revelatio divina processit, super quam fundatur sacra Scriptura seu doctrina.

Articulus 3: Utrum sacra doctrina sit una scientia

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod sacra doctrina non sit una scientia. Quia secundum philosophum in I Poster., *una scientia est quae est unius generis subiecti*. Creator autem et creatura, de quibus in sacra doctrina tractatur, non continentur sub uno genere subiecti. Ergo sacra doctrina non est una scientia.

Praeterea, in sacra doctrina tractatur de Angelis, de creaturis corporalibus, de moribus hominum. Huiusmodi autem ad diversas scientias philosophicas pertinent. Igitur sacra doctrina non est una scientia.

Sed contra est quod sacra Scriptura de ea loquitur sicut de una scientia, dicitur enim Sap. X, *dedit illi scientiam sanctorum*.

Respondeo dicendum sacram doctrinam unam scientiam esse. Est enim unitas potentiae et habitus consideranda secundum obiectum, non quidem materialiter, sed secundum rationem formalem obiecti, puta homo, asinus et lapis conveniunt in una formali ratione colorati, quod est obiectum visus. Quia igitur sacra Scriptura considerat aliqua secundum quod sunt divinitus revelata, secundum quod dictum est, omnia quaecumque sunt divinitus revelabilia, communicant in una ratione formali obiecti huius scientiae. Et ideo comprehenduntur sub sacra doctrina sicut sub scientia una.

Ad primum ergo dicendum quod sacra doctrina non determinat de Deo et de creaturis ex aequo, sed de Deo principaliter, et de creaturis secundum quod referuntur ad Deum, ut ad principium vel finem. Unde unitas scientiae non impeditur.

Ad secundum dicendum quod nihil prohibet inferiores potentias vel habitus diversificari circa illas materias, quae communiter cadunt sub una potentia vel habitu superiori, quia superior potentia vel habitus respicit obiectum sub universaliori ratione formali. Sicut obiectum sensus communis est sensibile, quod comprehendit sub se visibile et audibile, unde sensus communis, cum sit una potentia, extendit se

Arithmetik, die Geometrie u. a.; eine zweite Art auf Prinzipien, die durch das Licht einer höheren, übergeordneten Wissenschaft einsichtig werden. So gründet z.B. die Lehre von der Perspektive in Prinzipien, die durch die Geometrie, die Musik in solchen, die durch die Arithmetik einsichtig sind. Und zu dieser zweiten Art von Wissenschaft zählt die hl. Lehre, weil sie sich auf Prinzipien stützt, die durch das Licht einer höheren Wissenschaft erkannt werden, nämlich der Wissenschaft Ottos und der Seligen. Wie sich also die Musik auf die Prinzipien verläßt, die ihr von der Arithmetik vermittelt werden, so nimmt die hl. Lehre die Prinzipien gläubig an, die ihr von Gott geoffenbart sind.

Zu 1. Die Prinzipien einer jeden Wissenschaft sind entweder einsichtig durch sich selbst oder sie werden auf die Einsicht einer höheren Wissenschaft zurückgeführt. So die Prinzipien der hl. Lehre (vgl. oben).

Zu 2. Die Einzeldinge werden zwar in der hl. Lehre auch berührt, doch nicht so, als wären sie Hauptsache. Sie dienen etwa als Beispiel für das Leben, wie in den Moralwissenschaften, oder zum Erweis für die Autorität jener Männer, durch die die göttliche Offenbarung, das Fundament der Hl. Schrift oder Lehre, uns zuteil geworden ist.

3. Artikel: Ist die heilige Lehre eine einzige Wissenschaft?

1. Die hl. Lehre überschreitet doch wohl den Rahmen einer einzigen Wissenschaft; denn „die Einheitlichkeit einer Wissenschaft kommt von der Art-Einheit ihres Gegenstandes“ (Aristoteles). Die Gegenstände der hl. Lehre aber, wie Gott und Geschöpf, gehören nicht zu einer Art-Einheit. Die hl. Lehre wäre also nicht eine einzige Wissenschaft.

2. Die hl. Lehre handelt unter anderem auch von den Engeln, von der Körperwelt, von den Sitten der Menschen. Diese Dinge fallen aber unter verschiedene philosophische Wissenschaften. Also kann auch die hl. Lehre nicht eine einzige Wissenschaft sein.

Andererseits spricht die Hl. Schrift von der hl. Lehre als von einer einzigen Wissenschaft: „Sie [die Weisheit] verlieh ihm die Wissenschaft der Heiligen“ (Weish 10, 10).

Antwort: Die hl. Lehre ist eine einzige Wissenschaft. Die Einheit eines [Seelen-]Vermögens und der ihm entsprechenden Fertigkeit richtet sich nämlich nach dem Gegenstande, freilich nicht nach seinem wirklichen Sein, sondern nach jener formalen Seite, die jeweils seinen Gegenstandscharakter bestimmt. So kommen z.B. Mensch, Esel und Stein überein in ihrer Eigenschaft als farbige Dinge, die als solche Gegenstand des Gesichtssinnes sind. So betrachtet auch die hl. Lehre alles nur sofern es von Gott geoffenbart ist (vgl. Art. 2). Es kommt somit alles, was nur irgendwie von Gott geoffenbart werden kann, überein in dem einen gemeinsamen Formalgrund, der den Gegenstand dieser Wissenschaft seinem besonderen Gegenstandscharakter bestimmt. Und so gehört alles das zur hl. Lehre als zu einer einzigen Wissenschaft.

Zu 1. Die hl. Lehre handelt nicht in der gleichen Weise von Gott und von den Geschöpfen, sondern von Gott als dem Hauptgegenstand, von den Geschöpfen aber nur, soweit sie eben eine Beziehung haben zu Gott als zu ihrem Ursprung und zu ihrem Ziel. So wird die Einheit der Wissenschaft nicht gefährdet.

Zu 2. Es steht nichts im Wege, daß die niederen Seelen-Vermögen und die ihnen entsprechenden Fertigkeiten sich unterscheiden nach der Verschiedenheit jener Gegenstandsbereiche, die zusammen unter ein einziges höheres Vermögen oder eine einzige höhere Fertigkeit fallen. Denn das höhere Vermögen oder die höhere Fertigkeit erfaßt den Gegenstand unter einem allgemeineren Gesichtspunkt.

ad omnia obiecta quinque sensuum. Et similiter ea quae in diversis scientiis philosophicis tractantur, potest sacra doctrina, una existens, considerare sub una ratione, in quantum scilicet sunt divinitus revelabilia, ut sic sacra doctrina sit velut quaedam impressio divinae scientiae, quae est una et simplex omnium.

Articulus 4: Utrum sacra doctrina sit scientia practica

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod sacra doctrina sit scientia practica. Finis enim practicae est operatio, secundum philosophum in II Metaphys. Sacra autem doctrina ad operationem ordinatur, secundum illud Iac. I, *estote factores verbi, et non auditores tantum*. Ergo sacra doctrina est practica scientia.

Praeterea, sacra doctrina dividitur per legem veterem et novam. Lex autem pertinet ad scientiam moralem, quae est scientia practica. Ergo sacra doctrina est scientia practica.

Sed contra, omnis scientia practica est de rebus operabilibus ab homine; ut moralis de actibus hominum, et aedificativa de aedificiis. Sacra autem doctrina est principaliter de Deo, cuius magis homines sunt opera. Non ergo est scientia practica, sed magis speculativa.

Respondeo dicendum quod sacra doctrina, ut dictum est, una existens, se extendit ad ea quae pertinent ad diversas scientias philosophicas, propter rationem formalem quam in diversis attendit, scilicet prout sunt divino lumine cognoscibilia. Unde licet in scientiis philosophicis alia sit speculativa et alia practica, sacra tamen doctrina comprehendit sub se utramque; sicut et Deus eadem scientia se cognoscit, et ea quae facit. Magis tamen est speculativa quam practica, quia principaliter agit de rebus divinis quam de actibus humanis; de quibus agit secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua aeterna beatitudo consistit.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Articulus 5: Utrum sacra doctrina sit dignior aliis scientiis

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod sacra doctrina non sit dignior aliis scientiis. Certitudo enim pertinet ad dignitatem scientiae. Sed aliae scientiae, de quarum principiis dubitari non potest, videntur esse certiores sacra doctrina, cuius principia, scilicet articuli fidei, dubitationem recipiunt. Aliae igitur scientiae videntur ista digniores.

Praeterea, inferioris scientiae est a superiori accipere, sicut musicus ab arithmetico. Sed sacra doctrina accipit aliquid a philosophicis disciplinis, dicit enim Hieronymus in epistola ad magnum oratorem urbis Romae, quod *doctores antiqui intantum philosophorum doctrinis atque sententiis suos resperserunt libros, ut nescias quid in illis prius admirari debeas, eruditionem saeculi, an scientiam Scripturarum*. Ergo sacra doctrina est inferior aliis scientiis.

So ist der Gegenstand des Gemeinsinnes das Sinnenfällige überhaupt, das das Sichtbare und das Hörbare unter sich begreift. Daher erstreckt sich der Gemeinsinn, wiewohl er ein einziges Vermögen darstellt, auf alle Gegenstände der fünf Einzelsinne. – Ähnlich kann nun die hl. Lehre unbeschadet ihrer Einheit alles, was in den verschiedenen philosophischen Wissenschaften behandelt wird, unter einem einzigen Gesichtspunkt betrachten: soweit es Inhalt göttlicher Offenbarung sein kann; und so ist dann die hl. Lehre eine Art Einprägung des göttlichen Wissens, das in höchster Einheit und Einfachheit alles umfaßt.

4. Artikel: Gehört die heilige Lehre zu den praktischen Wissenschaften?

1. Nach der Lehre des Philosophen ist das Ziel der praktischen Wissenschaft die Tätigkeit [Metaphysik II]. Die hl. Lehre aber ist ganz auf die Tätigkeit hingeeordnet. Jak 1, 22: „Ihr sollt das Wort Gottes nicht bloß anhören, ihr sollt es auch tun.“

2. Die hl. Lehre wird eingeteilt in das alte und das neue „Gesetz“. Das Gesetz aber gehört in die Sittenlehre, die eine praktische Wissenschaft ist.

Andererseits: Jede praktische Wissenschaft handelt von dem, was der Mensch im Werk verwirklichen kann; so die Sittenlehre von den menschlichen Handlungen und die Baukunst von den Bauten. Die hl. Lehre aber handelt in der Hauptsache von Gott, dessen Werke vielmehr die Menschen sind. Sie ist also keine praktische, sondern eher eine spekulative Wissenschaft.

Antwort: Die hl. Lehre umfaßt unbeschadet ihrer Einheit all das, was in die verschiedenen philosophischen Wissenschaften hineingehört (vgl. Art. 3 zu 2). Grund hierfür ist die Einheit des formalen Gesichtspunktes, den sie in den verschiedenen Dingen betrachtet: ihre Erkennbarkeit durch das göttliche Licht. Mag also auch unter den philosophischen Wissenschaften die eine spekulativen, die andere praktischen Charakter tragen: die hl. Lehre begreift beides in sich, ähnlich wie auch Gott mit demselben Wissen sich erkennt und das, was er schafft. Doch ist die hl. Lehre mehr spekulativ als praktisch, weil sie in erster Linie das Göttliche betrachtet und sich erst in zweiter Linie mit den Handlungen der Menschen befaßt. Diese berücksichtigt sie nämlich nur insoweit, als der Mensch durch seine Akte hinstrebt zur vollkommenen Gotteserkenntnis, in der die ewige Seligkeit besteht.

Die Antwort auf die Einwände ergibt sich damit von selbst.

5. Artikel: Kommt der heiligen Lehre ein Vorrang zu vor den anderen Wissenschaften?

1. Der Rang einer Wissenschaft wird mitbestimmt durch den Grad ihrer Sicherheit. Die anderen Wissenschaften aber, deren Prinzipien unzweifelhaft feststehen, scheinen eine größere Sicherheit zu haben als die heilige Lehre. Denn ihre Prinzipien, die Glaubensartikel, lassen die Möglichkeit des Zweifels offen.

2. Die niedere Wissenschaft muß von der höheren empfangen, wie die Musik von der Arithmetik. Nun aber entlehnt die hl. Lehre einiges von den philosophischen Wissenschaften. Hieronymus: „Die alten Lehrer haben sich in ihren Büchern so eingehend mit den Meinungen der Philosophen beschäftigt, daß man nicht weiß, was man mehr bewundern soll, ihre Weltkenntnis oder ihre Schriftkenntnis.“

Sed contra est quod aliae scientiae dicuntur ancillae huius, Prov. IX, *misit ancillas suas vocare ad arcem*.

Respondeo dicendum quod, cum ista scientia quantum ad aliquid sit speculativa, et quantum ad aliquid sit practica, omnes alias transcendit tam speculativas quam practicas. Speculativarum enim scientiarum una altera dignior dicitur, tum propter certitudinem, tum propter dignitatem materiae. Et quantum ad utrumque, haec scientia alias speculativas scientias excedit. Secundum certitudinem quidem, quia aliae scientiae certitudinem habent ex naturali lumine rationis humanae, quae potest errare, haec autem certitudinem habet ex lumine divinae scientiae, quae decipi non potest. Secundum dignitatem vero materiae, quia ista scientia est principaliter de his quae sua altitudine rationem transcendunt, aliae vero scientiae considerant ea tantum quae rationi subduntur. Practicarum vero scientiarum illa dignior est, quae ad ulteriorem finem ordinatur, sicut civilis militari, nam bonum exercitus ad bonum civitatis ordinatur. Finis autem huius doctrinae in quantum est practica, est beatitudo aeterna, ad quam sicut ad ultimum finem ordinantur omnes alii fines scientiarum practicarum. Unde manifestum est, secundum omnem modum, eam digniorem esse aliis.

Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet id quod est certius secundum naturam, esse quoad nos minus certum, propter debilitatem intellectus nostri, qui se habet ad manifestissima naturae, sicut oculus noctuae ad lumen solis, sicut dicitur in II Metaphys. Unde dubitatio quae accidit in aliquibus circa articulos fidei, non est propter incertitudinem rei, sed propter debilitatem intellectus humani. Et tamen minimum quod potest haberi de cognitione rerum altissimarum, desiderabilius est quam certissima cognitio quae habetur de minimis rebus, ut dicitur in XI de animalibus.

Ad secundum dicendum quod haec scientia accipere potest aliquid a philosophicis disciplinis, non quod ex necessitate eis indigeat, sed ad maiorem manifestationem eorum quae in hac scientia traduntur. Non enim accipit sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem. Et ideo non accipit ab aliis scientiis tanquam a superioribus, sed utitur eis tanquam inferioribus et ancillis; sicut architectonicae utuntur subministrantibus, ut civilis militari. Et hoc ipsum quod sic utitur eis, non est propter defectum vel insufficientiam eius, sed propter defectum intellectus nostri; qui ex his quae per naturalem rationem (ex qua procedunt aliae scientiae) cognoscuntur, facilius manuducitur in ea quae sunt supra rationem, quae in hac scientia traduntur.

Articulus 6: Utrum haec doctrina sit sapientia?

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod haec doctrina non sit sapientia. Nulla enim doctrina quae supponit sua principia aliunde, digna est nomine sapientiae, *quia sapientis est ordinare, et non ordinari*

Andererseits werden in der hl. Schrift die anderen Wissenschaften als Dienerinnen der hl. Lehre bezeichnet. Spr 9, 3: „Sie [die Weisheit] sendet ihre Mägde aus, daß sie rufen bei der Burg.“

Antwort: Da die hl. Lehre spekulativ und praktisch zugleich ist, steht sie höher als alle anderen spekulativen und praktischen Wissenschaften. Bei den spekulativen Wissenschaften spricht man nämlich von einem Vorrang der einen Wissenschaft vor der anderen sowohl wegen der Sicherheit ihrer Erkenntnisse als auch wegen der Würde des Gegenstandes. In beidem aber steht unsere Wissenschaft höher als die anderen spekulativen Wissenschaften. An Sicherheit: weil die anderen Wissenschaften ihre Sicherheit herleiten aus dem natürlichen Lichte der menschlichen Vernunft, die irren kann; unsere Wissenschaft aber ihre Sicherheit vom Lichte des göttlichen Wissens empfängt, bei dem jeder Irrtum ausgeschlossen ist. Der Würde des Gegenstandes nach: weil unsere Wissenschaft sich grundsätzlich mit dem beschäftigt, was unerreichbar jenseits der Vernunft liegt; die anderen Wissenschaften aber nur das in den Bereich ihrer Forschung ziehen, was der Vernunft zugänglich ist. Unter den praktischen Wissenschaften aber steht jene höher, die sich nicht mehr auf ein höheres Ziel hinordnen läßt, wie z.B. die Staatskunst über der Kriegskunst, weil das Wohl des Staates über dem des Heeres steht. Das Ziel unserer Wissenschaft aber, nach ihrer praktischen Seite, ist die ewige Seligkeit, worauf als auf ihr Endziel alle anderen Ziele der praktischen Wissenschaften hingeordnet sind. Es ist also kein Zweifel, daß unsere Wissenschaft in jeder Beziehung über allen anderen Wissenschaften steht.

Zu 1. Es kann sehr wohl etwas seiner Natur nach größere Gewißheit haben, uns aber weniger gewiß erscheinen, wegen der Unzulänglichkeit unseres Geistes, der sich nach Aristoteles zu jenen Gegenständen, die „von Natur und an sich unter allen die lichtvollsten sind, verhält wie das Auge der Fledermaus zur Mittagssonne“ [Metaphysik II]. Etwaige Glaubenszweifel kommen also nicht von der Unsicherheit des Gegenstandes, sondern von der Unzulänglichkeit des menschlichen Geistes. Gleichwohl ist, wieder nach Aristoteles, die geringste Erkenntnis, die wir von diesen höchsten Wahrheiten erreichen können, wertvoller und unserer Sehnsucht würdiger als die sicherste Erkenntnis der geringfügigen irdischen Dinge.

Zu 2. Freilich kann unsere Wissenschaft von den philosophischen Wissenschaften etwas entlehnen, doch nicht so, als ob sie ihre Hilfe nicht entbehren könnte, sondern höchstens zur besseren Erklärung der in der hl. Lehre behandelten Gegenstände. Denn sie erhält ihre Prinzipien nicht von einer anderen Wissenschaft, sondern unmittelbar von Gott durch die Offenbarung. Also entlehnt sie nicht von den anderen Wissenschaften, als wären diese ihr überlegen, sondern sie bedient sich ihrer als der niederen, wie man sich von Mägden bedienen läßt (so nehmen die Baumeister Handlanger in Dienst oder die Staatskunst die Kriegskunst). Und das nicht etwa, weil sich die hl. Lehre zu schwach glaubte und sich selbst nicht genügen würde, sondern einzig wegen der Bedürftigkeit unseres Geistes. Dieser läßt sich durch die Erkenntnisse der anderen Wissenschaften, die sich auf die natürliche Vernunft stützen, leichter hinführen zum Verständnis jener Dinge, die über unsere Vernunft hinausgehen und mit denen es unsere Wissenschaft zu tun hat.

6. Artikel: Kann man diese heilige Lehre Weisheit nennen?

1. Eine Lehre, die ihre Prinzipien anderswoher entlehnt, hat auf den Namen Weisheit keinen Anspruch. Denn „Sache des Weisen ist es, zu ordnen, nicht aber: sich ordnen zu lassen“ (Aristoteles, Metaphysik

(I Metaphys.). Sed haec doctrina supponit principia sua aliunde, ut ex dictis patet. Ergo haec doctrina non est sapientia.

Praeterea, ad sapientiam pertinet probare principia aliarum scientiarum, unde ut caput dicitur scientiarum, ut VI Ethic. patet. Sed haec doctrina non probat principia aliarum scientiarum. Ergo non est sapientia.

Praeterea, haec doctrina per studium acquiritur. Sapientia autem per infusionem habetur, unde inter septem dona spiritus sancti connumeratur, ut patet Isaiae XI. Ergo haec doctrina non est sapientia.

Sed contra est quod dicitur Deut. IV, in principio legis, *haec est nostra sapientia et intellectus coram populis.*

Respondeo dicendum quod haec doctrina maxime sapientia est inter omnes sapientias humanas, non quidem in aliquo genere tantum, sed simpliciter. Cum enim sapientis sit ordinare et iudicare, iudicium autem per altiore causam de inferioribus habeatur; ille sapiens dicitur in unoquoque genere, qui considerat causam altissimam illius generis. Ut in genere aedificii, artifex qui disponit formam domus, dicitur sapiens et architector, respectu inferiorum artificum, qui dolant ligna vel parant lapides, unde dicitur I Cor. III, *ut sapiens architector fundamentum posui.* Et rursus, in genere totius humanae vitae, prudens sapiens dicitur, in quantum ordinat humanos actus ad debitum finem, unde dicitur Prov. X, *sapientia est viro prudentia.* Ille igitur qui considerat simpliciter altissimam causam totius universi, quae Deus est, maxime sapiens dicitur, unde et sapientia dicitur esse divinorum cognitio, ut patet per Augustinum, XII de Trinitate.

Sacra autem doctrina propriissime determinat de Deo secundum quod est altissima causa, quia non solum quantum ad illud quod est per creaturas cognoscibile (quod philosophi cognoverunt, ut dicitur Rom. I, *quod notum est Dei, manifestum est illis*); sed etiam quantum ad id quod notum est sibi soli de seipso, et aliis per revelationem communicatum. Unde sacra doctrina maxime dicitur sapientia.

Ad primum ergo dicendum quod sacra doctrina non supponit sua principia ab aliqua scientia humana, sed a scientia divina, a qua, sicut a summa sapientia, omnis nostra cognitio ordinatur.

Ad secundum dicendum quod aliarum scientiarum principia vel sunt per se nota, et probari non possunt, vel per aliquam rationem naturalem probantur in aliqua alia scientia. Propria autem huius scientiae cognitio est, quae est per revelationem, non autem quae est per naturalem rationem. Et ideo non pertinet ad eam probare principia aliarum scientiarum, sed solum iudicare de eis, quidquid enim in aliis scientiis invenitur veritati huius scientiae repugnans, totum condemnatur ut falsum, unde dicitur II Cor. X, *consilia destruentes, et omnem altitudinem extollentem se adversus scientiam Dei.*

Ad tertium dicendum quod, cum iudicium ad sapientem pertineat, secundum duplicem modum iudicandi, dupliciter sapientia accipitur. Contingit enim aliquem iudicare, uno modo per modum inclinationis, sicut qui habet habitum virtutis, recte iudicat de his quae sunt secundum virtutem agenda, in quantum ad illa

I, cap. 2). Unsere Lehre aber empfängt ihre Prinzipien anderswoher (vgl. oben Art. 2). Man kann sie also nicht Weisheit nennen.

2. Der Weisheit obliegt es, die Prinzipien der anderen Wissenschaften zu begründen, weshalb sie bei Aristoteles auch „das Haupt aller Wissenschaften“ [Eth. cap. 7] genannt wird. Doch unsere Wissenschaft hat mit solchen Beweisen nichts zu tun.

3. Unsere Lehre erwirbt man durch Studium, die Weisheit aber wird eingegossen, weshalb auch Isaias (11,2) sie unter den sieben Gaben des Hl. Geistes aufzählt. Also handelt es sich bei unserer Lehre nicht um Weisheit.

Andererseits heißt es bereits im Deuteronomium (4,6) vom Gesetze: „Das ist eure Weisheit und eure Einsicht im Angesichte der Völker.“

Antwort: Diese Lehre ist in höherem Grade Weisheit als irgendeine Art menschlicher Weisheit, und das nicht nur in einem bestimmten Bereich, sondern schlechthin. Es ist nämlich Sache des Weisen, zu ordnen und zu urteilen; ein Urteil aber erfolgt stets von der höheren Ursache aus über die unter ihr stehenden. Daher wird in allen Bereichen jeweils derjenige weise genannt, der sein Urteil je aus der Betrachtung der höchsten und letzten Ursache jenes Bereiches schöpft. So nennt man in der Baukunst den Künstler, der den Plan zum Haus entwirft, weise und Baumeister, gegenüber den untergeordneten Bauleuten, die die Steine behauen und den Mörtel bereiten. 1 Kor 8,10: „Wie ein weiser Baumeister habe ich das Fundament gelegt.“ So wird im Gesamtbereich des menschlichen Lebens ein kluger Mann weise genannt, wenn er die menschlichen Unternehmungen auf das rechte Ziel hinzuordnen weiß. Spr 10,28: „Die Weisheit wohnt beim klugen Mann.“ Steigt nun aber jemand in seiner Betrachtung bis zu Gott empor, der allerhöchsten Ursache des Weltalls, so ist er der Weise schlechthin. Darum bezeichnet denn auch Augustinus die Weisheit als Erkenntnis der göttlichen Dinge.

Nun handelt aber gerade die hl. Lehre – und das ist ihre eigentliche Aufgabe – von Gott als der höchsten Ursache. Und zwar nicht nur so, wie er durch die Geschöpfe erkennbar ist, denn so haben ihn auch die Philosophen erkannt: „Was man von Gott erkennen kann, ist ihnen offenbar“ (Röm 1, 19); sondern so, wie er nur sich selbst bekannt ist und sich anderen durch Offenbarung mitteilt. Darum verdient die hl. Lehre den Namen Weisheit im höchsten Maße.

Zu 1. Die hl. Lehre erhält ihre Prinzipien nicht von irgendeiner menschlichen, sondern von der göttlichen Wissenschaft, die als die höchste Weisheit all unser Erkennen ordnet.

Zu 2. Die Prinzipien der anderen Wissenschaften sind entweder durch sich selbst einsichtig und können also nicht bewiesen werden; oder sie werden bewiesen durch einen Grund aus dem Bereich des natürlichen Erkennens, der irgendeiner anderen Wissenschaft entnommen ist. Die unserer Lehre eigentümliche Erkenntnis aber stammt aus der Offenbarung und nicht aus der natürlichen Vernunft. Deshalb ist es auch nicht ihre Aufgabe, die Prinzipien der anderen Wissenschaften zu beweisen; sie hat höchstens über sie zu urteilen. Denn wo immer die anderen Wissenschaften zu ihr in Widerspruch stehen, sind sie als irrig abzulehnen. „Wir zerstören die Pläne und jede Überhebung, die sich gegen die Erkenntnis Gottes auflehnt“ (2 Kor 10, 4).

Zu 3. Dem Weisen obliegt es, zu urteilen; da es nun eine doppelte Art zu urteilen gibt, so gibt es auch eine doppelte Art von Weisheit. Oft nämlich entspringt das Urteil einer ganz bestimmten Neigung; so weiß der tugendhafte Mensch recht zu urteilen über das, was seiner Tugend gemäß ist, aus einer dahin

inclinatur, unde et in X Ethic. dicitur quod virtuosus est mensura et regula actuum humanorum. Alio modo, per modum cognitionis, sicut aliquis instructus in scientia morali, posset iudicare de actibus virtutis, etiam si virtutem non haberet. Primus igitur modus iudicandi de rebus divinis, pertinet ad sapientiam quae ponitur donum spiritus sancti secundum illud I Cor. II, *spiritualis homo iudicat omnia*, etc., et Dionysius dicit, II cap. de divinis nominibus, *Hierotheus doctus est non solum discens, sed et patiens divina*. Secundus autem modus iudicandi pertinet ad hanc doctrinam, secundum quod per studium habetur; licet eius principia ex revelatione habeantur.

Articulus 7: Utrum Deus sit subiectum huius scientiae

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit subiectum huius scientiae. In qualibet enim scientia oportet supponere de subiecto quid est, secundum philosophum in I Poster. Sed haec scientia non supponit de Deo quid est, dicit enim Damascenus, *in Deo quid est, dicere impossibile est*. Ergo Deus non est subiectum huius scientiae.

Praeterea, omnia quae determinantur in aliqua scientia, comprehenduntur sub subiecto illius scientiae. Sed in sacra Scriptura determinatur de multis aliis quam de Deo, puta de creaturis, et de moribus hominum. Ergo Deus non est subiectum huius scientiae.

Sed contra, illud est subiectum scientiae, de quo est sermo in scientia. Sed in hac scientia fit sermo de Deo, dicitur enim theologia, quasi sermo de Deo. Ergo Deus est subiectum huius scientiae.

Respondeo dicendum quod Deus est subiectum huius scientiae. Sic enim se habet subiectum ad scientiam, sicut obiectum ad potentiam vel habitum. Proprie autem illud assignatur obiectum alicuius potentiae vel habitus, sub cuius ratione omnia referuntur ad potentiam vel habitum, sicut homo et lapis referuntur ad visum in quantum sunt colorata, unde coloratum est proprium obiectum visus. Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem. Unde sequitur quod Deus vere sit subiectum huius scientiae. Quod etiam manifestum fit ex principiis huius scientiae, quae sunt articuli fidei, quae est de Deo, idem autem est subiectum principiorum et totius scientiae, cum tota scientia virtute contineatur in principiis. Quidam vero, attendentes ad ea quae in ista scientia tractantur, et non ad rationem secundum quam considerantur, assignaverunt aliter subiectum huius scientiae, vel res et signa; vel opera reparationis; vel totum Christum, idest caput et membra. De omnibus enim istis tractatur in ista scientia, sed secundum ordinem ad Deum.

Ad primum ergo dicendum quod, licet de Deo non possimus scire quid est, utimur tamen eius effectu, in hac doctrina, vel naturae vel gratiae, loco definitionis, ad ea quae de Deo in hac doctrina considerantur, sicut et in aliquibus scientiis philosophicis demonstratur aliquod de causa per effectum, accipiendo

zielenden Neigung heraus. Deshalb ist auch nach Aristoteles der Tugendhafte Maß und Regel der menschlichen Handlungen [10 Eth. cap. 5]. Die andere Art von Urteil stützt sich auf ein durch Studium erworbenes Wissen. So weiß der Fachmann der Moralwissenschaft über die Akte der Tugenden zu urteilen, auch wenn er die betreffenden Tugenden nicht hat. Wo es sich also um das Urteil über göttliche Dinge handelt, entdecken wir in der ersten Art jene Weisheit, die zu den Gaben des Hl. Geistes gehört und von der es heißt: „Der geistige Mensch beurteilt alles“ usw. (1 Kor 2,15); und bei Dionysius: „Hierotheus ist weise geworden, indem er die göttlichen Dinge nicht nur studierend erlernte, sondern leidend erlebte.“ Die zweite Art zu urteilen aber gehört zu dieser Lehre, sofern sie durch Studium erworben wird, mögen auch ihre Prinzipien aus der Offenbarung fließen.

7. Artikel: Ist Gott selbst Gegenstand dieser Wissenschaft?

1. Jede Wissenschaft setzt zum mindesten voraus, daß man von ihrem Gegenstand wisse, „was er ist“ (Aristoteles, 1 Posteriorum). Das trifft aber bei der Theologie nicht zu, da ihr Gegenstand Gott ist, von dem Damascenus sagt: „Es ist unmöglich, von Gott zu sagen, was er ist.“

2. Alles, wovon eine Wissenschaft handelt, gehört zu ihrem Gegenstand. In der Hl. Schrift aber, die als Quelle der Theologie gelten muß, wird vieles gesagt, was mit Gott nichts zu tun hat, z.B. über die Geschöpfe und die Sitten der Menschen. Demnach ist nicht Gott Gegenstand dieser Wissenschaft.

Andererseits: Gegenstand einer Wissenschaft ist dasjenige, wovon in der betreffenden Wissenschaft die Rede ist. In unserer Wissenschaft aber ist die Rede von Gott, denn sie heißt „Theologie“, was so viel bedeutet wie: Lehre von Gott. Also ist Gott Gegenstand unserer Wissenschaft.

Antwort: Gott ist Gegenstand dieser Wissenschaft. Der Gegenstand einer Wissenschaft steht zu ihr in dem gleichen Verhältnis wie der Gegenstand zu einem [Seelen-]Vermögen oder zu einer Fertigkeit. Eigentlicher Gegenstand eines Vermögens oder einer Fertigkeit aber ist das, auf Grund dessen alle Einzelgegenstände in den Bereich jenes Vermögens oder jener Fertigkeit gehören. So sind Mensch und Stein Gegenstand des Gesichtssinnes, sofern sie Farbe haben; also ist „das, was Farbe hat“, eigentlicher Gegenstand des Gesichtssinnes. Nun ist aber in der hl. Lehre Gott der einigende Leitgedanke, von dem alles beherrscht wird; und zwar handelt es sich entweder um Gott selbst oder um die Dinge, sofern sie Beziehung haben zu Gott als zu ihrem Ursprung und zu ihrem Ziel. Also ist in aller Wahrheit Gott Gegenstand dieser Wissenschaft. Das ergibt sich übrigens auch aus ihren Prinzipien. Als solche haben wir die Glaubensartikel festgestellt, und der Glaube geht auf Gott. Die Prinzipien einer Wissenschaft aber und die Wissenschaft selbst haben notwendig denselben Gegenstand, da die Wissenschaft keimhaft ganz in der Kraft der Prinzipien enthalten ist. Andere freilich haben nur darauf geschaut, was alles in dieser Wissenschaft behandelt wird, und haben zu wenig auf den einigenden Leitgedanken geachtet, von dem das alles beherrscht wird. Und so haben die einen als Gegenstand dieser Wissenschaft „Dinge und Zeichen“ angegeben; andere die Werke der Erlösung; wieder andere den ganzen Christus, das heißt Haupt und Glieder. Gewiß findet alles das in dieser Wissenschaft seine eingehende Behandlung, aber nur wegen seiner Beziehung zu Gott.

Zu 1. Zwar können wir von Gott nicht wissen, „was er ist“. Aber an Stelle der Wesensbestimmung nehmen wir in dieser Wissenschaft die Wirkungen Gottes aus der Natur- und Gnadenordnung und kommen so zu dem, was diese hl. Lehre über Gott aussagt. So muß man sich auch in manchen

effectum loco definitionis causae.

Ad secundum dicendum quod omnia alia quae determinantur in sacra doctrina, comprehenduntur sub Deo, non ut partes vel species vel accidentia, sed ut ordinata aliquantulum ad ipsum.

Articulus 8: Utrum haec doctrina sit argumentativa

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod haec doctrina non sit argumentativa. Dicit enim Ambrosius in libro I de fide Catholica, *tolle argumenta, ubi fides quaeritur*. Sed in hac doctrina praecipue fides quaeritur, unde dicitur Ioan. XX, *haec scripta sunt ut credatis*. Ergo sacra doctrina non est argumentativa.

Praeterea, si sit argumentativa, aut argumentatur ex auctoritate, aut ex ratione. Si ex auctoritate, non videtur hoc congruere eius dignitati, nam locus ab auctoritate est infirmissimus, secundum Boetium. Si etiam ex ratione, hoc non congruit eius fini, quia secundum Gregorium in homilia, *fides non habet meritum, ubi humana ratio praebet experimentum*. Ergo sacra doctrina non est argumentativa.

Sed contra est quod dicitur ad Titum I, de episcopo, *amplectentem eum qui secundum doctrinam est, fidelem sermonem, ut potens sit exhortari in doctrina sana, et eos qui contradicunt arguere*.

Respondeo dicendum quod, sicut aliae scientiae non argumentantur ad sua principia probanda, sed ex principiis argumentantur ad ostendendum alia in ipsis scientiis; ita haec doctrina non argumentatur ad sua principia probanda, quae sunt articuli fidei; sed ex eis procedit ad aliquid aliud ostendendum; sicut apostolus, I ad Cor. XV, ex resurrectione Christi argumentatur ad resurrectionem communem probandam.

Sed tamen considerandum est in scientiis philosophicis, quod inferiores scientiae nec probant sua principia, nec contra negantem principia disputant, sed hoc relinquunt superiori scientiae, suprema vero inter eas, scilicet metaphysica, disputat contra negantem sua principia, si adversarius aliquid concedit, si autem nihil concedit, non potest cum eo disputare, potest tamen solvere rationes ipsius. Unde sacra Scriptura, cum non habeat superiorem, disputat cum negante sua principia, argumentando quidem, si adversarius aliquid concedat eorum quae per divinam revelationem habentur; sicut per auctoritates sacrae doctrinae disputamus contra haereticos, et per unum articulum contra negantes alium. Si vero adversarius nihil credat eorum quae divinitus revelantur, non remanet amplius via ad probandum articulos fidei per rationes, sed ad solvendum rationes, si quas inducit, contra fidem. Cum enim fides infallibili veritati innitatur, impossibile autem sit de vero demonstrari contrarium, manifestum est probationes quae contra fidem inducuntur, non esse demonstrationes, sed solubilia argumenta.

philosophischen Wissenschaften behelfen, indem man statt der Wesensbestimmung einer Ursache ihre Wirkung nimmt, um über die Ursache selbst eine wissenschaftliche Aussage machen zu können.

Zu 2. Alles, was irgendwie in der Hl. Schrift behandelt wird, ist mit einbegriffen in „Gott“; nicht als Teile oder als Arten oder als Akzidenzien, sondern sofern alles zu Gott irgendwie in Beziehung steht.

8. Artikel: Kennt diese Lehre ein Beweisverfahren?

1. Der hl. Ambrosius sagt in seinem Buche „Über den katholischen Glauben“: „In Glaubenssachen heißt es auf Beweise verzichten.“ In dieser hl. Lehre nun handelt es sich in erster Linie um den Glauben: „Das alles ist geschrieben, damit ihr glaubt“ (Joh 20,31). Also haben Beweise in der hl. Lehre keinen Platz.

2. Ginge sie nun doch beweisend vor, so müßte sie ihre Beweise entweder aus der Autorität nehmen oder aus der Vernunft. Aus der Autorität heraus zu beweisen, würde ihrer Würde widersprechen, denn der Beweis aus der Autorität ist von allen der schwächste, wie schon Boethius hervorgehoben hat. Ein Beweis aus der Vernunft aber entspricht nicht dem Ziel dieser Lehre. Denn nach Gregor dem Großen „hat der Glaube kein Verdienst, solange die menschliche Vernunft mit ihren Gründen dreinredet“. Also kennt die hl. Lehre kein Beweisverfahren.

Andererseits verlangt der hl. Paulus (Tit 1,9) vom Bischof: „Er soll festhalten an dem Wort, das der Lehre entsprechend bewährt ist, damit er imstande sei, in der gesunden Lehre zu unterweisen und die Gegner durch Beweise zum Schweigen zu bringen.“

Antwort: Die anderen Wissenschaften haben den Beweis nicht etwa dafür notwendig, um ihre Prinzipien zu rechtfertigen, sondern höchstens, um aus den Prinzipien auf dem Wege des Beweises ihre Schlußfolgerungen abzuleiten; so bedarf auch diese Lehre der Beweise nicht, um ihre Prinzipien, die Glaubensartikel, zu begründen; sie geht vielmehr so vor, daß sie aus ihren Prinzipien irgendeine neue Wahrheit ableitet, wie z.B. der Apostel aus der Tatsache der Auferstehung Christi die allgemeine Auferstehung beweist (1 Kor 15,12).

Dabei ist aber für den Bereich der philosophischen Wissenschaften zu beachten, daß die niederen Wissenschaften weder ihre Prinzipien beweisen, noch sich mit dem, der sie ablehnt, auseinandersetzen; sie überlassen das der höheren Wissenschaft. Aber auch die höchste Wissenschaft unter ihnen, die Metaphysik, läßt sich nur dann auf eine Auseinandersetzung mit dem Gegner ein, wenn dieser Zugeständnisse macht; sonst kann sie nicht ihm nicht disputieren, kann höchstens seine Einwände lösen. Ähnlich die hl. Lehre: Da ihr keine höhere Wissenschaft übergeordnet ist, setzt sie sich mit dem, der ihre Prinzipien leugnet, auseinander, und zwar auf dem Wege des Beweises, wenigstens solange der Gegner noch irgendeine von den geoffenbarten Wahrheiten annimmt. So gehen wir gegen die Häretiker vor, indem wir uns auf die Autorität der Hl. Schrift berufen, und beweisen den Glaubensartikel, den sie etwa leugnen, indem wir den einen Glaubensartikel als Beweis für den anderen verwerten. Sollte aber der Gegner die göttliche Offenbarung im ganzen ablehnen, so bleibt uns keine Möglichkeit, die Glaubensartikel irgendwie zu begründen; wir können nur noch versuchen, die Gründe zu entkräften, die der Gegner etwa gegen den Glauben vorbringt. Da der Glaube sich nämlich auf die unfehlbare Wahrheit stützt und der Wahrheit Widersprechendes nicht bewiesen werden kann, so sind auch die gegen den Glauben vorgebrachten Gründe von vornherein hinfällig; es sind Scheingründe, die sich lösen lassen, keine Beweise.

Ad primum ergo dicendum quod, licet argumenta rationis humanae non habeant locum ad probandum quae fidei sunt, tamen ex articulis fidei haec doctrina ad alia argumentatur, ut dictum est.

Ad secundum dicendum quod argumentari ex auctoritate est maxime proprium huius doctrinae, eo quod principia huius doctrinae per revelationem habentur, et sic oportet quod credatur auctoritati eorum quibus revelatio facta est. Nec hoc derogat dignitati huius doctrinae, nam licet locus ab auctoritate quae fundatur super ratione humana, sit infirmissimus; locus tamen ab auctoritate quae fundatur super revelatione divina, est efficacissimus.

Utitur tamen sacra doctrina etiam ratione humana, non quidem ad probandum fidem, quia per hoc tolleretur meritum fidei; sed ad manifestandum aliqua alia quae traduntur in hac doctrina. Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei; sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur caritati. Unde et apostolus dicit, II ad Cor. X, *in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi*. Et inde est quod etiam auctoritatibus philosophorum sacra doctrina utitur, ubi per rationem naturalem veritatem cognoscere potuerunt; sicut Paulus, actuum XVII, inducit verbum Arati, dicens, *sicut et quidam poetarum vestrorum dixerunt, genus Dei sumus*.

Sed tamen sacra doctrina huiusmodi auctoritatibus utitur quasi extraneis argumentis, et probabilibus. Auctoritatibus autem canonicae Scripturae utitur proprie, ex necessitate argumentando. Auctoritatibus autem aliorum doctorum Ecclesiae, quasi arguendo ex propriis, sed probabiliter. Innitur enim fides nostra revelationi apostolis et prophetis factae, qui canonicos libros scripserunt, non autem revelationi, si qua fuit aliis doctoribus facta. Unde dicit Augustinus, in epistola ad Hieronymum, *solis eis Scripturarum libris qui canonici appellantur, didici hunc honorem deferre, ut nullum auctorem eorum in scribendo errasse aliquid firmissime credam. Alios autem ita lego, ut, quantalibet sanctitate doctrinaque praepolleant, non ideo verum putem, quod ipsi ita senserunt vel scripserunt*.

Articulus 9: Utrum sacra Scriptura debeat uti metaphoris

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod sacra Scriptura non debeat uti metaphoris. Illud enim quod est proprium infimae doctrinae, non videtur competere huic scientiae, quae inter alias tenet locum supremum, ut iam dictum est. Procedere autem per similitudines varias et repraesentationes, est proprium poeticae, quae est infima inter omnes doctrinas. Ergo huiusmodi similitudinibus uti, non est conveniens huic scientiae.

Praeterea, haec doctrina videtur esse ordinata ad veritatis manifestationem, unde et manifestatoribus eius praemium promittitur, Eccli. XXIV, *qui elucidant me, vitam aeternam habebunt*. Sed per huiusmodi similitudines veritas occultatur. Non ergo competit huic doctrinae divina tradere sub similitudine corporalium rerum.

Zu 1. Vernunftbeweise sind freilich nicht imstande, die Wahrheiten des Glaubens zu begründen. Wohl aber kann die hl. Lehre die Glaubensartikel selbst dazu verwenden, um aus ihnen andere Wahrheiten zu beweisen.

Zu 2. Es ist gerade die Eigenart dieser Wissenschaft, zum Beweise die Autorität sprechen zu lassen, eben weil die Prinzipien dieser Lehre aus der Offenbarung stammen; und so bleibt nichts anderes übrig, als denen zu glauben, durch welche die Offenbarung erfolgt ist. Das tut der Würde unserer Lehre durchaus keinen Eintrag; mag auch der Autoritätsbeweis, der sich auf menschliche Autorität stützt, zu den schwächsten Beweisen zählen, – der Autoritätsbeweis, der sich auf die göttliche Offenbarung stützt, ist von allen der durchschlagendste.

Freilich nimmt die hl. Lehre auch die menschliche Vernunft in ihren Dienst; nicht um den Glauben zu beweisen, denn dadurch würde sie das Verdienst des Glaubens aufheben; sondern um den einen oder anderen ihrer Lehrsätze näher zu erläutern. Da nämlich die Gnade die Natur nicht unterdrückt, sondern im Gegenteil vollendet, so gehört es sich, daß die natürliche Vernunft ganz im Dienst des Glaubens stehe, wie auch die natürlichen Neigungen des Willens der übernatürlichen Liebe gehorchen. So schreibt der Apostel (2 Kor 10,5), er wolle „jeden Verstand gefangennehmen, um ihn Christus gehorsam zu machen“. Deshalb führt die hl. Lehre auch die Autorität der Philosophen an, wo es diesen etwa gelungen ist, durch die natürliche Vernunft die Wahrheit zu erkennen. So zitiert z.B. Paulus den Aratus: „Es haben ja auch einige von euren eigenen Dichtern gesagt: Wir sind vom Geschlechte Gottes“ (Apg 17,28).

Immerhin verwendet die hl. Lehre diese Autoritäten nur als gewissermaßen „system-fremde“ und überdies höchstens als Wahrscheinlichkeitsbeweise. Ihre eigenen Autoritäten aber sind die kanonischen Schriftsteller, aus deren Aussprüchen sie ihre Lehre unumstößlich begründet. Zwar gehören auch die Aussprüche anderer Lehrer der Kirche noch zu ihrem eigenen Bereich, doch können diese ihr höchstens dazu dienen, eine Lehre wahrscheinlich zu machen. Denn unser Glaube beruht auf der den Aposteln und Propheten gewordenen Offenbarung; diese Männer waren es, die die kanonischen Bücher geschrieben haben. Nicht aber stützt sie sich auf eine Offenbarung, die etwa einem anderen Lehrer geworden ist. So schreibt auch Augustinus in einem Brief an Hieronymus: „Einzig den kanonischen Schriften lernte ich die Ehre erweisen, ihre Verfasser für irrtumslos zu halten. Die anderen Schriftsteller lese ich so, daß ich nicht ohne weiteres als wahr annehme, was sie geschrieben haben, sosehr sie sich auch durch Heiligkeit und Wissenschaft auszeichnen mögen.“

9. Artikel: Darf sich die Heilige Schrift der bildlichen Redeweise bedienen?

1. Es widerspricht der Würde der hl. Wissenschaft, die unter allen Wissenschaften den höchsten Rang behauptet, wenn sie der Methode der niedersten Wissenschaft folgt. Der Gebrauch von Bildern und Gleichnissen aber ist das Eigentümliche der Poetik, die doch die letzte unter allen Wissenschaften ist. Also ist der Gebrauch von Gleichnissen für die Wissenschaft nicht angebracht.

2. Das Ziel der hl. Lehre ist die Offenbarmachung der Wahrheit. Deshalb wird denen, die sie offenbar machen, auch eine Belohnung versprochen: „Die über mich Licht verbreiten, erhalten das ewige Leben“ (Sir 24,31). Bilder und Gleichnisse aber verbergen die Wahrheit. Also darf die hl. Lehre die göttlichen Dinge nicht unter Bildern vermitteln, die der Sinnenwelt entnommen sind.

Praeterea, quanto aliquae creaturae sunt sublimiores, tanto magis ad divinam similitudinem accedunt. Si igitur aliquae ex creaturis transumerentur ad Deum, tunc oporteret talem transumptionem maxime fieri ex sublimioribus creaturis, et non ex infimis. Quod tamen in Scripturis frequenter invenitur.

Sed contra est quod dicitur Osee XII, *ego visionem multiplicavi eis, et in manibus prophetarum assimilatus sum*. Tradere autem aliquid sub similitudine, est metaphoricum. Ergo ad sacram doctrinam pertinet uti metaphoris.

Respondeo dicendum quod conveniens est sacrae Scripturae divina et spiritualia sub similitudine corporalium tradere. Deus enim omnibus providet secundum quod competit eorum naturae. Est autem naturale homini ut per sensibilia ad intelligibilia veniat, quia omnis nostra cognitio a sensu initium habet. Unde convenienter in sacra Scriptura traduntur nobis spiritualia sub metaphoris corporalium. Et hoc est quod dicit Dionysius, I cap. caelestis hierarchiae, *impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum*. Convenit etiam sacrae Scripturae, quae communiter omnibus proponitur (secundum illud ad Rom. I, *sapientibus et insipientibus debitor sum*), ut spiritualia sub similitudinibus corporalium proponantur; ut saltem vel sic rudes eam capiant, qui ad intelligibilia secundum se capienda non sunt idonei.

Ad primum ergo dicendum quod poeta utitur metaphoris propter repraesentationem, repraesentatio enim naturaliter homini delectabilis est. Sed sacra doctrina utitur metaphoris propter necessitatem et utilitatem, ut dictum est.

Ad secundum dicendum quod radius divinae revelationis non destruitur propter figuras sensibiles quibus circumvelatur, ut dicit Dionysius, sed remanet in sua veritate; ut mentes quibus fit revelatio, non permittat in similitudinibus permanere, sed elevet eas ad cognitionem intelligibilium; et per eos quibus revelatio facta est, alii etiam circa haec instruantur. Unde ea quae in uno loco Scripturae traduntur sub metaphoris, in aliis locis expressius exponuntur. Et ipsa etiam occultatio figurarum utilis est, ad exercitium studiosorum, et contra irrationes infidelium, de quibus dicitur, Matth. VII, *nolite sanctum dare canibus*.

Ad tertium dicendum quod, sicut docet Dionysius, cap. II Cael. Hier., magis est conveniens quod divina in Scripturis tradantur sub figuris vilium corporum, quam corporum nobilium. Et hoc propter tria. Primo, quia per hoc magis liberatur humanus animus ab errore. Manifestum enim apparet quod haec secundum proprietatem non dicuntur de divinis, quod posset esse dubium, si sub figuris nobilium corporum describerentur divina; maxime apud illos qui nihil aliud a corporibus nobilium excogitare noverunt. Secundo, quia hic modus convenientior est cognitioni quam de Deo habemus in hac vita. Magis enim manifestatur nobis de ipso quid non est, quam quid est, et ideo similitudines illarum rerum quae magis elongantur a Deo, veriores nobis faciunt aestimationem quod sit supra illud quod de Deo dicimus vel cogitamus. Tertio, quia per huiusmodi, divina magis occultantur indignis.

3. Je feinerer Art die Geschöpfe sind, um so ähnlicher sind sie Gott. Wenn also ein Geschöpf in die Nähe Gottes gerückt werden soll, müßte es eines von den feineren Wesen sein, nicht von den untersten eines. Und doch geschieht das häufig in der Hl. Schrift.

Andererseits heißt es (Hos 12,10): „Ich habe ihnen zahlreiche Gesichte gegeben und habe durch die Propheten in Gleichnissen geredet.“ In Gleichnissen reden heißt aber Bilder gebrauchen. Also gehört es zur hl. Lehre, sich der bildlichen Redeweise zu bedienen.

Antwort: Es ist entsprechend, wenn die Hl. Schrift die göttlichen Dinge den Menschen mit Hilfe von Bildern verständlich macht, die der sinnfälligen Ordnung entnommen sind. Gott sorgt nämlich für alle Wesen so, wie es ihrer Natur entspricht. Es ist dem Menschen nun durchaus natürlich, daß er durch die Sinnendinge zu den geistigen geführt wird, denn alle unsere Erkenntnis geht aus von den Sinnen. So ist es also ganz entsprechend, wenn die Hl. Schrift uns die geistigen Dinge unter Bildern verständlich macht, die der sinnfälligen Ordnung entnommen sind. „Der Strahl göttlichen Lichtes kann uns nicht anders leuchten, als verhüllt unter dem bunten Wechsel heiliger Schleier“ (Dion.). Auch aus dem Grunde erscheint es angemessen, daß die Hl. Schrift das Geistige unter dem Gleichnis des Körperlichen dem Verständnis vermittelt, weil sie sich an alle Menschen ohne Ausnahme wendet. „Weisen und Unweisen bin ich Schuldner“ (Röm 1,14). So mag sie auch den Ungebildeten verständlich werden, die das Übersinnliche nicht fassen können.

Zu 1. Der Dichter bedient sich der bildlichen Ausdrucksweise um der lebendigen Vorstellung willen, denn solche Anschaulichkeit ist dem Menschen von Natur aus eine Lust. Die Hl. Schrift aber bedient sich der Bilder und Gleichnisse, weil es notwendig und nützlich ist.

Zu 2. Der Strahl der göttlichen Offenbarung wird dadurch nicht geschwächt, daß er durch die sinnfälligen Bilder – um mit Dionysius zu sprechen – wie verschleiert erscheint. Er bleibt in seiner Wahrheit und läßt den, dem die Offenbarung zuteil wird, sich nicht in diesem Bildhaften verlieren, sondern erhebt ihn darüber hinaus zur Erkenntnis der geistigen Dinge; und durch ihn, dem die Offenbarung unmittelbar zuteil geworden ist, werden dann wir anderen belehrt. So kommt es, daß manches, was an einer Stelle der Hl. Schrift bildlich ausgedrückt ist, an einer andern Stelle mit klaren Worten gesagt wird. Aber selbst die Dunkelheit der Bilder kann denen, die sich mit dem Schriftstudium befassen, zur Übung sehr nützlich sein; auch entzieht sie die heiligen Geheimnisse dem Gespött der Ungläubigen, von denen es bei Matthäus (7,6) heißt: „Werfet das Heilige nicht den Hunden hin.“

Zu 3. Nach Dionysius (a.a.O.) ist es besser, wenn die Hl. Schrift ihre Bilder für das Göttliche aus dem niederen Bereich der Körperwelt wählt als aus dem höheren. Er führt dafür drei Gründe an. Zunächst wird der Mensch dadurch leichter vor Irrtum bewahrt; denn es ist ganz augenscheinlich, daß diese Dinge nicht im eigentlichen Sinne von Gott ausgesagt werden, was immerhin zweifelhaft sein könnte, wenn man die Bilder für das Göttliche dem höheren Bereich der Körperwelt entlehnen würde. Das gilt besonders für die, die sich nichts Vorneheres als Körper denken können. – Zweitens aber, weil diese Ausdrucksweise unserer Erkenntnis von Gott, wie wir sie in diesem Leben erreichen können, mehr angepaßt ist; denn wir erfahren eher, was Gott nicht ist, als was er ist. Gebrauchen wir also Bilder von Dingen, die weiter von Gott abliegen, so kommt es uns lebendiger zum Bewußtsein, wie hoch Gott über allem steht, was wir von ihm sagen oder denken können. – Endlich bleibt durch eine solche Art der Darstellung das eigentlich Göttliche den Unwürdigen mehr verborgen.

Articulus 10: Utrum sacra Scriptura sub una littera habeat plures sensus

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod sacra Scriptura sub una littera non habeat plures sensus, qui sunt historicus vel litteralis, allegoricus, tropologicus sive moralis, et anagogicus. Multiplicitas enim sensuum in una Scriptura parit confusionem et deceptionem, et tollit arguendi firmitatem, unde ex multiplicibus propositionibus non procedit argumentatio, sed secundum hoc aliquae fallaciae assignantur. Sacra autem Scriptura debet esse efficax ad ostendendam veritatem absque omni fallacia. Ergo non debent in ea sub una littera plures sensus tradi.

Praeterea, Augustinus dicit in libro de utilitate credendi, quod *Scriptura quae testamentum vetus vocatur, quadrifariam traditur, scilicet, secundum historiam, secundum aetiologiam, secundum analogiam, secundum allegoriam*. Quae quidem quatuor a quatuor praedictis videntur esse aliena omnino. Non igitur conveniens videtur quod eadem littera sacrae Scripturae secundum quatuor sensus praedictos exponatur.

Praeterea, praeter praedictos sensus, invenitur sensus parabolicus, qui inter illos sensus quatuor non continetur.

Sed contra est quod dicit Gregorius, XX Moralium, *sacra Scriptura omnes scientias ipso locutionis suae more transcendit, quia uno eodemque sermone, dum narrat gestum, prodit mysterium*.

Respondeo dicendum quod auctor sacrae Scripturae est Deus, in cuius potestate est ut non solum voces ad significandum accommodet (quod etiam homo facere potest), sed etiam res ipsas. Et ideo, cum in omnibus scientiis voces significant, hoc habet proprium ista scientia, quod ipsae res significatae per voces, etiam significant aliquid. Illa ergo prima significatio, qua voces significant res, pertinet ad primum sensum, qui est sensus historicus vel litteralis. Illa vero significatio qua res significatae per voces, iterum res alias significant, dicitur sensus spiritualis; qui super litteralem fundatur, et eum supponit.

Hic autem sensus spiritualis trifariam dividitur. Sicut enim dicit apostolus, ad Hebr. VII, *lex vetus figura est novae legis, et ipsa nova lex, ut dicit Dionysius in ecclesiastica hierarchia, est figura futurae gloriae, in nova etiam lege, ea quae in capite sunt gesta, sunt signa eorum quae nos agere debemus. Secundum ergo quod ea quae sunt veteris legis, significant ea quae sunt novae legis, est sensus allegoricus, secundum vero quod ea quae in Christo sunt facta, vel in his quae Christum significant, sunt signa eorum quae nos agere debemus, est sensus moralis, prout vero significant ea quae sunt in aeterna gloria, est sensus anagogicus. Quia vero sensus litteralis est, quem auctor intendit, auctor autem sacrae Scripturae Deus est, qui omnia simul suo intellectu comprehendit, non est inconveniens, ut dicit Augustinus XII confessionum, si etiam secundum litteralem sensum in una littera Scripturae plures sint sensus.*

Ad primum ergo dicendum quod multiplicitas horum sensuum non facit aequivocationem, aut aliam speciem multiplicitatis, quia, sicut iam dictum est, sensus isti non multiplicantur propter hoc quod una vox multa significet; sed quia ipsae res significatae per voces, aliarum rerum possunt esse signa. Et ita etiam nulla confusio sequitur in sacra Scriptura, cum omnes sensus fundentur super unum, scilicet litteralem;

10. Artikel: Hat in der Heiligen Schrift ein und dasselbe Wort einen mehrfachen Sinn?

1. Man unterscheidet in der Hl. Schrift gewöhnlich den geschichtlichen oder Wortsinn, den allegorischen, den tropologischen oder moralischen und endlich den anagogischen Sinn. Dieser vielfache Sinn der Hl. Schrift muß aber Verwirrung anrichten und den Leser irreführen, und die Sicherheit des Beweises ist dahin. Denn auf diese Art läßt sich aus vielen Sätzen der Hl. Schrift gar nichts beweisen, sondern es ist höchstens Anlaß zu Trugschlüssen gegeben. Die Hl. Schrift aber muß mit letzter Zuverlässigkeit die Wahrheit zeigen können, ohne alle Gefahr der Täuschung. Also kann mit derselben Schriftstelle kein mehrfacher Sinn verbunden sein.

2. Augustinus sagt: „Das Alte Testament wird in vierfacher Weise überliefert: nach dem Historischen, dem Aitiologischen, dem Analogischen und dem Allegorischen.“ Diese vier stimmen aber nicht zusammen mit den oben genannten. Also kann mit demselben Text kein mehrfacher Sinn verbunden sein.

3. Außerdem gibt es noch eine andere Art der Auslegung, nämlich die nach dem parabolischen Sinn. Auch dieser ist unter den vier genannten nicht enthalten.

Andererseits schreibt Gregorius: „Die Hl. Schrift übertrifft schon durch die Eigenart ihrer Sprache alle Wissenschaften. Denn wo sie Geschichte erzählt, offenbart sie zugleich ein Mysterium.“

Antwort: Urheber der Hl. Schrift ist Gott. In Gottes Macht aber liegt es, zur Bezeichnung und Kundgebung von etwas nicht nur Worte zu verwenden – das kann auch der Mensch –, sondern die Dinge selbst. Wenn also schon in allen Wissenschaften die Worte ihren bestimmten Sinn haben, so hat unsere Wissenschaft das Eigentümliche, daß die durch die Worte bezeichneten Dinge selbst wieder etwas bezeichnen. – Die erste Bedeutung also, nach der die Worte die Dinge bedeuten, wird wiedergegeben durch den ersten „Sinn“, nämlich den geschichtlichen oder Wort-Sinn. Die andere Bedeutung aber, wo die durch die Worte bezeichneten Dinge selbst wieder andere Dinge bezeichnen, wird wiedergegeben durch den sensus spiritualis, den geistigen „Sinn“. Und zwar gründet der geistige Sinn im Wort-Sinn und setzt diesen voraus.

Dieser geistige Sinn wird dreifach eingeteilt. Wie nämlich das Alte Gesetz (nach Hebr 7,19) ein Vorbild des Neuen ist und das Neue Gesetz selbst (nach Dionysius) ein Vorbild der zukünftigen Herrlichkeit, so ist auch im Neuen Gesetz das, was am Haupte [Christus] geschehen ist, Zeichen und Vorbild dessen, was wir [die Glieder] tun sollen. Soweit also die Geschehnisse des Alten Testaments die des Neuen Vorbildern, haben wir den allegorischen Sinn; soweit das, was an Christus selbst oder an seinen Vorbildern geschah, zum Vorbild und Zeichen für unser eigenes Handeln wird, haben wir den moralischen Sinn; soweit es aber das Vorbildet, was in der ewigen Herrlichkeit sein wird, haben wir den anagogischen Sinn. Nun bezeichnet man aber das, was der Autor bei seinen Worten „im Sinne hat“, als Wort-Sinn. Urheber der Hl. Schrift aber ist Gott, der in seiner Erkenntnis alles zumal begreift. Also ist es (nach Augustinus) ganz angemessen, wenn auch nach dem Wort-Sinn dieselbe Schriftstelle einen mehrfachen Sinn hat.

Zu 1. Ein mehrfacher Sinn ist weder Anlaß zu einer falschen Mehrdeutigkeit noch zu irgendeiner andern unerwünschten Wirkung von Vielheit. Denn dieser mehrfache Sinn entsteht, wie aus dem Gesagten hervorgeht, nicht dadurch, daß dasselbe Wort die verschiedensten Bedeutungen hat, sondern dadurch, daß die durch die Worte bezeichneten Dinge selbst wieder Zeichen und Sinnbilder sein können für

ex quo solo potest trahi argumentum, non autem ex his quae secundum allegoriam dicuntur, ut dicit Augustinus in epistola contra Vincentium Donatistam. Non tamen ex hoc aliquid deperit sacrae Scripturae, quia nihil sub spirituali sensu continetur fidei necessarium, quod Scriptura per litteralem sensum alicubi manifeste non tradat.

Ad secundum dicendum quod illa tria, historia, aetiologia, analogia, ad unum litteralem sensum pertinent. Nam historia est, ut ipse Augustinus exponit, cum simpliciter aliquid proponitur, aetiologia vero, cum causa dicti assignatur, sicut cum dominus assignavit causam quare Moyses permisit licentiam repudiandi uxores, scilicet propter duritiam cordis ipsorum, Matt. XIX, analogia vero est, cum veritas unius Scripturae ostenditur veritati alterius non repugnare. Sola autem allegoria, inter illa quatuor, pro tribus spiritualibus sensibus ponitur. Sicut et Hugo de sancto Victore sub sensu allegorico etiam anagogicum comprehendit, ponens in tertio suarum sententiarum solum tres sensus, scilicet historicum, allegoricum et tropologicum.

Ad tertium dicendum quod sensus parabolicus sub litterali continetur, nam per voces significatur aliquid proprie, et aliquid figurative; nec est litteralis sensus ipsa figura, sed id quod est figuratum. Non enim cum Scriptura nominat Dei brachium, est litteralis sensus quod in Deo sit membrum huiusmodi corporale, sed id quod per hoc membrum significatur, scilicet virtus operativa. In quo patet quod sensui litterali sacrae Scripturae nunquam potest subesse falsum.

Quaestio II: De Deo: an Deus sit

Quia igitur principalis intentio huius sacrae doctrinae est Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturae, ut ex dictis est manifestum; ad huius doctrinae expositionem intendentes, primo tractabimus de Deo; secundo, de motu rationalis creaturae in Deum; tertio, de Christo, qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum.

Consideratio autem de Deo tripartita erit. Primo namque considerabimus ea quae ad essentiam divinam pertinent; secundo, ea quae pertinent ad distinctionem personarum; tertio, ea quae pertinent ad processum creaturarum ab ipso. Circa essentiam vero divinam, primo considerandum est an Deus sit; secundo, quomodo sit, vel potius quomodo non sit; tertio considerandum erit de his quae ad operationem ipsius pertinent, scilicet de scientia et de voluntate et potentia. Circa primum quaeruntur tria. Primo, utrum Deum esse sit per se notum. Secundo, utrum sit demonstrabile. Tertio, an Deus sit.

Articulus 1: Utrum Deum esse, sit per se notum

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deum esse sit per se notum. Illa enim nobis dicuntur per se nota, quorum cognitio nobis naturaliter inest, sicut patet de primis principiis. Sed, sicut dicit Damascenus in principio libri sui, *omnibus cognitio existendi Deum naturaliter est inserta*. Ergo Deum esse est per se notum.

andere Dinge. Also kann daraus gar keine Verwirrung folgen, da jeder mögliche Sinn in einem einzigen gründet, nämlich im Wort-Sinn. Und nur der Wort-Sinn kann zur Grundlage des Beweises genommen werden, nicht aber etwa der allegorische, wie schon Augustinus gegen den Donatisten Vincentius bemerkt. Das tut der Hl. Schrift in keiner Weise Eintrag, weil unter dem geistigen Sinn keine einzige glaubensnotwendige Wahrheit enthalten ist, die nicht anderswo in der Hl. Schrift im Wort-Sinn klar und deutlich überliefert würde.

Zu 2. Das Geschichtliche, das Aitiologische und das Analogische gehören zu ein und demselben Wort-Sinn. Und zwar ist das Historische (nach Augustinus, a.a.0.) dort gegeben, wo etwas erzählt wird; das Aitiologische, wo eine Begründung beigefügt wird – so gibt der Herr selbst bei Matthäus 19,8 den Grund an, weshalb Moses den Juden erlaubt habe, die Gattin zu entlassen, nämlich wegen ihrer Herzenshärte –; das Analogische aber ist dann gegeben, wenn nachgewiesen wird, daß die eine Schriftstelle der andern nicht widerspricht. – Unter jenen vier aber vertritt allein die Allegorie den oben genannten geistigen Sinn in seiner dreifachen Bedeutung. So begreift auch Hugo von St. Victor unter dem allegorischen Sinn ebenfalls den anagogischen und erwähnt infolgedessen im 3. Buch seiner Sentenzen einen nur dreifach verschiedenen Sinn: den historischen, den allegorischen und den tropologischen.

Zu 3. Der parabolische Sinn ist ebenfalls im Wort-Sinn enthalten. Denn durch die Worte kann etwas in doppelter Weise bezeichnet werden: im eigentlichen und im übertragenen, bildlichen Sinne. Und doch liegt der Wort-Sinn dann nicht etwa im Bilde selbst, sondern in dem, was durch das Bild versinnbildet werden soll. Wenn z.B. die Hl. Schrift vom Arme Gottes spricht, so will der Wort-Sinn nicht etwa besagen, daß wir bei Gott wirklich ein derartiges leibliches Glied annehmen müssen, sondern er bezeichnet nur das, was durch dieses Glied versinnbildet wird, nämlich die Kraft Gottes. So kann also unter dem Wort-Sinn der Hl. Schrift niemals etwas Falsches enthalten sein.

Frage II: Gottes Dasein

Die Hauptaufgabe dieser hl. Lehre liegt also darin, uns Gott erkennen zu lassen, nicht nur wie er in sich ist, sondern auch soweit er Ursprung und Ziel der Dinge und im besonderen der vernünftigen Geschöpfe ist (1, 7). Wir handeln also: 1. über Gott; 2. über die Bewegung der vernünftigen Schöpfung zu Gott hin; 3. über Christus, der als Mensch für uns der Weg zu Gott ist.

Die Abhandlung über Gott hat drei Teile: 1. Über das Wesen Gottes; 2. über den Unterschied der göttlichen Personen; 3. über den Ausgang der Geschöpfe von Gott. Beim Wesen Gottes werden wir fragen: 1. Ob er ist; 2. wie er ist, oder vielmehr, wie er nicht ist; 3. wie er tätig ist, wobei das Wissen, der Wille und die Macht Gottes untersucht werden. Die Frage nach dem Dasein Gottes zerfällt wieder in drei Einzelfragen: Ist es selbst-verständlich, daß es einen Gott gibt? Läßt sich das Dasein Gottes beweisen? Gibt es wirklich einen Gott?

Artikel 1: Ist es selbst-verständlich, daß es einen Gott gibt?

1. „Selbst-verständlich“ ist uns dasjenige, dessen Erkenntnis uns von Natur gegeben ist, wie die Erkenntnis der obersten Denkgesetze. Nun sagt aber Johannes von Damaskus: „Die Erkenntnis Gottes ist allen Menschen von Natur eingepflanzt.“ Also ist es selbstverständlich, daß es einen Gott gibt.

Praeterea, illa dicuntur esse per se nota, quae statim, cognitis terminis, cognoscuntur, quod philosophus attribuit primis demonstrationis principiis, in I Poster., scito enim quid est totum et quid pars, statim scitur quod omne totum maius est sua parte. Sed intellecto quid significet hoc nomen Deus, statim habetur quod Deus est. Significatur enim hoc nomine id quo maius significari non potest, maius autem est quod est in re et intellectu, quam quod est in intellectu tantum, unde cum, intellecto hoc nomine Deus, statim sit in intellectu, sequitur etiam quod sit in re. Ergo Deum esse est per se notum.

Praeterea, veritatem esse est per se notum, quia qui negat veritatem esse, concedit veritatem esse, si enim veritas non est, verum est veritatem non esse. Si autem est aliquid verum, oportet quod veritas sit. Deus autem est ipsa veritas, Ioann. XIV, *ego sum via, veritas et vita*. Ergo Deum esse est per se notum.

Sed contra, nullus potest cogitare oppositum eius quod est per se notum ut patet per philosophum, in IV Metaphys. et I Poster., circa prima demonstrationis principia. Cogitari autem potest oppositum eius quod est Deum esse, secundum illud Psalmi LII, *dixit insipiens in corde suo, non est Deus*. Ergo Deum esse non est per se notum.

Respondeo dicendum quod contingit aliquid esse per se notum dupliciter, uno modo, secundum se et non quoad nos; alio modo, secundum se et quoad nos. Ex hoc enim aliqua propositio est per se nota, quod praedicatum includitur in ratione subiecti, ut homo est animal, nam animal est de ratione hominis. Si igitur notum sit omnibus de praedicato et de subiecto quid sit, propositio illa erit omnibus per se nota, sicut patet in primis demonstrationum principiis, quorum termini sunt quaedam communia quae nullus ignorat, ut ens et non ens, totum et pars, et similia. Si autem apud aliquos notum non sit de praedicato et subiecto quid sit, propositio quidem quantum in se est, erit per se nota, non tamen apud illos qui praedicatum et subiectum propositionis ignorant. Et ideo contingit, ut dicit Boetius in libro de hebdomadibus, quod quaedam sunt communes animi conceptiones et per se notae, apud sapientes tantum, ut incorporalia in loco non esse.

Dico ergo quod haec propositio, Deus est, quantum in se est, per se nota est, quia praedicatum est idem cum subiecto; Deus enim est suum esse, ut infra patebit. Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea quae sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus.

2. Von selbst einleuchtend oder selbst-verständlich nennen wir jene Sätze, bei denen mit dem Bekanntsein der Wortbedeutung auch der Sinn des Satzes sofort einleuchtet. Aristoteles zeigt das an den obersten Denkgesetzen [1 Poster.], auf die sich alles Beweisen stützt. Sobald wir z.B. wissen, was die Ausdrücke „das Ganze“ und „der Teil“ bedeuten, erkennen wir sofort, daß jedes Ganze notwendig größer ist als einer seiner Teile. So aber ist es auch mit der Frage nach dem Dasein Gottes. Denn sobald ich weiß, was der Ausdruck „Gott“ bedeutet, weiß ich auch, daß es einen Gott gibt. Denn mit diesem Ausdruck wird etwas bezeichnet, über das hinaus sich nichts Größeres denken läßt. Wenn nun etwas im Denken und in der Wirklichkeit existiert, so ist es größer als das, was nur im Denken gegeben ist. Dadurch aber, daß ich die Sinnbedeutung des Ausdrucks „Gott“ verstehe, ist Gott ohne weiteres in meinem Denken gegeben. Also auch in der Wirklichkeit. Es ist demnach selbst-verständlich [d.h. ein durch sich selbst einleuchtender Satz], daß es einen Gott gibt.

3. Daß es eine Wahrheit gibt, ist selbst-verständlich. Denn wer leugnet, daß es eine Wahrheit gibt, räumt damit gerade ein, daß es eine Wahrheit gibt. Wenn es nämlich wirklich keine Wahrheit gibt, dann ist wenigstens das wahr, daß es keine gibt. Wenn aber auch nur eines wahr ist, muß es Wahrheit geben. Nun ist Gott selbst die Wahrheit, nach seinen eigenen Worten bei Johannes (14, 6): „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben.“ Also ist es selbst-verständlich, daß es einen Gott gibt.

Andererseits: Keiner kann das Gegenteil von dem denken, was selbst-verständlich ist, wie Aristoteles das zeigt an den obersten Grundsätzen alles Beweisens [4 Metaphysik, cap. 3, und 1 Poster. cap. 10]. Nun läßt sich aber von dem Satz: Es gibt einen Gott – auch das Gegenteil denken. Denn im Psalm 52 (V. 1) heißt es: Es spricht der Tor in seinem Herzen: Es gibt keinen Gott!“ Also ist es durchaus nicht selbst-verständlich, daß es einen Gott gibt.

Antwort: Etwas kann „selbst-verständlich“ sein in doppelter Weise: einmal so, daß es zwar in sich selbstverständlich ist, aber nicht für uns; ein zweites Mal so, daß es auch für uns selbst-verständlich ist. Ein Satz ist nämlich dann von selbst einleuchtend, also selbst-verständlich, wenn das Prädikat im Begriff des Subjektes eingeschlossen ist, wie z.B. in dein Satz: Der Mensch ist ein Sinnenwesen. Denn das Prädikat „Sinnenwesen“ ist in dein Begriff „Mensch“ notwendig enthalten. Wenn nun alle wissen, was mit dem Prädikat und dem Subjekt in Satz gemeint ist, dann ist auch die Wahrheit des Satzes allen von selbst einleuchtend. So bei den obersten Denkgesetzen, bei denen Subjekt und Prädikat allgemein bekannt sind, wie „Sein“ und „Nicht-Sein“, „Ganzes“ und „Teil“ und dergleichen. Wenn aber die Bedeutung voll Subjekt und Prädikat nicht allgemein bekannt ist, so wird zwar der Satz für sich [d.h. von der Sache her gesehen] selbst-verständlich sein, nicht aber für jene, die die Bedeutung vom Subjekt und Prädikat nicht kennen. So kommt es vor, wie Boetius bemerkt, daß manche selbst-verständliche Wahrheiten nur den Weisen wahrhaft selbst-verständlich sind, wie z.B. der Satz, „daß reine Geister nicht an den Raum gebunden sind“.

An sich also ist der Satz: Es gibt einen Gott – von selbst einleuchtend, also selbst-verständlich, denn es wird später gezeigt werden, daß Subjekt und Prädikat dieses Satzes eins sind: Gott nämlich ist sein Dasein (3, 4). Weil aber wir nicht wissen, was Gott ist, so ist der Satz vom Dasein Gottes für uns nicht selbst-verständlich, muß vielmehr bewiesen werden aus den Wirkungen Gottes, die zwar der Ordnung der Natur nach später als die Ursache, also weniger selbst-verständlich, unserem Erkennen aber früher gegeben als die Ursache, also leichter zugänglich sind.

Ad primum ergo dicendum quod cognoscere Deum esse in aliquo communi, sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum, in quantum scilicet Deus est hominis beatitudo, homo enim naturaliter desiderat beatitudinem, et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem. Sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse; sicut cognoscere venientem, non est cognoscere Petrum, quamvis sit Petrus veniens, multi enim perfectum hominis bonum, quod est beatitudo, existimant divitias; quidam vero voluptates; quidam autem aliquid aliud.

Ad secundum dicendum quod forte ille qui audit hoc nomen Deus, non intelligit significari aliquid quo maius cogitari non possit, cum quidam crediderint Deum esse corpus. Dato etiam quod quilibet intelligat hoc nomine Deus significari hoc quod dicitur, scilicet illud quo maius cogitari non potest; non tamen propter hoc sequitur quod intelligat id quod significatur per nomen, esse in rerum natura; sed in apprehensione intellectus tantum. Nec potest argui quod sit in re, nisi daretur quod sit in re aliquid quo maius cogitari non potest, quod non est datum aponentibus Deum non esse.

Ad tertium dicendum quod veritatem esse in communi, est per se notum, sed primam veritatem esse, hoc non est per se notum quoad nos.

Articulus 2: Utrum Deum esse sit demonstrabile

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deum esse non sit demonstrabile. Deum enim esse est articulus fidei. Sed ea quae sunt fidei, non sunt demonstrabilia, quia demonstratio facit scire, fides autem de non apparentibus est, ut patet per apostolum, ad Hebr. XI. Ergo Deum esse non est demonstrabile.

Praeterea, medium demonstrationis est quod quid est. Sed de Deo non possumus scire quid est, sed solum quid non est, ut dicit Damascenus. Ergo non possumus demonstrare Deum esse.

Praeterea, si demonstraretur Deum esse, hoc non esset nisi ex effectibus eius. Sed effectus eius non sunt proportionati ei, cum ipse sit infinitus, et effectus finiti; finiti autem ad infinitum non est proportio. Cum ergo causa non possit demonstrari per effectum sibi non proportionatum, videtur quod Deum esse non possit demonstrari.

Sed contra est quod apostolus dicit, ad Rom. I, *invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur*. Sed hoc non esset, nisi per ea quae facta sunt, posset demonstrari Deum esse, primum enim quod oportet intelligi de aliquo, est an sit.

Respondeo dicendum quod duplex est demonstratio. Una quae est per causam, et dicitur propter quid, et haec est per priora simpliciter. Alia est per effectum, et dicitur demonstratio quia, et haec est per ea quae sunt priora quoad nos, cum enim effectus aliquis nobis est manifestior quam sua causa, per effectum procedimus ad cognitionem causae. Ex quolibet autem effectu potest demonstrari propriam causam eius esse (si tamen eius effectus sint magis noti quoad nos), quia, cum effectus dependeat a

Zu 1 Von Natur eingepflanzt ist uns die Erkenntnis vom Dasein Gottes nur in einen' allgemeinen, unbestimmten Sinne, insofern der Mensch nur in Gott selig werden kann; das Streben nach Glückseligkeit nämlich ist uns von Natur eingepflanzt, und wonach der Mensch von Natur aus verlangt, das erkennt er auch irgendwie von Natur aus. Doch ist das noch keine eigentliche Erkenntnis des Daseins Gottes (so heißt z.B. einen Menschen von weitem kommen sehen, noch nicht: den Petrus erkennen, auch wenn es Petrus ist, der da kommt). Viele sehen nämlich in Besitz oder Genuß oder in sonst etwas ihr höchstes Glück.

Zu 2. Nicht jeder versteht unter „Gott“ notwendig etwas, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, denn manche haben sich Gott sogar als Körper vorgestellt Aber auch zugegeben, daß jedermann unter dem Ausdruck „Gott“ ein Wesen verstehe, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, so folgt daraus noch nicht, daß man dieses durch den Namen „Gott“ bezeichnete Wesen auch als wirklich seiend erkenne, sondern nur, daß es sich in unserem Denken findet. Wollte man weiter schließen, jenes Wesen müsse auch in Wirklichkeit da sein, so müßte vorher feststehen, daß es in der Wirklichkeit selbst etwas gibt, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann. Das geben aber die Leugner des Daseins Gottes nicht zu.

Zu 3. Daß es überhaupt Wahrheit gibt, ist selbst-verständlich. Daß es aber eine erste Wahrheit gebe, ist – für uns – nicht selbst-verständlich.

Artikel 2: Läßt sich das Dasein Gottes beweisen?

1. Das Dasein Gottes ist Glaubenssatz. Glaubenslehren aber lassen sich nicht beweisen, denn jeder echte Beweis gibt ein Wissen [d.h. er läßt uns die innere Notwendigkeit des erkannten Sachverhaltes schauen], der Glaube aber ist – nach Hebr 11, 1 – eine feste Überzeugung von dem, was man nicht sieht. Also können wir das Dasein Gottes nicht beweisen.

2. Das Mittel, auf das sich der echte Beweis stützt, ist der Wesensbegriff eines Dinges. Von Gott können wir aber keinen Wesensbegriff haben [d.h. wir können nicht wissen, was er ist], sondern können höchstens wissen, was er nicht ist (Johannes von Damaskus). Also können wir das Dasein Gottes nicht beweisen.

3. Wenn das Dasein Gottes wirklich bewiesen würde, könnte das nur aus seinen Wirkungen geschehen. Nun stehen aber die Wirkungen Gottes seiner Unendlichkeit wegen in gar keinem Verhältnis zu ihm, da es zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen keine Vergleichsmöglichkeit und deshalb auch kein Verhältnis gibt. Weil also die Ursache durch eine in gar keinem Verhältnis zu ihr stehende Wirkung nicht bewiesen werden kann, so scheint es, als ob sich auch das Dasein Gottes nicht beweisen lasse.

Andererseits sagt der Apostel (Röm 1, 20): „Das Unsichtbare an ihm ... wird in den geschaffenen Dingen geistig wahrgenommen.“ Das wäre aber nicht der Fall, wenn das Dasein Gottes nicht beweisbar wäre. Denn das Erste, was man von einem Ding wissen muß, ist doch eben dies, ob es überhaupt da ist.

Antwort: Es gibt einen doppelten Beweis: der eine – „Warum-Beweis“ [demonstratio propter quid] genannt – geht von der Ursache aus und benützt als Beweismittel das, was sachlich früher ist [per priora simpliciter im Sachbereich früher]; der andere – „Daß-Beweis“ [demonstratio quia] genannt – geht von der Wirkung aus und benützt als Beweismittel das, was wir früher erkennen. Ist uns nämlich eine Wirkung früher bekannt als ihre Ursache, so gelangen wir von der Wirkung aus zur Erkenntnis der

causa, posito effectu necesse est causam praeexistere. Unde Deum esse, secundum quod non est per se notum quoad nos, demonstrabile est per effectus nobis notos.

Ad primum ergo dicendum quod Deum esse, et alia huiusmodi quae per rationem naturalem nota possunt esse de Deo, ut dicitur Rom. I non sunt articuli fidei, sed praeambula ad articulos, sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam, et ut perfectio perfectibile. Nihil tamen prohibet illud quod secundum se demonstrabile est et scibile, ab aliquo accipi ut credibile, qui demonstrationem non capit.

Ad secundum dicendum quod cum demonstratur causa per effectum, necesse est uti effectu loco definitionis causae, ad probandum causam esse, et hoc maxime contingit in Deo. Quia ad probandum aliquid esse, necesse est accipere pro medio quid significet nomen non autem quod quid est, quia quaestio quid est, sequitur ad quaestionem an est. Nomina autem Dei imponuntur ab effectibus, ut postea ostendetur, unde, demonstrando Deum esse per effectum, accipere possumus pro medio quid significet hoc nomen Deus.

Ad tertium dicendum quod per effectus non proportionatos causae, non potest perfecta cognitio de causa haberi, sed tamen ex quocumque effectu potest manifeste nobis demonstrari causam esse, ut dictum est. Et sic ex effectibus Dei potest demonstrari Deum esse, licet per eos non perfecte possimus eum cognoscere secundum suam essentiam.

Articulus 3: Utrum Deus sit

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus non sit. Quia si unum contrariorum fuerit infinitum, totaliter destruetur aliud. Sed hoc intelligitur in hoc nomine Deus, scilicet quod sit quoddam bonum infinitum. Si ergo Deus esset, nullum malum inveniretur. Invenitur autem malum in mundo. Ergo Deus non est.

Praeterea, quod potest compleri per pauciora principia, non fit per plura. Sed videtur quod omnia quae apparent in mundo, possunt compleri per alia principia, supposito quod Deus non sit, quia ea quae sunt naturalia, reducuntur in principium quod est natura; ea vero quae sunt a proposito, reducuntur in principium quod est ratio humana vel voluntas. Nulla igitur necessitas est ponere Deum esse.

Sed contra est quod dicitur Exodi III, ex persona Dei, *ego sum qui sum*.

Respondeo dicendum quod Deum esse quinque viis probari potest. Prima autem et manifestior via est, quae sumitur ex parte motus. Certum est enim, et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur, ab alio movetur. Nihil enim movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur, movet autem aliquid secundum quod est actu. Movere enim nihil aliud est quam educere

Ursache. Nun kann aus jeder Wirkung wenigstens das Dasein ihrer eigenen Ursache bewiesen werden, vorausgesetzt, daß die Wirkung uns wirklich bekannter ist als die Ursache, denn wenn die Wirkung gegeben ist, ist wegen der inneren Abhängigkeit der Wirkung von der Ursache auch das Dasein der Ursache selbst gegeben. So läßt sich auch Gottes Dasein, da es – für uns – nicht selbst-verständlich ist (Art. 1), beweisen aus den Werken Gottes, die uns ja bekannt sind.

Z u 1. Das Dasein Gottes und alle anderen Wahrheiten, die wir – nach Röm 1, 19 – von Gott erkennen können, sind nicht Gegenstand der Glaubensartikel, sondern Voraussetzungen derselben [sogenannte praeambula fidei] Der Glaube setzt nämlich die natürliche Erkenntnis in der gleichen Weise voraus, wie die Gnade die Natur und die Vollkommenheit ein Wesen voraussetzt, das vollkommen werden kann. Indessen steht nichts im Wege, daß das, was an sich bewiesen werden und Gegenstand echten Wissens sein kann, von denen, die den wissenschaftlichen Beweis nicht fassen können, als Glaubenslehre festgehalten werde (vgl. II-II, 1,5).

Z u 2. Wenn eine Ursache aus ihrer Wirkung bewiesen werden soll, müssen wir als Beweismittel an Stelle des Wesensbegriffes der Ursache ihre Wirkung nehmen, um ihr Dasein zu beweisen. Das gilt ganz besonders bei den Gottesbeweisen. Soll nämlich das Dasein einer Sache bewiesen werden, so kann der Beweis nicht vom Wesensbegriff der Sache, sondern immer nur von der Nominaldefinition [d.h. von der Sachbezeichnung] ausgehen. Denn bevor ich fragen kann, was ein Ding sei, muß ich wissen, ob es überhaupt sei. Nun sind aber die verschiedenen Namen Gottes alle von seinen Werken genommen, wie wir noch sehen werden (13,1). Wenn wir also Gottes Dasein aus seinen Werken beweisen, dürfen wir [statt vom Wesen Gottes] von der Bedeutung des Ausdrucks „Gott“ als Beweismittel ausgehen.

Z u 3. Wirkungen, die in keinem Verhältnis zur Ursache stehen, können zwar nicht zur vollkommenen [Wesens-] Erkenntnis der Ursache führen, aber aus jeder der „Wirkungen läßt sich doch mit Sicherheit das Dasein der Ursache beweisen (vgl. die Antwort). Können uns also die Werke Gottes auch nicht zu einer vollkommenen Wesenserkenntnis Gottes führen, so läßt sich aus ihnen doch das Dasein Gottes beweisen.

Artikel 3: Gibt es einen Gott?

1. Wenn von zwei Gegensätzen der eine unendlich wäre, so würde er den anderen vollständig aufheben. Nun verstehen wir aber unter „Gott“ ein unendlich Gutes. Würde es also einen Gott geben, dann könnte es in der Welt kein Übel geben. Und doch ist das Übel eine Tatsache. Also gibt es keinen Gott.

2. Was mit wenigen Mitteln erreichbar ist, wird auch wirklich mit wenigen erreicht. Wenn es nun keinen Gott gäbe, könnten wir die Welt immer noch aus anderen Ursachen erklären; denn das Naturgeschehen hat seinen Ursprung in der Natur, das [geschichtliche] Geschehen aber, das auf Überlegung zurückgeht, im Verstande und im Willen des Menschen. Also liegt kein zwingender Grund vor, das Dasein Gottes anzunehmen.

Andererseits sagt Gott selbst (Ex 3,14): „Ich bin, der ich bin.“

Antwort: Fünf Wege gibt es, das Dasein Gottes zu beweisen. Der erste und nächstliegende geht von der Bewegung aus. Es ist eine sichere, durch das Zeugnis der Sinne zuverlässig verbürgte Tatsache, daß es in der Welt Bewegung gibt. Alles aber, was in Bewegung ist, wird von einem anderen bewegt. Denn in Bewegung sein kann etwas nur, sofern es unterwegs ist zum Ziel der Bewegung. Bewegen aber kann

aliquid de potentia in actum, de potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu, sicut calidum in actu, ut ignis, facit lignum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum, et per hoc movet et alterat ipsum. Non autem est possibile ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem, sed solum secundum diversa, quod enim est calidum in actu, non potest simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia. Impossibile est ergo quod, secundum idem et eodem modo, aliquid sit movens et motum, vel quod moveat seipsum. Omne ergo quod movetur, oportet ab alio moveri. Si ergo id a quo movetur, moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri et illud ab alio. Hic autem non est procedere in infinitum, quia sic non esset aliquod primum movens; et per consequens nec aliquod aliud movens, quia moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota a primo movente, sicut baculus non movet nisi per hoc quod est motus a manu. Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur, et hoc omnes intelligunt Deum.

Secunda via est ex ratione causae efficientis. Invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium, nec tamen invenitur, nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius; quia sic esset prius seipso, quod est impossibile. Non autem est possibile quod in causis efficientibus procedatur in infinitum. Quia in omnibus causis efficientibus ordinatis, primum est causa medii, et medium est causa ultimi, sive media sint plura sive unum tantum, remota autem causa, removetur effectus, ergo, si non fuerit primum in causis efficientibus, non erit ultimum nec medium. Sed si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens, et sic non erit nec effectus ultimus, nec causae efficientes mediae, quod patet esse falsum. Ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam, quam omnes Deum nominant.

Tertia via est sumpta ex possibili et necessario, quae talis est. Invenimus enim in rebus quaedam quae sunt possibiliter esse et non esse, cum quaedam inveniuntur generari et corrumpi, et per consequens possibiliter esse et non esse. Impossibile est autem omnia quae sunt, talia esse, quia quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possibiliter non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset, quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est; si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse, et sic modo nihil esset, quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possibiliter, sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis quae habent causam suae necessitatis, sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est. Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens

etwas nur, sofern es irgendwie schon im Ziel steht. Bewegen [im weitesten Sinne] heißt nämlich nichts anderes als: ein Ding aus seinen Möglichkeiten überführen in die entsprechenden Wirklichkeiten. Das kann aber nur geschehen durch ein Sein, das bereits in der entsprechenden Wirklichkeit steht. So bewirkt z.B. etwas „tatsächlich“ Glühendes wie das Feuer, daß ein anderes z.B. das Holz, zu dessen Möglichkeiten es gehört, glühend zu werden, nun „in der Tat“ glühend wird. Das Feuer also „bewegt“ das Holz und verändert es dadurch. Es ist aber nicht möglich, daß ein und dasselbe Ding in bezug auf dieselbe Seinsvollkommenheit „schon“ ist und zugleich „noch nicht“ ist, was es sein könnte. Möglich ist das nur in bezug auf verschiedene Seinsformen oder Seinsvollkommenheiten. Was z.B. in Wirklichkeit heiß ist, kann nicht zugleich dem bloßen Vermögen nach heiß sein, sondern ist dem Vermögen nach kalt. Ebenso ist es unmöglich, daß ein und dasselbe Ding in bezug auf dasselbe Sein in einer und derselben Bewegung zugleich bewegend und bewegt sei oder – was dasselbe ist –: es ist unmöglich, daß etwas (in diesem strengen Sinne) sich selbst bewegt. Also muß alles, was in Bewegung ist, von einem anderen bewegt sein. Wenn demnach das, wovon etwas seine Bewegung erhält, selbst auch in Bewegung ist, so muß auch dieses wieder von einem anderen bewegt sein, und dieses andere wieder von einem anderen. Das kann aber unmöglich so ins Unendliche fortgehen, da wir dann kein erstes Bewegendes und infolgedessen überhaupt kein Bewegendes hätten. Denn die spätere Bewegung bewegen ja nur in Kraft des ersten Bewegers, wie der Stock nur insoweit bewegen kann, als er bewegt ist von der Hand. Wir müssen also unbedingt zu einem ersten Bewegenden kommen, das von keinem bewegt ist [vgl. Phys. Buch 8]. Dieses erste Bewegende aber meinen alle, wenn sie von „Gott“ sprechen.

Der zweite Weg geht vom Gedanken der Wirkursache aus. Wir stellen nämlich fest, daß es in der sichtbaren Welt eine Über- und Unterordnung von Wirkursachen gibt; dabei ist es niemals festgestellt worden und ist auch nicht möglich, daß etwas seine eigene Wirk- oder Entstehursache ist. Denn dann müßte es sich selbst im Sein vorausgehen, und das ist unmöglich. Es ist aber ebenso unmöglich, in der Über- und Unterordnung von Wirkursachen ins Unendliche zu gehen, sowohl nach oben als nach unten. Denn in dieser Ordnung von Wirkursachen ist das Erste die Ursache des Mittleren und das Mittlere die Ursache des Letzten, ob nun viele Zwischenglieder sind oder nur eines. Mit der Ursache aber fällt auch die Wirkung. Gibt es also kein Erstes in dieser Ordnung, dann kann es auch kein Letztes oder Mittleres geben. Lassen wir die Reihe der Ursachen aber ins Unendliche gehen, dann kommen wir nie an eine erste Ursache und so werden wir weder eine letzte Wirkung noch Mittel-Ursachen haben. Das widerspricht aber den offenbaren Tatsachen. Wir müssen also notwendig eine erste Wirk- oder Entstehursache annehmen: und die wird von allen „Gott“ genannt.

Der dritte Weg geht aus von dem Unterschied des bloß möglichen und des notwendigen Sein. Wir stellen wieder fest, daß es unter den Dingen solche gibt, die geradesogut sein wie auch nicht sein können. Darunter fällt alles, was dem Entstehen und Vergehen unterworfen ist. Es ist aber unmöglich, daß die Dinge dieserart immer sind gewesen sind; denn das, was möglicherweise nicht ist irgendwann einmal auch tatsächlich nicht da oder nicht da gewesen. Wenn es also für alle Dinge gelten würde, daß sie möglicherweise nicht da sind oder nicht da gewesen sind, dann muß es eine Zeit gegeben haben, wo überhaupt nichts war. Wenn aber das wahr wäre, könnte auch heute nichts sein. Denn was nicht ist, fängt nur an zu sein durch etwas, was bereits ist. Gab es aber überhaupt kein Sein, dann war es auch unmöglich, daß etwas anfang zu sein, und so wäre auch heute noch nichts da, und das ist offenbar falsch. Also kann nicht alles in den Bereich jener Dinge gehören, die [selbst, nachdem sie sind]

causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis, quod omnes dicunt Deum.

Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile, et sic de aliis huiusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est, sicut magis calidum est, quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maxime ens, nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur II Metaphys. Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis, sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum, ut in eodem libro dicitur. Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cuiuslibet perfectionis, et hoc dicimus Deum.

Quinta via sumitur ex gubernatione rerum. Videmus enim quod aliqua quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem, quod apparet ex hoc quod semper aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id quod est optimum; unde patet quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem quae non habent cognitionem, non tendunt in finem nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente, sicut sagitta a sagittante. Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem, et hoc dicimus Deum.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicit Augustinus in Enchiridio, *Deus, cum sit summe bonus, nullo modo sineret aliquid mali esse in operibus suis, nisi esset adeo omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo*. Hoc ergo ad infinitam Dei bonitatem pertinet, ut esse permittat mala, et ex eis eliciat bona.

Ad secundum dicendum quod, cum natura propter determinatum finem operetur ex directione alicuius superioris agentis, necesse est ea quae a natura fiunt, etiam in Deum reducere, sicut in primam causam. Similiter etiam quae ex proposito fiunt, oportet reducere in aliquam altiore causam, quae non sit ratio et voluntas humana, quia haec mutabilia sunt et defectibilia; oportet autem omnia mobilia et deficere possibilia reduci in aliquod primum principium immobile et per se necessarium, sicut ostensum est.

Quaestio III: De Dei simplicitate

Cognito de aliquo an sit, inquirendum restat quomodo sit, ut sciatur de eo quid sit. Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius

geradesogut auch nicht sein können; sondern es muß etwas geben unter den Dingen, das notwendig [d.h. ohne die Möglichkeit des Nichtseins] ist. Alles notwendige Sein aber hat den Grund seiner Notwendigkeit entweder in einem anderen oder nicht in einem anderen [sondern in sich selbst]. In der Ordnung der notwendigen Wesen, die den Grund ihrer Notwendigkeit in einem anderen haben, können wir nun aber nicht ins Unendliche gehen, sowenig wie bei den Wirkursachen. Wir müssen also ein Sein annehmen, das durch sich notwendig ist und das den Grund seiner Notwendigkeit nicht in einem anderen Sein hat, das vielmehr selbst der Grund für die Notwendigkeit aller anderen notwendigen Wesen ist. Dieses notwendige Sein aber wird von allen „Gott“ genannt.

Der vierte Weg geht aus von den Seins-[=Wert-] Stufen, die wir in den Dingen finden. Wir stellen nämlich fest, daß das eine mehr oder weniger gut, wahr, edel ist als das andere. Ein Mehr oder Weniger wird aber von verschiedenen Dingen nur insofern ausgesagt, als diese sich in verschiedenem Grade einem Höchsten nähern. So ist dasjenige wärmer, was dem höchsten Grad der Wärme näher kommt als ein anderes. Es gibt also etwas, das „höchst“ wahr, „höchst“ gilt, „höchst“ edel und damit im höchsten Grade „Sein“ ist. Denn nach Aristoteles ist das „höchst“ Wahre auch das „höchst“ Wirkliche [2 Metaph., cap. 1, 903b 30]. Was aber innerhalb einer Gattung das Wesen der Gattung am reinsten verkörpert, das ist Ursache alles dessen, was zur Gattung gehört, wie z.B. das Feuer nach Aristoteles als das „zuhöchst“ Warme die Ursache aller warmen Dinge ist. So muß es auch etwas geben, das für alle Wesen Ursache ihres Seins, ihres Gutseins und jedweder ihrer Seinsvollkommenheiten ist: und dieses nennen wir „Gott“.

Der fünfte Weg geht aus von der Weltordnung. Wir stellen fest, daß unter den Dingen manche, die keine Erkenntnis haben, wie z.B. die Naturkörper, dennoch auf ein festes Ziel hin tätig sind. Das zeigt sich darin, daß sie immer oder doch in der Regel in der gleichen Weise tätig sind und stets das Beste erreichen. Das beweist aber, daß sie nicht zufällig, sondern irgendwie absichtlich ihr Ziel erreichen. Die vernunftlosen Wesen sind aber nur insofern absichtlich, d.h. auf ein Ziel hin tätig, als sie von einem erkennenden geistigen Wesen auf ein Ziel hingeeordnet sind, wie der Pfeil vom Schützen. Es muß also ein geistig-erkennendes Wesen geben, von dem alle Naturdinge auf ihr Ziel hingeeordnet werden: und dieses nennen wir „Gott“.

Zu 1. Wie Augustinus mit Recht bemerkt, „würde Gott, da er unendlich gut ist, in seinen Werken Böses dulden, wenn er nicht so allmächtig und gut wäre, um selbst das Böse noch ins Gute zu wenden“. Es steht also durchaus im Einklang mit der unendlichen Güte Gottes, wenn er manche Übel zuläßt, um daraus Gutes entstehen zu lassen.

Zu 2. Da die Natur offenbar unter dem Einfluß eines höheren Antriebes auf ein bestimmtes Ziel hin tätig ist, muß das Naturgeschehen auf Gott als auf seine erste Ursache zurückgeführt werden. In gleicher Weise ist auch das überlegte Handeln auf eine das menschliche Erkennen und Wollen überragende Ursache zurückzuführen; denn diese sind wandelbar und können versagen. Alles Wandelbare aber, das seiner innersten Natur nach versagen kann, muß zurückgeführt werden auf einen unwandelbaren und aus sich notwendigen Anfang (principium), wie in der Antwort gezeigt wurde.

Frage III: Die Einfachheit Gottes

Ist das Dasein eines Dinges einmal erwiesen, dann können wir weiter fragen nach seiner Daseinsweise, um so schließlich zu seinem Wesen vorzudringen. Bei Gott können wir freilich nicht wissen, was er ist,

quomodo non sit. Primo ergo considerandum est quomodo non sit; secundo, quomodo a nobis cognoscatur; tertio, quomodo nominetur.

Potest autem ostendi de Deo quomodo non sit, removendo ab eo ea quae ei non conveniunt, utpote compositionem, motum, et alia huiusmodi. Primo ergo inquiretur de simplicitate ipsius, per quam removetur ab eo compositio. Et quia simplicia in rebus corporalibus sunt imperfecta et partes, secundo inquiretur de perfectione ipsius; tertio, de infinitate eius; quarto, de immutabilitate; quinto, de unitate. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum Deus sit corpus. Secundo, utrum sit in eo compositio formae et materiae. Tertio, utrum sit in eo compositio quidditatis, sive essentiae, vel naturae, et subiecti. Quarto, utrum sit in eo compositio quae est ex essentia et esse. Quinto, utrum sit in eo compositio generis et differentiae. Sexto, utrum sit in eo compositio subiecti et accidentis. Septimo, utrum sit quocumque modo compositus, vel totaliter simplex. Octavo, utrum veniat in compositionem cum aliis.

Articulus 1: Utrum Deus sit corpus

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus sit corpus. Corpus enim est quod habet trinam dimensionem. Sed sacra Scriptura attribuit Deo trinam dimensionem, dicitur enim Job XI, excelsior caelo est, et quid facies? Profundior Inferno, et unde cognosces? Longior terra mensura eius, et latior mari. Ergo Deus est corpus.

Praeterea, omne figuratum est corpus, cum figura sit qualitas circa quantitatem. Sed Deus videtur esse figuratus, cum scriptum sit Gen. I, faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, figura enim imago dicitur, secundum illud Hebr. I, cum sit splendor gloriae, et figura substantiae eius, idest imago. Ergo Deus est corpus.

Praeterea, omne quod habet partes corporeas, est corpus. Sed Scriptura attribuit Deo partes corporeas, dicitur enim Job XL, si habes brachium ut Deus; et in Psalmo, oculi domini super iustos; et, dextera domini fecit virtutem. Ergo Deus est corpus.

Praeterea, situs non convenit nisi corpori. Sed ea quae ad situm pertinent, in Scripturis dicuntur de Deo, dicitur enim Isaiae VI, vidi dominum sedentem; et Isaiae III, stat ad iudicandum dominus. Ergo Deus est corpus.

Praeterea, nihil potest esse terminus localis a quo vel ad quem, nisi sit corpus vel aliquod corporeum. Sed Deus in Scriptura dicitur esse terminus localis ut ad quem, secundum illud Psalmi, accedite ad eum, et illuminamini; et ut a quo, secundum illud Hierem. XVII, recedentes a te in terra scribentur. Ergo Deus est corpus.

Sed contra est quod dicitur Ioan. IV, spiritus est Deus.

Respondeo dicendum absolute Deum non esse corpus. Quod tripliciter ostendi potest. Primo quidem, quia nullum corpus movet non motum, ut patet inducendo per singula. Ostensum est autem supra quod

sondern höchstens, was er nicht ist. Deshalb können wir auch bei Gott nicht untersuchen, wie er ist, sondern nur, wie er nicht ist. So werden wir also fragen: 1. wie Gott nicht ist; 2. wie er von uns erkannt wird, und 3. welche Namen ihm beizulegen sind.

Wie Gott nicht ist, zeigen wir nun am besten, indem wir alles von ihm ausschließen, was mit unserer Vorstellung von Gott nicht vereinbar ist, wie Zusammensetzung, Veränderlichkeit usw. Zunächst also untersuchen wir seine Einfachheit, durch die jede Zusammensetzung von ihm ausgeschlossen wird. Und weil in der Körperwelt das Einfache unvollkommen und stets nur Teil eines Ganzen ist, müssen wir 2. Gottes Vollkommenheit untersuchen; dann 3. seine Unendlichkeit; 4. seine Unwandelbarkeit; 5. seine Einheit. Für die Untersuchung der Einfachheit Gottes ergeben sich acht Einzelfragen: Ist Gott ein Körper? Gibt es in Gott eine Zusammensetzung aus Wesensstoff und Wesensform? Gibt es bei Gott eine Zusammensetzung im Wesen selbst, aus Wesen und Wesensträger? Gibt es in Gott die Zusammensetzung von Wesen und Dasein? Gibt es in Gott die Zusammensetzung von Gattung und Artunterschied? Gibt es in Gott die Zusammensetzung von Eigenschaftsträger und Eigenschaft? Gibt es in Gott überhaupt eine Zusammensetzung oder ist er ganz einfach? Kann Gott eine Zusammensetzung eingehen mit anderen Dingen?

Artikel 1: Ist Gott etwas Körperliches?

1. Körper nennen wir das, was eine dreifache Ausdehnung hat. Die Hl. Schrift aber schreibt Gott eine dreifache Ausdehnung zu, denn es heißt bei Job (11,8): „Er ist höher als der Himmel, was willst du tun? Tiefer als die Unterwelt, woher willst du ihn erkennen? Länger als die Erde ist sein Maß und breiter als das Meer.“ Also ist Gott ein Körper.

2. Alles, was Gestalt hat, ist Körper; denn Gestalt haben ist eine Eigenschaft, die nur dem Ausgedehnten zukommt. Nach Gen 1,26 aber scheint Gott Gestalt zu haben, denn es heißt dort: „Lasset uns den Menschen machen nach unserem Bilde und Gleichnisse.“ „Gestalt“ heißt nämlich auch Bild nach Hebr 1,3: „... da Er [Christus] der Abglanz seiner Herrlichkeit und die Gestalt seines Wesens ist“, was soviel heißen soll wie „Bild“. Also ist Gott ein Körper.

3. Alles, was körperliche Glieder hat, ist Körper. Nun spricht aber die Hl. Schrift bei Gott immer von körperlichen Gliedern; so z.B. bei Job 40,4: „Hast du denn einen Arm wie Gott...“; oder Ps 33,16 und 117,16: „Die Augen des Herrn ruhen auf den Gerechten“ und „die Rechte des Herrn wirkte Kraft“. Also ist Gott ein Körper.

4. Eine bestimmte Lage im Raum kommt nur dem Körper zu. Die Hl. Schrift aber schreibt Gott eine bestimmte Körperhaltung zu, so z.B. Is 6, 1: „Ich sah den Herrn sitzen...“; oder Is 3, 13: „Der Herr steht auf zum Gericht.“ Also ist Gott ein Körper.

5. Nur der Körper oder etwas Körperliches kann Ausgangs- oder Zielpunkt einer Ortsbewegung sein. Gott aber tritt in der Hl. Schrift auf als Zielpunkt einer örtlichen Bewegung, so z.B. Ps 33, 6: „Tretet hin zu ihm, so werdet ihr Licht werden“; oder Jer 17, 13: „Die von Dir fortgehen, werden in den Staub geschrieben.“ Also ist Gott ein Körper.

Andererseits heißt es bei Jo 4, 24: „Gott ist Geist.“

Antwort: Wir müssen unbedingt sagen: Gott ist kein Körper, und zwar aus drei Gründen. Erstens: Kein Körper setzt etwas in Bewegung, wenn er nicht selbst in Bewegung gesetzt ist von einem andern. Das

Deus est primum movens immobile. Unde manifestum est quod Deus non est corpus.

Secundo, quia necesse est id quod est primum ens, esse in actu, et nullo modo in potentia. Licet enim in uno et eodem quod exit de potentia in actum, prius sit potentia quam actus tempore, simpliciter tamen actus prior est potentia, quia quod est in potentia, non reducitur in actum nisi per ens actu. Ostensum est autem supra quod Deus est primum ens. Impossibile est igitur quod in Deo sit aliquid in potentia. Omne autem corpus est in potentia, quia continuum, in quantum huiusmodi, divisibile est in infinitum. Impossibile est igitur Deum esse corpus.

Tertio, quia Deus est id quod est nobilissimum in entibus, ut ex dictis patet. Impossibile est autem aliquod corpus esse nobilissimum in entibus. Quia corpus aut est vivum, aut non vivum. Corpus autem vivum, manifestum est quod est nobilius corpore non vivo. Corpus autem vivum non vivit in quantum corpus, quia sic omne corpus viveret, oportet igitur quod vivat per aliquid aliud, sicut corpus nostrum vivit per animam. Illud autem per quod vivit corpus, est nobilius quam corpus. Impossibile est igitur Deum esse corpus.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, sacra Scriptura tradit nobis spiritualia et divina sub similitudinibus corporalium. Unde, cum trinam dimensionem Deo attribuit, sub similitudine quantitatis corporeae, quantitatem virtutem ipsius designat, utpote per profunditatem, virtutem ad cognoscendum occulta; per altitudinem, excellentiam virtutis super omnia; per longitudinem, durationem sui esse; per latitudinem, affectum dilectionis ad omnia. Vel, ut dicit Dionysius, cap. IX de Div. Nom., per profunditatem Dei intelligitur incomprehensibilitas ipsius essentiae; per longitudinem, processus virtutis eius, omnia penetrantis; per latitudinem vero, superextensio eius ad omnia, in quantum scilicet sub eius protectione omnia continentur.

Ad secundum dicendum quod homo dicitur esse ad imaginem Dei, non secundum corpus, sed secundum id quo homo excellit alia animalia, unde, Gen. I, postquam dictum est, faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, subditur, ut praesit piscibus maris, et cetera. Excellit autem homo omnia animalia quantum ad rationem et intellectum. Unde secundum intellectum et rationem, quae sunt incorporea, homo est ad imaginem Dei.

Ad tertium dicendum quod partes corporeae attribuuntur Deo in Scripturis ratione suorum actuum, secundum quandam similitudinem. Sicut actus oculi est videre, unde oculus de Deo dictus, significat virtutem eius ad videndum modo intelligibili, non sensibili. Et simile est de aliis partibus.

Ad quartum dicendum quod etiam ea quae ad situm pertinent, non attribuuntur Deo nisi secundum quandam similitudinem, sicut dicitur sedens, propter suam immobilitatem et auctoritatem; et stans, propter suam fortitudinem ad debellandum omne quod adversatur.

läßt sich im einzelnen feststellen. Wir haben aber oben (2,3) gezeigt, daß Gott der erste unbewegte Bewegter ist. Also ist er offenbar kein Körper.

Zweitens: Das, was schlechthin erstes Sein ist, muß volle Wirklichkeit und darf in keiner Weise einer weiteren Verwirklichung fähig oder bedürftig sein. Wenn auch dort, wo eine „Verwirklichung“ stattfindet, d.h., wo ein und dasselbe Ding [ganz oder teilweise] aus einer Seinsmöglichkeit übergeht in eine Seinswirklichkeit, der Zustand der Möglichkeit dem Zustand der Verwirklichung vorausgeht, so ist doch (schlechthin] das Wirkliche früher als das Mögliche. Denn das Mögliche wird verwirklicht immer nur durch ein Wirkliches. Wir haben aber (2, 3) gesehen, daß Gott als erstes Sein zu gelten hat. Also kann es in ihm unmöglich etwas geben, das zwar möglich, aber noch nicht verwirklicht wäre. Jeder Körper aber trägt solche [noch nicht verwirklichte] Möglichkeiten in sich und sei es auch nur die der Teilbarkeit. Also kann Gott unmöglich ein Körper sein.

Drittens: Nach dem (2, 3) Gesagten ist Gott ohne Zweifel das vornehmste von allen Wesen. Das läßt sich aber von keinem Körper sagen. Wir unterscheiden nämlich belebte und nicht-belebte Körper und sprechen dem belebten Körper ein höheres Sein zu als dem nicht-belebten. Offenbar lebt nun aber der belebte Körper nicht deshalb, weil er Körper ist, denn sonst müßten alle Körper leben. Er hat sein Leben also von einem anderen, wie unser Leib sein Leben hat von der Seele. Dieses andere aber, wodurch der Körper das höhere Sein, nämlich das Leben, erhält, ist ohne Zweifel vornehmer als der Körper selber. Es ist also unmöglich, daß Gott ein Körper ist.

Zu 1. Oben (1, 9) haben wir gesehen, daß die Hl. Schrift uns das Geistige und Göttliche nahebringt unter dem Gleichnis der körperlichen Dinge. Wenn sie also bei Gott von einer dreifachen Ausdehnung spricht, so meint sie mit diesem Gleichnis der körperlichen Größe die Größe seiner Kraft. Und zwar versteht sie unter „Tiefe“: die Kraft, das Verborgene zu erkennen; unter „Höhe“: die Erhabenheit seiner Kraft über alle Dinge; unter „Länge“: die Dauer seines [ewigen] Seins; unter „Breite“: die Wirkung seiner Liebe auf alle Dinge. Oder nach Dionysius dem Areopagiten: „Unter der ‚Tiefe‘ Gottes ist verstanden die Unbegreiflichkeit seines Wesens; unter ‚Länge‘: seine Kraft, die alles durchdringt; unter ‚Breite‘: seine übergreifende Macht, die alles in ihren Schutz nimmt.“

Zu 2. Der Mensch heißt „nach dem Bilde Gottes geschaffen“ nicht dem Leibe nach, sondern nach jenem Teil seines Wesens, wonach er alle Lebewesen überragt. Nachdem es nämlich Gen 1, 26 geheißen hat: „Lasset uns den Menschen machen nach unserm Ebenbilde und Gleichnisse“, heißt es weiter: „daß er herrsche über die Fische des Meeres...“ Der Mensch überragt aber alle anderen Lebewesen durch seine Vernunft und seinen Verstand. Also ist er Ebenbild Gottes nach seiner Vernunft und seinem Verstande. Die aber sind unkörperlich.

Zu 3. Die Hl. Schrift spricht bei Gott von körperlichen Organen bei Beschreibung seiner Tätigkeiten und nur als Gleichnis. So ist die Leistung des Auges das Sehen. Wenn also von Gottes „Auge“ die Rede ist, so ist damit seine Kraft gemeint, mit der er geistig, nicht leiblich schaut. Und ähnlich verhält es sich mit den anderen Organen.

Zu 4. Auch wenn bei Gott von einer bestimmten Körperhaltung die Rede ist, ist das nur bildlich zu verstehen. So wird er als „sitzend“ bezeichnet wegen seiner Unwandelbarkeit und seiner Autorität; als „stehend“ wegen seiner Kraft, die alles überwindet, was sich ihr entgegenstellt.

Ad quintum dicendum quod ad Deum non acceditur passibus corporalibus, cum ubique sit, sed affectibus mentis, et eodem modo ab eo receditur. Et sic accessus et recessus, sub similitudine localis motus, designant spiritualem affectum.

Articulus 2: Utrum in Deo sit compositio materiae et formae

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in Deo sit compositio formae et materiae. Omne enim quod habet animam, est compositum ex materia et forma, quia anima est forma corporis. Sed Scriptura attribuit animam Deo, introducitur enim ad Hebr. X, ex persona Dei, iustus autem meus ex fide vivit; quod si subtraxerit se, non placebit animae meae. Ergo Deus est compositus ex materia et forma.

Praeterea, ira, gaudium, et huiusmodi, sunt passionis coniuncti, ut dicitur I de anima. Sed huiusmodi attribuantur Deo in Scriptura dicitur enim in Psalmo, iratus est furore dominus in populum suum. Ergo Deus ex materia et forma est compositus.

Praeterea, materia est principium individuationis. Sed Deus videtur esse individuum, non enim de multis praedicatur. Ergo est compositus ex materia et forma.

Sed contra, omne compositum ex materia et forma est corpus, quantitas enim dimensiva est quae primo inhaeret materiae. Sed Deus non est corpus, ut ostensum est. Ergo Deus non est compositus ex materia et forma.

Respondeo dicendum quod impossibile est in Deo esse materiam. Primo quidem, quia materia est id quod est in potentia. Ostensum est autem quod Deus est purus actus, non habens aliquid de potentialitate. Unde impossibile est quod Deus sit compositus ex materia et forma.

Secundo, quia omne compositum ex materia et forma est perfectum et bonum per suam formam, unde oportet quod sit bonum per participationem, secundum quod materia participat formam. Primum autem quod est bonum et optimum, quod Deus est, non est bonum per participationem, quia bonum per essentiam, prius est bono per participationem. Unde impossibile est quod Deus sit compositus ex materia et forma.

Tertio, quia unumquodque agens agit per suam formam, unde secundum quod aliquid se habet ad suam formam, sic se habet ad hoc quod sit agens. Quod igitur primum est et per se agens, oportet quod sit primo et per se forma. Deus autem est primum agens, cum sit prima causa efficiens, ut ostensum est. Est igitur per essentiam suam forma; et non compositus ex materia et forma.

Ad primum ergo dicendum quod anima attribuitur Deo per similitudinem actus. Quod enim volumus aliquid nobis, ex anima nostra est, unde illud dicitur esse placitum animae Dei, quod est placitum voluntati ipsius.

Ad secundum dicendum quod ira et huiusmodi attribuantur Deo secundum similitudinem effectus, quia enim proprium est irati punire, ira eius punitio metaphorice vocatur.

Zu 5. Nicht mit körperlichen Schritten treten wir zu Gott hinzu oder entfernen uns von ihm, sondern mit den Regungen des Herzens. So ist also, wenn von Annäherung an Gott oder Entfernung von Gott die Rede ist, unter dem Bilde der räumlichen Bewegung das geistige Streben gemeint.

Artikel 2: Ist Gott zusammengesetzt aus Wesensstoff und Wesensform?

1. Alles, was eine Seele hat, ist zusammengesetzt aus Wesensstoff und Wesensform; denn die Seele ist die Wesensform des Körpers. In der Hl. Schrift aber wird Gott eine Seele. zugesprochen, denn Hebr 10,38 legt der Apostel Gott, dem Herrn, die Worte in den Mund: „Mein Gerechter lebt aus dem Glauben; wenn er aber verzagt, hat meine Seele kein Gefallen an ihm.“

2. Zorn, Freude u. dgl. gehören (De Anima 1) immer zum Wesens-Ganzen. In der Hl. Schrift aber werden Gott derartige Leidenschaften zugeschrieben; so heißt es z.B. Ps 105,40: „Da entbrannte der Zorn des Herrn gegen sein Volk.“ Also ist Gott aus Wesensstoff und Wesensform zusammengesetzt.

3. Grund für die Vereinzelung der Wesen ist der Stoff. Doch Gott ist offenbar Einzelwesen (Individuum), denn es gibt nur *einen* Gott. Also ist er zusammengesetzt aus Wesensstoff und Wesensform.

Andererseits: Jedes aus Wesensstoff und Wesensform zusammengesetzte Wesen ist Körper; denn die körperliche Ausdehnung hat ihre Wurzel im Wesensstoff. Gott aber ist kein Körper (Art. 1). Also kann er auch nicht zusammengesetzt sein aus Wesensstoff und Wesensform.

Antwort: Der Stoff kann nicht Wesensbestandteil Gottes sein. Denn: erstens ist der Stoff das, was schlechthin der Bestimmung bedürftig ist. Gott aber ist reine Seinswirklichkeit und Seinsvollkommenheit ohne den Schatten einer noch bestimmungsfähigen oder bestimmungsbedürftigen bloßen Seinsanlage (2, 3). Also kann er nicht aus Wesensstoff und Wesensform zusammengesetzt sein.

Zweitens: Jedes aus Stoff und Form zusammengesetzte Wesen ist gut und vollkommen durch seine Form; es ist also nur dadurch gut, daß der Stoff an der Form als der Seinsvollkommenheit teilhat. Das erste Sein aber, das zugleich das höchste Gut ist, nämlich Gott, kann sein Gutsein nicht durch Teilhabe empfangen haben, denn er ist wesenhaft gut. Das wesenhafte Gut aber ist früher als das, was nur durch Teilhabe gut ist. Also kann Gott nicht aus Wesensstoff und Wesensform zusammengesetzt sein.

Drittens: Ein jedes Wirkende wirkt durch seine Form; das Verhältnis des Dinges zur Form also ist maßgebend für sein Wirken [d.h. wie es sich zur Form verhält, so verhält es sich. auch zum Wirken]. Was also das Erste und seinem ganzen Wesen nach Wirkendes ist, das muß auch ur-sprünglich Form und seinem ganzen Wesen nach Form sein. Gott aber ist das erste Wirkende, weil er die erste Wirkursache ist (2, 3). Er ist also seinem ganzen Wesen nach Form, nur Form, und nicht aus Stoff und Form zusammengesetzt.

Zu 1. Bei Gott spricht man von Seele wegen einer gewissen Ähnlichkeit des göttlichen und menschlichen Verhaltens. Wenn wir uns nämlich etwas wünschen, so steigt dieser Wunsch auf aus unserer Seele. Daher bezeichnen wir etwas als der Seele Gottes wohlgefällig, wenn es seinem Willen erwünscht ist.

Zu 2. Zorn und ähnliche Gemütsbewegungen werden Gott zugeschrieben wegen der Ähnlichkeit der Wirkung. Weil nämlich der Zürnende sich leicht zur Strafe hinreißen läßt, wird die Strafe Gottes in übertragenem Sinne als Zorn Gottes. bezeichnet.

Ad tertium dicendum quod formae quae sunt receptibiles in materia individuatur per materiam, quae non potest esse in alio, cum sit primum subiectum substans, forma vero, quantum est de se, nisi aliquid aliud impediat, recipi potest a pluribus. Sed illa forma quae non est receptibilis in materia, sed est per se subsistens, ex hoc ipso individuatur, quod non potest recipi in alio, et huiusmodi forma est Deus. Unde non sequitur quod habeat materiam.

Articulus 3: Utrum sit idem Deus quod sua essentia vel natura

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sit idem Deus quod sua essentia vel natura. Nihil enim est in seipso. Sed essentia vel natura Dei, quae est deitas, dicitur esse in Deo. Ergo videtur quod Deus non sit idem quod sua essentia vel natura.

Praeterea, effectus assimilatur suae causae, quia omne agens agit sibi simile. Sed in rebus creatis non est idem suppositum quod sua natura, non enim idem est homo quod sua humanitas. Ergo nec Deus est idem quod sua deitas.

Contra, de Deo dicitur quod est vita, et non solum quod est vivens, ut patet Ioan. XIV, ego sum via, veritas et vita. Sicut autem se habet vita ad viventem, ita deitas ad Deum. Ergo Deus est ipsa deitas.

Respondeo dicendum quod Deus est idem quod sua essentia vel natura. Ad cuius intellectum sciendum est, quod in rebus compositis ex materia et forma, necesse est quod differant natura vel essentia et suppositum. Quia essentia vel natura comprehendit in se illa tantum quae cadunt in definitione speciei, sicut humanitas comprehendit in se ea quae cadunt in definitione hominis, his enim homo est homo, et hoc significat humanitas, hoc scilicet quo homo est homo. Sed materia individualis, cum accidentibus omnibus individuatur ipsam, non cadit in definitione speciei, non enim cadunt in definitione hominis hae carnes et haec ossa, aut albedo vel nigredo, vel aliquid huiusmodi. Unde hae carnes et haec ossa, et accidentia designantia hanc materiam, non concluduntur in humanitate. Et tamen in eo quod est homo, includuntur, unde id quod est homo, habet in se aliquid quod non habet humanitas. Et propter hoc non est totaliter idem homo et humanitas, sed humanitas significatur ut pars formalis hominis; quia principia definitiva habent se formaliter, respectu materiae individuantis.

In his igitur quae non sunt composita ex materia et forma, in quibus individuatio non est per materiam individualem, idest per hanc materiam, sed ipsae formae per se individuatur, oportet quod ipsae formae sint supposita subsistentia. Unde in eis non differt suppositum et natura. Et sic, cum Deus non sit compositus ex materia et forma, ut ostensum est, oportet quod Deus sit sua deitas, sua vita, et quidquid aliud sic de Deo praedicatur.

Zu 3. Jene Formen, die von einem Stoff aufgenommen werden können, erhalten natürlich auch vom Stoff ihr Einzeldasein. Denn der Stoff kann nicht noch in ein Tragendes aufgenommen [und dadurch vereinzelt] werden, da er selbst das zuletzt Tragende ist. Die Form aber kann von sich aus, soweit nichts anderes entgegensteht, von vielen aufgenommen werden. Jene Form jedoch, die nicht aufgenommen werden kann in einen Stoff, sondern in sich selbst und durch sich selbst im Sein steht, ist eben dadurch in ihrer Besonderheit bestimmt, daß für sie ein Tragendes gar nicht in Frage kommen kann. Und eine solche Form ist eben Gott. Es folgt also durchaus nicht [aus der Tatsache, daß Gott nur einer, also Individuum ist], daß es in ihm einen Stoff als Wesensbestandteil gebe.

Artikel 3: Gibt es in Gott eine Zusammensetzung im Wesen selbst, aus Wesen und Wesensträger?

1. Es scheint, als ob Gott nicht dasselbe wäre wie seine Wesenheit oder seine Natur. Kein Ding nämlich kann sich selbst tragen. Aber die Wesenheit oder Natur Gottes wird in Gott hineinverlegt, als wäre sie von Gott getragen. Es scheint demnach, daß in Gott Wesen und Wesensträger nicht zusammenfallen.

2. Die Wirkung hat immer irgendwelche Ähnlichkeit mit ihrer Ursache. Denn das Wirkende geht in seinem Wirken immer auf ein Gleiches aus. Doch in den geschaffenen Dingen [also den Wirkungen Gottes] fallen Natur und Naturträger (suppositum) nicht zusammen; denn der Mensch ist nicht seine Mensch-Natur. Also ist auch Gott nicht eins mit seiner Gottnatur.

Andererseits heißt es von Gott, daß er das Leben ist, und nicht nur etwa, daß er lebt. Jo 14, 6: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben.“ Wie aber das Leben zum Lebenden, so verhält sich die Gottnatur zu Gott. Also ist Gott seine eigene Gottnatur.

Antwort: In Gott fallen Wesen und Wesensträger, Natur und Naturträger zusammen. Zum Verständnis dieses Satzes ist folgendes zu beachten: In den aus Wesensstoff und Wesensform zusammengesetzten Dingen fallen Natur und Naturträger, Wesen und Wesensträger notwendig auseinander. Denn die Wesenheit oder „Natur“ begreift in sich nur das, was unter die Wesensbestimmung der Art fällt. So begreift die menschliche Natur [das Menschsein] nur das in sich, was mit dem Wesensbegriff des Menschen gegeben ist. Denn das macht den Menschen zum Menschen und das eben bezeichnet der Begriff „Menschnatur“, das, wodurch der Mensch Mensch ist. Aber der einzelne Körper, mit all dem ihm anhaftenden Eigenen, das ihn zu diesem Körper macht, gehört nicht zum Artbegriff des Menschen. Deshalb gehören auch diese bestimmten Muskeln und diese Knochen, oder weißes Haar, schwarzes Haar u. dgl., nicht in die Wesensbestimmung des Menschen hinein. Daher sind auch all diese einmaligen Bestimmtheiten nicht im Begriff des Menschseins mitgegeben. Und doch gehören sie zum Sein dieses bestimmten Menschen; also besagt dieser bestimmte Mensch mehr, als im bloßen Wesensbegriff des Menschseins gegeben ist. Und deshalb ist Mensch und „Menschnatur“ nicht ganz dasselbe, sondern „Menschnatur“ bezeichnet den formalen, d.h. bestimmenden Teil, weil die das Wesen bestimmenden Faktoren sich zum Stoff, der die Vereinzelung gibt, als Form verhalten.

Bei den Dingen also, die nicht aus Wesensstoff und Wesensform zusammengesetzt sind, bei denen daher die Vereinzelung nicht durch diesen bestimmten einmaligen Stoff erfolgt, sondern wo die Form selbst durch sich selbst zu ihrem einmaligen Dasein bestimmt wird, bei diesen Formen kann es sich nur um Wesenheiten handeln, die in sich selbst ruhen. In ihnen gibt es daher auch keinen Unterschied zwischen Natur und Naturträger [die Natur „hat“ sich selbst]. Da also Gott nicht zusammengesetzt ist aus

Ad primum ergo dicendum quod de rebus simplicibus loqui non possumus, nisi per modum compositorum, a quibus cognitionem accipimus. Et ideo, de Deo loquentes, utimur nominibus concretis, ut significemus eius subsistentiam, quia apud nos non subsistunt nisi composita, et utimur nominibus abstractis, ut significemus eius simplicitatem. Quod ergo dicitur deitas vel vita, vel aliquid huiusmodi, esse in Deo, referendum est ad diversitatem quae est in acceptione intellectus nostri; et non ad aliquam diversitatem rei.

Ad secundum dicendum quod effectus Dei imitantur ipsum, non perfecte, sed secundum quod possunt. Et hoc ad defectum imitationis pertinet, quod id quod est simplex et unum, non potest representari nisi per multa, et sic accidit in eis compositio, ex qua provenit quod in eis non est idem suppositum quod natura.

Articulus 4: Utrum in Deo sit idem essentia et esse

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in Deo non sit idem essentia et esse. Si enim hoc sit, tunc ad esse divinum nihil additur. Sed esse cui nulla fit additio, est esse commune quod de omnibus praedicatur, sequitur ergo quod Deus sit ens commune praedicabile de omnibus. Hoc autem est falsum, secundum illud Sap. XIV, incommunicabile nomen lignis et lapidibus imposuerunt. Ergo esse Dei non est eius essentia.

Praeterea, de Deo scire possumus an sit, ut supra dictum est. Non autem possumus scire quid sit. Ergo non est idem esse Dei, et quod quid est eius, sive quidditas vel natura.

Sed contra est quod Hilarius dicit in VII de Trin., esse non est accidens in Deo, sed subsistens veritas. Id ergo quod subsistit in Deo, est suum esse.

Respondeo dicendum quod Deus non solum est sua essentia, ut ostensum est, sed etiam suum esse. Quod quidem multipliciter ostendi potest. Primo quidem, quia quidquid est in aliquo quod est praeter essentiam eius, oportet esse causatum vel a principiis essentiae, sicut accidentia propria consequentia speciem, ut risibile consequitur hominem et causatur ex principiis essentialibus speciei; vel ab aliquo exteriori, sicut calor in aqua causatur ab igne. Si igitur ipsum esse rei sit aliud ab eius essentia, necesse est quod esse illius rei vel sit causatum ab aliquo exteriori, vel a principiis essentialibus eiusdem rei. Impossibile est autem quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei, quia nulla res sufficit quod sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum. Oportet ergo quod illud cuius esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio. Hoc autem non potest dici de Deo, quia Deum dicimus esse primam causam efficientem. Impossibile est ergo quod in Deo sit aliud esse, et aliud eius essentia.

Wesensstoff und Wesensform (Art. 2), ist er notwendig seine eigene Gottnatur, ist sein Leben und alles, was sonst noch in dieser Weise von Gott ausgesagt wird.

Zu 1. Wir können natürlich von den einfachen Dingen nur so sprechen, als wenn es sich um zusammengesetzte handeln würde, weil alle unsere Erkenntnis von zusammengesetzten Dingen ausgeht. Wenn wir daher von Gott sprechen, gebrauchen wir zur Bezeichnung seines „Selbststandes“ solche Ausdrücke, die ein greifbares Einzelding bezeichnen, weil bei uns nur zusammengesetzte [d.h. körperlich greifbare Einzel-]Dinge ein selbständiges Sein haben. Zur Bezeichnung seiner Einfachheit dagegen gebrauchen wir solche Ausdrücke, die ein Allgemeines bezeichnen. Wenn wir also sagen: die Gottnatur oder das Leben oder etwas anderes finde sich „in“ Gott, so deutet das nur darauf hin, daß wir diese Dinge als verschieden denken, besagt aber keineswegs ihr wirkliches Verschiedensein in Gott selbst.

Zu 2. Die Werke Gottes spiegeln seine Vollkommenheiten nur so weit wider, als dies möglich ist. Die Grenzen dieser Möglichkeit sind damit gegeben, daß das, was in sich einfach und nur Eines ist, nur durch viele [verschiedene] Wirkungen dargestellt werden kann; daraus folgt dann in den geschaffenen Dingen die Zusammensetzung, auf Grund deren in ihnen [unter anderem auch] Natur und Naturträger auseinanderfallen.

Artikel 4: Sind in Gott Wesenheit und Sein dasselbe?

1. Wenn in Gott Wesenheit und Sein dasselbe sind, erfährt das Sein Gottes keine nähere Bestimmung (durch die es erst den Charakter eines göttlichen Seins erhalten würde). Das Sein aber ohne nähere Bestimmung ist das allgemeine Sein, das von allen Dingen ausgesagt wird. Also wäre Gott das allgemeine Sein, das man von allen Dingen aussagt. Das widerspricht aber den Worten der Schrift (Weish 14, 21) „Den Namen, den man keinem Wesen beilegen darf, legten sie Bäumen und Steinen bei.“ Also ist das Sein Gottes nicht dasselbe wie sein Wesen.

2. Wir wissen von Gott wohl, daß er ist, nicht aber, was er ist (2, 3 Zu 3). Also kann das Sein Gottes nicht dasselbe sein wie sein Wesen oder seine Natur.

Andererseits sagt schon Hilarius: „Das Sein in Gott ist nicht etwas (zum Wesen) hinzukommendes, sondern in sich ruhende Wahrheit.“ Also ruht das Sein Gottes in sich selbst [und nicht in einem ihm zugrunde liegenden „Wesen“].

Antwort: Gott ist nicht nur, wie (Art. 3) gezeigt wurde, sein Wesen, er ist auch sein Sein. Dafür mehrere Gründe. Erstens: Alles das, was sich in einem Ding außer seiner nackten Wesenheit sonst noch findet, muß sich entweder herleiten lassen aus den Wesensgründen wie alle art-notwendigen Eigenschaften – z.B. das Lachen-Können, das dem Menschen eigentümlich ist und aus den Wesensgründen dieser bestimmten Seinsart „Mensch“ notwendig folgt –; oder es muß sich herleiten lassen aus einer äußeren Ursache, wie z.B. die Wärme des Wassers verursacht wird vom Feuer. So auch mit dem Sein. Ist es verschieden vom Wesen, so muß es sich herleiten lassen entweder aus einer äußeren Ursache oder aber aus den Wesensgründen des Dinges selbst. Es ist aber unmöglich, daß sich das Sein eines Dinges rein aus seinen Wesensgründen ableiten lasse, denn kein Ding; dem ein, solches abgeleitetes Sein eigen ist, ist sich selbst soweit genug, daß es Ursache seines eigenen Seins sein könnte. Sobald also bei einem Ding das Sein vom Wesen verschieden ist, ist das ein Zeichen dafür, daß wir es mit einem von

Secundo, quia esse est actualitas omnis formae vel naturae, non enim bonitas vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse. Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam. Cum igitur in Deo nihil sit potentiale, ut ostensum est supra, sequitur quod non sit aliud in eo essentia quam suum esse. Sua igitur essentia est suum esse.

Tertio, quia sicut illud quod habet ignem et non est ignis, est ignitum per participationem, ita illud quod habet esse et non est esse, est ens per participationem. Deus autem est sua essentia, ut ostensum est. Si igitur non sit suum esse, erit ens per participationem, et non per essentiam. Non ergo erit primum ens, quod absurdum est dicere. Est igitur Deus suum esse, et non solum sua essentia.

Ad primum ergo dicendum quod aliquid cui non fit additio potest intelligi dupliciter. Uno modo, ut de ratione eius sit quod non fiat ei additio; sicut de ratione animalis irrationalis est, ut sit sine ratione. Alio modo intelligitur aliquid cui non fit additio, quia non est de ratione eius quod sibi fiat additio, sicut animal commune est sine ratione, quia non est de ratione animalis communis ut habeat rationem; sed nec de ratione eius est ut careat ratione. Primo igitur modo, esse sine additione, est esse divinum, secundo modo, esse sine additione, est esse commune.

Ad secundum dicendum quod esse dupliciter dicitur, uno modo, significat actum essendi; alio modo, significat compositionem propositionis, quam anima advenit coniungens praedicatum subiecto. Primo igitur modo accipiendo esse, non possumus scire esse Dei, sicut nec eius essentiam, sed solum secundo modo. Scimus enim quod haec propositio quam formamus de Deo, cum dicimus Deus est, vera est. Et hoc scimus ex eius effectibus, ut supra dictum est.

Articulus 5: Utrum Deus sit in genere aliquo

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Deus sit in genere aliquo. Substantia enim est ens per se subsistens. Hoc autem maxime convenit Deo. Ergo Deus est in genere substantiae.

Praeterea, unumquodque mensuratur per aliquid sui generis; sicut longitudines per longitudinem, et numeri per numerum. Sed Deus est mensura omnium substantiarum, ut patet per Commentatorem, X Metaphys. Ergo Deus est in genere substantiae.

Sed contra, genus est prius, secundum intellectum, eo quod in genere continetur. Sed nihil est prius Deo, nec secundum rem, nec secundum intellectum. Ergo Deus non est in aliquo genere.

anderswoher abgeleiteten Sein zu tun haben. Das dürfen wir aber von Gott nicht sagen, der nach unserer [früheren] Feststellung die erste aller Wirkursachen ist [2, 3]. Es ist also unmöglich, daß Gottes Sein etwas anderes ist als sein Wesen.

Zweitens: Das Sein ist die Verwirklichung jeder Form oder Natur; denn wir sprechen von Gutsein oder von Menschennatur als wirklichen nur, sofern sie irgendwie Sein haben. Wo also das Sein vom Wesen verschieden ist, muß es sich zu diesem verhalten wie die bestimmungsmächtige Seins-Wirklichkeit zur bestimmungsbedürftigen Seinsanlage. Wir haben aber oben (Art. 1) gezeigt, daß sich in Gott kein Schatten einer solchen bestimmungsbedürftigen Seinsanlage findet [vgl. 3, 2; Antw.]. Also kann in ihm die Wesenheit nichts anderes sein als sein Sein. Sein Wesen ist also sein Sein.

Drittens: Wie das, was glüht und doch nicht selbst Feuer ist, seine Glut von einem anderen haben muß durch Teilhabe, so kann auch das, was Sein hat und doch das Sein nicht selbst ist, dieses Sein nur durch Teilhabe besitzen. Gott aber ist seine Wesenheit, wie wir ebenfalls oben (Art. 3) gezeigt haben. Wäre er also nicht auch zugleich sein Dasein, so würde er sein durch Teilhabe und nicht durch sein Wesen. Er wäre also nicht das erste Sein – eine absurde Behauptung. Gott ist also auch sein Sein und nicht nur sein Wesen.

Zu 1. Daß etwas „keine weitere Bestimmung erfährt“, kann doppelt verstanden werden: einmal so, daß der Begriff des betreffenden Dinges eine weitere Bestimmung positiv ausschließt; so schließt der Begriff des nicht-vernünftigen Sinnenwesens die Bestimmung „vernünftig“ positiv aus. Daß etwas „keine weitere Bestimmung erfährt“, kann zweitens so verstanden werden, daß der Begriff des betreffenden Dinges eine weitere Bestimmung, nicht positiv ausschließt [sie aber auch nicht positiv einschließt, sondern einfach von ihr absieht]. So sagt der Allgemeinbegriff „Sinnenwesen“ nichts von „vernünftig“, weil es, in dieser Allgemeinheit gefaßt, nicht zum Begriff „Sinnenwesen“ gehört, Vernunft zu haben. Ebensovienig freilich liegt es im Begriff des Sinnenwesens, keine Vernunft zu haben. Im ersten Sinne bedeutet „das Sein ohne weitere Bestimmung“ das göttliche Sein, im zweiten Sinne das allgemeine Sein.

Zu 2. Das Zeitwort „Sein“ findet sich in zweierlei Bedeutung vor. Einmal bezeichnet es das Sein [= Dasein] als Verwirklicht-sein [oder: als Wirklich-sein]. Zweitens wird es gebraucht, um die Verbindung zwischen Subjekt und Prädikat eines Satzes herzustellen, der als solcher nur im Denken Sein hat. Nehmen wir das Zeitwort „Sein“ in der ersten Bedeutung, dann kennen wir freilich das „Sein“ Gottes nicht, sowenig wir sein Wesen kennen. Wir kennen vielmehr das „Sein“ Gottes nur in der zweiten Bedeutung dieses Zeitwortes; wir können nämlich erkennen, daß der von uns aufgestellte Satz: Gott „ist“ [= es gibt einen Gott] der Wahrheit entspricht; und zwar erkennen wir das aus den Werken Gottes (2, 2).

Artikel 5: Gehört Gott zu einer bestimmten Gattung?

1. Die Substanz ist „selb-ständig Seiendes“. Das aber kommt gerade Gott im höchsten Maße zu. Also gehört Gott zur Gattung „Substanz“.

2. Ein jedes Ding findet sein Maß innerhalb seiner Gattung: so werden Längen durch Längen und Zahlen durch Zahlen gemessen. Nach der Lehre des Averroes aber ist Gott das Maß aller Substanzen. Also gehört Gott zur Gattung Substanz.

Andererseits: Die Gattung ist begrifflich früher als das, was zur Gattung gehört. Es kann aber nichts geben, das sachlich oder begrifflich früher wäre als Gott. Also gehört Gott nicht zu einer bestimmten Gattung.

Respondeo dicendum quod aliquid est in genere dupliciter. Uno modo simpliciter et proprie; sicut species, quae sub genere continentur. Alio modo, per reductionem, sicut principia et privationes, sicut punctus et unitas reducuntur ad genus quantitatis, sicut principia; caecitas autem, et omnis privatio, reducitur ad genus sui habitus. Neutro autem modo Deus est in genere.

Quod enim non possit esse species alicuius generis, tripliciter ostendi potest.

Primo quidem, quia species constituitur ex genere et differentia. Semper autem id a quo sumitur differentia constituens speciem, se habet ad illud unde sumitur genus, sicut actus ad potentiam. Animal enim sumitur a natura sensitiva per modum concretionis; hoc enim dicitur animal, quod naturam sensitivam habet, rationale vero sumitur a natura intellectiva, quia rationale est quod naturam intellectivam habet, intellectivum autem comparatur ad sensitivum, sicut actus ad potentiam. Et similiter manifestum est in aliis. Unde, cum in Deo non adiungatur potentia actui, impossibile est quod sit in genere tanquam species.

Secundo, quia, cum esse Dei sit eius essentia, ut ostensum est, si Deus esset in aliquo genere, oporteret quod genus eius esset ens, nam genus significat essentiam rei, cum praedicetur in eo quod quid est. Ostendit autem philosophus in III Metaphys., quod ens non potest esse genus alicuius, omne enim genus habet differentias quae sunt extra essentiam generis; nulla autem differentia posset inveniri, quae esset extra ens; quia non ens non potest esse differentia. Unde relinquitur quod Deus non sit in genere.

Tertio, quia omnia quae sunt in genere uno, communicant in quidditate vel essentia generis, quod praedicatur de eis in eo quod quid est. Differunt autem secundum esse, non enim idem est esse hominis et equi, nec huius hominis et illius hominis. Et sic oportet quod quaecumque sunt in genere, differant in eis esse et quod quid est, idest essentia. In Deo autem non differt, ut ostensum est. Unde manifestum est quod Deus non est in genere sicut species.

Et ex hoc patet quod non habet genus, neque differentias; neque est definitio ipsius; neque demonstratio, nisi per effectum, quia definitio est ex genere et differentia, demonstrationis autem medium est definitio.

Quod autem Deus non sit in genere per reductionem ut principium, manifestum est ex eo quod principium quod reducitur in aliquod genus, non se extendit ultra genus illud, sicut punctum non est principium nisi quantitatis continuae, et unitas quantitatis discretas. Deus autem est principium totius esse, ut infra ostendetur. Unde non continetur in aliquo genere sicut principium.

Antwort: In zweifacher Weise kann etwas zu einer Gattung gehören: schlechthin in und eigentlich, oder durch Zurückführung. Schlechthin und eigentlich gehören zur Gattung die Arten, die in ihr enthalten sind. Auf die Gattung „zurückgeführt“ werden die Wesensgründe und die Mängel des Dinges. So werden in der Mathematik Einzahl und Punkt als Anfang (principium) der Zahl, bzw. der Ausdehnung auf die Gattung der Größen zurückgeführt; Blindheit aber und jeder Mangel auf die Gattung des zugehörigen Vermögens. Weder in der einen noch in der anderen Weise aber gehört Gott einer bestimmten Gattung an.

Daß Gott nicht als Art zu einer bestimmten Gattung gehören kann, läßt sich auf dreifache Weise zeigen.

Erstens: Die Art wird [begrifflich] gebildet aus Gattung und Art-Unterschied. Nun verhält sich aber das, wovon der artbildende Unterschied genommen wird, zu dem, wovon der Gattungsbegriff stammt, wie die [bestimmungsmächtige] Seinswirklichkeit zur [bestimmungsbedürftigen] Seinsmöglichkeit oder Seinsanlage.. So stammt z.B. bei der Art „Mensch“ die Gattung „Sinnenwesen“ von der sinnbegabten Natur, die als in einem konkreten Lebewesen verwirklicht vorgestellt wird: „Sinnenwesen“ bedeutet eben ein Wesen, das eine auf sinnlicher Organisation beruhende Natur hat. Der Art-Unterschied „vernünftig“ aber wird von der Verstandesnatur genommen, denn vernünftig ist das, was eine Verstandesnatur hat. Die Verstandesnatur aber verhält sich zur Sinnesnatur wie Wirklichkeit zur Möglichkeit [Anlage]. Da aber in Gott zur Wirklichkeit keinerlei bestimmungsbedürftige Möglichkeit hinzukommt, kann er nicht als Art zu einer Gattung gehören.

Zweitens: Wie oben gezeigt wurde, ist Gottes Sein eins mit seinem Wesen. Wenn nun Gott einer bestimmten Gattung angehören würde, so wäre diese Gattung das Sein. Denn die Gattung ist Ausdruck für das Wesen der Sache und sagt aus, „was etwas ist“. Aristoteles zeigt aber, daß das Sein nicht Gattung eines Dinges sein kann [3 Metaphysik]. Denn jedem Gattungsbegriff entsprechen bestimmte Artunterschiede, die [zunächst nicht im Gattungsbegriff enthalten sind, weil sie] am Wesen der Gattung nicht teilhaben. Es läßt sich aber kein Art-Unterschied finden, der nicht irgendein Sein wäre, denn das Nicht-Sein kann nicht als Art-Unterschied auftreten. Es bleibt also bei der Behauptung: Gott gehört nicht zu einer Gattung.

Drittens: Alle Dinge, die zur selben Gattung gehören, haben ein Gemeinsames: den im Gattungsbegriff gefaßten Wesensgehalt, der daher auch als wesentlich von ihnen ausgesagt wird. Ihr Sein aber haben sie nicht gemeinsam, denn der einzelne Mensch und das einzelne Pferd oder zwei einzelne Menschen haben nicht dasselbe Einzel-Dasein. Bei allen Dingen also, die einer Gattung angehören, muß (Da-)Sein und Wesensgehalt verschieden sein. Wir wissen aber schon, daß das bei Gott nicht der Fall ist. Also kann er nicht als Art einer Gattung angehören.

Daraus folgt aber, daß es von Gott weder einen Gattungsbegriff noch bestimmenden Art-Unterschied gibt; also kann er auch nicht „definiert“ [d.h. sein Wesen kann begrifflich nicht „umgrenzt“] werden; also kann sein Wesen auch nicht „demonstriert“ oder bewiesen werden, denn Beweisgrund beim strengen „Warum-Beweis“ [vgl. 2, 2] ist die Wesensbestimmung [Definition]; jede begriffliche Wesensbestimmung aber besteht stets aus dem bestimmbareren Gattungsbegriff und bestimmenden Art-Unterschied.

Daß aber Gott auch nicht etwa zurückgeführt werden kann auf einen Gattungsbegriff, wie wir das von dem [das Ding erstellenden] Wesensgrund gesagt haben, erhellt daraus, daß ein solcher Wesensgrund, bzw. Ausgangspunkt nicht weiter reicht als die entsprechende Gattung: so ist der Punkt Ausgang [bzw. Anfang] nur für die stetige Größe [d.h. für die Linie], die Eins Element nur der nicht-stetigen Menge. Gott

Ad primum ergo dicendum quod substantiae nomen non significat hoc solum quod est per se esse, quia hoc quod est esse, non potest per se esse genus, ut ostensum est. Sed significat essentiam cui competit sic esse, idest per se esse, quod tamen esse non est ipsa eius essentia. Et sic patet quod Deus non est in genere substantiae.

Ad secundum dicendum quod obiectio illa procedit de mensura proportionata, hanc enim oportet esse homogeneam mensurato. Deus autem non est mensura proportionata alicui. Dicitur tamen mensura omnium, ex eo quod unumquodque tantum habet de esse, quantum ei appropinquat.

Articulus 6: Utrum in sit aliqua accidentia

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod in Deo sint aliqua accidentia. Substantia enim nulli est accidens, ut dicitur in I Physic. Quod ergo in uno est accidens, non potest in alio esse substantia, sicut probatur quod calor non sit forma substantialis ignis, quia in aliis est accidens. Sed sapientia, virtus, et huiusmodi, quae in nobis sunt accidentia, Deo attribuuntur. Ergo et in Deo sunt accidentia.

Praeterea, in quolibet genere est unum primum. Multa autem sunt genera accidentium. Si igitur prima illorum generum non sunt in Deo, erunt multa prima extra Deum, quod est inconveniens.

Sed contra, omne accidens in subiecto est. Deus autem non potest esse subiectum, quia forma simplex non potest esse subiectum, ut dicit Boetius in Lib. de Trin. Ergo in Deo non potest esse accidens.

Respondeo dicendum quod, secundum praemissa, manifeste apparet quod in Deo accidens esse non potest. Primo quidem, quia subiectum comparatur ad accidens, sicut potentia ad actum, subiectum enim secundum accidens est aliquo modo in actu. Esse autem in potentia, omnino removetur a Deo, ut ex praedictis patet.

Secundo, quia Deus est suum esse, et, ut Boetius dicit in Lib. de Hebdomad., licet id quod est, aliquid aliud possit habere adiunctum, tamen ipsum esse nihil aliud adiunctum habere potest, sicut quod est calidum, potest habere aliquid extraneum quam calidum, ut albedinem; sed ipse calor nihil habet praeter calorem.

Tertio, quia omne quod est per se, prius est eo quod est per accidens. Unde, cum Deus sit simpliciter primum ens, in eo non potest esse aliquid per accidens. Sed nec accidentia per se in eo esse possunt, sicut risibile est per se accidens hominis. Quia huiusmodi accidentia causantur ex principis subiecti, in Deo autem nihil potest esse causatum, cum sit causa prima. Unde relinquatur quod in Deo nullum sit accidens.

aber ist Ur-Grund alles Seins, wie wir noch sehen werden (44,1). Er kann also nicht wie ein Wesensgrund zu einer Gattung gehören.

Zu 1. Der Ausdruck „Substanz“ bezeichnet nicht das „Durch-sich-sein“ selbst; denn das Sein selbst kann nicht als Gattung auftreten (vgl. oben). Er bezeichnet vielmehr eine Wesenheit, der diese bestimmte Art „zu sein“, nämlich „durch sich selbst zu sein“, zukommt, jedoch so, daß: dieses Sein dann nicht eins ist mit der Wesenheit selbst. Also kann Gott [der das „Durch-sich-sein“ selbst ist] nicht unter den Gattungsbegriff „Substanz“ fallen.

Zu 2. Der Einwand geht aus von einem Maße, das zu dem Gemessenen in einem bestimmten (Größen-)Verhältnis steht. Ein solches Maß muß freilich dem Gemessenen gleichartig sein. Gott aber kann nicht als Maß mit irgendeinem Ding in ein bestimmtes (Größen-)Verhältnis gesetzt werden; wenn er trotzdem als Maß aller Dinge bezeichnet wird, so nur deshalb, weil jedes Ding nur so viel vom Sein hat, als es ihm nahe kommt.

Artikel 6: Gibt es in Gott irgendwelche Eigenschaften?

1. Nach Aristoteles kann die Substanz in keinem Fall als Eigenschaft eines anderen auftreten [1 Phys. cap. 3, 186b 33]. Was also im einen Eigenschaft ist, kann im anderen nicht Substanz sein. So wird aus dem Umstand, daß die Wärme in vielen Dingen als [zufällige] Eigenschaft auftritt, bewiesen, daß sie nicht die Substanz [das Wesen] des Feuers ausmachen kann. Aber Weisheit, Kraft und ähnliches, was in uns Eigenschaft ist, wird auch Gott zugeschrieben. Also gibt es in~ Gott Eigenschaften.

2. In jeder Gattung gibt es ein Erstes. Es gibt aber viele Gattungen von Eigenschaften. Wenn also das, was als Erstes in diesen Gattungen auftritt, sich nicht in Gott findet, gibt es außer und neben Gott vieles, das die Natur eines ersten Seins hat. Und das darf nicht sein.

Andererseits verlangt jede Eigenschaft einen Träger [=Subjekt]. Gott aber kann nicht die Rolle eines Trägers von Eigenschaften übernehmen. Denn eine einfache Form, sagt Boethius, kann nicht „Träger“ sein. Also gibt es in Gott keine Eigenschaften.

Antwort: Nach dem Gesagten ist es klar, daß es in Gott keine Eigenschaften geben kann. Denn erstens: Jeder Eigenschaftsträger verhält sich zu seinen Eigenschaften wie die bestimmungsbedürftige Seinsanlage zur bestimmenden Seinswirklichkeit. Denn der Eigenschaftsträger wird durch die Eigenschaften irgendwie vervollkommen. Wir wissen aber aus dem Früheren (Art. 1), daß es in Gott irgendwelche bestimmungsbedürftige Seinsanlage nicht geben kann [3, 2].

Zweitens: Gott ist sein Sein. Boethius aber sagt „Wohl kann das Seiende noch eilte nähere Bestimmung empfangen, nicht aber das Sein selbst.“ So kann das warme Ding über. das Warm-sein hinaus noch weitere Bestimmungen empfangen, etwa das Weiß-sein [oder Wohlschmeckend-sein]; die Wärme selbst aber kann nichts anderes als: warm sein.

Drittens: Alles, was einem Ding wesentlich zukommt, ist früher als alles, was ihm nur als Eigenschaft zukommt. Gott aber ist das schlechthin erste, das Ur-Sein. Also kann es in ihm nichts geben, was ihm nur als Eigenschaft zukommen würde. Auch jene Eigenschaften, die sonst notwendig mit dem Wesen verbunden sind, wie das Lachen-Können mit dem Wesen des Menschen verbunden ist, auch diese Eigenschaften kann es in Gott nicht geben, da sie aus den Wesensgründen des Dinges verursacht sind. In Gott aber gibt es nichts derart Verursachtes, da er die Erst-Ursache ist. Es bleibt also dabei: In Gott

Ad primum ergo dicendum quod virtus et sapientia non univoce dicuntur de Deo et de nobis, ut infra patebit. Unde non sequitur quod accidentia sint in Deo, sicut in nobis.

Ad secundum dicendum quod, cum substantia sit prior accidentibus, principia accidentium reducuntur in principia substantiae sicut in priora. Quamvis Deus non sit primum contentum in genere substantiae, sed primum extra omne genus, respectu totius esse.

Articulus 7: Utrum Deus sit omnino simplex

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit omnino simplex. Ea enim quae sunt a Deo, imitantur ipsum, unde a primo ente sunt omnia entia, et a primo bono sunt omnia bona. Sed in rebus quae sunt a Deo, nihil est omnino simplex. Ergo Deus non est omnino simplex.

Praeterea, omne quod est melius, Deo attribuendum est. Sed, apud nos, composita sunt meliora simplicibus, sicut corpora mixta elementis, et elementa suis partibus. Ergo non est dicendum quod Deus sit omnino simplex.

Sed contra est quod Augustinus dicit, VI de Trin., quod Deus vere et summe simplex est.

Respondeo dicendum quod Deum omnino esse simplicem, multipliciter potest esse manifestum. Primo quidem per supradicta. Cum enim in Deo non sit compositio, neque quantitativarum partium, quia corpus non est; neque compositio formae et materiae, neque in eo sit aliud natura et suppositum; neque aliud essentia et esse, neque in eo sit compositio generis et differentiae; neque subiecti et accidentis, manifestum est quod Deus nullo modo compositus est, sed est omnino simplex.

Secundo, quia omne compositum est posterius suis componentibus, et dependens ex eis. Deus autem est primum ens, ut supra ostensum est.

Tertio, quia omne compositum causam habet, quae enim secundum se diversa sunt, non conveniunt in aliquod unum nisi per aliquam causam adunantem ipsa. Deus autem non habet causam, ut supra ostensum est, cum sit prima causa efficiens.

Quarto, quia in omni composito oportet esse potentiam et actum, quod in Deo non est, quia vel una partium est actus respectu alterius; vel saltem omnes partes sunt sicut in potentia respectu totius.

Quinto, quia omne compositum est aliquid quod non convenit alicui suarum partium. Et quidem in totis dissimilium partium, manifestum est, nulla enim partium hominis est homo, neque aliqua partium pedis est pes. In totis vero similium partium, licet aliquid quod dicitur de toto, dicatur de parte, sicut pars aeris est aer, et aquae aqua; aliquid tamen dicitur de toto, quod non convenit alicui partium, non enim si tota

kann es keine Eigenschaften [als außerwesentliche Seinsbestimmtheiten] geben.

Zu 1. Kraft, Weisheit und derlei Bestimmungen werden nicht in demselben Sinne von Gott und von uns aus gesagt, wie wir noch sehen werden (13, 5). Es folgt also nicht, daß sie in Gott Eigenschaften sind wie bei uns.

Zu 2. Weil die Substanz als das Wesen begrifflich früher ist als die Eigenschaften, werden auch die Seinsgründe der Eigenschaften auf die Seinsgründe des Wesens oder der Substanz als auf die früheren zurückgeführt. Nicht als ob Gott nun als das Erste innerhalb der Gattung „Substanz“ zu gelten hätte; er ist vielmehr das Erste außerhalb und über allen Seinsbereichen, das Erste in bezug auf alles Sein schlechthin.

Artikel 7: Ist Gott ganz einfach?

1. Alles, was von Gott kommt, ist ihm nachgebildet. Denn vom ersten Sein ist alles Seiende und vom ersten Gut alles Gute. Bei den Dingen, die von Gott kommen, gibt es nun aber nichts, was ganz einfach wäre. Also kann auch Gott nicht ganz einfach sein.

2. Von verschiedenen Vollkommenheiten ist Gott immer die höhere zuzuschreiben. Nun sind aber bei uns die zusammengesetzten Dinge vollkommener als die einfachen; so ist z.B. der aus verschiedenen Grundstoffen zusammengesetzte Körper vollkommener als diese Grundstoffe selbst; die Grundstoffe wiederum sind vollkommener als ihre Teile. Also kann auch Gott nicht als der in seinem Sein vollkommen Einfache gelten.

Andererseits sagt Augustinus: „Gott ist wahrhaft und im höchsten Grade einfach.“

Antwort: Die absolute Einfachheit Gottes läßt sich auf verschiedene Weise zeigen. Erstens folgt sie aus dem bereits Gesagten. Da es nämlich in Gott keine Zusammensetzung gibt, weder aus Teilen der Größenordnung – Gott ist kein Körper –, noch aus Wesensstoff und Wesensform; da bei ihm weder Natur und Naturträger noch Wesen und Dasein voneinander verschieden sind; da bei ihm jede Zusammensetzung aus Gattung und Artunterschied, aus Eigenschaft und Eigenschaftsträger ausgeschlossen ist, so ist es klar, daß Gott in keiner Weise zusammengesetzt, sondern schlechthin einfach ist.

Zweitens: Ein Zusammengesetztes ist immer das Ergebnis seiner Bestandteile und deshalb begrifflich später als sie und durch sie bedingt; Gott aber ist das schlechthin unbedingte, erste Sein, wie wir gesehen haben.

Drittens: Alles Zusammengesetzte hat eine Ursache. Denn die an sich verschiedenen Bestandteile eines Ganzen brauchen, um eins zu werden, eine Ursache, die dieses Eine aus ihnen erstehen läßt. Gott aber, als die erste aller Wirkursachen, kann nicht selbst wieder eine Ursache haben.

Viertens: In jedem Zusammengesetzten findet sich die Verbindung von bestimmungsbedürftiger Seinsanlage zu bestimmungsmächtiger Wirklichkeit, weil entweder ein Teil den anderen bestimmt oder doch alle Teile sich zum Ganzen verhalten wie Seinsanlage zu Seinswirklichkeit. Bei Gott aber ist jeder Schatten von bestimmungsbedürftiger Seinsanlage ausgeschlossen.

Fünftens: Jedes Zusammengesetzte ist mehr als die bloße Summe seiner Teile, so daß, was vom Ganzen gilt, nicht ohne weiteres auch von den Teilen gilt. Wo wir ein Ganzes aus ungleichen Teilen haben, ist das klar; denn kein Teil des Menschen ist der Mensch, noch ist ein Teil des Fußes der Fuß. Wo wir aber ein Ganzes aus gleichen Teilen haben, mag es sein, daß manches Vom Ganzen gilt, was

aqua est bicubita, et pars eius. Sic igitur in omni composito est aliquid quod non est ipsum. Hoc autem etsi possit dici de habente formam, quod scilicet habeat aliquid quod non est ipsum (puta in albo est aliquid quod non pertinet ad rationem albi), tamen in ipsa forma nihil est alienum. Unde, cum Deus sit ipsa forma, vel potius ipsum esse, nullo modo compositus esse potest. Et hanc rationem tangit Hilarius, VII de Trin., dicens, Deus, qui virtus est, ex infirmis non continetur, neque qui lux est, ex obscuris coaptatur.

Ad primum ergo dicendum quod ea quae sunt a Deo, imitantur Deum sicut causata primam causam. Est autem hoc de ratione causati, quod sit aliquo modo compositum, quia ad minus esse eius est aliud quam quod quid est, ut infra patebit.

Ad secundum dicendum quod apud nos composita sunt meliora simplicibus, quia perfectio bonitatis creaturae non invenitur in uno simplici, sed in multis. Sed perfectio divinae bonitatis invenitur in uno simplici, ut infra ostendetur.

Articulus 8. Utrum Deus in compositionem aliorum veniat

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod Deus in compositionem aliorum veniat. Dicit enim Dionysius, IV cap. Cael. Hier., esse omnium est, quae super esse est deitas. Sed esse omnium intrat compositionem uniuscuiusque. Ergo Deus in compositionem aliorum venit.

Praeterea, Deus est forma, dicit enim Augustinus, in libro de verbis domini, quod verbum Dei (quod est Deus) est forma quaedam non formata. Sed forma est pars compositi. Ergo Deus est pars alicuius compositi.

Praeterea, quaecumque sunt et nullo modo differunt, sunt idem. Sed Deus et materia prima sunt, et nullo modo differunt. Ergo penitus sunt idem. Sed materia prima intrat compositionem rerum. Ergo et Deus. Probatio mediae, quaecumque differunt, aliquibus differentiis differunt, et ita oportet ea esse composita; sed Deus et materia prima sunt omnino simplicia; ergo nullo modo differunt.

Sed contra est quod dicit Dionysius, II cap. de Div. Nom., quod neque tactus est eius (scilicet Dei), neque alia quaedam ad partes commiscendi communio. Praeterea, dicitur in libro de causis, quod causa prima regit omnes res, praeterquam commisceatur eis.

Respondeo dicendum quod circa hoc fuerunt tres errores. Quidam enim posuerunt quod Deus esset anima mundi, ut patet per Augustinum in Lib. VII de civitate Dei, et ad hoc etiam reducitur, quod quidam dixerunt Deum esse animam primi caeli. Alii autem dixerunt Deum esse principium formale omnium rerum. Et haec dicitur fuisse opinio Almarianorum. Sed tertius error fuit David de Dinando, qui stultissime

auch vom einzelnen Teil gilt; so ist jedes Luftteilchen Luft und jedes Wasserteilchen Wasser. Aber auch hier gibt es gewisse Bestimmtheiten, die zwar vom Ganzen, nicht aber vom Teil gelten: wenn die ganze Wassermenge einen Liter ausmacht, so kann ich das nicht auch von einem Teile sagen. So gibt es also in jedem Zusammengesetzten etwas, das nicht es selbst ist. Nun läßt sich war von dem Träger einer bestimmten Form sehr wohl behaupten, daß er etwas hat, was er nicht selbst ist; z.B. findet sich im weißen Ding manches, was mit der reißenden Farbe nichts zu tun hat. In der Form selbst aber kann es nichts geben, was der Form als solcher fremd wäre. Da also Gott die Form oder vielmehr das Sein ist, kann er in keiner Weise zusammengesetzt sein. Diesen Grund deutet auch Hilarius an im 7. Buch über die Dreifaltigkeit, wo er schreibt: „Gott, der die Kraft ist, kennt keine Schwäche, noch weiß er, der das Licht ist, von irgendwelchen Dunkelheiten.“

Zu 1. Alles, was Voll Gott kommt, ist ihm nachgebildet, wie die Wirkungen der ersten Ursache nachgebildet sind. Es gehört aber zum Begriff des Verursachten, daß es in irgendeiner Weise zusammengesetzt ist; denn zum mindesten ist sein (Da-)Sein verschieden voll seinem Wesen, wie wir noch sehen werden (50, 2 Zu 3; Bd. 4).

Zu 2. Bei uns ist das Zusammengesetzte vollkommener als das Einfache, weil das geschöpfliche Gute in seiner Fülle durch ein einziges einfaches Wesen nicht voll verwirklicht werden kann, sondern nur durch eine Vielheit von Wesen, während das göttliche Gute in seiner Fülle in einem einzigen einfachen Wesen verwirklicht ist. Wir werden das weiter unten noch zeigen (4, 2 Zu 1).

Artikel 8: Kann Gott eine Verbindung eingehen mit anderen Wesen?

1. Dionysius Areopagita schreibt: „Das Sein aller Dinge ist das, was über allem Sein ist: die Gottheit.“ Das Sein aller Dinge aber geht notwendig eine Verbindung ein mit jedem einzelnen dieser Dinge. Also kann Gott eine Verbindung eingehen mit anderen Wesen.

2. Gott ist Form. So schreibt Augustinus: „Das Wort Gottes (das Gott selbst ist) ist in gewissem Sinne eine Form, die nicht geformt wurde [d.h. ein Wesen, das seine Form nicht empfangen hat].“ Die Form aber ist immer Wesensbestandteil eines Zusammengesetzten. Also ist auch Gott Wesensbestandteil eines Zusammengesetzten.

3. Dinge, die sind und sich in keiner Weise unterscheiden, sind eins. Das gilt aber von Gott und dem Urstoff: sie sind und sind in keiner Weise unterschieden. Also sind sie ganz und gar eins. Der Urstoff aber ist Wesensbestandteil bei den Dingen. Also auch bei Gott. Der Beweis für den Mittelsatz liegt in Folgendem: Verschiedenheit gibt es nur dort, wo neben einem Gemeinsamen auch Unterschiede vorhanden sind; demnach müssen Dinge, die verschieden sind, auch zusammengesetzt sein. Gott und die erste Materie sind aber nun beide schlechthin einfach. Also können sie nicht verschieden sein.

Andererseits schreibt derselbe Dionysius: „Man kann ihn (nämlich Gott) nicht berühren, noch geht er eine Verbindung ein mit irgendwelchen Teilen.“ Außerdem heißt es im „Buch über die Ursachen“: daß die erste Ursache alle Dinge lenkt und leitet, aber sich mit ihnen nicht vermischt.

Antwort: In dieser Frage gibt es drei irrige Ansichten. Die einen sagten: Gott sei die Seele der Welt. Von ihnen berichtet Augustinus im 7. Buche des Gottesstaates. Mit dieser Ansicht hängt die andere zusammen: Gott sei die Seele der ersten Himmelskugel. Andere sagten: Gott sei der formgebende Wesensgrund aller Dinge. Diese Ansicht wird den Amalrichianern zugeschrieben. Der dritte und größte

posuit Deum esse materiam primam. Omnia enim haec manifestam continent falsitatem, neque est possibile Deum aliquo modo in compositionem alicuius venire, nec sicut principium formale, nec sicut principium materiale.

Primo quidem, quia supra diximus Deum esse primam causam efficientem. Causa autem efficiens cum forma rei factae non incidit in idem numero, sed solum in idem specie, homo enim generat hominem. Materia vero cum causa efficiente non incidit in idem numero, nec in idem specie, quia hoc est in potentia, illud vero in actu.

Secundo, quia cum Deus sit prima causa efficiens, eius est primo et per se agere. Quod autem venit in compositionem alicuius, non est primo et per se agens, sed magis compositum, non enim manus agit, sed homo per manum; et ignis calefacit per calorem. Unde Deus non potest esse pars alicuius compositi.

Tertio, quia nulla pars compositi potest esse simpliciter prima in entibus; neque etiam materia et forma, quae sunt primae partes compositorum. Nam materia est in potentia, potentia autem est posterior actu simpliciter, ut ex dictis patet. Forma autem quae est pars compositi, est forma participata, sicut autem participans est posterius eo quod est per essentiam, ita et ipsum participatum; sicut ignis in ignitis est posterior eo quod est per essentiam. Ostensum est autem quod Deus est primum ens simpliciter.

Ad primum ergo dicendum quod deitas dicitur esse omnium effective et exemplariter, non autem per essentiam.

Ad secundum dicendum quod verbum est forma exemplaris, non autem forma quae est pars compositi.

Ad tertium dicendum quod simplicia non differunt aliquibus aliis differentiis, hoc enim compositorum est. Homo enim et equus differunt rationali et irrationali differentiis, quae quidem differentiae non differunt amplius ab invicem aliis differentiis. Unde, si fiat vis in verbo, non proprie dicuntur differre, sed diversa esse, nam, secundum philosophum X Metaphys., diversum absolute dicitur, sed omne differens aliquo differt. Unde, si fiat vis in verbo, materia prima et Deus non differunt, sed sunt diversa seipsis. Unde non sequitur quod sint idem.

Irrtum ist der des David von Dinant, der so töricht war, den Urstoff für Gott zu halten. Alle diese Ansichten enthalten einen offenbaren Widersinn: Gott kann unmöglich Wesensbestandteil irgendeines Dinges sein, weder als formgebender noch als stofflicher Wesensgrund.

Erstens nämlich ist Gott die erste Wirkursache. Die Wirkursache kann nun zwar als bestimmenden Wesensgrund eine Wesensform der gleichen Art haben wie die Wirkung: so zeugt der Mensch wieder einen Menschen. Aber die beiden Wesensformen sind doch als zwei getrennte Wirklichkeiten der Zahl nach verschieden. Der Stoff aber fällt mit der Wirkursache weder der Zahl nach noch der Art nach zusammen. Denn der Stoff ist bestimmungsbedürftige Seinsanlage, die Wirkursache dagegen bestimmende Wirklichkeit.

Zweitens: Da Gott die erste Wirkursache ist, kommt es ihm zu, als Erstes und durch sich selbst zu wirken. Dem Teil eines Ganzen aber kommt es niemals zu, als Erstes und durch sich selbst zu wirken, sondern das kommt dem Ganzen zu. Denn nicht die Hand tut etwas, sondern der Mensch durch die Hand; und nicht die Wärme macht warm, sondern das Feuer durch die Wärme. Also kann Gott nicht Teil eines zusammengesetzten Ganzen sein.

Drittens: Kein Teil eines zusammengesetzten Ganzen kann schlechthin das Erste sein unter den Dingen. Auch nicht der Wesensstoff. und die Wesensform, die freilich unter den Teilen des Ganzen an erster Stelle stehen. Denn der Stoff ist im Zustand der bestimmungsbedürftigen Seinsanlage: die bestimmungsbedürftige Seinsanlage aber ist schlechthin später als die bestimmungsmächtige Wirklichkeit (Art. 1). Die Form aber, sobald sie als Teil eines zusammengesetzten Ganzen auftritt, ist immer eine mitgeteilte, empfangene Form. Wie nun der das Sein Empfangende immer später ist als der, der es wesenhaft innehat, so auch das mitgeteilte Sein selbst; so, wie auch die Glut im glühenden Eisen später ist als die Glut im Feuer, dessen Wesen sie ausmacht. Gott aber ist, wie wir oben (2, 3) gesehen haben, das schlechthin erste Sein.

Zu 1. Gott ist wohl als wirkende und vorbildliche Ursache das Sein aller Dinge, nicht aber als innerer Wesensgrund.

Zu 2. „Das Wort“ [Gottes] ist äußere Urbild-Form, nicht aber innere Wesensform der Dinge.

Zu 3. Einfache Gegebenheiten unterscheiden sich voneinander durch sich selbst, nicht durch irgendwelche Unterscheidungen. Das ist nur bei zusammengesetzten Dingen der Fall. So unterscheiden sich z.B. Mensch und Pferd durch die ganz bestimmten Unterschiede des Vernünftigen und Nicht-Vernünftigen. Diese Unterschiede unterscheiden sich aber voneinander nicht wieder durch neue Unterschiede. Wenn wir daher den Ausdruck: „sie unterscheiden sich“ genau nehmen, dürfen wir nicht sagen: sie unterscheiden sich, sondern einfach: das eine ist nicht das andere. So sagt auch Aristoteles: „Was unterschieden ist, ist unterschieden kraft eines Unterschiedes; ‚etwas anderes‘ aber wird schlechthin gesagt.“ [10 Metaph.], Wollen wir uns also genau ausdrücken, so müssen wir sagen: Gott und der Urstoff [erste Materie] sind nicht etwas voneinander Verschiedenes, sondern „etwas ganz anderes“. Somit folgt keineswegs, daß sie dasselbe seien.

Quaestio IV: De Dei perfectione

Post considerationem divinae simplicitatis, de perfectione ipsius Dei dicendum est. Et quia unumquodque, secundum quod perfectum est, sic dicitur bonum, primo agendum est de perfectione divina; secundo de eius bonitate. Circa primum quaeruntur tria. Primo, utrum Deus sit perfectus. Secundo, utrum Deus sit universaliter perfectus omnium in se perfectiones habens. Tertio, utrum creaturae similes Deo dici possint.

Articulus 1: Utrum Deus sit perfectus

Ad primum sic proceditur. Videtur quod esse perfectum non conveniat Deo. Perfectum enim dicitur quasi totaliter factum. Sed Deo non convenit esse factum. Ergo nec esse perfectum.

Praeterea, Deus est primum rerum principium. Sed principia rerum videntur esse imperfecta, semen enim est principium animalium et plantarum. Ergo Deus est imperfectus.

Praeterea, ostensum est supra quod essentia Dei est ipsum esse. Sed ipsum esse videtur esse imperfectissimum, cum sit communissimum, et recipiens omnium additiones. Ergo Deus est imperfectus.

Sed contra est quod dicitur Matt. V, estote perfecti, sicut et pater vester caelestis perfectus est.

Respondeo dicendum quod, sicut philosophus narrat in XII Metaphys., quidam antiqui philosophi, scilicet Pythagorici et Speusippus, non attribuerunt optimum et perfectissimum primo principio. Cuius ratio est, quia philosophi antiqui consideraverunt principium materiale tantum, primum autem principium materiale imperfectissimum est. Cum enim materia, in quantum huiusmodi, sit in potentia, oportet quod primum principium materiale sit maxime in potentia; et ita maxime imperfectum.

Deus autem ponitur primum principium, non materiale, sed in genere causae efficientis, et hoc oportet esse perfectissimum. Sicut enim materia, in quantum huiusmodi, est in potentia; ita agens, in quantum huiusmodi, est in actu. Unde primum principium activum oportet maxime esse in actu, et per consequens maxime esse perfectum. Secundum hoc enim dicitur aliquid esse perfectum, secundum quod est actu, nam perfectum dicitur, cui nihil deest secundum modum suae perfectionis.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicit Gregorius, balbutiendo ut possumus, excelsa Dei resonamus, quod enim factum non est, perfectum proprie dici non potest. Sed quia in his quae fiunt, tunc dicitur esse aliquid perfectum, cum de potentia educitur in actum; transmittitur hoc nomen perfectum ad significandum omne illud cui non deest esse in actu, sive hoc habeat per modum factionis, sive non.

Frage IV: Gottes Vollkommenheit

Nach der Einfachheit Gottes betrachten wir seine Vollkommenheit. Und weil alles Vollkommene auch gut ist, sprechen wir zunächst über die Vollkommenheit, dann über das Gutsein Gottes. In bezug auf die göttliche Vollkommenheit ergeben sich drei Einzelfragen: Ist Gott überhaupt vollkommen? Ist er in jeder Beziehung vollkommen, so daß er die Vollkommenheiten aller Dinge in sich begreift? Kann man von einer Ähnlichkeit der Geschöpfe mit Gott sprechen?

Artikel 1: Ist Gott vollkommen?

1. „Vollkommen sein“ heißt soviel wie: zur vollen Wirklichkeit seiner selbst gekommen sein. Bei Gott gibt es aber kein Werden. Also ist er auch nicht vollkommen.

2. Gott ist der Entstehungsgrund aller Dinge. Das, woraus sonst die Dinge entstehen, scheint aber doch unvollkommen zu sein wie der Same der Pflanzen und Tiere. Also ist auch Gott unvollkommen.

3. Wir haben oben gesehen, daß die Natur Gottes das Sein selbst ist. Das Sein selbst aber scheint das Allerunvollkommenste zu sein, da es das Allgeringste ist, das von überall her erst bestimmt werden muß. Also ist Gott unvollkommen.

Andererseits heißt es bei Matthäus (5, 48): „Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist.“

Antwort: Nach dem Bericht des Aristoteles [12 Metaphysik], hielten manche von den alten Philosophen den Entstehungsgrund der Dinge nicht für das Beste und Vollkommenste, so die Pythagoreer und Speusippus. Das erklärt sich daraus, daß die alten Philosophen nur den stofflichen Entstehungsgrund im Auge hatten. Der erste stoffliche Entstehungsgrund ist natürlich das Allerunvollkommenste, das sich denken läßt. Weil nämlich schon der Stoff als solcher bestimmungsbedürftige Seinsanlage [esse in potentia] ist, muß der erste stoffliche Entstehungsgrund das Allerbedürftigste und deshalb das Allerunvollkommenste sein.

Gott aber ist nicht erster stofflicher Entstehungsgrund, sondern erster Entstehungsgrund als [äußere] Wirkursache [aller Dinge], und als solcher muß er über alles vollkommen sein. Wie nämlich der Stoff als solcher bestimmungsbedürftig ist, so ist das Wirkende als solches bestimmungsmächtig. Daher muß der Ur-Grund alles Wirkens auch als ein im höchsten Grade bestimmungsmächtiges Wirkliches gedacht werden und infolgedessen als ein im höchsten Sinne Vollkommenes. Insoweit nennen wir ja ein Ding vollkommen als es bestimmungsmächtige Wirklichkeit [esse in actu] ist; denn vollkommen ist ein Ding, wenn ihm nichts abgeht von der ihm gemäßen Seinsfülle.

Zu 1. Der hl. Gregor sagt ganz mit Recht: „Alles, was wir von der Erhabenheit Gottes sagen können, ist nur wie ein armseliger Widerhall, ein Stammeln in Stücken. Nicht einmal, daß er vollkommen sei, können wir von ihm im eigentlichen Sinne aussagen; denn was überhaupt nicht zu etwas ‚kommt‘, weil es schlechthin ist, kann auch nicht ‚vollkommen‘ heißen.“ Weil wir aber etwas Gewordenes dann vollkommen heißen, wenn es vom Zustand der bestimmungsbedürftigen Möglichkeit, zu dem der vollen Wirklichkeit „gekommen“ ist, so wird der Ausdruck „vollkommen“ auf alles angewandt, dem zum Zustand der vollen Wirklichkeit nichts fehlt, sei es nun, daß diesem Zustand ein Werden vorausgegangen ist oder nicht.

Ad secundum dicendum quod principium materiale, quod apud nos imperfectum invenitur, non potest esse simpliciter primum, sed praeceditur ab alio perfecto. Nam semen, licet sit principium animalis generati ex semine, tamen habet ante se animal vel plantam unde deciditur. Oportet enim ante id quod est in potentia, esse aliquid actu, cum ens in potentia non reducatur in actum, nisi per aliquid ens in actu.

Ad tertium dicendum quod ipsum esse est perfectissimum omnium, comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est, unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum. Unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens. Cum enim dico esse hominis, vel equi, vel cuiuscumque alterius, ipsum esse consideratur ut formale et receptum, non autem ut illud cui competit esse.

Articulus 2: Utrum in Deo sint perfectiones omnium rerum

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in Deo non sint perfectiones omnium rerum. Deus enim simplex est, ut ostensum est. Sed perfectiones rerum sunt multae et diversae. Ergo in Deo non sunt omnes perfectiones rerum.

Praeterea, opposita non possunt esse in eodem. Sed perfectiones rerum sunt oppositae, unaquaeque enim species perficitur per suam differentiam specificam; differentiae autem quibus dividitur genus et constituuntur species, sunt oppositae. Cum ergo opposita non possint simul esse in eodem, videtur quod non omnes rerum perfectiones sint in Deo.

Praeterea, vivens est perfectius quam ens, et sapiens quam vivens, ergo et vivere est perfectius quam esse, et sapere quam vivere. Sed essentia Dei est ipsum esse. Ergo non habet in se perfectionem vitae et sapientiae, et alias huiusmodi perfectiones.

Sed contra est quod dicit Dionysius, cap. V de Div. Nom., quod Deus in uno existentia omnia praehabet. Respondeo dicendum quod in Deo sunt perfectiones omnium rerum. Unde et dicitur universaliter perfectus, quia non deest ei aliqua nobilitas quae inveniatur in aliquo genere, ut dicit Commentator in V Metaphys. Et hoc quidem ex duobus considerari potest.

Primo quidem, per hoc quod quidquid perfectionis est in effectu, oportet inveniri in causa effectiva, vel secundum eandem rationem, si sit agens univocum, ut homo generat hominem; vel eminentiori modo, si sit, agens aequivocum, sicut in sole est similitudo eorum quae generantur per virtutem solis. Manifestum est enim quod effectus praeexistit virtute in causa agente, praeexistere autem in virtute causae agentis, non est praeexistere imperfectiori modo, sed perfectiori; licet praeexistere in potentia causae materialis, sit praeexistere imperfectiori modo, eo quod materia, in quantum huiusmodi, est imperfecta; agens vero, in quantum huiusmodi, est perfectum. Cum ergo Deus sit prima causa effectiva rerum, oportet omnium rerum perfectiones praeexistere in Deo secundum eminentiorem modum. Et hanc rationem tangit

Zu 2. Der stoffliche Entstehungsgrund, den wir als ein unvollkommenes Sein vorfinden, kann nicht das schlechthin Erste sein, sondern ihm geht ein anderes vollkommenes Sein voraus. So ist der Same zwar Ausgangspunkt der Zeugung des aus dem Samen hervorgegangenen Lebewesens, aber es muß ihm ein Tier oder eine Pflanze vorausgehen, von dem er abstammt. Dem bestimmungsbedürftigen Möglichsein muß nämlich irgendein bestimmungsmächtiges Wirklichsein vorausliegen, denn das Mögliche wird verwirklicht immer nur durch ein Wirkliches.

Zu 3. Das (Da-)Sein selbst ist von allem das Vollkommenste, denn es ist für alle Dinge das, was sie wirklich macht. Nur in dem Maße nämlich ist etwas wirklich, als es ist. Deshalb ist das Dasein selbst die Wirklichkeit [das „Ereignis“] aller Dinge, auch der Formen. Daher steht es zu den anderen Gegebenheiten auch nicht im Verhältnis des Aufnehmenden zum Aufgenommenen, sondern eher im Verhältnis des Aufgenommenen zum Aufnehmenden. Wenn ich nämlich vom Sein des Menschen oder des Pferdes oder irgendeines anderen Dinges spreche, so betrachte ich dieses Sein selbst als das eigentlich Form-gebende und Aufgenommene, nicht aber als das, dem das Sein zukommt [dieses ist nämlich das Wesen, das vom (Da-)Sein im Ding selbst unterschieden ist]

Artikel 2: Finden sich in Gott die Vollkommenheiten aller Dinge vereinigt?

1. Gott ist einfach. Der Vollkommenheiten der Dinge aber sind viele und verschiedene. Also können in Gott die Vollkommenheiten aller Dinge nicht vereinigt sein.

2. Gegensätze können nicht miteinander im selben Ding bestehen. Die Vollkommenheiten der Dinge aber sind einander entgegengesetzt. Die verschiedenen Arten der Dinge kommen nämlich zustande durch die Artunterschiede. Diese Artunterschiede, die durch Aufspaltung der gemeinsamen Gattung die Arten er- [oder zusammen-]stellen [lat.: constituere = com-statuere], sind einander entgegengesetzt. Somit können auch die entsprechenden Vollkommenheiten nicht alle zugleich in Gott sein.

3. Das Lebendige ist vollkommener als das bloß Seiende, und das mit Weisheit Begabte vollkommener als das bloß mit Leben Begabte. Also ist auch Leben vollkommener als Sein und Weise-sein vollkommener als Leben. Die Wesenheit Gottes aber ist das Sein selbst. Also hat er in sich nicht die genannten Vollkommenheiten des Lebens, der Weisheit und andere.

Andererseits sagt Dionysius Areopagita: „Gott hat in sich im voraus alles, was besteht.“

Antwort: In Gott finden sich die Vollkommenheiten aller Dinge. Darum heißt er auch „all-vollkommen“, weil ihm, wie Averroes bemerkt, keine Vollkommenheit irgendeines Seinsbereiches abgeht. Und zwar aus folgenden zwei Gründen.

Erstens: Alles, was sich an Seinsvollkommenheit in einer Wirkung findet, muß sich auch in der Ursache finden; und zwar entweder in der gleichen Art, wenn es sich um eine gleichartige Ursache handelt (wie wenn der Mensch einen Menschen zeugt); oder in höherer Art, wenn es sich um eine ihrer Wirkung ungleiche Ursache handelt. So finden sich in der Sonne irgendwie die Vollkommenheiten jener Dinge, die durch die Kraft der Sonne entstehen. Denn offenbar muß die Wirkung in der Kraft der Wirkursache irgendwie vorgegeben sein. Dieses Vorgegeben-sein in der Kraft der Wirkursache bedeutet aber keine unvollkommenere, sondern eine vollkommenerere Seinsweise. Freilich: das Vorgegebensein in der bestimmungsbedürftigen Möglichkeit der Stoff-Ursache bedeutet eine unvollkommenere Seinsweise;

Dionysius, cap. V de Div. Nom., dicens de Deo quod non hoc quidem est, hoc autem non est, sed omnia est, ut omnium causa.

Secundo vero, ex hoc quod supra ostensum est, quod Deus est ipsum esse per se subsistens, ex quo oportet quod totam perfectionem essendi in se contineat. Manifestum est enim quod, si aliquid calidum non habeat totam perfectionem calidi, hoc ideo est, quia calor non participatur secundum perfectam rationem, sed si calor esset per se subsistens, non posset ei aliquid deesse de virtute caloris. Unde, cum Deus sit ipsum esse subsistens, nihil de perfectione essendi potest ei deesse. Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi, secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent. Unde sequitur quod nullius rei perfectio Deo desit. Et hanc etiam rationem tangit Dionysius, cap. V de Div. Nom., dicens quod Deus non quodammodo est existens, sed simpliciter et incircumscripse totum in seipso uniformiter esse praeaccipit, et postea subdit quod ipse est esse subsistentibus.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut sol, ut dicit Dionysius, cap. V de Div. Nom., sensibilibus substantias et qualitates multas et differentes, ipse unus existens et uniformiter lucendo, in seipso uniformiter praeaccipit; ita multo magis in causa omnium necesse est praeexistere omnia secundum naturalem unionem. Et sic, quae sunt diversa et opposita in seipsis, in Deo praeexistunt ut unum, absque detrimento simplicitatis ipsius.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum quod, sicut in eodem capite idem Dionysius dicit, licet ipsum esse sit perfectius quam vita, et ipsa vita quam ipsa sapientia, si considerentur secundum quod distinguuntur ratione, tamen vivens est perfectius quam ens tantum, quia vivens etiam est ens; et sapiens est ens et vivens. Licet igitur ens non includat in se vivens et sapiens, quia non oportet quod illud quod participat esse, participet ipsum secundum omnem modum essendi, tamen ipsum esse Dei includit in se vitam et sapientiam; quia nulla de perfectionibus essendi potest deesse ei quod est ipsum esse subsistens.

Articulus 3: Utrum aliqua creatura possit esse similis Deo

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod nulla creatura possit esse similis Deo. Dicitur enim in Psalmo, non est similis tui in diis, domine. Sed inter omnes creaturas, excellentiores sunt quae dicuntur dii participative. Multo ergo minus aliae creaturae possunt dici Deo similes.

Praeterea, similitudo est comparatio quaedam. Non est autem comparatio eorum quae sunt diversorum generum; ergo nec similitudo, non enim dicimus quod dulcedo sit similis albedini. Sed nulla creatura est eiusdem generis cum Deo, cum Deus non sit in genere, ut supra ostensum est. Ergo nulla creatura est similis Deo.

denn der Stoff als solcher besagt Unvollkommenheit (vgl. Art. 1), das Wirkende als solches besagt Vollkommenheit. Da nun Gott die erste Wirkursache aller Dinge ist, müssen in ihm die Vollkommenheiten aller Dinge in einer höheren Seinsweise vorgegeben sein. Diesen Grund deutet Dionysius an, wenn er schreibt: „Man kann von ihm [Gott] nicht sagen, daß er dieses sei und jenes nicht; vielmehr ist er alles, weil er aller Sachen Ur-sache ist.“

Zweitens: Wir haben oben (5, 4) gezeigt, daß Gott das in sich selbst ruhende Sein selbst ist. Also muß er alle Vollkommenheiten des Seins in sich vereinigen. Denn das ist klar: Wenn ein warmes Ding nicht die ganze Vollkommenheit der Wärme in sich verwirklicht, so kommt das daher, daß es das Wesen der Wärme nicht voll in sich aufgenommen hat. Wenn aber die Wärme in sich selbst ruhendes Sein [und nicht Eigenschaft eines bestimmten Subjekts] wäre, so könnte ihr nichts fehlen von der möglichen Vollkraft der Wärme. Da also Gott das in sich ruhende Sein selbst ist, kann ihm nichts abgehen von der möglichen Vollkommenheit des Seins. Die Vollkommenheiten der Dinge aber sind nichts anderes als Vollkommenheiten des Seins. Denn die Dinge sind in dem Grade vollkommen, als sie teilhaben am Sein. Daraus folgt also, daß keine Vollkommenheit irgendeines Dinges Gott fehlt. Auch diesen Grund finden wir bei Dionysius angedeutet: „Gott ist nicht irgendein beliebiges Sein“, schreibt er, „sondern er ist das Sein schlechthin, und er besitzt ohne Einschränkung die ganze Fülle des Seins in sich selbst.“ Und später fügt er hinzu: „Er selbst, Gott, ist allen Dingen Sein und Wirklichkeit.“

Zu 1. Nach den Worten desselben Dionysius vereinigt die Sonne „in ihrem einen Sein und ihrem gleichmäßig strahlenden Lichte wie im voraus und in voller Einheit all das Sein und all die vielen und mannigfaltigen Eigenschaften der Sinnenwelt. Um so mehr muß die Ursache des Alls alle Dinge im voraus in sich vereinigen wie in einer natürlichen Einheit“. Was also in sich verschieden und entgegengesetzt ist, ist in Gott eins und es ist in ihm unbeschadet seiner Einfachheit.

Zu 2. Die Antwort auf den zweiten Einwand ergibt sich damit von selbst.

Zu 3. Noch einmal spricht Dionysius im selben Kapitel davon, daß zwar das Sein selbst vollkommener ist als das Leben und das Leben selbst vollkommener als das Weise-sein, wenn man diese Dinge rein begrifflich nimmt; das wirklich Lebende aber ist vollkommener als ein Ding, dem nur das Sein zukommt, weil das Lebendige das Sein einschließt, wie der Weise das (Da-)Sein und das Lebend-sein. Wenn also auch das konkret Seiende als solches nicht notwendig das Lebend-sein und das Weise-sein mit einschließt – denn das, was am Sein teilhat, hat nicht notwendig teil an ihm nach allen seinen möglichen Weisen –: das in sich ruhende Sein selbst jedenfalls umfaßt in sich Leben und Weisheit, denn dem, der das in sich ruhende Sein selbst ist, kann keine von den möglichen Seinsvollkommenheiten abgehen.

Artikel 3: Kann ein Geschöpf Gott ähnlich sein?

1. Psalm 85, 8 heißt es: „Keiner ist, Herr, unter den Göttern dir gleich.“ Unter den Geschöpfen aber gelten doch die als die vornehmeren, die auf Grund einer gewissen Teilnahme „Götter“ genannt werden. Also können die anderen Geschöpfe noch viel weniger Gott ähnlich genannt werden.

2. In jeder Ähnlichkeit liegt ein gewisser Vergleich. Dinge aber, die ganz verschiedenen Gattungen angehören, lassen sich nicht vergleichen. Also kann zwischen ihnen auch keine Ähnlichkeit bestehen. So können wir nicht sagen, daß süß und weiß einander ähnlich seien. Kein Geschöpf aber gehört mit Gott zur selben Gattung, denn wie wir gesehen haben (3, 5), gehört Gott überhaupt nicht zu einer Gattung.

Praeterea, similia dicuntur quae conveniunt in forma. Sed nihil convenit cum Deo in forma, nullius enim rei essentia est ipsum esse, nisi solius Dei. Ergo nulla creatura potest esse similis Deo.

Praeterea, in similibus est mutua similitudo, nam simile est simili simile. Si igitur aliqua creatura est similis Deo, et Deus erit similis alicui creaturae. Quod est contra id quod dicitur Isaiae XL, cui similem fecistis Deum?

Sed contra est quod dicitur Gen. I, faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram; et I Ioann. III, cum apparuerit, similes ei erimus.

Respondeo dicendum quod, cum similitudo attendatur secundum convenientiam vel communicationem in forma, multiplex est similitudo, secundum multos modos communicandi in forma. Quaedam enim dicuntur similia, quae communicant in eadem forma secundum eandem rationem, et secundum eundem modum, et haec non solum dicuntur similia, sed aequalia in sua similitudine; sicut duo aequaliter alba, dicuntur similia in albedine. Et haec est perfectissima similitudo. Alio modo dicuntur similia, quae communicant in forma secundum eandem rationem, et non secundum eundem modum, sed secundum magis et minus; ut minus album dicitur simile magis albo. Et haec est similitudo imperfecta. Tertio modo dicuntur aliqua similia, quae communicant in eadem forma, sed non secundum eandem rationem; ut patet in agentibus non univocis. Cum enim omne agens agat sibi simile in quantum est agens, agit autem unumquodque secundum suam formam, necesse est quod in effectu sit similitudo formae agentis. Si ergo agens sit contentum in eadem specie cum suo effectu, erit similitudo inter faciens et factum in forma, secundum eandem rationem speciei; sicut homo generat hominem. Si autem agens non sit contentum in eadem specie, erit similitudo, sed non secundum eandem rationem speciei, sicut ea quae generantur ex virtute solis, accedunt quidem ad aliquam similitudinem solis, non tamen ut recipiant formam solis secundum similitudinem speciei, sed secundum similitudinem generis.

Si igitur sit aliquod agens, quod non in genere contineatur, effectus eius adhuc magis accedent remote ad similitudinem formae agentis, non tamen ita quod participant similitudinem formae agentis secundum eandem rationem speciei aut generis, sed secundum aliqualem analogiam, sicut ipsum esse est commune omnibus. Et hoc modo illa quae sunt a Deo, assimilantur ei in quantum sunt entia, ut primo et universali principio totius esse.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicit Dionysius cap. IX de Div. Nom., cum sacra Scriptura dicit aliquid non esse simile Deo, non est contrarium assimilationi ad ipsum. Eadem enim sunt similia Deo, et dissimilia, similia quidem secundum quod imitantur ipsum, prout contingit eum imitari qui non perfecte imitabilis est dissimilia vero, secundum quod deficiunt a sua causa; non solum secundum intensionem et remissionem, sicut minus album deficit a magis albo; sed quia non est convenientia nec secundum

Also kann auch kein Geschöpf Gott ähnlich sein.

3. Ähnlich heißen die Dinge, die in der Form übereinkommen. Kein einziges Geschöpf aber kommt mit Gott in der Form überein. Denn bei keinem Ding ist das Wesen eins mit dem Sein selbst, außer bei Gott. Also kann kein Geschöpf Gott ähnlich sein.

4. Zwischen ähnlichen Dingen herrscht wechselseitige Ähnlichkeit; denn was ähnlich ist, ist einem ihm Ähnlichen ähnlich. Gäbe es also ein Geschöpf, das Gott ähnlich wäre, so müßte auch Gott einem Geschöpf ähnlich sein, Dem widerspricht aber Isaías (40, 18): „Wem habt ihr Gott gleich gemacht?“

Andererseits heißt es (Gen 1, 26): „Lasset uns den Menschen machen nach unserm Ebenbilde und Gleichnisse.“ Und 1 Joh 3, 2: „Wenn er erscheinen wird, werden wir ihm ähnlich sein.“

Antwort: Wir sprechen dort von Ähnlichkeit, wo wir die gleiche Form finden. Da nun diese Übereinstimmung in der Form sehr mannigfaltig ist, so haben wir die verschiedensten Arten von Ähnlichkeit. So gibt es Dinge, die dem Wesen und der Weise nach in der Form übereinstimmen. Sie werden dann nicht nur ähnlich, sondern in ihrer Ähnlichkeit gleich genannt, wie zwei gleich weiße Körper. Diese Ähnlichkeit ist die höchste Form der Ähnlichkeit. – Eine zweite Form der Ähnlichkeit finden wir dort, wo zwei Dinge zwar dem Wesen nach, nicht aber der Weise nach in der Form übereinstimmen, wie zwei Körper, von denen der eine weißer ist als der andere, immer noch ähnlich genannt werden in bezug auf die weiße Farbe. Diese Ähnlichkeit ist schon eine unvollkommenere. – Schließlich können Dinge ähnlich genannt werden, weil sie zwar irgendwie noch in der Form übereinstimmen, jedoch nicht einmal mehr dem Wesen nach, wie das bei Ursache und Wirkung der Fall ist, wenn beide nicht derselben Art angehören. Da nämlich jede Ursache als Ursache ein ihr Ähnliches hervorbringt und zugleich jede Ursache ihrer Form entsprechend wirkt, so muß sich in der Wirkung irgendwelche Ähnlichkeit mit der Form der Ursache finden. Solange also Ursache und Wirkung der gleichen Art angehören, haben wir zwischen Ursache und Wirkung eine Ähnlichkeit in der Form, und zwar eine Ähnlichkeit dem Art-Charakter, also dem Wesen nach; wie wenn der Mensch einen Menschen zeugt. Wenn aber Ursache und Wirkung nicht derselben Art angehören, wird zwar zwischen beiden irgendwelche Ähnlichkeit bestehen, aber nicht dem Art-Charakter nach. So haben die Dinge, die durch die Kraft der Sonne gezeugt werden, zwar eine gewisse Ähnlichkeit mit der Sonne, aber diese Ähnlichkeit geht doch nicht so weit, daß sie eine Sonnen-Form erhalten würden im Sinne einer Art-Ähnlichkeit.

Wo es sich also um eine Ursache handelt, die überhaupt keiner bestimmten Gattung angehört, da werden die Wirkungen dieser Ursache, wenn sie auch eine weit geringere Ähnlichkeit mit ihr, der Ursache, erkennen lassen, doch immer noch ihr ähnlich genannt werden müssen. Freilich nicht so, daß wir von einer Art- oder auch nur von einer Gattungs-Ähnlichkeit sprechen könnten; es bleibt vielmehr nur eine gewisse Verhältnismäßigkeit übrig, wie sie besteht für das Sein überhaupt, das wir von allen Dingen aussagen. Und in dieser Weise sind die Dinge, die von Gott kommen, sofern sie Seiende sind, Gott ähnlich als der ersten und universalen Ursache alles Seins.

Zu 1. Wenn demnach die Hl. Schrift sagt, die Geschöpfe könnten mit Gott nicht verglichen werden, so steht das durchaus nicht in Widerspruch zu der behaupteten Ähnlichkeit. Denn, wie Dionysius Areopagita sagt, „sind die Dinge Gott in einer Beziehung ähnlich, in anderer Beziehung wieder unähnlich. Sie sind ihm ähnlich, weil sie ihm nachgebildet sind, soweit bei Gott, der nie vollkommen nachzubilden ist, von Nachbildung die Rede sein kann; sie sind ihm unähnlich, sofern sie hinter dem Schöpfer, ihrer Ursache,

speciem nec secundum genus.

Ad secundum dicendum quod Deus non se habet ad creaturas sicut res diversorum generum, sed sicut id quod est extra omne genus, et principium omnium generum.

Ad tertium dicendum quod non dicitur esse similitudo creaturae ad Deum propter communicantiam in forma secundum eandem rationem generis et speciei, sed secundum analogiam tantum; prout scilicet Deus est ens per essentiam, et alia per participationem.

Ad quartum dicendum quod, licet aliquo modo concedatur quod creatura sit similis Deo, nullo tamen modo concedendum est quod Deus sit similis creaturae, quia, ut dicit Dionysius cap. IX de Div. Nom., in his quae unius ordinis sunt, recipitur mutua similitudo, non autem in causa et causato, dicimus enim quod imago sit similis homini, et non e converso. Et similiter dici potest aliquo modo quod creatura sit similis Deo, non tamen quod Deus sit similis creaturae.

Quaestio 5: De bono in communi

Deinde quaeritur de bono, et primo de bono in communi; secundo de bonitate Dei. Circa primum quaeruntur sex. Primo, utrum bonum et ens sint idem secundum rem. Secundo, supposito quod differant ratione tantum, quid sit prius secundum rationem, utrum bonum vel ens. Tertio, supposito quod ens sit prius, utrum omne ens sit bonum. Quarto, ad quam causam ratio boni reducatur. Quinto, utrum ratio boni consistat in modo, specie et ordine. Sexto, quomodo dividatur bonum in honestum, utile et delectabile.

Articulus 1: Utrum bonum differat secundum rem ab ente

Ad primum sic proceditur. Videtur quod bonum differat secundum rem ab ente. Dicit enim Boetius, in libro de Hebdom., intueor in rebus aliud esse quod sunt bona, et aliud esse quod sunt. Ergo bonum et ens differunt secundum rem.

Praeterea, nihil informatur seipso. Sed bonum dicitur per informationem entis, ut habetur in commento libri de causis. Ergo bonum differt secundum rem ab ente.

Praeterea, bonum suscipit magis et minus. Esse autem non suscipit magis et minus. Ergo bonum differt secundum rem ab ente.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de doctrina Christiana, quod in quantum sumus, boni sumus.

Respondeo dicendum quod bonum et ens sunt idem secundum rem, sed differunt secundum rationem tantum. Quod sic patet. Ratio enim boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile, unde philosophus, in I Ethic., dicit quod bonum est quod omnia appetunt. Manifestum est autem quod unumquodque est

zurückbleiben". Und dies nicht etwa nur dem Grade der Vollkommenheit nach, wie das Dunklere hinter dein Helleren zurückbleibt, sondern weil zwischen ihnen jede Art- oder Gattungsverwandtschaft ausgeschlossen ist.

Zu 2. Gott verhält sich zu den Geschöpfen nicht, wie Dinge verschiedener Gattung sich zueinander verhalten, sondern wie das, was außerhalb aller Gattung und Urgrund aller Gattungen ist [, sich verhält zu diesen Gattungen].

Zu 3. Wir sprechen von einer Ähnlichkeit der Geschöpfe mit Gott nicht auf Grund einer Gattungs- oder Artverwandtschaft, sondern einzig auf Grund der zwischen ihnen obwaltenden Verhältnisgleichheit, die darin liegt, daß Gott das wesentlich Seiende ist, während die Dinge nur durch Teilnahme sind.

Zu 4. Wenn wir auch zugeben müssen, daß die Geschöpfe in gewisser Hinsicht Gott ähnlich sind, so können wir doch in keiner Weise zugeben, daß umgekehrt auch Gott den Geschöpfen ähnlich ist. Denn nach Dionysius „können wir nur innerhalb derselben Seinsordnung von einer gegenseitigen Ähnlichkeit sprechen, nicht aber bei Ursache und Wirkung". So sagen wir zwar, daß das Bild dem Menschen ähnlich sei, nicht aber umgekehrt, daß der Mensch dem Bilde ähnlich sei. In ganz gleicher Weise sprechen wir zwar von einer Ähnlichkeit der Geschöpfe mit Gott, nicht aber von einer Ähnlichkeit Gottes mit den Geschöpfen.

Frage V: Das Gute im allgemeinen

Es folgt die Frage nach dem Guten, und zwar zunächst die Frage nach dem Guten im allgemeinen, dann die Frage nach dem Gutsein Gottes. In bezug auf das Gute im allgemeinen ergeben sich sechs Einzelfragen: Ist das Gute sachlich eins mit dem Seienden? Angenommen, sie unterscheiden sich nur begrifflich: was ist dann das begrifflich Frühere, das Gute oder das Seiende? Angenommen, das Seiende ist das Frühere: ist dann alles Seiende gut? Auf welche von den vier Ursachen ist das Gute zurückzuführen? Liegt der Charakter des Guten darin, daß jedes Ding seine eigene Weise, Art und Ordnung hat? Besteht die Einteilung des Guten in das Sittliche, Nützliche und Angenehme zu Recht?

Artikel 1: Ist das Gute sachlich vom Seienden verschieden?

1. Boethius sagt: „Ich sehe in den Dingen, daß das Gut-sein etwas anderes ist als das Da-sein." Also sind die beiden sachlich verschieden.

2. Kein Ding ist seine eigene Wesensform. Das Gute aber wird, wie das „Buch über die Ursachen" klarmacht, als Form des Seienden ausgesagt. Also ist das Gute vom Seienden sachlich verschieden.

3. Das Gute kennt Gradunterschiede, das Sein nicht. Also ist das Gute vom Seienden sachlich verschieden.

Andererseits sagt Augustinus [in De doctrina christiana]: „Sofern wir Sein haben, sind wir auch gut."

Antwort: Das Gute und das Seiende sind sachlich eins, aber begrifflich verschieden. Das läßt sich folgendermaßen deutlich machen. Der Charakter des Guten liegt darin, daß etwas Gegenstand des Verlangens ist. So bestimmt auch Aristoteles das Gute: Gut ist das, sagt er, „wonach alle verlangen" [1

appetibile secundum quod est perfectum, nam omnia appetunt suam perfectionem. Intantum est autem perfectum unumquodque, inquantum est actu, unde manifestum est quod intantum est aliquid bonum, inquantum est ens, esse enim est actualitas omnis rei, ut ex superioribus patet. Unde manifestum est quod bonum et ens sunt idem secundum rem, sed bonum dicit rationem appetibilis, quam non dicit ens.

Ad primum ergo dicendum quod, licet bonum et ens sint idem secundum rem, quia tamen differunt secundum rationem, non eodem modo dicitur aliquid ens simpliciter, et bonum simpliciter. Nam cum ens dicat aliquid proprie esse in actu; actus autem proprie ordinem habeat ad potentiam; secundum hoc simpliciter aliquid dicitur ens, secundum quod primo discernitur ab eo quod est in potentia tantum. Hoc autem est esse substantiale rei uniuscuiusque; unde per suum esse substantiale dicitur unumquodque ens simpliciter. Per actus autem superadditos, dicitur aliquid esse secundum quid, sicut esse album significat esse secundum quid, non enim esse album aufert esse in potentia simpliciter, cum adveniat rei iam praeexistenti in actu. Sed bonum dicit rationem perfecti, quod est appetibile, et per consequens dicit rationem ultimi. Unde id quod est ultimo perfectum, dicitur bonum simpliciter. Quod autem non habet ultimam perfectionem quam debet habere, quamvis habeat aliquam perfectionem inquantum est actu, non tamen dicitur perfectum simpliciter, nec bonum simpliciter, sed secundum quid. Sic ergo secundum primum esse, quod est substantiale, dicitur aliquid ens simpliciter et bonum secundum quid, idest inquantum est ens, secundum vero ultimum actum dicitur aliquid ens secundum quid, et bonum simpliciter. Sic ergo quod dicit Boetius, quod in rebus aliud est quod sunt bona, et aliud quod sunt, referendum est ad esse bonum et ad esse simpliciter, quia secundum primum actum est aliquid ens simpliciter; et secundum ultimum, bonum simpliciter. Et tamen secundum primum actum est quodammodo bonum, et secundum ultimum actum est quodammodo ens.

Ad secundum dicendum quod bonum dicitur per informationem, prout accipitur bonum simpliciter, secundum ultimum actum.

Et similiter dicendum ad tertium, quod bonum dicitur secundum magis et minus, secundum actum supervenientem; puta secundum scientiam vel virtutem.

Articulus 2: Utrum bonum secundum rationem sit prius quam ens

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod bonum secundum rationem sit prius quam ens. Ordo enim nominum est secundum ordinem rerum significatarum per nomina. Sed Dionysius, inter alia nomina Dei, prius ponit bonum quam ens, ut patet, in III cap. de Div. Nom. Ergo bonum secundum rationem est prius quam ens.

Eth.]. Nun kann aber ein Ding offenbar nur so weit Gegenstand des Verlangens sein, als es in sich vollkommen ist; denn alle Dinge verlangen nach ihrer Vollkommenheit (Vollendung). Jedes Ding ist aber nur insoweit vollkommen, als es verwirklicht ist. Offenbar also ist jedes Ding insoweit gut, als es seiend ist. Denn das (Da-)Sein ist die Verwirklichung aller Dinge. Es ist daher klar: Das Gute und das Seiende sind sachlich eins. Doch besitzt das Gute den Charakter des Begehrten, der im Begriff des Seienden als solchen nicht liegt.

Zu 1. Das Gute und das Seiende sind zwar sachlich eins. Weil wir sie aber begrifflich unterscheiden müssen, können wir nicht in derselben Weise sprechen vom Seienden schlechthin und vom Guten schlechthin. Denn das Seiende besagt eigentlich ein Verwirklicht-sein; das Verwirklicht-sein besagt seinerseits wieder, streng genommen, eine Beziehung auf eine Seinsanlage oder Seinsmöglichkeit. Es wird also etwas als „schlechthin seiend“ bezeichnet, insofern es sich von Grund aus unterscheidet von dem, was nur der Möglichkeit nach ist. Das aber ist das wesentliche, substantiale Sein eines jeden Dinges. Also heißt auf Grund dieses wesentlichen Seins ein jedes Ding „schlechthin seiend“. Durch die [dem Wesen] „zufallenden“ Vollkommenheiten aber wird das Ding nur mit Einschränkung als „seiend“ bezeichnet. So bedeutet das „Weiß-sein“ ein Sein mit Einschränkung; denn nicht erst das „Weiß-werden“ hebt den Zustand des „Schlechthin-in-Möglichkeit-Verharrens“ [bzw. des „Noch-nicht-schlechthin-Verwirklichtseins“] auf, da es das bereits verwirklichte Ding voraussetzt. – Das Gute aber bedeutet Vollkommenheit, Vollendung, die Gegenstand des Verlangens ist. Folglich hat es den Charakter des Letzten, des in sich Abgeschlossenen. Daher wird das bis zur letzten Vollendung gekommene als „das Gute schlechthin“ bezeichnet. Hat aber ein Ding nicht die letzte Vollendung, die ihm zukommt, so kann es nicht schlechthin vollkommen, also auch nicht schlechthin gut heißen, sondern nur „gut mit Einschränkung“, mag es auch eine gewisse Vollkommenheit besitzen, sofern es (irgendwie) bereits verwirklicht ist. So wird also das Ding nach seinem ersten, d.h. seinem substantialen Sein als „schlechthin Seiendes“ bezeichnet, als Gutes aber nur „mit Einschränkung“, soweit es eben seiend ist. Aber seiner letzten [dem substantialen Sein „zufallenden“] Vollkommenheit nach wird ein Ding als „seiend mit Einschränkung“, aber als „Gutes schlechthin“ bezeichnet. So ist das Wort des Boetius: Etwas anderes bedeutet in dem Dingen das Gutsein, etwas anderes das Sein – zu verstehen von dem Gutsein und den Sein schlechthin. Denn nach seiner ersten Verwirklichung ist etwas „schlechthin seiend“, nach seiner letzten „schlechthin gut“. Und doch ist es auch nach seiner ersten Verwirklichung bereits ein Gutes, nach seiner letzten noch ein Seiendes, wenn auch beides mit Einschränkung.

Zu 2. Das Gute wird als Form des Seienden ausgesagt, sofern es genommen wird als Gut-sein schlechthin, auf Grund der letzten Vollendung des Dinges.

Zu 3. Genau dasselbe gilt für den dritten Einwand. Das Gut-sein hat nämlich nur insofern Grade, als es auf Grund einer hinzukommenden Vollkommenheit ausgesagt wird, z.B. des Wissens oder der Tugend.

Artikel 2: Ist das Gute begrifflich früher als das Seiende?

1. Die Ordnung der Namengebung richtet sich nach der Ordnung der benannten Dinge. Dionysius Areopagita aber stellt unter den verschiedenen Namen Gottes den Namen des Guten dem des Seienden voran. Also ist das Gute begrifflich früher als das Seiende.

Praeterea, illud est prius secundum rationem, quod ad plura se extendit. Sed bonum ad plura se extendit quam ens, quia, ut dicit Dionysius, V cap. de Div. Nom., bonum se extendit ad existentia et non existentia, ens vero ad existentia tantum. Ergo bonum est prius secundum rationem quam ens.

Praeterea, quod est universalis, est prius secundum rationem. Sed bonum videtur universalis esse quam ens, quia bonum habet rationem appetibilis; quibusdam autem appetibile est ipsum non esse; dicitur enim, Matth. XXVI, de Iuda, bonum erat ei, si natus non fuisset et cetera. Ergo bonum est prius quam ens, secundum rationem.

Praeterea, non solum esse est appetibile, sed et vita et sapientia, et multa huiusmodi, et sic videtur quod esse sit quoddam particulare appetibile, et bonum, universale. Bonum ergo simpliciter est prius secundum rationem quam ens.

Sed contra est quod dicitur in libro de causis, quod prima rerum creaturarum est esse.

Respondeo dicendum quod ens secundum rationem est prius quam bonum. Ratio enim significata per nomen, est id quod concipit intellectus de re, et significat illud per vocem, illud ergo est prius secundum rationem, quod prius cadit in conceptione intellectus. Primo autem in conceptione intellectus cadit ens, quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, in quantum est actu, ut dicitur in IX Metaphys. Unde ens est proprium obiectum intellectus, et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile. Ita ergo secundum rationem prius est ens quam bonum.

Ad primum ergo dicendum quod Dionysius determinat de divinis nominibus secundum quod important circa Deum habitudinem causae, nominamus enim Deum, ut ipse dicit, ex creaturis, sicut causam ex effectibus. Bonum autem, cum habeat rationem appetibilis, importat habitudinem causae finalis, cuius causalitas prima est, quia agens non agit nisi propter finem, et ab agente materia movetur ad formam, unde dicitur quod finis est causa causarum. Et sic, in causando, bonum est prius quam ens, sicut finis quam forma, et hac ratione, inter nomina significantia causalitatem divinam, prius ponitur bonum quam ens. Et iterum quia, secundum Platonicos, qui, materiam a privatione non distinguentes, dicebant materiam esse non ens, ad plura se extendit participatio boni quam participatio entis. Nam materia prima participat bonum, cum appetat ipsum (nihil autem appetit nisi simile sibi), non autem participat ens, cum ponatur non ens. Et ideo dicit Dionysius quod bonum extenditur ad non existentia.

Unde patet solutio ad secundum. Vel dicendum quod bonum extenditur ad existentia et non existentia, non secundum praedicationem, sed secundum causalitatem, ut per non existentia intelligamus, non ea simpliciter quae penitus non sunt, sed ea quae sunt in potentia et non in actu, quia bonum habet rationem finis, in quo non solum quiescunt quae sunt in actu, sed ad ipsum etiam ea moventur quae in

2. Was sich auf einen größeren Bereich vom Dingen erstreckt, ist das begrifflich Frühere. Das Gute aber erstreckt sich auf einen größeren Bereich als das Seiende. Denn nach Dionysius „erstreckt sich das Gut-sein auf die bestehenden und nicht-bestehenden, das Seiende aber nur auf die bestehenden Dinge.“ Also ist das Gute begrifflich früher als das Seiende.

3. Das Allgemeinere ist begrifflich früher [als das weniger Allgemeine]. Das Gute aber scheint allgemeiner zu sein als das Seiende. Denn das Gute hat den Charakter des Begehrenswerten. Unter dem, was begehrenswert ist, finden wir aber auch das Nicht-Sein. So heißt es von Judas (Matth 26, 24): „Es wäre ihm besser gewesen, er wäre nicht geboren, usw.“ Also ist das Gute begrifflich früher als das Seiende.

4. Nicht nur das Sein ist Gegenstand des Verlangens, sondern auch das Leben, die Weisheit und vieles andere. Es scheint also, als ob das Sein nur ein besonderer, das Gute aber der allgemeine Gegenstand des Verlangens wäre. Also ist das Gute schlechthin begrifflich früher als das Seiende.

Andererseits heißt es im „Buch über die Ursachen“: „Das erste der geschaffenen Dinge ist das Sein.“

Antwort: Das Seiende ist begrifflich früher als das Gute. Der durch den Namen bezeichnete Begriff nämlich enthält das, was der Verstand von der Sache „begriffen“ hat und im Worte festhält. Daher ist das begrifflich früher, was vom Verstand zuerst erfaßt wird. Das erste aber, was der Verstand erfaßt, ist das Seiende; denn die Erkennbarkeit eines Dinges richtet sich nach seinem Wirklich-sein (Aristoteles, 9 Metaph. cap. 9, 1051a 30). Daher ist das Seiende auch eigentlicher Gegenstand des Verstandes und insofern das zuerst Erkennbare, wie der Ton das zuerst und eigentlich Hörbare ist. Also ist das Seiende begrifflich früher als das Gute.

Zu 1. Dionysius Areopagita bestimmt die göttlichen Namen nach dem Verhältnis Gottes als der Ursache – zu den Geschöpfen als den Verursachenden. Die Namen für Gott nehmen wir nämlich, wie er sagt, von den Geschöpfen, wie wir die Namen für die Ursache von den Wirkungen nehmen. Da das Gute nun den Charakter des Begehrenswerten hat, besagt es eine Beziehung zur Zweckursache. Die Ursächlichkeit der Zweckursache ist aber unter allen Ursächlichkeiten die erste, denn das Wirkende wirkt nur um eines Zieles willen; [wie aber das Wirkende vom Ziel, so sind Stoff und Wesensform wieder vom Wirkenden abhängig, denn:] das Wirkende führt den Stoff der Wesensform entgegen. Deshalb wird auch das Ziel die Ursache aller Ursachen genannt. So ist also im Bereich der Ursächlichkeit das Gute früher als das Seiende, wie das Ziel früher ist als die Form. Und aus diesem Grunde steht unter den Namen, die Gottes Ursächlichkeit bezeichnen, das Gute früher als das Seiende. – Ferner erstreckt sich nach Auffassung der Platoniker die Teilnahme am Gut-sein weiter als die Teilnahme am Sein. Weil sie nämlich den Stoff, vom Form-Mangel nicht unterschieden, faßten sie den Stoff als „Nicht-Seiendes“. Trotzdem hat der Stoff noch teil am Gut-sein, da es ihn danach verlangt, und nichts nach etwas Verlangenen tragen kann, dem es selbst nicht irgendwie ähnlich ist. Am Seienden aber hat der Stoff [nach Auffassung der Platoniker] nicht teil, weil er als „nicht-seiend“ gedacht wird. Daher sagt Dionysius, das Gut-sein gelte auch für die nicht-seienden Dinge.

Zu 2. Damit ist zugleich die Lösung des zweiten Einwandes gegeben. Oder man sagt: Das Gut-sein erstreckt sich auf die seienden und nicht-seienden Dinge, nicht der Aussage, sondern der Ursächlichkeit nach; dann nämlich, wenn wir unter den nicht-seienden Dingen nicht das verstehen, was überhaupt nicht ist, sondern das, was noch im Zustande der Seinsanlage oder Seinsmöglichkeit, also noch nicht

actu non sunt sed in potentia tantum. Ens autem non importat habitudinem causae nisi formalis tantum, vel inhaerentis vel exemplaris, cuius causalitas non se extendit nisi ad ea quae sunt in actu.

Ad tertium dicendum quod non esse secundum se non est appetibile, sed per accidens, in quantum scilicet ablatio alicuius mali est appetibilis, quod malum quidem aufertur per non esse. Ablatio vero mali non est appetibilis, nisi in quantum per malum privatur quodam esse. Illud igitur quod per se est appetibile, est esse, non esse vero per accidens tantum, in quantum scilicet quoddam esse appetitur, quo homo non sustinet privari. Et sic etiam per accidens non esse dicitur bonum.

Ad quartum dicendum quod vita et scientia, et alia huiusmodi, sic appetuntur ut sunt in actu, unde in omnibus appetitur quoddam esse. Et sic nihil est appetibile nisi ens, et per consequens nihil est bonum nisi ens.

Articulus 3: Utrum omne ens sit bonum

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non omne ens sit bonum. Bonum enim addit supra ens, ut ex dictis patet. Ea vero quae addunt aliquid supra ens, contrahunt ipsum, sicut substantia, quantitas, qualitas, et alia huiusmodi. Ergo bonum contrahit ens. Non igitur omne ens est bonum.

Praeterea, nullum malum est bonum, Isaiae V, vae qui dicitis malum bonum, et bonum malum. Sed aliquid ens dicitur malum. Ergo non omne ens est bonum.

Praeterea, bonum habet rationem appetibilis. Sed materia prima non habet rationem appetibilis, sed appetentis tantum. Ergo materia prima non habet rationem boni. Non igitur omne ens est bonum.

Praeterea, philosophus dicit, in III Metaphys., quod in mathematicis non est bonum. Sed mathematica sunt quaedam entia, alioquin de eis non esset scientia. Ergo non omne ens est bonum.

Sed contra, omne ens quod non est Deus, est Dei creatura. Sed omnis creatura Dei est bona, ut dicitur I ad Tim., IV cap., Deus vero est maxime bonus. Ergo omne ens est bonum.

Respondeo dicendum quod omne ens, in quantum est ens, est bonum. Omne enim ens, in quantum est ens, est in actu, et quodammodo perfectum, quia omnis actus perfectio quaedam est. Perfectum vero habet rationem appetibilis et boni, ut ex dictis patet. Unde sequitur omne ens, in quantum huiusmodi, bonum esse.

Ad primum ergo dicendum quod substantia, quantitas et qualitas, et ea quae sub eis continentur, contrahunt ens applicando ens ad aliquam quidditatem seu naturam. Sic autem non addit aliquid bonum super ens, sed rationem tantum appetibilis et perfectionis, quod convenit ipsi esse in quacumque natura sit. Unde bonum non contrahit ens.

verwirklicht ist: denn das Gut-sein hat den Charakter des Zieles, worin nicht nur alles ruht, was bereits wirklich [also am Ziele angelangt -], sondern wonach auch das in Bewegung ist, was noch nicht verwirklicht ist, aber noch der Verwirklichung harrt. Das Seiende dagegen besagt nur Form-Ursächlichkeit, sei es die der inneren, einwohnenden, sei es die der äußeren, urbildlichen Form. Und diese Ursächlichkeit erstreckt sich nur auf die Dinge, die bereits wirklich sind.

Zu 3. Das Nicht-sein ist nicht an sich begehrenswert, sondern nur mittelbar; sofern es nämlich die erwünschte Aufhebung eines Übelstandes bedeutet. Die Aufhebung eines Übelstandes aber kann nur deshalb erwünscht sein, weil mit jedem Übel der Mangel eines Seins verbunden ist. Was also an sich angestrebt wird, ist das Sein. Das Nicht-Sein aber wird nur insofern angestrebt, als der Mensch nach einem Sein verlangt, dessen Verlust er nicht tragen kann. So wird also dann selbst das Nicht-Sein mittelbar als ein Gut angesprochen.

Zu 4. Auch das Leben und die Weisheit und alle anderen Werte dieser Art werden nur als wirklicher Besitz angestrebt, so daß in allen irgendein Sein begehrt wird. So ist also in Wahrheit nichts begehrenswert, folglich nichts gut, als einzig das Seiende.

Artikel 3: Ist alles Seiende gut?

1. Der Charakter des Guten fügt dem Begriff des Seienden etwas hinzu (Art. 1). Die Begriffe aber, die dem Seienden etwas hinzufügen, schränken es ein, so der Begriff des selbständig Seienden, der Größe, Beschaffenheit usw. Also schränkt auch der Begriff des Guten den des Seienden ein. Demnach kann nicht alles Seiende gut genannt werden.

2. Man kann kein Übel als ein Gut bezeichnen. Is 5, 20: „Wehe denen, die das Böse gut und das Gute böse nennen.“ Nun gibt es aber unter dem Seienden manches, das man Übel nennt. Also ist nicht alles Seiende gut.

3. Das Gute hat den Charakter des Begehrenswerten. Der Urstoff aber ist nicht Gegenstand, sondern Träger des Verlangens. Also fehlt dem Urstoff der Charakter des Guten. Demnach ist nicht alles Seiende gut.

4. Nach Aristoteles geht den mathematischen Größen der Charakter des Guten ab [3 Metaphys.]. Und doch sind diese etwas Seiendes, denn sonst gäbe es von ihnen kein Wissen. Also ist nicht alles Seiende gut.

Andererseits: Alles Seiende außer Gott ist geschaffen. Nach 1 Tim 4, 4 aber „ist alles, was Gott geschaffen hat, gut“. Gott selbst aber ist der unendlich Gute. Also ist alles Seiende gut.

Antwort: Alles Seiende, sofern es Seiendes ist, ist gut. Denn alles Seiende ist als Seiendes Wirklichkeit und ist deshalb irgendwie vollkommen. Denn alle Wirklichkeit ist irgendwie auch Vollkommenheit. Das Vollkommene nun hat den Charakter des Begehrenswerten, also des Guten (Art. 1). Daraus aber ergibt sich: Alles Seiende als Seiendes ist gut.

Zu 1. Die Begriffe des selbständig Seienden, der Größe, der Beschaffenheit und alles, was unter ihnen enthalten ist, schränken das Seiende ein auf eine bestimmte Wesenheit oder Natur. In dieser Weise freilich fügt das Gute dem Seienden nichts hinzu. Was es hinzufügt, ist vielmehr einzig der Charakter des Begehrenswerten und des Vollkommenen, der dem Sein selbst zukommt, in welcher Natur es auch

Ad secundum dicendum quod nullum ens dicitur malum in quantum est ens, sed in quantum caret quodam esse, sicut homo dicitur malus in quantum caret esse virtutis, et oculus dicitur malus in quantum caret acumine visus.

Ad tertium dicendum quod materia prima, sicut non est ens nisi in potentia, ita nec bonum nisi in potentia. Licet, secundum Platonicos, dici possit quod materia prima est non ens, propter privationem adiunctam. Sed tamen participat aliquid de bono, scilicet ipsum ordinem vel aptitudinem ad bonum. Et ideo non convenit sibi quod sit appetibile, sed quod appetat.

Ad quartum dicendum quod mathematica non subsistunt separata secundum esse, quia si subsisterent, esset in eis bonum, scilicet ipsum esse ipsorum. Sunt autem mathematica separata secundum rationem tantum, prout abstrahuntur a motu et a materia, et sic abstrahuntur a ratione finis, qui habet rationem moventis. Non est autem inconveniens quod in aliquo ente secundum rationem non sit bonum vel ratio boni, cum ratio entis sit prior quam ratio boni, sicut supra dictum est.

Articulus 4: Utrum bonum habeat rationem causae finalis

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod bonum non habeat rationem causae finalis, sed magis aliarum. Ut enim dicit Dionysius, IV cap. de Div. Nom., bonum laudatur ut pulchrum. Sed pulchrum importat rationem causae formalis. Ergo bonum habet rationem causae formalis.

Praeterea, bonum est diffusivum sui esse, ut ex verbis Dionysii accipitur, quibus dicit quod bonum est ex quo omnia subsistunt et sunt. Sed esse diffusivum importat rationem causae efficientis. Ergo bonum habet rationem causae efficientis.

Praeterea, dicit Augustinus in I de Doctr. Christ., quod quia Deus bonus est, nos sumus. Sed ex Deo sumus sicut ex causa efficiente. Ergo bonum importat rationem causae efficientis.

Sed contra est quod philosophus dicit, in II Physic., quod illud cuius causa est, est sicut finis et bonum aliorum. Bonum ergo habet rationem causae finalis.

Respondeo dicendum quod, cum bonum sit quod omnia appetunt, hoc autem habet rationem finis; manifestum est quod bonum rationem finis importat. Sed tamen ratio boni praesupponit rationem causae efficientis, et rationem causae formalis. Videmus enim quod id quod est primum in causando, ultimum est in causato, ignis enim primo calefacit quam formam ignis inducat, cum tamen calor in igne consequatur formam substantialem. In causando autem, primum invenitur bonum et finis, qui movet efficientem; secundo, actio efficientis, movens ad formam; tertio advenit forma. Unde e converso esse oportet in causato, quod primum sit ipsa forma, per quam est ens; secundo consideratur in ea virtus effectiva, secundum quod est perfectum in esse (quia unumquodque tunc perfectum est, quando potest sibi simile facere, ut dicit philosophus in IV Meteor.); tertio consequitur ratio boni, per quam in ente perfectio fundatur.

immer stehen mag. Das Gute schränkt daher das Seiende nicht ein.

Zu 2. Kein Seiendes wird schlecht genannt, sofern es seiend ist, sondern höchstens, weil ihm ein bestimmtes Sein fehlt. So wird der Mensch schlecht genannt, weil ihm das Sein der Tugend fehlt; oder das Auge wird schlecht genannt, sofern ihm die nötige Sehschärfe abgeht.

Zu 3. Der Urstoff ist nur der Anlage nach gut, wie er auch nur der Anlage nach seiend ist. Im Sinne der Platoniker könnte man allerdings sagen, der Urstoff sei ein „Nicht-Seiendes“, weil er als solcher ohne Form ist. immerhin hat er irgendwie teil am Gut-sein, sofern er auf das Gut-sein hingeeordnet und angelegt ist. Daher ist er auch nicht Gegenstand, sondern Träger des Begehrens.

Zu 4. Die mathematischen Größen haben als solche, d.h. getrennt von den wirklichen Körpern, kein Dasein. Würden sie aber in sich selbst Dasein haben, so gäbe es in ihnen auch ein Gut-sein, nämlich ihr Dasein selbst. Die mathematischen Größen haben aber nur in unserem Denken ein Eigen-Dasein, sofern sie losgelöst gedacht werden von der Bewegung und dem Stoff. Damit aber verlieren sie den Charakter des Zieles [also des Begehrenswerten, also des Guten], das als solches den Charakter des Bewegenden hat. Es ist aber kein Widerspruch, daß einem bestimmten Seienden, das nur im Denken ein Eigen-Dasein hat, der Charakter des Gut-seins fehlt, da der Charakter des Seienden dem des Gut-seins begrifflich vorausgeht, wie wir oben (Art. 2) gesehen haben.

Artikel 4: Hat das Gute den Charakter der Zweckursache?

1. Das Gute scheint mehr den Charakter der anderen Ursachen zu haben, nicht der Zweckursache. Dionysius Areopagita z.B. sagt: „Das Gute wird gerühmt als das Schöne.“ Das Schöne aber weist hin auf den Charakter der Form-Ursache. Also hat das Gute den Charakter der Form-Ursache.

2. Das Gute verlangt danach, sich zu verschwenden. Das ergibt sich aus den Worten des Dionysius: „Das Gute ist das, in dessen Kraft alle Dinge Bestand und Dasein haben.“ Sich mitteilen aber weist hin auf den Charakter der Wirkursache. Also hat das Gute den Charakter der Wirkursache.

3. Augustinus sagt: „Weil Gott gut ist, sind wir.“ Wir sind aber aus Gott als aus unserer Wirkursache. Also hat das Gute den Charakter der Wirkursache.

Andererseits sagt Aristoteles [2 Phys. cap. 3, 195a 23]: „Dasjenige, um dessentwillen die anderen Dinge sind, verhält sich zu diesen wie das Ziel und das Gute.“ Das Gute hat also den Charakter der Zweckursache.

Antwort: Gut ist das, wonach alle verlangen. Das ist aber doch dasselbe, wie Ziel und Zweck sein. Also wirkt das Gute offenbar als Ziel- und Zweckursache. Indessen setzt die Ursächlichkeit des Guten die Wirk- und Form-Ursächlichkeit voraus. Wir sehen nämlich, daß das, was in der Tätigkeit der Ursache das erste ist, beim Verursachen zuletzt kommt. So macht das Feuer das Holz zunächst warm und bringt es dann erst zum Brennen, während doch im Feuer selbst die erwärmende Kraft eine Folge des Verbrennungsvorganges ist. So verhält es sich auch bei der Ursächlichkeit im allgemeinen: Zu allererst ist das Ziel und das Gute wirksam; das Ziel regt dann weiter die Wirkursache an; dann tritt die Wirkursache in Tätigkeit und führt [den Stoff] der Form entgegen (Art. 2 Zu 1); zuletzt kommt die Form selbst. Also muß sich beim Verursachen die umgekehrte Reihenfolge finden: Zuerst muß die Form da sein, durch die das Ding erst als Seiendes gesetzt wird; auf dieses folgt die Wirkkraft, durch die das Ding im Sein erst vollendet wird; denn nach Aristoteles ist das Ding erst dann im Sein vollendet, wenn es ein

Ad primum ergo dicendum quod pulchrum et bonum in subiecto quidem sunt idem, quia super eandem rem fundantur, scilicet super formam, et propter hoc, bonum laudatur ut pulchrum. Sed ratione differunt. Nam bonum proprie respicit appetitum, est enim bonum quod omnia appetunt. Et ideo habet rationem finis, nam appetitus est quasi quidam motus ad rem. Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam, pulchra enim dicuntur quae visa placent. Unde pulchrum in debita proportione consistit, quia sensus delectatur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi similibus; nam et sensus ratio quaedam est, et omnis virtus cognoscitiva. Et quia cognitio fit per assimilationem, similitudo autem respicit formam, pulchrum proprie pertinet ad rationem causae formalis.

Ad secundum dicendum quod bonum dicitur diffusivum sui esse, eo modo quo finis dicitur movere.

Ad tertium dicendum quod quilibet habens voluntatem, dicitur bonus in quantum habet bonam voluntatem, quia per voluntatem utimur omnibus quae in nobis sunt. Unde non dicitur bonus homo, qui habet bonum intellectum, sed qui habet bonam voluntatem. Voluntas autem respicit finem ut obiectum proprium, et sic, quod dicitur, quia Deus est bonus, sumus, refertur ad causam finalem.

Articulus 5: Utrum ratio boni consistat in modo, specie et ordine

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod ratio boni non consistat in modo, specie et ordine. Bonum enim et ens ratione differunt, ut supra dictum est. Sed modus, species et ordo pertinere ad rationem entis videntur, quia, sicut dicitur Sap. XI, omnia in numero, pondere et mensura disposuisti, ad quae tria reducuntur species, modus et ordo, quia, ut dicit Augustinus, IV super Gen. ad litteram, mensura omni rei modum praefigit, et numerus omni rei speciem praebet, et pondus omnem rem ad quietem et stabilitatem trahit. Ergo ratio boni non consistit in modo, specie et ordine.

Praeterea, ipse modus, species et ordo bona quaedam sunt. Si ergo ratio boni consistit in modo, specie et ordine, oportet etiam quod modus habeat modum, speciem et ordinem, et similiter species et ordo. Ergo procederetur in infinitum.

Praeterea, malum est privatio modi et speciei et ordinis. Sed malum non tollit totaliter bonum. Ergo ratio boni non consistit in modo, specie et ordine.

Praeterea, illud in quo consistit ratio boni, non potest dici malum. Sed dicitur malus modus, mala species, malus ordo. Ergo ratio boni non consistit in modo, specie et ordine.

ihm Gleiches hervorbringen kann [4 Meteor., cap 2 und 2 de Anima, cap. 4, 380a 12, 415a 26]; schließlich folgt die weitere und endgültige Vollendung, auf Grund deren das Ding schlechthin gut genannt wird. [So nach der Erklärung Cajetans.]

Zu 1. Das Gute und das Schöne in einem Ding sind sachlich eins, wie sie auch ein und dasselbe zur Grundlage haben, nämlich die (Wesens-) Form. Und darum wird das Gute auch als schön gerühmt. Begrifflich aber sind beide verschieden. Das Gute nämlich geht das Strebevermögen an, denn gut ist das, wonach alle verlangen. Daher hat es auch die Natur des Zieles: das Verlangen nach etwas ist gewissermaßen eine Bewegung zum Gegenstand des Verlangens hin. Das Schöne aber geht das Erkenntnisvermögen an, denn schön werden die Dinge genannt, deren Anblick Wohlgefallen auslöst. Darum besteht die Schönheit im harmonischen Verhältnis der Teile. Denn die Sinne finden Wohlgefallen an harmonisch geordneten Dingen wie an „Antwortenden Gegenbildern ihrer selbst“. Denn auch der Sinn und überhaupt jede Erkenntniskraft ist eine Art Vernunft. Weil aber die Erkenntnis durch Verähnlichung [mit dem Gegenstand] zustande kommt und die Verähnlichung auf die Form geht, so wirkt das Schöne in der Weise der Form-Ursache.

Zu 2. Vom Guten sagt man, daß es sich verschwende, im selben Sinne, wie man vom Ziel sagt, daß es bewege.

Zu 3. Jedes mit freiem Willen begabte Wesen wird gut genannt, sofern es guten Willen hat. Denn durch den Willen verfügen wir über alles, was wir in uns haben. Darum wird auch nicht der gut genannt, der einen klaren Verstand, sondern der, der guten Willen hat. Eigentlicher Gegenstand des Willens aber ist das Ziel. Wenn also Augustinus sagt: „Weil Gott gut ist, deshalb sind wir“, so ist das von der Ziel-Ursächlichkeit zu verstehen.

Artikel 5: Liegt der Charakter des Guten in der eigenen Weise, Art und Ordnung jedes Dinges?

1. Das Gute und das Seiende sind begrifflich verschieden (Art. 1). Die eigene Weise, Art und Ordnung scheinen aber mehr die Natur des Seienden auszudrücken. Weish 11, 21: „Du hast alles nach Zahl, Gewicht und Maß geordnet.“ Auf diese drei werden die oben Genannten zurückgeführt. So erklärt nämlich Augustinus: „Das Maß bestimmt die eigene Weise des Dinges; die Zahl seine Art; das Gewicht aber zieht es dorthin, wo es seine Ruhe und seine Beständigkeit findet.“ Also liegt das Gute nicht in der eigenen Weise, Art und Ordnung des Dinges.

2. Die eigene Weise, Art und Ordnung sind selbst wieder etwas Gutes. Würde also in ihnen das Wesen des Guten liegen, so müßte die eigene Weise wieder ihre Weise, Art und Ordnung haben. Und ebenso ihrerseits die Art und die Ordnung. Und das würde so ins Unendliche weitergehen.

3. Das Übel besteht darin, daß die eigene Weise, Art und Ordnung nicht eingehalten werden. Nun hebt aber das Übel das Gute nicht vollständig auf. Also liegt das Wesen des Guten nicht in der eigenen Weise, Art und Ordnung.

4. Das, was die Güte eines Dinges ausmacht, kann selbst nicht schlecht sein. Nun spricht man aber auch von einer schlechten Weise, einer schlechten Art und einer schlechten Ordnung. Also besteht die Güte des Dinges nicht in der eigenen Weise, Art und Ordnung.

Praeterea, modus, species et ordo ex pondere, numero et mensura causantur, ut ex auctoritate Augustini inducta patet. Non autem omnia bona habent pondus, numerum et mensuram, dicit enim Ambrosius, in Hexaemeron, quod lucis natura est, ut non in numero, non in pondere, non in mensura creata sit. Non ergo ratio boni consistit in modo, specie et ordine.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro de natura boni, haec tria, modus, species et ordo, tanquam generalia bona sunt in rebus a Deo factis, et ita, haec tria ubi magna sunt, magna bona sunt; ubi parva, parva bona sunt; ubi nulla, nullum bonum est. Quod non esset, nisi ratio boni in eis consisteret. Ergo ratio boni consistit in modo, specie et ordine.

Respondeo dicendum quod unumquodque dicitur bonum, in quantum est perfectum, sic enim est appetibile, ut supra dictum est. Perfectum autem dicitur, cui nihil deest secundum modum suae perfectionis. Cum autem unumquodque sit id quod est, per suam formam; forma autem praesupponit quaedam, et quaedam ad ipsam ex necessitate consequuntur; ad hoc quod aliquid sit perfectum et bonum, necesse est quod formam habeat, et ea quae praeexiguntur ad eam, et ea quae consequuntur ad ipsam. Praeexigitur autem ad formam determinatio sive commensuratio principiorum, seu materialium, seu efficientium ipsam, et hoc significatur per modum, unde dicitur quod mensura modum praefigit. Ipsa autem forma significatur per speciem, quia per formam unumquodque in specie constituitur. Et propter hoc dicitur quod numerus speciem praebet, quia definitiones significantes speciem sunt sicut numeri, secundum philosophum in VIII Metaphys.; sicut enim unitas addita vel subtracta variat speciem numeri, ita in definitionibus differentia apposita vel subtracta. Ad formam autem consequitur inclinatio ad finem, aut ad actionem, aut ad aliquid huiusmodi, quia unumquodque, in quantum est actu, agit, et tendit in id quod sibi convenit secundum suam formam. Et hoc pertinet ad pondus et ordinem. Unde ratio boni, secundum quod consistit in perfectione, consistit etiam in modo, specie et ordine.

Ad primum ergo dicendum quod ista tria non consequuntur ens, nisi in quantum est perfectum, et secundum hoc est bonum.

Ad secundum dicendum quod modus, species et ordo eo modo dicuntur bona, sicut et entia, non quia ipsa sint quasi subsistentia, sed quia eis alia sunt et entia et bona. Unde non oportet quod ipsa habeant aliqua alia, quibus sint bona. Non enim sic dicuntur bona, quasi formaliter aliis sint bona; sed quia ipsa formaliter aliqua sunt bona; sicut albedo non dicitur ens quia ipsa aliquo sit, sed quia ipsa aliquid est secundum quid, scilicet album.

Ad tertium dicendum quod quodlibet esse est secundum formam aliquam, unde secundum quodlibet esse rei, consequuntur ipsam modus, species et ordo, sicut homo habet speciem, modum et ordinem, in quantum est homo; et similiter in quantum est albus, habet similiter modum, speciem et ordinem; et in quantum est virtuosus, et in quantum est sciens, et secundum omnia quae de ipso dicuntur. Malum

5. Die Weise, Art und Ordnung sind die Folge von Gewicht, Zahl und Maß, wie wir eben von Augustinus hörten. Nun finden wir aber nicht bei allen guten Dingen Zahl, Gewicht und Maß. Denn Ambrosius sagt z.B. vom Licht: „Es ist ein Wesen, ohne Zahl und Maß und Gewicht geschaffen“. Also besteht die Güte der Dinge nicht in der eigenen Weise, Art und Ordnung.

Andererseits sagt Augustinus: „Diese drei: die Weise, Art und Ordnung sind Allgemeingut aller Geschöpfe Gottes. Wo sie sich in hohem Grade finden, sind sie große Güter; wo sie sich in geringerem Grade finden, sind sie kleine Güter; wo sie sich aber überhaupt nicht finden, gibt es auch überhaupt nichts Gutes.“ Das könnte aber nicht sein, wenn nicht in ihnen der Charakter der Güte liegen würde. Also besteht die Güte der Dinge in der Weise, Art und Ordnung.

Antwort: Jedes Ding heißt gut, sofern es vollkommen ist; denn erst das macht es zum Gegenstand des Verlangens (Art. 1 Zu 3). Vollkommen aber ist ein Ding dann, wenn ihm nichts abgeht von der seinem Wesen gemäßen Seinsfülle (4, 1). Nun ist jedes Ding das, was es ist, durch seine Wesens-Form. Die Wesensform aber hat sowohl ihre notwendigen Voraussetzungen wie ihre notwendigen Folgeerscheinungen. Soll also etwas vollkommen und gut heißen, so muß es sowohl seine Wesensform als auch die notwendigen Voraussetzungen für diese und die notwendigen Auswirkungen haben. Die Voraussetzungen für die Form liegen im rechten Maß oder im rechten Verhältnis der inneren und äußeren Entstehungsgründe zur Form selbst, d.h. in ihrem Angelegtsein auf die Form. Und dies Verhältnis, bzw. dieses Maß wird bezeichnet als „die Weise“; deshalb heißt es: das Maß bestimme die eigene Weise des Dinges. – Die Form selbst aber wird durch „Art“ bezeichnet, denn die Wesensform bestimmt die Art des Dinges. Deshalb heißt es, daß wir durch die Zahl [das Zahlenverhältnis] die Art des Dinges erhalten, denn die Begriffsbestimmungen, die die Art bezeichnen, sind wie die Zahlen (Aristoteles, 8 Met., cap. 3). Wie nämlich bei den Zahlen das Zuzählen oder Abziehen einer Einheit die Zahl verändert, so auch bei den Begriffsbestimmungen der Arten jeder Artunterschied, der hinzugefügt oder „abgezogen“ wird. – Auf die Form folgt dann die Hinneigung zu einem bestimmten Ziel oder zu einer bestimmten Tätigkeit. Denn soweit ein Ding wirklich ist, ist es auch wirkend und strebt nach dem, was ihm auf Grund seiner Wesensform zukommt. Und das ist gemeint mit „Ordnung“ oder „Gewicht“. So liegt also das Wesen des Guten, weil es in der Vollkommenheit des Dinges begründet ist, auch in der ihm eigenen Weise, Art und Ordnung.

Zu 1. Die genannten drei Dinge sind mit dem Seienden nur insofern gegeben, als es vollkommen ist, und auf Grund der Vollkommenheit ist das Seiende gut.

Zu 2. Die rechte Weise, Art und Ordnung werden Güter genannt, wie die seienden Dinge selbst; nicht als ob sie für sich bestünden, sondern weil durch sie die Dinge sowohl seiend als auch gut sind. Also ist es nicht notwendig, daß sie selbst wieder durch etwas anderes gut sind. Sie werden ja nicht in dem Sinne gut genannt, als ob ihr Gut-sein der Form nach durch etwas anderes bestimmt würde, sondern weil das Gut-sein der anderen Dinge der Form nach durch sie bedingt ist. So wird auch die „Weißheit“ nicht als seiend bezeichnet, als ob sie durch etwas anderes Sein hätte, sondern weil durch sie ein anderes in dieser bestimmten Weise, nämlich „weiß“ ist.

Zu 3. Jedes Sein ist das Sein einer bestimmten Form. Darum hat das Ding auch auf Grund jeder seiner Seinsbestimmungen seine eigene Weise, Art und Ordnung. So hat der Mensch seine eigene Weise, Art und Ordnung, sofern er Mensch ist; aber auch sofern er weiß ist, und sofern er tugendhaft, gebildet oder sonst etwas ist. Das Übel aber besagt immer nur den Mangel eines bestimmten Seins, wie die Blindheit

autem privat quodam esse, sicut caecitas privat esse visus, unde non tollit omnem modum, speciem et ordinem; sed solum modum, speciem et ordinem quae consequuntur esse visus.

Ad quartum dicendum quod, sicut dicit Augustinus in libro de natura boni, omnis modus, in quantum modus, bonus est (et sic potest dici de specie et ordine), sed malus modus, vel mala species, vel malus ordo, aut ideo dicuntur quia minora sunt quam esse debuerunt; aut quia non his rebus accommodantur, quibus accommodanda sunt; ut ideo dicantur mala, quia sunt aliena et incongrua.

Ad quintum dicendum quod natura lucis dicitur esse sine numero et pondere et mensura, non simpliciter, sed per comparationem ad corporalia, quia virtus lucis ad omnia corporalia se extendit, in quantum est qualitas activa primi corporis alterantis, scilicet caeli.

Articulus 6: Utrum convenienter dividatur bonum per honestum, utile et delectabile

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod non convenienter dividatur bonum per honestum, utile et delectabile. Bonum enim, sicut dicit philosophus in I Ethic., dividitur per decem praedicamenta. Honestum autem, utile et delectabile inveniri possunt in uno praedicamento. Ergo non convenienter per haec dividitur bonum.

Praeterea, omnis divisio fit per opposita. Sed haec tria non videntur esse opposita, nam honesta sunt delectabilia, nullumque inhonestum est utile (quod tamen oportet, si divisio fieret per opposita, ut opponerentur honestum et utile), ut etiam dicit Tullius, in libro de officiis. Ergo praedicta divisio non est conveniens.

Praeterea, ubi unum propter alterum, ibi unum tantum est. Sed utile non est bonum nisi propter delectabile vel honestum. Ergo non debet utile dividi contra delectabile et honestum.

Sed contra est quod Ambrosius, in libro de officiis, utitur ista divisione boni.

Respondeo dicendum quod haec divisio proprie videtur esse boni humani. Si tamen altius et communius rationem boni consideremus, invenitur haec divisio proprie competere bono, secundum quod bonum est. Nam bonum est aliquid, in quantum est appetibile, et terminus motus appetitus. Cuius quidem motus terminatio considerari potest ex consideratione motus corporis naturalis. Terminatur autem motus corporis naturalis, simpliciter quidem ad ultimum; secundum quid autem etiam ad medium, per quod itur ad ultimum quod terminat motum, et dicitur aliquis terminus motus, in quantum aliquam partem motus terminat. Id autem quod est ultimus terminus motus, potest accipi dupliciter, vel ipsa res in quam tenditur, utpote locus vel forma; vel quies in re illa. Sic ergo in motu appetitus, id quod est appetibile terminans motum appetitus secundum quid, ut medium per quod tenditur in aliud, vocatur utile. Id autem quod appetitur ut ultimum, terminans totaliter motum appetitus, sicut quaedam res in quam per se appetitus tendit, vocatur honestum, quia honestum dicitur quod per se desideratur. Id autem quod terminat motum appetitus ut quies in re desiderata, est delectatio.

den Verlust des Sehvermögens bedeutet; sie hebt also nicht alle Weise, Art und Ordnung auf, sondern nur die rechte Weise, Art und Ordnung des Sehvermögens.

Zu 4. Augustinus sagt: „Jede Weise als solche ist gut“ (dasselbe läßt sich von der Art und der Ordnung sagen). Von einer schlechten Weise, Art oder Ordnung ist dann die Rede, wenn sie entweder hinter dem gehörigen Grade zurückbleiben, oder wenn sie auf Dinge angewandt erscheinen, auf die sie nicht anzuwenden sind. Sie werden dann schlecht genannt, weil sie den betreffenden Dingen wesensfremd und unangemessen sind.

Zu 5. Das Licht wird als Wesen ohne Zahl, Gewicht und Maß bezeichnet, nicht schlechthin, sondern im Vergleich mit den Körperdingen, weil die Kraft des Lichtes als der „wirkenden Beschaffenheit“ des ersten bewegenden Körpers, nämlich des Himmels [vgl. Phys. Buch 8, der erste bewegte Bewegter], sich auf alle Körperdinge erstreckt.

Artikel 6: Besteht die Einteilung des Guten in das Edle, das Nützliche und das Angenehme zu Recht?

1. Nach Aristoteles wird das Gute eingeteilt in die zehn Urweisen [Kategorien, 1 Eth. cap. 4]. Das Edle, Nützliche und Angenehme läßt sich aber in einer einzigen von ihnen aufweisen. Also wird das Gute zweckmäßig anders eingeteilt.

2. Jede Einteilung erfolgt auf Grund eines Gegensatzes. Die drei genannten Arten des Guten aber scheinen einander nicht entgegengesetzt zu sein. Denn das Edle ist auch angenehm, und nichts Unedles ist nützlich, was doch der Fall sein müßte, wenn die Einteilung auf Grund eines Gegensatzes erfolgen würde, so daß also edel und nützlich einander entgegengesetzt wären. Übrigens hat das auch Cicero bemerkt. Also besteht die angegebene Einteilung nicht zu Recht.

3. Wo das eine des anderen wegen gesetzt wird, ist eigentlich nur eines zu setzen. Das Nützliche aber ist gut nur wegen des Angenehmen und des Edlen. Also darf man das Nützliche dem Angenehmen und Edlen nicht entgegensetzen.

Andererseits hat auch Ambrosius diese Einteilung des Guten.

Antwort: Diese Einteilung scheint zunächst nur auf das anwendbar, was für den Menschen gut ist. Wenn wir aber das Wesen des Guten tiefer und allgemeiner fassen, finden wir, daß diese Einteilung ganz eigentlich dem Guten als Guten entspricht. Denn gut ist etwas, soweit es erstrebenswert und Ziel-, bzw. Endpunkt der Bewegung des Strebevermögens ist. Wie diese Bewegung aber zum Abschluß kommt, läßt sich erkennen aus einem Vergleich mit der Bewegung eines Körpers. Die Bewegung des Körpers findet ihr eigentliches Ende, wenn sie am letzten Punkt der Bewegungsbahn angekommen ist. Ein gewisses Ende aber läßt sich für jeden Punkt der Bahn feststellen, der auf dem Wege vom Ausgangszum Endpunkt liegt, sofern nämlich in allen diesen Zwischenpunkten eine Teilbewegung ihr Ende findet. Im eigentlichen Ziel- oder Endpunkt der Bewegung läßt sich nun ein Doppeltes betrachten: nämlich erstens die Sache selbst, auf die die Bewegung abzielt, also der Ort oder die Form; und zweitens die Ruhe im Besitz der Sache. – Wenden wir das auf die Bewegung des Strebevermögens an, so müssen wir sagen: Dasjenige, was gewissermaßen nur als Durchgangspunkt der Bewegung und als vorläufiger Endpunkt angestrebt wird, d.h. also als Mittel, durch das ein Weiteres erreicht werden soll, nennen wir das Nützliche. Dasjenige aber, was als letztes Ende der Bewegung des Strebevermögens gesucht wird,

Ad primum ergo dicendum quod bonum, in quantum est idem subiecto cum ente, dividitur per decem praedicamenta, sed secundum propriam rationem, competit sibi ista divisio.

Ad secundum dicendum quod haec divisio non est per oppositas res, sed per oppositas rationes. Dicuntur tamen illa proprie delectabilia, quae nullam habent aliam rationem appetibilitatis nisi delectationem, cum aliquando sint et noxia et inhonesta. Utilia vero dicuntur, quae non habent in se unde desiderentur; sed desiderantur solum ut sunt ducentia in alterum, sicut sumptio medicinae amarae. Honesta vero dicuntur, quae in seipsis habent unde desiderentur.

Ad tertium dicendum quod bonum non dividitur in ista tria sicut univocum aequaliter de his praedicatum, sed sicut analogum, quod praedicatur secundum prius et posterius. Per prius enim praedicatur de honesto; et secundo de delectabili; tertio de utili.

Quaestio VI: De bonitate Dei

Deinde quaeritur de bonitate Dei. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum esse bonum conveniat Deo. Secundo, utrum Deus sit summum bonum. Tertio, utrum ipse solus sit bonus per suam essentiam. Quarto, utrum omnia sint bona bonitate divina.

Articulus 1: Utrum esse bonum Deo conveniat

Ad primum sic proceditur. Videtur quod esse bonum non conveniat Deo. Ratio enim boni consistit in modo, specie et ordine. Haec autem non videntur Deo convenire, cum Deus immensus sit, et ad aliquid non ordinatur. Ergo esse bonum non convenit Deo.

Praeterea, bonum est quod omnia appetunt. Sed Deum non omnia appetunt, quia non omnia cognoscunt ipsum, nihil autem appetitur nisi notum. Ergo esse bonum non convenit Deo.

Sed contra est quod dicitur Thren. III, bonus est dominus sperantibus in eum, animae quaerenti illum.

Respondeo dicendum quod bonum esse praecipue Deo convenit. Bonum enim aliquid est, secundum quod est appetibile. Unumquodque autem appetit suam perfectionem. Perfectio autem et forma effectus est quaedam similitudo agentis, cum omne agens agat sibi simile. Unde ipsum agens est appetibile, et habet rationem boni, hoc enim est quod de ipso appetitur, ut eius similitudo participetur. Cum ergo Deus sit prima causa effectiva omnium, manifestum est quod sibi competit ratio boni et appetibilis. Unde

d.h. die Sache, die man ihrer selbst wegen begehrt, wird als das Edle bezeichnet. Denn edel ist das, was um seiner selbst willen Gegenstand des Verlangens ist. Der Besitz der Sache aber, in dem die Bewegung des Strebevermögens „zur Ruhe kommt“, bzw. diese Ruhe selbst wird das Angenehme genannt.

Zu 1. Sofern das Gute eins ist mit dem Seienden, wird es in die zehn Urweisen eingeteilt. Wenn wir es aber nach seinem eigentlichen Wesen nehmen, besteht die genannte Einteilung zu Recht.

Zu 2. Die genannte Einteilung stützt sich nicht auf einen Gegensatz in den Dingen, sondern auf einen Gegensatz in den verschiedenen Gesichtspunkten. In gewissem Sinne ist bei unserer Einteilung freilich auch ein sachlicher Gegensatz vorhanden. Denn im strengen Sinne wird das als angenehm bezeichnet, was aus keinem anderen Grunde begehrenswert ist als einzig wegen der damit verbundenen Lust, so daß diese Dinge zuweilen sogar schädlich und unedel sein können. Zu den nützlichen Gütern werden jene Dinge gerechnet, die eigentlich nichts in sich selbst haben, was sie begehrenswert machen könnte, sie werden nur deshalb begehrt, weil sie zu einem wirklichen Gut führen, wie das Einnehmen einer bitteren Medizin, das zur Gesundheit führt. Edle Güter aber sind jene Dinge, die in sich selbst haben, was sie begehrenswert macht.

Zu 3. Die genannte Einteilung ist keine Einteilung in gleichartige Güter, sondern in Güter, die zueinander in einem Verhältnis stehen, d.h. in einer bestimmten Reihenfolge gut genannt werden. In erster Linie wird das Sittliche gut genannt, in zweiter Linie das Angenehme, in dritter Linie [in Abhängigkeit von den beiden anderen] das Nützliche.

Frage VI: Das Gut-sein Gottes

Nunmehr müssen wir die Frage nach dem Guten in Gott stellen. Es ergeben sich vier Einzelfragen: Kommt das Gut-sein Gott wirklich zu? Ist Gott das höchste Gut? Ist er allein gut durch sein Wesen? Sind alle anderen. Wesen gut durch die „Güte“ Gottes?

Artikel 1: Kommt das Gut-sein Gott wirklich zu?

1. Wie wir gesehen haben, liegt der Charakter des Gut-seins in der eigenen Weise, Art und Ordnung der Dinge. Diese drei können aber von Gott nicht gelten, da er unermesslich [„weiselos“] und nicht auf irgend etwas hingeeordnet ist. Also kommt es Gott nicht zu, gut zu sein.

2. Gut ist dasjenige, wonach alle verlangen. Nicht alle aber verlangen nach Gott, weil nicht alle ihn erkennen; und Verlangen kann man nur haben nach dem, was man erkennt. Also kommt es Gott nicht zu, gut zu sein.

Andererseits heißt es in der HI. Schrift (Klgl 3, 25): „Gut ist der Herr gegen die, die auf ihn hoffen; gegen die Seele, die ihn sucht“.

Antwort: Das Gut-sein kommt Gott in ganz vorzüglicher Weise zu. Denn gut ist etwas, sofern es begehrenswert ist. Jedes Wesen aber verlangt nach seiner Vollendung. Nun liegt aber in der Vollendung und in der durch die Vollendung gewirkten Form eine gewisse Ähnlichkeit mit dem die Vollendung Wirkenden, denn jedes Wirkende wirkt, was ihm ähnlich ist. Dadurch aber wird nun das Wirkende selbst zum Gegenstand des Verlangens und erhält den Charakter des Guten. Denn erstrebt wird an ihm gerade

Dionysius, in libro de Div. Nom., attribuit bonum Deo sicut primae causae efficienti, dicens quod bonus dicitur Deus, sicut ex quo omnia subsistunt.

Ad primum ergo dicendum quod habere modum, speciem et ordinem, pertinet ad rationem boni causati. Sed bonum in Deo est sicut in causa, unde ad eum pertinet imponere aliis modum, speciem et ordinem. Unde ista tria sunt in Deo sicut in causa.

Ad secundum dicendum quod omnia, appetendo proprias perfectiones, appetunt ipsum Deum, in quantum perfectiones omnium rerum sunt quaedam similitudines divini esse, ut ex dictis patet. Et sic eorum quae Deum appetunt, quaedam cognoscunt ipsum secundum seipsum, quod est proprium creaturae rationalis. Quaedam vero cognoscunt aliquas participationes suae bonitatis, quod etiam extenditur usque ad cognitionem sensibilem. Quaedam vero appetitum naturalem habent absque cognitione, utpote inclinata ad suos fines ab alio superiori cognoscente.

Articulus 2: Utrum Deus sit summum bonum

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit summum bonum. Summum enim bonum addit aliquid supra bonum, alioquin omni bono conveniret. Sed omne quod se habet ex additione ad aliquid, est compositum. Ergo summum bonum est compositum. Sed Deus est summe simplex, ut supra ostensum est. Ergo Deus non est summum bonum.

Praeterea, bonum est quod omnia appetunt, ut dicit philosophus. Sed nihil aliud est quod omnia appetunt, nisi solus Deus, qui est finis omnium. Ergo nihil aliud est bonum nisi Deus. Quod etiam videtur per id quod dicitur Matth. XIX, nemo bonus nisi solus Deus. Sed summum dicitur in comparatione aliorum; sicut summum calidum in comparatione ad omnia calida. Ergo Deus non potest dici summum bonum.

Praeterea, summum comparationem importat. Sed quae non sunt unius generis, non sunt comparabilia; sicut dulcedo inconvenienter dicitur maior vel minor quam linea. Cum igitur Deus non sit in eodem genere cum aliis bonis, ut ex superioribus patet, videtur quod Deus non possit dici summum bonum respectu eorum.

Sed contra est quod dicit Augustinus, I de Trin., quod Trinitas divinarum personarum est summum bonum, quod purgatissimis mentibus cernitur.

Respondeo dicendum quod Deus est summum bonum simpliciter, et non solum in aliquo genere vel ordine rerum. Sic enim bonum Deo attribuitur, ut dictum est, in quantum omnes perfectiones desideratae effluunt ab eo, sicut a prima causa. Non autem effluunt ab eo sicut ab agente univoco, ut ex superioribus patet, sed sicut ab agente quod non convenit cum suis effectibus, neque in ratione speciei, nec in ratione generis. Similitudo autem effectus in causa quidem univoca invenitur uniformiter, in causa autem aequivoca invenitur excellentius, sicut calor excellentiori modo est in sole quam in igne. Sic ergo oportet quod cum bonum sit in Deo sicut in prima causa omnium non univoca, quod sit in eo excellentissimo modo. Et propter hoc dicitur summum bonum.

die Verähnlichung mit ihm durch Teilnahme. Da nun also Gott die erste Wirkursache aller Wesen ist, hat er offenbar den Charakter des Guten und Begehrten. Darum erkennt auch Dionysius Areopagita Gott das Gut-sein als der ersten Wirk-Ursache, indem er meint, Gott werde gut genannt, „wie der, in dem alles besteht“.

Zu 1. In der eigenen Weise, Art und Ordnung besteht das Gut-sein der geschaffenen Wesen. In Gott aber ist das Gut-sein (die „Güte“) wie in der Ursache. Daher kommt es ihm zu, den Wesen Weise, Art und Ordnung zu geben. Die drei sind also in Gott wie in der Ursache.

Zu 2. Alle Wesen verlangen nach Gott, indem sie nach der eigenen Vollendung verlangen. Denn die Vollkommenheiten aller Wesen sind irgendwie Verähnlichungen mit dem göttlichen Wesen (4, 3). Unter den Wesen nun, die nach Gott verlangen, gibt es solche, die ihn auch als Gott erkennen, das sind die vernunftbegabten Geschöpfe. Andere erkennen nur die Dinge, in denen Gottes Güte sich offenbart; und zwar gilt das his hinab zur sinnlichen Erkenntnis. Andere Wesen endlich haben nur ihr naturhaftes Streben ohne alle Erkenntnis und werden von einem höheren, mit Erkenntnis begabten Wesen auf ihr Ziel hingeordnet.

Artikel 2: Ist Gott das höchste Gut?

1. Der Charakter des Höchsten fügt dem Guten eine neue Bestimmung hinzu, denn sonst wäre jedes Gut das höchste Gut. Alles aber, was durch Hinzufügung zustande kommt, ist zusammengesetzt. Also ist das höchste Gut zusammengesetzt. Gott aber ist im höchsten Grade einfach (3, 7). Also ist Gott nicht das höchste Gut.

2. Gut ist das, wonach alle verlangen (Aristoteles 1 Eth. cap. 1, 1094a 2). Außer Gott gibt es aber nichts, wonach alle Wesen verlangen könnten, da er allein das Ziel aller Wesen ist. Also gibt es nur ein Gut, nämlich Gott. Das scheint auch die Hl. Schrift zu bestätigen, denn Matth 19, 17 heißt es: „Keiner ist gut, außer Gott allein.“ Von einem Höchsten kann man aber nur sprechen im Vergleich mit anderen, wie man von dem Wärmsten spricht im Vergleich zu anderen warmen Dingen. Also kann Gott nicht das höchste Gut genannt werden.

3. Der Ausdruck „das Höchste“ weist hin auf einen Vergleich. Dinge aber, die nicht derselben Gattung angehören, können nicht verglichen werden. Denn man kann nicht sagen: die Süßigkeit sei größer oder kleiner als eine Linie. Da nun aber Gott nicht, wie die Dinge, einer bestimmten Gattung angehört (3, 5 und 4, 3 Zu 3), kann er wohl auch nicht im Vergleich mit ihnen das höchste Gut genannt werden.

Andererseits sagt Augustinus, die Dreieinigkeit der Personen sei „das höchste Gut, das nur mit ganz reinen Augen geschaut werden kann“.

Antwort: Gott ist das höchste Gut schlechthin und nicht nur in einer bestimmten Gattung oder Seinsordnung. Gott nämlich wird das Gut-sein in dem Sinne zugeschrieben, daß von ihm alle Vollkommenheiten, die nur irgendwie Gegenstand des Verlangens sein können, hervorfließen als aus der ersten Ursache. Sie fließen aber nicht von ihm aus wie von einer Ursache gleicher Art, sondern wie von einer Ursache, die weder in der Art noch in der Gattung mit ihren Wirkungen übereinstimmt (4, 3). Während nun die Ähnlichkeit zwischen Ursache und Wirkung bei einer ihren Wirkungen gleichartigen Ursache eine vollkommene ist, bestehen die Wirkungen einer ihnen ganz ungleichen Ursache in dieser in weit vollkommenerer Weise als in sich selbst; wie die Wärme sich in der Sonne in wesentlich höherer

Ad primum ergo dicendum quod summum bonum addit super bonum, non rem aliquam absolutam, sed relationem tantum. Relatio autem qua aliquid de Deo dicitur relative ad creaturas, non est realiter in Deo, sed in creatura; in Deo vero secundum rationem; sicut scibile relative dicitur ad scientiam, non quia ad ipsam referatur, sed quia scientia refertur ad ipsum. Et sic non oportet quod in summo bono sit aliqua compositio, sed solum quod alia deficient ab ipso.

Ad secundum dicendum quod, cum dicitur bonum est quod omnia appetunt, non sic intelligitur quasi unumquodque bonum ab omnibus appetatur, sed quia quicquid appetitur, rationem boni habet. Quod autem dicitur, nemo bonus nisi solus Deus, intelligitur de bono per essentiam, ut post dicitur.

Ad tertium dicendum quod ea quae non sunt in eodem genere, si quidem sint in diversis generibus contenta, nullo modo comparabilia sunt. De Deo autem negatur esse in eodem genere cum aliis bonis, non quod ipse sit in quodam alio genere; sed quia ipse est extra genus, et principium omnis generis. Et sic comparatur ad alia per excessum. Et huiusmodi comparisonem importat summum bonum.

Articulus 3: Utrum esse bonum epr essentiam sit proprium Dei

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod esse bonum per essentiam non sit proprium Dei. Sicut enim unum convertitur cum ente, ita et bonum, ut supra habitum est. Sed omne ens est unum per suam essentiam, ut patet per philosophum in IV Metaphys. Ergo omne ens est bonum per suam essentiam.

Praeterea, si bonum est quod omnia appetunt, cum ipsum esse sit desideratum ab omnibus, ipsum esse cuiuslibet rei est eius bonum. Sed quaelibet res est ens per suam essentiam. Ergo quaelibet res est bona per suam essentiam.

Praeterea, omnis res per suam bonitatem est bona. Si igitur aliqua res est quae non sit bona per suam essentiam, oportebit quod eius bonitas non sit sua essentia. Illa ergo bonitas, cum sit ens quoddam, oportet quod sit bona, et si quidem alia bonitate, iterum de illa bonitate quaeretur. Aut ergo erit procedere in infinitum, aut venire ad aliquam bonitatem quae non erit bona per aliam bonitatem. Eadem ergo ratione standum est in primo. Res igitur quaelibet est bona per suam essentiam.

Sed contra est quod dicit Boetius, in libro de Hebdomad., quod alia omnia a Deo sunt bona per participationem. Non igitur per essentiam.

Respondeo dicendum quod solus Deus est bonus per suam essentiam. Unumquodque enim dicitur bonum, secundum quod est perfectum. Perfectio autem alicuius rei triplex est. Prima quidem, secundum quod in suo esse constituitur. Secunda vero, prout ei aliqua accidentia superadduntur, ad suam perfectam operationem necessaria. Tertia vero perfectio alicuius est per hoc, quod aliquid aliud attingit sicut finem. Ut pote prima perfectio ignis consistit in esse, quod habet per suam formam substantialem,

Weise findet als in irgendeinem irdischen Feuer. Da nun das Gute in Gott ist wie in der ersten, völlig ungleiche Ursache aller Wesen, so muß es sich in ihm in einer unausdenkbar hohen Weise finden. Daher wird er das höchste Gut genannt.

Zu 1. Die Bestimmung des „Höchsten“ fügt zum Guten nichts Absolutes hinzu, sondern nur eine Beziehung. Die Beziehung nun, mit der etwas von Gott ausgesagt wird mit Bezug auf die Geschöpfe, ist nur in den Geschöpfen eine wirkliche, nicht aber in Gott. In Gott besteht sie nur als gedachte. So steht auch der Erkenntnisgegenstand in Beziehung zu unserm Erkennen, nicht als ob er auf unser Erkennen bezogen wäre, sondern weil unser Erkennen auf ihn bezogen ist. Also braucht sich im höchsten Gut keine Zusammensetzung zu finden; nur reichen die Dinge an seine Vollkommenheit nicht heran.

Zu 2. Wenn es heißt: Gut ist das, wonach alle verlangen, so soll damit nicht gesagt sein, daß alles, was gut ist, nun auch von allen angestrebt werde; sondern nur dies: daß alles, worauf sich irgendein Verlangen richtet, den Charakter des Guten hat. Was aber das Wort angeht: „Keiner ist gut außer Gott allein“, so gilt dies nur von dem wesenhaft Guten (Art. 3).

Zu 3. Dinge, die nicht in derselben Gattung stehen, aber doch irgendeiner Gattung angehören, können freilich in keiner Weise miteinander verglichen werden. Wenn aber von Gott behauptet wird, er stehe nicht mit andere Gütern in einer Gattung, so soll das nicht heißen, daß er irgendeiner anderen Gattung angehöre, sondern daß er außerhalb und über allen Gattungen steht als der Urgrund jeglicher Gattung (3, 5). Und so wird er zu den Dingen in Vergleich gesetzt als der alles Überragende. Nichts anderes aber will der Ausdruck „das höchste Gut“ besagen.

Artikel 3: Ist nur Gott gut durch sein Wesen?

1. Wie das Eine mit dem Seienden zusammenfällt, so auch das Gute (5, 1). Jedes Ding aber ist (nach Aristoteles, 4 Metaph., cap. 2, 1003b 23) „eins“ durch sein Wesen. Also ist auch alles Seiende gut durch sein Wesen.

2. Alle Wesen verlangen nach dem Sein. Wenn also das Gute bestimmt wird als das, wonach alle verlangen, so ist das Sein eines jeden auch sein Gut-sein. Jedes Ding aber ist seiend durch sein Wesen. Also ist jedes Ding gut durch sein Wesen.

3. Jedes Ding ist gut durch seine „Güte“. Wenn also ein Ding nicht durch sein Wesen gut ist, kann seine Güte nicht sein Wesen sein. Demnach müßte diese Güte, da sie doch ein Sein bedeutet, wiederum gut sein; und wenn sie gut ist durch eine von ihr wieder verschiedene Gute, so wiederholt sich die Frage bei dieser. Entweder also geht das so ins Unendliche weiter, oder wir müssen zu einer Güte kommen, die nicht wieder gut ist durch eine andere Güte. Mit demselben Recht aber sagen wir das auch von der allerersten Güte. Also ist jedes Ding gut durch sein Wesen.

Andererseits sagt Boethius, daß alle Dinge außer Gott gut sind durch Teilhabe. Also sind sie nicht gut durch ihr Wesen.

Antwort: Gott allein ist gut durch sein Wesen. Jedes Ding heißt nämlich gut, sofern es vollkommen ist. Wir haben aber eine dreifache Vollkommenheit der Dinge zu unterscheiden. Die erste besteht darin, daß das Ding in das ihm eigene Sein gesetzt ist; die zweite besteht in den Eigenschaften, die zu seinem Wesen hinzukommen und es zur vollkommenen Tätigkeit befähigen; die dritte besteht in der Erreichung eines außer ihm liegenden Zieles. So besteht die erste Vollkommenheit des Feuers in dem Sein, das ihm

secunda vero eius perfectio consistit in caliditate, levitate et siccitate, et huiusmodi, tertia vero perfectio eius est secundum quod in loco suo quiescit.

Haec autem triplex perfectio nulli creato competit secundum suam essentiam, sed soli Deo, cuius solius essentia est suum esse; et cui non adveniunt aliqua accidentia; sed quae de aliis dicuntur accidentaliter, sibi conveniunt essentialiter, ut esse potentem, sapientem, et huiusmodi, sicut ex dictis patet. Ipse etiam ad nihil aliud ordinatur sicut ad finem, sed ipse est ultimus finis omnium rerum. Unde manifestum est quod solus Deus habet omnimodam perfectionem secundum suam essentiam. Et ideo ipse solus est bonus per suam essentiam.

Ad primum ergo dicendum quod unum non importat rationem perfectionis, sed indivisionis tantum, quae unicuique rei competit secundum suam essentiam. Simplicium autem essentiae sunt indivisae et actu et potentia, compositorum vero essentiae sunt indivisae secundum actum tantum. Et ideo oportet quod quaelibet res sit una per suam essentiam, non autem bona, ut ostensum est.

Ad secundum dicendum quod, licet unumquodque sit bonum in quantum habet esse, tamen essentia rei creatae non est ipsum esse, et ideo non sequitur quod res creata sit bona per suam essentiam.

Ad tertium dicendum quod bonitas rei creatae non est ipsa eius essentia, sed aliquid superadditum; vel ipsum esse eius, vel aliqua perfectio superaddita, vel ordo ad finem. Ipsa tamen bonitas sic superaddita dicitur bona sicut et ens, hac autem ratione dicitur ens, quia ea est aliquid, non quia ipsa aliquo alio sit. Unde hac ratione dicitur bona, quia ea est aliquid bonum, non quia ipsa habeat aliquam aliam bonitatem, qua sit bona.

Articulus 4: Utrum omnia sint bona bonitate divina

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod omnia sint bona bonitate divina. Dicit enim Augustinus, VII de Trin., bonum hoc et bonum illud, tolle hoc et tolle illud, et vide ipsum bonum, si potes, ita Deum videbis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni. Sed unumquodque est bonum suo bono. Ergo unumquodque est bonum ipso bono quod est Deus.

Praeterea, sicut dicit Boetius, in libro de Hebdomad., omnia dicuntur bona in quantum ordinantur ad Deum, et hoc ratione bonitatis divinae. Ergo omnia sunt bona bonitate divina.

Sed contra est quod omnia sunt bona in quantum sunt. Sed non dicuntur omnia entia per esse divinum, sed per esse proprium. Ergo non omnia sunt bona bonitate divina, sed bonitate propria.

Respondeo dicendum quod nihil prohibet in his quae relationem important, aliquid ab extrinseco denominari; sicut aliquid denominatur locatum a loco, et mensuratum a mensura. Circa vero ea quae absolute dicuntur, diversa fuit opinio. Plato enim posuit omnium rerum species separatas; et quod ab eis individua denominantur, quasi species separatas participando; ut puta quod Socrates dicitur homo secundum ideam hominis separatam. Et sicut ponebat ideam hominis et equi separatam, quam dicebat per se hominem et per se equum, ita ponebat ideam entis et ideam unius separatam, quam dicebat per se ens et per se unum, et eius participatione unumquodque dicitur ens vel unum. Hoc autem quod est per se bonum et per se unum, ponebat esse summum Deum, a quo omnia dicuntur bona per modum

von seiner Wesensform kommt; die zweite in seinen physikalischen Eigenschaften; die dritte in der Ruhe an seinem Ort.

Diese dreifache Vollkommenheit besitzt nun aber kein Geschöpf kraft seiner Wesenheit, sondern nur Gott, bei dem allein Wesen und Sein eins sind und der keine eigentlichen „Eigenschaften“ kennt; vielmehr, was bei anderen Eigenschaft ist, gehört bei ihm zum Wesen, wie z.B. Mächtig-sein, Weise-sein usw. (3, 6). Er allein ist auch nicht auf ein Höheres hingebunden als auf sein Ziel, vielmehr ist er selbst das Ziel aller Wesen. Also besitzt offenbar Gott allein alle Vollkommenheit durch sein Wesen. Und so ist auch er allein wesenhaft gut.

Zu 1. Das Eins-sein bedeutet noch keine Vollkommenheit, sondern besagt nur, daß das Ding ungeteilt ist; das aber kommt ihm zu kraft seines Wesens. Und zwar ist das Wesen der einfachen Substanzen nicht nur tatsächlich ungeteilt, sondern auch grundsätzlich unteilbar; das Wesen der zusammengesetzten Substanzen aber ist nur tatsächlich ungeteilt. Demnach ist jedes Ding durch sein Wesen notwendig eins, nicht aber auch zugleich gut, wie wir oben gezeigt haben.

Zu 2. Zwar ist jedes Ding gut, soweit es seiend ist, doch ist sein Wesen nicht eins mit seinem Sein. Also folgt auch nicht, daß die geschaffenen Dinge durch ihr Wesen gut sind.

Zu 3. Die „Güte“ des geschaffenen Dinges ist nicht sein Wesen, sondern etwas zum Wesen Hinzukommendes; und zwar entweder sei (Da-)Sein, oder sonst eine außerwesentliche Vollkommenheit, oder die Hinordnung auf das Ziel. Diese hinzukommende „Güte“ heißt nun aber in demselben Sinne „gut“, in dem sie auch „seiend“ heißt. Sie wird aber „seiend“ genannt, weil durch sie etwas ist, nicht aber weil sie selbst durch etwas anderes Sein hätte. Ganz im selben Sinne heißt sie also „gut“, weil durch sie etwas „gut“ ist; nicht als ob sie selbst eine hinzukommende „Güte“ hätte, durch die sie erst gut würde.

Artikel 4: Sind alle Wesen gut durch die „Güte“ Gottes?

1. Augustinus sagt: „Gut ist dies und gut ist jenes. Sieh ab von diesem und jenem und richte deinen Blick, wenn du kannst, auf das Gute selbst; so wirst du Gott sehen, der nicht gut ist durch ein anderes Gut, sondern alles Guten ‚Güte‘ ist.“ Ein jedes Wesen aber ist gut durch seine Güte. Also ist jedes Wesen gut durch das Gut selbst, das Gott ist.

2. Nach Boetius werden alle Wesen gut genannt, sofern sie hingebunden sind auf Gott, und zwar auf Grund der „Güte“ Gottes. Also sind alle Wesen gut durch die „Güte“ selbst, die Gott ist.

Andererseits: Alle Wesen sind gut, sofern sie sind. Sie werden aber nicht „seiend“ genannt durch das Sein Gottes, sondern durch ihr eigenes Sein. Also sind sie auch nicht „gut“ durch die „Güte“ Gottes, sondern durch ihre eigene „Güte“.

Antwort: Wo es sich um eine Beziehung handelt, kann die Benennung eines Dinges auch von einem außerhalb seines Wesens Liegenden erfolgen, wie die Bestimmung der hingestellten Dinge vom Ort und die der gemessenen Dinge vom Maß. – In bezug auf die Aussage aber, die sich auf das Wesen selbst bezieht, gehen die Ansichten auseinander. Plato nämlich stellte die Lehre von den Ideen auf, die ihm als selbständige, urbildliche Wesen galten, nach denen die Einzelwesen benannt werden als solche, die an den Ideen teilhaben. Nach dieser Ansicht wird z.B. Sokrates „Mensch“ genannt auf Grund der Teilnahme an der in sich ruhenden, d.h. losgelöst von den Einzeldingen bestehenden Idee, die das Wesen des Menschen darstellt. Und wie er eine getrennt bestehende Idee des Menschen und des Pferdes annahm,

participationis. Et quamvis haec opinio irrationabilis videatur quantum ad hoc, quod ponebat species rerum naturalium separatas per se subsistentes, ut Aristoteles multipliciter probat; tamen hoc absolute verum est, quod est aliquod unum per essentiam suam bonum, quod dicimus Deum, ut ex superioribus patet. Huic etiam sententiae concordat Aristoteles.

A primo igitur per suam essentiam ente et bono, unumquodque potest dici bonum et ens, in quantum participat ipsum per modum cuiusdam assimilationis, licet remote et deficienter, ut ex superioribus patet. Sic ergo unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari, effectivo et finali totius bonitatis. Nihilominus tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinae bonitatis sibi inhaerente, quae est formaliter sua bonitas denominans ipsum. Et sic est bonitas una omnium; et etiam multae bonitates.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Quaestio VII: De infinitate Dei

Post considerationem divinae perfectionis, considerandum est de eius infinitate, et de existentia eius in rebus, attribuitur enim Deo quod sit ubique et in omnibus rebus, in quantum est incircumscribibilis et infinitus. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum Deus sit infinitus. Secundo, utrum aliquid praeter ipsum sit infinitum secundum essentiam. Tertio, utrum aliquid possit esse infinitum secundum magnitudinem. Quarto, utrum possit esse infinitum in rebus secundum multitudinem.

Articulus 1: Utrum Deus sit infinitus

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit infinitus. Omne enim infinitum est imperfectum, quia habet rationem partis et materiae, ut dicitur in III Physic. Sed Deus est perfectissimus. Ergo non est infinitus.

Praeterea, secundum philosophum in I Physic., finitum et infinitum conveniunt quantitati. Sed in Deo non est quantitas, cum non sit corpus, ut supra ostensum est. Ergo non competit sibi esse infinitum.

Praeterea, quod ita est hic quod non alibi, est finitum secundum locum, ergo quod ita est hoc quod non est aliud, est finitum secundum substantiam. Sed Deus est hoc, et non est aliud, non enim est lapis nec lignum. Ergo Deus non est infinitus secundum substantiam.

Sed contra est quod dicit Damascenus, quod Deus est infinitus et aeternus et incircumscribibilis.

Respondeo dicendum quod omnes antiqui philosophi attribuant infinitum primo principio, ut dicitur in III Physic., et hoc rationabiliter, considerantes res effluere a primo principio in infinitum. Sed quia quidam

die er den „Menschen an sich“ oder das „Pferd an sich“ nannte, so nahm er auch eine getrennt bestehende Idee des Seienden und des Einen an, die er das „Seiende an sich“ und das „Eine an sich“ nannte. Durch die Teilnahme an diesen Ideen wurde dann jedes Einzelwesen „seiend“ oder „eines“ genannt. Das „An-sich-Gute“ und das „An-sich-Eine“ nannte er dann das „höchste Gut“. Weil nun aber das Gute mit dem Seienden eins ist, wie auch das Eine mit dem Seienden eins ist, hielt er das „An-sich-Gute“ für Gott, nach welchem dann also alle Wesen auf Grund ihrer Teilnahme an ihm „gut“ genannt werden. – Diese Annahme scheint nun freilich insofern unvernünftig zu sein, als auch die Arten der Dinge als getrennt bestehende und in sich ruhende Ideen-Wesen gedacht wurden, eine Ansicht, die Aristoteles mehrfach zurückgewiesen hat. Doch ist es unbedingt richtig, daß es ein Erstes gibt, das durch sein Wesen seiend und gut ist, und das heißen wir Gott (2, 3). Mit dieser Ansicht stimmt dann auch Aristoteles überein.

Nach diesem Ersten also, das durch sein Wesen seiend und gut ist, können dann alle Dinge seiend und gut genannt werden, sofern sie nämlich durch eine Art von Verähnlichung an ihm teilhaben, wenn auch nur unvollkommen und mangelhaft. So werden also alle Wesen gut genannt durch die Güte Gottes, sofern Gott Ur-Bild und Ur-Sache sowie Endziel aller Güte und alles Guten ist. Nichtsdestoweniger ist aber auch jedes Ding gut durch eine ihm innewohnende Ähnlichkeit mit der Güte Gottes, die formell als seine eigene Güte zu betrachten ist, nach der es „gut“ genannt wird. Und so sind alle Dinge gut durch eine einzige Güte, und doch ist auch ein jedes für sich gut.

Daraus ergibt sich die Antwort auf die Einwände von selbst.

Frage VII: Die Unendlichkeit Gottes

Nach der Untersuchung über die Vollkommenheit Gottes müssen wir weiter fragen nach seiner Unendlichkeit und seinem Dasein in den Dingen. Denn man sagt vom Gott, er sei überall und in allen Dingen, eben weil er unbegrenzt und unendlich ist. In bezug auf seine Unendlichkeit ergeben sich vier Einzelfragen: Ist Gott unendlich? Gibt es außer Gott etwas dem Wesen nach Unendliches? Gibt es ein Unendliches der Größe nach? Gibt es in den Dingen ein Unendliches der Zahl nach?

Artikel 1: Ist Gott unendlich?

1. Alles Unendliche ist unvollkommen. Denn nach Aristoteles [3 Phys. cap. 6]. hat es den Charakter des Teiles und des Stoffes. Gott aber ist ganz vollkommen. Also ist er nicht unendlich.

2. Nach Aristoteles [1 Phys. cap. 2, gilt das Endliche und Unendliche nur von der Größe. In Gott aber gibt es keine Größe, da er kein Körper ist. Also ist er nicht unendlich.

3. Was hier ist und nicht dort, ist räumlich begrenzt. Genau so müssen wir sagen: Was dies ist und nicht jenes, ist seinem Wesen nach begrenzt. Nun ist aber Gott dieses ganz bestimmte Wesen und kein anderes: er ist weder Stein noch Holz. Also ist Gott nicht unendlich seinem Wesen nach.

Andererseits sagt Johannes von Damaskus: „Gott ist unendlich und ewig und ohne Grenzen.“

Antwort: Alle alten Philosophen verbinden, nach dem Bericht des Aristoteles [3 Phys. cap. 4, 203a 3], mit dem Begriff des Weltgrundes auch den Begriff des Unendlichen. Und dies mit Recht: sie sahen nämlich

erraverunt circa naturam primi principii, consequens fuit ut errarent circa infinitatem ipsius. Quia enim ponebant primum principium materiam, consequenter attribuerunt primo principio infinitatem materialem; dicentes aliquod corpus infinitum esse primum principium rerum.

Considerandum est igitur quod infinitum dicitur aliquid ex eo quod non est finitum. Finitur autem quodammodo et materia per formam, et forma per materiam. Materia quidem per formam, in quantum materia, antequam recipiat formam, est in potentia ad multas formas, sed cum recipit unam, terminatur per illam. Forma vero finitur per materiam, in quantum forma, in se considerata, communis est ad multa, sed per hoc quod recipitur in materia, fit forma determinate huius rei. Materia autem perficitur per formam per quam finitur, et ideo infinitum secundum quod attribuitur materiae, habet rationem imperfecti; est enim quasi materia non habens formam. Forma autem non perficitur per materiam, sed magis per eam eius amplitudo contrahitur, unde infinitum secundum quod se tenet ex parte formae non determinatae per materiam, habet rationem perfecti.

Illud autem quod est maxime formale omnium, est ipsum esse, ut ex superioribus patet. Cum igitur esse divinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens, ut supra ostensum est; manifestum est quod ipse Deus sit infinitus et perfectus.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quod terminus quantitatis est sicut forma ipsius, cuius signum est, quod figura, quae consistit in terminatione quantitatis, est quaedam forma circa quantitatem. Unde infinitum quod competit quantitati, est infinitum quod se tenet ex parte materiae, et tale infinitum non attribuitur Deo, ut dictum est.

Ad tertium dicendum quod, ex hoc ipso quod esse Dei est per se subsistens non receptum in aliquo, prout dicitur infinitum, distinguitur ab omnibus aliis, et alia removentur ab eo, sicut, si esset albedo subsistens, ex hoc ipso quod non esset in alio, differret ab omni albedine existente in subiecto.

Articulus 2: Utrum aliquid aliud quam Deus possit esse infinitum per essentiam

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod aliquid aliud quam Deus possit esse infinitum per essentiam. Virtus enim rei proportionatur essentiae eius. Si igitur essentia Dei est infinita, oportet quod eius virtus sit infinita. Ergo potest producere effectum infinitum, cum quantitas virtutis per effectum cognoscatur.

Praeterea, quicquid habet virtutem infinitam, habet essentiam infinitam. Sed intellectus creatus habet virtutem infinitam, apprehendit enim universale, quod se potest extendere ad infinita singularia. Ergo omnis substantia intellectualis creata est infinita.

Praeterea, materia prima aliud est a Deo, ut supra ostensum est. Sed materia prima est infinita. Ergo aliquid aliud praeter Deum potest esse infinitum.

die unendliche Fülle der aus dem Weltgrund hervorfliessenden Wesen. Weil aber einige von ihnen die Natur des Weltgrundes nicht richtig erkannten, blieb ihnen auch die Art seiner Unendlichkeit verborgen. Sie dachten sich nämlich den Stoff als Weltgrund und faßten daher auch seine Unendlichkeit als eine rein stoffliche. So kamen sie dazu, einen unendlich großen Körper als Weltgrund anzunehmen.

Demgegenüber ist folgendes zu beachten: Unendlich ist das, was kein Ende, keine Grenzen hat. Nun bedeutet aber sowohl die Form eine Begrenzung des Stoffes, als auch der Stoff eine Begrenzung der Form. Die Form ist eine Begrenzung des Stoffes, sofern der Stoff vor seiner Bestimmung durch die Form offen ist für viele Formen; sobald er aber eine bestimmte Form aufgenommen hat, ist er auf diese Form eingeschränkt, also durch sie begrenzt. Der Stoff hingegen bedeutet seinerseits eine Grenze für die Form, sofern die Form, in sich betrachtet, in vielen sein kann; dadurch aber, daß sie in den Stoff aufgenommen wird, wird sie zur Form dieses bestimmten Einzeldinges. – Der Stoff wird nun aber durch die Form, durch die er begrenzt wird, zugleich vervollkommen [da er erst durch die Form Dasein und Wesen, d.h. eine bestimmte Natur erhält]. Infolgedessen ist die dem Stoff zugeschriebene Unendlichkeit eigentlich eine Unvollkommenheit, gleichsam eine [unendliche] formfreie Masse. Dagegen vervollkommen der Stoff die Form nicht, schränkt sie vielmehr in ihrer Weite ein. Infolgedessen hat die Unendlichkeit der durch den Stoff nicht eingeschränkten Form den Charakter des Vollkommenen.

Was nun aber bei allen Wesen eigentlich formgebend ist, das ist das Sein selbst (3,4 und 4,1 Zu 3). Da nun das göttliche Sein kein aufgenommenes, in einem anderen, ruhendes, sondern das in sich ruhende Sein selbst ist, ist Gott offenbar unendlich und vollkommen.

Zu 1. Die Antwort auf den ersten Einwand ergibt sich aus dem Gesagten von selbst.

Zu 2. Die Begrenzung der Größe [= Ausdehnung] ist eine Art Form derselben. Dies zeigt sich darin, daß die Gestalt, die gerade durch die Abgrenzung der Größe zustande kommt, eine Art Form der Größe darstellt. Somit ist die Unendlichkeit, die der Größe eigen ist, eine Unendlichkeit von Seiten des Stoffes, und eine solche findet sich in Gott nicht, wie wir gesehen haben.

Zu 3. Eben dadurch, daß das Sein Gottes in sich ruhende Wirklichkeit und nicht irgendwie [in eine „Möglichkeit“ oder Seinsanlage] aufgenommen ist, weshalb es gerade unendlich heißt, unterscheidet es sich von allen anderen Wesen und diese von ihm; ähnlich wie auch ein in sich ruhendes Weiß-sein, allein dadurch, daß es nicht das Weiß-sein eines bestimmten Körpers wäre, sich von dem Weiß-sein jedes Körpers unterscheiden würde.

Artikel 2: Kann etwas außer Gott dem Wesen nach unendlich sein?

1. Die Kraft eines Dinges entspricht seinem Wesen. Wenn also das Wesen Gottes unendlich ist, muß auch seine Kraft unendlich sein. Also kann er eine unendliche Wirkung hervorbringen, denn die Größe der Kraft zeigt sich in der Wirkung.

2. Unendliche Kraft ist nur mit einem unendlichen Wesen verbunden. Nun ist aber die Kraft des geschaffenen Verstandes unendlich; denn er erkennt das Allgemeine, das unendlich viele Einzeldinge umfassen kann. Also ist alle geschaffene Verstandesnatur unendlich.

3. Der Urstoff ist von Gott verschieden (3,2 und 8). Der Urstoff aber ist unendlich. Also gibt es außer Gott etwas, das unendlich ist.

Sed contra est quod infinitum non potest esse ex principio aliquo, ut dicitur in III Physic. Omne autem quod est praeter Deum, est ex Deo sicut ex primo principio. Ergo nihil quod est praeter Deum, potest esse infinitum.

Respondeo dicendum quod aliquid praeter Deum potest esse infinitum secundum quid, sed non simpliciter. Si enim loquamur de infinito secundum quod competit materiae, manifestum est quod omne existens in actu, habet aliquam formam, et sic materia eius est terminata per formam. Sed quia materia, secundum quod est sub una forma substantiali, remanet in potentia ad multas formas accidentales; quod est finitum simpliciter, potest esse infinitum secundum quid, utpote lignum est finitum secundum suam formam, sed tamen est infinitum secundum quid, in quantum est in potentia ad figuras infinitas.

Si autem loquamur de infinito secundum quod convenit formae, sic manifestum est quod illa quorum formae sunt in materia, sunt simpliciter finita, et nullo modo infinita. Si autem sint aliquae formae creatae non receptae in materia, sed per se subsistentes, ut quidam de Angelis opinantur, erunt quidem infinitae secundum quid, in quantum huiusmodi formae non terminantur neque contrahuntur per aliquam materiam, sed quia forma creata sic subsistens habet esse, et non est suum esse, necesse est quod ipsum eius esse sit receptum et contractum ad determinatam naturam. Unde non potest esse infinitum simpliciter.

Ad primum ergo dicendum quod hoc est contra rationem facti, quod essentia rei sit ipsum esse eius, quia esse subsistens non est esse creatum, unde contra rationem facti est, quod sit simpliciter infinitum. Sicut ergo Deus, licet habeat potentiam infinitam, non tamen potest facere aliquid non factum (hoc enim esset contradictoria esse simul); ita non potest facere aliquid infinitum simpliciter.

Ad secundum dicendum quod hoc ipsum quod virtus intellectus extendit se quodammodo ad infinita, procedit ex hoc quod intellectus est forma non in materia; sed vel totaliter separata, sicut sunt substantiae Angelorum; vel ad minus potentia intellectiva, quae non est actus alicuius organi, in anima intellectiva corpori coniuncta.

Ad tertium dicendum quod materia prima non existit in rerum natura per seipsam, cum non sit ens in actu, sed potentia tantum, unde magis est aliquid concreatum, quam creatum. Nihilominus tamen materia prima, etiam secundum potentiam, non est infinita simpliciter, sed secundum quid, quia eius potentia non se extendit nisi ad formas naturales.

Articulus 3: Utrum possit esse aliquid infinitum actu secundum magnitudinem

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod possit esse aliquid infinitum actu secundum magnitudinem. In scientiis enim mathematicis non invenitur falsum, quia abstrahentium non est mendacium, ut dicitur in II Physic. Sed scientiae mathematicae utuntur infinito secundum magnitudinem, dicit enim geometra in suis demonstrationibus, sit linea talis infinita. Ergo non est impossibile aliquid esse infinitum secundum magnitudinem.

Praeterea, id quod non est contra rationem alicuius, non est impossibile convenire sibi. Sed esse infinitum non est contra rationem magnitudinis, sed magis finitum et infinitum videntur esse passiones quantitatis. Ergo non est impossibile aliquam magnitudinem esse infinitam.

Andererseits kann nach Aristoteles [3 Phys. cap. 4, 302a 3]. das Unendliche nicht Wirkung einer Ursache sein. Nun ist aber alles, was außer Gott besteht, aus ihm als aus seinem Ursprung. Also gibt es außer Gott nichts, das unendlich wäre.

Antwort: Außer Gott kann ein Ding wohl in gewisser Hinsicht unendlich sein, aber nicht schlechthin. Was die Unendlichkeit des Stoffes anbelangt, so hat zwar alles, was wirklich da ist, seine bestimmte Form, so daß der Stoff durch die Form überall in feste Grenzen eingeschlossen ist; weil aber der Stoff unter der einen Wesensform doch offen bleibt für viele außerwesentliche Formen, was freilich in sich schlechthin endlich sein heißt, so kann sie doch „in etwa“ unendlich genannt werden. So z.B. hat das Holz ein durch seine Wesensform. begrenztes, also endliches Sein; und doch ist es in etwa unendlich, sofern es in Gestalt und Farbe unendlich abgewandelt werden kann.

Nun aber die Unendlichkeit der Form. Zunächst ist es klar, daß die Dinge, deren Wesensform nur im Stoff Sein hat, schlechthin endlich sind und in keiner Weise unendlich. Wenn es aber Formen geben sollte, die keine Verbindung mit einem Stoff eingehen, sondern für sich, getrennt vom Stoff existieren, wie das einige von den Engeln sagen, so könnte man sie zwar in etwa unendlich nennen, sofern solche Formen nicht begrenzt und in ihrer Weite eingeengt sind durch einen Stoff; weil aber auch diese Formen als geschaffene Formen ihr Sein nur haben und ihr Sein nicht selbst sind (3, 4), ist ihr Sein notwendig ein empfangenes und auf eine bestimmte Natur beschränkt. Also kann es nicht schlechthin unendlich sein.

Zu 1. Es ist mit der Natur des Gewordenen nicht vereinbar, daß sein Wesen eins ist mit seinem Sein. Denn das in sich ruhende Sein selbst ist kein geschaffenes Sein. Daher ist es mit der Natur des Gewordenen auch unvereinbar, daß es schlechthin unendlich ist. Obwohl nun Gottes Macht unendlich ist, so kann er doch nicht etwas schaffen, was den Charakter des Unerschaffenen hätte, denn das wäre ein Widerspruch in sich. So kann er also auch nichts schaffen, was schlechthin unendlich wäre.

Zu 2. Daß die Kraft des Verstandes gewissermaßen eine unendliche Reichweite besitzt, hat seinen Grund darin, daß der Geist eine Form ohne Stoff ist, und zwar entweder völlig von dem Stoff getrennt besteht, wie die Wesenheiten der Engel, oder doch – wie die mit den Körper verbundene Geist-Seele – eine Erkenntniskraft besitzt, die nicht an ein körperliches Organ gebunden ist.

Zu 3. Es gibt in der Natur draußen keinen Urstoff als selbstständiges Ding; denn der Urstoff ist kein wirklich Seiendes, sondern nur der Anlage nach Seiendes. Er wird daher [als Wesensbestandteil der geschaffenen Körper] mehr miterschaffen als selbst erschaffen. Aber auch seiner Anlage nach ist der Urstoff nicht schlechthin, sondern nur in etwa unendlich, weil er nur auf die Naturformen angelegt ist.

Artikel 3: Gibt es ein wirklich Unendliches der Größe nach?

1. In der Mathematik gibt es nichts Falsches. Denn nach Aristoteles gibt es im loslösenden Denken keine Unwahrheit [2 Phys. cap. 2]. Die Mathematik aber kennt das Unendliche der Größe nach. In der Geometrie nämlich heißt es beim Beweise: „Angenommen, die Linie sei unendlich...“ Also scheint das Unendliche der Größe nach nicht unmöglich zu sein.

2. Was mit dem Begriff eines Dinges nicht unvereinbar ist, kann ihm möglicherweise auch zukommen. Das Unendlichsein ist aber mit dem Begriff der Größe nicht unvereinbar. Vielmehr scheinen endlich und unendlich gerade Eigenschaften der Größe zu sein. Also ist eine unendliche Größe nicht unmöglich.

Praeterea, magnitudo divisibilis est in infinitum, sic enim definitur continuum, quod est in infinitum divisibile, ut patet in III Physic. Sed contraria nata sunt fieri circa idem. Cum ergo divisioni opponatur additio, et diminutioni augmentum, videtur quod magnitudo possit crescere in infinitum. Ergo possibile est esse magnitudinem infinitam.

Praeterea, motus et tempus habent quantitatem et continuitatem a magnitudine super quam transit motus, ut dicitur in IV Physic. Sed non est contra rationem temporis et motus quod sint infinita, cum unumquodque indivisibile signatum in tempore et motu circulari, sit principium et finis. Ergo nec contra rationem magnitudinis erit quod sit infinita.

Sed contra, omne corpus superficiem habet. Sed omne corpus superficiem habens est finitum, quia superficies est terminus corporis finiti. Ergo omne corpus est finitum. Et similiter potest dici de superficie et linea. Nihil est ergo infinitum secundum magnitudinem.

Respondeo dicendum quod aliud est esse infinitum secundum suam essentiam, et secundum magnitudinem. Dato enim quod esset aliquod corpus infinitum secundum magnitudinem, utpote ignis vel aer, non tamen esset infinitum secundum essentiam, quia essentia sua esset terminata ad aliquam speciem per formam, et ad aliquod individuum per materiam. Et ideo, habito ex praemissis quod nulla creatura est infinita secundum essentiam, adhuc restat inquirere utrum aliquid creatum sit infinitum secundum magnitudinem.

Sciendum est igitur quod corpus, quod est magnitudo completa, dupliciter sumitur, scilicet mathematice, secundum quod consideratur in eo sola quantitas; et naturaliter, secundum quod consideratur in eo materia et forma. Et de corpore quidem naturali, quod non possit esse infinitum in actu, manifestum est. Nam omne corpus naturale aliquam formam substantialem habet determinatam, cum igitur ad formam substantialem consequantur accidentia, necesse est quod ad determinatam formam consequantur determinata accidentia; inter quae est quantitas. Unde omne corpus naturale habet determinatam quantitatem et in maius et in minus. Unde impossibile est aliquod corpus naturale infinitum esse.

Hoc etiam ex motu patet. Quia omne corpus naturale habet aliquem motum naturalem. Corpus autem infinitum non posset habere aliquem motum naturalem, nec rectum, quia nihil movetur naturaliter motu recto, nisi cum est extra suum locum, quod corpori infinito accidere non posset; occuparet enim omnia loca, et sic indifferenter quilibet locus esset locus eius. Et similiter etiam neque secundum motum circularem. Quia in motu circulari oportet quod una pars corporis transferatur ad locum in quo fuit alia pars; quod in corpore circulari, si ponatur infinitum, esse non posset, quia duae lineae protractae a centro, quanto longius protrahuntur a centro, tanto longius distant ab invicem; si ergo corpus esset infinitum, in infinitum lineae distarent ab invicem, et sic una nunquam posset pervenire ad locum alterius.

3. Jede Größe ist ins Unendliche teilbar. Ja, nach Aristoteles [3 Phys. cap. 1, 200b 20]. wird das Stetige geradezu bestimmt als das, was ins Unendliche teilbar ist. Gegensätze aber fordern einander, weil sie naturgemäß Unterscheidungen desselben Grundbegriffs darstellen. Da nun der Teilung die Vermehrung und dem Abnehmen das Zunehmen entgegengesetzt ist, scheint die Größe, wie sie ins Unendliche geteilt werden kann, so auch ins Unendliche zunehmen zu können. Also ist das Unendliche der Größe nach wenigstens möglich.

4. Nach Aristoteles haben Bewegung und Zeit ihr Maß und ihre Stetigkeit von der Größenstrecke, die von der Bewegung durchlaufen wird [4 Phys. cap. 11, 219a 10]. . Nun ist es aber nicht gegen den Begriff der Zeit und der Bewegung, sie unendlich zu denken; denn bei der Zeit und auch bei der Kreisbewegung ist jede ungeteilte Einheit, die sich feststellen läßt, Anfang und Ende zugleich. Also schließt auch der Begriff der Größe die Unendlichkeit nicht aus.

Anderseits: Jeder Körper hat eine Oberfläche. Jeder Körper aber, der eine Oberfläche hat, ist begrenzt, denn die Oberfläche bildet die Grenze des Körpers. Also ist jeder Körper auch endlich. Dasselbe gilt von der Fläche, die durch Linien, und von der Linie, die durch Punkte begrenzt wird. Also gibt es kein Unendliches der Größe nach.

Antwort: Das Unendliche dem Wesen nach und das Unendliche der Größe nach sind ganz verschiedene Dinge. Angenommen selbst, es gäbe wirklich einen unendlich großen Körper, etwa aus Feuer oder aus Luft, so wäre er doch nicht unendlich dem Wesen nach. Denn sein Wesen würde kraft seiner Wesens-Form einer bestimmten Art zugehören und durch den Stoff obendrein auf das Sein eines Einzeldinges beschränkt sein. Nachdem wir also festgestellt haben, daß kein Geschöpf seinem Wesen nach unendlich sein kann, bleibt noch zu untersuchen, ob ein geschaffenes Ding der Größe nach unendlich sein kann.

Dabei ist zu beachten, daß man in doppeltem Sinne vom Körper als einer nach drei Richtungen ausgedehnten Größe spricht: vom mathematischen Körper, bei dem die reine Ausdehnung betrachtet wird, und vom naturwirklichen Körper, der aus Materie und Form zusammengesetzt ist. Beim naturwirklichen Körper zunächst ist es ohne weiteres klar, daß er nicht tatsächlich unendlich sein kann. Denn jeder naturwirkliche Körper hat eine bestimmte Wesensform. Da sich nun die Eigenschaften nach der Wesensform richten, folgen aus einer bestimmten Wesensform auch bestimmte Eigenschaften. Zu diesen aber gehört die Ausdehnung. Demnach hat jeder naturwirkliche Körper seine ganz bestimmte größere oder geringere Ausdehnung. Ein naturwirklicher Körper, der unendlich groß wäre, ist also ein Ding der Unmöglichkeit

Das ergibt sich auch aus der Natur der Bewegung, denn jeder naturwirkliche Körper hat auch eine wirkliche Bewegung. Ein unendlich großer Körper aber kann keine Bewegung haben, weder eine gradlinige – weil er sich von einem Ort zum anderen bewegen müßte, was bei einem unendlich großen Körper unmöglich ist, da er dann den ganzen Raum erfüllen würde; noch eine kreisförmige – weil bei ihr der eine Teil des Körpers im nächsten Augenblick dort wäre, wo eben noch der andere war; das ist aber bei einem unendlich großen Körper, etwa mit Kugelgestalt, nicht möglich. Denn die Radien einer solchen Kugel würden mit der größeren Entfernung vom Zentrum immer größeren Abstand erhalten und bei einer unendlich großen Kugel schließlich unendlich weit voneinander abstehen, und so könnte der eine Radius niemals in die Richtung des anderen gelangen.

De corpore etiam mathematico eadem ratio est. Quia si imaginemur corpus mathematicum existens actu, oportet quod imaginemur ipsum sub aliqua forma, quia nihil est actu nisi per suam formam. Unde, cum forma quanti, in quantum huiusmodi, sit figura, oportebit quod habeat aliquam figuram. Et sic erit finitum, est enim figura, quae termino vel terminis comprehenditur.

Ad primum ergo dicendum quod geometer non indiget sumere aliquam lineam esse infinitam actu, sed indiget accipere aliquam lineam finitam actu, a qua possit subtrahi quantum necesse est, et hanc nominat lineam infinitam.

Ad secundum dicendum quod, licet infinitum non sit contra rationem magnitudinis in communi, est tamen contra rationem cuiuslibet speciei eius, scilicet contra rationem magnitudinis bicubitae vel tricubitae, sive circularis vel triangularis, et similibus. Non autem est possibile in genere esse quod in nulla specie est. Unde non est possibile esse aliquam magnitudinem infinitam, cum nulla species magnitudinis sit infinita.

Ad tertium dicendum quod infinitum quod convenit quantitati, ut dictum est, se tenet ex parte materiae. Per divisionem autem totius acceditur ad materiam, nam partes se habent in ratione materiae, per additionem autem acceditur ad totum, quod se habet in ratione formae. Et ideo non invenitur infinitum in additione magnitudinis, sed in divisione tantum.

Ad quartum dicendum quod motus et tempus non sunt secundum totum in actu, sed successive, unde habent potentiam permixtam actui. Sed magnitudo est tota in actu. Et ideo infinitum quod convenit quantitati, et se tenet ex parte materiae, repugnat totalitati magnitudinis, non autem totalitati temporis vel motus, esse enim in potentia convenit materiae.

Articulus 4: Utrum possit esse infinitum in rebus secundum multitudinem

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod possibile sit esse multitudinem infinitam secundum actum. Non enim est impossibile id quod est in potentia reduci ad actum. Sed numerus est in infinitum multiplicabilis. Ergo non est impossibile esse multitudinem infinitam in actu.

Praeterea, cuiuslibet speciei possibile est esse aliquod individuum in actu. Sed species figurae sunt infinitae. Ergo possibile est esse infinitas figuras in actu.

Praeterea, ea quae non opponuntur ad invicem, non impediunt se invicem. Sed, posita aliqua multitudine rerum, adhuc possunt fieri alia multa quae eis non opponuntur, ergo non est impossibile aliqua iterum simul esse cum eis, et sic in infinitum. Ergo possibile est esse infinita in actu.

Sed contra est quod dicitur Sap. XI, omnia in pondere, numero et mensura disposuisti.

Beim mathematischen Körper haben wir ganz dieselbe Sache. Denken wir uns nämlich einen wirklich bestehenden mathematischen Körper, so müssen wir ihn uns unter irgendeiner bestimmten Gestalt denken; denn alles, was wirklich ist, ist es nur durch seine Form. Die Form der Größe als solcher aber ist die Gestalt. Demnach muß auch dieser mathematische Körper eine bestimmte Gestalt haben. Also ist er endlich, denn der Begriff der Gestalt schließt den der Grenze ein.

Zu 1. Die Geometrie rechnet nicht mit tatsächlich unendlichen Linien, es genügt ihr vielmehr eine in Wirklichkeit endliche Linie, von der sie beliebig viel abziehen kann, und diese nennt sie dann eine unendliche Linie.

Zu 2. Das Unendliche ist zwar nicht unvereinbar mit dem Begriff der Größe im allgemeinen, aber mit jeder bestimmten Art von Größe, z.B. der von zwei oder drei Ellen, der runden oder eckigen usw. Nun kann aber kein wirkliches Ding einer Gattung angehören, ohne einer bestimmten Art anzugehören. Also kann es auch keinen unendlich großen Körper im allgemeinen geben, da es in keiner einzigen Art der Größenordnung ein Unendliches gibt.

Zu 3. Das Unendliche, wie es der Masse eigen ist kommt her von dem Stoff. Bei der Teilung eines Ganzen nämlich geht es auf den Stoff [d.h. auf die reine Mannigfaltigkeit, die reine Masse] zu, denn: Teile haben liegt im Wesen des Stoffes begründet. Beim Zuzählen aber geht es auf das Ganze zu, und die Ganzheit ist im Wesen der Form begründet. Daher gibt es wohl ein Unendliches beim Teilen, nicht aber beim Hinzuzählen.

Zu 4. Sowohl die Zeit wie die Bewegung ist nicht auf einmal ganz da, sondern nacheinander. Daher bedeutet ihr Verlauf eine Mischung von bereits Vergangenen, also schon Verwirklichtem, mit noch Zukünftigem, also noch Möglichem. Die Größe aber ist in ihrer Ganzheit auf einmal wirklich. Daher steht das Unendliche der Größe, das vom Stoff kommt, wohl zur Ganzheit der Größe, nicht aber zur Ganzheit der Zeit oder der Bewegung im Widerspruch: denn das [Sein der Möglichkeit oder das] Anlage-sein für etwas noch Kommendes gehört zum Begriff des Stoffes.

Artikel 4: Gibt es in den Dingen ein Unendliches der Zahl nach (eine unendliche Menge)?

1. Was möglich ist, muß sich auch verwirklichen lassen. Jede Zahl aber läßt sich ins Unendliche vervielfachen. Also ist eine wirklich unendliche Menge nicht unmöglich.

2. Von jeder Art muß es auch ein Individuum geben können. Die Zahl der möglichen Arten von Figuren aber ist unendlich. Also kann es auch in der Wirklichkeit unendlich viele verschiedene Figuren geben.

3. Was nicht in Gegensatz zueinander steht, hindert sich auch nicht im Sein. Zu einer gegebenen Menge von Dingen lassen sich aber immer wieder neue hinzufügen, ohne daß ein Gegensatz zustande käme. Also kann es nicht unmöglich sein, zu der neu entstandenen Menge wiederum neue Mengen hinzuzufügen und so fort ins Unendliche. Also muß es möglich sein, zu einer wirklich unendlichen Menge zu kommen.

Andererseits heißt es im Buche der Weisheit (11, 21): „Du hast alles nach Gewicht, Zahl und Maß geordnet.“

Respondeo dicendum quod circa hoc fuit duplex opinio. Quidam enim, sicut Avicenna et Algazel, dixerunt quod impossibile est esse multitudinem actu infinitam per se, sed infinitam per accidens multitudinem esse, non est impossibile. Dicitur enim multitudo esse infinita per se, quando requiritur ad aliquid ut multitudo infinita sit. Et hoc est impossibile esse, quia sic oporteret quod aliquid dependeret ex infinitis; unde eius generatio nunquam completeretur, cum non sit infinita pertransire. Per accidens autem dicitur multitudo infinita, quando non requiritur ad aliquid infinitas multitudinis, sed accidit ita esse. Et hoc sic manifestari potest in operatione fabri, ad quam quaedam multitudo requiritur per se, scilicet quod sit ars in anima, et manus movens, et martellus. Et si haec in infinitum multiplicarentur, nunquam opus fabrile completeretur, quia dependeret ex infinitis causis. Sed multitudo martellorum quae accidit ex hoc quod unum frangitur et accipitur aliud, est multitudo per accidens, accidit enim quod multis martellis operetur; et nihil differt utrum uno vel duobus vel pluribus operetur, vel infinitis, si infinito tempore operaretur. Per hunc igitur modum, posuerunt quod possibile est esse actu multitudinem infinitam per accidens.

Sed hoc est impossibile. Quia omnem multitudinem oportet esse in aliqua specie multitudinis. Species autem multitudinis sunt secundum species numerorum. Nulla autem species numeri est infinita, quia quilibet numerus est multitudo mensurata per unum. Unde impossibile est esse multitudinem infinitam actu, sive per se, sive per accidens. Item, multitudo in rerum natura existens est creata, et omne creatum sub aliqua certa intentione creantis comprehenditur, non enim in vanum agens aliquod operatur. Unde necesse est quod sub certo numero omnia creata comprehendantur. Impossibile est ergo esse multitudinem infinitam in actu, etiam per accidens.

Sed esse multitudinem infinitam in potentia, possibile est. Quia augmentum multitudinis consequitur divisionem magnitudinis, quanto enim aliquid plus dividitur, tanto plura secundum numerum resultant. Unde, sicut infinitum invenitur in potentia in divisione continui, quia proceditur ad materiam, ut supra ostensum est; eadem ratione etiam infinitum invenitur in potentia in additione multitudinis.

Ad primum ergo dicendum quod unumquodque quod est in potentia, reducitur in actum secundum modum sui esse, dies enim non reducitur in actum ut sit tota simul, sed successive. Et similiter infinitum multitudinis non reducitur in actum ut sit totum simul, sed successive, quia post quamlibet multitudinem, potest sumi alia multitudo in infinitum.

Ad secundum dicendum quod species figurarum habent infinitatem ex infinitate numeri, sunt enim species figurarum, trilaterum, quadrilaterum, et sic inde. Unde, sicut multitudo infinita numerabilis non reducitur in actum quod sit tota simul, ita nec multitudo figurarum.

Ad tertium dicendum quod, licet, quibusdam positus, alia poni non sit eis oppositum; tamen infinita poni opponitur cuilibet speciei multitudinis. Unde non est possibile esse aliquam multitudinem actu infinitam.

Antwort: In dieser Frage gab es zwei verschiedene Ansichten. Einige, wie Avicenna und Algazel, meinten, daß zwar eine an sich unendliche Menge von Dingen unmöglich sei, nicht aber eine zufällig unendliche. Eine an sich oder seismäßig geforderte Unendlichkeit ist nämlich dann gegeben, wenn zum Dasein eines Dinges unendlich viele Bedingungen zugleich erfüllt sein müssen. Das ist in der Tat unmöglich. Denn in diesem Falle würde das Werden eines Dinges von unendlich vielen Ursachen abhängen; ein solches Werden würde also nie zum Abschluß kommen, da man beim Unendlichen nie an ein Ende kommt. – Zufällig unendlich wird eine Menge dann genannt, wenn sie nicht seismäßig gefordert ist, sondern wenn sich die Unendlichkeit ungewollt ergibt. Das läßt sich am besten klarmachen an der Arbeit eines Handwerkers, z.B. eines Schmiedes. Zu einer solchen Arbeit ist vieles seismäßig gefordert, so das Können des Meisters, seine Hände und das Handwerkszeug. Wenn diese seismäßig geforderten Bedingungen ins Unendliche vervielfältigt würden, käme nie eine Schmiedearbeit zustande, denn sie würde von unendlich vielen Ursachen abhängen. Aber die Zahl der Hämmer z.B., die dadurch notwendig werden, daß immer wieder einer zerbricht und ein neuer geholt werden muß, ist natürlich ganz belanglos und ungewollt. Es ist reiner Zufall, daß er so viele Hämmer braucht, und dabei ganz gleichgültig, ob er einen oder zwei oder noch mehr nötig hat, oder auch unendlich viele, wenn er eine unendlich lange Zeit hindurch arbeiten würde. Auf diese Weise kamen jene also dazu, die Möglichkeit einer auf den Zufall gegründeten, fertigen, unendlichen Menge anzunehmen.

Aber auch diese Annahme ist unmöglich. Jede Menge nämlich muß einer ganz bestimmten Art von Menge angehören. Die Art der Menge aber richtet sich nach der Art der Zahl. Nun ist aber keine Art von Zahlen unendlich. Denn jede Zahl ist eine durch die Einheit genau bestimmbare Menge. Also kann es weder eine auf Seinsnotwendigkeit noch eine auf Zufall gegründete fertige unendliche Menge geben. – Das ergibt sich auch noch aus einem anderen Grunde. Jede wirkliche, in der Natur draußen bestehende Menge von Dingen ist geschaffen. Mit jedem Geschaffenen aber verfolgt der Schöpfer eine ganz bestimmte Absicht. Denn kein Wirkender wirkt ziellos. Also bestehen alle geschaffenen Dinge in ganz bestimmter Zahl. Daher ist auch eine auf Zufall gegründete fertige unendliche Menge von Dingen unmöglich.

Dagegen besagt eine nur der Möglichkeit nach unendliche Menge keinen Widerspruch. Das Anwachsen einer Menge beruht nämlich auf der Teilung der Größe; je öfter wir ein Ding teilen, um so größer wird die Zahl der Teile. Wie es also bei der Teilung des Stetigen ein Unendliches der Möglichkeit nach gibt – bei der Teilung geht es ja auf den Stoff zu, wie wir gesehen haben (7, 3 Zu 3) –, genau so gibt es ein Unendliches der Möglichkeit nach bei der Zunahme einer Menge.

Zu 1. Jedes der Möglichkeit nach Seiende wird zum wirklich Seienden nach Maßgabe seiner Seinsart: so ist der ganze Tag nicht auf einmal, sondern er vollendet sich nach und nach. So ist auch eine unendlich große Menge nicht auf einmal wirklich, so daß sie in ihrer Ganzheit auf einmal gegeben wäre, sondern sie wird nach und nach unendlich, indem zu jeder beliebigen Menge immer wieder neue Mengen hinzukommen, und so fort ins unendliche.

Zu 2. Die Arten der Figuren haben ihre Unendlichkeit von der Unendlichkeit der Zahlen: denn Arten der Figuren sind z.B. das Dreiseitige, Viereitige usw. Wie also die zählbare Menge als unendliche nicht auf einmal gegeben ist, so auch nicht die Menge der Figuren.

Zu 3. Wenn es auch keinen Widerspruch zu einer gegebenen Menge bedeutet, daß eine neue Menge zu ihr hinzukommt, so widerspricht doch die Annahme eines Unendlichen jeder Art von Vielheit. Eine unendlich große Menge, die als fertig unendliche wirklich gegeben wäre, ist daher unmöglich.

Quaestio VIII: De existentia Dei in rebus

Quia vero infinito convenire videtur quod ubique et in omnibus sit, considerandum est utrum hoc Deo conveniat. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum Deus sit in omnibus rebus. Secundo, utrum Deus sit ubique. Tertio, utrum Deus sit ubique per essentiam et potentiam et praesentiam. Quarto, utrum esse ubique sit proprium Dei.

Articulus 1: Utrum Deus sit in omnibus rebus

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit in omnibus rebus. Quod enim est supra omnia, non est in omnibus rebus. Sed Deus est supra omnia, secundum illud Psalmi, excelsus super omnes gentes dominus, et cetera. Ergo Deus non est in omnibus rebus.

Praeterea, quod est in aliquo, continetur ab eo. Sed Deus non continetur a rebus, sed magis continet res. Ergo Deus non est in rebus, sed magis res sunt in eo. Unde Augustinus, in libro octoginta trium quaest., dicit quod in ipso potius sunt omnia, quam ipse alicubi.

Praeterea, quanto aliquid agens est virtuosius, tanto ad magis distans eius actio procedit. Sed Deus est virtuosissimum agens. Ergo eius actio pertingere potest ad ea etiam quae ab ipso distant, nec oportet quod sit in omnibus.

Praeterea, Daemones res aliquae sunt. Nec tamen Deus est in Daemonibus, non enim est conventio lucis ad tenebras, ut dicitur II ad Cor. VI. Ergo Deus non est in omnibus rebus.

Sed contra, ubicumque operatur aliquid, ibi est. Sed Deus operatur in omnibus, secundum illud Isaiae XXVI, omnia opera nostra operatus es in nobis, domine. Ergo Deus est in omnibus rebus.

Respondeo dicendum quod Deus est in omnibus rebus, non quidem sicut pars essentiae, vel sicut accidens, sed sicut agens adest ei in quod agit. Oportet enim omne agens coniungi ei in quod immediate agit, et sua virtute illud contingere, unde in VII Physic. probatur quod motum et movens oportet esse simul. Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus eius; sicut ignire est proprius effectus ignis. Hunc autem effectum causat Deus in rebus, non solum quando primo esse incipiunt, sed quandiu in esse conservantur; sicut lumen causatur in aere a sole quandiu aer illuminatus manet. Quandiu igitur res habet esse, tandiu oportet quod Deus adsit ei, secundum modum quo esse habet. Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt, ut ex supra dictis patet. Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime.

Ad primum ergo dicendum quod Deus est supra omnia per excellentiam suae naturae, et tamen est in omnibus rebus, ut causans omnium esse, ut supra dictum est.

Ad secundum dicendum quod, licet corporalia dicantur esse in aliquo sicut in continente, tamen spiritualia continent ea in quibus sunt, sicut anima continet corpus. Unde et Deus est in rebus sicut continens res. Tamen, per quandam similitudinem corporalium, dicuntur omnia esse in Deo, in quantum continentur ab ipso.

Frage VIII: Das Dasein Gottes in den Dingen

Da es nun dem Unendlichen eigen zu sein scheint, daß es überall und in allen Dingen ist, müssen wir untersuchen, ob dies auch bei Gott der Fall ist. Es ergeben sich vier Einzelfragen: Ist Gott wirklich in allen Dingen? Ist Gott überall? Ist Gott überall durch sein Wesen, seine Macht und seine Gegenwart? Kommt die Allgegenwart Gott allein zu?

Artikel 1: Ist Gott wirklich in allen Dingen?

1. Was über allem ist, das ist nicht in allen Dingen. Gott aber ist über allem. Ps. 112,4: „Erhaben über alle Völker ist der Herr“ usw. Also ist Gott nicht in allen Dingen.

2. Das, was in einem Ding ist, wird von diesem (zusammen-)gehalten. Gott aber wird nicht von den Dingen gehalten, er selbst hält vielmehr die Dinge. Also ist Gott nicht in den Dingen, eher sind die Dinge in Gott. Augustinus: „Eher sind in ihm alle Dinge, als daß er ‚irgendwo‘ ist.“

3. Je größer eine Kraft, um so weiter in die Ferne erstreckt sich auch ihre Wirksamkeit. Gottes Kraft aber ist die denkbar größte. Also reicht seine Wirksamkeit weit genug, um auch die Dinge zu erreichen, die von ihm durch große Entfernungen getrennt sind. Es ist also gar nicht notwendig, daß er in allen Dingen sei.

4. Die Dämonen gehören auch zu den „Dingen“. Und doch ist Gott nicht in den Dämonen! 2 Kor 6, 14: „Wie kann sich das Licht verbinden mit der Finsternis?“ Also ist Gott nicht in allen Dingen.

Andererseits: Wo ein Wesen wirkt, dort ist es auch gegenwärtig. Gott aber wirkt in allen Dingen. Is 26, 12: „Alle unsere Werke hast du, Herr, in uns gewirkt.“ Also ist Gott in allen Dingen.

Antwort: Gott ist in allen Dingen, nicht als Teil ihres Wesens, auch nicht als eine ihrer Eigenschaften, sondern wie das Wirkende in dem ist, auf das es wirkt. Jedes Wirkende nämlich muß notwendig mit dem in Verbindung treten, worauf es unmittelbar einwirkt, und muß es mit seiner Kraft berühren; so beweist Aristoteles [7 Phys. cap. 2, 243a 12], daß Bewegter und Bewegtes immer zusammen sein müssen. Da nun Gott kraft seines Wesens das Sein selbst ist, muß alles geschaffene Sein notwendig Gottes eigene und ausschließliche Wirkung sein, wie das Glühend-machen die ausschließliche Wirkung der Feuers- Glut ist. Diese Wirkung nun setzt Gott in den Dingen nicht nur in dem Augenblick, da sie zu sein anfangen, sondern solange sie im Sein erhalten werden. So wird das Licht in der Luft von der Sonne bewirkt, solange es hell ist. Solange also das Ding Dasein hat, so lange muß Gott in ihm gegenwärtig sein, und zwar entsprechend der Daseins-Weise eines jeden Dinges. Nun ist aber das (Da-) Sein das Innerste und Tiefste in allen Dingen, da ihm für alles, was sonst noch im Ding ist, die Aufgabe des Formgebenden zukommt. So muß also Gott allen Dingen, und zwar innerlichst, gegenwärtig sein.

Zu 1. Gewiß ist Gott über allen Dingen kraft der Erhabenheit seiner Natur, und doch ist er auch in allen als derjenige, der das Sein aller Dinge schafft, wie wir gesehen haben.

Zu 2. Wenn die körperlichen Dinge in einem andern enthalten sind wie in einem Gefäß, so haben die geistigen Wesen das Eigentümliche, daß sie vielmehr die Dinge (ent-)halten, in denen sie sind, wie die Seele den Körper (ent-)hält. So ist auch Gott in den Dingen wie der, der die Dinge hält. Trotzdem sagen wir mit einer gewissen Berechtigung im Vergleich zu den Körperdingen: alle Dinge seien in Gott, sofern sie nämlich von ihm gehalten werden.

Ad tertium dicendum quod nullius agentis, quantumcumque virtuosus, actio procedit ad aliquid distans, nisi in quantum in illud per media agit. Hoc autem ad maximam virtutem Dei pertinet, quod immediate in omnibus agit. Unde nihil est distans ab eo, quasi in se illud Deum non habeat. Dicuntur tamen res distare a Deo per dissimilitudinem naturae vel gratiae, sicut et ipse est super omnia per excellentiam suae naturae.

Ad quartum dicendum quod in Daemonibus intelligitur et natura, quae est a Deo, et deformitas culpae, quae non est ab ipso. Et ideo non est absolute concedendum quod Deus sit in Daemonibus, sed cum hac additione, in quantum sunt res quaedam. In rebus autem quae nominant naturam non deformatam, absolute dicendum est Deum esse.

Articulus 2: Utrum Deus sit ubique

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit ubique. Esse enim ubique significat esse in omni loco. Sed esse in omni loco non convenit Deo, cui non convenit esse in loco, nam incorporalia, ut dicit Boetius, in libro de Hebdomad., non sunt in loco. Ergo Deus non est ubique.

Praeterea, sicut se habet tempus ad successiva, ita se habet locus ad permanentia. Sed unum indivisibile actionis vel motus, non potest esse in diversis temporibus. Ergo nec unum indivisibile in genere rerum permanentium, potest esse in omnibus locis. Esse autem divinum non est successivum, sed permanens. Ergo Deus non est in pluribus locis. Et ita non est ubique.

Praeterea, quod est totum alicubi, nihil eius est extra locum illum. Sed Deus, si est in aliquo loco, totus est ibi, non enim habet partes. Ergo nihil eius est extra locum illum. Ergo Deus non est ubique.

Sed contra est quod dicitur Ierem. XXIII, caelum et terram ego impleo.

Respondeo dicendum quod, cum locus sit res quaedam, esse aliquid in loco potest intelligi dupliciter, vel per modum aliarum rerum, idest sicut dicitur aliquid esse in aliis rebus quocumque modo, sicut accidentia loci sunt in loco; vel per modum proprium loci, sicut locata sunt in loco. Utroque autem modo, secundum aliquid, Deus est in omni loco, quod est esse ubique. Primo quidem, sicut est in omnibus rebus, ut dans eis esse et virtutem et operationem, sic enim est in omni loco, ut dans ei esse et virtutem locativam. Item, locata sunt in loco in quantum replent locum, et Deus omnem locum replet. Non sicut corpus, corpus enim dicitur replere locum, in quantum non compatitur secum aliud corpus; sed per hoc quod Deus est in aliquo loco, non excluditur quin alia sint ibi, imo per hoc replet omnia loca, quod dat esse omnibus locatis, quae replent omnia loca.

Ad primum ergo dicendum quod incorporalia non sunt in loco per contactum quantitatis dimensionis, sicut corpora, sed per contactum virtutis.

Ad secundum dicendum quod indivisibile est duplex. Unum quod est terminus continui, ut punctus in permanentibus, et momentum in successivis. Et huiusmodi indivisibile, in permanentibus, quia habet determinatum situm, non potest esse in pluribus partibus loci, vel in pluribus locis, et similiter indivisibile

Zu 3. So groß auch eine Kraft sein mag, ihre Wirkung in die Ferne geht immer durch Mittelursachen, niemals unmittelbar. Gott hingegen, als die denkbar größte Kraft, wirkt unmittelbar in allen Dingen. Denn nichts ist so fern von Gott, daß es ihn nicht in sich hätte. Von einer Entfernung zwischen Gott und den Dingen können wir aber nur insofern sprechen, als sie ihm in der Ordnung der Natur und der Gnade unähnlich sind; wie umgekehrt Gott wegen der Erhabenheit seiner Natur „über“ allem steht.

Zu 4. In den Dämonen müssen wir unterscheiden ihre Natur, die von Gott ist, und die Entstellung ihrer Natur durch die Schuld, die nicht von Gott ist. Daher darf man auch nicht unbedingt sagen, Gott sei in den Dämonen, sondern nur mit dieser Einschränkung: sofern sie Geschöpfe sind. Bei den Wesen freilich, die keine Entstellung der Natur aufweisen, können wir ohne Einschränkung sagen, daß Gott in ihnen sei.

Artikel 2: Ist Gott überall?

1. Überall sein heißt: an allen Orten sein. Weil nun aber Gott überhaupt nicht „am Ort“ ist, kann er auch nicht an allen Orten sein. Nach Boethius sind nämlich die unkörperlichen Dinge nicht „am Ort“. Also ist Gott nicht überall.

2. Wie die Zeit zum Nacheinander der Bewegung, so verhält sich der Ort zum Nebeneinander der räumlichen Dinge. Das unteilbare Jetzt einer Tätigkeit oder Bewegung kann nun aber nicht in verschiedenen Zeitpunkten zugleich sein. Also kann auch der einzelne Raumpunkt nicht an allen Orten sein. Das göttliche Sein aber ist nicht nacheinander, sondern zugleich [wie das Nebeneinander der räumlichen Dinge]. Also ist Gott nicht an mehreren Orten zugleich, also nicht überall.

3. Was ganz an einem Ort ist, kann nicht mit einem Teil anderswo sein. Wenn aber Gott irgendwo ist, so ist er ganz dort, denn er hat keine Teile. Also kann auch kein Teil von ihm anderswo sein. Also ist er nicht überall.

Andererseits heißt es Jer 23, 24: „Ich erfülle Himmel und Erde.“

Antwort: Da der Ort etwas Dingliches ist, kann man das „Am-Ort-sein“ doppelt fassen: entweder in der Weise, wie etwas irgendwie „an“ einem Ding ist, z.B. wie die Eigenschaften des Ortes „am“ Ort sind [ähnlich, wie man sagt, daß das Grün des Blattes „am“ Blatt ist]; oder man faßt das „Am-Ort-sein“ im eigentlichen Sinne, wonach die irgendwo hingestellten Dinge „am Ort“ sind [d.h. ihren bestimmten Ort im Raume haben]. – Auf beide Weisen ist nun Gott irgendwie „an“ jeden Orte, also überall. Zunächst ist er in allen Dingen als der, der ihnen ihr Sein und ihre Kraft und ihre Wirksamkeit gibt. Und so ist er auch „am“ [= im] Ort, indem er dem Ort selbst das Sein gibt und die Kraft, die Dinge am Ort festzuhalten. Außerdem sind die räumlichen Dinge so am Ort, daß sie den Ort erfüllen. Gott aber erfüllt jeden Ort. Nicht freilich wie der Körper, der keinen zweiten Körper am selben Ort duldet und insofern den Ort „erfüllt“. Das Dasein Gottes an einem Ort verhindert vielmehr nicht daß auch andere Dinge dort sind: Ja, er erfüllt gerade dadurch alle Orte, daß er den hingestellten Dingen, die allen Raum erfüllen, das Sein gibt.

Zu 1. Die unkörperlichen Wesen sind nicht am Ort auf Grund einer Berührung von räumlich Ausgedehntem, wie die Körper, sondern durch eine Berührung vermittels ihrer Kraft.

Zu 2. Das „Unteilbare“ gibt es in zwei Formen. Das eine ist das Letzte [in der Teilbarkeit] des Stetigen wie der Raumpunkt in dem, was bleibt, und der Zeitpunkt in dem, was vorübergeht. Und dieses Unteilbare kann nicht zugleich in mehreren Teilen des Ortes oder zugleich an mehreren Orten sein, weil es selbst

actionis vel motus, quia habet determinatum ordinem in motu vel actione, non potest esse in pluribus partibus temporis. Aliud autem indivisibile est, quod est extra totum genus continui, et hoc modo substantiae incorporeae, ut Deus, Angelus et anima, dicuntur esse indivisibiles. Tale igitur indivisibile non applicatur ad continuum sicut aliquid eius, sed in quantum contingit illud sua virtute. Unde secundum quod virtus sua se potest extendere ad unum vel multa, ad parvum vel magnum, secundum hoc est in uno vel pluribus locis, et in loco parvo vel magno.

Ad tertium dicendum quod totum dicitur respectu partium. Est autem duplex pars, scilicet pars essentiae, ut forma et materia dicuntur partes compositi, et genus et differentia partes speciei; et etiam pars quantitatis, in quam scilicet dividitur aliqua quantitas. Quod ergo est totum in aliquo loco totalitate quantitatis, non potest esse extra locum illum, quia quantitas locati commensuratur quantitati loci, unde non est totalitas quantitatis, si non sit totalitas loci. Sed totalitas essentiae non commensuratur totalitati loci. Unde non oportet quod illud quod est totum totalitate essentiae in aliquo, nullo modo sit extra illud. Sicut apparet etiam in formis accidentalibus, quae secundum accidens quantitatem habent, albedo enim est tota in qualibet parte superficiei, si accipiatur totalitas essentiae, quia secundum perfectam rationem suae speciei invenitur in qualibet parte superficiei, si autem accipiatur totalitas secundum quantitatem, quam habet per accidens, sic non est tota in qualibet parte superficiei. In substantiis autem incorporeis non est totalitas, nec per se nec per accidens, nisi secundum perfectam rationem essentiae. Et ideo, sicut anima est tota in qualibet parte corporis, ita Deus totus est in omnibus et singulis.

Articulus 3: Utrum Deus sit ubique per essentiam, praesentiam et potentiam

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod male assignentur modi existendi Deum in rebus, cum dicitur quod Deus est in omnibus rebus per essentiam, potentiam et praesentiam. Id enim per essentiam est in aliquo, quod essentialiter est in eo. Deus autem non est essentialiter in rebus, non enim est de essentia alicuius rei. Ergo non debet dici quod Deus sit in rebus per essentiam, praesentiam et potentiam.

Praeterea, hoc est esse praesentem alicui rei, scilicet non deesse illi. Sed hoc est Deum esse per essentiam in rebus, scilicet non deesse alicui rei. Ergo idem est esse Deum in omnibus per essentiam et praesentiam. Superfluum ergo fuit dicere quod Deus sit in rebus per essentiam, praesentiam et potentiam.

Praeterea, sicut Deus est principium omnium rerum per suam potentiam, ita per scientiam et voluntatem. Sed non dicitur Deus esse in rebus per scientiam et voluntatem. Ergo nec per potentiam.

eine feste Lage im Raum hat. Ebenso wenig kann der unteilbare Zeitpunkt der Tätigkeit oder der Bewegung in mehreren Zeitpunkten zugleich da sein, weil er eine feste Ordnungsstelle in der Tätigkeit oder der Bewegung hat. – Die andere Form des Unteilbaren aber liegt vollständig außerhalb der Gattung des Stetigen [in Raum und Zeit], und in dieser zweiten Form sind die unkörperlichen Wesen, wie Gott, die Seele und die vom Stoff getrennt bestehenden Geist-Wesen, unteilbar. Ein Unteilbares dieser Art kommt mit dem Stetigen [d.h. mit den Raumdingen] nicht in Berührung als Element des Stetigen selbst, sondern einzig, sofern es mit dem Stetigen durch seine Kraft in Verbindung steht. Je nachdem nun diese Kraft sich auf einen oder mehrere Orte, auf einen kleineren oder größeren Raum erstreckt, ist dieses Unteilbare an einem oder mehreren Orten, erfüllt einen kleineren oder größeren Raum.

Zu 3. Wir sprechen vom Ganzen immer nur in bezug auf irgendwelche Teile. Nun gibt es aber zwei Arten von „Teilen“: Wesensteile, wie Form und Stoff, die in ihrer Zusammensetzung das Wesensganze ausmachen; wie auch Gattung und Artunterschied, die in ihrer Zusammensetzung die Art bilden; – oder zweitens: Massenteilchen, die sich aus der Teilung einer Größe ergeben. Das Ganze der Größenordnung kann natürlich nicht an zwei Orten zugleich sein, weil die Ausdehnung des hingestellten Dinges der Ausdehnung des Ortes genau entspricht, so daß die Ganzheit des Ausgedehnten sich deckt mit der Ganzheit des Ortes und die eine nicht sein kann ohne die andere. – Die Ganzheit des Wesens aber wird nicht gemessen an der Ganzheit des Ortes. Daher kann ein Wesen sehr wohl ganz an einem Ort sein und zugleich ganz an einem anderen. Das zeigt sich schon an den Eigenschaften der Körperdinge, die nur mittelbar ausgedehnt sind. So ist z.B. bei einer weißen Oberfläche eines Körpers das Weiß ganz in jedem Teile der Oberfläche, wenn wir an die Wesensganzheit des „Weißen“ denken, weil dieses, nämlich das Weiß, mit all seinen Eigenschaften in jedem Teile der Oberfläche zu finden ist. Denken wir aber an die Ganzheit des Weißen der räumlichen Ausdehnung nach, die ihm auf Grund der Ausdehnung des Körpers, also nur indirekt, zukommt, so ist das Weiß nicht ganz in jedem Teile der Oberfläche [sondern in jedem Teil der Oberfläche der genau entsprechende Teil der Farbe]. In den unkörperlichen Substanzen aber gibt es keine Ganzheit; weder direkt noch indirekt. Nur im Sinne der vollen Erfüllung ihres Wesens kann man bei ihnen von Ganzheit sprechen. Wie daher die Seele [ganz im ganzen Körper und] ganz in jedem Teile des Körpers ist, so ist auch der „ganze“ Gott in allen und in jedem einzelnen.

Artikel 3: Ist Gott überall durch sein Wesen, seine Gegenwart und seine Macht?

1. Die Art und Weise, wie Gott in den Dingen ist, scheint mit diesen drei Bestimmungen nicht richtig angegeben zu sein. Denn nur das ist „durch sein Wesen“ in den Dingen, was zum Wesen der Dinge gehört. Gott aber gehört nicht zum Wesen der Dinge. Also kann man nicht sagen, daß Gott in den Dingen sei durch sein Wesen, seine Gegenwart und seine Macht.

2. In den Dingen „gegenwärtig sein“ heißt soviel wie ihnen nicht fehlen. Das aber wird bei Gott schon dadurch ausgedrückt, daß wir sagen: Er ist durch sein Wesen in allen Dingen. Also ist es ganz dasselbe: Gott ist durch sein Wesen in den Dingen, und: Gott ist durch seine Gegenwart in den Dingen. Es ist also überflüssig zu sagen: Gott ist in den Dingen durch seine Gegenwart, durch sein Wesen und seine Macht.

3. Wie Gott der Urgrund der Dinge ist durch seine Macht, so auch durch sein Wissen und sein Wollen. Davon aber spricht man nicht, daß Gott in den Dingen sei durch sein Wissen und sein Wollen. Also kann man auch nicht sagen, er sei in den Dingen durch seine Macht

Praeterea, sicut gratia est quaedam perfectio superaddita substantiae rei, ita multae sunt aliae perfectiones superadditae. Si ergo Deus dicitur esse speciali modo in quibusdam per gratiam, videtur quod secundum quamlibet perfectionem debeat accipi specialis modus essendi Deum in rebus.

Sed contra est quod Gregorius dicit, super Cant. Cantic., quod Deus communi modo est in omnibus rebus praesentia, potentia et substantia, tamen familiari modo dicitur esse in aliquibus per gratiam.

Respondeo dicendum quod Deus dicitur esse in re aliqua dupliciter. Uno modo, per modum causae agentis, et sic est in omnibus rebus creatis ab ipso. Alio modo, sicut obiectum operationis est in operante, quod proprium est in operationibus animae, secundum quod cognitum est in cognoscente, et desideratum in desiderante. Hoc igitur secundo modo, Deus specialiter est in rationali creatura, quae cognoscit et diligit illum actu vel habitu. Et quia hoc habet rationalis creatura per gratiam, ut infra patebit, dicitur esse hoc modo in sanctis per gratiam.

In rebus vero aliis ab ipso creatis quomodo sit, considerandum est ex his quae in rebus humanis esse dicuntur. Rex enim dicitur esse in toto regno suo per suam potentiam, licet non sit ubique praesens. Per praesentiam vero suam, dicitur aliquid esse in omnibus quae in prospectu ipsius sunt; sicut omnia quae sunt in aliqua domo, dicuntur esse praesentia alicui, qui tamen non est secundum substantiam suam in qualibet parte domus. Secundum vero substantiam vel essentiam, dicitur aliquid esse in loco in quo eius substantia habetur.

Fuerunt ergo aliqui, scilicet Manichaei, qui dixerunt divinae potestati subiecta spiritualia esse et incorporalia, visibilia vero et corporalia subiecta esse dicebant potestati principii contrarii. Contra hos ergo oportet dicere quod Deus sit in omnibus per potentiam suam. Fuerunt vero alii, qui licet crederent omnia esse subiecta divinae potentiae, tamen providentiam divinam usque ad haec inferiora corpora non extendebant, ex quorum persona dicitur Job XXII, circa cardines caeli perambulat, nec nostra considerat. Et contra hos oportuit dicere quod sit in omnibus per suam praesentiam. Fuerunt vero alii, qui licet dicerent omnia ad Dei providentiam pertinere, tamen posuerunt omnia non immediate esse a Deo creata, sed quod immediate creavit primas creaturas, et illae creaverunt alias. Et contra hos oportet dicere quod sit in omnibus per essentiam.

Sic ergo est in omnibus per potentiam, in quantum omnia eius potestati subduntur. Est per praesentiam in omnibus, in quantum omnia nuda sunt et aperta oculis eius. Est in omnibus per essentiam, in quantum adest omnibus ut causa essendi, sicut dictum est.

Ad primum ergo dicendum quod Deus dicitur esse in omnibus per essentiam, non quidem rerum, quasi sit de essentia earum, sed per essentiam suam, quia substantia sua adest omnibus ut causa essendi, sicut dictum est.

4. Wie die Gnade eine dem Wesen hinzugeschenkte Vollkommenheit bedeutet, so gibt es noch viele andere Vollkommenheiten als Zugabe zum Wesen. Nun spricht man aber von einer besonderen Art der Gegenwart Gottes in den Begnadeten. Also müßte man auch für jede Art von Vollkommenheit eine besondere Art der Gegenwart Gottes annehmen.

Andererseits sagt Gregorius: „Ganz allgemein gesprochen ist Gott in allen Dingen durch seine Gegenwart, seine Macht und sein Wesen; als Freund aber ist er in ganz besonderer Weise in den Begnadeten.“

Antwort: Wir sprechen von einem zweifachen Dasein Gottes in den Dingen: einmal, sofern er in den Dingen wirkt – und so ist er in allen von ihm geschaffenen Dingen. Zweitens nach der Art, wie der Gegenstand der Tätigkeit im Tätigen ist, und das finden wir in eigentümlicher Weise bei den Tätigkeiten der Seele, sofern das Erkannte im Erkennenden und der Gegenstand der Liebe im Liebenden ist. Nach dieser zweiten Art ist Gott in ganz besonderer Weise in den vernunftbegabten Wesen, die ihn erkennen und lieben, sei es in einer augenblicklichen Erhebung oder in einer ständigen Haltung. Da aber der geschaffene Geist dazu der Gnade bedarf, wie wir später noch zeigen werden (I-II 109, 1 und 3; Bd. 14), spricht man von einer besonderen Gegenwart Gottes in den Heiligen durch die Gnade.

Wie Gott aber in den anderen von ihm geschaffenen Wesen gegenwärtig ist, müssen wir nach der bei den menschlichen Dingen allgemein üblichen Redeweise zu bestimmen versuchen. So heißt es vom König, er sei durch seine Macht im ganzen Reich, auch wenn er nicht überall persönlich anwesend ist. Durch seine Gegenwart aber ist ein Mensch nach allgemeiner Auffassung in all den Dingen, die seinem Blick erreichbar sind. So sind uns alle Gegenstände eines Zimmers „gegenwärtig“, wiewohl wir selbst uns nicht in jedem Teile des Zimmers befinden. Schließlich heißt ein Ding seiner Substanz oder seinem Wesen nach dort gegenwärtig, wo es sich mit seiner Substanz befindet.

Nun lehrten die Manichäer, daß zwar die Geister und die unkörperlichen Wesen Gottes Macht unterworfen seien, nicht aber die sichtbaren und körperlichen Dinge. Diese seien vielmehr der Macht eines Gott entgegengesetzten höchsten Wesens unterworfen. Diesen gegenüber muß betont werden, daß Gott durch seine Macht in allen Dingen ist. – Andere wieder gaben zwar zu, daß alle Dinge der göttlichen Macht unterworfen seien; leugneten aber, daß Gottes Vorsehung sich bis auf die Vorgänge der Körperwelt erstrecke. Im Sinne dieser Leute heißt es bei Job 22, 14: „Er durchwandelt den Umkreis des Himmels, aber um unsere Welt kümmert er sich nicht.“ Diesen gegenüber gilt es festzuhalten, daß Gott durch seine Gegenwart in allen Dingen ist. Wieder andere endlich gaben wohl zu, daß Gottes Vorsehung sich auf alle Dinge erstrecke, leugneten aber, daß Gott alle Dinge unmittelbar geschaffen habe; vielmehr habe er unmittelbar nur die obersten Geister geschaffen, und diese hätten die anderen Dinge hervorgebracht. Demgegenüber müssen wir sagen, daß Gott in allen Dingen ist durch seine Wesenheit.

So ist Gott also in allen Dingen durch seine Macht, sofern alle Dinge seiner Macht unterworfen sind. Er ist in allen Dingen durch seine Gegenwart, sofern alles Geschaffene offen vor seinen Augen liegt; schließlich ist er in allen Dingen durch sein Wesen, sofern er allen Dingen gegenwärtig ist als die Ursache ihres Seins (Art. 1).

Zu 1. Gott ist in allen Dingen durch sein Wesen; also nicht durch das Wesen der Dinge, als ob er zum Wesen der Dinge gehören würde, sondern durch sein Wesen, sofern er seiner Substanz nach allen Dingen gegenwärtig ist als die Ursache ihres Seins (Art. 1).

Ad secundum dicendum quod aliquid potest dici praesens alicui, inquantum subiacet eius conspectui, quod tamen distat ab eo secundum suam substantiam, ut dictum est. Et ideo oportuit duos modos poni, scilicet per essentiam, et praesentiam.

Ad tertium dicendum quod de ratione scientiae et voluntatis est, quod scitum sit in sciente, et volitum in volente, unde secundum scientiam et voluntatem, magis res sunt in Deo, quam Deus in rebus. Sed de ratione potentiae est, quod sit principium agendi in aliud, unde secundum potentiam agens comparatur et applicatur rei exteriori. Et sic per potentiam potest dici agens esse in altero.

Ad quartum dicendum quod nulla alia perfectio superaddita substantiae, facit Deum esse in aliquo sicut obiectum cognitum et amatum, nisi gratia, et ideo sola gratia facit singularem modum essendi Deum in rebus. Est autem alius singularis modus essendi Deum in homine per unionem, de quo modo suo loco agetur.

Articulus 4: Utrum esse ubique sit proprium Dei

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod esse ubique non sit proprium Dei. Universale enim, secundum philosophum, est ubique et semper, materia etiam prima, cum sit in omnibus corporibus, est ubique. Neutrum autem horum est Deus, ut ex praemissis patet. Ergo esse ubique non est proprium Dei.

Praeterea, numerus est in numeratis. Sed totum universum est constitutum in numero, ut patet Sap. XI. Ergo aliquis numerus est, qui est in toto universo, et ita ubique.

Praeterea, totum universum est quoddam totum corpus perfectum, ut dicitur in I caeli et mundi. Sed totum universum est ubique, quia extra ipsum nullus locus est. Non ergo solus Deus est ubique.

Praeterea, si aliquod corpus esset infinitum, nullus locus esset extra ipsum. Ergo esset ubique. Et sic, esse ubique non videtur proprium Dei.

Praeterea, anima, ut dicit Augustinus, in VI de Trin., est tota in toto corpore, et tota in qualibet eius parte. Si ergo non esset in mundo nisi unum solum animal, anima eius esset ubique. Et sic, esse ubique non est proprium Dei.

Praeterea, ut Augustinus dicit in epistola ad Volusianum, anima ubi videt, ibi sentit; et ubi sentit, ibi vivit; et ubi vivit, ibi est. Sed anima videt quasi ubique, quia successive videt etiam totum caelum. Ergo anima est ubique.

Sed contra est quod Ambrosius dicit, in libro de spiritu sancto, quis audeat creaturam dicere spiritum sanctum, qui in omnibus et ubique et semper est; quod utique divinitatis est proprium?

Respondeo dicendum quod esse ubique primo et per se, est proprium Dei. Dico autem esse ubique primo, quod secundum se totum est ubique. Si quid enim esset ubique, secundum diversas partes in diversis locis existens, non esset primo ubique, quia quod convenit alicui ratione partis suae, non convenit ei primo; sicut si homo est albus dente, albedo non convenit primo homini, sed denti. Esse autem ubique per se dico id cui non convenit esse ubique per accidens, propter aliquam suppositionem factam, quia sic granum milii esset ubique, supposito quod nullum aliud corpus esset. Per se igitur

Zu 2. Wir können ein Ding uns dann „gegenwärtig nennen, wenn es unserem Blick erreichbar ist, sei es auch, daß es seiner Substanz nach von uns entfernt ist, wie wir oben gezeigt haben. Daher müssen die beiden Bestimmungen: „durch seine Gegenwart“ und: „durch sein Wesen“ unterschieden werden.

Zu 3. Es liegt in der Eigenart des Wissens und Wollens, daß das Erkannte im Erkennenden und das Gewollte im Wollenden ist. Dem Wissen und dem Willen nach sind daher die Dinge eher in Gott als Gott in den Dingen. Die Macht dagegen ist ihrem Begriff nach Grund des Einwirkens auf andere; durch die Macht also wird das Wirkende in Beziehung gesetzt und in Verbindung gebracht mit den Dingen außer ihm. So kann man sagen, daß der Wirkende durch seine Macht in den Dingen sei, auf die seine Macht sich erstreckt.

Zu 4. Nur die Gnade, keine andere zum Wesen hinzukommende Vollkommenheit macht Gott zum Gegenstand der Erkenntnis und der Liebe. Darum begründet auch nur die Gnade eine besondere Art der Gegenwart Gottes in den Geschöpfen. Es gibt allerdings noch eine ganz besondere Art der Gegenwart Gottes im Menschen, nämlich die der [hypostatischen] Vereinigung. Darüber im dritten Buche.

Artikel 4: Kommt die Allgegenwart Gott allein zu?

1. Nach Aristoteles ist das Allgemeine überall und immer [1 Post., cap. 31, 87b 33]. Auch der Urstoff ist überall, da er in allen Körpern ist. Keine von diesen beiden aber ist Gott. Also kommt die Allgegenwart nicht Gott allein zu.

2. Die Zahl findet sich in den gezählten Dingen. Nun ist aber das ganze Weltall zahlenmäßig bestimmt, wie aus Weish 9,21 hervorgeht. Also gibt es wenigstens eine Zahl, die im ganzen Weltall, also überall ist.

3. Nach Aristoteles [1 Caeli et Mundi cap. 1] ist das Weltall wie ein Körper, der in seiner Ganzheit vollendet ist. Das Weltall aber ist überall, weil es außerhalb seiner Grenzen keinen Raum und keinen Ort mehr gibt. Also ist nicht Gott allein allgegenwärtig.

4. Wenn es einen unendlich großen Körper gäbe, so gäbe es außer ihm keinen Ort mehr. Also müßte er überall sein. Also scheint die Allgegenwart nicht Gott allein zuzukommen.

5. Nach Augustinus ist die Seele „ganz im ganzen Körper und ganz in jedem Teile des Körpers“. Wenn nun die ganze Welt nur ein einziges Lebewesen wäre, würde ihre (der Welt) Seele überall sein. Also kommt die Allgegenwart nicht Gott allein zu.

6. Augustinus sagt: „Wo die Seele sieht, da fühlt sie auch; wo sie fühlt, da lebt sie; wo sie lebt, da ist sie.“ Die Seele sieht aber sozusagen überall, denn sie sieht nacheinander den ganzen Himmel. Also ist die Seele überall.

Andererseits sagt Ambrosius: „Wer wagte zu sagen, der Hl. Geist sei geschaffen, er, der in allen Dingen und immer und überall ist, was ausschließlich der Gottheit eigen ist.“

Antwort: Ursprünglich und an sich kommt das „Überall-sein“ Gott allein zu. Ich nenne aber „ursprünglich überall-seiend“ das, was in seiner Ganzheit überall ist. Wenn es nämlich auf Grund seiner an verschiedenen Orten gegenwärtigen Teile „überall“ wäre, so könnte es nicht „ursprünglich überall-seiend“ genannt werden. Denn was einem Ding auf Grund seiner Teile zukommt, kommt ihm nicht ursprünglich zu. Wenn z.B. der Mensch weiße Zähne hat, so kommt das Weiß-sein ursprünglich nicht dem Menschen, sondern seinen Zähnen zu. – Zweitens nenne ich „an sich überall-seiend“ dasjenige, dem das Überall-

convenit esse ubique alicui, quando tale est quod, qualibet positione facta, sequitur illud esse ubique. Et hoc proprie convenit Deo. Quia quotcumque loca ponantur, etiam si ponerentur infinita praeter ista quae sunt, oporteret in omnibus esse Deum, quia nihil potest esse nisi per ipsum. Sic igitur esse ubique primo et per se convenit Deo, et est proprium eius, quia quotcumque loca ponantur, oportet quod in quolibet sit Deus, non secundum partem, sed secundum seipsum.

Ad primum ergo dicendum quod universale et materia prima sunt quidem ubique, sed non secundum idem esse.

Ad secundum dicendum quod numerus, cum sit accidens, non est per se sed per accidens, in loco. Nec est totus in quolibet numeratorum, sed secundum partem. Et sic non sequitur quod sit primo et per se ubique.

Ad tertium dicendum quod totum corpus universi est ubique, sed non primo, quia non totum est in quolibet loco, sed secundum suas partes. Nec iterum per se, quia si ponerentur aliqua alia loca, non esset in eis.

Ad quartum dicendum quod, si esset corpus infinitum, esset ubique; sed secundum suas partes.

Ad quintum dicendum quod, si esset unum solum animal, anima eius esset ubique primo quidem, sed per accidens.

Ad sextum dicendum quod, cum dicitur anima alicubi videre, potest intelligi dupliciter. Uno modo, secundum quod hoc adverbium alicubi determinat actum videndi ex parte obiecti. Et sic verum est quod, dum caelum videt, in caelo videt, et eadem ratione in caelo sentit. Non tamen sequitur quod in caelo vivat vel sit, quia vivere et esse non important actum transeuntem in exterius obiectum. Alio modo potest intelligi secundum quod adverbium determinat actum videntis, secundum quod exit a vidente. Et sic verum est quod anima ubi sentit et videt, ibi est et vivit, secundum istum modum loquendi. Et ita non sequitur quod sit ubique.

Quaestio IX: De immutabilitate divina

Consequenter considerandum est de immutabilitate et aeternitate divina, quae immutabilitatem consequitur. Circa immutabilitatem vero quaeruntur duo. Primo, utrum Deus sit omnino immutabilis. Secundo, utrum esse immutabile sit proprium Dei.

Articulus 1: Utrum Deus sit omnino immutabilis

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit omnino immutabilis. Quidquid enim movet se ipsum, est aliquo modo mutabile. Sed, sicut dicit Augustinus, VIII super Genesim ad litteram, spiritus creator movet se nec per tempus nec per locum. Ergo Deus est aliquo modo mutabilis.

sein nicht zufällig, d.h. hier: auf Grund einer bestimmten Voraussetzung zukommt So könnte nämlich auch ein Hirsekörnchen „überall“ sein, nämlich unter der Voraussetzung, daß es außer diesem Hirsekörnchen keinen anderen Körper gäbe. „An-sich-überall-sein“ kommt einem Wesen also nur dann zu, wenn es unter jeder beliebigen Voraussetzung als „überall-seiend“ gelten muß. Das aber ist Gott ganz allein eigen. Denn so viele Räume wir auch annehmen mögen, auch unendlich viele außer den schon bestehenden, immer müßte Gott in all diesen Räumen, also überall sein, weil alles nur durch ihn Sein und Bestand hat Somit ist das „ursprünglich und an sich Überall-sein“ ausschließliche Eigenschaft Gottes. Denn so viele Räume wir annehmen mögen, in allen muß Gott gegenwärtig sein, und zwar nicht etwa nur auf Grund eines Teiles [denn er hat keine Teile], sondern durch sich selbst.

Zu 1. Das Allgemeine und der Urstoff sind zwar überall, aber nicht dem gleichen Sein nach.

Zu 2. Die Zahl ist nur Eigenschaft und infolgedessen nicht „an sich“, sondern nur indirekt „am Ort“, nämlich auf Grund der gezählten Dinge. Auch ist sie nicht ganz in jedem der gezählten Dinge, sondern immer nur zu einem Teil ihrer selbst. Daher folgt nicht, daß sie „ursprünglich und an sich“ überall ist.

Zu 3. Das ganze Weltall ist zwar „überall“, aber nicht „ursprünglich“ überall. Denn nicht nach seiner Ganzheit ist es an allen Orten, sondern nur durch seine Teile. Es ist auch nicht „an sich“ überall, weil noch andere Räume möglich sind, in denen das [jetzt gegebene] Weltall nicht wäre.

Zu 4. Würde es einen unendlich großen Körper geben, so wäre er überall, aber nur durch seine Teile.

Zu 5. Wenn die ganze Welt ein einziges Lebewesen wäre, so wäre ihre Seele zwar „ursprünglich“ überall, aber nicht „an sich“, sondern nur mittelbar, eben auf Grund dieser Voraussetzung.

Zu 6. Der Ausdruck, daß die Seele „irgendwo“ sieht, kann doppelt verstanden werden. Einmal in dem Sinne, daß das Umstandswort „irgendwo“ den Akt des Sehens vom Gegenstand her bestimmt. In diesem Sinne ist es richtig, daß die Seele, wenn sie den Himmel sieht, „im Himmel“ sieht und genau im selben Sinne im Himmel auch fühlt. Daraus folgt aber nicht, daß sie auch im Himmel lebt und ist, denn Leben und Sein bedeuten keine Tätigkeit, die auf einen äußeren Gegenstand geht. – Zweiten kann man den Ausdruck auch so verstehen, daß das Umstandswort „irgendwo“ das Sehen bestimmt, sofern es vom Sehenden gesetzt wird; und in diesem Sinne ist es wahr, daß die Seele dort, wo sie sieht und fühlt, auch lebt und ist, nämlich im angegebenen Sinne. Somit folgt daraus aber keineswegs, daß sie überall ist.

Frage IX: Die Unveränderlichkeit Gottes

Danach ist die Unveränderlichkeit Gottes zu untersuchen sowie seine Ewigkeit, die eine Folge der Unveränderlichkeit ist. In bezug auf die Unveränderlichkeit Gottes ergeben sich zwei Einzelfragen: Ist Gott ganz unveränderlich? Kommt die Unveränderlichkeit Gott allein zu?

Artikel 1: Ist Gott ganz unveränderlich?

1. Alles, was sich selbst bewegt, ist irgendwie veränderlich. Augustinus aber sagt: „Der Schöpfer-Geist bewegt sich selbst, aber nicht in der Zeit noch im Raume.“ Also ist Gott irgendwie veränderlich.

Praeterea, Sap. VII dicitur de sapientia quod est mobilior omnibus mobilibus. Sed Deus est ipsa sapientia. Ergo Deus est mobilis.

Praeterea, appropinquari et elongari motum significant. Huiusmodi autem dicuntur de Deo in Scriptura, Iac. IV, appropinquate Deo, et appropinquabit vobis. Ergo Deus est mutabilis.

Sed contra est quod dicitur Malach. III, ego Deus, et non mutor.

Respondeo dicendum quod ex praemissis ostenditur Deum esse omnino immutabilem. Primo quidem, quia supra ostensum est esse aliquod primum ens, quod Deum dicimus, et quod huiusmodi primum ens oportet esse purum actum absque permixtione alicuius potentiae, eo quod potentia simpliciter est posterior actu. Omne autem quod quocumque modo mutatur, est aliquo modo in potentia. Ex quo patet quod impossibile est Deum aliquo modo mutari.

Secundo, quia omne quod movetur, quantum ad aliquid manet, et quantum ad aliquid transit, sicut quod movetur de albedine in nigredinem, manet secundum substantiam. Et sic in omni eo quod movetur, attenditur aliqua compositio. Ostensum est autem supra quod in Deo nulla est compositio, sed est omnino simplex. Unde manifestum est quod Deus moveri non potest.

Tertio, quia omne quod movetur, motu suo aliquid acquirit, et pertingit ad illud ad quod prius non pertinebat. Deus autem, cum sit infinitus, comprehendens in se omnem plenitudinem perfectionis totius esse, non potest aliquid acquirere, nec extendere se in aliquid ad quod prius non pertinebat. Unde nullo modo sibi competit motus. Et inde est quod quidam antiquorum, quasi ab ipsa veritate coacti, posuerunt primum principium esse immobile.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus ibi loquitur secundum modum quo Plato dicebat primum movens movere seipsum, omnem operationem nominans motum; secundum quod etiam ipsum intelligere et velle et amare motus quidam dicuntur. Quia ergo Deus intelligit et amat seipsum, secundum hoc dixerunt quod Deus movet seipsum, non autem secundum quod motus et mutatio est existentis in potentia, ut nunc loquimur de mutatione et motu.

Ad secundum dicendum quod sapientia dicitur mobilis esse similitudinarie, secundum quod suam similitudinem diffundit usque ad ultima rerum. Nihil enim esse potest, quod non procedat a divina sapientia per quandam imitationem, sicut a primo principio effectivo et formali; prout etiam artificata procedunt a sapientia artificis. Sic igitur in quantum similitudo divinae sapientiae gradatim procedit a supremis, quae magis participant de eius similitudine, usque ad infima rerum, quae minus participant dicitur esse quidam processus et motus divinae sapientiae in res, sicut si dicamus solem procedere usque ad terram, in quantum radius luminis eius usque ad terram pertingit. Et hoc modo exponit Dionysius, cap. I Cael. Hier., dicens quod omnis processus divinae manifestationis venit ad nos a patre luminum moto.

Ad tertium dicendum quod huiusmodi dicuntur de Deo in Scripturis metaphoricè. Sicut enim dicitur sol intrare domum vel exire, in quantum radius eius pertingit ad domum; sic dicitur Deus appropinquare ad nos vel recedere a nobis, in quantum percipimus influentiam bonitatis ipsius, vel ab eo deficiamus.

2. Von der Weisheit heißt es (Weish 7, 24): sie sei „beweglicher als alles Bewegliche“. Nun ist aber Gott die Weisheit selbst. Also ist Gott veränderlich.

3. Sich nähern oder sich entfernen bedeutet eine Bewegung. Nun heißt es aber von Gott in der Hl. Schrift (Jak 4, 8): „Nahet euch Gott, und er wird sich euch nahen.“ Also ist Gott veränderlich.

Andererseits heißt es Mal 3, 6: „Ich bin der Herr und wandle mich nicht.“

Antwort: Aus dem früher (2, 3) Gesagten geht hervor, daß Gott ganz unveränderlich ist. Erstens wurde dort gezeigt, daß es ein erstes Sein gibt, das wir Gott nennen, und daß dieses Erste reine Wirklichkeit sein müsse ohne den Schatten einer bestimmungsbedürftigen Seinsanlage, weil die Anlage [als das Mögliche] schlechthin später ist als das Wirkliche. Alles aber, was sich in irgendeiner Beziehung verändert, ist noch bestimmungsfähige Anlage. Daraus geht hervor, daß Gott sich auf keine Weise verändern kann.

Zweitens. Alles, was in Bewegung ist, bleibt zum Teil dasselbe und geht zum Teil über in ein anderes. So bleibt z.B. die Substanz des Körpers bestehen, auch wenn seine Farbe sich ändert. Daher ist in allem, was in Bewegung ist, irgendwelche Zusammensetzung festzustellen. Wir haben aber oben (3, 7) gesehen, daß Gott nicht zusammengesetzt, sondern ganz einfach ist. Also kann Gott nicht in Bewegung sein.

Drittens. Alles, was in Bewegung ist, erhält durch seine Bewegung etwas, was es vorher nicht hatte. Gott aber, der Unendliche, der die Fülle aller Seinsvollkommenheiten in sich begreift, kann keine Vollkommenheit mehr hinzu erwerben noch zu irgend etwas gelangen, das er vorher nicht gehabt hätte. Also kann er in keiner Weise in Bewegung sein. Aus diesem Grunde vertraten auch einige von den alten Philosophen, von der Wahrheit selbst gleichsam bezwungen, die Unveränderlichkeit des Weltgrundes.

Zu 1. Augustinus spricht im Sinne Platons von der Selbstbewegung des ersten Bewegers. Plato nennt nämlich jede Tätigkeit „Bewegung“. In diesem Sinne werden auch Erkennen, Wollen und Lieben als Bewegungen aufgefaßt. Weil also Gott sich selbst erkennt und liebt, sagten sie: Gott bewege sich selbst. Nicht aber in dem Sinne, wonach Bewegung und Veränderung dem im Anlage-Zustand Befindlichen zukommen, wie wir hier „Bewegung“ fassen.

Zu 2. Die Weisheit wird nur insofern „beweglich“ genannt, als sie den Glanz ihrer Vollkommenheit ausstrahlt bis in die niedersten Wesen. Es kann nämlich nichts geben, das nicht von der göttlichen Weisheit ausgegangen und ihr nicht irgendwie nachgebildet wäre als der ersten bewirkenden und formgebenden Ursache, genau so wie das Kunstwerk seinen Ursprung hat in der Weisheit des Künstlers. Weil nun der Widerschein der ewigen Weisheit stufenweise von den höchsten Wesen, die ihn unmittelbar empfangen, weitergeleitet wird zu den niedersten, in denen er schwächer leuchtet, so spricht man von einem Ausgang, von einer Bewegung, die von der ewigen Weisheit ausgeht in die Dinge; wie man auch von der Sonne sagt, sie komme bis zu uns, weil ihre Strahlen bis zur Erde gelangen. Diesen Sinn hat auch die Erklärung des Dionysius Areopagita, wenn er zu der angeführten Stelle sagt, daß „jeder Hervorgang der vom Vater erzeugten Lichtausstrahlung wohlthätig zu uns sich ausbreitet“.

Zu 3. Die beiden Ausdrücke „sich nähern“ und „sich entfernen“ werden in der Hl. Schrift nur im bildlichen Sinne auf Gott angewandt. Wie man von der Sonne sagt, sie komme in ein Zimmer oder gehe wieder fort, sofern ihre Strahlen dorthin gelangen, so sagen wir auch von Gott, daß er sich uns nähere oder uns verlasse, wenn wir die Wirkungen seiner Güte aufnehmen oder abweisen.

Articulus 2: Utrum esse immutabile sit Dei proprium

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod esse immutabile non sit proprium Dei. Dicit enim philosophus, in II Metaphys., quod materia est in omni eo quod movetur. Sed substantiae quaedam creatae, sicut Angeli et animae, non habent materiam, ut quibusdam videtur. Ergo esse immutabile non est proprium Dei.

Praeterea, omne quod movetur, movetur propter aliquem finem, quod ergo iam pervenit ad ultimum finem, non movetur. Sed quaedam creaturae iam pervenerunt ad ultimum finem, sicut omnes beati. Ergo aliqua creaturae sunt immobiles.

Praeterea, omne quod est mutabile, est variabile. Sed formae sunt invariables, dicitur enim in libro sex principiorum, quod forma est simplici et invariabili essentia consistens. Ergo non est solius Dei proprium esse immutabile.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro de natura boni, solus Deus immutabilis est; quae autem fecit, quia ex nihilo sunt, mutabilia sunt.

Respondeo dicendum quod solus Deus est omnino immutabilis, omnis autem creatura aliquo modo est mutabilis. Sciendum est enim quod mutabile potest aliquid dici dupliciter, uno modo, per potentiam quae in ipso est; alio modo, per potentiam quae in altero est. Omnes enim creaturae, antequam essent, non erant possibles esse per aliquam potentiam creatam, cum nullum creatum sit aeternum, sed per solam potentiam divinam, in quantum Deus poterat eas in esse producere. Sicut autem ex voluntate Dei dependet quod res in esse producit, ita ex voluntate eius dependet quod res in esse conservat, non enim aliter eas in esse conservat, quam semper eis esse dando; unde si suam actionem eis subtraheret, omnia in nihilum redigerentur, ut patet per Augustinum, IV super Gen. ad Litt. Sicut igitur in potentia creatoris fuit ut res essent, antequam essent in seipsis, ita in potentia creatoris est, postquam sunt in seipsis, ut non sint. Sic igitur per potentiam quae est in altero, scilicet in Deo, sunt mutabiles, in quantum ab ipso ex nihilo potuerunt produci in esse, et de esse possunt reduci in non esse.

Si autem dicatur aliquid mutabile per potentiam in ipso existentem, sic etiam aliquo modo omnis creatura est mutabilis. Est enim in creatura duplex potentia, scilicet activa et passiva. Dico autem potentiam passivam, secundum quam aliquid assequi potest suam perfectionem, vel in essendo vel in consequendo finem. Si igitur attendatur mutabilitas rei secundum potentiam ad esse, sic non in omnibus creaturis est mutabilitas, sed in illis solum in quibus illud quod est possibile in eis, potest stare cum non esse. Unde in corporibus inferioribus est mutabilitas et secundum esse substantiale, quia materia eorum potest esse cum privatione formae substantialis ipsorum, et quantum ad esse accidentale, si subiectum compatitur secum privationem accidentis; sicut hoc subiectum, homo, compatitur secum non album, et ideo potest mutari de albo in non album. Si vero sit tale accidens quod consequatur principia essentialia subiecti, privatio illius accidentis non potest stare cum subiecto, unde subiectum non potest mutari secundum illud accidens, sicut nix non potest fieri nigra. In corporibus vero caelestibus, materia non compatitur secum privationem formae, quia forma perficit totam potentialitatem materiae, et ideo non sunt mutabilia secundum esse substantiale; sed secundum esse locale, quia subiectum compatitur secum

Artikel 2: Kommt die Unveränderlichkeit Gott allein zu?

1. Nach Aristoteles findet sich in allem, was in Bewegung ist, Stoff [2 Metaph. cap. 2, 994b 26]. Nun aber gibt es geschaffene Wesen, wie die Engel und die Menschenseelen, in denen sich nach der Meinung einiger kein Stoff findet. Also kommt die Unveränderlichkeit nicht Gott allein zu.

2. Alles, was in Bewegung ist, ist auf ein Ziel hin in Bewegung. Sobald es also am Ziel angelangt ist, hört die Bewegung auf. Nun gibt es aber Geschöpfe, nämlich die Seligen, die ihr letztes Ziel schon erreicht haben. Also sind wenigstens einige von den Geschöpfen unveränderlich.

3. Alles Veränderliche ist wandelbar. Die Formen aber sind unwandelbar. So steht es in dem Buche „Von den sechs Prinzipien“: „Das Wesen der Form ist einfach und unwandelbar.“ Also ist die Unveränderlichkeit keine ausschließliche Eigenschaft Gottes.

Andererseits sagt Augustinus: „Gott allein ist unveränderlich; alles aber, was er gemacht hat, ist, weil es aus dem Nichts stammt, der Veränderung unterworfen.“

Antwort: Gott allein ist ganz unveränderlich. Alles Geschaffene aber ist in irgendeiner Weise der Veränderung unterworfen. In doppeltem Sinne nämlich kann ein Wesen veränderlich heißen: erstens: auf Grund eines Vermögens, das in ihm selbst liegt; zweitens: auf Grund eines Vermögens, das in einem anderen liegt. Denn bevor die Geschöpfe waren, waren sie „möglich“, freilich nicht auf Grund eines [in ihnen selbst gelegenen] geschaffenen Vermögens – denn nichts Geschaffenes ist ewig –, sondern einzig auf Grund eines in Gott gelegenen Vermögens, sofern Gott[-es Macht] sie ins Dasein zu rufen „vermochte“. Wie es aber vom Willen Gottes abhing, sie ins Dasein zu rufen, so hängt es auch von seinem Willen ab, sie im Dasein zu erhalten. Nur dadurch nämlich erhält er sie im Dasein, daß er ihnen das Sein fortwährend neu schenkt. Würde er daher seine Macht von ihnen zurückziehen, so würden sie alle ins Nichts zurücksinken (Augustinus). Wie es also im Vermögen [= Macht] des Schöpfers lag, die Dinge, bevor sie in sich selbst waren, zu erschaffen, eo liegt es auch im Vermögen des Schöpfers, sie, nachdem sie sind, wieder zu vernichten. So sind sie also veränderlich auf Grund des Vermögens, das in einem anderen, nämlich in Gott liegt, sofern sie von ihm aus Nichts konnten geschaffen werden und ebenso jetzt [da sie geschaffen sind] aus dem Sein wieder in Nichts zurückgeführt werden können.

Aber auch auf Grund des Vermögens, das sie in sich selbst tragen, sind alle Geschöpfe irgendwie veränderlich. Im Geschaffenen nämlich gibt es ein doppeltes Vermögen: ein tätiges und ein leidendes. Ich nenne aber „leidendes Vermögen“ das, auf Grund dessen ein Wesen vervollkommnungsfähig ist, sei es im Sein, sei es im Tätig-sein (das immer auf die Erreichung eines Zieles geht). Die Veränderlichkeit nun auf Grund des [leidenden] Vermögens zum Sein findet sich nicht in allen Wesen, sondern nur in jenen, bei denen das, was Vermögen [= Anlage] in ihnen ist, zusammen bestehen kann mit einem bestimmten Nicht-sein. So sind die irdischen Körper veränderlich sowohl in bezug auf ihr wesentliches (substantiales) Sein – denn ihr Stoff kann zusammen bestehen mit dem Nicht-sein dieser bestimmten Wesensform –, als auch in bezug auf das Sein bestimmter Eigenschaften, soweit der Träger das Nicht-sein [bzw. Nicht-haben] bestimmter Eigenschaften verträgt; wie z.B. dieses bestimmte Einzelwesen „Mensch“ zusammen bestehen kann mit dem „Nicht-weiß-sein“, also kann er aus einem weißen ein nicht-weißer werden. Wenn es sich aber um Eigenschaften handelt, die aus den Wesensgründen des Dinges folgen, dann kann das Sein des Dinges nicht zusammen bestehen mit dem Nicht-sein solcher

privationem huius loci vel illius. Substantiae vero incorporeae, quia sunt ipsae formae subsistentes, quae tamen se habent ad esse ipsarum sicut potentia ad actum, non compatiuntur secum privationem huius actus, quia esse consequitur formam, et nihil corrumpitur nisi per hoc quod amittit formam. Unde in ipsa forma non est potentia ad non esse, et ideo huiusmodi substantiae sunt immutabiles et invariables secundum esse. Et hoc est quod dicit Dionysius, IV cap. de Div. Nom., quod substantiae intellectuales creatae mundae sunt a generatione et ab omni variatione, sicut corporales et immateriales. Sed tamen remanet in eis duplex mutabilitas. Una secundum quod sunt in potentia ad finem, et sic est in eis mutabilitas secundum electionem de bono in malum, ut Damascenus dicit. Alia secundum locum, in quantum virtute sua finita possunt attingere quaedam loca quae prius non attingebant, quod de Deo dici non potest, qui sua infinitate omnia loca replet, ut supra dictum est. Sic igitur in omni creatura est potentia ad mutationem, vel secundum esse substantiale, sicut corpora corruptibilia; vel secundum esse locale tantum, sicut corpora caelestia, vel secundum ordinem ad finem et applicationem virtutis ad diversa, sicut in Angelis. Et universaliter omnes creaturae communiter sunt mutabiles secundum potentiam creantis, in cuius potestate est esse et non esse earum. Unde, cum Deus nullo istorum modorum sit mutabilis, proprium eius est omnino immutabilem esse.

Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit de eo quod est mutabile secundum esse substantiale vel accidentale, de tali enim motu philosophi tractaverunt.

Ad secundum dicendum quod Angeli boni, supra immutabilitatem essendi, quae competit eis secundum naturam, habent immutabilitatem electionis ex divina virtute, tamen remanet in eis mutabilitas secundum locum.

Ad tertium dicendum quod formae dicuntur invariables, quia non possunt esse subiectum variationis, subiiciuntur tamen variationi, in quantum subiectum secundum eas variatur. Unde patet quod secundum quod sunt, sic variantur, non enim dicuntur entia quasi sint subiectum essendi, sed quia eis aliquid est.

Eigenschaften. Daher kann das Ding sich in bezug auf solche Eigenschaften nicht verändern; z.B. kann der Schnee [als solcher] nicht schwarz werden. – Bei den Himmelskörpern aber verträgt sich der Stoff [als das leidende Vermögen] nicht mit dem Nicht-sein der Form, weil die Form in diesem Falle das Vermögen des Stoffes restlos ausfüllt, daher sind sie auch nicht veränderlich nach ihrem wesentlichen Sein, sondern nur in bezug auf das „Am-Ort-sein“, sofern das Sein dieser Körper sich verträgt mit dem „Nicht-an-diesem-“, oder „Nicht-an-jenem-Ort-sein“. – Die unkörperlichen Wesen aber, weil sie unabhängig vom Stoff bestehende Formen sind – obwohl sie sich zu ihrem (Da-)Sein verhalten wie die Seinsanlage zur Seinswirklichkeit –, vertragen sich doch nicht mit dem Nicht-sein dieser ihrer Seinswirklichkeit: denn auf die Form folgt das (Da-)Sein notwendig, und alles geht nur dadurch zugrunde, daß es die Form verliert. Daher liegt in der Form selbst keine Möglichkeit zum Nicht-sein. Infolgedessen sind diese Wesen dem Sein nach unveränderlich und unwandelbar. Deshalb sagt auch Dionysius Areopagita: „Die geschaffenen Geist-Wesen sind, weil unkörperlich und unstofflich, unberührt von jedem Werden und jedem Wandel.“ Indessen bleibt auch bei diesen Geist-Wesen eine doppelte Veränderlichkeit bestehen. Erstens sind sie von sich aus noch auf dem Wege („in der Möglichkeit“) zum Ziel [und können infolgedessen das Ziel noch verfehlen], können noch, wie Johannes von Damaskus sagt, eine gute oder schlechte Wahl treffen. Zweitens können diese Geist-Wesen ihren Ort verändern, insofern sie ihre begrenzte Kraft auf Orte ausdehnen können, die sie vorher noch nicht berührt haben. Von Gott aber kann man das nicht sagen, weil er in seiner Unendlichkeit alles zumal erfüllt (8, 2).

So bleibt also in allem Geschaffenen die Möglichkeit einer Veränderung, sei es in bezug auf das wesentliche, substantiale Sein, wie bei den Körpern, die vergänglich sind; sei es in bezug auf das „Am-Ort-sein“, wie bei den Himmelskörpern; sei es endlich in bezug auf die Hinordnung zum Ziel oder in bezug auf das Ansetzen der Kraft an verschiedenen Orten, wie bei den Engeln. Ganz allgemein aber sind alle Geschöpfe in gleicher Weise veränderlich auf Grund des Vermögens [= Macht] des Schöpfers, in dessen Hand ihr Sein und Nicht-sein gelegen ist. Da nun Gott in keiner der genannten Weisen veränderlich ist, ist er allein der ganz Unveränderliche.

Zu 1. Der Einwand geht aus von der Veränderlichkeit des Wesens oder der Eigenschaften. Von dieser Veränderlichkeit handelten nämlich die Philosophen.'

Zu 2. Die guten Engel haben über die Unvergänglichkeit ihres Wesens hinaus, die ihnen von Natur eignet, noch die Unveränderlichkeit des Willens als Gnadengeschenk Gottes. Doch bleibt in ihnen die Möglichkeit der Ortsveränderung.

Zu 3. Die Formen werden unwandelbar genannt, weil sie nicht selbst Träger des Wandels sein können. Sie sind aber dem Wandel insofern unterworfen, als der Träger [das Ding] sich wandeln kann in bezug auf die Formen. Somit ist es klar, daß auch ihr Sein dem Wandel unterliegt; sie sind ja nicht „Seiende“ als Träger des Seins, sondern durch sie empfängt der Seinsträger sein bestimmtes Sein.

Quaestio X: De Dei aeternitate

Deinde quaeritur de aeternitate. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, quid sit aeternitas. Secundo, utrum Deus sit aeternus. Tertio, utrum esse aeternum sit proprium Dei. Quarto, utrum aeternitas differat a tempore. Quinto, de differentia aevi et temporis. Sexto, utrum sit unum aevum tantum, sicut est unum tempus et una aeternitas.

Articulus 1: Utrum convenienter definiatur aeternitas, quod est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non sit conveniens definitio aeternitatis, quam Boetius ponit V de consolatione, dicens quod aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio. Interminabile enim negative dicitur. Sed negatio non est de ratione nisi eorum quae sunt deficientia, quod aeternitati non competit. Ergo in definitione aeternitatis non debet poni interminabile.

Praeterea, aeternitas durationem quandam significat. Duratio autem magis respicit esse quam vitam. Ergo non debuit poni in definitione aeternitatis vita, sed magis esse.

Praeterea, totum dicitur quod habet partes. Hoc autem aeternitati non convenit, cum sit simplex. Ergo inconvenienter dicitur tota.

Praeterea, plures dies non possunt esse simul, nec plura tempora. Sed in aeternitate pluraliter dicuntur dies et tempora, dicitur enim Micheae V, egressus eius ab initio, a diebus aeternitatis; et ad Rom., XVI cap., secundum revelationem mysterii temporibus aeternis taciti. Ergo aeternitas non est tota simul.

Praeterea, totum et perfectum sunt idem. Posito igitur quod sit tota, superflue additur quod sit perfecta.

Praeterea, possessio ad durationem non pertinet. Aeternitas autem quaedam duratio est. Ergo aeternitas non est possessio.

Respondeo dicendum quod, sicut in cognitionem simplicium oportet nos venire per composita, ita in cognitionem aeternitatis oportet nos venire per tempus; quod nihil aliud est quam numerus motus secundum prius et posterius. Cum enim in quolibet motu sit successio, et una pars post alteram, ex hoc quod numeramus prius et posterius in motu, apprehendimus tempus; quod nihil aliud est quam numerus prioris et posterioris in motu. In eo autem quod caret motu, et semper eodem modo se habet, non est accipere prius et posterius. Sicut igitur ratio temporis consistit in numeratione prioris et posterioris in motu, ita in apprehensione uniformitatis eius quod est omnino extra motum, consistit ratio aeternitatis.

Item, ea dicuntur tempore mensurari, quae principium et finem habent in tempore, ut dicitur in IV Physic., et hoc ideo, quia in omni eo quod movetur est accipere aliquod principium et aliquem finem. Quod vero est omnino immutabile, sicut nec successionem, ita nec principium aut finem habere potest.

Sic ergo ex duobus notificatur aeternitas. Primo, ex hoc quod id quod est in aeternitate, est interminabile, id est principio et fine carens (ut terminus ad utrumque referatur). Secundo, per hoc quod ipsa aeternitas

Frage X: Die Ewigkeit Gottes

In bezug auf die Ewigkeit Gottes ergeben sich sechs Einzelfragen: Was ist die Ewigkeit? Ist Gott ewig? Ist Gott allein ewig? Unterscheidet sich die Ewigkeit von der Zeit? Unterscheidet sich das Aevum von der Zeit? Gibt es nur ein einziges Aevum?

Artikel 1: Bestimmt man die Ewigkeit recht, wenn man sagt: der in seiner ganzen Fülle [immer] gegenwärtige Vollbesitz eines unbegrenzten Lebens?

1. Zunächst darf es in der Definition nicht heißen: „Vollbesitz eines unbegrenzten Lebens“. Denn der Ausdruck „unbegrenzt“ bedeutet eine Verneinung. Eine Verneinung aber kann nur in den Begriff der unvollkommenen Dinge eingehen, zu denen die Ewigkeit nicht gehört. Also gehört der Ausdruck „unbegrenzt“ in die Wesensbestimmung der Ewigkeit nicht hinein.

2. Die Ewigkeit bedeutet eine Dauer. Die Dauer aber geht mehr auf das Sein als auf das Leben. Also durfte man in der Definition der Ewigkeit nicht „Leben“ sagen, sondern „Sein“.

3. Ganz ist nur das, was Teile hat. Die Ewigkeit aber hat keine Teile, sondern ist ganz einfach. Also darf man nicht von „ganzer Fülle“ sprechen.

4. Verschiedene Tage oder Zeiten können nicht zugleich sein. Von der Ewigkeit aber wird gesprochen, als wenn es in ihr viele Tage und Zeiten gäbe; Mich 5, 2: „Sein Ausgang ist von Anbeginn, von den Tagen der Ewigkeit.“ Und Röm 16, 25: „... nach der Offenbarung des Geheimnisses, das seit ewigen Zeiten verschwiegen wurde.“ Also ist die Ewigkeit nicht in ihrer ganzen Fülle gegenwärtig.

5. Ganz und voll ist dasselbe. Wenn man also sagt: „in der ganzen Fülle“, dann ist das „Voll“ [-besitz] überflüssig.

6. Der Besitz hat mit Dauer nichts zu tun. Die Ewigkeit aber ist eine Dauer. Also kann man die Ewigkeit nicht als einen Besitz bestimmen.

Antwort: Wie wir zur Erkenntnis der einfachen Dinge nur auf dem Wege über die zusammengesetzten gelangen, so kommen wir zur Erkenntnis der Ewigkeit nur durch die Erkenntnis der Zeit. Die Zeit aber ist nichts anderes, als das durch die Zahl bestimmte Maß der Bewegung in bezug auf das Vorher und Nachher. In jeder Bewegung nämlich gibt es ein Nacheinander: ein Teil kommt nach dem anderen, und so kommen wir, indem wir das Vorher und Nachher in der Bewegung zählen, zum Begriff der Zeit, die also nichts anderes ist als die Zahl des aufeinanderfolgenden Vorher und Nachher der Bewegung. Wo wir aber keine Bewegung haben, sondern immer den gleichen Zustand, da kann es auch kein Vorher und Nachher, kein Früher und Später geben. Wie also der Begriff der Zeit in der Zählung der aufeinanderfolgenden Teile der Bewegung liegt, so der Begriff der Ewigkeit in der Erfassung der vollen, unbedingten Unveränderlichkeit dessen, was jenseits aller Bewegung liegt.

Ferner: Nach Aristoteles werden jene Dinge von der Zeit gemessen, die in der Zeit Anfang und Ende haben [4 Phys. cap. 12, 221b 17]. Denn in allem, was in Bewegung ist, muß es einen Anfang und ein Ende geben. Das vollkommen Unveränderliche aber kann, weil es kein Nacheinander kennt, auch keinen Anfang und kein Ende haben.

So wird also der Begriff der Ewigkeit aus zwei Merkmalen gewonnen: erstens daraus, daß das Ewige unbegrenzt, d.h. also: ohne Anfang und ohne Ende ist (sofern der Begriff der „Grenze“ auf beides

successione caret, tota simul existens.

Ad primum ergo dicendum quod simplicia consueverunt per negationem definiri, sicut punctus est cuius pars non est. Quod non ideo est, quod negatio sit de essentia eorum, sed quia intellectus noster, qui primo apprehendit composita, in cognitionem simplicium pervenire non potest, nisi per remotionem compositionis.

Ad secundum dicendum quod illud quod est vere aeternum, non solum est ens, sed vivens, et ipsum vivere se extendit quodammodo ad operationem, non autem esse. Protensio autem durationis videtur attendi secundum operationem, magis quam secundum esse, unde et tempus est numerus motus.

Ad tertium dicendum quod aeternitas dicitur tota, non quia habet partes, sed in quantum nihil ei deest.

Ad quartum dicendum quod, sicut Deus, cum sit incorporeus, nominibus rerum corporalium metaphorice in Scripturis nominatur, sic aeternitas, tota simul existens, nominibus temporalibus successivis.

Ad quintum dicendum quod in tempore est duo considerare, scilicet ipsum tempus, quod est successivum; et nunc temporis, quod est imperfectum. Dicit ergo tota simul, ad removendum tempus, et perfecta, ad excludendum nunc temporis.

Ad sextum dicendum quod illud quod possidetur, firmiter et quiete habetur. Ad designandam ergo immutabilitatem et indeficientiam aeternitatis, usus est nomine possessionis.

Articulus 2: Utrum Deus sit aeternus

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit aeternus. Nihil enim factum potest dici de Deo. Sed aeternitas est aliquid factum, dicit enim Boetius quod nunc fluens facit tempus, nunc stans facit aeternitatem; et Augustinus dicit, in libro octoginta trium quaest., quod Deus est auctor aeternitatis. Ergo Deus non est aeternus.

Praeterea, quod est ante aeternitatem et post aeternitatem, non mensuratur aeternitate. Sed Deus est ante aeternitatem, ut dicitur in libro de causis, et post aeternitatem; dicitur enim Exod. XV, quod dominus regnabit in aeternum et ultra. Ergo esse aeternum non convenit Deo.

Praeterea, aeternitas mensura quaedam est. Sed Deo non convenit esse mensuratum. Ergo non competit ei esse aeternum.

Praeterea, in aeternitate non est praesens, praeteritum vel futurum cum sit tota simul, ut dictum est. Sed de Deo dicuntur in Scripturis verba praesentis temporis, praeteriti vel futuri. Ergo Deus non est aeternus.

Sed contra est quod dicit Athanasius, aeternus pater, aeternus filius, aeternus spiritus sanctus.

Respondeo dicendum quod ratio aeternitatis consequitur immutabilitatem, sicut ratio temporis consequitur motum, ut ex dictis patet. Unde, cum Deus sit maxime immutabilis, sibi maxime competit esse aeternum. Nec solum est aeternus, sed est sua aeternitas, cum tamen nulla alia res sit sua duratio, quia non est suum esse. Deus autem est suum esse uniforme, unde, sicut est sua essentia, ita est sua

angewandt wird); und zweitens daraus, daß die Ewigkeit selbst kein Nacheinander kennt, sondern in ihrer ganzen Fülle zugleich gegenwärtig ist.

Zu 1. Man pflegt die einfachen Dinge mit Hilfe einer Verneinung zu bestimmen, wie man den Punkt bestimmt als das, „was keine Teile hat“; nicht als ob die Verneinung zu ihrem Wesen gehörte, sondern weil unser Verstand, der immer zuerst das Zusammengesetzte erkennt, nur dadurch zur Erkenntnis der einfachen Dinge gelangt, daß er die Zusammensetzung verneint

Zu 2. Was wahrhaft ewig ist, hat nicht nur Sein, sondern auch Leben. Das Leben nun schließt in gewisser Weise die Tätigkeit mit ein, das Sein dagegen nicht. Das Merkmal der Dauer aber tritt bei der Tätigkeit stärker hervor als beim Sein; deshalb wird auch die Zeit als Maß der Bewegung bestimmt.

Zu 3. Die Ewigkeit wird als „Voll-besitz“ bezeichnet, nicht als ob sie Teile hätte, sondern weil ihr nichts fehlt.

Zu 4. Wie Gott selbst, obwohl er unkörperlich ist, in der Hl. Schrift bildlich mit Namen bezeichnet wird, die dem Bereich der Körperwelt entnommen sind, so wird auch die Ewigkeit, obwohl sie in ihrer ganzen Fülle zugleich gegenwärtig ist, mit Ausdrücken bestimmt, die ein zeitliches Nacheinander bedeuten.

Zu 5. Bei der Zeit müssen wir ein Doppeltes beachten: die Zeit selbst, die ein Nacheinander bedeutet, und das „Jetzt“ der Zeit, das als Unvollkommenes auch nur einen unvollkommenen Besitz gestattet. Es heißt also [in der Wesensbestimmung der Ewigkeit] „in der ganzen Fülle gegenwärtig“, um die Zeit, und „Voll-besitz“, um das Jetzt der Zeit auszuschließen.

Zu 6. Im Begriff des Besitzes ist Sicherheit und Ruhe eingeschlossen. Darum verwendet Boethius diesen Begriff, um die Unveränderlichkeit und endlose Gegenwart der Ewigkeit zum Ausdruck zu bringen.’

Artikel 2: Ist Gott ewig?

1. Von Gott läßt sich nichts aussagen, was den Charakter des Gewordenen hat. Die Ewigkeit aber ist etwas Gewordenes, denn Boethius sagt: „Aus dem fließenden Jetzt wird die Zeit, aus dem stehenden Jetzt die Ewigkeit.“ Und Augustinus: „Gott ist der Urheber der Ewigkeit.“ Also ist Gott nicht ewig.

2. Was vor der Ewigkeit ist oder nach ihr, wird nicht von der Ewigkeit selbst gemessen. Nun ist aber Gott – nach dem Buch „Über die Ursachen“ – vor aller Ewigkeit. Und ebenso ist er nachher, denn Ex 15, 18 heißt es: „Der Herr wird herrschen in Ewigkeit und darüber hinaus.“ Also ist Gott nicht ewig.

3. Die Ewigkeit bedeutet ein Maß [nämlich der Dauer]. Für Gott aber gibt es kein Maß. Also ist er nicht ewig.

4. In der Ewigkeit gibt es weder Gegenwart noch Vergangenheit noch Zukunft, da sie in ihrer Fülle zugleich ist. Nun spricht aber die H1. Schrift von Gott in Ausdrücken der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft. Also ist Gott nicht ewig.

Andererseits sagt Athanasius: „Ewig ist der Vater, ewig der Sohn, ewig der Hl. Geist.“

Antwort: Die Ewigkeit ergibt sich begrifflich aus der Unveränderlichkeit, wie der Begriff der Zeit aus der Bewegung (Art. 1). Da nun Gott im höchsten Grade unveränderlich ist (9, 1 und 2), muß er auch im höchsten Grade ewig sein. Ja, er ist nicht nur ewig, sondern ist selbst seine Ewigkeit, während doch kein anderes Wesen seine eigene Dauer ist, weil kein anderes eins ist mit seinem eigenen Sein. Gott aber ist

aeternitas.

Ad primum ergo dicendum quod nunc stans dicitur facere aeternitatem, secundum nostram apprehensionem. Sicut enim causatur in nobis apprehensio temporis, eo quod apprehendimus fluxum ipsius nunc, ita causatur in nobis apprehensio aeternitatis, in quantum apprehendimus nunc stans. Quod autem dicit Augustinus, quod Deus est auctor aeternitatis, intelligitur de aeternitate participata, eo enim modo communicat Deus suam aeternitatem aliquibus, quo et suam immutabilitatem.

Et per hoc patet solutio ad secundum. Nam Deus dicitur esse ante aeternitatem, prout participatur a substantiis immaterialibus. Unde et ibidem dicitur, quod intelligentia parificatur aeternitati. Quod autem dicitur in Exodo, dominus regnabit in aeternum et ultra sciendum quod aeternum accipitur ibi pro saeculo, sicut habet alia translatio. Sic igitur dicitur quod regnabit ultra aeternum, quia durat ultra quodcumque saeculum, id est ultra quamcumque durationem datam, nihil est enim aliud saeculum quam periodus cuiuslibet rei, ut dicitur in libro I de caelo. Vel dicitur etiam ultra aeternum regnare, quia, si etiam aliquid aliud semper esset (ut motus caeli secundum quosdam philosophos), tamen Deus ultra regnat, in quantum eius regnum est totum simul.

Ad tertium dicendum quod aeternitas non est aliud quam ipse Deus. Unde non dicitur Deus aeternus, quasi sit aliquo modo mensuratus, sed accipitur ibi ratio mensurae secundum apprehensionem nostram tantum.

Ad quartum dicendum quod verba diversorum temporum attribuuntur Deo, in quantum eius aeternitas omnia tempora includit, non quod ipse varietur per praesens, praeteritum et futurum.

Articulus 3: Utrum esse aeternum sit proprium Dei

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod esse aeternum non sit soli Deo proprium. Dicitur enim Danielis XII, quod qui ad iustitiam erudiunt plurimos, erunt quasi stellae in perpetuas aeternitates. Non autem essent plures aeternitates, si solus Deus esset aeternus. Non igitur solus Deus est aeternus.

Praeterea, Matth. XXV dicitur, ite, maledicti, in ignem aeternum. Non igitur solus Deus est aeternus.

Praeterea, omne necessarium est aeternum. Sed multa sunt necessaria; sicut omnia principia demonstrationis, et omnes propositiones demonstrativae. Ergo non solus Deus est aeternus.

Sed contra est quod dicit Hieronymus, ad Marcellam, Deus solus est qui exordium non habet. Quidquid autem exordium habet, non est aeternum. Solus ergo Deus est aeternus.

Respondeo dicendum quod aeternitas vere et proprie in solo Deo est. Quia aeternitas immutabilitatem consequitur, ut ex dictis patet. Solus autem Deus est omnino immutabilis, ut est superius ostensum. Secundum tamen quod aliqua ab ipso immutabilitatem percipiunt, secundum hoc aliqua eius aeternitatem participant.

Quaedam ergo quantum ad hoc immutabilitatem sortiuntur a Deo, quod nunquam esse desinunt, et secundum hoc dicitur Eccle. I de terra, quod in aeternum stat. Quaedam etiam aeterna in Scripturis dicuntur propter diurnitatem durationis, licet corruptibilia sint, sicut in Psalmo dicuntur montes aeterni;

sein sich ewig gleichbleibendes Sein selbst. Wie er daher sein eigenes Wesen ist so ist er auch seine Ewigkeit.

Zu 1. Wenn es heißt: aus dem „stehenden Jetzt“ werde die Ewigkeit, so gilt das nur für unsere Auffassungsweise. Wie wir aus der Vorstellung des „fließenden Jetzt“ den Begriff der Zeit gewinnen, so gewinnen wir aus der Vorstellung des „stehenden Jetzt“ den Begriff der Ewigkeit. Wenn nun Augustinus sagt: Gott sei der Urheber der Ewigkeit, so gilt das nur von der Ewigkeit, wie er (Gott) sie den Geschöpfen mitteilt. Wie er nämlich einigen Geschöpfen Anteil an seiner Unveränderlichkeit gewährt (9, 2 Zu 2), so auch an seiner Ewigkeit.

Zu 2. Daraus ergibt sich auch die Lösung des zweiten Argumentes. Denn es heißt von Gott, er sei vor der Ewigkeit, sofern die Geist-Wesen an ihr teilhaben. Deshalb heißt es auch ebenda, daß „die reinen Geister der Ewigkeit gleichgesetzt seien“. Wenn Ex 15, 18 gesagt wird, „der Herr herrsche in Ewigkeit und darüber hinaus“, so ist hier unter Ewigkeit, wie eine andere Lesart beweist, ein sehr langer Zeitraum zu verstehen. Gott herrscht über die Ewigkeit hinaus soll also heißen: er überdauert jedes Alter, d.h. jede beliebig lange Zeit. Denn „Alter“ ist nach Aristoteles nichts anderes als die Lebensdauer irgendeines beliebigen Wesens [1 de Caelo cap. 9, 279a 23]. . Oder der Ausdruck will besagen: auch wenn etwas anderes immer wäre (wie manche Philosophen von der Bewegung des Himmels annahmen), so herrscht doch Gott noch „darüber hinaus“, weil seine Herrschaft in ihrer ganzen Fülle zugleich ist.

Zu 3. Die Ewigkeit ist nichts anderes als Gott selbst. Deshalb sprechen wir auch nicht in dem Sinne vom „ewigen“ Gott, als ob er durch die Ewigkeit gemessen würde. Der Begriff des Maßes liegt dabei nur in unserer Auffassungsweise.

Zu 4. Die von den verschiedenen Zeiten genommenen Ausdrücke werden von Gott nur deshalb gebraucht, weil er alle Zeiten umfaßt, nicht aber, als ob es bei Gott einen Wechsel von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft gäbe.

Artikel 3: Ist Gott allein ewig?

1. Dan 12, 3 heißt es: „Die viele in der Gerechtigkeit unterweisen, werden leuchten von Ewigkeit zu Ewigkeit.“ Das könnte aber nicht sein, wenn Gott allein ewig wäre. Also ist Gott nicht allein ewig.

2. Matth 25, 41 heißt es: „Weichet, ihr Verfluchten, in das ewige Feuer.“ Also ist nicht Gott allein ewig.

3. Alles Notwendige ist ewig. Es gibt aber vieles, was notwendig ist, z.B. alle Beweisgrundsätze und alle Sätze, die in einem Warum-Beweis (2, 2) gründen. Also ist nicht Gott allein ewig.

Andererseits sagt Hieronymus: „Gott allein hat keinen Anfang.“ Alles aber, was einen Anfang hat, ist nicht ewig. Also ist Gott allein ewig.

Antwort: Wahrhaft und im eigentlichen Sinne ewig ist nur Gott. Denn die Ewigkeit ist eine Folge der Unveränderlichkeit. Ganz unveränderlich aber ist nur Gott. Soweit indessen einige Wesen an der Unveränderlichkeit Gottes teilhaben, haben sie auch teil an seiner Ewigkeit.

Einzelne Dinge sind nun insofern unveränderlich, als sie nach Gottes Willen niemals aufhören werden. So heißt es Pred 1, 4 von der Erde: „Sie bleibt in Ewigkeit.“ Andere Dinge werden in der H1. Schrift ewig genannt wegen ihrer langen Dauer, obwohl sie in sich vergänglich sind. So ist in Ps 75, 5 die Rede von

et Deuter. XXXIII etiam dicitur, de pomis collium aeternorum. Quaedam autem amplius participant de ratione aeternitatis, in quantum habent intransmutabilitatem vel secundum esse, vel ulterius secundum operationem, sicut Angeli et beati, qui verbo fruuntur, quia quantum ad illam visionem verbi, non sunt in sanctis volubiles cogitationes, ut dicit Augustinus, XV de Trin. Unde et videntes Deum dicuntur habere vitam aeternam, secundum illud Ioann. XVII, haec est vita aeterna, ut cognoscant et cetera.

Ad primum ergo dicendum quod dicuntur multae aeternitates, secundum quod sunt multi participantes aeternitatem ex ipsa Dei contemplatione.

Ad secundum dicendum quod ignis Inferni dicitur aeternus propter interminabilitatem tantum. Est tamen in poenis eorum transmutatio, secundum illud Iob XXIV, ad nimium calorem transibunt ab aquis nivium. Unde in Inferno non est vera aeternitas, sed magis tempus; secundum illud Psalmi, erit tempus eorum in saecula.

Ad tertium dicendum quod necessarium significat quendam modum veritatis. Verum autem, secundum philosophum, VI Metaphys., est in intellectu. Secundum hoc igitur vera et necessaria sunt aeterna, quia sunt in intellectu aeterno, qui est intellectus divinus solus. Unde non sequitur quod aliquid extra Deum sit aeternum.

Articulus 4: Utrum aeternitas differat a tempore

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod aeternitas non sit aliud a tempore. Impossibile est enim duas esse measuras durationis simul, nisi una sit pars alterius, non enim sunt simul duo dies vel duae horae; sed dies et hora sunt simul, quia hora est pars diei. Sed aeternitas et tempus sunt simul, quorum utrumque mensuram quandam durationis importat. Cum igitur aeternitas non sit pars temporis, quia aeternitas excedit tempus et includit ipsum; videtur quod tempus sit pars aeternitatis, et non aliud ab aeternitate.

Praeterea, secundum philosophum in IV Physic., nunc temporis manet idem in toto tempore. Sed hoc videtur constituere rationem aeternitatis, quod sit idem indivisibiliter se habens in toto decursu temporis. Ergo aeternitas est nunc temporis. Sed nunc temporis non est aliud secundum substantiam a tempore. Ergo aeternitas non est aliud secundum substantiam a tempore.

Praeterea, sicut mensura primi motus est mensura omnium motuum, ut dicitur in IV Physic., ita videtur quod mensura primi esse sit mensura omnis esse. Sed aeternitas est mensura primi esse, quod est esse divinum. Ergo aeternitas est mensura omnis esse. Sed esse rerum corruptibilium mensuratur tempore. Ergo tempus vel est aeternitas, vel aliquid aeternitatis.

Sed contra est quod aeternitas est tota simul, in tempore autem est prius et posterius. Ergo tempus et aeternitas non sunt idem.

Respondeo dicendum quod manifestum est tempus et aeternitatem non esse idem. Sed huius diversitatis rationem quidam assignaverunt ex hoc quod aeternitas caret principio et fine, tempus autem habet principium et finem. Sed haec est differentia per accidens, et non per se. Quia dato quod tempus semper fuerit et semper futurum sit, secundum positionem eorum qui motum caeli ponunt sempiternum, adhuc

den „ewigen Bergen“ und Deut 33, 15 von den „Früchten ewiger Hügel“. Wieder andere Wesen haben noch weiteren Anteil an der Ewigkeit, sofern sie entweder im Sein allein oder darüber hinaus auch noch im Tätig-sein unveränderlich sind: so die Engel und die Seligen in der Anschauung des „Wortes“. Denn nach einem Worte des hl. Augustinus gibt es in den Seligen in bezug auf die Anschauung des „Wortes“ keine „umherschweifenden Gedanken“. Darum heißt es auch von denen, die Gott schauen, sie hätten das ewige Leben; Joh 17, 3: „Das ist das ewige Leben, daß sie dich erkennen“, usw.

Zu 1. Man spricht von vielen „Ewigkeiten“ in dem Sinne, als in der Anschauung Gottes viele an der Ewigkeit Gottes teilhaben.

Zu 2. Das Höllenfeuer heißt nur deshalb ewig, weil es nie aufhören wird. Doch besteht nach Job 24, 19 ein Wechsel in den Strafen: „Aus Schneewasser kommen sie in übergroße Hitze.“ Daher gibt es in der Hölle keine eigentliche Ewigkeit, sondern eher das, was wir Zeit nennen. Ps 80, 16: „Ihre Zeit wird ewig dauern.“

Zu 3. Das Notwendige kennzeichnet eine bestimmte Art von Wahrheiten. Das Wahre ist aber nach Aristoteles im Verstande [6 Metaph., cap. 4, 1027b 25], . Insofern also ist das Wahre und das Notwendige ewig, als es in einem ewigen Verstande gedacht wird; dieser ewige Verstand ist aber allein der göttliche. Es folgt also nicht, daß etwas außer Gott ewig ist.

Artikel 4: Unterscheidet sich die Ewigkeit von der Zeit?

1. Ein und dieselbe Dauer kann nur dann ein zweifaches Maß haben, wenn das eine Maß einen Teil des anderen ausmacht. So fallen nie zwei verschiedene Tage oder zwei verschiedene Stunden zusammen; wohl aber fällt der Tag mit der Stunde zusammen, weil die Stunde ein Teil des Tages ist. Nun fällt die Zeit zusammen mit der Ewigkeit, und beide bedeuten ein Maß der Dauer. Da nun die Ewigkeit nicht Teil der Zeit sein kann – sie geht ja über die Zeit hinaus und schließt sie ein –, so muß die Zeit ein Teil der Ewigkeit sein. Also ist sie von der Ewigkeit nicht verschieden.

2. Nach Aristoteles bleibt das Jetzt der Zeit die ganze Zeit hindurch dasselbe [4 Phys. cap. 11 und 13]. Nun scheint gerade das den Begriff der Ewigkeit auszumachen, daß sie die ganze Zeit hindurch unveränderlich dieselbe bleibt. Also ist die Ewigkeit eins mit dem Jetzt der Zeit. Das Jetzt der Zeit ist aber seinem Wesen nach nichts anderes als die Zeit selbst. Also ist auch die Ewigkeit ihrem Wesen nach nichts anderes als die Zeit.

3. Wie nach Aristoteles das Maß der ersten Bewegung zugleich Maß ist für alle anderen Bewegungen [4 Phys. cap. 14], so scheint das Maß des ersten Seins zugleich Maß für alles Sein. Die Ewigkeit aber ist das Maß des ersten Seins, nämlich des göttlichen. Also ist die Ewigkeit Maß für alles Sein. Das Sein der vergänglichen Dinge aber wird durch die Zeit gemessen. Also ist die Zeit entweder eins mit der Ewigkeit oder doch ein Teil derselben.

Andererseits: Die Ewigkeit ist in ihrer ganzen Fülle zugleich. In der Zeit aber gibt es ein Früher und Später. Also können Zeit und Ewigkeit nicht dasselbe sein.

Antwort: Es ist ganz klar, daß Zeit und Ewigkeit nicht dasselbe sind. Nur hat man den Grund ihrer Verschiedenheit nicht immer in derselben Weise angegeben. Manche meinten, sie seien deshalb verschieden, weil die Ewigkeit keinen Anfang und kein Ende, die Zeit aber beides habe. Doch das ist nur ein tatsächlicher, nicht aber ein grundsätzlicher (wesentlicher) Unterschied. Angenommen, die Zeit sei

remanebit differentia inter aeternitatem et tempus, ut dicit Boetius in libro de Consolat., ex hoc quod aeternitas est tota simul, quod tempori non convenit, quia aeternitas est mensura esse permanentis, tempus vero est mensura motus.

Si tamen praedicta differentia attendatur quantum ad mensurata, et non quantum ad mensuras, sic habet aliquam rationem, quia solum illud mensuratur tempore, quod habet principium et finem in tempore, ut dicitur in IV Physic. Unde si motus caeli semper duraret, tempus non mensuraret ipsum secundum suam totam durationem, cum infinitum non sit mensurabile; sed mensuraret quamlibet circulationem, quae habet principium et finem in tempore.

Potest tamen et aliam rationem habere ex parte istarum mensurarum, si accipiatur finis et principium in potentia. Quia etiam dato quod tempus semper duret, tamen possibile est signare in tempore et principium et finem, accipiendo aliquas partes ipsius, sicut dicimus principium et finem diei vel anni, quod non contingit in aeternitate. Sed tamen istae differentiae consequuntur eam quae est per se et primo, differentiam, per hoc quod aeternitas est tota simul, non autem tempus.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procederet, si tempus et aeternitas essent mensurae unius generis, quod patet esse falsum, ex his quorum est tempus et aeternitas mensura.

Ad secundum dicendum quod nunc temporis est idem subiecto in toto tempore, sed differens ratione, eo quod, sicut tempus respondet motui, ita nunc temporis respondet mobili; mobile autem est idem subiecto in toto decursu temporis, sed differens ratione, in quantum est hic et ibi. Et ista alternatio est motus. Similiter fluxus ipsius nunc, secundum quod alternatur ratione, est tempus. Aeternitas autem manet eadem et subiecto et ratione. Unde aeternitas non est idem quod nunc temporis.

Ad tertium dicendum quod, sicut aeternitas est propria mensura ipsius esse, ita tempus est propria mensura motus. Unde secundum quod aliquod esse recedit a permanentia essendi et subditur transmutationi, secundum hoc recedit ab aeternitate et subditur tempori. Esse ergo rerum corruptibile, quia est transmutabile, non mensuratur aeternitate, sed tempore. Tempus enim mensurat non solum quae transmutantur in actu, sed quae sunt transmutabilia. Unde non solum mensurat motum, sed etiam quietem; quae est eius quod natum est moveri, et non movetur.

immer gewesen und werde immer sein – wie jene meinen, die die Bewegung des Himmels für eine ewige Bewegung halten –, so bleiben nach Boethius Zeit und Ewigkeit doch dadurch unterschieden, daß die Ewigkeit in ihrer ganzen Fülle zugleich gegenwärtig ist, was der Zeit nicht zukommt. Denn die Ewigkeit ist das Maß des sich gleichbleibenden Seins, die Zeit dagegen Maß der Bewegung.

Wenn man aber vorstehenden Unterschied nicht von dem Maße gelten läßt, sondern von dem, was gemessen wird, dann bekommt er einen ganz anderen Sinn. Denn nach Aristoteles wird nur das von der Zeit gemessen, was Anfang und Ende hat in der Zeit [4 Phys. cap. 12]. Wenn also die Bewegung des Himmels immer dauern würde, so würde nicht ihre ganze Zeit von der Dauer gemessen – da das Unendliche kein Maß hat –, sondern nur die einzelne Umdrehung, die Anfang und Ende hat in der Zeit.

Derselbe Unterschied kann aber noch einen weiteren Sinn bekommen, von seiten der beiden Maße, wenn wir „Anfang und Ende“ nicht als wirkliche, sondern als mögliche Grenze fassen. Denn angenommen selbst, die Zeit würde immer dauern, so könnte man doch innerhalb der Zeit beliebig Anfang und Ende festsetzen, indem man einen Teil der Zeit abgrenzt, wie wir auch von Anfang und Ende des Tages oder Jahres sprechen. In der Ewigkeit aber ist auch das nicht möglich. Doch alle diese Unterschiede sind erst eine Folge jenes wesentlichen und ursprünglichen Unterschiedes, der darin liegt, daß die Ewigkeit in ihrer ganzen Fülle zugleich ist, die Zeit aber nicht.

Zu 1. Der Einwand wäre stichhaltig, wenn Zeit und Ewigkeit derselben Art von Maß angehören würden. Daß das aber nicht der Fall ist, ergibt sich aus der Verschiedenheit der Wesen, für die Zeit und Ewigkeit als Maß gelten.

Zu 2. Das Jetzt der Zeit bleibt die ganze Dauer der Zeit hindurch zwar sachlich dasselbe, aber nicht begrifflich. Wie nämlich die Zeit der Bewegung entspricht, so das Jetzt der Zeit dem Bewegten. Das Bewegte aber bleibt als Träger der Bewegung die ganze Zeit hindurch dasselbe; ein begrifflicher Unterschied liegt nur darin, daß es bald hier, bald dort ist. Gerade darin aber liegt der Charakter der Bewegung. Genau so kommt auch durch den Fluß des Jetzt, sofern es begrifflich [in der Auffassung und Ordnung der Bewegung] immer ein Neues ist, die Zeit zustande. Bei der Ewigkeit aber ist ein Wechsel sowohl sachlich [d.h. auf Grund eines etwa veränderlichen Trägers] wie auch begrifflich [d.h. auf Grund etwa wechselnder Ewigkeitsmomente] ausgeschlossen. Die Ewigkeit ist also nicht dasselbe wie das Jetzt der Zeit.

Zu 3. Wie die Ewigkeit das eigentliche Maß des Seins, so ist die Zeit das eigentliche Maß der Bewegung. In dem Grade also, als ein Wesen von der Beständigkeit des Seins sich entfernt und der Veränderlichkeit unterliegt, in dem Grade entfernt es sich auch von der Ewigkeit und geht ein in die Zeit. Das Sein der vergänglichen Dinge also wird, weil veränderlich, nicht durch die Ewigkeit gemessen, sondern durch die Zeit. Die Zeit ist nämlich nicht nur das Maß für die tatsächlich sich vollziehende Veränderung, sondern auch für die einer möglichen Veränderung unterworfenen Dinge. Daher ist sie nicht nur das Maß der Bewegung, sondern auch der Ruhe, in der jene Wesen sich befinden, die zwar in Bewegung sein können, aber augenblicklich nicht bewegt sind.

Articulus 5: De differentia aevi et temporis

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod aevum non sit aliud a tempore. Dicit enim Augustinus, VIII super Gen. ad Litt., quod Deus movet creaturam spiritualem per tempus. Sed aevum dicitur esse mensura spiritualium substantiarum. Ergo tempus non differt ab aevo.

Praeterea, de ratione temporis est quod habeat prius et posterius, de ratione vero aeternitatis est quod sit tota simul, ut dictum est. Sed aevum non est aeternitas, dicitur enim Eccli. I, quod sapientia aeterna est ante aevum. Ergo non est totum simul, sed habet prius et posterius, et ita est tempus.

Praeterea, si in aevo non est prius et posterius, sequitur quod in aeviternis non differat esse vel fuisse vel futurum esse. Cum igitur sit impossibile aeviterna non fuisse, sequitur quod impossibile sit ea non futura esse. Quod falsum est, cum Deus possit ea reducere in nihilum.

Praeterea, cum duratio aeviternorum sit infinita ex parte post, si aevum sit totum simul, sequitur quod aliquod creatum sit infinitum in actu, quod est impossibile. Non igitur aevum differt a tempore.

Sed contra est quod dicit Boetius, qui tempus ab aevo ire iubet.

Respondeo dicendum quod aevum differt a tempore et ab aeternitate, sicut medium existens inter illa. Sed horum differentiam aliqui sic assignant, dicentes quod aeternitas principio et fine caret; aevum habet principium, sed non finem; tempus autem habet principium et finem. Sed haec differentia est per accidens, sicut supra dictum est, quia si etiam semper aeviterna fuissent et semper futura essent, ut aliqui ponunt; vel etiam si quandoque deficerent, quod Deo possibile esset, adhuc aevum distingueretur ab aeternitate et tempore.

Alii vero assignant differentiam inter haec tria, per hoc quod aeternitas non habet prius et posterius; tempus autem habet prius et posterius cum innovatione et veteratione; aevum habet prius et posterius sine innovatione et veteratione. Sed haec positio implicat contradictoria. Quod quidem manifeste apparet, si innovatio et veteratio referantur ad ipsam mensuram. Cum enim prius et posterius durationis non possint esse simul, si aevum habet prius et posterius, oportet quod, priore parte aevi recedente, posterior de novo adveniat, et sic erit innovatio in ipso aevo, sicut in tempore. Si vero referantur ad mensurata, adhuc sequitur inconveniens. Ex hoc enim res temporalis inveteratur tempore, quod habet esse transmutabile, et ex transmutabilitate mensurati, est prius et posterius in mensura, ut patet ex IV Physic. Si igitur ipsum aeviternum non sit inveterabile nec innovabile, hoc erit quia esse eius est intransmutabile. Mensura ergo eius non habebit prius et posterius.

Artikel 5: Über den Unterschied zwischen dem Aevum und der Zeit

1. Aevum und Zeit scheinen dasselbe zu sein. Denn Augustinus sagt: „Gott bewegt die geschaffenen Geister in der Zeit.“ Das „Aevum“ ist aber das Maß für die Geistwesen. Also ist Zeit und Aevum dasselbe.

2. Es gehört zum Begriff der Zeit, daß sie ein Früher und Später kennt; zum Begriff der Ewigkeit, daß sie in ihrer ganzen Fülle zugleich ist (Art. 1). Das Aevum ist aber nicht eins mit der Ewigkeit, denn Sir 1, 1 heißt es von der ewigen Weisheit: „Sie ist vor dem Aevum.“ Also ist auch das Aevum nicht in seiner ganzen Fülle zugleich, sondern kennt ein Früher und Später; ist also dasselbe wie die Zeit.

3. Wenn es im Aevum kein Früher und Später gibt, gibt es für die im Aevum lebenden Wesen auch keinen Unterschied zwischen Sein oder Gewesen-sein oder In-Zukunft-sein. Da es nun unmöglich ist, daß die im Aevum lebenden Wesen überhaupt nicht gewesen sind – [denn die Tatsache, daß sie überhaupt einmal waren, läßt sich nicht ungeschehen machen] –, so muß es auch unmöglich sein, daß sie einmal nicht mehr sein werden. Das ist aber nicht richtig, da Gott sie vernichten kann. [Also muß, da der Schluß falsch ist, auch die Voraussetzung falsch sein, d.h.: es muß im Aevum ein Früher und Später geben und so das Aevum eins sein mit der Zeit.]

4. Die Dauer der im Aevum lebenden Wesen ist wenigstens in der Richtung auf die Zukunft unendlich. Würde nun das Aevum in seiner ganzen Fülle zugleich sein, so gäbe es geschaffene Wesen, die wirklich [d.h. nicht nur der Möglichkeit nach] unendlich sind. Und das ist unmöglich. Also kann das Aevum nicht verschieden sein von der Zeit.

Andererseits heißt es bei Boethius: „Du bist es, [Herr,] der die Zeit vom Aevum ausgehen läßt.“

Antwort: Das Aevum ist ein Mittelding zwischen Zeit und Ewigkeit und unterscheidet sich infolgedessen sowohl vom einen wie vom anderen. Diesen Unterschied sehen manche in Folgendem: Die Ewigkeit, sagen sie, hat weder Anfang noch Ende; das Aevum hat wohl einen Anfang, aber kein Ende; die Zeit aber hat beides, Anfang und Ende. Indessen ist dieser Unterschied, wie schon gesagt (Art. 4), nur ein tatsächlicher, kein grundsätzlicher; denn selbst wenn die im Aevum lebenden Wesen immer gewesen wären und immer sein würden, wie manche annehmen, – oder wenn Gott sie einmal vernichten würde, was durchaus in seiner Macht steht, so würde doch das Aevum immer noch verschieden sein sowohl von der Zeit wie von der Ewigkeit.

Andere sehen den Unterschied von Zeit, Aevum und Ewigkeit darin: Die Ewigkeit kennt kein Früher und Später; die Zeit kennt das Früher und Später, das aber hier zugleich den Charakter des Alten (Alternden) und des Neuen hat; das Aevum endlich kennt zwar das Früher und Später, aber ohne diesen Charakter des Alten und des Neuen. Diese Annahme aber enthält einen Widerspruch. Das wird sofort deutlich, wenn man „alt“ und „neu“ auf das Maß selbst bezieht. Da nämlich das Früher und Später der Dauer nicht zugleich sein kann, muß auch beim Aevum, wenn es bei ihm ein Früher und Später gibt, das Spätere als etwas Neues auf das Frühere folgen; also würde es auch im Aevum Altes und Neues geben, genau wie in der Zeit. – Ebenso wenig aber will es stimmen, wenn man das Früher und Später auf die im Aevum lebenden Wesen bezieht. Die zeitlichen Dinge nämlich können nur deshalb „altern“, weil sie der Veränderung unterworfen sind; und nach Aristoteles gibt es nur bei den Dingen, die auf Grund einer Veränderung meßbar sind, ein Früher und Später im Maß selbst [4 Phys. cap. 12, 220b 6]. Wenn also das im Aevum lebende Wesen selbst nicht altern (veralten) oder erneuert werden kann, so nur deshalb

Est ergo dicendum quod, cum aeternitas sit mensura esse permanentis, secundum quod aliquid recedit a permanentia essendi, secundum hoc recedit ab aeternitate. Quaedam autem sic recedunt a permanentia essendi, quod esse eorum est subiectum transmutationis, vel in transmutatione consistit, et huiusmodi mensurantur tempore; sicut omnis motus, et etiam esse omnium corruptibilium. Quaedam vero recedunt minus a permanentia essendi, quia esse eorum nec in transmutatione consistit, nec est subiectum transmutationis, tamen habent transmutationem adiunctam, vel in actu vel in potentia. Sicut patet in corporibus caelestibus, quorum esse substantiale est intransmutabile; tamen esse intransmutabile habent cum transmutabilitate secundum locum. Et similiter patet de Angelis, quod habent esse intransmutabile cum transmutabilitate secundum electionem, quantum ad eorum naturam pertinet; et cum transmutabilitate intelligentiarum et affectionum, et locorum suo modo. Et ideo huiusmodi mensurantur aevo, quod est medium inter aeternitatem et tempus. Esse autem quod mensurat aeternitas, nec est mutabile, nec mutabilitati adiunctum. Sic ergo tempus habet prius et posterius, aevum autem non habet in se prius et posterius, sed ei coniungi possunt, aeternitas autem non habet prius neque posterius, neque ea compatitur.

Ad primum ergo dicendum quod creaturae spirituales, quantum ad affectiones et intelligentias, in quibus est successio, mensurantur tempore. Unde et Augustinus ibidem dicit quod per tempus moveri, est per affectiones moveri. Quantum vero ad eorum esse naturale, mensurantur aevo. Sed quantum ad visionem gloriae, participant aeternitatem.

Ad secundum dicendum quod aevum est totum simul, non tamen est aeternitas, quia compatitur secum prius et posterius.

Ad tertium dicendum quod in ipso esse Angeli in se considerato, non est differentia praeteriti et futuri, sed solum secundum adiunctas mutationes. Sed quod dicimus Angelum esse vel fuisse vel futurum esse, differt secundum acceptionem intellectus nostri, qui accipit esse Angeli per comparisonem ad diversas partes temporis. Et cum dicit Angelum esse vel fuisse, supponit aliquid cum quo eius oppositum non subditur divinae potentiae, cum vero dicit futurum esse, nondum supponit aliquid. Unde, cum esse et non esse Angeli subsit divinae potentiae, absolute considerando, potest Deus facere quod esse Angeli non sit futurum, tamen non potest facere quod non sit dum est, vel quod non fuerit postquam fuit.

Ad quartum dicendum quod duratio aevi est infinita, quia non finitur tempore. Sic autem esse aliquod creatum infinitum, quod non finiatur quodam alio, non est inconveniens.

nicht, weil es nicht der Veränderung unterliegt. Also kann es auch in seinem Maß, nämlich im Aevum selbst, kein Früher und Später geben.

Die richtige Antwort ist folgende: Da die Ewigkeit das Maß des sich gleichbleibenden Seins ist, wird ein Wesen sich in dem Maße von der Ewigkeit entfernen, als es abrückt von der Beständigkeit des Seins (Art. 4 Zu 3). Nun entfernen sich aber manche Wesen so weit von der Beständigkeit des sich gleichbleibenden Seins, daß ihr Sein der Veränderung anheimfällt oder gar in der Veränderung besteht. Und diese Wesen werden durch die Zeit gemessen. So alle Bewegung und das Sein aller vergänglichen Dinge. Andere Wesen entfernen sich nicht so weit von der Beständigkeit des sich gleichbleibenden Seins, daß ihr Sein in der Veränderung bestehen oder doch der Veränderung unterworfen wäre. Es ist aber mit ihrem Sein entweder eine wirkliche Veränderung oder doch die Möglichkeit einer solchen verbunden. So bei den Himmelskörpern, die zwar nicht ihr substantiales Sein, wohl aber ihren Ort verändern können. Ebenso bei den Engeln, mit deren unveränderlichem Wesen die natürliche Veränderlichkeit des Willens, des Verstandes und – in ihrer Weise – auch des Ortes verbunden ist. Diese Wesen also fallen unter das Aevum, das demnach ein Mittelding ist zwischen Zeit und Ewigkeit. Jenes Sein aber, dessen Maß die Ewigkeit ist, ist weder in sich selbst veränderlich, noch ist mit ihm irgendwelche Möglichkeit einer Veränderung verbunden. – So kennt also allein die Zeit ein Früher und Später; das Aevum aber hat in sich selbst kein Früher und Später, doch kann es mit ihm [äußerlich] verbunden sein; die Ewigkeit dagegen hat weder ein Früher und Später, noch kann es irgendwie mit ihr verbunden sein.

Zu 1. Die Verstandes- und Willenstätigkeit der Geistwesen wird, da es in ihr ein Nacheinander gibt, gemessen von der Zeit. Darum sagt Augustinus, durch Zeit bewegt sein sei soviel wie: durch den Willen bewegt werden. Auf Grund ihres Wesens aber gehören sie dem Aevum an. Auf Grund der Anschauung Gottes endlich haben sie teil an der Ewigkeit.

Zu 2. Das Aevum ist in seiner Fülle zugleich; trotzdem ist es nicht eins mit der Ewigkeit, weil es immer noch ein Früher und Später zuläßt.

Zu 3. Im Sein der Engel, wenn wir es in sich betrachten, gibt es den Unterschied von Vergangenheit und Zukunft nicht, wohl aber gibt es diesen Unterschied in den mit ihrem Wesen verbundenen [außerwesentlichen] Veränderungen. Wenn wir also sagen, der Engel sei, oder er sei gewesen, oder er werde sein, so liegt darin nur ein Unterschied für unsere Auffassung, weil wir das Dasein des Engels in Beziehung setzen zu den verschiedenen Stufen unserer Zeit. Wenn wir nun von dem Sein oder dem Gewesen-sein eines [wirklich „wesenden“] Engels sprechen, so setzen wir dabei etwas voraus, dessen Gegenteil jetzt auch für Gott nicht mehr möglich ist. Sprechen wir aber von dem Zukünftig-sein des Engels, so ist damit nichts vorausgesetzt. Da also das Sein oder Nicht-sein des Engels von der Allmacht Gottes abhängt, kann Gott, absolut gesprochen, das Sein des Engels aufheben, so daß er in Zukunft nicht mehr sein würde. Gott kann aber nicht machen, daß der Engel nicht ist, solange er ist; oder daß er nicht gewesen ist, nachdem er einmal war.

Zu 4. Die Dauer des Aevum ist unendlich, weil es keine Grenze hat in der Zeit. Endlich oder unbegrenzt sein aber, weil es keine Grenze hat in einem anderen, das bedeutet auch für ein geschaffenes Wesen keine Ungereimtheit.

Articulus 6: Utrum sit unum aevum tantum

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod non sit tantum unum aevum. Dicitur enim in apocryphis Esdrae, maiestas et potestas aevorum est apud te, domine.

Praeterea, diversorum generum diversae sunt mensurae. Sed quaedam aeviterna sunt in genere corporalium, scilicet corpora caelestia, quaedam vero sunt spirituales substantiae, scilicet Angeli. Non ergo est unum aevum tantum.

Praeterea, cum aevum sit nomen durationis, quorum est unum aevum, est una duratio. Sed non omnium aeviternorum est una duratio, quia quaedam post alia esse incipiunt, ut maxime patet in animabus humanis. Non est ergo unum aevum tantum.

Praeterea, ea quae non dependent ab invicem, non videntur habere unam mensuram durationis, propter hoc enim omnium temporalium videtur esse unum tempus, quia omnium motuum quodammodo causa est primus motus, qui prius tempore mensuratur. Sed aeviterna non dependent ab invicem, quia unus Angelus non est causa alterius. Non ergo est unum aevum tantum.

Sed contra, aevum est simplicius tempore, et propinquius se habens ad aeternitatem. Sed tempus est unum tantum. Ergo multo magis aevum.

Respondeo dicendum quod circa hoc est duplex opinio, quidam enim dicunt quod est unum aevum tantum; quidam quod multa. Quid autem horum verius sit, oportet considerare ex causa unitatis temporis, in cognitionem enim spiritualium per corporalia devenimus.

Dicunt autem quidam esse unum tempus omnium temporalium, propter hoc quod est unus numerus omnium numerorum, cum tempus sit numerus, secundum philosophum. Sed hoc non sufficit, quia tempus non est numerus ut abstractus extra numeratum, sed ut in numerato existens, alioquin non esset continuus; quia decem ulnae panni continuitatem habent, non ex numero, sed ex numerato. Numerus autem in numerato existens non est idem omnium, sed diversus diversorum.

Unde alii assignant causam unitatis temporis ex unitate aeternitatis, quae est principium omnis durationis. Et sic, omnes durationes sunt unum, si consideretur earum principium, sunt vero multae, si consideretur diversitas eorum quae recipiunt durationem ex influxu primi principii. Alii vero assignant causam unitatis temporis ex parte materiae primae, quae est primum subiectum motus, cuius mensura est tempus. Sed neutra assignatio sufficiens videtur, quia ea quae sunt unum principio vel subiecto, et maxime remoto, non sunt unum simpliciter sed secundum quid.

Est ergo ratio unitatis temporis, unitas primi motus, secundum quem, cum sit simplicissimus, omnes alii mensurantur, ut dicitur in X Metaphys. Sic ergo tempus ad illum motum comparatur non solum ut

Artikel 6: Gibt es nur ein Aevum oder gibt es mehrere?

1. Anscheinend gibt es mehrere, denn im apokryphen Esdras-Buch heißt es: „Die Macht und Herrschaft über die Äonen ist bei dir, o Herr.“

2. Jede besondere Gattung von Wesen hat auch ihr besonderes Maß. Nun gehören aber einige von den unter das Aevum fallenden Wesen der Gattung der Körper an, nämlich die Himmelskörper, andere gehören zur Gattung der geistigen Substanzen, nämlich die Engel. Also gibt es nicht nur ein einziges Aevum.

3. Das Aevum bedeutet eine Dauer. Also haben alle Dinge, die unter das gleiche Aevum fallen, auch die gleiche Dauer. Tatsächlich aber haben viele von den Wesen, die dem Aevum angehören, eine verschiedene Dauer, da die einen erst nach den anderen zu sein anfangen. Das ist besonders deutlich bei den Menschenseelen. Also gibt es nicht nur ein Aevum.

4. Dinge, die nicht voneinander abhängen, scheinen auch nicht das gleiche Maß der Dauer zu haben. Wenn es nämlich im Bereich der zeitlichen Dinge nur eine einzige Zeit zu geben scheint, so kommt das eben daher, weil die erste Bewegung [nämlich die des obersten Himmels], die zuerst der Zeit untersteht, Ursache aller anderen Bewegungen ist. Die Wesen aber, die dem Aevum angehören, sind voneinander unabhängig; denn der eine Engel ist nicht Ursache des anderen. Also gibt es nicht nur ein Aevum.

Andererseits: Das Aevum ist einfacher als die Zeit und kommt der Ewigkeit näher als diese. Nun gibt es aber nur eine Zeit. Also erst recht nur ein Aevum.

Antwort: In dieser Frage gibt es zwei Ansichten. Die einen sagen: es gibt nur ein Aevum; die anderen behaupten: es gibt mehrere. Welche von diesen Ansichten der Wahrheit näherkommt, müssen wir aus der Ursache der Einheit, die wir in der Zeit feststellen, zu bestimmen suchen. Denn wir können das Geistige nur aus dem Körperlichen erkennen.

Die einen also sagen: Alle zeitlichen Dinge ständen unter ein und derselben Zeit, weil sie als gezählte Dinge unter ein und derselben Zahl ständen. Denn die Zeit habe nach Aristoteles den Charakter einer Zahl [4 Phys. cap. 11]. Diese Begründung ist aber ungenügend. Denn die Zeit ist keine losgelöst von den Dingen bestehende Zahl, sondern in den gezählten Dingen selbst gegeben; sonst würde sie [die Zeit] nicht zusammenhängen. Denn zehn Ellen Tuch haben ihre Stetigkeit nicht von der Zahl, sondern von dem zusammenhängenden (durchlaufenden) Tuch. Die Zahl, die in den gezählten Dingen gegeben ist, ist aber nicht eine für alle, sondern in den verschiedenen Dingen verschieden.

Deshalb geben andere als Ursache für die Einheit der Zeit die Einheit der Ewigkeit an. Die Ewigkeit nämlich ist Ursprung jeder möglichen Dauer. Schauen wir also auf den Ursprung der Dauer, so ist die Dauer aller Dinge nur eine. Schauen wir aber auf die Verschiedenheit der Dinge, die von diesem Ursprung ihre Dauer empfangen, so ist sie in den verschiedenen Dingen verschieden. – Andere wieder geben als Ursache für die Einheit der Zeit den Urstoff an, der der erste Träger aller Bewegung ist; das Maß der Bewegung aber ist die Zeit. Doch keine dieser Annahmen ist befriedigend. Denn die Dinge, die nur in ihrem Ursprung oder in ihrem Träger eins sind, besonders wenn es sich nicht um den nächsten, sondern um den entfernteren Ursprung, bzw. Träger handelt, sind nicht schlechthin eins, sondern nur in etwa [d.h. mit Einschränkung].

Der Grund für die Einheit der Zeit liegt also in der Einheit der ersten Bewegung. Nach dieser als der einfachsten werden dann – nach Aristoteles – alle anderen Bewegungen und Veränderungen bestimmt

mensura ad mensuratum, sed etiam ut accidens ad subiectum; et sic ab eo recipit unitatem. Ad alios autem motus comparatur solum ut mensura ad mensuratum. Unde secundum eorum multitudinem non multiplicatur, quia una mensura separata multa mensurari possunt.

Hoc igitur habito, sciendum quod de substantiis spiritualibus duplex fuit opinio. Quidam enim dixerunt quod omnes processerunt a Deo in quadam aequalitate, ut Origenes dixit; vel etiam multae earum, ut quidam posuerunt. Alii vero dixerunt quod omnes substantiae spirituales processerunt a Deo quodam gradu et ordine et hoc videtur sentire Dionysius, qui dicit, cap. X Cael. Hier., quod inter substantias spirituales sunt primae, mediae et ultimae, etiam in uno ordine Angelorum. Secundum igitur primam opinionem, necesse est dicere quod sunt plura aeva, secundum quod sunt plura aeviterna prima aequalia. Secundum autem secundam opinionem, oportet dicere quod sit unum aevum tantum, quia, cum unumquodque mensuretur simplicissimo sui generis, ut dicitur in X Metaphys., oportet quod esse omnium aeviternorum mensuretur esse primi aeviterni, quod tanto est simplicius, quanto prius. Et quia secunda opinio verior est, ut infra ostendetur, concedimus ad praesens unum esse aevum tantum.

Ad primum ergo dicendum quod aevum aliquando accipitur pro saeculo, quod est periodus durationis alicuius rei, et sic dicuntur multa aeva, sicut multa saecula.

Ad secundum dicendum quod, licet corpora caelestia et spiritualia differant in genere naturae, tamen conveniunt in hoc, quod habent esse intransmutabile. Et sic mensurantur aevo.

Ad tertium dicendum quod nec omnia temporalia simul incipiunt, et tamen omnium est unum tempus, propter primum quod mensuratur tempore. Et sic omnia aeviterna habent unum aevum propter primum, etiam si non omnia simul incipiant.

Ad quartum dicendum quod ad hoc quod aliqua mensurentur per aliquod unum, non requiritur quod illud unum sit causa omnium eorum; sed quod sit simplicius.

Quaestio XI: De unitate Dei

Post praemissa, considerandum est de divina unitate. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum unum addat aliquid supra ens. Secundo, utrum opponantur unum et multa. Tertio, utrum Deus sit unus. Quarto, utrum sit maxime unus.

Articulus 1: Utrum unum addat aliquid supra ens

Ad primum sic proceditur. Videtur quod unum addat aliquid supra ens. Omne enim quod est in aliquo genere determinato, se habet ex additione ad ens, quod circuit omnia genera. Sed unum est in genere determinato, est enim principium numeri, qui est species quantitatis. Ergo unum addit aliquid supra ens.

Praeterea, quod dividit aliquod commune, se habet ex additione ad illud. Sed ens dividitur per unum et multa. Ergo unum addit aliquid supra ens.

[10 Metaph., cap. 1]. Somit verhält sich die Zeit zu dieser ersten Bewegung nicht nur wie das Maß zum Gemessenen, sondern wie eine Eigenschaft zu ihrem Träger, und erhält so von ihm ihre Einheit. Zu allen anderen Bewegungen dagegen verhält sich die Zeit nur wie das Maß zum Gemessenen. Darum hebt die Vielheit der gemessenen Dinge die Einheit der Zeit nicht auf, da an einem äußeren Maß viele Dinge gemessen werden können.

Nachdem wir das festgestellt haben, kehren wir zu den geistigen Substanzen zurück. Auch hier gibt es zwei Ansichten. Die einen sagten, daß alle (Origenes) oder doch wenigstens viele der Geister mit einer gewissen Gleichmäßigkeit aus der Hand Gottes hervorgegangen seien. Andere dagegen lehrten, die Geistwesen seien nach einer bestimmten, abgestuften Ordnung von Gott ausgegangen. Dies scheint die Ansicht des Dionysius Areopagita zu sein, der in seiner „Hierarchie des Himmels“ ausführt, daß es bei den Geistwesen, auch innerhalb derselben Ordnung, mittlere und letzte gebe. – Nach der ersten Meinung also müßte man mehrere Äonen annehmen, nach der Anzahl unter sich gleicher Geistwesen. Nach der zweiten Ansicht aber dürfte man nur von einem Äon sprechen. Nach Aristoteles nämlich dient immer das Einfachste einer Gattung als Maß für alle Dinge der Gattung [10 Metaph. cap. 1, 1052b 18]. Demnach wird das Sein aller im Aevum lebenden Wesen gemessen durch das einfache Sein des ersten Wesens, das um so einfacher ist, je höher es steht. – Da nun, wie wir unten (47, 2 und 50, 4; Bd. 4) noch zeigen werden, die zweite Ansicht der Wahrheit näherkommt, halten wir für jetzt fest, daß es nur ein Aevum gibt.

Zu 1. Aevum oder Äon wird zuweilen für „Saeculum“ gebraucht, worunter das [beliebig hohe] Alter eines Wesens zu verstehen ist. Und so spricht man von vielen Äonen, wie von vielen „Saecula“.

Zu 2. Wenn auch die Himmelskörper und die Engel ganz verschiedenen Gattungen angehören, so kommen sie doch darin überein, daß ihr Sein unveränderlich ist. Und so fallen sie beide unter das Aevum.

Zu 3. Auch die zeitlichen Dinge fangen nicht alle zu gleicher Zeit an, und doch gibt es für alle nur eine Zeit, wegen des Ersten, das in der Zeit ist. So stehen auch alle im Aevum lebenden Wesen unter einem einzigen Aevum wegen des Ersten, auch wenn sie nicht alle zugleich ins Dasein getreten sind.

Zu 4. Das, was vielen verschiedenen Dingen zum Maß dient, braucht nicht Ursache all dieser verschiedenen Dinge zu sein. Es genügt, daß es im Sein einfacher ist.

Frage XI: Die Einheit Gottes

In bezug auf die Einheit Gottes ergeben sich vier Einzelfragen: Fügt die Einheit der Dinge etwas zu ihrem Sein und Wesen hinzu? Besteht zwischen Einheit und Vielheit ein Gegensatz? Ist Gott Einer? Ist Gott „im höchsten Grade Einer“?

Artikel 1: Fügt die Einheit der Dinge etwas zu ihrem Wesen und Sein hinzu?

1. Jede bestimmte Gattung fügt etwas zu dem hinzu, was allen Gattungen gemeinsam ist. „Das Eine“ aber, oder „die Eins“, gehört einer bestimmten Gattung an, denn sie ist das Element der Zahl, die ihrerseits eine von den Arten der Größe darstellt. Also fügt „das Eine“ zum Seienden etwas hinzu.

2. Die Teilung eines Gemeinsamen kommt nur dadurch zustande, daß zu dem Gemeinsamen ein unterscheidendes Merkmal hinzutritt. Das Seiende als das Gemeinsame wird aber eingeteilt in „Eines“

Praeterea, si unum non addit supra ens, idem esset dicere unum et ens. Sed nugatorie dicitur ens ens. Ergo nugatio esset dicere ens unum, quod falsum est. Addit igitur unum supra ens.

Sed contra est quod dicit Dionysius, ult. cap. de Div. Nom., nihil est existentium non participans uno, quod non esset, si unum adderet supra ens quod contraheret ipsum. Ergo unum non habet se ex additione ad ens.

Respondeo dicendum quod unum non addit supra ens rem aliquam, sed tantum negationem divisionis, unum enim nihil aliud significat quam ens indivisum. Et ex hoc ipso apparet quod unum convertitur cum ente. Nam omne ens aut est simplex, aut compositum. Quod autem est simplex, est indivisum et actu et potentia. Quod autem est compositum, non habet esse quandiu partes eius sunt divisae, sed postquam constituunt et componunt ipsum compositum. Unde manifestum est quod esse cuiuslibet rei consistit in indivisione. Et inde est quod unumquodque, sicut custodit suum esse, ita custodit suam unitatem.

Ad primum igitur dicendum quod quidam, putantes idem esse unum quod convertitur cum ente, et quod est principium numeri, divisi sunt in contrarias positiones. Pythagoras enim et Plato, videntes quod unum quod convertitur cum ente, non addit aliquam rem supra ens, sed significat substantiam entis prout est indivisa, existimaverunt sic se habere de uno quod est principium numeri. Et quia numerus componitur ex unitatibus, crediderunt quod numeri essent substantiae omnium rerum. E contrario autem Avicenna, considerans quod unum quod est principium numeri, addit aliquam rem supra substantiam entis (alias numerus ex unitatibus compositus non esset species quantitatis), credit quod unum quod convertitur cum ente, addat rem aliquam supra substantiam entis, sicut album supra hominem. Sed hoc manifeste falsum est, quia quaelibet res est una per suam substantiam. Si enim per aliquid aliud esset una quaelibet res, cum illud iterum sit unum, si esset iterum unum per aliquid aliud, esset abire in infinitum. Unde standum est in primo. Sic igitur dicendum est quod unum quod convertitur cum ente, non addit aliquam rem supra ens, sed unum quod est principium numeri, addit aliquid supra ens, ad genus quantitatis pertinens.

Ad secundum dicendum quod nihil prohibet id quod est uno modo divisum, esse alio modo indivisum; sicut quod est divisum numero, est indivisum secundum speciem, et sic contingit aliquid esse uno modo unum, alio modo multa. Sed tamen si sit indivisum simpliciter; vel quia est indivisum secundum id quod pertinet ad essentiam rei, licet sit divisum quantum ad ea quae sunt extra essentiam rei, sicut quod est unum subiecto et multa secundum accidentia; vel quia est indivisum in actu, et divisum in potentia, sicut quod est unum toto et multa secundum partes, huiusmodi erit unum simpliciter, et multa secundum quid. Si vero aliquid e converso sit indivisum secundum quid, et divisum simpliciter; utpote quia est divisum

und „Viele“. Also fügt „das Eine“ dem Seienden etwas hinzu.

3. Wenn „das Eine“ zum Seienden nichts. hinzufügt, besagt „das Eine“ und „das Seiende“ dasselbe. Wie es nun aber sinnlos ist, von einem seienden Seienden zu sprechen, so wäre es auch überflüssig, von einem seienden Einen zu sprechen. In Wirklichkeit aber ist das durchaus nicht überflüssig. Also besagt „das Eine“ mehr als „das Seiende“.

Andererseits sagt Dionysius: „Es gibt kein Seiendes, das nicht teilhätte am Einen.“ Das wäre aber nicht der Fall, wenn das Eine dem Seienden etwas hinzufügen würde; denn dann würde „das Eine“ das Seiende [auf eine der besonderen Urweisen des Seienden] einschränken. Also fügt „das Eine“ dem Seienden nichts hinzu.

Antwort: „Das Eine“ fügt zum Seienden keine neue sachliche Bestimmtheit hinzu, sondern bezeichnet nur das Nichtvorhanden-sein irgendwelcher Teilung. Denn „das Eine“ besagt nichts anderes als ein ungeteiltes Seiendes. Daraus geht aber schon hervor, daß „das Eine“ und „das Seiende“ zusammenfallen. – Jedes Seiende nämlich ist entweder einfach oder zusammengesetzt. Ist es einfach, so ist es nicht nur tatsächlich ungeteilt, sondern auch grundsätzlich unteilbar. Das Zusammengesetzte aber ist als solches so lange nicht da, als seine Teile noch getrennt sind, es ist erst da, wenn die Teile zum Ganzen vereinigt und zusammengefügt sind. Das Sein eines jeden Dinges besteht also offenbar in dem Ungeteilt-sein. Daher kommt es, daß jedes Wesen wie auf sein Dasein, so auch auf seine Einheit bedacht ist.

Zu 1. Einige hielten das Eine, das mit dem Seienden zusammenfällt, und die Eins, die das Element der Zahl ist, für ein und dasselbe und kamen auf Grund dieser Ansicht zu ganz entgegengesetzten Annahmen. Die richtige Erkenntnis, daß das Eine, das mit dem Seienden zusammenfällt, diesem keine neue Wirklichkeit hinzufügt, sondern einfach das Ungeteilt-sein im Wesen des Seienden ausspricht, übertrugen Pythagoras und Plato auf die Eins, die das Element der Zahl ist. Und weil die Zahl aus vielen Einheiten besteht, glaubten sie, die Zahl mache das Wesen der Dinge aus. – Avicenna kam zu der entgegengesetzten Annahme. In der Erkenntnis, daß die Eins, die das Element der Zahl ist, dem Wesen des Seienden etwas hinzufügt – sonst würde die aus vielen Einheiten entstehende Zahl nicht als besondere Art unter die Gattung der Größe fallen –, glaubte er annehmen zu müssen, daß auch „das Eine“, das mit dem Seienden zusammenfällt, zum Wesen des Seienden etwas hinzufüge, wie das Weiß-sein zum Wesen des Menschen etwas hinzufügt. – Beide Annahmen aber sind offenbar falsch. Denn jedes Ding ist „eines“ durch sein Wesen. Wäre es durch etwas anderes „eines“, so müßte – da dieses „andere“ wiederum eines wäre – dieses „andere“ wiederum eines sein durch ein anderes und so ins unendliche. Wir müssen also beim Ersten stehenbleiben und sagen: Das Eine, das mit dem Seienden zusammenfällt, fügt dem Wesen des Seienden nichts Wirkliches hinzu; wohl aber die „Eins“, die als Element der Zahl zur Größenordnung gehört.

Zu 2. Es steht nichts im Wege, daß ein Ding in einer Beziehung geteilt, in einer anderen Beziehung ungeteilt ist. So ist es möglich, daß zahlenmäßig „viele“ Dinge zu einer einzigen Art gehören: als die vielen sind sie geteilt, als Art sind sie eins und ungeteilt. – Indessen wird das, was nur in etwa geteilt, schlechthin aber ungeteilt ist auch ein schlechthin Eines sein und nur in etwa eine Vielheit darstellen. Es kann nämlich in zweifacher Weise etwas ungeteilt und doch in etwa wieder geteilt sein. Entweder nämlich ist es ungeteilt in bezug auf das Wesen, geteilt aber in bezug auf alles, was nicht zum Wesen gehört: wir haben dann ein Ding mit vielen Eigenschaften; oder ein Ding ist zwar tatsächlich ungeteilt, der

secundum essentiam, et indivisum secundum rationem, vel secundum principium sive causam, erit multa simpliciter, et unum secundum quid; ut quae sunt multa numero et unum specie, vel unum principio. Sic igitur ens dividitur per unum et multa, quasi per unum simpliciter, et multa secundum quid. Nam et ipsa multitudo non contineretur sub ente, nisi contineretur aliquo modo sub uno. Dicit enim Dionysius, ult. cap. de Div. Nom., quod non est multitudo non participans uno, sed quae sunt multa partibus, sunt unum toto; et quae sunt multa accidentibus, sunt unum subiecto; et quae sunt multa numero, sunt unum specie; et quae sunt speciebus multa, sunt unum genere; et quae sunt multa processibus, sunt unum principio.

Ad tertium dicendum quod ideo non est nugatio cum dicitur ens unum, quia unum addit aliquid secundum rationem supra ens.

Articulus 2: Utrum unum et multa opponantur

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod unum et multa non opponantur. Nullum enim oppositum praedicatur de suo opposito. Sed omnis multitudo est quodammodo unum, ut ex praedictis patet. Ergo unum non opponitur multitudini.

Praeterea, nullum oppositum constituitur ex suo opposito. Sed unum constituit multitudinem. Ergo non opponitur multitudini.

Praeterea, unum uni est oppositum. Sed multo opponitur paucum. Ergo non opponitur ei unum.

Praeterea, si unum opponitur multitudini, opponitur ei sicut indivisum diviso, et sic opponetur ei ut privatio habitui. Hoc autem videtur inconveniens, quia sequeretur quod unum sit posterius multitudine, et definiatur per eam; cum tamen multitudo definiatur per unum. Unde erit circulus in definitione, quod est inconveniens. Non ergo unum et multa sunt opposita.

Sed contra, quorum rationes sunt oppositae, ipsa sunt opposita. Sed ratio unius consistit in indivisibilitate, ratio vero multitudinis divisionem continet. Ergo unum et multa sunt opposita.

Respondeo dicendum quod unum opponitur multis, sed diversimode. Nam unum quod est principium numeri, opponitur multitudini quae est numerus, ut mensura mensurato, unum enim habet rationem primae mensurae, et numerus est multitudo mensurata per unum, ut patet ex X Metaphys. Unum vero quod convertitur cum ente, opponitur multitudini per modum privationis, ut indivisum diviso.

Ad primum ergo dicendum quod nulla privatio tollit totaliter esse, quia privatio est negatio in subiecto, secundum philosophum. Sed tamen omnis privatio tollit aliquod esse. Et ideo in ente, ratione suae communitatis, accidit quod privatio entis fundatur in ente, quod non accidit in privationibus formarum

Möglichkeit nach aber doch geteilt, also teilbar: wir haben dann ein Ganzes mit vielen Teilen. – Umgekehrt wird schlechthin von Vielheit und nur mit Einschränkung von Einheit zu reden sein, wenn etwas schlechthin geteilt und nur in etwa ungeteilt ist, wie die Dinge, die ihrem Wesen nach geteilt und nur begrifflich oder in ihrem Ursprung, bzw. ihrer Ursache ungeteilt sind. So bilden z.B. zahlenmäßig viele Dinge nur eine einzige Art oder haben nur einen Ursprung. Wir finden also im Bereich des Seienden Einheit und Vielheit, doch so, daß das Seiende schlechthin durch die Einheit, und nur in etwa durch die Vielheit eingeteilt wird. Denn es gibt nur deshalb viele Dinge, weil die vielen jedes in sich eines sind. So sagt auch Dionysius Areopagita, daß es „keine Vielheit gibt, die nicht irgendwie am Einen teilnimmt: so sind die vielen Teile eins im Ganzen; die vielen Eigenschaften eins in ihrem Träger; die vielen Einzelwesen eins in der Art, der sie angehören; die vielen Arten eins in der Gattung; die vielen Wirkungen eins in ihrer Ursache“.

Zu 3. Wenn wir das Seiende als „Eines“ bezeichnen, so ist das deshalb kein Wortspiel, weil „das Eine“ wenigstens begrifflich mehr besagt als „das Seiende“.

Artikel 2: Besteht zwischen Einheit und Vielheit ein Gegensatz?

1. Nichts wird ausgesagt von seinem Gegenteil. Jede Vielheit aber bildet irgendwie eine Einheit. Also bedeuten Einheit und Vielheit keine Gegensätze.

2. Nichts besteht aus seinem Gegenteil. Die Vielheit aber besteht aus Einheiten. Also sind beide nicht entgegengesetzt.

3. Was eins ist, kann auch nur einen Gegensatz haben. Der Gegensatz von „viel“ ist aber „wenig“. Also kann es nicht noch das „Eine“ zum Gegensatz haben.

4. Wenn das Eine der Vielheit entgegengesetzt wird, so stehen sie gegenüber wie Ungeteiltes und Geteiltes, also wie das Nicht-haben dem Haben. Daraus würde sich aber die Ungereimtheit ergeben, daß [wie das Nicht-haben durch das Haben, so] die Einheit durch die Vielheit bestimmt würde, also die Einheit später wäre als die Vielheit. Und doch wird umgekehrt die Vielheit bestimmt durch die Einheit. Wir würden uns also bei der Wesensbestimmung der Vielheit im Kreise bewegen, und das darf nicht sein. Also bilden Einheit und Vielheit keinen Gegensatz.

Andererseits: Dinge, deren Begriffe entgegengesetzt sind, sind auch selbst einander entgegengesetzt. Der Begriff der Einheit fordert nun aber das Ungeteilt-sein, der Begriff der Vielheit das Geteilt-sein. Also sind Einheit und Vielheit einander entgegengesetzt.

Antwort: Die Einheit ist der Vielheit entgegengesetzt, aber nicht immer in derselben Weise. Denn die Eins als Element der Zahl ist der Vielheit als der Zahl selbst entgegengesetzt wie das Maß dem Gemessenen. Die Eins nämlich hat den Charakter eines ersten Maßstabes, und die Zahl ist nach Aristoteles nichts anderes als die durch die Eins gemessene Vielheit [10 Metaph., cap. 6, 1057a 3]. . Das Eine dagegen, das mit dem Seienden zusammenfällt, steht der Vielheit entgegen wie das Ungeteilte dem Geteilten, also wie ein Mangel.

Zu 1. Kein Mangel hebt das Sein vollkommen auf, weil sich der Mangel nach Aristoteles immer als Verneinung an einem Ding findet [met. IV,2, 1004a 15]. . Natürlich ist durch jeden Mangel irgendein Sein aufgehoben. Weil nun der Begriff des Seienden alles umfaßt, ist zufällig auch der Mangel eines Seins in

specialium, ut visus vel albedinis, vel alicuius huiusmodi. Et sicut est de ente, ita est de uno et bono, quae convertuntur cum ente, nam privatio boni fundatur in aliquo bono, et similiter remotio unitatis fundatur in aliquo uno. Et exinde contingit quod multitudo est quoddam unum, et malum est quoddam bonum, et non ens est quoddam ens. Non tamen oppositum praedicatur de opposito, quia alterum horum est simpliciter, et alterum secundum quid. Quod enim secundum quid est ens, ut in potentia, est non ens simpliciter, idest actu, vel quod est ens simpliciter in genere substantiae, est non ens secundum quid, quantum ad aliquod esse accidentale. Similiter ergo quod est bonum secundum quid, est malum simpliciter; vel e converso. Et similiter quod est unum simpliciter, est multa secundum quid; et e converso.

Ad secundum dicendum quod duplex est totum, quoddam homogeneous, quod componitur ex similibus partibus; quoddam vero heterogeneous, quod componitur ex dissimilibus partibus. In quolibet autem toto homogeneo, totum constituitur ex partibus habentibus formam totius, sicut quaelibet pars aquae est aqua, et talis est constitutio continui ex suis partibus. In quolibet autem toto heterogeneo, quaelibet pars caret forma totius, nulla enim pars domus est domus, nec aliqua pars hominis est homo. Et tale totum est multitudo. In quantum ergo pars eius non habet formam multitudinis, componitur multitudo ex unitatibus, sicut domus ex non domibus, non quod unitates constituent multitudinem secundum id quod habent de ratione indivisionis, prout opponuntur multitudini; sed secundum hoc quod habent de entitate, sicut et partes domus constituent domum per hoc quod sunt quaedam corpora, non per hoc quod sunt non domus.

Ad tertium dicendum quod multum accipitur dupliciter. Uno modo, absolute, et sic opponitur uni. Alio modo, secundum quod importat excessum quendam, et sic opponitur paucis. Unde primo modo duo sunt multa; non autem secundo.

Ad quartum dicendum quod unum opponitur privative multis, in quantum in ratione multorum est quod sint divisa. Unde oportet quod divisio sit prius unitate, non simpliciter, sed secundum rationem nostrae apprehensionis. Apprehendimus enim simplicia per composita, unde definimus punctum, cuius pars non est, vel principium lineae. Sed multitudo, etiam secundum rationem, consequenter se habet ad unum, quia divisa non intelligimus habere rationem multitudinis, nisi per hoc quod utriusque divisorum attribuimus unitatem. Unde unum ponitur in definitione multitudinis, non autem multitudo in definitione unius. Sed divisio cadit in intellectu ex ipsa negatione entis. Ita quod primo cadit in intellectu ens; secundo, quod hoc ens non est illud ens, et sic secundo apprehendimus divisionem; tertio, unum; quarto, multitudinem.

einem Seienden begründet, während dies bei bestimmten Einzelformen nicht der Fall ist, wie z.B. beim Sehvermögen, beim Weiß-sein usw. Was aber für das Seiende gilt, gilt auch für das Eine und das Gute, das mit dem Seienden zusammenfällt. Denn der Mangel des Guten haftet an einem Guten und der Mangel der Einheit an einem Ding, das irgendwie Eines ist. Aus diesem Grunde ist auch jede Vielheit in gewissem Sinne eine Einheit und das Schlechte in gewissem Sinne ein Gutes und das Nicht-Seiende in einer bestimmten Beziehung doch ein Seiendes. Trotzdem werden in all diesen Fällen nicht Gegensätze voneinander ausgesagt. Denn es ist ein Unterschied, ob ich etwas schlechthin oder nur „in etwa“, d.h. mit Einschränkung aussage. So ist das mit Einschränkung Seiende, wie z.B. das der Möglichkeit nach Seiende, ein schlechthin, d.h. in Wirklichkeit Nicht-Seiendes. Und das in der Linie des wesentlichen Seins schlechthin Seiende ist ein mit Einschränkung Nicht-Seiendes in bezug auf das Sein einer bestimmten Eigenschaft. Genau so mag etwas mit Einschränkung gut heißen, was doch in sich genommen schlecht ist und umgekehrt. Und so ist auch das, was schlechthin in sich eins ist, in etwa, d.h. mit Einschränkung als Vielheit anzusprechen und umgekehrt.

Zu 2. Ein Ding kann in doppelter Weise „ganz“ sein: als gleichartiges Ganzes, das aus ganz gleichartigen Teilen zusammengesetzt ist, und als ungleichartiges Ganzes, das aus ungleichartigen Teilen besteht. Im gleichartigen Ganzen nun haben alle Teile die (Wesens-)Form des Ganzen; so ist jedes Wasserteilchen Wasser. In dieser Weise setzt sich das Stetige aus seinen Teilen zusammen – Im ungleichartigen Ganzen aber hat kein Teil die Form des Ganzen. So ist kein Teil des Hauses Haus und kein Teil des Menschen Mensch. In diesem Sinne ist auch die Vielheit ein Ganzes. Sofern also ihre Teile nicht die Form des Ganzen haben, setzt sich die Vielheit zusammen aus Einheiten, wie das Haus aus Teilen, die nicht Haus sind; nicht als ob die Einheiten als Einheiten, d.h. durch ihr Ungeteilt-sein, und sofern sie zur Vielheit in Gegensatz stehen, die Vielheit begründeten, sondern lediglich sofern sie Sein und Wirklichkeit haben; wie auch die Teile des Hauses das Haus bilden, nicht sofern sie selbst als Nicht-Haus zu bezeichnen sind, sondern sofern sie ein Körpersein haben.

Zu 3. Der Ausdruck „viel“ kann in zweifachem Sinne genommen werden: einmal an sich, und so besagt er das Gegenteil von „eins“. Zweitens, sofern er ein Übermaß bezeichnet und so besagt er das Gegenteil von „wenig“. Im ersten Sinne sind zwei Dinge „viel“, nicht im zweiten.

Zu 4. „Das Eine“ steht als Verneinung im Gegensatz zu „Vielen“, sofern die „Vielen“ wesentlich und begrifflich eine Teilung, also die Verneinung der bloßen Einheit besagen. Die Teilung ist also früher als die Einheit, nicht zwar schlechthin, aber nach der Weise, wie wir die Dinge erkennen. Wir erkennen nämlich die einfachen Dinge durch die zusammengesetzten. So bestimmen wir z.B. den Punkt als das, was keine Teile hat, oder als Element der Linie. Die Vielheit aber [im Unterschied von den „vielen“ Dingen] ist auch begrifflich später als die Einheit; denn wir erkennen in vielen Dingen den Charakter der Vielheit erst dadurch, daß wir in jedem einzelnen die Einheit erkennen. Daher bestimmen wir die Vielheit durch die Einheit, nicht aber umgekehrt: die Einheit durch die Vielheit. Zum Begriff des Geteilt-seins aber [also der Vielheit] kommen wir, indem wir im Seienden etwas verneinen. Demnach erkennen wir zuerst ein Seiendes; dann erkennen wir weiter dieses Seiende als verschieden von einem anderen Seienden, erkennen also an zweiter Stelle die Teilung; an dritter Stelle erst erkennen wir das Eine; an vierter endlich die Vielheit [indem wir nämlich die vielen zu einer Einheit zusammenfassen].

Articulus 3: Utrum Deus sit unus

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus non sit unus. Dicitur enim I ad Cor. VIII, siquidem sunt dii multi et domini multi.

Praeterea, unum quod est principium numeri, non potest praedicari de Deo, cum nulla quantitas de Deo praedicetur. Similiter nec unum quod convertitur cum ente, quia importat privationem, et omnis privatio imperfectio est, quae Deo non competit. Non est igitur dicendum quod Deus sit unus.

Sed contra est quod dicitur Deut. VI, audi, Israel, dominus Deus tuus unus est.

Respondeo dicendum quod Deum esse unum, ex tribus demonstratur. Primo quidem ex eius simplicitate. Manifestum est enim quod illud unde aliquid singulare est hoc aliquid, nullo modo est multis communicabile. Illud enim unde Socrates est homo, multis communicari potest, sed id unde est hic homo, non potest communicari nisi uni tantum. Si ergo Socrates per id esset homo, per quod est hic homo, sicut non possunt esse plures Socrates, ita non possent esse plures homines. Hoc autem convenit Deo, nam ipse Deus est sua natura, ut supra ostensum est. Secundum igitur idem est Deus, et hic Deus. Impossibile est igitur esse plures deos.

Secundo vero, ex infinitate eius perfectionis. Ostensum est enim supra quod Deus comprehendit in se totam perfectionem essendi. Si ergo essent plures dii, oporteret eos differre. Aliquid ergo conveniret uni, quod non alteri. Et si hoc esset privatio, non esset simpliciter perfectus, si autem hoc esset perfectio, alteri eorum deesset. Impossibile est ergo esse plures deos. Unde et antiqui philosophi, quasi ab ipsa coacti veritate, ponentes principium infinitum, posuerunt unum tantum principium.

Tertio, ab unitate mundi. Omnia enim quae sunt, inveniuntur esse ordinata ad invicem, dum quaedam quibusdam deserviunt. Quae autem diversa sunt, in unum ordinem non convenirent, nisi ab aliquo uno ordinarentur. Melius enim multa reducuntur in unum ordinem per unum, quam per multa, quia per se unius unum est causa, et multa non sunt causa unius nisi per accidens, in quantum scilicet sunt aliquo modo unum. Cum igitur illud quod est primum, sit perfectissimum et per se, non per accidens, oportet quod primum reducens omnia in unum ordinem, sit unum tantum. Et hoc est Deus.

Ad primum ergo dicendum quod dicuntur dii multi secundum errorem quorundam qui multos deos colebant, existimantes planetas et alias stellas esse deos, vel etiam singulas partes mundi. Unde subdit, nobis autem unus Deus, et cetera.

Ad secundum dicendum quod unum secundum quod est principium numeri, non praedicatur de Deo; sed solum de his quae habent esse in materia. Unum enim quod est principium numeri, est de genere mathematicorum; quae habent esse in materia, sed sunt secundum rationem a materia abstracta. Unum vero quod convertitur cum ente, est quoddam metaphysicum, quod secundum esse non dependet a materia. Et licet in Deo non sit aliqua privatio, tamen, secundum modum apprehensionis nostrae, non cognoscitur a nobis nisi per modum privationis et remotionis. Et sic nihil prohibet aliqua privative dicta de

Artikel 3: Ist Gott Einer?

1. Es scheint, daß Gott nicht Einer ist. Denn 1 Kor 8, 5 heißt es: „Sind doch viele Götter und viele Herren“.

2. Die Eins als Element der Zahl läßt sich von Gott nicht aussagen, da es in Gott keine Menge gibt. Aber auch das Eine, das mit dem Seienden zusammenfällt, läßt sich von Gott nicht aussagen; denn es bedeutet eine Verneinung, und jede Verneinung ist eine Unvollkommenheit, die wir von Gott ausschließen müssen. Also kann Gott nicht Einer sein.

Andererseits heißt es Deut 6, 4: „Höre, Israel, der Herr, dein Gott, ist Einer

Antwort: Daß Gott Einer ist, läßt sich in dreifacher Weise begründen. Erstens aus seiner Einfachheit. Das nämlich, was ein Einzelding zu diesem bestimmten Einzelding macht, kann nicht mehreren gemeinsam sein. Zwar kann das, wodurch Sokrates Mensch ist, vielen gemeinsam sein, das aber, wodurch er dieser einmalige Mensch ist, kann nur ihm allein zukommen. Würde also ein und dasselbe Sokrates zum Menschen und zu diesem bestimmten Menschen machen, so könnte es nur einen Menschen geben, genau so wie es nur einen Sokrates geben kann. Das trifft aber bei Gott zu. Denn Gott selbst ist seine Natur, wie wir oben (3, 3) gezeigt haben. Es ist also ein und dasselbe, wodurch er Gott ist und wodurch er dieser Gott ist. Demnach kann es nicht mehrere Götter geben.

Zweitens aus seiner unendlichen Vollkommenheit. Wir haben gesehen (4, 2), daß Gott alle Vollkommenheit des Seins in sich vereinigt. Wenn es aber mehrere Götter gäbe, müßten sie sich irgendwie unterscheiden. Der eine würde also etwas besitzen, was der andere nicht hätte; es würde ihm demnach etwas fehlen und er wäre infolgedessen nicht mehr schlechthin vollkommen. Es kann also unmöglich, mehrere Götter geben. Deshalb lehrten auch schon die alten Philosophen, gleichsam von der Wahrheit selbst bezwungen, die Einheit des Weltgrundes, den sie als unendlichen annahmen.

Drittens aus der Einheit der Welt. Alle Dinge nämlich scheinen aufeinander hingeordnet zu sein, da die einen im Dienste der anderen stehen. Nun würden aber die unter sich so verschiedenen Dinge keine solch einheitliche Ordnung bilden können, wenn sie nicht von einem einzigen in diese Ordnung gebracht worden wären. Denn viele Dinge werden leichter und sicherer von einem einzigen geordnet als von vielen. Denn Ursache des Einen ist grundsätzlich das Eine, und die Vielen können nur zufällig oder indirekt Ursache des Einen sein, sofern sie nämlich selbst wieder irgendwie eins sind. Da nun das, was an allererster Stelle steht, auch das Allervollkommenste ist und von jeder Voraussetzung unabhängig, so kann jenes erste Wesen, das alle Dinge in eine Ordnung gebracht hat, nur Eines sein. Und dieses Wesen ist Gott.

Zu 1. Von vielen Göttern ist an jener Stelle die Rede nach der Auffassung derer, die viele Götter verehrten, Planeten und andere Gestirne als Götter betrachteten oder auch die einzelnen Teile der Welt. Darum fügt der Apostel bei: „Wir aber haben nur einen Gott.“

Zu 2. Die Eins als Element der Zahl kann nicht von Gott ausgesagt werden, sondern nur von den Dingen, die ein durch den Stoff bedingtes Einzeldasein haben. Die Eins nämlich gehört als Element der Zahl zu dem mathematischen Größen, deren Sein durch den Stoff bedingt ist, wenn sie auch als vom Stoff losgelöst gedacht werden. Das „Eine“ aber, das mit dem Seienden zusammenfällt, ist ein Übersinnliches [Metaphysisches], das in seinem Sein nicht vom Stoff abhängt. Wenn nun auch in Gott kein Mangel gefunden wird, so können wir ihn doch in unserer Art zu erkennen nicht anders fassen als auf dem Wege

Deo praedicari; sicut quod est incorporeus, infinitus. Et similiter de Deo dicitur quod sit unus.

Articulus 4: Utrum Deus sit maxime unus

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit maxime unus. Unum enim dicitur secundum privationem divisionis. Sed privatio non recipit magis et minus. Ergo Deus non dicitur magis unus quam alia quae sunt unum.

Praeterea, nihil videtur esse magis indivisibile quam id quod est indivisibile actu et potentia, cuiusmodi est punctus et unitas. Sed intantum dicitur aliquid magis unum, inquantum est indivisibile. Ergo Deus non est magis unum quam unitas et punctus.

Praeterea, quod est per essentiam bonum, est maxime bonum, ergo quod est per essentiam suam unum, est maxime unum. Sed omne ens est unum per suam essentiam, ut patet per philosophum in IV Metaphys. Ergo omne ens est maxime unum. Deus igitur non est magis unum quam alia entia.

Sed contra est quod dicit Bernardus, quod inter omnia quae unum dicuntur, arcem tenet unitas divinae Trinitatis.

Respondeo dicendum quod, cum unum sit ens indivisum, ad hoc quod aliquid sit maxime unum, oportet quod sit et maxime ens et maxime indivisum. Utrumque autem competit Deo. Est enim maxime ens, inquantum est non habens aliquod esse determinatum per aliquam naturam cui adveniat, sed est ipsum esse subsistens, omnibus modis indeterminatum. Est autem maxime indivisum, inquantum neque dividitur actu neque potentia, secundum quemcunque modum divisionis, cum sit omnibus modis simplex, ut supra ostensum est. Unde manifestum est quod Deus est maxime unus.

Ad primum ergo dicendum quod, licet privatio secundum se non recipiat magis et minus, tamen secundum quod eius oppositum recipit magis et minus, etiam ipsa privativa dicuntur secundum magis et minus. Secundum igitur quod aliquid est magis divisum vel divisibile, vel minus, vel nullo modo, secundum hoc aliquid dicitur magis et minus vel maxime unum.

Ad secundum dicendum quod punctus et unitas quae est principium numeri, non sunt maxime entia, cum non habeant esse nisi in subiecto aliquo. Unde neutrum eorum est maxime unum. Sicut enim subiectum non est maxime unum, propter diversitatem accidentis et subiecti, ita nec accidens.

Ad tertium dicendum quod, licet omne ens sit unum per suam substantiam, non tamen se habet aequaliter substantia cuiuslibet ad causandam unitatem, quia substantia quorundam est ex multis composita, quorundam vero non.

Quaestio XII: Quomodo Deus cognoscatur a creaturis

Quia in superioribus consideravimus qualiter Deus sit secundum seipsum, restat considerandum qualiter sit in cognitione nostra, id est quomodo cognoscatur a creaturis. Et circa hoc quaeruntur tredecim. Primo, utrum aliquis intellectus creatus possit videre essentiam Dei. Secundo, utrum Dei essentia videatur ab intellectu per aliquam speciem creatam. Tertio, utrum oculo corporeo Dei essentia possit videri. Quarto, utrum aliqua substantia intellectualis creata ex suis naturalibus sufficiens sit videre Dei essentiam.

über die Verneinung. Deshalb steht nichts im Wege, daß wir manches in der Form des Mangels und der Verneinung von Gott aussagen, wie z.B., daß er un-körperlich und un-endlich ist. Und in gleicher Weise heißt es von Gott, daß er „nur“ Einer ist.

Artikel 4: Ist Gott „im höchsten Grade Einer“?

1. Einheit besagt Verneinung des Geteiltseins. Eine Verneinung aber läßt keine Grade zu. Also hat Gott keine größere Einheit als die anderen Wesen.

2. Nichts scheint in höherem Grade unteilbar zu sein als das, was sowohl tatsächlich als auch der Möglichkeit nach ungeteilt ist, wie der Punkt und die Eins. Nun richtet sich aber der Grad der Einheit nach dem Grade der Unteilbarkeit. Also ist Gott keine höhere Einheit als die Eins und der Punkt.

3. Was durch sein Wesen gut ist, ist im höchsten Grade gut. Was also durch sein Wesen eins ist, ist im höchsten Grade eins. Nun ist aber nach Aristoteles jedes Seiende durch sein Wesen eins [4 Metaph., cap. 2, 1003b 23]. Also ist jedes Seiende im höchsten Grade eins. Gott ist also nicht in höherem Grade eins als die anderen Dinge.

Andererseits sagt Bernhardus: „Unter all den Dingen, die eins genannt werden, ist die Einheit der Dreifaltigkeit das Höchste.“

Antwort: Da „das Eine“ ein ungeteiltes Seiendes ist, ist zur höchsten Einheit erfordert, daß ein Wesen im höchsten Grade seiend und im höchsten Grade ungeteilt ist. Beides müssen wir aber von Gott sagen. Zunächst ist er im höchsten Grade „seiend“, sofern sein (Da-)Sein nicht eingeschränkt ist auf eine bestimmte Natur, in die es aufgenommen würde, sondern es ist das in sich ruhende, in jeder Beziehung grenzenlose Sein selbst. Zugleich ist Gott im höchsten Grade ungeteilt, denn er ist weder tatsächlich geteilt noch in irgendeiner Weise teilbar; ist im Gegenteil in jeder Beziehung einfach (3, 7). Also ist Gott im höchsten Grade Einer.

Zu 1. Die Verneinung als solche kennt freilich keine Grade. Sofern aber das, was verneint wird, Grade hat, kann auch die Verneinung selbst größer oder kleiner genannt werden. Je nachdem also ein Ding in höherem oder geringerem Grade oder gar nicht geteilt oder teilbar ist, sprechen wir von einem geringeren, höheren oder höchsten Grad von Einheit

Zu 2. Der Punkt oder die Eins als Element der Zahl sind nicht im höchsten Grade seiend, da sie zum Sein einen Träger verlangen. Sie sind daher auch nicht im höchsten Grade eins, weil schon ihr Träger keine höchste Einheit ist wegen der Verschiedenheit von Träger und Eigenschaften.

Zu 3. Wenn auch jedes Ding eins ist durch sein Wesen, so hat doch das Wesen eines jeden Dinges nicht denselben Grad von Einheit, da das Wesen mancher Dinge zusammengesetzt ist und das anderer wieder nicht.

Frage XII: Wie erkennen wir Gott?

Im vorhergehenden haben wir Gott betrachtet, wie er in sich selbst ist; nun betrachten wir ihn, wie er in unserer Erkenntnis ist, d.h. wie wir, die Geschöpfe, ihn erkennen. Es ergeben sich 13 Einzel-Fragen.

1. Vermag ein geschaffener Verstand das Wesen Gottes zu schauen? 2. Schaut der Verstand das Wesen Gottes durch ein geschaffenes Erkenntnisbild? 3. Vermag ein leibliches Auge das Wesen Gottes zu schauen? 4. Ist ein geschaffener Geist von Natur aus imstande, das Wesen Gottes zu schauen? 5.

Quinto, utrum intellectus creatus ad videndam Dei essentiam indigeat aliquo lumine creato. Sexto, utrum videntium essentiam Dei unus alio perfectius videat. Septimo, utrum aliquis intellectus creatus possit comprehendere Dei essentiam. Octavo, utrum intellectus creatus videns Dei essentiam, omnia in ipsa cognoscat. Nono, utrum ea quae ibi cognoscit, per aliquas similitudines cognoscat. Decimo, utrum simul cognoscat omnia quae in Deo videt. Undecimo, utrum in statu huius vitae possit aliquis homo essentiam Dei videre. Duodecimo, utrum per rationem naturalem Deum in hac vita possimus cognoscere. Tertiodecimo, utrum, supra cognitionem naturalis rationis, sit in praesenti vita aliqua cognitio Dei per gratiam.

Articulus 1: Utrum aliquis intellectus creatus possit Deum videre per essentiam

Ad primum sic proceditur. Videtur quod nullus intellectus creatus possit Deum per essentiam videre. Chrysostomus enim, super Ioannem, exponens illud quod dicitur Ioan. I, Deum nemo vidit unquam, sic dicit, ipsum quod est Deus, non solum prophetae, sed nec Angeli viderunt nec Archangeli, quod enim creabilis est naturae, qualiter videre poterit quod increabile est? Dionysius etiam, I cap. de Div. Nom., loquens de Deo, dicit, neque sensus est eius, neque phantasia, neque opinio, nec ratio, nec scientia.

Praeterea, omne infinitum, in quantum huiusmodi, est ignotum. Sed Deus est infinitus, ut supra ostensum est. Ergo secundum se est ignotus.

Praeterea, intellectus creatus non est cognoscitivus nisi existentium, primum enim quod cadit in apprehensione intellectus, est ens. Sed Deus non est existens, sed supra existentia. Ut dicit Dionysius. Ergo non est intelligibilis; sed est supra omnem intellectum.

Praeterea, cognoscentis ad cognitum oportet esse aliquam proportionem, cum cognitum sit perfectio cognoscentis. Sed nulla est proportio intellectus creati ad Deum, quia in infinitum distant. Ergo intellectus creatus non potest videre essentiam Dei.

Sed contra est quod dicitur I Ioan. III, videbimus eum sicuti est.

Respondeo dicendum quod, cum unumquodque sit cognoscibile secundum quod est in actu, Deus, qui est actus purus absque omni permixtione potentiae, quantum in se est, maxime cognoscibilis est. Sed quod est maxime cognoscibile in se, alicui intellectui cognoscibile non est, propter excessum intelligibilis supra intellectum, sicut sol, qui est maxime visibilis, videri non potest a vespertione, propter excessum luminis. Hoc igitur attendentes, quidam posuerunt quod nullus intellectus creatus essentiam Dei videre potest. Sed hoc inconvenienter dicitur. Cum enim ultima hominis beatitudo in altissima eius operatione consistat, quae est operatio intellectus, si nunquam essentiam Dei videre potest intellectus creatus, vel nunquam beatitudinem obtinebit, vel in alio eius beatitudo consistet quam in Deo. Quod est alienum a fide. In ipso enim est ultima perfectio rationalis creaturae, quia est ei principium essendi, intantum enim unumquodque perfectum est, in quantum ad suum principium attingit. Similiter etiam est praeter rationem. Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum; et ex hoc admiratio in hominibus consurgit. Si igitur intellectus rationalis creaturae pertingere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturae. Unde simpliciter concedendum est quod beati Dei essentiam videant.

Bedarf der geschaffene Verstand eines geschaffenen Lichtes, um das Wesen Gottes zu schauen? 6. Schaut der eine das Wesen Gottes vollkommener als der andere? 7. Vermag ein geschaffener Verstand Gott zu begreifen? 8. Erkennt der geschaffene Verstand in der Anschauung des göttlichen Wesens alle Dinge? 9. Erkennt er dabei durch Erkenntnisbilder? 10. Erkennt er alles, was er in Gott schaut, zugleich? 11. Vermag der Mensch in seinem irdischen Leben das Wesen Gottes zu schauen? 12. Gibt es in diesem Leben eine natürliche Gotteserkenntnis? 13. Gibt es in diesem Leben über die natürliche Erkenntnis hinaus eine Gotteserkenntnis?

Artikel 1: Vermag ein geschaffener Verstand Gott in seinem Wesen zu schauen?

1. Kein geschaffener Verstand vermag Gott in seinem Wesen zu schauen. Denn Chrysostomus bemerkt zu Jo 1, 18 „Niemand hat Gott geschaut“: „Das, was Gott eigentlich ist, haben weder die Propheten noch die Engel noch die Erzengel geschaut. Wie vermöchte auch ein geschaffenes Wesen das zu schauen, was unerschaffen ist!“ – Dionysius lehrt in der gleichen Weise von Gott: „Er wird weder von unseren [äußeren] Sinnen erreicht, noch von unserer Einbildungskraft, noch von einer Meinung, noch von einem Begriff, noch von irgendwelchem Wissen.“

2. Das Unendliche als solches ist unerkennbar. Gott ist unendlich. Also ist er seinem Wesen nach unerkennbar.

3. Der geschaffene Verstand erkennt nur das, was ist. Denn das erste, was der Verstand erkennt, ist das Seiende. Nach Dionysius aber ist Gott kein Seiendes, sondern er ist über allem Seienden. Also ist er nicht erkennbar, sondern über aller Erkenntnis.

4. Erkennendes und Erkanntes müssen irgendwie einander entsprechen. Denn das Erkannte ist eine Vollkommenheit des Erkennenden. Zwischen dem geschaffenen Verstand aber und Gott fehlt jedes Verhältnis, weil zwischen ihnen ein unendlicher Abstand liegt. Also vermag der geschaffene Verstand Gottes Wesen nicht zusehen.

Andererseits heißt es 1 Joh 3,2: „Wir werden ihn schauen, wie er ist.“

Antwort: Erkennbar ist etwas, soweit es wirklich ist. Gott aber ist lautere Wirklichkeit und frei von jeder Seinsmöglichkeit. Darum ist er, an sich, im höchsten Grade erkennbar. Aber was an sich im höchsten Grade erkennbar ist, kann doch der Erkenntnis eines bestimmten Verstandes unerreichbar sein, weil der Erkenntnisgegenstand die Erkenntniskraft überragt: so wird die Sonne, die doch von allen Dingen am meisten sichtbar ist, gerade wegen der Überfülle des Lichtes von der Fledermaus nicht gesehen. Aus solchen Überlegungen heraus haben nun einzelne behauptet, kein geschaffener Verstand vermöge das Wesen Gottes zu schauen. Doch das ist unhaltbar. Die vollkommene Glückseligkeit des Menschen besteht in seiner höchsten Tätigkeit, also in der des Verstandes. Wenn nun der geschaffene Verstand unfähig wäre, je das Wesen Gottes zu schauen, so würde entweder der Mensch niemals die Seligkeit erreichen, oder seine Seligkeit müsste in etwas anderem als Gott bestehen. Beides aber ist unvereinbar mit dem Glauben. Denn der geschaffene Geist findet seine höchste Vollendung in dem, was für ihn die Quelle des Seins ist; denn jedes Ding ist insoweit vollkommen, als es an seinen Ursprung heranreicht. – Es widerspricht aber auch der Vernunft. Sobald nämlich der Mensch eine Wirkung sieht, regt sich sein natürliches Verlangen, auch deren Ursache zu erkennen; daher kommt es ja, daß der Mensch sich über

Ad primum ergo dicendum quod utraque auctoritas loquitur de visione comprehensionis. Unde praemittit Dionysius immediate ante verba proposita, dicens, omnibus ipse est universaliter incomprehensibilis, et nec sensus est, et cetera. Et Chrysostomus parum post verba praedicta subdit, visionem hic dicit certissimam patris considerationem et comprehensionem, tantam quantum pater habet de filio.

Ad secundum dicendum quod infinitum quod se tenet ex parte materiae non perfectae per formam, ignotum est secundum se, quia omnis cognitio est per formam. Sed infinitum quod se tenet ex parte formae non limitatae per materiam, est secundum se maxime notum. Sic autem Deus est infinitus, et non primo modo, ut ex superioribus patet.

Ad tertium dicendum quod Deus non sic dicitur non existens, quasi nullo modo sit existens, sed quia est supra omne existens, in quantum est suum esse. Unde ex hoc non sequitur quod nullo modo possit cognosci, sed quod omnem cognitionem excedat, quod est ipsum non comprehendi.

Ad quartum dicendum quod proportio dicitur dupliciter. Uno modo, certa habitudo unius quantitatis ad alteram; secundum quod duplum, triplum et aequale sunt species proportionis. Alio modo, quaelibet habitudo unius ad alterum proportio dicitur. Et sic potest esse proportio creaturae ad Deum, in quantum se habet ad ipsum ut effectus ad causam, et ut potentia ad actum. Et secundum hoc, intellectus creatus proportionatus esse potest ad cognoscendum Deum.

Articulus 2: Utrum esse ita Dei ab intellectu creato per aliquam similitudinem videatur

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod essentia Dei ab intellectu creato per aliquam similitudinem videatur. Dicitur enim I Ioan. III, scimus quoniam, cum apparuerit, similes ei erimus, et videbimus eum sicuti est.

Praeterea, Augustinus dicit, IX de Trin., cum Deum novimus, fit aliqua Dei similitudo in nobis.

Praeterea, intellectus in actu est intelligibile in actu, sicut sensus in actu est sensibilis in actu. Hoc autem non est nisi in quantum informatur sensus similitudine rei sensibilis, et intellectus similitudine rei intellectae. Ergo, si Deus ab intellectu creato videtur in actu, oportet quod per aliquam similitudinem videatur.

Sed contra est quod dicit Augustinus, XV de Trin., quod cum apostolus dicit videmus nunc per speculum et in aenigmate, speculi et aenigmatis nomine, quaecumque similitudines ab ipso significatae intelligi possunt, quae accommodatae sunt ad intelligendum Deum. Sed videre Deum per essentiam non est visio aenigmatica vel specularis, sed contra eam dividitur. Ergo divina essentia non videtur per similitudines.

Respondeo dicendum quod ad visionem, tam sensibilem quam intellectualem, duo requiruntur, scilicet virtus visiva, et unio rei visae cum visu, non enim fit visio in actu, nisi per hoc quod res visa quodammodo est in vidente. Et in rebus quidem corporalibus, apparet quod res visa non potest esse in vidente per suam essentiam, sed solum per suam similitudinem, sicut similitudo lapidis est in oculo, per quam fit visio

etwas *wundert*. Könnte nun der geschaffene Verstand nicht zur ersten Ursache der Dinge aufsteigen, so würde das Verlangen der Natur unerfüllt bleiben. – Man muss also daran festhalten, daß die Seligen das Wesen Gottes schauen.

Zu 1. Beide Autoritäten sprechen von einem letzten Begreifen Gottes in der Anschauung. Dionysius bemerkt unmittelbar vor jenem Wort: „Für alle ist er unbegreiflich, und er wird weder von unseren Sinnen“ usw. – Chrysostomus aber sagt kurz nach jener Stelle: „Mit ‚Schauen‘ meint er [Johannes] hier ein ganz zuverlässiges Erkennen, das den Vater so vollkommen begreift, wie der Vater den Sohn begreift.“

Zu 2. Jenes Unendliche, das in der Unbegrenztheit des formlosen Stoffes liegt, ist an sich nicht erkennbar, denn jede Erkenntnis geschieht durch die Form. Das Unendliche dagegen, das der durch keinen Stoff beschränkten Form eigen ist, ist an sich im höchsten Grade erkennbar. Auf diese und nicht auf die erste Weise ist Gott unendlich (7, 1).

Zu 3. „Gott ist kein Seiendes“ soll nicht heißen: er ist gar nicht da, sondern: er steht über allem Seienden, denn er *ist* sein Sein. Darum kann man daraus nicht folgern, daß er ganz unerkennbar sei, sondern daß er alles Erkennen überragt, d.h. daß er unbegreiflich ist.

Zu 4. Es gibt eine doppelte Art von Verhältnis, einmal: ein bestimmtes Verhältnis der einen Größe zu einer anderen; so drücken „doppelt“, „dreifach“, „gleich groß“ verschiedene Größenverhältnisse aus. Man nennt aber auch jede beliebige Beziehung des einen Dinges zum anderen ein Verhältnis. In diesem Sinne kann auch das Geschöpf in einem Verhältnis zu Gott stehen: Es „verhält sich“ zu ihm wie die Wirkung zur Ursache oder wie die Seins-Anlage zur vollen Seins-Wirklichkeit. Und insofern kann auch der geschaffene Verstand ein Verhältnis haben zur Anschauung Gottes.

Artikel 2: Schaut der geschaffene Verstand das Wesen Gottes durch ein gottähnliches Bild?

1. Der geschaffene Verstand schaut die Wesenheit Gottes durch ein gottähnliches Bild, nach 1 Joh 3, 2: „Wir wissen, wenn er erscheint, werden wir ihm ähnlich sein und ihn schauen, wie er ist.“

2. Augustinus sagt: „Wenn wir Gott erkennen, entsteht in uns ein Abbild (Ähnlichkeit) von Gott.“

3. Der Verstand im Erkennen ist das Erkennbare im Erkenntsein, wie der Sinn im Wahrnehmen das Sinnfällige im Wahrgenommen-sein. Das ist aber nur der Fall, insofern der Sinn durch eine Ähnlichkeit des sinnfälligen Dinges und der Verstand durch eine Ähnlichkeit der von ihm erkannten Sache Form empfängt. Wenn also Gott von einem geschaffenen Verstande in Wirklichkeit geschaut wird, dann kann das nur geschehen durch ein gottähnliches Bild.

Andererseits bemerkt Augustinus zu dem Apostelwort: ‚Wir sehen jetzt durch einen Spiegel und im Rätsel‘: „Unter *Spiegel und Rätsel* können wir all jene geistigen Bilder verstehen, die zur Erkenntnis Gottes führen.“ Die Anschauung Gottes aber ist kein „Schauen durch einen Spiegel und im Rätsel“, sondern ein ganz anderes Schauen. Man schaut also Gottes Wesen nicht vermittels eines gottähnlichen Bildes.

Antwort: Zum sinnlichen wie zum geistigen Schauen gehört ein Doppeltes: die Sehkraft und die Vereinigung des gesehenen Dinges mit der Sehkraft; zu einem wirklichen Sehen kommt es ja nur dadurch, daß das gesehene Ding irgendwie in dem Sehenden ist. Bei den körperlichen Dingen ist es ohne weiteres klar, daß das gesehene Ding nicht nach seinem eigenen Sein im Sehenden ist, sondern

in actu, non autem ipsa substantia lapidis. Si autem esset una et eadem res, quae esset principium visivae virtutis, et quae esset res visa, oporteret videntem ab illa re et virtutem visivam habere, et formam per quam videret.

Manifestum est autem quod Deus et est auctor intellectivae virtutis, et ab intellectu videri potest. Et cum ipsa intellectiva virtus creaturae non sit Dei essentia, relinquitur quod sit aliqua participata similitudo ipsius, qui est primus intellectus. Unde et virtus intellectualis creaturae lumen quoddam intelligibile dicitur, quasi a prima luce derivatum, sive hoc intelligatur de virtute naturali, sive de aliqua perfectione superaddita gratiae vel gloriae. Requiritur ergo ad videndum Deum aliqua Dei similitudo ex parte visivae potentiae, qua scilicet intellectus sit efficax ad videndum Deum.

Sed ex parte visae rei, quam necesse est aliquo modo uniri videnti per nullam similitudinem creatam Dei essentia videri potest. Primo quidem, quia, sicut dicit Dionysius, I cap. de Div. Nom., per similitudines inferioris ordinis rerum nullo modo superiora possunt cognosci, sicut per speciem corporis non potest cognosci essentia rei incorporeae. Multo igitur minus per speciem creatam quamcumque potest essentia Dei videri. Secundo, quia essentia Dei est ipsum esse eius, ut supra ostensum est, quod nulli formae creatae competere potest. Non potest igitur aliqua forma creata esse similitudo repraesentans videnti Dei essentiam. Tertio, quia divina essentia est aliquod incircumscriptum, continens in se supereminenter quiddam potest significari vel intelligi ab intellectu creato. Et hoc nullo modo per aliquam speciem creatam repraesentari potest, quia omnis forma creata est determinata secundum aliquam rationem vel sapientiae, vel virtutis, vel ipsius esse, vel alicuius huiusmodi. Unde dicere Deum per similitudinem videri, est dicere divinam essentiam non videri, quod est erroneum. Dicendum ergo quod ad videndum Dei essentiam requiritur aliqua similitudo ex parte visivae potentiae, scilicet lumen gloriae, confortans intellectum ad videndum Deum, de quo dicitur in Psalmo, in lumine tuo videbimus lumen. Non autem per aliquam similitudinem creatam Dei essentia videri potest, quae ipsam divinam essentiam repraesentet ut in se est.

Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa loquitur de similitudine quae est per participationem luminis gloriae.

Ad secundum dicendum quod Augustinus ibi loquitur de cognitione Dei quae habetur in via.

Ad tertium dicendum quod divina essentia est ipsum esse. Unde, sicut aliae formae intelligibiles quae non sunt suum esse, uniuntur intellectui secundum aliquod esse quo informant ipsum intellectum et faciunt ipsum in actu; ita divina essentia unitur intellectui creato ut intellectum in actu, per seipsam faciens intellectum in actu.

nur nach seiner Ähnlichkeit: im Auge ist nicht der Stein selbst, nach seinem eigenen substantiellen Sein, sondern nur nach seiner Ähnlichkeit, durch die es zum wirklichen Sehen kommt. Wenn nun ein und dasselbe Ding Ursache der Sehkraft und Gegenstand des Sehens wäre, so müsste der Sehende von diesem Ding sowohl die Sehkraft wie auch die Form haben, durch die er sieht.

Nun ist Gott Urheber der geistigen Erkenntniskraft wie auch selbst möglicher Gegenstand geistigen Schauens. Weil nun diese geistige Erkenntniskraft des Geschöpfes nicht eins ist mit dem Wesen Gottes, ist sie notwendig eine mitgeteilte Ähnlichkeit dessen, der der Erst-Erkennende ist. Darum ist auch die geschöpfliche Verstandeskraft ein gewisses „geistiges Licht“, gleichsam vom Urlicht hergeleitet; dies gilt ebenso von der natürlichen (Erkenntnis-)Kraft wie von irgendwelchen durch die Gnade oder durch die Glorie hinzuempfangenen Vollkommenheiten. Auf Seiten der Erkenntniskraft ist also zur Anschauung Gottes eine Gottähnlichkeit nötig, wodurch der Verstand die Kraft zur Anschauung Gottes empfängt.

Soweit aber der Gegenstand des Schauens in Frage kommt, der ja irgendwie mit dem Schauenden vereint sein muss, vermag kein geschaffenes Abbild die Anschauung Gottes zu vermitteln. Denn erstens: Nach Dionysius lässt sich das Höhere in keiner Weise durch Abbilder aus dem Bereich der niederen Dinge erkennen: durch das von einem Körper her empfangene Erkenntnisbild lässt sich unmöglich das Wesen eines Unkörperlichen erkennen. Noch viel weniger lässt sich durch irgendein geschöpfliches Bild das Wesen Gottes schauen. Zweitens: Wesenheit und Sein sind bei Gott ein und dasselbe (3, 4), was bei keiner geschaffenen Seinsform möglich ist. Also kann keine geschaffene (Seins- oder Erkenntnis-) Form dem Schauenden das göttliche Wesen in voller Ähnlichkeit darstellen. Drittens: Gottes Wesenheit ist etwas Grenzenloses, und sie begreift in sich auf unendlich überhöhende Weise alles, was ein geschaffener Verstand zu benennen oder zu verstehen vermag. Dieses Grenzenlose aber lässt sich durch kein geschaffenes Erkenntnismittel darstellen, denn jede geschaffene Form ist auf irgendeine bestimmte Seinsweise beschränkt: auf „Wesenheit“, „Tugend“, „Sein“ usw. Wer also von einer Anschauung Gottes durch eine Ähnlichkeit spricht, leugnet damit die Anschauung Gottes, ist demnach im Irrtum. Aus all dem ergibt sich folgende Lehre: Zur Anschauung des Wesens Gottes gehört auf Seiten der Erkenntniskraft eine Ähnlichkeit, nämlich das Licht der Glorie, das den Verstand zur Anschauung Gottes kräftigt. Ps 35, 10: „In deinem Lichte werden wir das Licht schauen.“ Dagegen ist es unmöglich, Gottes Wesenheit zu schauen durch ein geschaffenes gottähnliches Bild, das die Wesenheit Gottes selbst, wie sie in sich ist, darstellen würde.

Zu 1. In dem angeführten Zeugnis ist eine Ähnlichkeit gemeint, die durch das Licht der Glorie zustande kommt.

Zu 2. Augustinus spricht dort von der Gotteserkenntnis, wie sie auf Erden möglich ist.

Zu 3. Jene Erkenntnisgegenstände, die nicht ihr eigenes Sein sind, werden mit dem Verstande in einer solchen Art von Sein vereinigt, wodurch sie den Verstand formen und ihn zum Erkennenden machen. Gottes Wesenheit aber ist das Sein selbst. Also vereinigt sich dementsprechend die göttliche Wesenheit, als gegenwärtig erkannte, mit dem geschaffenen Verstande und macht durch sich selbst ihn zum Erkennenden.

Articulus 3: Utrum essentia Dei videri possit oculis corporalibus

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod essentia Dei videri possit oculo corporali. Dicitur enim Job XIX, in carne mea videbo Deum, etc.; et XLII, auditu auris audivi te, nunc autem oculus meus videt te.

Praeterea, Augustinus dicit, ultimo de civitate Dei, cap. XXIX, vis itaque praepollentior oculorum erit illorum (scilicet glorificatorum), non ut acutius videant quam quidam perhibentur videre serpentes vel aquilae (quantalibet enim acrimonia cernendi eadem animalia vigeant, nihil aliud possunt videre quam corpora), sed ut videant et incorporalia. Quicumque autem potest videre incorporalia, potest elevari ad videndum Deum. Ergo oculus glorificatus potest videre Deum.

Praeterea, Deus potest videri ab homine visione imaginaria, dicitur enim Isaiae VI, vidi dominum sedentem super solium, et cetera. Sed visio imaginaria a sensu originem habet, phantasia enim est motus factus a sensu secundum actum, ut dicitur in III de anima. Ergo Deus sensibili visione videri potest.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro de videndo Deum ad Paulinam, Deum nemo vidit unquam, vel in hac vita, sicut ipse est; vel in Angelorum vita, sicut visibilia ista quae corporali visione cernuntur.

Respondeo dicendum quod impossibile est Deum videri sensu visus, vel quocumque alio sensu aut potentia sensitivae partis. Omnis enim potentia huiusmodi est actus corporalis organi, ut infra dicitur. Actus autem proportionatur ei cuius est actus. Unde nulla huiusmodi potentia potest se extendere ultra corporalia. Deus autem incorporeus est, ut supra ostensum est. Unde nec sensu nec imaginatione videri potest, sed solo intellectu.

Ad primum ergo dicendum quod, cum dicitur in carne mea videbo Deum, salvatorem meum, non intelligitur quod oculo carnis sit Deum visurus, sed quod in carne existens, post resurrectionem, visurus sit Deum. Similiter quod dicitur, nunc oculus meus videt te, intelligitur de oculo mentis, sicut Ephes. I dicit apostolus, det vobis spiritum sapientiae in agnitione eius, illuminatos oculos cordis vestri.

Ad secundum dicendum quod Augustinus loquitur inquirendo in verbis illis, et sub conditione. Quod patet ex hoc quod praemittitur, longe itaque potentiae alterius erunt (scilicet oculi glorificati), si per eos videbitur incorporea illa natura. Sed postmodum hoc determinat, dicens, valde credibile est sic nos visuros mundana tunc corpora caeli novi et terrae novae, ut Deum ubique praesentem, et universa etiam corporalia gubernantem, clarissima perspicuitate videamus; non sicut nunc invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur; sed sicut homines, inter quos viventes motusque vitales exerentes vivimus, mox ut aspicimus, non credimus vivere, sed videmus. Ex quo patet quod hoc modo intelligit oculos glorificatos Deum visuros, sicut nunc oculi nostri vident alicuius vitam. Vita autem non videtur oculo corporali, sicut per se visibile, sed sicut sensibile per accidens, quod quidem a sensu non cognoscitur, sed statim cum sensu ab aliqua alia virtute cognoscitiva. Quod autem statim, visis corporibus, divina praesentia ex eis cognoscatur per intellectum, ex duobus contingit, scilicet ex perspicacitate intellectus; et ex refulgentia divinae claritatis in corporibus innovatis.

3. Artikel: Vermag ein leibliches Auge das Wesen Gottes zu schauen?

1. Job 19, 26 heißt es: „In meinem Fleische werde ich Gott schauen“ und ebd. 42, 5: „Mit des Ohres Hören vernahm ich dich, und nun schaut dich mein Auge.“ Also können leibliche Augen das Wesen Gottes schauen.

2. Augustinus sagt: „Die Kraft des verklärten Auges wird eine weit größere sein, nicht damit es schärfer sehe, als es selbst gewissen Schlangen und Adlern verwehrt ist – denn bei noch so hoher Sehschärfe können solche Tiere doch nur Körperliches sehen – , sondern damit es Unkörperliches schaue.“ Wer aber Unkörperliches sehen kann, kann auch bis zur Anschauung Gottes erhoben werden. Also vermag das verklärte Auge Gott zu schauen.

3. Der Mensch vermag Gott in einer Phantasievorstellung zu schauen. Is 6, 1: „Ich sah den Herrn auf einem Throne sitzen.“ Die Phantasiebilder aber haben ihren Ursprung in den [äußeren] Sinnen; denn die Phantasievorstellung ist eine Bewegung, die von der Tätigkeit der Sinne verursacht ist (Aristoteles). Man kann also Gott auf sinnfällige Weise schauen.

Andererseits sagt Augustinus: „Niemand hat Gott je gesehen; auf Erden nicht, wie er in sich ist, und im Himmel nicht – so, wie man sichtbare Gegenstände körperlich schaut.“

Antwort: Weder mit dem Gesichtssinn noch mit einem anderen Sinn noch mit einer Kraft aus dem Bereich der Sinne vermögen wir Gott zu schauen. Jede derartige Kraft nämlich ist Seinsvollkommenheit eines körperlichen Organs (Art. 4 und 78, 1; Bd. 6). Jede Seinsvollkommenheit aber steht in einem festen Verhältnis zu ihrem Träger. Also reicht keine derartige Kraft über den Bereich des Körperlichen hinaus. Gott aber ist unkörperlich. Darum kann er weder mit den äußeren Sinnen noch mit der Einbildungskraft, sondern nur mit dem Verstande geschaut werden.

Zu 1. Jenes Wort: „In meinem Fleische werde ich Gott, meinen Heiland, schauen“, bedeutet nicht, daß er [Job] mit leiblichen Augen Gott schauen werde, sondern daß er nach der Auferstehung, also im Besitz seines Leibes, Gott schauen werde. – Auch das andere Wort: „Jetzt sieht dich mein Auge“, ist vom Auge des Geistes zu verstehen, ähnlich wie das Wort des Apostels (Eph 1, 17. 18): „Ihn zu erkennen, möge er euch den Geist der Weisheit geben, erleuchtete Augen eures Herzens!“

Zu 2. Augustinus will dort keine endgültige Lösung geben, denn er sagt einleitend: „Eine ganz andere Sehkraft werden sie (d.h. die Augen des Verklärten) dann besitzen, wenn man durch sie die unkörperlichen Wesen schauen wird.“ Später bestimmt er genauer, was er meint: „Höchstwahrscheinlich werden wir dann die körperlichen Dinge des neuen Himmels und der neuen Erde in der Weise schauen, daß uns die Allgegenwart Gottes und die Leitung der gesamten Körperwelt durch ihn aufs klarste einleuchtet; nicht wie jetzt das Unsichtbare an Gott aus den Geschöpfen geistig erkannt wird, sondern: wie wir von den Menschen, unter denen wir leben und uns bewegen, nicht nur glauben, daß sie leben, sondern es auf den ersten Blick sehen; so auch dort.“ Demnach werden nach seiner Ansicht die Augen der Verklärten Gott so schauen, wie jetzt unser irdisches Auge das Leben eines Menschen schaut. Mit unserem leiblichen Auge aber sehen wir das Leben eines Menschen [als übersinnliche Wirklichkeit] nicht wie etwas, das an sich Gegenstand des Gesichtssinnes ist, sondern wie etwas, das gleichsam nur mitgesehen wird. Es wird also nicht eigentlich vom Sinn erkannt, sondern zugleich mit der Sinneswahrnehmung von einer anderen [höheren] Erkenntniskraft. Daß nun der Verstand der Seligen beim Anblick der Körperwelt zugleich Gott als gegenwärtig erkennt, hat zwei Gründe: die durchdringende Kraft des Verstandes und die in der erneuerten Schöpfung widerstrahlende Klarheit Gottes.

Ad tertium dicendum quod in visione imaginaria non videtur Dei essentia, sed aliqua forma in imaginatione formatur, repraesentans Deum secundum aliquem modum similitudinis, prout in Scripturis divinis divina per res sensibiles metaphorice describuntur.

Articulus 4: Utrum aliquis intellectus creatus per sua naturalia divinam essentiam videre possit

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod aliquis intellectus creatus per sua naturalia divinam essentiam videre possit. Dicit enim Dionysius, cap. IV de Div. Nom., quod Angelus est speculum purum, clarissimum, suscipiens totam, si fas est dicere, pulchritudinem Dei. Sed unumquodque videtur dum videtur eius speculum. Cum igitur Angelus per sua naturalia intelligat seipsum, videtur quod etiam per sua naturalia intelligat divinam essentiam.

Praeterea, illud quod est maxime visibile, fit minus visibile nobis propter defectum nostri visus, vel corporalis vel intellectualis. Sed intellectus Angeli non patitur aliquem defectum. Cum ergo Deus secundum se sit maxime intelligibilis, videtur quod ab Angelo sit maxime intelligibilis. Si igitur alia intelligibilia per sua naturalia intelligere potest, multo magis Deum.

Praeterea, sensus corporeus non potest elevari ad intelligendam substantiam incorpoream, quia est supra eius naturam. Si igitur videre Deum per essentiam sit supra naturam cuiuslibet intellectus creati, videtur quod nullus intellectus creatus ad videndum Dei essentiam pertingere possit, quod est erroneum, ut ex supradictis patet. Videtur ergo quod intellectui creato sit naturale divinam essentiam videre.

Sed contra est quod dicitur Rom. VI, gratia Dei vita aeterna. Sed vita aeterna consistit in visione divinae essentiae, secundum illud Ioan. XVII, haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum verum Deum, et cetera. Ergo videre Dei essentiam convenit intellectui creato per gratiam, et non per naturam.

Respondeo dicendum quod impossibile est quod aliquis intellectus creatus per sua naturalia essentiam Dei videat. Cognitio enim contingit secundum quod cognitum est in cognoscente. Cognitum autem est in cognoscente secundum modum cognoscentis. Unde cuiuslibet cognoscentis cognitio est secundum modum suae naturae. Si igitur modus essendi alicuius rei cognitae excedat modum naturae cognoscentis, oportet quod cognitio illius rei sit supra naturam illius cognoscentis.

Est autem multiplex modus essendi rerum. Quaedam enim sunt, quorum natura non habet esse nisi in hac materia individuali, et huiusmodi sunt omnia corporalia. Quaedam vero sunt, quorum naturae sunt per se subsistentes, non in materia aliqua, quae tamen non sunt suum esse, sed sunt esse habentes, et huiusmodi sunt substantiae incorporeae, quas Angelos dicimus. Solius autem Dei proprius modus essendi est, ut sit suum esse subsistens.

Ea igitur quae non habent esse nisi in materia individuali, cognoscere est nobis connaturale, eo quod anima nostra, per quam cognoscimus, est forma alicuius materiae. Quae tamen habet duas virtutes cognoscitivas. Unam, quae est actus alicuius corporei organi. Et huic connaturale est cognoscere res secundum quod sunt in materia individuali, unde sensus non cognoscit nisi singularia.

Zu 3. In jener inneren Schau der Einbildungskraft schaut man nicht das Wesen Gottes selbst, sondern wir bilden uns eine Vorstellung, die irgendwelche Ähnlichkeit mit Gott hat, so wie die Hl. Schrift uns das Göttliche durch sinnfällige Dinge bildlich nahe bringt.

4. Artikel: Ist ein geschaffener Geist von Natur aus imstande, das Wesen Gottes zu schauen?

1. Dionysius sagt, der Engel sei „ein reiner, ganz klarer Spiegel, der – wenn man das sagen darf – die ganze Schönheit Gottes aufnimmt“. Mit dem Spiegelbild eines Gegenstandes aber – schaut man den Gegenstand selbst. Da es nun die natürlichen Fähigkeiten sind, mit denen der Engel sich selbst erkennt, folgt, daß er auch durch seine natürlichen Kräfte das Wesen Gottes erkennt.

2. Was von sich aus im höchsten Grade sichtbar ist, ist für uns wegen der Unvollkommenheit unseres sinnlichen oder geistigen Erkenntnisvermögens weniger sichtbar. Der Verstand des Engels aber kennt keine Unvollkommenheiten. Da nun Gott an sich im höchsten Grade erkennbar ist, so muss auch der Engel besser *ihn* erkennen können als alle anderen Dinge. Kann dieser also andere Gegenstände geistiger Art auf Grund seiner natürlichen Fähigkeit erkennen, so erst recht Gott.

3. Das körperliche Sinnesvermögen ist unfähig, zur geistigen Erkenntnis einer unkörperlichen Substanz erhoben zu werden, weil diese einer höheren Natur- [oder Seins-] Stufe angehört. Wenn nun die Anschauung Gottes die natürliche Kraft jedes geschaffenen Verstandes übersteigt, dann wäre kein geschaffener Verstand je imstande, das Wesen Gottes zu schauen; das aber wäre eine Irrlehre (Art. 1). Also muss die Anschauung Gottes für den geschöpflichen Verstand etwas natürlich Gegebenes sein.

Andererseits heißt es Röm 6, 23: „Die Gnade Gottes ist ewiges Leben.“ Das ewige Leben aber besteht in der Anschauung Gottes. Joh 17, 3: „Das ist das ewige Leben, daß sie dich erkennen, den allein wahren Gott ...“ Also kommt die Anschauung Gottes dem geschaffenen Verstande nicht von Natur aus zu, sondern durch Gnade.

Antwort: Kein geschaffener Verstand vermag durch seine natürlichen Kräfte Gottes Wesen zu schauen. Die Erkenntnis nämlich vollzieht sich dadurch, daß das Erkannte im Erkennenden ist. Nun ist das Erkannte im Erkennenden immer nach der Seinsweise des Erkennenden. Bei jedem Erkennenden also entspricht die Erkenntnis der Seinsweise seiner Natur. Wenn also die Seinsweise der erkannten Sache über die natürliche Seinsweise des Erkennenden hinausgeht, so muss auch die Erkenntnis dieser Sache über die Natur des Erkennenden hinausgehen.

Nun gibt es eine vielfache Seinsweise der Dinge. Einige gibt es, deren Natur nur in einem stofflichen Einzeldasein Bestand hat; dies ist bei allen Körpern der Fall. Bei anderen steht die Natur durch sich im Sein und nicht in etwas Stofflichem; gleichwohl *sind* diese Dinge nicht ihr eigenes Sein, sondern sie *haben* Sein. Dies trifft bei den unkörperlichen Wesen zu, die wir Engel nennen. Nur Gottes Seinsweise ist solcher Art, daß er das in sich ruhende Sein selbst *ist*.

Jene Dinge also zu erkennen, die nur in einem stofflichen Einzeldasein Bestand haben, ist uns naturgemäß, denn auch unsere Seele, durch die wir erkennen, ist Wesensform eines bestimmten Stoffes. Doch besitzt sie eine zweifache Art von Erkenntnis Kräften. Die eine findet sich als Seinsvollkommenheit eines körperlichen Organs. Und für sie ist es das Naturgemäße, die Dinge zu erkennen, sofern sie ein stoffliches Einzeldasein haben; darum erkennt der Sinn auch nur Einzeldinge.

Alia vero virtus cognoscitiva eius est intellectus, qui non est actus alicuius organi corporalis. Unde per intellectum connaturale est nobis cognoscere naturas, quae quidem non habent esse nisi in materia individuali; non tamen secundum quod sunt in materia individuali, sed secundum quod abstrahuntur ab ea per considerationem intellectus. Unde secundum intellectum possumus cognoscere huiusmodi res in universali, quod est supra facultatem sensus. Intellectui autem angelico connaturale est cognoscere naturas non in materia existentes. Quod est supra naturalem facultatem intellectus animae humanae, secundum statum praesentis vitae, quo corpori unitur.

Relinquitur ergo quod cognoscere ipsum esse subsistens, sit connaturale soli intellectui divino, et quod sit supra facultatem naturalem cuiuslibet intellectus creati, quia nulla creatura est suum esse, sed habet esse participatum. Non igitur potest intellectus creatus Deum per essentiam videre, nisi in quantum Deus per suam gratiam se intellectui creato coniungit, ut intelligibile ab ipso.

Ad primum ergo dicendum quod iste modus cognoscendi Deum, est Angelo connaturalis, ut scilicet cognoscat eum per similitudinem eius in ipso Angelo refulgentem. Sed cognoscere Deum per aliquam similitudinem creatam, non est cognoscere essentiam Dei, ut supra ostensum est. Unde non sequitur quod Angelus per sua naturalia possit cognoscere essentiam Dei.

Ad secundum dicendum quod intellectus Angeli non habet defectum, si defectus accipiatur privative, ut scilicet careat eo quod habere debet. Si vero accipiatur negative, sic quaelibet creatura invenitur deficiens, Deo comparata, dum non habet illam excellentiam quae invenitur in Deo.

Ad tertium dicendum quod sensus visus, quia omnino materialis est, nullo modo elevari potest ad aliquid immateriale. Sed intellectus noster vel angelicus, quia secundum naturam a materia aliquid elevatus est, potest ultra suam naturam per gratiam ad aliquid altius elevari. Et huius signum est, quia visus nullo modo potest in abstractione cognoscere id quod in concretionem cognoscit, nullo enim modo potest percipere naturam, nisi ut hanc. Sed intellectus noster potest in abstractione considerare quod in concretionem cognoscit. Etsi enim cognoscat res habentes formam in materia, tamen resolvit compositum in utrumque, et considerat ipsam formam per se. Et similiter intellectus Angeli, licet connaturale sit ei cognoscere esse concretum in aliqua natura, tamen potest ipsum esse discernere per intellectum, dum cognoscit quod aliud est ipse, et aliud est suum esse. Et ideo, cum intellectus creatus per suam naturam natus sit apprehendere formam concretam et esse concretum in abstractione, per modum resolutionis cuiusdam, potest per gratiam elevari ut cognoscat substantiam separatam subsistentem, et esse separatam subsistens.

Die andere Erkenntniskraft der Seele ist der Verstand; er ist nicht Seinsvollkommenheit eines körperlichen Organs. Darum ist es für uns das Naturgemäße, durch den Verstand jene Naturen zu erkennen, die zwar auch ein stoffliches Einzeldasein haben; aber wir erkennen sie nicht als solche, die im bestimmten Stoff ihr Einzeldasein haben, sondern sofern der Verstand sie [die Naturen] durch seine Betrachtungsweise aus dem Einzelsein heraushebt. Darum können wir mit Hilfe des Verstandes die Naturen dieser Dinge in ihrer Allgemeinheit erkennen, was über die Kraft der Sinne hinausgeht. Für den Verstand des Engels aber ist der naturgemäße Erkenntnisgegenstand das Wesen jener Dinge, die ihr Sein nicht im Stofflichen haben. Über die natürliche Erkenntniskraft der menschlichen Seele geht das hinaus, wenigstens hier auf Erden, solange sie noch mit dem Körper vereint ist.

Aus all dem ergibt sich: Nur für den göttlichen Verstand gibt es eine natürliche Erkenntnis des in sich ruhenden Seins selbst. Solche Erkenntnis reicht über die Kraft jedes geschaffenen Verstandes hinaus, denn kein Geschöpf *ist* sein eigenes Sein, sie alle *haben* nur ein empfangenes Sein. Der geschöpfliche Verstand kann also auch Gottes Wesen nicht schauen, – es sei denn, Gott vereinige sich durch seine Gnade mit dem geschaffenen Verstand und gebe sich ihm zu erkennen.

Zu 1. Die im Einwand angedeutete Weise, Gott zu erkennen, ist die dem Engel natürliche, nämlich ihn zu erkennen durch eine Ähnlichkeit, die im Engel selbst widerstrahlt. Gott aber mit Hilfe einer geschaffenen Ähnlichkeit erkennen, heißt nicht: Gottes Wesen schauen (Art. 2). Es folgt also nicht, daß der Engel durch seine natürliche Kraft das Wesen Gottes schauen kann.

Zu 2. Der Verstand des Engels kennt keine Unvollkommenheiten, wenn wir „Unvollkommenheit“ als Mangel fassen, als ein Nicht-haben dessen, was man haben müsste; faßt man aber Unvollkommenheit als einfache Verneinung von etwas, so ist jegliches Geschöpf unvollkommen im Vergleich mit Gott. Es hat nicht die Erhabenheit des Seins, die sich in Gott findet.

Zu 3. Der Gesichtssinn ist, weil ganz und gar an den Stoff gebunden, einer Erhebung zu einem nichtstofflichen Gegenstand unfähig; unser Verstand dagegen und der des Engels kann, weil wesensgemäß irgendwie über das Stoffliche erhaben, über seine Natur hinaus durch die Gnade zu etwas Höherem erhoben werden. Das zeigt sich schon darin, daß der Gesichtssinn den von ihm erkannten greifbaren Einzelgegenstand in allgemeiner Form gar nicht zu erkennen vermag; er kann nämlich immer nur die Natur als diese hier erkennen. Unser Verstand dagegen vermag den greifbaren Einzelgegenstand auch in allgemeiner Weise zu betrachten. Wenn er auch jene Dinge zum Erkenntnisgegenstand hat, die aus Form und Stoff zusammengesetzt sind, so zerlegt er doch das Wesensganze in diese seine Bestandteile und betrachtet die Form für sich. – Auch der Verstand des Engels hat zwar als naturgemäßen Erkenntnisgegenstand das konkrete Sein einer bestimmten Natur, doch vermag er in seinem Verstande das Sein als solches auch losgelöst zu betrachten, – indem er erkennt, daß er selbst etwas anderes ist als sein eigenes Sein. Da somit der geschaffene Verstand von Natur aus darauf angelegt ist, diese Form hier und dieses Sein hier durch eine Art Auflösung in ihrer Allgemeinheit zu erkennen, so kann er durch die Gnade auch zur Erkenntnis des durch sich selbst im Sein stehenden Wesens und des ganz in sich ruhenden Seins selbst erhoben werden.

Articulus 5: Utrum intellectus creatus ad videndum Dei essentiam aliquo creato lumine indigeat

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod intellectus creatus ad videndum essentiam Dei aliquo lumine creato non indigeat. Illud enim quod est per se lucidum in rebus sensibilibus, alio lumine non indiget ut videatur, ergo nec in intelligibilibus. Sed Deus est lux intelligibilis. Ergo non videtur per aliquod lumen creatum.

Praeterea, cum Deus videtur per medium, non videtur per suam essentiam. Sed cum videtur per aliquod lumen creatum, videtur per medium. Ergo non videtur per suam essentiam.

Praeterea, illud quod est creatum, nihil prohibet alicui creaturae esse naturale. Si ergo per aliquod lumen creatum Dei essentia videtur, poterit illud lumen esse naturale alicui creaturae. Et ita illa creatura non indigebit aliquo alio lumine ad videndum Deum, quod est impossibile. Non est ergo necessarium quod omnis creatura ad videndum Dei essentiam lumen superadditum requirat.

Sed contra est quod dicitur in Psalmo, in lumine tuo videbimus lumen.

Respondeo dicendum quod omne quod elevatur ad aliquid quod excedit suam naturam, oportet quod disponatur aliqua dispositione quae sit supra suam naturam, sicut, si aer debeat accipere formam ignis, oportet quod disponatur aliqua dispositione ad talem formam. Cum autem aliquis intellectus creatus videt Deum per essentiam, ipsa essentia Dei fit forma intelligibilis intellectus. Unde oportet quod aliqua dispositio supernaturalis ei superaddatur, ad hoc quod elevetur in tantam sublimitatem. Cum igitur virtus naturalis intellectus creati non sufficiat ad Dei essentiam videndam, ut ostensum est, oportet quod ex divina gratia superaccrescat ei virtus intelligendi. Et hoc augmentum virtutis intellectivae illuminationem intellectus vocamus; sicut et ipsum intelligibile vocatur lumen vel lux. Et istud est lumen de quo dicitur Apoc. XXI, quod claritas Dei illuminabit eam, scilicet societatem beatorum Deum videntium. Et secundum hoc lumen efficiuntur deiformes, idest Deo similes; secundum illud I Ioan. III, cum apparuerit, similes ei erimus, et videbimus eum sicuti est.

Ad primum ergo dicendum quod lumen creatum est necessarium ad videndum Dei essentiam, non quod per hoc lumen Dei essentia intelligibilis fiat, quae secundum se intelligibilis est, sed ad hoc quod intellectus fiat potens ad intelligendum, per modum quo potentia fit potentior ad operandum per habitum, sicut etiam et lumen corporale necessarium est in visu exteriori, in quantum facit medium transparens in actu, ut possit moveri a colore.

Ad secundum dicendum quod lumen istud non requiritur ad videndum Dei essentiam quasi similitudo in qua Deus videatur, sed quasi perfectio quaedam intellectus, confortans ipsum ad videndum Deum. Et ideo potest dici quod non est medium in quo Deus videatur, sed sub quo videtur. Et hoc non tollit immediatam visionem Dei.

Ad tertium dicendum quod dispositio ad formam ignis non potest esse naturalis nisi habenti formam ignis. Unde lumen gloriae non potest esse naturale creaturae, nisi creatura esset naturae divinae, quod est impossibile. Per hoc enim lumen fit creatura rationalis deiformis, ut dictum est.

5. Artikel: Bedarf der geschaffene Verstand eines geschaffenen Lichtes, um Gott zu schauen?

1. Ein selbst leuchtender Gegenstand, im Bereich des Sinnfälligen, bedarf keines weiteren Lichtes, um gesehen zu werden; also auch nicht im Bereich des Geistigen. Gott aber ist geistiges Licht. Also schaut man ihn nicht in einem geschaffenen Lichte.

2. Wenn man Gott in einem Mittel schaut, so schaut man ihn nicht in seinem Wesen. Schaut man ihn aber in einem geschaffenen Licht, so schaut man ihn in einem Mittel. Also nicht in seinem Wesen.

3. Was geschaffen ist, könnte für ein Geschöpf in der Reichweite der Natur liegen. Würde also das Wesen Gottes in einem geschaffenen Lichte geschaut, so könnte jenes Licht für ein Geschöpf etwas ganz Natürliches sein. Und so würde ein solches Geschöpf zur Anschauung Gottes keines besonderen Lichtes bedürfen; das aber ist unmöglich. Also bedarf nicht jedes Geschöpf, um Gottes Wesen zu schauen, unbedingt noch eines anderen Lichtes.

Andererseits heißt es Ps 35, 10: „In deinem Lichte werden wir das Licht schauen.“

Antwort: Jedes Ding, das zu etwas über seiner Natur Liegendem erhoben wird, bedarf dazu notwendig einer Vorbereitung, die über seine Natur hinausgeht und sie in Bereitschaft setzt; so muss die Luft für die Aufnahme der Wesensform des Feuers bereitet werden durch eine entsprechende Vorbereitung. Wenn nun ein geschaffener Verstand Gott seinem Wesen nach schaut, so wird das Wesen Gottes selbst zur Erkenntnisform des Verstandes. Um also zu einer solch erhabenen Höhe zu gelangen, bedarf er einer übernatürlichen, ihn dazu vorbereitenden Ausstattung. Da nun die natürliche Kraft des geschaffenen Verstandes zur Anschauung Gottes nicht ausreicht (Art. 4), so ist ihm ein von Gottes Gnade geschenkter Zuwachs an Erkenntnis kraft notwendig. Und diesen Zuwachs an Erkenntnis kraft nennen wir die Erleuchtung des Verstandes, wie überhaupt der geistige Erkenntnisgegenstand Leuchte oder Licht genannt wird. Von diesem Lichte heißt es Offb 21, 23: „Die Klarheit Gottes wird sie“, d.h. die selige Schar derer, die Gott schauen, „erleuchten“. Und dieses Licht macht sie gottförmig, d.h. gottähnlich, nach 1 Joh 3, 2: „Wenn er erscheint, werden wir ihm ähnlich sein und ihn sehen, wie er ist.“

Zu 1. Das geschaffene Licht ist nicht deswegen zur Anschauung Gottes notwendig, als ob dadurch das in sich erkennbare Wesen Gottes erst erkennbar gemacht werden müsste, sondern es muss den Verstand so zum Erkennen kräftigen, wie ein Vermögen durch die Fertigkeit vermögender wird zu seiner Betätigung; so ist auch beim sinnlichen Sehen das körperliche Licht notwendig, insofern es das Mittel [nämlich die Luft] durchleuchtend macht, damit es von der Farbe her bestimmt werden kann.

Zu 2. Jenes Licht ist zur Anschauung Gottes nicht notwendig nach Art einer Bildähnlichkeit, in der man Gott schaut; sondern als eine Vervollkommnung des Verstandes, die ihm zur Anschauung Gottes Kraft gibt; danach also ist es nicht ein Mittel, *worin* wir Gott schauen, sondern ein Mittel, *wodurch* wir in stand gesetzt werden, ihn zu schauen. Und so steht es einer unmittelbaren Anschauung Gottes nicht im Wege.

Zu 3. Die Bereitschaft für die Form des Feuers [zu geben] ist etwas Natürliches nur für das Feuerförmige selbst. So könnte auch das Glorienlicht für das Geschöpf nur dann etwas Natürliches sein, wenn das Geschöpf selbst Gott wäre, und das ist unmöglich. Denn gerade dieses Licht erst macht das vernunftbegabte Geschöpf gottförmig (vgl. oben).

Articulus 6: Utrum videntium essentiam Dei unus alio perfectius videat

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod videntium essentiam Dei unus alio perfectius non videat. Dicitur enim I Ioan. III, videbimus eum sicuti est. Sed ipse uno modo est. Ergo uno modo videbitur ab omnibus. Non ergo perfectius et minus perfecte.

Praeterea, Augustinus dicit, in libro octoginta trium qq., quod unam rem non potest unus alio plus intelligere. Sed omnes videntes Deum per essentiam, intelligunt Dei essentiam, intellectu enim videtur Deus, non sensu, ut supra habitum est. Ergo videntium divinam essentiam unus alio non clarius videt.

Praeterea, quod aliquid altero perfectius videatur, ex duobus contingere potest, vel ex parte obiecti visibilis; vel ex parte potentiae visivae videntis. Ex parte autem obiecti, per hoc quod obiectum perfectius in vidente recipitur, scilicet secundum perfectiorem similitudinem. Quod in proposito locum non habet, Deus enim non per aliquam similitudinem, sed per eius essentiam praesens est intellectui essentiam eius videnti. Relinquitur ergo quod, si unus alio perfectius eum videat, quod hoc sit secundum differentiam potentiae intellectivae. Et ita sequitur quod cuius potentia intellectiva naturaliter est sublimior, clarius eum videat. Quod est inconueniens, cum hominibus promittatur in beatitudine aequalitas Angelorum.

Sed contra est quod vita aeterna in visione Dei consistit, secundum illud Ioan. XVII, haec est vita aeterna, et cetera. Ergo, si omnes aequaliter Dei essentiam vident, in vita aeterna omnes erunt aequales. Cuius contrarium dicit apostolus, I Cor. XV, stella differt a stella in claritate.

Respondeo dicendum quod videntium Deum per essentiam unus alio perfectius eum videbit. Quod quidem non erit per aliquam Dei similitudinem perfectiorem in uno quam in alio, cum illa visio non sit futura per aliquam similitudinem, ut ostensum est. Sed hoc erit per hoc, quod intellectus unius habebit maiorem virtutem seu facultatem ad videndum Deum, quam alterius. Facultas autem videndi Deum non competit intellectui creato secundum suam naturam, sed per lumen gloriae, quod intellectum in quadam deformitate constituit, ut ex superioribus patet. Unde intellectus plus participans de lumine gloriae, perfectius Deum videbit. Plus autem participabit de lumine gloriae, qui plus habet de caritate, quia ubi est maior caritas, ibi est maius desiderium; et desiderium quodammodo facit desiderantem aptum et paratum ad susceptionem desiderati. Unde qui plus habebit de caritate, perfectius Deum videbit, et beator erit.

Ad primum ergo dicendum quod, cum dicitur videbimus eum sicuti est, hoc adverbium sicuti determinat modum visionis ex parte rei visae ut sit sensus, videbimus eum ita esse sicuti est, quia ipsum esse eius videbimus, quod est eius essentia. Non autem determinat modum visionis ex parte videntis, ut sit sensus, quod ita erit perfectus modus videndi, sicut est in Deo perfectus modus essendi.

Et per hoc etiam patet solutio ad secundum. Cum enim dicitur quod rem unam unus alio melius non intelligit, hoc habet veritatem si referatur ad modum rei intellectae, quia quicumque intelligit rem esse aliter quam sit, non vere intelligit. Non autem si referatur ad modum intelligendi, quia intelligere unius est

6. Artikel: Schaut der eine das Wesen Gottes vollkommener als der andere?

1. 1 Joh 3, 2 heißt es: „Wir werden ihn sehen, wie er ist.“ Er „ist“ aber nur auf eine einzige Weise. Also sehen ihn alle auf eine und dieselbe Weise, und nicht mehr oder weniger vollkommen.

2. Augustinus sagt: „Es kann nicht einer die gleiche Sache mehr erkennen als ein anderer.“ Nun erkennen alle, die Gott seinem Wesen nach schauen, geistig die göttliche Wesenheit; denn man schaut Gott nicht mit den Sinnen, sondern mit dem Verstande (Art. 3). Es erkennt also in der Anschauung Gottes der eine die göttliche Wesenheit nicht klarer als der andere.

3. Aus doppeltem Grund könnte der eine etwas vollkommener sehen als der andere: auf Grund des sichtbaren Gegenstandes oder auf Grund seines eigenen Sehvermögens. Auf Grund des Gegenstandes, sofern dieser vollkommener, nämlich durch seine vollkommene Ähnlichkeit von dem Sehenden aufgenommen wird. Das kommt hier nicht in Frage, denn Gott ist nicht durch eine Bildähnlichkeit, sondern durch seine Wesenheit dem Verstande gegenwärtig, der die göttliche Wesenheit schaut. Wenn also der eine vollkommener Gott schaut als der andere, so müßte das auf der verschieden starken Erkenntniskraft beruhen; dann würde also, wer von Natur mit größerer Verstandeskraft ausgerüstet ist, Gottes Wesen klarer schauen. Das aber ist abzulehnen, weil den Menschen verheißen ist, sie würden in ihrer Seligkeit den Engeln gleich sein.

Andererseits: Nach Joh 17,3 besteht das ewige Leben in der Anschauung Gottes: „Das ewige Leben, daß sie dich, den wahren Gott, erkennen.“ Wenn also alle in gleicher Weise Gott schauen, müßten im ewigen Leben alle einander gleich sein. Das Gegenteil aber lehrt der Apostel (1 Kor 15, 41): „Ein Stern ist vom anderen verschieden an Klarheit.“

Antwort: In der Anschauung Gottes wird der eine Gott klarer sehen als der andere. Nicht darum freilich, weil sich im einen eine vollkommene Bildähnlichkeit Gottes fände als im anderen, da jenes Schauen nicht mittels einer Bildähnlichkeit zustande kommt (Art. 2); vielmehr dadurch, daß der Verstand des einen eine größere Kraft und Fähigkeit für die Anschauung besitzen wird als der des anderen. Diese Fähigkeit zur Anschauung Gottes kommt aber dem geschaffenen Verstand nicht von Natur zu, sondern durch das Licht der Glorie, das ihn in gewissem Sinne gottförmig macht (Art. 5). Darum wird ein Verstand, der am Licht der Glorie in höherem Maße teil hat, Gott auch vollkommener schauen. Größeren Anteil am Glorienlicht aber wird der haben, der eine größere Liebe hat; denn wo größere Liebe ist, da ist auch ein stärkeres Verlangen. Und das Verlangen ist es, das den Verlangenden bereit und fähig macht, den Gegenstand des Verlangens zu empfangen. So wird also der, welcher mehr Liebe hat, Gott vollkommener schauen und glückseliger sein.

Zu 1. In der Stelle: „Wir werden ihn schauen, wie er ist“, soll das Umstandswort „wie“ die Art des Sehens bestimmen, soweit es auf den Gegenstand des Sehens ankommt, in dem Sinne: wir werden sehen, daß er so ist, wie er [in Wahrheit und Wirklichkeit] ist; denn wir werden sein eigenes Sein schauen, das seine Wesenheit ist. Nicht dagegen ist damit die Art und Weise des Sehens vom Sehenden her gemeint, als ob es heißen sollte: die Art des Sehens wird so vollkommen sein, wie die Seinsweise Gottes vollkommen ist.

Zu 2. Damit ist auch die Lösung des zweiten Einwandes gegeben. Wenn es dort heißt, daß der eine ein und dieselbe Sache nicht besser erkennt als der andere, so ist das wahr in bezug auf die Sache selbst; denn wer in ihr etwas anderes erkennt, als sie ist, der erkennt sie nicht richtig. Es ist dagegen nicht wahr

perfectius quam intelligere alterius.

Ad tertium dicendum quod diversitas videndi non erit ex parte obiecti, quia idem obiectum omnibus praesentabitur, scilicet Dei essentia, nec ex diversa participatione obiecti per differentes similitudines, sed erit per diversam facultatem intellectus, non quidem naturalem, sed gloriosam, ut dictum est.

Articulus 7: Utrum videntes Deum per essentiam ipsum comprehendant

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod videntes Deum per essentiam ipsum comprehendant. Dicit enim apostolus, Philipp. III, sequor autem si quo modo comprehendam. Non autem frustra sequebatur, dicit enim ipse, I Cor. IX, sic curro, non quasi in incertum. Ergo ipse comprehendit, et eadem ratione alii, quos ad hoc invitat, dicens, sic currite, ut comprehendatis.

Praeterea, ut dicit Augustinus in libro de videndo Deum ad Paulinam, illud comprehenditur, quod ita totum videtur, ut nihil eius lateat videntem. Sed si Deus per essentiam videtur, totus videtur, et nihil eius latet videntem; cum Deus sit simplex. Ergo a quocumque videtur per essentiam, comprehenditur.

Si dicatur quod videtur totus, sed non totaliter, contra, totaliter vel dicit modum videntis, vel modum rei visae. Sed ille qui videt Deum per essentiam, videt eum totaliter, si significetur modus rei visae, quia videt eum sicuti est, ut dictum est. Similiter videt eum totaliter, si significetur modus videntis, quia tota virtute sua intellectus Dei essentiam videbit. Quilibet ergo videns Deum per essentiam, totaliter eum videbit. Ergo eum comprehendet.

Sed contra est quod dicitur Ierem. XXXII, fortissime, magne, potens, dominus exercituum nomen tibi; magnus consilio, et incomprehensibilis cogitatu. Ergo comprehendendi non potest.

Respondeo dicendum quod comprehendere Deum impossibile est cuicumque intellectui creato, attingere vero mente Deum qualitercumque, magna est beatitudo, ut dicit Augustinus. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod illud comprehenditur, quod perfecte cognoscitur. Perfecte autem cognoscitur, quod tantum cognoscitur, quantum est cognoscibile. Unde si id quod est cognoscibile per scientiam demonstrativam, opinione teneatur ex aliqua ratione probabili concepta, non comprehenditur. Puta, si hoc quod est triangulum habere tres angulos aequales duobus rectis, aliquis sciat per demonstrationem, comprehendit illud, si vero aliquis eius opinionem accipiat probabiliter, per hoc quod a sapientibus vel pluribus ita dicitur, non comprehendet ipsum, quia non pertingit ad illum perfectum modum cognitionis, quo cognoscibilis est.

Nullus autem intellectus creatus pertingere potest ad illum perfectum modum cognitionis divinae essentiae, quo cognoscibilis est. Quod sic patet. Unumquodque enim sic cognoscibile est, secundum quod est ens actu. Deus igitur, cuius esse est infinitum, ut supra ostensum est, infinite cognoscibilis est. Nullus autem intellectus creatus potest Deum infinite cognoscere. Intantum enim intellectus creatus divinam essentiam perfectius vel minus perfecte cognoscit, in quantum maiori vel minori lumine gloriae perfunditur. Cum igitur lumen gloriae creatum, in quocumque intellectu creato receptum, non possit esse

in bezug auf die Art und Weise des Erkennens: denn das Erkennen des einen ist vollkommener als das des anderen.

Zu 3. Die Verschiedenheit des Schauens hat ihren Grund nicht im Gegenstand; denn dieser wird für alle derselbe sein: die göttliche Wesenheit; auch nicht darin, daß der Gegenstand auf verschiedene Weise durch ungleiche Erkenntnisbilder dargestellt würde. Vielmehr hat sie ihren Grund in der Verschiedenheit nicht zwar der natürlichen, wohl aber der durch das Glorienlicht erhöhten Erkenntniskräfte (vgl. oben).

7. Artikel: Bedeutet „Gott schauen“ ihn ganz begreifen?

1. Die, welche Gottes Wesen schauen, begreifen ihn. Denn der Apostel sagt (Phil 3,12): „Ich strebe danach, es zu ergreifen (zu fassen).“ Nun blieb sein Streben aber nicht erfolglos, denn er sagt selbst (1Kor 9,26): „Ich laufe demnach wie einer, der nicht ins Leere läuft.“ Er ergreift es also, und – mit demselben Rechte – auch die anderen, die er (ebd. V. 24) dazu auffordert: „Laufet so, daß ihr es ergreift.“

2. Augustinus sagt: „Etwas begreifen, heißt: es so restlos schauen, daß dem Schauenden nichts verborgen bleibt.“ Wer aber Gottes Wesen schaut, schaut es ganz, und wegen Gottes Einfachheit bleibt dem Schauenden nichts verborgen. Wer also sein Wesen schaut, begreift ihn.

3. Wenn aber nun jemand sagt: Gewiss, der ganze Gott wird geschaut [nicht etwa nur ein Teil von ihm, denn er hat keine Teile], aber er wird nicht ganz geschaut, so ist zu erwidern: Dieses Umstandswort „ganz“ (= restlos) bezieht sich entweder auf den Schauenden oder auf das Geschaute. Wer aber Gottes Wesenheit schaut, schaut ihn ganz, soweit sich dieses „ganz“ auf das Geschaute bezieht; denn er schaut ihn so, wie er ist (Art. 6, Zu 1). Aber auch soweit es auf den Schauenden ankommt, schaut er ihn „ganz“ (= restlos); denn der Verstand wird mit seiner ganzen Erkenntniskraft Gott schauen. Wer also Gottes Wesenheit schaut, der schaut ihn ganz. Folglich begreift er ihn.

Andererseits heißt es Jer 32,18.19: „Du Mächtigster, Großer und Gewaltiger, Herr der Heerschaaren ist dein Name, groß an Einsicht und unbegreiflich für unser Denken.“ Also kann man ihn nicht begreifen.

Antwort: Gott zu begreifen vermag kein geschaffener Geist, und doch ist – nach Augustinus – Gott irgendwie mit dem Verstande erreichen hohe Glückseligkeit. Das wird aus folgendem klar. Etwas „begreifen“ heißt: es vollkommen erkennen. Vollkommen erkannt aber wird das, was nach seiner ganzen Erkennbarkeit erkannt wird. Wird also etwas, was sich wissenschaftlich beweisen läßt, auf irgendeinen Grund hin nur für wahrscheinlich gehalten, so ist es eben nicht „begriffen“. Wer z.B. den Satz von der Summe der Dreieckswinkel auf Grund des Beweises annimmt, hat ihn begriffen; wer ihn aber nur für wahrscheinlich hält, „weil es die Gelehrten oder die meisten sagen“, der hat ihn nicht „begriffen“; denn er erkennt jeden Satz nicht so vollkommen, wie er erkannt werden könnte.

Kein geschaffener Geist nun vermag das Wesen Gottes so vollkommen zu erkennen, wie es erkennbar ist. Das läßt sich in folgender Weise deutlich machen: Jedes Ding ist erkennbar, soweit es Seinswirklichkeit ist. Also ist Gott, dessen Seinsvollkommenheit unendlich ist (7,2), auch in unendlicher Weise erkennbar. Kein geschaffener Verstand aber vermag Gott in unendlicher Weise zu erkennen. Die größere oder geringere Vollkommenheit, mit der ein geschaffener Verstand das Wesen Gottes erkennt, richtet sich nämlich nach seinem Anteil am Glorienlicht [Art. 6]. Das Glorienlicht im geschaffenen

infinite, impossibile est quod aliquis intellectus creatus Deum infinite cognoscat. Unde impossibile est quod Deum comprehendat.

Ad primum ergo dicendum quod comprehensio dicitur dupliciter. Uno modo, stricte et proprie, secundum quod aliquid includitur in comprehendente. Et sic nullo modo Deus comprehenditur, nec intellectu nec aliquo alio, quia, cum sit infinitus, nullo finito includi potest, ut aliquid finitum eum infinite capiat, sicut ipse infinite est. Et sic de comprehensione nunc quaeritur. Alio modo comprehensio largius sumitur, secundum quod comprehensio insecutioni opponitur. Qui enim attingit aliquem, quando iam tenet ipsum, comprehendere eum dicitur. Et sic Deus comprehenditur a beatis, secundum illud Cant. III, tenui eum, nec dimittam. Et sic intelliguntur auctoritates apostoli de comprehensione. Et hoc modo comprehensio est una de tribus dotibus animae, quae respondet spei; sicut visio fidei, et fruitio caritati. Non enim, apud nos, omne quod videtur, iam tenetur vel habetur, quia videntur interdum distantia, vel quae non sunt in potestate nostra. Neque iterum omnibus quae habemus, fruimur, vel quia non delectamur in eis; vel quia non sunt ultimus finis desiderii nostri, ut desiderium nostrum impleant et quietent. Sed haec tria habent beati in Deo, quia et vident ipsum; et videndo, tenent sibi praesentem, in potestate habentes semper eum videre; et tenentes, fruuntur sicut ultimo fine desiderium implente.

Ad secundum dicendum quod non propter hoc Deus incomprehensibilis dicitur, quasi aliquid eius sit quod non videatur, sed quia non ita perfecte videtur, sicut visibilis est. Sicut cum aliqua demonstrabilis propositio per aliquam probabilem rationem cognoscitur, non est aliquid eius quod non cognoscatur, nec subiectum, nec praedicatum, nec compositio, sed tota non ita perfecte cognoscitur, sicut cognoscibilis est. Unde Augustinus, definiendo comprehensionem, dicit quod totum comprehenditur videndo, quod ita videtur, ut nihil eius lateat videntem; aut cuius fines circumspici possunt, tunc enim fines alicuius circumspiciuntur, quando ad finem in modo cognoscendi illam rem pervenitur.

Ad tertium dicendum quod totaliter dicitur modum obiecti, non quidem ita quod totus modus obiecti non cadat sub cognitione; sed quia modus obiecti non est modus cognoscentis. Qui igitur videt Deum per essentiam, videt hoc in eo, quod infinite existit, et infinite cognoscibilis est, sed hic infinitus modus non competit ei, ut scilicet ipse infinite cognoscat, sicut aliquis probabiliter scire potest aliquam propositionem esse demonstrabilem, licet ipse eam demonstrative non cognoscat.

Verstande kann aber, weil gleichfalls etwas Geschöpfliches, nicht unendlich sein. Deshalb vermag kein geschaffener Verstand Gott in unendlicher Weise zu erkennen und kann ihn darum auch nicht begreifen.

Zu 1. „Comprehendere [wörtlich: umgreifen, umfassen] hat einen doppelten Sinn. Im eigentlichen, strengen Sinne besagt es: das, was einer „begreift“, wird von ihm umschlossen. In diesem Sinne vermag kein Verstand noch sonst etwas Gott irgendwie zu „begreifen“; denn ihn, den Unendlichen, vermag nichts Endliches zu umschließen, derart, daß etwas Endliches ihn in solch unendlicher Weise erfasst, wie er selbst unendlich ist. Um dieses Begreifen handelt es sich hier in unserer Frage. – Man kann es aber auch in weiterem Sinne nehmen, sofern es als ein Erreichen im Gegensatz steht zum Verfolgen etwa eines Zieles [wie das Am-Ziel-sein zum Unterwegs-sein]. Wer nämlich einen erreicht und festhält, hat ihn, wie man sagt, erfasst, ergriffen. In diesem Sinne haben die Seligen Gott „erfasst“, „ergriffen“, nach jenem Wort des Hohenliedes (3,4): „Ich halte ihn und will ihn nicht mehr lassen.“ Das versteht auch der Apostel unter comprehendere, „fassen, ergreifen“. So aufgefasst, bedeutet das „comprehendere“ als fester, unverlierbarer Besitz eine von den drei Gloriengaben der verklärten Seele, und zwar entspricht es der Hoffnung, wie das Schauen dem Glauben und das Genießen der Liebe entspricht. – Auf Erden freilich ist „etwas sehen“ nicht schon gleichbedeutend mit „es haben, es besitzen“; denn vielfach haben wir die Dinge, die wir sehen, nicht in unserer Nähe oder sie sind nicht in unserer Gewalt. Ebenso ist für uns der Besitz einer Sache noch nicht einerlei mit ihrem Genuss: entweder ist sie gar nicht zum Genießen da, oder sie ist nicht das höchste Ziel unseres Verlangens und kann darum unser Verlangen nicht erfüllen und stillen. Die Seligen dagegen finden das alles in Gott: sie schauen ihn und behalten ihn sich in der Anschauung gegenwärtig, sodaß sie ihn ohne Unterbrechung schauen können; und ihn besitzend, empfinden sie höchste Freude in ihm, der als ihr letztes Ziel alles Verlangen stillt.

Zu 2. Gott heißt nicht deswegen unbegreiflich, weil von seinem Wesen etwas der Anschauung der Seligen vorenthalten bliebe, sondern weil sie ihn nicht so vollkommen schauen, wie er [in sich] zu schauen ist. Es ist ähnlich so, wie wenn man einen streng beweisbaren Satz durch einen Wahrscheinlichkeitsgrund erkennt, wobei nichts bleibt, was nicht erkannt würde, sei es das Subjekt oder das Prädikat oder ihre Verbindung; aber der Satz als Ganzes wird nicht so vollkommen erkannt, wie er erkennbar ist. Darum sagt auch Augustinus [ebd.] über das „Begreifen“, indem er seine Bedeutung abgrenzt: „Man ‚begreift‘ ein Ganzes, wenn man es so schaut, daß nichts dem Schauenden verborgen bleibt, oder wenn man ganz und gar seine [des Ganzen] Grenzen zu überschauen vermag.“ Die Grenzen eines Dinges erkennt man nämlich dann, wenn man bis an die Grenze seiner Erkennbarkeit vorgestoßen ist.

Zu 3. Das Adverbium „ganz“ [=restlos] bezieht sich auf den Gegenstand. Nicht als ob der Gegenstand nicht nach seiner ganzen Seinsweise erkannt würde, sondern sofern die Seinsweise des Erkannten eine andere ist als die des Erkennenden. Wer also Gottes Wesenheit schaut, der schaut in ihm auch die unendliche Seinsweise und unendliche Erkennbarkeit; aber er besitzt diese unendliche Seinsweise nicht selbst und vermag also nicht in unendlicher Weise zu erkennen. So mag jemand die Beweisbarkeit eines Satzes für wahrscheinlich halten, auch wenn er den Beweis selbst nicht kennt.

Articulus 8: Utrum videntes Deum per essentiam omnia in Deo videant

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod videntes Deum per essentiam omnia in Deo videant. Dicit enim Gregorius, in IV Dialog. quid est quod non videant, qui videntem omnia vident? Sed Deus est videns omnia. Ergo qui vident Deum, omnia vident.

Item, quicumque videt speculum, videt ea quae in speculo resplendent. Sed omnia quaecumque fiunt vel fieri possunt, in Deo resplendent sicut in quodam speculo, ipse enim omnia in seipso cognoscit. Ergo quicumque videt Deum, videt omnia quae sunt et quae fieri possunt.

Praeterea, qui intelligit id quod est maius, potest intelligere minima, ut dicitur III de anima. Sed omnia quae Deus facit vel facere potest, sunt minus quam eius essentia. Ergo quicumque intelligit Deum, potest intelligere omnia quae Deus facit vel facere potest.

Praeterea, rationalis creatura omnia naturaliter scire desiderat. Si igitur videndo Deum non omnia sciat, non quietatur eius naturale desiderium, et ita, videndo Deum non erit beata. Quod est inconveniens. Videndo igitur Deum, omnia scit.

Sed contra est quod Angeli vident Deum per essentiam, et tamen non omnia sciunt. Inferiores enim Angeli purgantur a superioribus a nescientia, ut dicit Dionysius, VII cap. Cael. Hier. Ipsi etiam nesciunt futura contingentia et cogitationes cordium, hoc enim solius Dei est. Non ergo quicumque vident Dei essentiam, vident omnia.

Respondeo dicendum quod intellectus creatus, videndo divinam essentiam, non videt in ipsa omnia quae facit Deus vel facere potest. Manifestum est enim quod sic aliqua videntur in Deo, secundum quod sunt in ipso. Omnia autem alia sunt in Deo, sicut effectus sunt virtute in sua causa. Sic igitur videntur alia in Deo, sicut effectus in sua causa. Sed manifestum est quod quanto aliqua causa perfectius videtur, tanto plures eius effectus in ipsa videri possunt. Qui enim habet intellectum elevatum, statim uno principio demonstrativo proposito, ex ipso multarum conclusionum cognitionem accipit, quod non convenit ei qui debilioris intellectus est, sed oportet quod ei singula explanentur. Ille igitur intellectus potest in causa cognoscere omnes causae effectus, et omnes rationes effectuum, qui causam totaliter comprehendit. Nullus autem intellectus creatus totaliter Deum comprehendere potest, ut ostensum est. Nullus igitur intellectus creatus, videndo Deum, potest cognoscere omnia quae Deus facit vel potest facere, hoc enim esset comprehendere eius virtutem. Sed horum quae Deus facit vel facere potest, tanto aliquis intellectus plura cognoscit, quanto perfectius Deum videt.

Ad primum ergo dicendum quod Gregorius loquitur quantum ad sufficientiam obiecti, scilicet Dei, quod, quantum in se est, sufficienter continet omnia et demonstrat. Non tamen sequitur quod unusquisque videns Deum omnia cognoscat, quia non perfecte comprehendit ipsum.

Ad secundum dicendum quod videns speculum, non est necessarium quod omnia in speculo videat, nisi speculum visu suo comprehendat.

Ad tertium dicendum quod, licet maius sit videre Deum quam omnia alia, tamen maius est videre sic Deum quod omnia in eo cognoscantur, quam videre sic ipsum quod non omnia, sed pauciora vel plura cognoscantur in eo. Iam enim ostensum est quod multitudo cognitorum in Deo, consequitur modum videndi ipsum vel magis perfectum vel minus perfectum.

8. Artikel: Lässt uns die Anschauung Gottes alle Dinge in Gott erkennen?

1. Gregor der Große sagt: „Was sollten die etwa nicht schauen, die den Allsehenden schauen!“ Gott aber ist wirklich der Allsehende. Wer also Gott schaut, sieht alles.

2. Wer in einen Spiegel sieht, sieht auch alles, was sich in ihm spiegelt. Alles aber, was geschieht oder geschehen kann, leuchtet in Gott wie in einem Spiegel wider; Gott erkennt nämlich alle Dinge in sich selbst. Also sieht auch der, welcher Gott schaut, alles, was wirklich ist, und alles, was möglich ist.

3. Wer das Größere erkennt, vermag (nach Aristoteles) auch das Geringere zu erkennen. Alles aber, was Gott wirkt oder wirken kann, ist geringer als seine Wesenheit. Wer also Gott erkennt, vermag auch alles zu erkennen, was Gott wirkt oder wirken kann.

4. Der geschaffene Geist hat von Natur aus das Verlangen, alles zu erkennen. Würde er also in der Anschauung Gottes nicht alles erkennen, so würde sein natürliches Verlangen unbefriedigt bleiben, und er wäre trotz der Anschauung Gottes nicht glücklich, was man nicht sagen darf. Also erkennt er in der Anschauung Gottes alles.

Andererseits schauen die Engel Gottes Wesen und erkennen doch nicht alles in ihm. Nach Dionysius werden nämlich die niederen Engel durch die [Erleuchtung der] höheren von ihrer Unwissenheit befreit, und diese wiederum erkennen nicht das, was noch in der Zukunft liegt und sich nicht notwendig aus der Gegenwart erschließen lässt; noch auch erkennen sie die innersten Gedanken der Menschen: das alles steht nur Gott zu. Also sehen die, welche Gott schauen, nicht alles.

Antwort: Der geschaffene Geist sieht in der Anschauung Gottes nicht alles, was Gott wirkt oder wirken kann. Denn wer etwas in Gott erkennt, erkennt es offenbar so, wie es in Gott ist. Alle Dinge aber sind in Gott, wie die Wirkungen in der Kraft der Ursache enthalten sind. In derselben Weise also sind alle Dinge in Gott erkennbar, wie die Wirkung erkennbar ist in ihrer Ursache. Offenbar aber vermag man die Wirkungen einer Ursache in um so größerer Fülle zu erkennen, je vollkommener man die Ursache erkennt; so erkennt ein schärferer Verstand in einem einzigen Grundsatz sogleich eine ganze Reihe von Folgerungen, was einem schwächeren Geist versagt ist; einem solchen muss man alles einzeln klarmachen. Nur jener Verstand also, der die Ursache ganz und gar begreift, vermag in ihr alle ihre Wirkungen und deren Sinn zu erkennen. Kein geschaffener Verstand aber vermag Gott ganz zu begreifen (Art. 7). Und so vermag auch kein geschaffener Verstand in der Anschauung Gottes alles zu erkennen, was Gott wirkt oder wirken kann; das hieße eben seine Kraft „begreifen“. Je vollkommener freilich ein Geist Gott schaut, um so mehr erkennt er von dem, was Gott wirkt oder wirken kann.

Zu 1. Das Wort Gregors des Großen will sagen: an sich umschließt der geschaute Gegenstand, nämlich Gott, restlos alles und lässt alles erkennen. Daraus folgt jedoch nicht, daß jeder, der Gott schaut, alles erkennt; er „begreift“ ihn eben nicht ganz.

Zu 2. Wer in einen Spiegel schaut, sieht doch nicht ohne weiteres alles darin, – es sei denn, daß er mit seinem Blick den Spiegel ganz umfasse.

Zu 3. Ohne Frage steht die Anschauung Gottes höher als die Erkenntnis aller übrigen Dinge. Dennoch besteht ein Unterschied darin, ob ich Gott so schaue, daß ich alles in ihm erkenne, oder so, daß ich die Dinge nur in größerer oder geringerer Fülle in ihm erkenne. In welchem Umfange man die Dinge in Gott schaut, ergibt sich ja, wie wir gesehen haben (vgl. die Antwort), aus der mehr oder weniger

Ad quartum dicendum quod naturale desiderium rationalis creaturae est ad sciendum omnia illa quae pertinent ad perfectionem intellectus; et haec sunt species et genera rerum, et rationes earum, quae in Deo videbit quilibet videns essentiam divinam. Cognoscere autem alia singularia, et cogitata et facta eorum, non est de perfectione intellectus creati, nec ad hoc eius naturale desiderium tendit, nec iterum cognoscere illa quae nondum sunt, sed fieri a Deo possunt. Si tamen solus Deus videretur, qui est fons et principium totius esse et veritatis, ita repletur naturale desiderium sciendi, quod nihil aliud quaereretur, et beatus esset. Unde dicit Augustinus, V Confess., infelix homo qui scit omnia illa (scilicet creaturas), te autem nescit, beatus autem qui te scit, etiam si illa nesciat. Qui vero te et illa novit, non propter illa beator est, sed propter te solum beatus.

Articulus 9: Utrum ea, quae videntur in deo a videntibus divinam essentiam, per aliquas similitudines videantur

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod ea quae videntur in Deo, a videntibus divinam essentiam per aliquas similitudines videantur. Omnis enim cognitio est per assimilationem cognoscentis ad cognitum, sic enim intellectus in actu fit intellectum in actu, et sensus in actu sensibile in actu, in quantum eius similitudine informatur, ut pupilla similitudine coloris. Si igitur intellectus videntis Deum per essentiam intelligat in Deo aliquas creaturas, oportet quod earum similitudinibus informetur.

Praeterea, ea quae prius vidimus, memoriter tenemus. Sed Paulus, videns in raptu essentiam Dei, ut dicit Augustinus XII super Gen. ad litteram, postquam desiit essentiam Dei videre, recordatus est multorum quae in illo raptu viderat, unde ipse dicit quod audivit arcana verba, quae non licet homini loqui, II Cor. XII. Ergo oportet dicere quod aliquae similitudines eorum quae recordatus est, in eius intellectu remanserint. Et eadem ratione, quando praesentialiter videbat Dei essentiam, eorum quae in ipsa videbat, aliquas similitudines vel species habebat.

Sed contra est quod per unam speciem videtur speculum, et ea quae in speculo apparent. Sed omnia sic videntur in Deo sicut in quodam speculo intelligibili. Ergo, si ipse Deus non videtur per aliquam similitudinem, sed per suam essentiam; nec ea quae in ipso videntur, per aliquas similitudines sive species videntur.

Respondeo dicendum quod videntes Deum per essentiam, ea quae in ipsa essentia Dei vident, non vident per aliquas species, sed per ipsam essentiam divinam intellectui eorum unitam. Sic enim cognoscitur unumquodque, secundum quod similitudo eius est in cognoscente. Sed hoc contingit dupliciter. Cum enim quaecumque uni et eidem sunt similia, sibi invicem sint similia, virtus cognoscitiva dupliciter assimilari potest alicui cognoscibili. Uno modo, secundum se, quando directe eius similitudine informatur, et tunc cognoscitur illud secundum se. Alio modo, secundum quod informatur specie alicuius quod est ei simile, et tunc non dicitur res cognosci in seipsa, sed in suo simili. Alia enim est cognitio qua cognoscitur aliquis homo in seipso, et alia qua cognoscitur in sua imagine. Sic ergo, cognoscere res per earum similitudines in cognoscente existentes, est cognoscere eas in seipsis, seu in propriis naturis, sed cognoscere eas prout earum similitudines praeexistunt in Deo, est videre eas in Deo. Et haec duae

vollkommenen Weise, ihn zu schauen.

Zu 4. Das natürliche Verlangen des geschaffenen Geistes zielt auf eine Erkenntnis von all dem, was den Verstand vervollkommnet, auf die Erkenntnis nämlich der Arten und Gattungen und ihrer Sinnzusammenhänge; all das wird für jeden in der Anschauung Gottes mit eingeschlossen sein. Die Erkenntnis der Einzelwesen aber, ihrer Gedanken und Handlungen, gehört nicht zur Vollkommenheit des geschaffenen Geistes und ist deshalb auch nicht Ziel seines natürlichen Verlangens: das gleiche gilt von dem, was (noch) nicht wirklich, für Gott aber möglich ist. Und wenn einer auch nur Gott schauen würde, den Quell und Urgrund aller Wesen und aller Wahrheit, so würde das sein natürliches Verlangen nach Erkenntnis derart stillen, daß er nichts weiter verlangte und glücklich wäre. In diesem Sinne sagt Augustinus: „Unselig der Mensch, der alles – d.h. alle Geschöpfe – kennt nur dich nicht! Selig aber, wer dich kennt, mag er auch sonst nichts kennen. Wer aber dich kennt und auch die übrigen Dinge, ist ihretwegen nicht seliger, nur um deinetwillen ist er selig.“

9. Artikel: Sehen jene, die Gottes Wesen schauen, die in Gott geschauten Dinge durch Erkenntnisbilder?

1. Jede Erkenntnis kommt zustande durch die Verähnlichung des Erkennenden mit dem Erkannten; denn so wird der Verstand in seinem Erkennen eins mit dem Gegenstand in seinem Erkanntsein und der Sinn in seinem Wahrnehmen mit dem Sinnfälligen in seinem Wahrgenommen-sein, sofern er [der Verstand oder der Sinn] durch das Erkenntnisbild des Gegenstandes Form empfängt, wie das Auge durch das Erkenntnisbild der Farbe. Wenn also der Verstand in der Anschauung Gottes auch noch geschaffene Dinge erkennt, so müssen ihm deren Erkenntnisbilder eingeprägt werden.

2. Was wir früher gesehen haben, bewahren wir im Gedächtnis. Paulus nun, der nach Augustinus' Meinung zur Anschauung Gottes entzückt wurde, erinnerte sich später an vieles, was er in der Entzückung geschaut hatte. Wie er selbst sagt, „hörte er geheimnisvolle Worte, die der Mensch nicht aussprechen darf“ (2Kor 12,4). Offenbar waren die Erkenntnisbilder jener Dinge, deren er sich erinnerte, in seinem Geiste zurückgeblieben. Also hatte er auch in dem Augenblick, da er Gott schaute, entsprechende Erkenntnisbilder.

Andererseits hat man in einem einzigen Erkenntnisbild den Spiegel und das, was sich darin widerspiegelt. Alles nun, was man in Gott schaut, schaut man in ihm wie in einem geistigen Spiegel. Wird nun Gott selbst in seinem Wesen geschaut ohne ein Erkenntnisbild, so sieht man auch das in ihm Geschaute nicht durch irgendwelche Abbilder oder Erkenntnisformen.

Antwort: In der Anschauung Gottes sehen wir die in Gott geschauten Dinge nicht durch Erkenntnisbilder, sondern durch die mit unserem Verstande vereinigte göttliche Wesenheit selbst. Zum Erkennen nämlich kommt es dadurch, daß das Abbild des Gegenstandes im Erkennenden ist [vgl. Art. 2]. Das kann aber in zweifacher Weise geschehen. Wenn nämlich zwei Dinge einem und demselben dritten gleich sind, so sind sie auch untereinander gleich. Demnach kann die Erkenntniskraft auf doppeltem Wege mit dem Erkenntnisgegenstande verähnlicht werden: zunächst unmittelbar, indem sich der Gegenstand selbst durch sein Abbild unmittelbar der Erkenntniskraft einprägt, und dann wird der Gegenstand in sich selbst erkannt; oder die Verähnlichung geschieht durch das Erkenntnisbild eines dem erkannten ähnlichen Dinges. In diesem Falle wird der Gegenstand nicht in sich selbst erkannt, sondern in seinem Bilde. So ist es etwas anderes, ob wir den Menschen in sich selbst erkennen oder in seinem Bilde. – Die Dinge also

cognitiones differunt. Unde secundum illam cognitionem qua res cognoscuntur a videntibus Deum per essentiam in ipso Deo, non videntur per aliquas similitudines alias; sed per solam essentiam divinam intellectui praesentem, per quam et Deus videtur.

Ad primum ergo dicendum quod intellectus videntis Deum assimilatur rebus quae videntur in Deo, inquantum unitur essentiae divinae, in qua rerum omnium similitudines praeexistunt.

Ad secundum dicendum quod aliquae potentiae cognoscitivae sunt, quae ex speciebus primo conceptis alias formare possunt. Sicut imaginatio ex praeconceptis speciebus montis et auri, format speciem montis auri, et intellectus ex praeconceptis speciebus generis et differentiae, format rationem speciei. Et similiter ex similitudine imaginis formare possumus in nobis similitudinem eius cuius est imago. Et sic Paulus, vel quicumque alius videns Deum, ex ipsa visione essentiae divinae potest formare in se similitudines rerum quae in essentia divina videntur, quae remanserunt in Paulo etiam postquam desiit Dei essentiam videre. Ista tamen visio, qua videntur res per huiusmodi species sic conceptas, est alia a visione qua videntur res in Deo.

Articulus 10: Utrum videntes Deum per essentiam simul videant omnia, quae in ipso videat

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod videntes Deum per essentiam non simul videant omnia quae in ipso vident. Quia, secundum philosophum, contingit multa scire, intelligere vero unum. Sed ea quae videntur in Deo, intelliguntur, intellectu enim videtur Deus. Ergo non contingit a videntibus Deum simul multa videri in Deo.

Praeterea, Augustinus dicit, VIII super Gen. ad litteram, quod Deus movet creaturam spiritualem per tempus, hoc est per intelligentiam et affectionem. Sed creatura spiritualis est Angelus, qui Deum videt. Ergo videntes Deum, successive intelligunt et afficiuntur, tempus enim successionem importat.

Sed contra est quod Augustinus dicit, ultimo de Trin., non erunt volubiles nostrae cogitationes, ab aliis in alia euntes atque redeuntes; sed omnem scientiam nostram uno simul conspectu videbimus.

Respondeo dicendum quod ea quae videntur in verbo, non successive, sed simul videntur. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod ideo nos simul non possumus multa intelligere, quia multa per diversas species intelligimus; diversis autem speciebus non potest intellectus unus simul actu informari ad intelligendum per eas, sicut nec unum corpus potest simul diversis figuris figurari. Unde contingit quod, quando aliqua multa una specie intelligi possunt, simul intelliguntur, sicut diversae partes alicuius totius, si singulae propriis speciebus intelligantur, successive intelliguntur, et non simul; si autem omnes intelligantur una specie totius, simul intelliguntur. Ostensum est autem quod ea quae videntur in Deo, non videntur singula per suas similitudines, sed omnia per unam essentiam Dei. Unde simul, et non successive videntur.

erkennen durch ihre Abbilder, die sich im Erkennenden finden, heißt: sie in sich, in ihrem eigenen Wesen erkennen; dagegen sie erkennen nach ihren in Gott sich findenden Urbildern heißt: sie in Gott schauen. Das aber sind zwei [wesentlich] verschiedene Erkenntnisweisen. Erkennt man als auf Grund der Anschauung Gottes die Dinge in Gott selbst, so schaut man sie nicht mittels irgendwelcher Erkenntnisbilder, sondern nur durch die dem Verstande gegenwärtige göttliche Wesenheit, durch die man auch Gott selbst schaut.

Zu 1. In der Anschauung Gottes empfängt der Verstand eine Verähnlichung mit den in Gott geschauten Dingen, sofern er mit der Wesenheit Gottes vereinigt ist; diese enthält nämlich die Urbilder aller Dinge.

Zu 2. Einzelne Erkenntniskräfte sind imstande, aus zuvor aufgenommenen Erkenntnisbildern selbst wieder andere zu formen; so formt die Einbildungskraft aus den zuvor aufgenommenen Bildern von Berg und Gold die Vorstellung: goldener Berg, oder der Verstand formt aus den früher aufgenommenen Erkenntnisbildern von Gattung und Art-Unterschied den Begriff der entsprechenden Art. Dementsprechend können wir uns auch auf Grund eines Bildes eine Vorstellung von dem machen, was das Bild darstellt. So also vermochte Paulus – und jeder, der Gott schaut – sich, auf Grund der geschauten Wesenheit Gottes, Erkenntnisbilder von jenen Dingen zu formen, die man in der göttlichen Wesenheit erkennt; diese Bilder verblieben Paulus auch dann, als er Gott nicht mehr schaute; freilich ist die Erkenntnis der Dinge mittels dieser Bilder eine andere als die in der Anschauung Gottes gewonnene.

Artikel 10: Erkennen die Seligen alles in Gott Geschaute auf einmal?

1. Wissen können wir nach Aristoteles vieles, im gegenwärtigen Augenblick erkennen immer nur eines. Das aber, was in Gott geschaut wird, wird erkannt; denn der Verstand ist es, der Gott schaut. Also können die Seligen in Gott nicht vieles zugleich schauen.

2. Nach Augustinus „bewegt Gott die geschaffenen Geister in dem Nacheinander der Zeit“, nämlich in ihrem Denken und Streben. Unter diesen geschaffenen Geistern aber haben wir die Engel zu verstehen, die Gott schauen. Also vollzieht sich das Denken und Wollen derer, die Gott schauen, in einem Nacheinander; denn Zeit besagt ein Nacheinander.

Andererseits sagt derselbe Augustinus: „Unser Denken wird nicht hin und her flattern von einem zum anderen; sondern wir werden alles, was wir sehen, mit einem einzigen Blick schauen.“

Antwort: Alles, was wir im WORTEN schauen, schauen wir zugleich, nicht nacheinander. Das läßt sich auf folgende Weise klarmachen. Wenn es uns jetzt noch nicht möglich ist, vieles auf einmal zu erkennen, so kommt das daher, daß wir die vielen Dinge nur durch viele und verschiedene Erkenntnisbilder erkennen; der Verstand ein und desselben Menschen aber kann nicht durch verschiedene Erkenntnisbilder zugleich bestimmt werden, um durch sie zu erkennen; wie auch ein einziger Körper nicht zu gleicher Zeit verschiedene Gestalt haben kann. Wo also zum Erkennen einer Vielheit von Dingen ein einziges Erkenntnisbild genügt, kann man vieles zugleich erkennen. Solange wir z.B. von den einzelnen Teilen eines Ganzen gesonderte Erkenntnisbilder haben, erkennen wir sie nacheinander, nicht gleichzeitig; erkennen wir sie aber durch das eine Erkenntnisbild des Ganzen, so erfassen wir sie alle zugleich. Was wir nun in Gott schauen, das schauen wir nicht einzeln durch die entsprechenden Erkenntnisbilder, sondern alles zumal in der einen göttlichen Wesenheit. Darum schauen wir es zugleich und nicht nacheinander.

Ad primum ergo dicendum quod sic unum tantum intelligimus, in quantum una specie intelligimus. Sed multa una specie intellecta simul intelliguntur, sicut in specie hominis intelligimus animal et rationale, et in specie domus parietem et tectum.

Ad secundum dicendum quod Angeli, quantum ad cognitionem naturalem qua cognoscunt res per species diversas eis inditas, non simul omnia cognoscunt, et sic moventur, secundum intelligentiam, per tempus. Sed secundum quod vident res in Deo, simul eas vident.

Articulus 11: Utrum aliquis in hac vita possit videre Deum per essentiam

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod aliquis in hac vita possit Deum per essentiam videre. Dicit enim Iacob, Gen. XXXII, vidi Deum facie ad faciem. Sed videre facie ad faciem, est videre per essentiam, ut patet per illud quod dicitur I Cor. XIII, videmus nunc per speculum et in aenigmate, tunc autem facie ad faciem. Ergo Deus in hac vita per essentiam videri potest.

Praeterea, Num. XII dicit dominus de Moyse, ore ad os loquor ei, et palam, et non per aenigmata et figuras, videt Deum. Sed hoc est videre Deum per essentiam. Ergo aliquis in statu huius vitae potest Deum per essentiam videre.

Praeterea, illud in quo alia omnia cognoscimus, et per quod de aliis iudicamus, est nobis secundum se notum. Sed omnia etiam nunc in Deo cognoscimus. Dicit enim Augustinus, XII Conf., si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico, ubi quaeso illud videmus? Nec ego in te, nec tu in me, sed ambo in ipsa quae supra mentes nostras est, incommutabili veritate. Idem etiam, in libro de vera religione, dicit quod secundum veritatem divinam de omnibus iudicamus. Et XII de Trin. dicit quod rationis est iudicare de istis corporalibus secundum rationes incorporeales et sempiternas, quae nisi supra mentem essent, incommutabiles profecto non essent. Ergo et in hac vita ipsum Deum videmus.

Praeterea, secundum Augustinum, XII super Gen. ad Litt., visione intellectuali videntur ea quae sunt in anima per suam essentiam. Sed visio intellectualis est de rebus intelligibilibus, non per aliquas similitudines, sed per suas essentias, ut ipse ibidem dicit. Ergo, cum Deus sit per essentiam suam in anima nostra, per essentiam suam videtur a nobis.

Sed contra est quod dicitur Exod. XXXIII, non videbit me homo et vivet. Glossa, quando hic mortaliter vivitur, videri per quasdam imagines Deus potest; sed per ipsam naturae suae speciem non potest.

Respondeo dicendum quod ab homine puro Deus videri per essentiam non potest, nisi ab hac vita mortali separetur. Cuius ratio est quia, sicut supra dictum est, modus cognitionis sequitur modum naturae rei cognoscentis. Anima autem nostra, quando in hac vita vivimus, habet esse in materia corporali, unde naturaliter non cognoscit aliqua nisi quae habent formam in materia, vel quae per huiusmodi cognosci possunt. Manifestum est autem quod per naturas rerum materialium divina essentia cognosci non potest. Ostensum est enim supra quod cognitio Dei per quamcumque similitudinem creatam, non est visio essentiae ipsius. Unde impossibile est animae hominis secundum hanc vitam viventis, essentiam Dei videre. Et huius signum est, quod anima nostra, quanto magis a corporalibus abstrahitur, tanto

Zu 1. Daß wir im jeweils gegenwärtigen Erkenntnisakt immer nur eines fassen, soll heißen: wir erkennen jeweils nur durch ein einziges Erkenntnisbild. Erkennen wir aber viele Dinge in einem einzigen Erkenntnisbild, so erkennen wir sie zugleich; so erkennen wir im Begriff „Mensch“ zugleich „Sinnenwesen“ und „vernunftbegabt“, im Begriff „Haus“ zugleich „Wand“ und „Dach“.

Zu 2. In ihrem natürlichen Erkennen, das sich durch „eingeborene“ Erkenntnisbilder vollzieht, erkennen die Engel nicht alle Dinge zugleich; insofern liegt in diesem ihrem Erkennen ein zeitliches Nacheinander. In der Anschauung Gottes dagegen sehen sie alle Dinge zugleich.

Artikel 11: Kann der Mensch in diesem Leben das Wesen Gottes schauen?

1. Der Patriarch Jakob sagt von sich (Gen 32,30): „Ich habe Gott von Angesicht zu Angesicht gesehen.“ Jemanden von Angesicht zu Angesicht sehen, heißt aber, sein Wesen schauen, nach 1 Kor 13,12: „Wir sehen jetzt im Spiegelbild und im Rätsel, dann aber von Angesicht zu Angesicht.“ Also kann man in diesem Leben das Wesen Gottes schauen.

2. Der Herr sagt von Moses (Num 12,8): „Mund zu Mund rede ich mit ihm, und unverhüllt schaut er Gott, nicht im Rätsel.“ Das aber heißt, Gottes Wesen schauen. Also vermag der Mensch in diesem Leben Gottes Wesen zu schauen.

3. Dasjenige, worin wir alles andere Erkennen und wonach wir über alles andere urteilen, ist uns durch sich selbst bekannt. Nun erkennen wir aber schon auf Erden alles in Gott; denn Augustinus sagt: „Wenn wir beide deine Worte als wahr erkennen und ebenso beide meine Worte als wahr erkennen, – woher, frage ich dich, erkennen wir das? Ich weiß nicht in dir und du auch nicht in mir, sondern wir erkennen es beide in der Wahrheit selbst, die wandellos über unserer Seele thronet.“ An anderer Stelle meint er, wir urteilen über alle Dinge nach der göttlichen Wahrheit. Und endlich heißt es bei ihm: „Der Vernunft ist es eigen, das Körperliche zu beurteilen nach den geistigen, ewigen Ideen; diese sind nur deshalb unwandelbar, weil sie über unsern Geist erhaben sind.“ Wir schauen also Gott bereits in diesem Leben.

4. Was sich seinem Wesen nach in unserer Seele findet, sehen wir – wieder nach Augustinus [im Kommentar zur Genesis] – in geistigem Schauen. Nun vollzieht sich dieses geistige Schauen der geistig erkennbaren Dinge nicht mittels irgendwelcher Abbilder, sondern durch ihre Wesenheiten, wie Augustinus ebenda bemerkt. Da nun Gott seinem Wesen nach in unserer Seele gegenwärtig ist, so schauen wir ihn in seiner Wesenheit.

Andererseits heißt es Ex 33,20: „Kein Mensch sieht mich und bleibt am Leben.“ Dazu bemerkt die „Glosse“: „Während unseres sterblichen Lebens hier können wir Gott wohl in gewissen Bildern erkennen, nicht aber nach seinem Wesen.“

Antwort: Ein bloßer Mensch vermag Gottes Wesen nicht zu schauen, außer er würde zuvor dem sterblichen Leben entrückt. er Grund ist folgender. Die Art und Weise des Erkennens richtet sich nach der Natur des Erkennenden. Nun aber ist das Sein unserer Seele während unseres irdischen Lebens an den Körper gebunden, deshalb erkennt sie auch natürlicherweise nur die aus Wesensform und Stoff bestehenden (Körper-)Dinge sowie das, was sich mittels dieser erkennen läßt. Offenbar kann man nun durch die Natur der körperlichen Dinge nicht das Wesen Gottes erkennen; denn eine Gotteserkenntnis mittels irgendwelcher geschaffener Erkenntnisbilder ist kein Schauen seiner Wesenheit. Darum ist es unmöglich, daß die Seele eines Menschen während dieses irdischen Lebens das Wesen Gottes schaut.

intelligibilium abstractorum fit capacior. Unde in somniis et alienationibus a sensibus corporis, magis divinae revelationes percipiuntur, et praevisiones futurorum. Quod ergo anima elevetur usque ad supremum intelligibilium, quod est essentia divina, esse non potest quandiu hac mortali vita utitur.

Ad primum ergo dicendum quod, secundum Dionysium, IV cap. Cael. Hier., sic in Scripturis dicitur aliquis Deum vidisse, in quantum formatae sunt aliquae figurae, vel sensibiles vel imaginariae, secundum aliquam similitudinem aliquod divinum repraesentantes. Quod ergo dicit Iacob, vidi Deum facie ad faciem, referendum est, non ad ipsam divinam essentiam, sed ad figuram in qua repraesentabatur Deus. Et hoc ipsum ad quandam prophetiae eminentiam pertinet, ut videatur persona Dei loquentis, licet imaginaria visione, ut infra patebit, cum de gradibus prophetiae loquemur. Vel hoc dicit Iacob ad designandam quandam eminentiam intelligibilis contemplationis, supra communem statum.

Ad secundum dicendum quod, sicut Deus miraculose aliquid supernaturaliter in rebus corporeis operatur, ita etiam et supernaturaliter, et praeter communem ordinem, mentes aliquorum in hac carne viventium, sed non sensibus carnis utentium, usque ad visionem suae essentiae elevavit; ut dicit Augustinus, XII super Genes. ad Litt., et in libro de videndo Deum de Moyse, qui fuit magister Iudaeorum, et Paulo, qui fuit magister gentium. Et de hoc plenius tractabitur, cum de raptu agemus.

Ad tertium dicendum quod omnia dicimus in Deo videre, et secundum ipsum de omnibus iudicare, in quantum per participationem sui luminis omnia cognoscimus et diiudicamus, nam et ipsum lumen naturale rationis participatio quaedam est divini luminis; sicut etiam omnia sensibilia dicimus videre et iudicare in sole, id est per lumen solis. Unde dicit Augustinus, I Soliloquiorum, disciplinarum spectamina videri non possunt, nisi aliquo velut suo sole illustrentur, videlicet Deo. Sicut ergo ad videndum aliquid sensibiliter, non est necesse quod videatur substantia solis, ita ad videndum aliquid intelligibiliter, non est necessarium quod videatur essentia Dei.

Ad quartum dicendum quod visio intellectualis est eorum quae sunt in anima per suam essentiam sicut intelligibilia in intellectu. Sic autem Deus est in anima beatorum, non autem in anima nostra; sed per praesentiam, essentiam, et potentiam.

Articulus 12: Utrum per rationem naturalem Deum in hac vita cognoscere possimus

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod per naturalem rationem Deum in hac vita cognoscere non possimus. Dicit enim Boetius, in libro de Consol., quod ratio non capit simplicem formam. Deus autem maxime est simplex forma, ut supra ostensum est. Ergo ad eius cognitionem ratio naturalis pervenire non potest.

Praeterea, ratione naturali sine phantasmate nihil intelligit anima, ut dicitur in III de anima. Sed Dei, cum sit incorporeus, phantasma in nobis esse non potest. Ergo cognosci non potest a nobis cognitione naturali.

Hiermit hängt auch zusammen, daß unsere Seele rein Geistiges um so besser zu fassen vermag, je mehr sie das Körperliche abstreift. Darum werden ihr göttliche Offenbarungen und ein Schauen in die Zukunft vor allem im Traum zuteil und wenn sie den Sinnen entrückt ist. Solange also die Seele an dieses sterbliche Leben gebunden ist, kann sie nicht bis zur höchsten Höhe des Geistes, d.h. zu Gott erhoben werden.

Zu 1. Wenn es in der Hl. Schrift von einem Menschen heißt, er habe Gott geschaut, so bedeutet das nach der Erklärung des Dionysius: er hat Phantasiebilder oder Sinnesvorstellungen empfangen, die in etwa das Göttliche versinnbilden. Das Wort Jakobs: „Ich habe Gott geschaut von Angesicht zu Angesicht“, geht also nicht auf das Wesen Gottes selbst, sondern auf ein Bild, worin Gott zu erkennen war. Daß übrigens Gott sichtbar zu jemand spricht, und sei es auch nur in einer Schau der Einbildungskraft, ist ein besonders hoher Grad der prophetischen Erleuchtung. – Vielleicht wollte Jakob auch mit jenen Worten einen außergewöhnlichen, besonders erhabenen Grad der geistigen Beschauung bezeichnen.

Zu 2. Wie Gott in der körperlichen Welt seine Wunder wirkt, die alles Vermögen der Natur übersteigen, so hat er auf die gleiche übernatürliche Weise, jenseits der gewöhnlichen Ordnung, auch den Geist einzelner Menschen während ihres irdischen Lebens zur Anschauung seines Wesens erhoben; doch waren sie dabei dem Gebrauch der Sinne entrückt. So lehrt Augustinus in seinem Kommentar zur Genesis; anderswo bestätigt er das ausdrücklich für Moses, den Lehrmeister der Juden, und für Paulus, den Lehrer der Heiden.

Zu 3. Wenn es heißt: wir erkennen alles in Gott und beurteilen alles nach ihm, so will das sagen: wir erkennen alles und beurteilen alles durch Teilhabe an seinem Lichte; denn auch das natürliche Licht unserer Vernunft ist eine Art Teilhabe am göttlichen Licht. In ähnlicher Weise sagen wir, daß wir alle sinnfälligen Dinge „in der Sonne“ sehen, beurteilen und unterscheiden, das soll heißen: „durch das Sonnenlicht“. In diesem Sinne kann Augustinus sagen: 2Die Beweise der Wissenschaften bleiben unverstanden, wenn sie nicht gleichsam von ihrer Sonne (d.h. von Gott) beleuchtet werden.“ Wie man nun, um etwas mit den Augen wahrzunehmen, nicht die Sonne selbst zu sehen braucht, so braucht man auch zum geistigen Erkennen nicht die Anschauung des göttlichen Wesens zu haben.

Zu 4. Das geistige Schauen zielt auf jene Dinge, die ihrem Wesen nach in der Seele sind, wie der Gegenstand der Erkenntnis im Erkenntnisvermögen. Auf solche Weise ist Gott nur in den Seligen, nicht aber in unserer Seele; in uns ist er als erste Ursache durch sein Wesen, seine Allgegenwart und seine Macht.

12. Artikel: Können wir Gott in diesem Leben mit unserer bloßen Vernunft erkennen?

1. Nach Boethius „ist die Vernunft nicht fähig, eine einfache Seinsform zu erkennen“. Gott aber ist im höchsten Grad einfache Seinsform. Also vermag die natürliche Vernunft in ihrer Erkenntnis nicht bis zu ihm zu gelangen.

2. Mit ihrer natürlichen Verstandeskraft erkennt die Seele nichts ohne Phantasiebild (Aristoteles). Nun kann es aber in uns von Gott kein Phantasiebild geben, weil er unkörperlich ist. Also können wir ihn mit natürlicher Kraft nicht erkennen.

Praeterea, cognitio quae est per rationem naturalem, communis est bonis et malis, sicut natura eis communis est. Sed cognitio Dei competit tantum bonis, dicit enim Augustinus, I de Trin., quod mentis humanae acies in tam excellenti luce non figuratur, nisi per iustitiam fidei emundetur. Ergo Deus per rationem naturalem cognosci non potest.

Sed contra est quod dicitur Rom. I, quod notum est Dei, manifestum est in illis, idest, quod cognoscibile est de Deo per rationem naturalem.

Respondeo dicendum quod naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit, unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, in quantum manuduci potest per sensibilia. Ex sensibilibus autem non potest usque ad hoc intellectus noster pertingere, quod divinam essentiam videat, quia creaturae sensibiles sunt effectus Dei virtutem causae non adaequant. Unde ex sensibilibus cognitione non potest tota Dei virtus cognosci, et per consequens nec eius essentia videri. Sed quia sunt eius effectus a causa dependentes, ex eis in hoc perducere possumus, ut cognoscamus de Deo an est; et ut cognoscamus de ipso ea quae necesse est ei convenire secundum quod est prima omnium causa, excedens omnia sua causata. Unde cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creaturas, quod scilicet omnium est causa; et differentiam creaturarum ab ipso, quod scilicet ipse non est aliquid eorum quae ab eo causantur; et quod haec non remouentur ab eo propter eius defectum, sed quia superexcedit.

Ad primum ergo dicendum quod ratio ad formam simplicem pertingere non potest, ut sciat de ea quid est, potest tamen de ea cognoscere, ut sciat an est.

Ad secundum dicendum quod Deus naturali cognitione cognoscitur per phantasmata effectus sui.

Ad tertium dicendum quod cognitio Dei per essentiam, cum sit per gratiam, non competit nisi bonis, sed cognitio eius quae est per rationem naturalem, potest competere bonis et malis. Unde dicit Augustinus, in libro Retractationum, non approbo quod in oratione dixi, Deus, qui non nisi mundos verum scire voluisti, responderi enim potest, multos etiam non mundos multa scire vera, scilicet per rationem naturalem.

Articulus 13: Utrum per gratiam habeatur altior cognitio Dei, quam ea quae habetur per rationem naturalem

Ad decimumtertium sic proceditur. Videtur quod per gratiam non habeatur altior cognitio Dei, quam ea quae habetur per naturalem rationem. Dicit enim Dionysius, in libro de mystica theologia, quod ille qui melius unitur Deo in hac vita, unitur ei sicut omnino ignoto, quod etiam de Moyse dicit, qui tamen excellentiam quandam obtinuit in gratiae cognitione. Sed coniungi Deo ignorando de eo quid est, hoc contingit etiam per rationem naturalem. Ergo per gratiam non plenius cognoscitur a nobis Deus, quam per rationem naturalem.

Praeterea, per rationem naturalem in cognitionem divinorum pervenire non possumus, nisi per phantasmata, sic etiam nec secundum cognitionem gratiae. Dicit enim Dionysius, I cap. de Cael. Hier., quod impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum. Ergo per gratiam non plenius cognoscimus Deum, quam per rationem naturalem.

3. Die durch die natürliche Vernunft gewonnene Erkenntnis ist, ebenso wie die Natur, den Guten und Bösen gemeinsam. Die Gotteserkenntnis aber ist den Guten vorbehalten; Augustinus sagt nämlich: „Der forschende Geist des Menschen vermag in dieses erhabene Licht nicht einzudringen, wenn er nicht zuvor durch die Gerechtigkeit des Glaubens gereinigt ist.“ Also können wir Gott durch die natürliche Vernunft nicht erkennen.

Andererseits heißt es im Römerbrief (1,19): „Was von Gott erkennbar ist, ist in ihnen offenbart“, das bedeutet: was wir mit der natürlichen Vernunft erkennen können.

Antwort: Unser natürliches Erkennen nimmt seinen Anfang von der Sinneswahrnehmung; darum reicht es gerade so weit, als uns das Sinnfällige zu führen vermag. Von den sinnfälligen Dingen aber vermag unser Verstand nicht so weit aufzusteigen, daß er Gottes Wesen schaute; denn die sinnfälligen Geschöpfe sind zwar Wirkungen Gottes, erschöpfen aber nicht die [unendliche] Kraft ihrer Ursache. Darum können wir aus den sinnfälligen Dingen nicht die ganze Fülle göttlicher Kraft erkennen, also durch sie auch nicht zur Anschauung seines Wesens kommen. Weil sie aber als Wirkungen von ihrer Ursache abhängen, können wir durch sie Gottes Dasein erkennen, wie auch alle jene Merkmale, die ihm notwendig zukommen, sofern er die erste, alles überragende Ursache aller Dinge ist. Somit erkennen wir: erstens seine Beziehung zu den Geschöpfen, daß er nämlich Ursache aller Dinge ist; zweitens den Unterschied zwischen ihm und den Geschöpfen: daß er nicht etwas von dem ist, was er geschaffen hat; drittens, daß wir dieses nicht etwa wegen einer Unvollkommenheit von ihm ausschließen, sondern weil er alles überragt.

Zu 1. Die Vernunft vermag zwar nicht das Wesen einer reinen Seinsform zu erkennen, wohl aber deren Dasein.

Zu 2. Wir erkennen Gott mit der natürlichen Kraft unseres Verstandes vermittle der Phantasiebilder, die wir von seinen Werken empfangen.

Zu 3. Gott durch sein Wesen zu erkennen, kommt zwar nur den Guten zu, weil man dazu der Gnade bedarf; die Erkenntnis Gottes aber durch die natürliche Vernunft ist Guten wie Bösen erreichbar. Darum sagt Augustinus: „Was ich in einem Gebete ausgesprochen: ‚O Gott, du wolltest nur die Reinen die Wahrheit erkennen lassen...‘, das kann ich nicht aufrechterhalten; man könnte einwenden: auch viele Unreine erkennen manches Wahre‘, nämlich durch die natürliche Vernunft.

13. Artikel: Erkennen wir Gott durch die Gnade vollkommener als durch die natürliche Vernunft?

1. Dionysius sagt, auch wer in vollkommener Weise auf Erden mit Gott vereint werde, sei mit ihm verbunden als mit einem gänzlich Unbekannten. Das gleiche lehrt er von Moses, der doch in der übernatürlichen Erkenntnis einen besonders hohen Grad erreicht hat. Nun ist aber eine Verbindung mit Gott, bei der sein Wesen unbekannt bleibt, auch der natürlichen Verstandeskraft erreichbar. Also erkennen wir Gott durch die Gnade nicht vollkommener als durch die natürliche Vernunft.

2. Wir vermögen das Göttliche mit unserer natürlichen Vernunft nur durch Phantasiebilder zu erkennen; ebenso ist es mit unserem Erkennen durch Gnade; denn nach Dionysius „ist es nicht möglich, daß uns der Strahl des göttlichen Lichtes anders leuchte als verhüllt unter dem bunten Wechsel (heiliger) Schleier“. Also erkennen wir Gott durch die Gnade nicht vollkommener als durch die natürliche Vernunft.

Praeterea, intellectus noster per gratiam fidei Deo adhaeret. Fides autem non videtur esse cognitio, dicit enim Gregorius, in Homil., quod ea quae non videntur fidem habent, et non agnitionem. Ergo per gratiam non additur nobis aliqua excellentior cognitio de Deo.

Sed contra est quod dicit apostolus, I Cor. II, nobis revelavit Deus per spiritum suum, illa scilicet quae nemo principum huius saeculi novit, idest philosophorum, ut exponit Glossa.

Respondeo dicendum quod per gratiam perfectior cognitio de Deo habetur a nobis, quam per rationem naturalem. Quod sic patet. Cognitio enim quam per naturalem rationem habemus, duo requirit, scilicet, phantasmata ex sensibilibus accepta, et lumen naturale intelligibile, cuius virtute intelligibiles conceptiones ab eis abstrahimus. Et quantum ad utrumque, iuvatur humana cognitio per revelationem gratiae. Nam et lumen naturale intellectus confortatur per infusionem luminis gratuiti. Et interdum etiam phantasmata in imaginatione hominis formantur divinitus, magis exprimentia res divinas, quam ea quae naturaliter a sensibilibus accipimus; sicut apparet in visionibus prophetalibus. Et interdum etiam aliquae res sensibiles formantur divinitus, aut etiam voces, ad aliquid divinum exprimentum; sicut in Baptismo visus est spiritus sanctus in specie columbae, et vox patris audita est, hic est filius meus dilectus.

Ad primum ergo dicendum quod, licet per revelationem gratiae in hac vita non cognoscamus de Deo quid est, et sic ei quasi ignoto coniungamur; tamen plenius ipsum cognoscimus, in quantum plures et excellentiores effectus eius nobis demonstrantur; et in quantum ei aliqua attribuimus ex revelatione divina, ad quae ratio naturalis non pertingit, ut Deum esse trinum et unum.

Ad secundum dicendum quod ex phantasmatibus, vel a sensu acceptis secundum naturalem ordinem, vel divinitus in imaginatione formati, tanto excellentior cognitio intellectualis habetur, quanto lumen intelligibile in homine fortius fuerit. Et sic per revelationem ex phantasmatibus plenior cognitio accipitur, ex infusione divini luminis.

Ad tertium dicendum quod fides cognitio quaedam est, in quantum intellectus determinatur per fidem ad aliquod cognoscibile. Sed haec determinatio ad unum non procedit ex visione credentis, sed a visione eius cui creditur. Et sic, in quantum deest visio, deficit a ratione cognitionis quae est in scientia, nam scientia determinat intellectum ad unum per visionem et intellectum primorum principiorum.

3. Unser Verstand ist durch die Gnade des Glaubens an Gott hingegeben. Der Glaube aber scheint keine Erkenntnis zu bedeuten. Denn Gregor der Große sagt: „Was wir nicht sehen, das erkennen wir nicht, das glauben wir.“ Wir empfangen also durch die Gnade keine höhere Gotteserkenntnis.

Andererseits sagt der Apostel (1 Kor 2,10): „Gott hat es uns durch seine Geist geoffenbart“, nämlich: „was keiner von den Fürsten dieser Welt erkannt hat“ (ebd. V. 8). Unter den „Fürsten dieser Welt“ sind nach Auslegung der „Glosse“ die Philosophen verstanden.

Antwort: Wir erkennen Gott durch die Gnade vollkommener als durch die natürliche Vernunft. Zu der natürlichen Erkenntnis nämlich ist ein Doppeltes nötig: Phantasiebilder, die aus der Sinneswelt gewonnen sind, *und* das natürliche Verstandeslicht, mittels dessen wir geistige Begriffe aus jenen gewinnen. Für beides kommt die übernatürliche Offenbarung der menschlichen Erkenntnis zu Hilfe. Denn das natürliche Verstandeslicht empfängt durch das eingegossene Licht der Gnade größere Kraft. Ebenso entstehen in einzelnen Fällen in der Einbildungskraft unter göttlichem Einflusse solche Phantasiebilder, welche das Göttliche vollkommener darstellen als die natürlicherweise aus der Sinneswelt gewonnenen Phantasiebilder; ein Beispiel dafür sind die Visionen der Propheten. Zuweilen kommt es unter göttlichem Einfluß zur Bildung selbst sinnfälliger Dinge oder Worte als Ausdruck für etwas Göttliches; so erschien bei der Taufe [Christi] der Hl. eist in Gestalt einer Taube, und die Stimme des Vaters ließ sich vernehmen: „Dieser ist mein geliebter Sohn“ (Mt 3,17).

Zu 1. Wir erkennen durch die mit der Gnade gegebene Offenbarung zwar nicht das Wesen Gottes, und insofern sind wir mit ihm als mit einem Unbekannten verbunden. Aber wir lernen ihn dadurch besser kennen, weil uns zahlreichere und erhabenere seiner Werke bekannt werden; auch können wir auf Grund der göttlichen Offenbarung manches von Gott aussagen, was der bloßen Vernunft nicht zugänglich ist, z.B. daß er Einer ist in drei Personen.

Zu 2. Phantasiebilder werden entweder auf natürlichem Wege aus der Sinnestätigkeit gewonnen oder durch göttlichen Einfluß in der Einbildungskraft hervorgerufen. In beiden Fällen vermitteln sie uns eine um so erhabenere geistige Erkenntnis, je stärker das Geisteslicht im Menschen ist. Dementsprechend gewinnt man durch die Offenbarung aus den Phantasiebildern durch das eingegossene göttliche Licht eine vollkommenerere Erkenntnis.

Zu 3. Durch den Glauben wird der Verstand einem Erkenntnisgegenstand gegenübergestellt, und insofern bedeutet er Erkenntnis. Aber nicht darum entscheidet sich der Verstand für die bestimmte Wahrheit, weil der Glaubende sie schaut, sondern weil der sie schaut, dem man glaubt. Weil aber die Schau fehlt, fehlt ihm auch der Charakter eigentlicher Erkenntnis, wie sie das Wissen vermittelt. Denn das Wissen legt den Verstand fest auf diese bestimmte Wahrheit auf Grund der Schau und der Einsicht in die obersten Denk- bzw. Seinsgesetze.

Quaestio XIII: De nominibus Dei

Consideratis his quae ad divinam cognitionem pertinent, procedendum est ad considerationem divinorum nominum, unumquodque enim nominatur a nobis, secundum quod ipsum cognoscimus. Circa hoc ergo quaeruntur duodecim. Primo, utrum Deus sit nominabilis a nobis. Secundo, utrum aliqua nomina dicta de Deo, praedicentur de ipso substantialiter. Tertio, utrum aliqua nomina dicta de Deo, proprie dicantur de ipso; an omnia attribuantur ei metaphoricè. Quarto, utrum multa nomina dicta de Deo, sint synonyma. Quinto, utrum nomina aliqua dicantur de Deo et creaturis univoce, vel aequivoce. Sexto, supposito quod dicantur analogice, utrum dicantur de Deo per prius, vel de creaturis. Septimo, utrum aliqua nomina dicantur de Deo ex tempore. Octavo, utrum hoc nomen Deus sit nomen naturae, vel operationis. Nono, utrum hoc nomen Deus sit nomen communicabile. Decimo, utrum accipiatur univoce vel aequivoce, secundum quod significat Deum per naturam, et per participationem, et secundum opinionem. Undecimo, utrum hoc nomen qui est sit maxime proprium nomen Dei. Duodecimo, utrum propositiones affirmativae possint formari de Deo.

Articulus 1: Utrum aliquod nomen Deo conveniat

Ad primum sic proceditur. Videtur quod nullum nomen Deo conveniat. Dicit enim Dionysius, I cap. de Div. Nom., quod neque nomen eius est, neque opinio. Et Prov. XXX dicitur, quod nomen eius, et quod nomen filii eius, si nosti?

Praeterea, omne nomen aut dicitur in abstracto, aut in concreto. Sed nomina significantia in concreto, non competunt Deo, cum simplex sit, neque nomina significantia in abstracto, quia non significant aliquid perfectum subsistens. Ergo nullum nomen potest dici de Deo.

Praeterea, nomina significant substantiam cum qualitate; verba autem et participia significant cum tempore; pronomina autem cum demonstratione vel relatione. Quorum nihil competit Deo, quia sine qualitate est et sine omni accidente, et sine tempore; et sentiri non potest, ut demonstrari possit; nec relative significari, cum relativa sint aliorum antedictorum recordativa, vel nominum, vel participiorum, vel pronominum demonstrativorum. Ergo Deus nullo modo potest nominari a nobis.

Sed contra est quod dicitur Exod. XV, dominus quasi vir pugnator, omnipotens nomen eius.

Respondeo dicendum quod, secundum philosophum, voces sunt signa intellectum, et intellectus sunt rerum similitudines. Et sic patet quod voces referuntur ad res significandas, mediante conceptione intellectus. Secundum igitur quod aliquid a nobis intellectu cognosci potest, sic a nobis potest nominari. Ostensum est autem supra quod Deus in hac vita non potest a nobis videri per suam essentiam; sed cognoscitur a nobis ex creaturis, secundum habitudinem principii, et per modum excellentiae et remotiois. Sic igitur potest nominari a nobis ex creaturis, non tamen ita quod nomen significans ipsum, exprimat divinam essentiam secundum quod est, sicut hoc nomen homo exprimit sua significatione essentiam hominis secundum quod est, significat enim eius definitionem, declarantem eius essentiam;

Frage XIII: Die Gottes-Namen

Nachdem wir die Fragen der Gotteserkenntnis behandelt haben, müssen wir die Gottesnamen untersuchen; denn ein jedes Ding wird von uns insoweit mit Namen genannt, als wir es erkennen. Es ergeben sich zwölf Einzelfragen: 1. Können wir Gott einen Namen geben? 2. Gibt es unter den Gottesnamen solche, die sein Wesen bezeichnen? 3. Gibt es unter den Gottesnamen solche, die im eigentlichen Sinne von Gott gelten, oder werden ihm sämtliche Namen nur im übertragenen Sinne beigelegt? 4. Gibt es unter den Gottesnamen viele, die sinnverwandt sind? 5. Werden bestimmte Namen von Gott im Sinne der Bedeutungsgleichheit oder im Sinne bloßer Wortgleichheit gebraucht? 6. Angenommen, sie werden im Sinne einer Verhältnissgleichheit von Gott ausgesagt: gelten sie dann eher von Gott oder eher von den Geschöpfen? 7. Gibt es Gottesnamen, die von Gott mit zeitlicher Geltung ausgesagt werden? 8. Ist der Name „Gott“ ein Name für seine Natur oder für seine Tätigkeit? 9. Ist der Name „Gott“ auf andere Wesen übertragbar? 10. Gilt der Name „Gott“ in völliger Eindeutigkeit oder in Mehrdeutigkeit von dem, der es von Natur, und von dem, der es durch Teilhabe, und von dem, der es nur vermeintlich ist? 11. Ist der Name „Der Seiende“ unter allen Namen derjenige, der Gott im höchsten Grade eigen ist? 12. Lassen sich bejahende Aussagen über Gott machen?

1. Artikel: Haben wir für Gott einen Namen?

1. Für Gott findet sich kein entsprechender Name; denn Dionysius sagt: „Es gibt von ihm weder Name noch Vermutung.“ Und im Buch der Sprüche heißt es (30, 4): „Wie ist sein Name und der seines Sohnes, falls du es weisst?“

2. Jeder Name besagt entweder etwas Allgemeines oder ein greifbares Einzelding. Namen, die ein greifbares Einzelding bezeichnen, kommen für die Benennung Gottes nicht in Frage, weil er einfach ist; ebensowenig Namen, die ein Allgemeines ausdrücken; denn sie bezeichnen nicht etwas, das vollkommen in sich selbst steht. Also gibt es keinen Namen, mit dem man Gott nennen könnte.

3. Namen besagen ein selbständig Seiendes mitsamt einer Beschaffenheit. Zeitwörter aber und Partizipien schließen eine Zeitaussage ein, Fürwörter besagen einen Hinweis oder eine Beziehung. Keiner dieser verschiedenen Bezeichnungen lässt sich auf Gott anwenden, weil er ohne irgendeine Beschaffenheit, ohne Eigenschaft, zeitlos und nicht mit Sinnen wahrzunehmen ist, so daß man auf ihn hinweisen könnte. Auch lässt sich keine Beziehung von ihm aussagen, denn eine Beziehung kann sich nur auf zuvor Ausgesagtes beziehen, seien dies Namen, Partizipien oder hinweisende Fürwörter. Also können wir Gott nicht mit irgendeinem Namen nennen.

Andererseits heißt es Es 15, 3: „Der Herr gleicht einem Kriegshelden; ‚Der Allmächtige‘ ist sein Name.“

Antwort: Nach Aristoteles sind „die Worte Zeichen für die Begriffe und die Begriffe Abbilder der Dinge“. Also dienen die Worte zum Ausdruck für die Dinge, und zwar auf dem Wege über die Begriffe. Soweit wir also etwas begrifflich zu erfassen vermögen, können wir es benennen. Nun können wir Gott aber in diesem Leben nicht nach seiner Wesenheit schauen (12, 11), sondern wir erkennen ihn aus den Geschöpfen, sofern er ihr Ursprung ist, indem wir zugleich alle Aussagen über ihn ins Unendliche steigern, alle Unvollkommenheit aber von ihm ausschließen. Wir können also Gott von den Geschöpfen her benennen; aber der Name, der ihn nennt, drückt dann nicht die göttliche Wesenheit aus, wie sie ist, während der Name „Mensch“ durch seine Bedeutung das Wesen des Menschen so ausdrückt, wie es ist;

ratio enim quam significat nomen, est definitio.

Ad primum ergo dicendum quod ea ratione dicitur Deus non habere nomen, vel esse supra nominationem, quia essentia eius est supra id quod de Deo intelligimus et voce significamus.

Ad secundum dicendum quod, quia ex creaturis in Dei cognitionem venimus, et ex ipsis eum nominamus, nomina quae Deo attribuimus, hoc modo significant, secundum quod competit creaturis materialibus, quarum cognitio est nobis connaturalis, ut supra dictum est. Et quia in huiusmodi creaturis, ea quae sunt perfecta et subsistentia sunt composita; forma autem in eis non est aliquid completum subsistens, sed magis quo aliquid est, inde est quod omnia nomina a nobis imposita ad significandum aliquid completum subsistens, significant in concretionem, prout competit compositis; quae autem imponuntur ad significandas formas simplices, significant aliquid non ut subsistens, sed ut quo aliquid est, sicut albedo significat ut quo aliquid est album. Quia igitur et Deus simplex est, et subsistens est, attribuimus ei et nomina abstracta, ad significandam simplicitatem eius; et nomina concreta, ad significandum subsistentiam et perfectionem ipsius, quamvis utraque nomina deficiant a modo ipsius, sicut intellectus noster non cognoscit eum ut est, secundum hanc vitam.

Ad tertium dicendum quod significare substantiam cum qualitate, est significare suppositum cum natura vel forma determinata in qua subsistit. Unde, sicut de Deo dicuntur aliqua in concretionem, ad significandum subsistentiam et perfectionem ipsius, sicut iam dictum est, ita dicuntur de Deo nomina significantia substantiam cum qualitate. Verba vero et participia consignificantia tempus dicuntur de ipso, ex eo quod aeternitas includit omne tempus, sicut enim simplicia subsistentia non possumus apprehendere et significare nisi per modum compositorum, ita simplicem aeternitatem non possumus intelligere vel voce exprimere, nisi per modum temporalium rerum; et hoc propter connaturalitatem intellectus nostri ad res compositas et temporales. Pronomina vero demonstrativa dicuntur de Deo, secundum quod faciunt demonstrationem ad id quod intelligitur, non ad id quod sentitur, secundum enim quod a nobis intelligitur, secundum hoc sub demonstratione cadit. Et sic, secundum illum modum quo nomina et participia et pronomina demonstrativa de Deo dicuntur, secundum hoc et pronomibus relativis significari potest.

Articulus 2: Utrum aliquod nomen dicatur de Deo substantialiter

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod nullum nomen dicatur de Deo substantialiter. Dicit enim Damascenus, oportet singulum eorum quae de Deo dicuntur, non quid est secundum substantiam significare, sed quid non est ostendere, aut habitudinem quandam, aut aliquid eorum quae assequuntur naturam vel operationem.

Praeterea, dicit Dionysius, I cap. de Div. Nom., omnem sanctorum theologorum hymnum invenies, ad bonos thearchiae processus, manifestative et laudative Dei nominationes dividentes, et est sensus,

er bezeichnet nämlich seine Begriffsbestimmung, drückt also sein Wesen aus. Der Wesensgehalt nämlich, den ein Name ausdrückt, ist die Begriffsbestimmung (Aristoteles).

Zu 1. Gott heißt insofern namenlos oder „über alle Namen“, als seine Wesenheit über alles erhaben ist, was wir von ihm erkennen oder aussprechen können.

Zu 2. Zur Erkenntnis und Benennung Gottes kommen wir durch die Geschöpfe. Darum bezeichnen die Namen, die wir Gott beilegen, ihn nach der Art der geschaffenen Körperdinge, deren Erkenntnis unserer Natur entspricht (12, 4). Nun sind die in sich abgeschlossenen und für sich bestehenden unter diesen Dingen zusammengesetzt; ihre Form aber ist kein in sich abgeschlossenes und für sich bestehendes Seiendes, sondern ist vielmehr Wesensgrund des Dinges, *durch* den es ist; darum bezeichnen alle Namen, mit denen wir etwas in sich Abgeschlossenes und für sich Bestehendes meinen, dieses als greifbares Einzelding, wie etwas, das zusammengesetzt ist. Jene Namen aber, mit denen wir einfache Wesensformen meinen, bezeichnen etwas nicht als für sich bestehend, sondern als das, *wodurch* etwas ist, wie die „Weisheit“ [eine Form als das] bezeichnet, *wodurch* etwas weis ist. Weil nun Gott sowohl einfach als auch etwas für sich Bestehendes ist, so geben wir ihm Namen, die ein Allgemeines meinen, um so seine Einfachheit auszudrücken; und wir geben ihm Namen, die ein greifbares Einzelding meinen, um auszudrücken, daß er etwas für sich Bestehendes und in sich Abgeschlossenes ist. Freilich reichen beide Arten von Namen nicht an seine Seinsweise heran, wie eben auch unser Verstand ihn in diesem Leben nicht erkennt, wie er ist.

Zu 3. Ein Ausdruck bezeichnet „ein selbständiges Seiendes mitsamt einer Beschaffenheit“, wenn er ein selbständiges Wesen meint *mitsamt* seiner Natur oder *mitsamt* der bestimmten Form, worin es Bestand hat. Nun sagen wir einiges von Gott aus mit Namen, die ein greifbares Einzelding meinen, um so auszudrücken, daß er etwas für sich Bestehendes, in sich Abgeschlossenes ist. (Zu 2); ebenso können wir ihm also Namen beilegen, die ein selbständig Seiendes mitsamt einer Beschaffenheit bezeichnen. – Zeitwörter aber und Partizipien, welche die Zeit mitmeinen, sagen wir von ihm aus, weil seine Ewigkeit jegliche Zeit einschließt. Und wie wir die einfachen, in sich stehenden Wesen nur begreifen und bezeichnen können nach Art der zusammengesetzten, so können wir auch die Ewigkeit in ihrer Einfachheit nur verstehen und ausdrücken nach Art der zeitlichen Dinge; denn unser Verstand hat eine natürliche Hinordnung auf die Erkenntnis der zusammengesetzten und zeitlichen Dinge. – Hinweisende Fürwörter endlich sagen wir von Gott aus, sofern sie auf ihn als den Gegenstand der geistigen, nicht der sinnlichen Erkenntnis hinweisen; soweit wir ihn nämlich erkennen, können wir auch auf ihn hinweisen. Und auf die gleiche Weise, wie wir für Gott Namen und Partizipien und hinweisende Fürwörter gebrauchen, können wir ihn auch mit Fürwörtern und sogar mit Namen bezeichnen, die eine Beziehung ausdrücken.

2. Artikel: Gibt es einen Namen, der Gottes Wesen bezeichnet?

1. Kein Name ist Ausdruck für das göttliche Wesen. Denn, wie Johannes von Damaskus sagt, „kann keine über Gott gemachte Aussage das ausdrücken, was er nach seinem Wesen ist, sondern sie kann nur sagen, was er nicht ist, oder sie meint irgendeine Beziehung oder etwas von dem, was aus seiner Natur oder aus seinem Wirken folgt“.

2. Dionysius Areopagita sagt: „Du wirst finden, daß alle heiligen Gottesgelehrten in ihren Hymnen die Namen Gottes bilden zur Verkündung und zum Lobe der seligen Hervorgänge der Gottheit“: das soll

quod nomina quae in divinam laudem sancti doctores assumunt, secundum processum ipsius Dei distinguuntur. Sed quod significat processum alicuius rei, nihil significat ad eius essentiam pertinens. Ergo nomina dicta de Deo, non dicuntur de ipso substantialiter.

Praeterea, secundum hoc nominatur aliquid a nobis, secundum quod intelligitur. Sed non intelligitur Deus a nobis in hac vita secundum suam substantiam. Ergo nec aliquid nomen impositum a nobis, dicitur de Deo secundum suam substantiam.

Sed contra est quod dicit Augustinus, VI de Trin., Deo hoc est esse, quod fortem esse vel sapientem esse, et si quid de illa simplicitate dixeris, quo eius substantia significatur. Ergo omnia nomina huiusmodi significant divinam substantiam.

Respondeo dicendum quod de nominibus quae de Deo dicuntur negative, vel quae relationem ipsius ad creaturam significant, manifestum est quod substantiam eius nullo modo significant; sed remotionem alicuius ab ipso, vel relationem eius ad alium, vel potius alicuius ad ipsum.

Sed de nominibus quae absolute et affirmative de Deo dicuntur, sicut bonus, sapiens, et huiusmodi, multipliciter aliqui sunt opinati. Quidam enim dixerunt quod haec omnia nomina, licet affirmative de Deo dicantur, tamen magis inventa sunt ad aliquid removendum a Deo, quam ad aliquid ponendum in ipso. Unde dicunt quod, cum dicimus Deum esse viventem, significamus quod Deus non hoc modo est, sicut res inanimatae, et similiter accipiendum est in aliis. Et hoc posuit Rabbi Moyses. Alii vero dicunt quod haec nomina imposita sunt ad significandum habitudinem eius ad creatura, ut, cum dicimus Deus est bonus, sit sensus, Deus est causa bonitatis in rebus. Et eadem ratio est in aliis.

Sed utrumque istorum videtur esse inconueniens, propter tria. Primo quidem, quia secundum neutram harum positionum posset assignari ratio quare quaedam nomina magis de Deo dicerentur quam alia. Sic enim est causa corporum, sicut est causa bonorum, unde, si nihil aliud significatur, cum dicitur Deus est bonus, nisi Deus est causa bonorum, poterit similiter dici quod Deus est corpus, quia est causa corporum. Item, per hoc quod dicitur quod est corpus, removetur quod non sit ens in potentia tantum, sicut materia prima. Secundo, quia sequeretur quod omnia nomina dicta de Deo, per posterius dicerentur de ipso, sicut sanum per posterius dicitur de medicina, eo quod significat hoc tantum quod sit causa sanitatis in animali, quod per prius dicitur sanum. Tertio, quia hoc est contra intentionem loquentium de Deo. Aliud enim intendunt dicere, cum dicunt Deum viventem, quam quod sit causa vitae nostrae, vel quod differat a corporibus inanimatis.

Et ideo aliter dicendum est, quod huiusmodi quidem nomina significant substantiam divinam, et praedicantur de Deo substantialiter, sed deficiunt a repraesentatione ipsius. Quod sic patet. Significant enim sic nomina Deum, secundum quod intellectus noster cognoscit ipsum. Intellectus autem noster, cum cognoscat Deum ex creaturis, sic cognoscit ipsum, secundum quod creaturae ipsum repraesentant. Ostensum est autem supra quod Deus in se praehabet omnes perfectiones creaturarum, quasi simpliciter et universaliter perfectus. Unde quaelibet creatura intantum eum repraesentat, et est ei similis, inquantum perfectionem aliquam habet, non tamen ita quod repraesentet eum sicut aliquid eiusdem

heißen: die von dem hl. Lehrern zum Lobe Gottes gebrauchten Namen unterscheiden sich nach den Hervorgängen Gottes. Nun bezeichnet der Ausdruck für den Hervorgang eines Dinges in keiner Weise etwas, das zu seinem Wesen gehört. Also bezeichnen die Gott beigelegten Namen nicht sein Wesen.

3. Wir benennen etwas, insofern wir es erkennen. Gott aber erkennen wir in diesem Leben nicht nach seinem Wesen. Also bezeichnet keiner unserer Gottesnamen sein Wesen.

Andererseits sagt Augustinus: „Bei Gott ist ‚sein‘ gleich ‚stark sein‘ oder ‚weise sein‘, und alles, was man sonst noch von seinem einfachen Wesen aussagen mag, ist eins mit seinem Sein.“ Also bezeichnen alle diese Namen die göttliche Wesenheit.

Antwort: Die als Verneinung von Gott ausgesagten Namen oder die Namen, die eine Beziehung zwischen ihm und den Geschöpfen besagen, bezeichnen in keiner Weise sein Wesen, sondern schließen etwas von ihm aus oder bezeichnen eine Beziehung von ihm zu einem andern, oder besser: eines andern zu ihm.

In bezug auf jene Namen aber, die unbedingt und bejahend von Gott gebraucht werden, wie „der Gute“, „der Weise“ und ähnliche, ist man zu ganz verschiedenen Auffassungen gekommen. Die einen lehren: Mag man auch alle diese Namen bejahend auf Gott anwenden, sie sind mehr als Mittel gedacht, etwas von Gott auszuschließen als ihm etwas zuzuschreiben. Wenn wir also Gott „den Lebendigen“ nennen, drücken wir dadurch – sagen sie – nur aus, daß Gott nicht so ist wie die leblosen Dinge; dasselbe gilt nach ihnen auch von den anderen Namen, die wir Gott beilegen. So die Lehre des Rabbi Moses. – Nach anderen sollen diese Namen seine Beziehung zu den Geschöpfen ausdrücken; wenn wir also sagen: Gott ist gut, so heiße das: Gott ist die Ursache des Guten in den Dingen; und genau dasselbe gilt nach ihnen von den anderen Namen.

Beide Auffassungen scheinen jedoch aus drei Gründen unhaltbar. 1. Beide vermögen keinen Grund anzugeben, warum einzelne Namen eher von Gott ausgesagt werden als andere. Denn er ist z. B. ebensogut Ursache des Körperlichen wie des Guten; hieße also „Gott ist gut“ nur soviel wie „Gott ist die Ursache des Guten“, so ließe sich ebenso folgern: Gott ist die Ursache des Körperlichen; also ist er ein Körper. Und durch die Benennung „Körper“ würde von ihm ausgeschlossen, daß er bloß Anlage wäre, wie der formlose Urstoff. – 2. Es müssten dann folgerichtig alle Gott beigelegten Namen erst in zweiter Linie von ihm gelten; so gilt das „gesund“ erst in zweiter Linie von der Medizin, weil es nur besagt, sie sei die Ursache der Gesundheit beim Lebewesen, von dem das „gesund“ in erster Linie ausgesagt wird. – 3. Jene Auffassung steht auch im Widerspruch zu dem, was man eigentlich meint, wenn man von Gott spricht. Wenn man nämlich Gott den Lebendigen nennt, will man damit mehr sagen als bloß dieses, daß er die Ursache unseres Lebens sei oder sich von den unbelebten Körpern unterscheide.

Es gilt also, eine andere Erklärung zu finden: diese Namen bezeichnen zwar das Wesen Gottes und wir sagen sie von Gott als wesentlich aus, aber sie geben nicht sein ganzes Wesen wieder. Das läßt sich folgendermaßen zeigen: Die Namen Gottes bezeichnen ihn so, wie unser Verstand ihn erkennt. Dieser erkennt nun Gott aus den Geschöpfen, erkennt ihn also soweit, als die Geschöpfe ihn darstellen. Nun hat Gott als schlechthin und allseitig vollkommenes Wesen alle Vollkommenheiten der Geschöpfe ureigen vor ihnen in sich. Daher ist jegliches Geschöpf insofern ein Abbild von ihm und ihm ähnlich, als es irgendeine Vollkommenheit hat; freilich stellt es ihn nicht in dem Sinne dar, als wäre er etwas, das zu

speciei vel generis, sed sicut excellens principium, a cuius forma effectus deficiunt, cuius tamen aliqualem similitudinem effectus consequuntur; sicut formae corporum inferiorum repraesentant virtutem solarem. Et hoc supra expositum est, cum de perfectione divina agebatur. Sic igitur praedicta nomina divinam substantiam significant, imperfecte tamen, sicut et creaturae imperfecte eam repraesentant. Cum igitur dicitur Deus est bonus, non est sensus, Deus est causa bonitatis, vel Deus non est malus, sed est sensus, id quod bonitatem dicimus in creaturis, praeexistit in Deo, et hoc quidem secundum modum altiore. Unde ex hoc non sequitur quod Deo competat esse bonum in quantum causat bonitatem, sed potius e converso, quia est bonus, bonitatem rebus diffundit, secundum illud Augustini, de Doct. Christ., in quantum bonus est, sumus.

Ad primum ergo dicendum quod Damascenus ideo dicit quod haec nomina non significant quid est Deus, quia a nullo istorum nominum exprimitur quid est Deus perfecte, sed unumquodque imperfecte eum significat, sicut et creaturae imperfecte eum repraesentant.

Ad secundum dicendum quod in significatione nominum, aliud est quandoque a quo imponitur nomen ad significandum, et id ad quod significandum nomen imponitur, sicut hoc nomen lapis imponitur ab eo quod laedit pedem, non tamen imponitur ad hoc significandum quod significet laedens pedem, sed ad significandam quandam speciem corporum; alioquin omne laedens pedem esset lapis. Sic igitur dicendum est quod huiusmodi divina nomina imponuntur quidem a processibus deitatis, sicut enim secundum diversos processus perfectionum, creaturae Deum repraesentant, licet imperfecte; ita intellectus noster, secundum unumquemque processum, Deum cognoscit et nominat. Sed tamen haec nomina non imponit ad significandum ipsos processus, ut, cum dicitur Deus est vivens, sit sensus, ab eo procedit vita, sed ad significandum ipsum rerum principium, prout in eo praeexistit vita, licet eminentiori modo quam intelligatur vel significetur.

Ad tertium dicendum quod essentiam Dei in hac vita cognoscere non possumus secundum quod in se est, sed cognoscimus eam secundum quod repraesentatur in perfectionibus creaturarum. Et sic nomina a nobis imposita eam significant.

Articulus 3: Utrum aliquod nomen dicatur de Deo proprie

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod nullum nomen dicatur de Deo proprie. Omnia enim nomina quae de Deo dicimus, sunt a creaturis accepta, ut dictum est. Sed nomina creaturarum metaphorice dicuntur de Deo, sicut cum dicitur Deus est lapis, vel leo, vel aliquid huiusmodi. Ergo omnia nomina dicta de Deo, dicuntur metaphorice.

Praeterea, nullum nomen proprie dicitur de aliquo, a quo verius removetur quam de eo praedicetur. Sed omnia huiusmodi nomina, bonus sapiens, et similia, verius remouentur a Deo quam de eo praedicentur, ut patet per Dionysium, II cap. Cael. Hier. Ergo nullum istorum nominum proprie dicitur de Deo.

Praeterea, nomina corporum non dicuntur de Deo nisi metaphorice, cum sit incorporeus. Sed omnia huiusmodi nomina implicat quasdam corporales condiciones, significant enim cum tempore, et cum

derselben Art oder Gattung gehörte, sondern insofern er der überragende Ursprung ist, dessen Wirkungen hinter seiner eigenen Seinsweise zurückbleiben, wenn sie auch eine gewisse Ähnlichkeit mit ihm besitzen; wie ja auch die Formen der niederen Körper irgendwie die Kraft der Sonne widerstrahlen. Dies wurde schon oben (4, 2 u. 3) im Zusammenhang mit der Lehre von der Vollkommenheit Gottes ausgeführt. – Demnach bezeichnen die angegebenen Gottesnamen sein Wesen, wenn auch unvollkommen, so wie auch die Geschöpfe es unvollkommen darstellen. Wenn man also sagt: Gott ist gut, so heißt das nicht: Gott ist die Ursache des Guten, oder: Gott ist nicht schlecht, sondern es bedeutet: was wir in den Geschöpfen „gut“ nennen, ist zuvor in Gott vorhanden, und zwar in höherer Weise. Nicht deshalb also verdient Gott gut zu heißen, weil er Ursache des Guten ist, sondern vielmehr umgekehrt: weil er gut ist, teilt er den Dingen die „Güte“ mit, nach dem Worte des hl. Augustinus „Weil er gut ist, sind wir.“

Zu 1. Wenn Johannes von Damaskus lehrt, daß diese Namen nicht das Wesen Gottes ausdrücken, so will er damit nur sagen, daß keiner diese Namen *vollkommen* sage, was Gott sei; jeder Name sei nur ein unvollkommener Ausdruck für Gottes Wesen, wie auch die Geschöpfe ihn nur unvollkommen darstellen.

Zu 2. In bezug auf die Bezeichnungsweise der Namen gibt es zuweilen einen Unterschied zwischen dem, woher der Name genommen ist, und dem, was man mit ihm bezeichnen will; so kommt z.B. das Wort „lapis, der Stein“, von „laedere pedem“, und doch will dieser Name nicht etwas bezeichnen, „das den Fuß verletzt“, sondern eine bestimmte Art von Körpern; andernfalls würde alles, was den Fuß verletzt, „Stein“ heißen. In ähnlicher Weise sind die Gottesnamen zwar von den Wirkungen Gottes hergenommen, – wie nämlich die Geschöpfe Gott in freilich unvollkommener Weise darstellen, je nachdem er ihnen die verschiedenen Vollkommenheiten mitteilt, so erkennt und benennt unser Verstand Gott, je nach den einzelnen Wirkungen, – gleichwohl bezeichnen wir mit diesen Namen nicht die Wirkungsweisen selbst, und wenn wir sagen: Gott ist lebend, soll das nicht heißen: von Gott geht das Leben aus, sondern wir bezeichnen ihn damit als den Ursprung der Dinge, insofern in ihm das Leben ursprünglich *ist*, wenn auch in erhabenerer Weise, als wir zu erkennen oder auszudrücken vermögen.

Zu 3. Wir vermögen das Wesen Gottes in diesem Leben nicht so zu erkennen, wie es in sich ist, erkennen es aber insoweit, als die Vollkommenheiten der Geschöpfe es darstellen. Und so bezeichnen es auch die Namen, die wir ihm geben.

Artikel 3: Gibt es irgendeinen Namen, der im eigentlichen Sinne auf Gott angewandt wird?

1. Es gibt keinen Namen, der auf Gott im eigentlichen Sinne angewandt wird. Denn alle unsere Gottesnamen sind von den Geschöpfen hergenommen. Die Namen der Geschöpfe aber werden nur in bildlicher Weise Gott beigelegt, so z.B. wenn man Gott einen Felsen oder Löwen nennt. Die Gottesnamen bezeichnen ihn also in bildlichem Sinne.

2. Man kann nicht jemandem im eigentlichen Sinne einen Namen beilegen, der eher von ihm auszuschließen als auf ihn anzuwenden ist. Nun sind nach Dionysius all diese Namen, wie „gut“, „weise“ usw., eher Gott abzusprechen als auf ihn anzuwenden. Also kommt keiner von diesen Namen Gott im eigentlichen Sinne zu.

3. Die Namen von körperlichen Dingen gelten von Gott nur in bildlicher Bedeutung, denn er ist unkörperlich. Alle diese Namen nämlich erinnern an die Seinsbedingungen des Körperlichen; denn in

compositione, et cum aliis huiusmodi, quae sunt conditiones corporum. Ergo omnia huiusmodi nomina dicuntur de Deo metaphorice.

Sed contra est quod dicit Ambrosius, in Lib. II de fide, sunt quaedam nomina, quae evidentem proprietatem divinitatis ostendunt; et quaedam quae perspicuam divinae maiestatis expriment veritatem; alia vero sunt, quae translative per similitudinem de Deo dicuntur. Non igitur omnia nomina dicuntur de Deo metaphorice, sed aliqua dicuntur proprie.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, Deum cognoscimus ex perfectionibus procedentibus in creaturas ab ipso; quae quidem perfectiones in Deo sunt secundum eminentiorem modum quam in creaturis. Intellectus autem noster eo modo apprehendit eas, secundum quod sunt in creaturis, et secundum quod apprehendit, ita significat per nomina.

In nominibus igitur quae Deo attribuimus, est duo considerare, scilicet, perfectiones ipsas significatas, ut bonitatem, vitam, et huiusmodi; et modum significandi. Quantum igitur ad id quod significant huiusmodi nomina, proprie competunt Deo, et magis proprie quam ipsis creaturis, et per prius dicuntur de eo. Quantum vero ad modum significandi, non proprie dicuntur de Deo, habent enim modum significandi qui creaturis competit.

Ad primum ergo dicendum quod quaedam nomina significant huiusmodi perfectiones a Deo procedentes in res creatas, hoc modo quod ipse modus imperfectus quo a creatura participatur divina perfectio, in ipso nominis significato includitur, sicut lapis significat aliquid materialiter ens, et huiusmodi nomina non possunt attribui Deo nisi metaphorice. Qaedam vero nomina significant ipsas perfectiones absolute, absque hoc quod aliquis modus participandi claudatur in eorum significatione, ut ens, bonum vivens, et huiusmodi, et talia proprie dicuntur de Deo.

Ad secundum dicendum quod ideo huiusmodi nomina dicit Dionysius negari a Deo, quia id quod significatur per nomen, non convenit eo modo ei, quo nomen significat, sed excellentiori modo. Unde ibidem dicit Dionysius quod Deus est super omnem substantiam et vitam.

Ad tertium dicendum quod ista nomina quae proprie dicuntur de Deo important conditiones corporales, non in ipso significato nominis, sed quantum ad modum significandi. Ea vero quae metaphorice de Deo dicuntur, important conditionem corporalem in ipso suo significato.

Articulus 4: Utrum nomina dicta de Deo sint nomina synonyma

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ista nomina dicta de Deo, sint nomina synonyma. Synonyma enim nomina dicuntur, quae omnino idem significant. Sed ista nomina dicta de Deo, omnino idem significant in Deo, quia bonitas Dei est eius essentia, et similiter sapientia. Ergo ista nomina sunt omnino synonyma.

Si dicatur quod ista nomina significant idem secundum rem, sed secundum rationes diversas, contra, ratio cui non respondet aliquid in re, est vana; si ergo istae rationes sunt multae, et res est una, videtur quod rationes istae sint vanae.

ihrer Bedeutung sind immer Zeit, Zusammensetzung und all die anderen Seinsbedingungen des Körperlichen mit eingeschlossen. also gelten alle diese Namen von Gott in bildlichem Sinne.

Andererseits sagt Ambrosius: „Einige Namen zeigen offenbar das, was der Gottheit eigentümlich ist, und einige stellen die Wahrheit der göttlichen Majestät ins Licht; andere aber werden Gott in übertragenem, d.h. bildlichem Sinne beigelegt.“ Nicht alle Namen also gelten von Gott im bildlichen Sinne, sondern einige werden ihm beigelegt im eigentlichen Sinne.

Antwort: Wir erkennen Gott aus den Vollkommenheiten, die die Geschöpfe von ihm her empfangen haben; diese Vollkommenheiten sind in Gott auf höhere Weise als in den Geschöpfen. Unser Verstand aber erfaßt sie so, wie sie in den Geschöpfen sind, und entsprechend dieser Erkenntnis bezeichnet er diese Vollkommenheiten mit Namen.

Bei den Namen nun, die wir Gott beilegen, ist ein Doppeltes zu beachten: die bezeichneten Vollkommenheiten, wie Güte, Leben usw., selbst, *und* die Art und Weise der Bezeichnung. In bezug auf das, *was* die Namen meinen, gelten sie von Gott im eigentlichen Sinne, ja eigentlicher als von den Geschöpfen, und ihm werden sie ursprünglich beigelegt. In bezug auf die Art und Weise der Bezeichnung aber gelten sie von Gott nicht im eigentlichen Sinne; denn diese entspricht den Geschöpfen.

Zu 1. Einzelne Namen bezeichnen solche den Geschöpfen von Gott her zukommende Vollkommenheiten auf eine Weise, daß die unvollkommene Anteilnahme des Geschöpfes an der göttlichen Vollkommenheit in der Bedeutung des Namens mit enthalten ist, wie das Wort „Feld“ ein Seiendes körperlicher Art bezeichnet; solche Namen können nur bildlich auf Gott Anwendung finden. Andere Namen aber drücken die Vollkommenheiten unbedingt aus, ohne etwas zu besagen über die Art der Anteilnahme, z.B. seiend, gut, lebend und ähnliche; diese werden Gott im eigentlichen Sinne beigelegt.

Zu 2. Dionysius lehnt solche Namen für Gott insofern ab, als der Inhalt der Namen Gott nicht zukommt, wie der Name es will, sondern auf höhere Weise. Darum sagt Dionysius ebendort, daß Gott über allem Wesen und Leben ist.

Zu 3. Jene Namen, die wir Gott im eigentlichen Sinne beilegen, schließen nicht in dem, *was* die Namen meinen, die Seinsbedingungen des Körperlichen ein, sondern in der Art und Weise des Ausdrucks. Was hingegen in bildhafter Weise von Gott ausgesagt wird, schließt auch nach seinem Inhalt die Seinsbedingungen des Körperlichen mit ein.

4. Artikel: Bedeuten die Gott beigelegten Namen ein und dasselbe?

1. Synonyma, sinnverwandt, heißen jene Namen, die vollkommen dasselbe bedeuten. Die Gott beigelegten Namen nun bedeuten vollkommen dasselbe; denn Gottes Güte wie auch seine Weisheit sind seine Wesenheit. Also bedeuten diese Namen ein und dasselbe.

2. Wendet man ein: diese Namen bedeuten zwar sachlich dasselbe, aber begrifflich Verschiedenes, so ist zu erwidern: Wenn der Verschiedenheit der Begriffe keine Verschiedenheit von seiten der Sache entspricht, so ist sie gegenstandslos; haben wir also viele verschiedene Begriffe für ein und dieselbe Sache, so ist die Verschiedenheit der Begriffe ohne sachliche Bedeutung.

Praeterea, magis est unum quod est unum re et ratione, quam quod est unum re et multiplex ratione. Sed Deus est maxime unus. Ergo videtur quod non sit unus re et multiplex ratione. Et sic nomina dicta de Deo non significant rationes diversas, et ita sunt synonyma.

Sed contra, omnia synonyma, sibi invicem adiuncta, nugationem adducunt, sicut si dicatur vestis indumentum. Si igitur omnia nomina dicta de Deo sunt synonyma, non posset convenienter dici Deus bonus, vel aliquid huiusmodi; cum tamen scriptum sit Ierem. XXXII, fortissime, magne, potens, dominus exercituum nomen tibi.

Respondeo dicendum quod huiusmodi nomina dicta de Deo, non sunt synonyma. Quod quidem facile esset videre, si diceremus quod huiusmodi nomina sunt inducta ad removendum, vel ad designandum habitudinem causae respectu creaturarum, sic enim essent diversae rationes horum nominum secundum diversa negata, vel secundum diversos effectus connotatos.

Sed secundum quod dictum est huiusmodi nomina substantiam divinam significare, licet imperfecte, etiam plane apparet, secundum praemissa, quod habent rationes diversas. Ratio enim quam significat nomen, est conceptio intellectus de re significata per nomen. Intellectus autem noster, cum cognoscat Deum ex creaturis, format ad intelligendum Deum conceptiones proportionatas perfectionibus procedentibus a Deo in creaturas. Quae quidem perfectiones in Deo praeexistunt unite et simpliciter, in creaturis vero recipiuntur divise et multipliciter. Sicut igitur diversis perfectionibus creaturarum respondet unum simplex principium, repraesentatum per diversas perfectiones creaturarum varie et multipliciter; ita variis et multiplicibus conceptibus intellectus nostri respondet unum omnino simplex, secundum huiusmodi conceptiones imperfecte intellectum. Et ideo nomina Deo attributa, licet significant unam rem, tamen, quia significant eam sub rationibus multis et diversis, non sunt synonyma.

Et sic patet solutio ad primum, quia nomina synonyma dicuntur, quae significant unum secundum unam rationem. Quae enim significant rationes diversas unius rei, non primo et per se unum significant, quia nomen non significat rem, nisi mediante conceptione intellectus, ut dictum est.

Ad secundum dicendum quod rationes plures horum nominum non sunt cassae et vanae, quia omnibus eis respondet unum quid simplex, per omnia huiusmodi multipliciter et imperfecte repraesentatum.

Ad tertium dicendum quod hoc ipsum ad perfectam Dei unitatem pertinet, quod ea quae sunt multipliciter et divisim in aliis, in ipso sunt simpliciter et unite. Et ex hoc contingit quod est unus re et plures secundum rationem, quia intellectus noster ita multipliciter apprehendit eum, sicut res multipliciter ipsum repraesentant.

3. Was sachlich *und* begrifflich eines ist, besitzt größere Einheit als das, was sachlich zwar eine Einheit, begrifflich dagegen eine Vielheit ist. Nun ist aber Gott im höchsten Grade Einer. Also gibt es bei ihm keine Verschiedenheit der Gesichtspunkte. Demnach bezeichnen die Gott beigelegten Namen nicht begrifflich Verschiedenes, sind also sinnverwandt.

Andererseits ergibt die Häufung von sinnverwandten Namen ein leeres Gerede, wie wenn man z.B. sagen würde: Kleidgewand. Wären also alle Gott beigelegten Namen sinnverwandt, so hätte es keinen Sinn, zu sagen „der gute Gott“ und ähnliches. Und doch sagt Jeremias (32,18): „Du Mächtigster, Großer und Gewaltiger, Herr der Heerscharen ist dein Name.“

Antwort: Die Gott beigelegten Namen sind durchaus nicht sinnverwandt. Das wäre leicht einzusehen, wenn diese Namen nur etwas ausschließen oder das Verhältnis der Ursache zu den Geschöpfen ausdrücken sollten; so ergäbe sich der verschiedene Sinn dieser Namen je nach dem, was sie ausschließen sollen, oder je nach der Verschiedenheit der im Namen mitgenannten Wirkungen.

Aber auch wenn diese Namen, wie wir sahen, die göttliche Wesenheit, wenn auch unvollkommen, bezeichnen, ist es nach dem früher Gesagten ganz klar, daß sie einen verschiedenen Sinn haben. Denn der durch das Wort ausgedrückte Sinn ist der Begriff, den der Verstand sich von der mit dem Wort bezeichneten Sache gebildet hat. Weil nun unser Verstand Gott aus den Geschöpfen erkennt, so bildet er die Begriffe, in denen er seine Gotteserkenntnis ausspricht, entsprechend den von Gott den Geschöpfen mitgeteilten Vollkommenheiten. Diese Vollkommenheiten finden sich ursprünglich in Gott, und zwar in vollkommener Einheit und Einfachheit, in den Geschöpfen dagegen getrennt und vielfältig. Wie nun den verschiedenen Vollkommenheiten der Geschöpfe eine einzige einfache Ursache entspricht, die durch die verschiedenen Vollkommenheiten der Geschöpfe auf mannigfache und vielfältige Weise dargestellt wird, ebenso entspricht den mannigfachen und vielfältigen Begriffen unseres Verstandes etwas durchaus Einfaches, das wir entsprechend diesen Begriffen nur unvollkommen erkennen. Somit sind die Gott beigelegten Namen, wenngleich sie ein und dieselbe Sache bezeichnen, nicht sinnverwandt, weil sie ihn nach vielen verschiedenen Gesichtspunkten bezeichnen.

Zu 1. Daraus ergibt sich die Lösung des ersten Einwandes: Sinnverwandt sind jene Namen, die ein und dasselbe unter einem einzigen Gesichtspunkt bezeichnen. Die aber verschiedene Gesichtspunkte ein und derselben Sache bezeichnen, bezeichnen ursprünglich und an sich nicht einen einzigen Gegenstand; denn der Name bezeichnet die Sache immer nur auf dem Wege über der Verstandesbegriff.

Zu 2. Die vielfachen Gesichtspunkte bei diesen Namen sind nicht zweck- und inhaltlos; denn ihnen allen entspricht etwas Einheitlich-Einfaches, das dadurch auf vielfältige, freilich gerade deshalb auch unvollkommene Weise dargestellt wird.

Zu 3. Eben dies gehört zur vollkommenen Einheit Gottes, daß das, was sich sonst in den Dingen als unterschiedliche Vielheit zeigt, sich in ihm als vollkommene Einheit in letzter Einfachheit findet. Und so kommt es, daß er, „sachlich“ der Eine, einer Vielheit von Begriffen entspricht, weil eben unser Verstand ihn in so vielfacher Weise erkennt, wie die Dinge ihn auf vielfache Weise darstellen.

Articulus 5: Utrum ea quae de Deo dicuntur et creaturis, univoce dicantur de ipsis

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod ea quae dicuntur de Deo et creaturis, univoce de ipsis dicantur. Omne enim aequivocum reducitur ad univocum, sicut multa ad unum. Nam si hoc nomen canis aequivoce dicitur de latrabili et marino, oportet quod de aliquibus univoce dicatur, scilicet de omnibus latrabilibus, aliter enim esset procedere in infinitum. Inveniuntur autem quaedam agentia univoca, quae conveniunt cum suis effectibus in nomine et definitione, ut homo generat hominem; quaedam vero agentia aequivoca, sicut sol causat calidum, cum tamen ipse non sit calidus nisi aequivoce. Videtur igitur quod primum agens, ad quod omnia agentia reducuntur, sit agens univocum. Et ita, quae de Deo et creaturis dicuntur, univoce praedicantur.

Praeterea, secundum aequivoca non attenditur aliqua similitudo. Cum igitur creaturae ad Deum sit aliqua similitudo, secundum illud Genes. I, faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, videtur quod aliquid univoce de Deo et creaturis dicatur.

Praeterea, mensura est homogenea mensurato, ut dicitur in X Metaphys. Sed Deus est prima mensura omnium entium, ut ibidem dicitur. Ergo Deus est homogeneus creaturis. Et ita aliquid univoce de Deo et creaturis dici potest.

Sed contra, quidquid praedicatur de aliquibus secundum idem nomen et non secundum eandem rationem, praedicatur de eis aequivoce. Sed nullum nomen convenit Deo secundum illam rationem, secundum quam dicitur de creatura, nam sapientia in creaturis est qualitas, non autem in Deo; genus autem variatum mutat rationem, cum sit pars definitionis. Et eadem ratio est in aliis. Quidquid ergo de Deo et creaturis dicitur, aequivoce dicitur.

Praeterea, Deus plus distat a creaturis, quam quaecumque creaturae ab invicem. Sed propter distantiam quarundam creaturarum, contingit quod nihil univoce de eis praedicari potest; sicut de his quae non conveniunt in aliquo genere. Ergo multo minus de Deo et creaturis aliquid univoce praedicatur, sed omnia praedicantur aequivoce.

Respondeo dicendum quod impossibile est aliquid praedicari de Deo et creaturis univoce. Quia omnis effectus non adaequans virtutem causae agentis, recipit similitudinem agentis non secundum eandem rationem, sed deficienter, ita ut quod divisim et multipliciter est in effectibus, in causa est simpliciter et eodem modo; sicut sol secundum unam virtutem, multiformes et varias formas in istis inferioribus producit. Eodem modo, ut supra dictum est, omnes rerum perfectiones, quae sunt in rebus creatis divisim et multipliciter, in Deo praexistunt unite. Sic igitur, cum aliquod nomen ad perfectionem pertinens de creatura dicitur, significat illam perfectionem ut distinctam secundum rationem definitionis ab aliis, puta cum hoc nomen sapiens de homine dicitur, significamus aliquam perfectionem distinctam ab essentia hominis, et a potentia et ab esse ipsius, et ab omnibus huiusmodi. Sed cum hoc nomen de Deo dicimus, non intendimus significare aliquid distinctum ab essentia vel potentia vel esse ipsius. Et sic, cum hoc

5. Artikel: Werden die Gott und den Geschöpfen gemeinsamen Namen von beiden im Sinne voller Bedeutungsähnlichkeit ausgesagt?

1. Jede Vieldeutigkeit geht zurück auf eine Eindeutigkeit, wie das Viele auf das Eine. Wenn z.B. der Ausdruck „Hund“ in seiner Mehrdeutigkeit vom Haushund und vom Seehund gebraucht wird, so muß er doch wenigstens von einigen in voller Eindeutigkeit gelten, nämlich von allen Haushunden; sonst käme man nie dazu, etwas Bestimmtes zu bezeichnen. Nun gibt es solche Ursachen, die mit ihren Wirkungen gleichartig sind und im Namen wie in der Begriffsbestimmung mit ihnen übereinkommen, so zeugt der Mensch wieder einen Menschen; andere haben mit ihrer Wirkung nur den gleichen Namen gemeinsam, wie z.B. die Sonne warm macht, ohne selbst warm zu sein, als „nur dem Namen nach“. Demnach muß die erste Ursache, auf die alle Ursachen zurückzuführen sind, eine (mit ihren Wirkungen) völlig gleichartige sein. Und so wird das, was von Gott und den Geschöpfen gemeinsam ausgesagt wird, von beiden im Sinne völliger Bedeutungsähnlichkeit ausgesagt.

2. Bei bloßer Wortgleichheit gibt es keine Ähnlichkeit. Nun besteht aber zwischen Gott und den Geschöpfen eine gewisse Ähnlichkeit, denn Gen 1,26 heißt es: „Lasset uns den Menschen machen nach unserem Bilde und Gleichnisse.“ Also muß es etwas geben, das man im Sinne völliger Bedeutungsähnlichkeit von Gott und den Geschöpfen aussagen kann.

3. Maß und Gemessenes müssen nach Aristoteles gleichartig sein. Nun ist Gott das erste Maß aller Dinge, wie derselbe Aristoteles sagt. Also sind Gott und die Geschöpfe gleichartig. Demnach wird einiges von Gott und den Geschöpfen im Sinne völliger Bedeutungsähnlichkeit ausgesagt.

Andererseits: 1. Alles, was von mehreren mit demselben Namen, aber nicht in derselben Bedeutung ausgesagt wird, wird in bloßer Wortgleichheit ausgesagt. Nun darf man keinen Namen von Gott im gleichen Sinne gebrauchen wie von den Geschöpfen; so ist z.B. Weisheit im Geschöpf eine Beschaffenheit, in Gott nicht. Andererseits hat jede Verschiedenheit der Gattung eine Verschiedenheit der Begriffe zur Folge, da die Gattung ein Teil der Begriffsbestimmung ist. Das gleiche gilt auch in den übrigen Fällen. Alle Namen also, die man Gott und den Geschöpfen gemeinsam beilegt, werden von beiden im Sinne bloßer Wortgleichheit ausgesagt.

Dazu kommt 2., daß der Abstand Gottes von den Geschöpfen größer ist als der Abstand der Geschöpfe voneinander. Nun ist gerade der Abstand der Geschöpfe voneinander in einigen Fällen der Grund, daß sich nichts in gleichem Sinne von ihnen aussagen läßt; das gilt z.B. von denen, die in keiner Gattung übereinkommen. Also kann man noch viel weniger von Gott und den Geschöpfen etwas im Sinne voller Bedeutungsähnlichkeit aussagen, sondern nur im Sinne bloßer Wortgleichheit.

Antwort: Es ist unmöglich, etwas von Gott und den Geschöpfen in völlig gleichem Sinne auszusagen. Denn eine Wirkung, die der Kraft ihrer Ursache nicht gleichkommt, hat auch keine volle Ähnlichkeit mit der Ursache, sondern nur eine unvollkommene mitbekommen: was sich in den Wirkungen gesondert und in vielerlei Weise findet, ist in der Ursache einfach und nach ein und derselben Weise; so bringt z.B. die Sonne mit ihrer einen Kraft in dem irdischen Bereich vielfältige und mannigfache Formen hervor. Auf solche Weise finden sich alle Vollkommenheiten der Dinge, die in den Geschöpfen getrennt und vielfältig sind, zuvor in Gott, und zwar in voller Einheit. Wenn wir also von einem Geschöpf eine Vollkommenheit aussagen, so bezeichnet diese Aussage jene Vollkommenheit als etwas begrifflich und sachlich von jeder anderen Vollkommenheit Verschiedenes; wenn wir z.B. einen Menschen „weise“ nennen, so bezeichnen wir damit eine Vollkommenheit, die vom Wesen des Menschen, von seiner Kraft, von seinem

nomen sapiens de homine dicitur, quodammodo circumscribit et comprehendit rem significatam, non autem cum dicitur de Deo, sed relinquit rem significatam ut incomprehensam, et excedentem nominis significationem. Unde patet quod non secundum eandem rationem hoc nomen sapiens de Deo et de homine dicitur. Et eadem ratio est de aliis. Unde nullum nomen univoce de Deo et creaturis praedicatur.

Sed nec etiam pure aequivoce, ut aliqui dixerunt. Quia secundum hoc, ex creaturis nihil posset cognosci de Deo, nec demonstrari; sed semper incideret fallacia aequivocationis. Et hoc est tam contra philosophos, qui multa demonstrative de Deo probant, quam etiam contra apostolum dicentem, Rom. I, invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur. Dicendum est igitur quod huiusmodi nomina dicuntur de Deo et creaturis secundum analogiam, idest proportionem.

Quod quidem dupliciter contingit in nominibus, vel quia multa habent proportionem ad unum, sicut sanum dicitur de medicina et urina, in quantum utrumque habet ordinem et proportionem ad sanitatem animalis, cuius hoc quidem signum est, illud vero causa; vel ex eo quod unum habet proportionem ad alterum, sicut sanum dicitur de medicina et animali, in quantum medicina est causa sanitatis quae est in animali.

Et hoc modo aliqua dicuntur de Deo et creaturis analogice, et non aequivoce pure, neque univoce. Non enim possumus nominare Deum nisi ex creaturis, ut supra dictum est. Et sic, quicquid dicitur de Deo et creaturis, dicitur secundum quod est aliquis ordo creaturae ad Deum, ut ad principium et causam, in qua praeexistunt excellenter omnes rerum perfectiones. Et iste modus communitatis medius est inter puram aequivocationem et simplicem univocationem. Neque enim in his quae analogice dicuntur, est una ratio, sicut est in univocis; nec totaliter diversa, sicut in aequivocis; sed nomen quod sic multipliciter dicitur, significat diversas proportionem ad aliquid unum; sicut sanum, de urina dictum, significat signum sanitatis animalis, de medicina vero dictum, significat causam eiusdem sanitatis.

Ad primum ergo dicendum quod, licet in praedicationibus oporteat aequivoca ad univoca reduci, tamen in actionibus agens non univocum ex necessitate praecedit agens univocum. Agens enim non univocum est causa universalis totius speciei, ut sol est causa generationis omnium hominum. Agens vero univocum non est causa agens universalis totius speciei (alioquin esset causa sui ipsius, cum sub specie contineatur), sed est causa particularis respectu huius individui, quod in participatione speciei constituit. Causa igitur universalis totius speciei non est agens univocum. Causa autem universalis est prior particulari. Hoc autem agens universale, licet non sit univocum, non tamen est omnino aequivocum, quia sic non faceret sibi simile; sed potest dici agens analogicum, sicut in praedicationibus omnia univoca reducuntur ad unum primum, non univocum, sed analogicum, quod est ens.

Sein usw. verschieden ist. Wenn wir dagegen Gott diesen Namen beilegen, so wollen wir damit nicht etwas von seinem Wesen, seiner Macht und seinem Sein Verschiedenes bezeichnen. Wenn wir also einen Menschen „weise“ nennen, so ist das damit Bezeichnete einigermaßen vollständig bestimmt und erfaßt; auf Gott angewandt ist es anders; da bleibt das Bezeichnete unbegriffen und reicht über die Bedeutung des Namens hinaus. Demnach hat der Name des „Weisen“ nicht den völlig gleichen Sinn in seiner Anwendung auf Gott und auf den Menschen. Genauso ist es mit den anderen Namen. Darum wird kein Name von Gott und den Geschöpfen in völliger Bedeutungsgleichheit ausgesagt.

Aber auch nicht, wie man gemeint hat, in bloßer Wortgleichheit. In diesem Falle würde man aus den Geschöpfen nichts über Gott erkennen oder beweisen können; man würde sich stets in Trugschlüssen bloßer Wortgleichheit bewegen. Das ist sowohl gegen die Philosophie, die manche Wahrheiten über Gott streng bewiesen hat, wie auch gegen das Wort des Apostels „Was an Gott unsichtbar ist, wird seit der Welterschöpfung als durch die Geschöpfe geistig erkennbar geschaut“ (Röm 1,20). Demnach werden diese Namen von Gott und den Geschöpfen im Sinne einer Analogie, d.h. einer Verhältnissgleichheit ausgesagt.

Das kann in doppelter Weise geschehen: 1. Mehrere Dinge stehen in einem Verhältnis zu einem dritten, wie z.B. die Medizin und auch der Urin „gesund“ genannt werden, insofern beide bezogen und hingeordnet sind auf die Gesundheit eines Lebewesens, die der Urin anzeigt, die Medizin verursacht. 2. Das eine steht im Verhältnis zum andern; so nennt man die Medizin „gesund“ und den Körper „gesund“, insofern nämlich die Medizin die Ursache der Gesundheit im Körper ist.

Auf diese letztere Weise also sagen wir einiges von Gott und den Geschöpfen aus im Sinne einer Verhältnissgleichheit, also weder mit bloßer Wortgleichheit noch in völliger Bedeutungsgleichheit. Denn wir können Gott nur benennen von den Geschöpfen her, wie wir schon sahen. Und so wird das, was von Gott und den Geschöpfen gemeinsam ausgesagt wird, in dem Sinne ausgesagt, daß ein Verhältnis zu Gott besteht als zu ihrem Ursprung und ihrer Ursache, in der sich alle Vollkommenheiten der Dinge schon vor ihr finden, und zwar in überragender Weise. Demnach steht diese Art Gemeinsamkeit in der Mitte zwischen bloßer Wortgleichheit und der einfachen Bedeutungsgleichheit. Denn bei einer analogen Aussage liegt weder ein völlig gleicher Sinn vor, wie bei der Bedeutungsgleichheit, noch ein völlig verschiedener, wie bei der bloßen Wortgleichheit; vielmehr besagt ein Name, der so auf viele angewandt wird, verschiedene Verhältnisse zu ein und demselben; wie z.B. „gesund“, vom Urin ausgesagt, ein Anzeichen der Gesundheit, von der Medizin ausgesagt, die Ursache der Gesundheit bezeichnet.

Zu 1. Wenn auch bei den Aussagen jene mit bloßer Wortgleichheit auf die mit Bedeutungsgleichheit zurückzuführen sind, so geht umgekehrt bei den Wirkursachen die Ursache, die nicht gleicher Art ist, der völlig gleichartigen Ursache voraus. Denn die ungleichartige Ursache ist die Gesamtursache für die ganze Art, wie z.B. die Sonne Ursache für die Erzeugung aller Menschen ist. Die gleichartige Ursache dagegen ist nicht eine alles erfassende Wirkursache für die ganze Art (sonst wäre sie Ursache ihrer selbst, weil gleichfalls in der Art einbegriffen), sondern sie ist Sonderursache dieses bestimmten Einzelwesens, dem sie Anteil an der Art gibt. Die Gesamtursache der ganzen Art ist also nicht gleichartig mit dieser. Die Gesamtursache der ganzen Art steht nämlich vor und über der Teilursache. Wie nun diese Gesamtursache nicht völlig gleichartig ist, so ist sie aber auch nicht völlig ungleich, sonst könnte sie nichts hervorbringen, das ihr ähnlich wäre; sie läßt sich jedoch als Ursache im Sinne einer Verhältnissgleichheit bezeichnen, wie etwa alle gleichartigen Aussagen auf *eine* erste, nicht völlig gleiche,

Ad secundum dicendum quod similitudo creaturae ad Deum est imperfecta, quia etiam nec idem secundum genus repraesentat, ut supra dictum est.

Ad tertium dicendum quod Deus non est mensura proportionata mensuratis. Unde non oportet quod Deus et creaturae sub uno genere contineantur.

Ea vero quae sunt in contrarium, concludunt quod non univoce huiusmodi nomina de Deo et creaturis praedicentur, non autem quod aequivoce.

Articulus 6: Utrum nomina per prius dicantur de creaturis quam de Deo

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod nomina per prius dicantur de creaturis quam de Deo. Secundum enim quod cognoscimus aliquid, secundum hoc illud nominamus; cum nomina, secundum philosophum, sint signa intellectuum. Sed per prius cognoscimus creaturam quam Deum. Ergo nomina a nobis imposita, per prius conveniunt creaturis quam Deo.

Praeterea, secundum Dionysium, in libro de Div. Nom., Deum ex creaturis nominamus. Sed nomina a creaturis translata in Deum, per prius dicuntur de creaturis quam de Deo; sicut leo, lapis, et huiusmodi. Ergo omnia nomina quae de Deo et de creaturis dicuntur, per prius de creaturis quam de Deo dicuntur.

Praeterea, omnia nomina quae communiter de Deo et creaturis dicuntur, dicuntur de Deo sicut de causa omnium, ut dicit Dionysius. Sed quod dicitur de aliquo per causam, per posterius de illo dicitur, per prius enim dicitur animal sanum quam medicina, quae est causa sanitatis. Ergo huiusmodi nomina per prius dicuntur de creaturis quam de Deo.

Sed contra est quod dicitur Ephes. III, flecto genua mea ad patrem domini nostri Iesu, ex quo omnis paternitas in caelo et in terra nominatur. Et eadem ratio videtur de nominibus aliis quae de Deo et creaturis dicuntur. Ergo huiusmodi nomina per prius de Deo quam de creaturis dicuntur.

Respondeo dicendum quod in omnibus nominibus quae de pluribus analogice dicuntur, necesse est quod omnia dicantur per respectum ad unum, et ideo illud unum oportet quod ponatur in definitione omnium. Et quia ratio quam significat nomen, est definitio, ut dicitur in IV Metaphys., necesse est quod illud nomen per prius dicatur de eo quod ponitur in definitione aliorum, et per posterius de aliis, secundum ordinem quo appropinquant ad illud primum vel magis vel minus, sicut sanum quod dicitur de animali, cadit in definitione sani quod dicitur de medicina, quae dicitur sana in quantum causat sanitatem in animali; et in definitione sani quod dicitur de urina, quae dicitur sana in quantum est signum sanitatis animalis.

Sic ergo omnia nomina quae metaphorice de Deo dicuntur, per prius de creaturis dicuntur quam de Deo, quia dicta de Deo, nihil aliud significant quam similitudines ad tales creaturas. Sicut enim ridere, dictum de prato, nihil aliud significat quam quod pratum similiter se habet in decore cum floret, sicut homo cum ridet, secundum similitudinem proportionis; sic nomen leonis, dictum de Deo, nihil aliud significat quam quod Deus similiter se habet ut fortiter operetur in suis operibus, sicut leo in suis. Et sic patet quod,

sondern verhältnissgleiche, nämlich auf die Seinsaussage zurückgehen.

Zu 2. Die Ähnlichkeit des Geschöpfes mit Gott ist unvollkommen; denn sie stellt nicht einmal der Gattung nach das gleiche dar.

Zu 3. Gott steht als Maß in keinem Verhältnis zu den gemessenen Dingen. Es folgt also daraus nicht, daß Gott und die Geschöpfe zu ein und derselben Gattung gehören.

Die vorgebrachten Gegengründe beweisen nur, daß solche Namen nicht im Sinne völliger Bedeutungsgleichheit von Gott und den Geschöpfen gelten; beweisen aber nicht ihre bloße Wortgleichheit.

Artikel 6: Werden die Namen früher von den Geschöpfen als von Gott ausgesagt?

1. Wir benennen etwas so, wie wir es erkennen. Denn „die Namen sind Zeichen der Begriffe“ (Aristoteles). Nun erkennen wir die Geschöpfe eher als Gott. Also gelten auch unsere Namen eher von den Geschöpfen als von Gott.

2. Nach Dionysius „benennen wir Gott von den Geschöpfen her“. Nun legen wir die von den Geschöpfen her auf Gott übertragenen Namen den Geschöpfen eher bei als Gott, z.B. Löwe, Fels usw. Also gelten alle Namen eher von den Geschöpfen als von Gott.

3. Alle Gott und den Geschöpfen gemeinsam beigelegten Namen gelten nach Dionysius von Gott als der Ursache aller Dinge. Was aber einem auf Grund seiner Ursächlichkeit beigelegt wird, gilt von ihm nicht ursprünglich; ursprünglich heißt doch der Körper „gesund“, vor der Medizin, der Ursache der Gesundheit. Also gelten die Namen zuerst von den Geschöpfen, dann erst von Gott.

Andererseits heißt es Eph 3,14.15: „Deswegen beuge ich meine Knie vor dem Vater unseres Herrn Jesus Christus – von dem alle Vaterschaft im Himmel und auf Erden ihren Namen hat.“ Das gleiche scheint von den übrigen Namen zu gelten, die Gott und den Geschöpfen beigelegt werden. Also gelten diese Namen in erster Linie von Gott und dann erst von den Geschöpfen.

Antwort: Überall da, wo ein Name mehreren Dingen im Sinne einer Verhältnissgleichheit beigelegt wird, müssen alle diese Dinge im Verhältnis zu einem einzigen stehen; und dieses eine muß sich daher in der Begriffsbestimmung aller einzelnen finden. Nun deckt sich der Inhalt, den der Name ausdrückt, mit der Begriffsbestimmung (Aristoteles); deshalb wird der Name in erster Linie notwendig dem beigelegt, was in die Begriffsbestimmung der übrigen eingeht, und erst in zweiter Linie von den anderen Dingen, je nach dem Grade ihrer Annäherung an jenes Erste; so findet sich z.B. das „gesund“, das wir dem Körper zuschreiben, in der Begriffsbestimmung des „gesund“, womit wir die Medizin benennen, die „gesund“ heißt, insofern sie *Ursache* der Gesundheit des Körpers ist, *und* in der Begriffsbestimmung des „gesund“, wonach man den Urin benennt, der „gesund“ heißt, soweit in seiner Beschaffenheit ein *Zeichen* für die Gesundheit des Körpers liegt.

Demnach werden also alle in übertragenem Sinne Gott beigelegten Namen in erster Linie von den Geschöpfen ausgesagt und dann erst von Gott; denn auf Gott angewandt drücken sie nur eine Ähnlichkeit zu diesem oder jenem Geschöpfe aus; wenn man z.B. eine Wiese „lachend“ nennt, so heißt das nur: es besteht eine Verhältnissgleichheit zwischen einer Wiese und der Pracht ihrer Blumen einerseits und dem Menschen und seinem Lachen andererseits; es besteht also eine Ähnlichkeit des

secundum quod dicuntur de Deo, eorum significatio definiri non potest, nisi per illud quod de creaturis dicitur.

De aliis autem nominibus, quae non metaphorice dicuntur de Deo, esset etiam eadem ratio, si dicerentur de Deo causaliter tantum, ut quidam posuerunt. Sic enim, cum dicitur: Deus est bonus, nihil aliud esset quam Deus est causa bonitatis creaturae, et sic hoc nomen bonum, dictum de Deo, clauderet in suo intellectu bonitatem creaturae. Unde bonum per prius diceretur de creatura quam de Deo. Sed supra ostensum est quod huiusmodi nomina non solum dicuntur de Deo causaliter, sed etiam essentialiter. Cum enim dicitur Deus est bonus, vel sapiens, non solum significatur quod ipse sit causa sapientiae vel bonitatis, sed quod haec in eo eminentius praeexistunt. Unde, secundum hoc, dicendum est quod, quantum ad rem significatam per nomen, per prius dicuntur de Deo quam de creaturis, quia a Deo huiusmodi perfectiones in creaturas manant. Sed quantum ad impositionem nominis, per prius a nobis imponuntur creaturis, quas prius cognoscimus. Unde et modum significandi habent qui competit creaturis, ut supra dictum est.

Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit quantum ad impositionem nominis.

Ad secundum dicendum quod non est eadem ratio de nominibus quae metaphorice de Deo dicuntur, et de aliis, ut dictum est.

Ad tertium dicendum quod obiectio illa procederet, si huiusmodi nomina solum de Deo causaliter dicerentur et non essentialiter, sicut sanum de medicina.

Verhältnisses. So heißt „Löwe“, auf Gott angewandt, nur dies: Gott ist in *seiner* Tätigkeit ähnlich stark wie der Löwe in der seinen. Und so läßt sich die Bedeutung solcher Namen, soweit man sie Gott beilegt, nur mittels dessen bestimmen, wie man sie von den Geschöpfen gebraucht.

Mit den anderen, nicht im übertragenen Sinne Gott beigelegten Namen würde es sich ebenso verhalten, wenn man sie ihm, wie einige es getan haben, nur Grund seiner Ursächlichkeit beilegte. Dann würde nämlich der Satz „Gott ist gut“ nur bedeuten: Gott ist die Ursache des Guten im Geschöpf; also läge in der Begriffsbestimmung dieses Namens bei seiner Anwendung auf Gott das Gutsein des Geschöpfes. Man würde also das Gute in erster Linie vom Geschöpf aussagen, nicht von Gott. Nun sahen wir oben, daß diese Namen nicht nur auf Grund der Ursächlichkeit beigelegt werden, sondern zur Bezeichnung seines Wesens. Wenn man nämlich sagt: Gott ist gut, ist weise, so heißt das nicht nur: er ist die Ursache der Weisheit, des Guten, sondern: in ihm finden sich diese Vollkommenheiten ursprünglich, und zwar in überragender Weise. Danach also ist zu sagen: dieses Namen gelten in bezug auf ihren Inhalt zuerst von Gott und hernach von den Geschöpfen, weil diese Vollkommenheiten den Geschöpfen von Gott her zukommen. In bezug auf ihre Anwendung dagegen kommen sie zuerst den Geschöpfen zu, da wir diese zuerst erkennen. Darum entspricht auch die Art und Weise der Bezeichnung den Geschöpfen.

Zu 1. Der Einwand geht auf die Art und Weise der Anwendung.

Zu 2. Mit den in übertragenem Sinne auf Gott angewandten Namen ist es etwas anderes als mit den übrigen (vgl. die Antwort).

Zu 3. Der Einwand wäre begründet, wenn diese Namen Gott einzig auf Grund seiner Ursächlichkeit und nicht auf Grund seines Wesens beigelegt würden, also so, wie man die Medizin „gesund“ nennt.

Articulus 7: Utrum nomina quae important relationem ad creaturas, dicantur de Deo ex tempore

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod nomina quae important relationem ad creaturas, non dicantur de Deo ex tempore. Omnia enim huiusmodi nomina significant divinam substantiam, ut communiter dicitur. Unde et Ambrosius dicit quod hoc nomen dominus est nomen potestatis, quae est divina substantia, et creator significat Dei actionem, quae est eius essentia. Sed divina substantia non est temporalis, sed aeterna. Ergo huiusmodi nomina non dicuntur de Deo ex tempore, sed ab aeterno.

Praeterea, cuicumque convenit aliquid ex tempore, potest dici factum, quod enim ex tempore est album, fit album. Sed Deo non convenit esse factum. Ergo de Deo nihil praedicatur ex tempore.

Praeterea, si aliqua nomina dicuntur de Deo ex tempore propter hoc quod important relationem ad creaturas, eadem ratio videtur de omnibus quae relationem ad creaturas important. Sed quaedam nomina importantia relationem ad creaturas, dicuntur de Deo ab aeterno, ab aeterno enim scivit creaturam et dilexit, secundum illud Ierem. XXXI, in caritate perpetua dilexi te. Ergo et alia nomina quae important relationem ad creaturas, ut dominus et creator, dicuntur de Deo ab aeterno.

Praeterea, huiusmodi nomina relationem significant. Oportet igitur quod relatio illa vel sit aliquid in Deo, vel in creatura tantum. Sed non potest esse quod sit in creatura tantum, quia sic Deus denominaretur dominus a relatione opposita, quae est in creaturis; nihil autem denominatur a suo opposito. Relinquitur ergo quod relatio est etiam aliquid in Deo. Sed in Deo nihil potest esse ex tempore, cum ipse sit supra tempus. Ergo videtur quod huiusmodi nomina non dicantur de Deo ex tempore.

Praeterea, secundum relationem dicitur aliquid relative, puta secundum dominium dominus, sicut secundum albedinem albus. Si igitur relatio dominii non est in Deo secundum rem, sed solum secundum rationem, sequitur quod Deus non sit realiter dominus, quod patet esse falsum.

Praeterea, in relativis quae non sunt simul natura, unum potest esse, altero non existente, sicut scibile existit, non existente scientia, ut dicitur in praedicamentis. Sed relativa quae dicuntur de Deo et creaturis, non sunt simul natura. Ergo potest aliquid dici relative de Deo ad creaturam, etiam creatura non existente. Et sic huiusmodi nomina, dominus et creator, dicuntur de Deo ab aeterno, et non ex tempore.

Sed contra est quod dicit Augustinus, V de Trin., quod haec relativa appellatio dominus Deo convenit ex tempore.

Respondeo dicendum quod quaedam nomina importantia relationem ad creaturam, ex tempore de Deo dicuntur, et non ab aeterno. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod quidam posuerunt relationem non esse rem naturae, sed rationis tantum. Quod quidem apparet esse falsum, ex hoc quod ipsae res naturalem ordinem et habitudinem habent ad invicem.

Veruntamen sciendum est quod, cum relatio requirat duo extrema, tripliciter se habere potest ad hoc quod sit res naturae et rationis. Quandoque enim ex utraque parte est res rationis tantum, quando scilicet

7. Artikel: Werden die Namen, welche eine Beziehung zu den Geschöpfen einschließen, von Gott mit zeitlicher Geltung ausgesagt?

1. Alle diese Namen bezeichnen nach allgemeiner Auffassung das göttliche Wesen. Daher sagt Ambrosius, daß der Name „Herr“ ein Name ist für die Macht Gottes, die doch eins ist mit seinem Wesen; und der Name „Schöpfer“ bezeichnet die Tätigkeit Gottes, die wiederum eins ist mit seinem Wesen. Nun ist das Wesen Gottes nicht zeitlich, sondern ewig. Also werden diese Namen nicht mit zeitlicher, sondern mit ewiger Geltung von Gott ausgesagt.

2. Was einem Ding erst von einer bestimmten Zeit an zukommt, kann man als „geworden“ bezeichnen; was z. B. erst von einer bestimmten Zeit an weiss ist, das ist weiss „geworden“. Für Gott aber gibt es kein „Gewordensein“. Also wird von Gott nichts zeitlich ausgesagt.

3. Wenn einzelne Namen von Gott deswegen zeitlich ausgesagt werden, weil sie eine Beziehung zu den Geschöpfen einschließen, so scheint derselbe Grund in all den Fällen zu gelten, wo eine Beziehung zu den Geschöpfen eingeschlossen ist. Nun werden aber einige Namen, die eine Beziehung zu den Geschöpfen besagen, als ewig von Gott ausgesagt; von Ewigkeit her kannte und liebte er das Geschöpf, nach Jeremias 31, 3: „Mit ewiger Liebe habe ich dich geliebt“. Also werden auch die anderen Namen, die eine Beziehung zu den Geschöpfen einschließen, z. B. „Herr“ und „Schöpfer“, Gott mit ewiger Geltung beigelegt.

4. Diese Namen drücken eine Beziehung aus. Dann muss also diese Beziehung entweder etwas in Gott sein, oder sie ist nur im Geschöpf. Sie kann aber unmöglich nur im Geschöpf sein; sonst würde Gott „Herr“ genannt auf Grund der diesem Namen entgegengesetzten Beziehung, die in den Geschöpfen wäre. Nichts aber wird nach seinem Gegensatz benannt. Folglich ist die Beziehung etwas in Gott. In Gott aber kann nichts Zeitliches sein, weil er über aller Zeit ist. Also werden jede Namen von Gott nicht mit zeitlicher Geltung ausgesagt.

5. Was auf Grund einer Beziehung ausgesagt wird, entspricht dieser Beziehung; so entspricht „Herr“ der Herrschaft, „weiss“ dem Weiss-sein. Wenn also die Beziehung der Herrschaft nicht wirklich in Gott ist, sondern nur gedacht, so folgt daraus, daß Gott nicht wirklich Herr ist. Das aber ist ein offener Irrtum.

6. Sind die aufeinander bezogenen Dinge nicht der Natur nach zugleich da, so kann das eine da sein, auch wenn das andere fehlt. ; so ist (nach Aristoteles) das „Wißbare“ da, auch wenn es keine Wissenschaft gibt. Nun sind die Beziehungen zwischen Gott und den Geschöpfen nicht der Natur nach zugleich. Also kann man Gott eine Beziehung zu den Geschöpfen zuschreiben, auch wenn es kein Geschöpf gibt. Und somit gelten jene Namen, Herr und Schöpfer, von Gott ewig und nicht erst in der Zeit. Andererseits sagt Augustinus, daß der Verhältnisname „Herr“ von Gott mit zeitlicher Geltung ausgesagt werde.

Antwort: Gewisse Namen, die eine Beziehung zu den Geschöpfen einschließen, gelten von Gott erst in der Zeit. Um das zu verstehen, muss man wissen, daß nach einigen die Beziehung kein natur-wirkliches, sondern ein bloßes Gedankending ist. Das ist offenbar falsch; denn die Dinge selbst stehen in einer natur-wirklichen Hinordnung und Beziehung zu einander.

Doch ist zu beachten, daß jede Beziehung, weil sie zwei Glieder hat, auf dreifache Weise entweder ein naturwirkliches oder ein bloßes Gedankending sein kann. Zuweilen ist sie von beiden Gliedern aus ein

ordo vel habitudo non potest esse inter aliqua, nisi secundum apprehensionem rationis tantum, utpote cum dicimus idem eidem idem. Nam secundum quod ratio apprehendit bis aliquod unum, statuit illud ut duo; et sic apprehendit quandam habitudinem ipsius ad seipsum. Et similiter est de omnibus relationibus quae sunt inter ens et non ens; quas format ratio, in quantum apprehendit non ens ut quoddam extremum. Et idem est de omnibus relationibus quae consequuntur actum rationis, ut genus et species, et huiusmodi. Quaedam vero relationes sunt, quantum ad utrumque extremum, res naturae, quando scilicet est habitudo inter aliqua duo secundum aliquid realiter conveniens utriusque. Sicut patet de omnibus relationibus quae consequuntur quantitatem, ut magnum et parvum, duplum et dimidium, et huiusmodi, nam quantitas est in utroque extremorum. Et simile est de relationibus quae consequuntur actionem et passionem, ut motivum et mobile, pater et filius, et similia.

Quandoque vero relatio in uno extremorum est res naturae, et in altero est res rationis tantum. Et hoc contingit quodcumque duo extrema non sunt unius ordinis. Sicut sensus et scientia referuntur ad sensibile et scibile, quae quidem, in quantum sunt res quaedam in esse naturali existentes, sunt extra ordinem esse sensibilis et intelligibilis, et ideo in scientia quidem et sensu est relatio realis, secundum quod ordinantur ad sciendum vel sentiendum res; sed res ipsae in se consideratae, sunt extra ordinem huiusmodi. Unde in eis non est aliqua relatio realiter ad scientiam et sensum; sed secundum rationem tantum, in quantum intellectus apprehendit ea ut terminos relationum scientiae et sensus. Unde philosophus dicit, in V Metaphys., quod non dicuntur relative eo quod ipsa referantur ad alia, sed quia alia referuntur ad ipsa. Et similiter dextrum non dicitur de columna, nisi in quantum ponitur animali ad dextram, unde huiusmodi relatio non est realiter in columna, sed in animali.

Cum igitur Deus sit extra totum ordinem creaturae, et omnes creaturae ordinentur ad ipsum, et non e converso, manifestum est quod creaturae realiter referuntur ad ipsum Deum; sed in Deo non est aliqua realis relatio eius ad creaturas, sed secundum rationem tantum, in quantum creaturae referuntur ad ipsum. Et sic nihil prohibet huiusmodi nomina importanter relationem ad creaturam, praedicari de Deo ex tempore, non propter aliquam mutationem ipsius, sed propter creaturae mutationem; sicut columna fit dextera animali, nulla mutatione circa ipsam existente, sed animali translato.

Ad primum ergo dicendum quod relativa quaedam sunt imposita ad significandum ipsas habitudines relativas, ut dominus, servus, pater et filius, et huiusmodi, et haec dicuntur relativa secundum esse. Quaedam vero sunt imposita ad significandas res quas consequuntur quaedam habitudines, sicut movens et motum, caput et capitatum, et alia huiusmodi, quae dicuntur relativa secundum dici. Sic igitur et circa nomina divina haec differentia est consideranda. Nam quaedam significant ipsam habitudinem ad creaturam, ut dominus. Et huiusmodi non significant substantiam divinam directe, sed indirecte, in quantum praesupponunt ipsam, sicut dominium praesupponit potestatem, quae est divina substantia. Quaedam vero significant directe essentiam divinam, et ex consequenti important habitudinem; sicut

bloßes Gedankending; wenn nämlich zwischen mehreren Dingen eine Ordnung oder Beziehung einzig in der Auffassungsweise des Verstandes besteht, z. B. wenn wir sagen: etwas ist sich selbst gleich. Denn insofern der Verstand ein und dasselbe Ding zweimal erfasst, stellt er es als zwei hin, und so stellt er eine Art Beziehung vom Ding zu ihm selbst fest. Ähnlich ist es mit allen Beziehungen zwischen Sein und Nichtsein, die der Verstand dadurch herstellt, daß er das Nichtsein als das eine Glied einer Beziehung betrachtet. Und dasselbe ist der Fall bei allen Beziehungen, die zwischen unseren Verstandesbegriffen bestehen, wie Gattung und Art usw. Andre Beziehungen wiederum sind in ihren beiden Gliedern etwas Natur-wirkliches, wenn nämlich eine Beziehung zwischen zweien besteht, auf Grund eines Etwas, das beiden natur-wirklich zukommt. So bei allen Beziehungen der Größe, wie groß und klein, doppelt und halb usw.; denn in beiden Gliedern ist die Größe natur-wirklich. Ähnlich so ist es auch bei den Beziehungen, die auf dem Tätigsein und Erleiden beruhen, wie Bewegendes und Bewegtes, Vater und Sohn u. ä.

Zuweilen aber ist die Beziehung nur in dem einen ihrer Glieder etwas Natur-wirkliches, in dem anderen dagegen ein bloßes Gedankending, dann nämlich, wenn die beiden Glieder nicht derselben Ordnung angehören; so beziehen sich der Sinn und das Wissen auf das Sinnfällige und Wißbare; diese selbst aber, sofern sie natur-wirklich sind, liegen außerhalb der Ordnung der sinnlichen und geistlichen Erkenntnis. Darum bestehen in Verstand und Sinn eine wirkliche Beziehung, sofern sie darauf hingeordnet sind, die Dinge zu erkennen oder sinnlich wahrzunehmen; die Dinge selbst dagegen, an sich betrachtet, gehören nicht zu dieser Ordnung. Deswegen besteht in ihnen keine wirkliche Beziehung zum Verstand und zum Sinn, sondern nur eine gedachte, insofern der Verstand sie jeweilig als Glied auffasst in der Beziehung zur Wissenschaft und zur Sinneserkenntnis. Darum wird von ihnen nicht deswegen eine Beziehung ausgesagt, weil sie sich auf etwas anderes beziehen, sondern weil etwas anderes sich auf sie bezieht (Aristoteles). In ähnlicher Weise wird „rechts“ nur insofern von einer Säule ausgesagt, als sie zur Rechten eines Lebenden steht; darum ist diese Beziehung nicht in der Säule wirklich, sondern nur im Lebenden.

Nun steht Gott außerhalb der gesamten geschöpflichen Ordnung und doch sind alles Geschöpfe auf ihn hingeordnet, nicht umgekehrt; daher haben die Geschöpfe offenbar eine natur-wirkliche Beziehung zu Gott. In Gott aber gibt es keine natur-wirkliche Beziehung zu den Geschöpfen, sondern bloß eine gedachte, insofern die Geschöpfe zu ihm eine Beziehung haben. – So steht also nichts im Wege, daß solche Namen, die eine Beziehung zu den Geschöpfen enthalten, von Gott zeitlich ausgesagt werden, nicht als ob *er* sich änderte, sondern weil die Geschöpfe sich ändern; wie die Säule rechts von einem Lebenden zu stehen kommt, ohne daß eine Veränderung an ihr geschieht, sondern rein infolge der Bewegung des Lebenden.

Zu 1. Einige Verhältnisnamen gebraucht man, um das Beziehungsverhältnis selbst auszudrücken, z. B. Herr, Knecht, Vater, Sohn u. ä.; von diesen sagt man, daß sie eine Seins-Beziehung ausdrücken; andere aber gebraucht man zur Bezeichnung von Dingen, aus denen sich eine Beziehung ergibt, z. B. Bewegendes und Bewegtes, Oberhaupt und Untergebener u. ä.; hier handelt es sich um Beziehungen der Aussage. – Dieser Unterschied ist auch bei den Gottesnamen zu berücksichtigen. Einige nämlich drücken das zum Geschöpf bestehende Beziehungsverhältnis selbst aus, z. B. der Name „Herr“. Diese bezeichnen das Wesen Gottes nicht unmittelbar, sondern mittelbar, insofern sie es voraussetzen; so setzt seine Herrschaft die Macht voraus, die eins ist mit dem Wesen Gottes. Einige dagegen bezeichnen

salvator, creator, et huiusmodi, significant actionem Dei, quae est eius essentia. Utraque tamen nomina ex tempore de Deo dicuntur quantum ad habitudinem quam important, vel principaliter vel consequenter, non autem quantum ad hoc quod significant essentiam, vel directe vel indirecte.

Ad secundum dicendum quod, sicut relationes quae de Deo dicuntur ex tempore, non sunt in Deo nisi secundum rationem, ita nec fieri nec factum esse dicitur de Deo, nisi secundum rationem, nulla mutatione circa ipsum existente, sicut est id, domine refugium factus es nobis.

Ad tertium dicendum quod operatio intellectus et voluntatis est in operante, et ideo nomina quae significant relationes consequentes actionem intellectus vel voluntatis, dicuntur de Deo ab aeterno. Quae vero consequuntur actiones procedentes, secundum modum intelligendi, ad exteriores effectus, dicuntur de Deo ex tempore, ut salvator, creator, et huiusmodi.

Ad quartum dicendum quod relationes significatae per huiusmodi nomina quae dicuntur de Deo ex tempore, sunt in Deo secundum rationem tantum, oppositae autem relationes in creaturis sunt secundum rem. Nec est inconveniens quod a relationibus realiter existentibus in re, Deus denominetur, tamen secundum quod cointelliguntur per intellectum nostrum oppositae relationes in Deo. Ut sic Deus dicatur relative ad creaturam, quia creatura refertur ad ipsum, sicut philosophus dicit, in V Metaphys., quod scibile dicitur relative, quia scientia refertur ad ipsum.

Ad quintum dicendum quod, cum ea ratione referatur Deus ad creaturam, qua creatura refertur ad ipsum; cum relatio subiectionis realiter sit in creatura, sequitur quod Deus non secundum rationem tantum, sed realiter sit dominus. Eo enim modo dicitur dominus, quo creatura ei subiecta est.

Ad sextum dicendum quod, ad cognoscendum utrum relativa sint simul natura vel non, non oportet considerare ordinem rerum de quibus relativa dicuntur, sed significationes ipsorum relativorum. Si enim unum in sui intellectu claudat aliud et e converso, tunc sunt simul natura, sicut duplum et dimidium, pater et filius, et similia. Si autem unum in sui intellectu claudat aliud, et non e converso, tunc non sunt simul natura. Et hoc modo se habent scientia et scibile. Nam scibile dicitur secundum potentiam, scientia autem secundum habitum, vel secundum actum. Unde scibile, secundum modum suae significationis, praeexistit scientiae. Sed si accipiatur scibile secundum actum, tunc est simul cum scientia secundum actum, nam scitum non est aliquid nisi sit eius scientia.

Licet igitur Deus sit prior creaturis, quia tamen in significatione domini clauditur quod habeat servum, et e converso, ista duo relativa, dominus et servus, sunt simul natura. Unde Deus non fuit dominus, antequam haberet creaturam sibi subiectam.

Articulus 8: Utrum hoc nomen, Deus, sit nomen naturae

unmittelbar das göttliche Wesen und schließen nur abhängig davon eine Beziehung ein; so bezeichnen die Namen Heiland, Schöpfer u. ä. die Tätigkeit Gottes, die wiederum eins ist mit seinem Wesen. Beide Arten von Namen jedoch werden zeitlich von Gott ausgesagt, in bezug auf die in ihnen unmittelbar oder als Folge gegebene Beziehung, nicht aber, sofern sie unmittelbar oder mittelbar die Wesenheit Gottes bezeichnen.

Zu 2. Wie die von Gott zeitlich ausgesagten Beziehungen als gedachte in Gott sind, so wird ein „Werden“ oder „Geworden-sein“ von Gott nur als gedachtes ausgesagt, ohne daß er sich änderte; z. B. Ps 89, 1: „O Herr, Zuflucht bist du uns geworden.“

Zu 3. Die Tätigkeit des Verstandes und des Willens ist eine im Tätigen bleibende. Deshalb werden die Namen für die aus der Verstandes- oder Willenstätigkeit sich ergebenden Beziehungen von Gott als ewige ausgesagt. Solche Namen aber, die sich aus Tätigkeiten ergeben, denen – nach unserer Auffassung – eine äußere Wirkung folgt, werden zeitlich von Gott ausgesagt, z. B. Heiland, Schöpfer usw.

Zu 4. Jene Beziehung, welche durch Namen bezeichnet sind, die zeitlich von Gott ausgesagt werden, sind in Gott nur als gedachte; die entgegengesetzten Beziehungen aber sind in den Geschöpfen wirklich. Es steht aber nichts im Wege, daß Gott nach den wirklich in den Dingen bestehenden Beziehungen benannt werde, d. h. insofern unser Verstand die entgegengesetzte Beziehung in Gott mitdenkt. So wird dann von Gott etwas in Beziehung zum Geschöpf ausgesagt, weil das Geschöpf zu ihm eine Beziehung hat, wie nach Aristoteles vom „Wißbaren“ eine Beziehung ausgesagt wird, weil das Wissen zu ihm eine Beziehung hat.

Zu 5. Gott steht zum Geschöpf insofern in Beziehung, als das Geschöpf zu ihm eine Beziehung hat; da nun die Beziehung des Untergebenseins im Geschöpf etwas Wirkliches ist, so ist folglich Gott nicht bloß dem Begriff nach Herr, sondern wirklich. Denn in dem Sinne heißt Gott Herr, wie das Geschöpf ihm unterworfen ist.

Zu 6. Um zu erkennen, ob in Beziehung stehende Dinge „der Natur nach“ zugleich sind oder nicht, hat man nicht auf die Zuordnung der Dinge zu achten, von denen die Beziehung gilt, sondern auf die Bezeichnung der bezogenen Dinge. Wenn nämlich das eine begrifflich das andere einschließt *und* umgekehrt, dann sind beide der Natur nach zugleich da, wie das Doppelte und die Hälfte, Vater und Sohn u. ä. Wenn dagegen das eine das andere begrifflich einschließt, *nicht* aber umgekehrt, dann sind sie nicht der Natur nach zugleich. – Und so verhält es sich bei dem Wissen und dem Wißbaren. Denn „das Wißbare“ besagt eine Möglichkeit, das Wissen aber ein dauerndes oder augenblickliches Besitzen. Darum geht es [das Wißbare], der Ausdrucksweise nach, dem Wissen voran. Nimmt man aber das Wißbare als augenblicklich Gewusstes, so ist es zugleich da mit dem Wissen als augenblicklichem Erfassen [des Wißbaren]; denn das Gewusste gibt es nur, wo es ein Wissen von ihm gibt.

So liegt auch in der Bezeichnung „Herr“ eingeschlossen das „Untergebene haben“ und umgekehrt; obwohl demnach Gott vor den Geschöpfen da ist, sind diese beiden, *als* Glieder der in diesem Namen bezeichneten Beziehung, „der Natur nach“ gleichzeitig. Also war Gott nicht Herr, bevor er das Geschöpf zum Untergebenen hatte.

8. Artikel: Ist der Name „Gott“ ein Name für seine Natur?

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod hoc nomen Deus non sit nomen naturae. Dicit enim Damascenus, in I libro, quod Deus dicitur a theein, quod est currere, et fovere universa; vel ab aethein, idest ardere (Deus enim noster ignis consumens est omnem malitiam); vel a theasthai, quod est considerare, omnia. Haec autem omnia ad operationem pertinent. Ergo hoc nomen Deus operationem significat, et non naturam.

Praeterea, secundum hoc aliquid nominatur a nobis, secundum quod cognoscitur. Sed divina natura est nobis ignota. Ergo hoc nomen Deus non significat naturam divinam.

Sed contra est quod dicit Ambrosius, in libro I de fide, quod Deus est nomen naturae.

Respondeo dicendum quod non est semper idem id a quo imponitur nomen ad significandum, et id ad quod significandum nomen imponitur. Sicut enim substantiam rei ex proprietatibus vel operationibus eius cognoscimus, ita substantiam rei denominamus quandoque ab aliqua eius operatione vel proprietate, sicut substantiam lapidis denominamus ab aliqua actione eius, quia laedit pedem; non tamen hoc nomen impositum est ad significandum hanc actionem, sed substantiam lapidis. Si qua vero sunt quae secundum se sunt nota nobis, ut calor, frigus, albedo, et huiusmodi, non ab aliis denominantur. Unde in talibus idem est quod nomen significat, et id a quo imponitur nomen ad significandum.

Quia igitur Deus non est notus nobis in sui natura, sed innotescit nobis ex operationibus vel effectibus eius, ex his possumus eum nominare, ut supra dictum est. Unde hoc nomen Deus est nomen operationis, quantum ad id a quo imponitur ad significandum. Imponitur enim hoc nomen ab universali rerum providentia, omnes enim loquentes de Deo, hoc intendunt nominare Deum, quod habet providentiam universalem de rebus. Unde dicit Dionysius, XII cap. de Div. Nom., quod deitas est quae omnia videt providentia et bonitate perfecta. Ex hac autem operatione hoc nomen Deus assumptum, impositum est ad significandum divinam naturam.

Ad primum ergo dicendum quod omnia quae posuit Damascenus, pertinent ad providentiam, a qua imponitur hoc nomen Deus ad significandum.

Ad secundum dicendum quod, secundum quod naturam alicuius rei ex eius proprietatibus et effectibus cognoscere possumus, sic eam nomine possumus significare. Unde, quia substantiam lapidis ex eius proprietate possumus cognoscere secundum seipsam, sciendo quid est lapis, hoc nomen lapis ipsam lapidis naturam, secundum quod in se est, significat, significat enim definitionem lapidis, per quam scimus quid est lapis. Ratio enim quam significat nomen, est definitio, ut dicitur in IV Metaphys. Sed ex effectibus divinis divinam naturam non possumus cognoscere secundum quod in se est, ut sciamus de ea quid est; sed per modum eminentiae et causalitatis et negationis, ut supra dictum est. Et sic hoc nomen Deus significat naturam divinam. Impositum est enim nomen hoc ad aliquid significandum supra omnia existens, quod est principium omnium, et remotum ab omnibus. Hoc enim intendunt significare nominantes Deum.

Articulus 9: Utrum hoc nomen Deus sit communicabile

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod hoc nomen Deus sit communicabile. Cuicumque enim communicatur res significata per nomen, communicatur et nomen ipsum. Sed hoc nomen Deus, ut

1. Der Name „Deus“, Gott, ist nach Johannes von Damaskus von θεῖν abgeleitet, das soviel heißt als: sorgen, alles hegen und pflegen; oder es kommt von αἴθειν, das heißt „brennen“, denn unser Gott ist ein Feuer, das alle Bosheit verzehrt; oder von θεῖσθαι, das bedeutet: „alles betrachten“. Alles dieses aber liegt im Bereich der Tätigkeit. Der Name „Gott“ bezeichnet also die Tätigkeit, nicht die Natur.

2. Wir benennen etwas so, wie wir es erkennen. Die göttliche Natur aber ist uns unbekannt. Also bezeichnet der Name „Gott“ nicht die göttliche Natur.

Andererseits sagt der hl. Ambrosius, das „Gott“ der Name für seine Natur ist.

Antwort: Das, woher ein Name genommen wird, ist nicht immer dasselbe wie das, was man mit dem Namen ausdrücken will. Wie wir nämlich das Wesen eines Dinges aus seinen Eigentümlichkeiten oder Tätigkeiten erkennen, so benennen wir es auch bisweilen nach einer seiner Tätigkeiten oder Eigentümlichkeiten; so benennen wir das Wesen des Steines nach einer seiner Wirkungen „lapis“ von „laedere pedem“, er verletzt den Fuß, – dabei soll dieser Name aber nicht diese Wirkung, sondern das Wesen des Steines bezeichnen. Was uns dagegen *an sich* bekannt ist, wie Hitze, Kälte, „weiss“ u. ä., das benennen wir nicht nach etwas anderem; in diesen Fällen ist immer das, was der Name besagt, dasselbe wie das, was man durch ihn ausdrücken will.

Weil nun Gott uns nicht in seinem eigenen Wesen bekannt ist, sondern uns erst aus seinen Tätigkeiten und Wirkungen bekannt wird, so können wir ihn auch nur hiernach benennen (Art. 1). Daher ist der Name „Gott“ nach dem, woher er als Bezeichnungsmittel genommen ist, ein Tätigkeitsname. Hergenommen ist dieser Name von der allesumfassenden Vorsehung; alle nämlich, die von „Gott“ reden, wollen „Gott“ jenes Wesen bezeichnen, das die allumfassende Vorsehung ausübt. Darum sagt Dionysius, daß „die Gottheit alle Dinge in Vorsehung und vollkommener Güte schaut“. Von dieser Vollkommenheit oder Tätigkeit ist der Name „Gott“ hergenommen, gebraucht wird er, um die göttliche Natur zu bezeichnen.

Zu 1. Alles, was Johannes von Damaskus anführt, gehört zur „Vorsehung“, woher der Name „Gott“ seine Bedeutung bekommen hat.

Zu 2. Wir können eine Sache insoweit mit einem Namen bezeichnen, als wir ihre Natur aus ihren Eigentümlichkeiten und Wirkungen zu erkennen vermögen. Weil wir also das Wesen des Steines an sich aus seinen Eigentümlichkeiten zu erkennen vermögen, wissen wir, was der Stein ist, und so drückt der Name „Stein“ auch die Natur des Steines selbst aus, wie sie in sich ist; er bezeichnet nämlich die Begriffsbestimmung des Steines, durch die wir wissen, was der Stein ist. Der Wesensgehalt nämlich, den der Name ausdrückt, ist die Begriffsbestimmung (Aristoteles). Wir vermögen aber aus den Werken Gottes nicht die Natur Gottes zu erkennen, wie sie in sich ist, daß wir etwa wüßten, was sie ist, sondern wir können sie nur erkennen aus ihrer Erhabenheit, ihrer Ursächlichkeit und der Verneinung. Und in diesem Sinne bezeichnet der Name „Gott“ die göttliche Natur. Denn dieser Name soll dasjenige ausdrücken, was über allem ist, was Ursprung von allem ist und was von allen weit entfernt ist; denn das will man ausdrücken, wenn man „Gott“ sagt.

9. Artikel: Ist der Name „Gott“ auf andere Wesen übertragbar?

1. Auf wen die mit dem Namen bezeichnete Sache übertragen wird, auf den wird damit auch der Name selbst übertragen. Nun bezeichnet der Name „Gott“ die göttliche Natur und diese ist übertragbar, nach

dictum est, significat divinam naturam, quae est communicabilis aliis, secundum illud II Pet. I, magna et pretiosa promissa nobis donavit, ut per hoc efficiamur divinae consortes naturae. Ergo hoc nomen Deus est communicabile.

Praeterea, sola nomina propria non sunt communicabilia. Sed hoc nomen Deus non est nomen proprium, sed appellativum, quod patet ex hoc quod habet plurale, secundum illud Psalmi LXXXI, ego dixi, dii estis. Ergo hoc nomen Deus est communicabile.

Praeterea, hoc nomen Deus imponitur ab operatione, ut dictum est. Sed alia nomina quae imponuntur Deo ab operationibus, sive ab effectibus, sunt communicabilia, ut bonus, sapiens et huiusmodi. Ergo et hoc nomen Deus est communicabile.

Sed contra est quod dicitur Sap. XIV, incommunicabile nomen lignis et lapidibus imposuerunt; et loquitur de nomine deitatis. Ergo hoc nomen Deus est nomen incommunicabile.

Respondeo dicendum quod aliquod nomen potest esse communicabile dupliciter, uno modo, proprie; alio modo, per similitudinem. Proprie quidem communicabile est, quod secundum totam significationem nominis, est communicabile multis. Per similitudinem autem communicabile est, quod est communicabile secundum aliquid eorum quae includuntur in nominis significatione. Hoc enim nomen leo proprie communicatur omnibus illis in quibus invenitur natura quam significat hoc nomen leo, per similitudinem vero communicabile est illis qui participant aliquid leoninum, ut puta audaciam vel fortitudinem, qui metaphorice leones dicuntur.

Ad sciendum autem quae nomina proprie sunt communicabilia, considerandum est quod omnis forma in supposito singulari existens, per quod individuatur, communis est multis, vel secundum rem vel secundum rationem saltem, sicut natura humana communis est multis secundum rem et rationem, natura autem solis non est communis multis secundum rem, sed secundum rationem tantum; potest enim natura solis intelligi ut in pluribus suppositis existens. Et hoc ideo, quia intellectus intelligit naturam cuiuslibet speciei per abstractionem a singulari, unde esse in uno supposito singulari vel in pluribus, est praeter intellectum naturae speciei, unde, servato intellectu naturae speciei, potest intelligi ut in pluribus existens. Sed singulare, ex hoc ipso quod est singulare, est divisum ab omnibus aliis. Unde omne nomen impositum ad significandum aliquod singulare, est incommunicabile et re et ratione, non enim potest nec in apprehensione cadere pluralitas huius individui. Unde nullum nomen significans aliquod individuum, est communicabile multis proprie, sed solum secundum similitudinem; sicut aliquis metaphorice potest dici Achilles, in quantum habet aliquid de proprietatibus Achillis, scilicet fortitudinem.

Formae vero quae non individuatur per aliquod suppositum, sed per seipsas (quia scilicet sunt formae subsistentes), si intelligerentur secundum quod sunt in seipsis, non possent communicari nec re neque ratione; sed forte per similitudinem, sicut dictum est de individuis. Sed quia formas simplices per se subsistentes non possumus intelligere secundum quod sunt, sed intelligimus eas ad modum rerum compositarum habentium formas in materia; ideo, ut dictum est, imponimus eis nomina concreta significantia naturam in aliquo supposito. Unde, quantum pertinet ad rationem nominum, eadem ratio est de nominibus quae a nobis imponuntur ad significandum naturas rerum compositarum, et de nominibus

dem Wort des hl. Petrus: „Die köstlichsten und größten Verheißungen hat er uns geschenkt, auf daß ihr dadurch der göttlichen Natur teilhaftig werdet“ (2 Petr 1,4). Also ist der Name „Gott“ übertragbar.

2. Nur die Eigennamen sind nicht übertragbar. Der Name „Gott“ aber ist kein Eigenname, sondern ein Gattungsname, denn er kommt in der Mehrzahl vor, Ps 81,6: „Ich sprach: Götter seid ihr.“ Also ist der Name „Gott“ übertragbar.

3. Der Name „Gott“ wird auf Grund der Tätigkeit beigelegt. Nun sind doch die anderen Gott auf Grund von Tätigkeiten oder Wirkungen beigelegten Namen übertragbar, wie „Gut“, „weise“ und ähnliche. Also ist auch der Name „Gott“ übertragbar.

Andererseits heißt es im Buche der Weisheit 14,21: „Den unmittelbaren Namen legten sie Bäumen und Felsen bei“ und dort ist die Rede vom Namen der Gottheit. Also ist der Name „Gott“ nicht übertragbar.

Antwort: Ein Name kann in zweifacher Weise übertragbar sein: einmal im eigentlichen Sinne, und zweitens im bildlichen Sinne. Im eigentlichen Sinne ist er übertragbar, wenn er nach der ganzen Bedeutung des Namens mehreren beigelegt werden kann. Im bildlichen Sinne dagegen, wenn er nur nach einer Seite seiner Bedeutung übertragbar ist. So wird der Name Leo = Löwe im eigentlichen Sinne allen beigelegt, in welchen sich die mit dem Namen „Löwen“ bezeichnete Natur findet; im bildlichen Sinne legt man ihn jenen bei, die etwas vom Löwen an sich haben, etwa seine Kühnheit, seine Stärke; weswegen man sie bildlich als „Löwen“ bezeichnet.

Um nun zu wissen, welche Namen sich im eigentlichen Sinne übertragen lassen, ist folgendes zu beachten: Jede (Wesens-)Form, die in einem selbständigen Einzelwesen Bestand hat, durch das sie eben zu diesem Einzelding wird, ist entweder in Wirklichkeit oder wenigstens unserem Denken nach vielen gemeinsam; so ist die menschliche Natur vielen gemeinsam sowohl in Wirklichkeit wie auch unserem Denken nach; die Natur der Sonne aber ist nicht in Wirklichkeit vielen gemeinsam, sondern nur dem Denken nach: denn man kann sich die Natur der Sonne als in vielen Einzelnen für sich bestehend denken, und zwar deswegen, weil der Verstand die Natur jeder Art erkennt durch Herauslösung aus diesem bestimmten Stoff hier; darum liegt es außerhalb des Wesensbegriffes der Art, ob sie in einem oder mehreren Einzelwesen verwirklicht ist. Solange der Artbegriff unangetastet bleibt, kann man ihn sich als in mehreren Einzelwesen verwirklicht denken. Das Einzelne dagegen ist schon kraft seiner Einzelnatur von allen anderen unterschieden. Daher ist jeder Name, der ein Einzelwesen bezeichnen soll, der Wirklichkeit *und* dem Denken nach unübertragbar; denn die Vervielfachung „dieses Einzelwesens hier“ ist ein unvollziehbarer Gedanke. Deshalb ist auch kein Name, der ein Einzelwesen bezeichnet, im eigentlichen Sinne auf viele übertragbar, vielmehr nur im bildlichen Sinne auf viele übertragbar, vielmehr nur im bildlichen Sinn; so wie man jemanden Achilles nennen kann, weil er etwas von dem Charakter des Achilles an sich hat, nämlich dessen Tapferkeit.

Jene Formen dagegen, die, als für sich bestehend, nicht durch ein anderes, sondern durch sich selbst ihre Vereinzelung empfangen, könnten weder in Wirklichkeit noch dem Denken nach vielen gemeinsam sein, wenn sie in sich selbst erkannt würden; allenfalls noch in bildlicher Weise, wie wir das bei den Einzelwesen gesehen haben. Nun vermögen wir aber die einfachen, durch sich selbst bestehenden Formen nicht so zu erkennen, wie sie in sich sind, sondern wir erkennen sie nach Art von zusammengesetzten Dingen, deren Form an den Stoff gebunden ist; deswegen bezeichnen wir sie mit Namen, die ein greifbares Einzelding, bzw. die Natur in einem selbständigen Seienden meinen. In bezug

quae a nobis imponuntur ad significandum naturas simplices subsistentes.

Unde, cum hoc nomen Deus impositum sit ad significandum naturam divinam, ut dictum est; natura autem divina multiplicabilis non est, ut supra ostensum est, sequitur quod hoc nomen Deus incommunicabile quidem sit secundum rem, sed communicabile sit secundum opinionem, quemadmodum hoc nomen sol esset communicabile secundum opinionem ponentium multos soles. Et secundum hoc dicitur Gal. IV, his qui natura non sunt dii, serviebatis; Glossa, non sunt dii natura, sed opinione hominum. Est nihilominus communicabile hoc nomen Deus, non secundum suam totam significationem, sed secundum aliquid eius, per quandam similitudinem, ut dii dicantur, qui participant aliquid divinum per similitudinem, secundum illud, ego dixi, dii estis.

Si vero esset aliquod nomen impositum ad significandum Deum non ex parte naturae, sed ex parte suppositi, secundum quod consideratur ut hoc aliquid, illud nomen esset omnibus modis incommunicabile, sicut forte est nomen tetragrammaton apud Hebraeos. Et est simile si quis imponeret nomen soli designans hoc individuum.

Ad primum ergo dicendum quod natura divina non est communicabilis nisi secundum similitudinis participationem.

Ad secundum dicendum quod hoc nomen Deus est nomen appellativum, et non proprium, quia significat naturam divinam ut in habente; licet ipse Deus, secundum rem, non sit nec universalis nec particularis. Nomina enim non sequuntur modum essendi qui est in rebus, sed modum essendi secundum quod in cognitione nostra est. Et tamen, secundum rei veritatem, est incommunicabile, secundum quod dictum est de hoc nomine sol.

Ad tertium dicendum quod haec nomina bonus, sapiens, et similia, imposita quidem sunt a perfectionibus procedentibus a Deo in creaturas, non tamen sunt imposita ad significandum divinam naturam, sed ad significandum ipsas perfectiones absolute. Et ideo etiam secundum rei veritatem sunt communicabilia multis. Sed hoc nomen Deus impositum est ab operatione propria Deo, quam experimur continue, ad significandum divinam naturam.

Articulus 10: Utrum hoc nomen Deus univoce dicatur de Deo per participationem, secundum naturam, et secundum opinionem

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod hoc nomen Deus univoce dicatur de Deo per naturam, et per participationem, et secundum opinionem. Ubi enim est diversa significatio, non est contradictio affirmantis et negantis, aequivocatio enim impedit contradictionem sed Catholicus dicens idolum non est Deus, contradicit Pagano dicenti idolum est Deus. Ergo Deus utrobique sumptum univoce dicitur.

Praeterea, sicut idolum est Deus secundum opinionem et non secundum veritatem, ita fructio carnalium delectationum dicitur felicitas secundum opinionem, et non secundum veritatem. Sed hoc nomen beatitudo univoce dicitur de hac beatitudine opinata, et de hac beatitudine vera. Ergo et hoc nomen Deus univoce dicitur de Deo secundum veritatem, et de Deo secundum opinionem.

Praeterea, univoca dicuntur quorum est ratio una. Sed Catholicus, cum dicit unum esse Deum, intelligit

auf die Bedeutung des Namens haben wir bei den Namen, mit denen wir die Natur der zusammengesetzten Dinge bezeichnen, das gleiche wie bei den Namen, die wir für die Bezeichnung der Natur einfacher, durch sich bestehender Naturen verwenden.

Nun dient der Name „Gott“ zur Bezeichnung der göttlichen Natur, und die göttliche Natur läßt sich nicht vervielfachen; also ist der Name „Gott“ der Sache nach unübertragbar, übertragbar dagegen auf Grund einer bestimmten Meinung, wie etwa der Name „Sonne“ sich übertragen ließe auf Grund der Meinung jener, die viele Sonnen annehmen. In diesem Sinne heißt es Gal 4,8: „Ihr habt Göttern, die es in Wirklichkeit nicht sind, Sklavendienste geleistet“, wozu die „Glosse“ bemerkt: „Es sind nicht Götter ihrer Natur nach, sondern nach der Meinung der Menschen“. Gleichwohl ist der Name „Gott“ übertragbar, zwar nicht nach seinem ganzen Inhalt, sondern nur teilweise, in bildlichem Sinne: so heißen diejenigen „Götter“, die auf bildliche Weise an etwas Göttlichem teilhaben nach Ps 81,6: „Ich sprach: Götter seid ihr“.

Gäbe es aber einen Namen für Gott, der nicht seine Natur, sondern ihn als diesen bestimmten Seienden bezeichnede, so ließe sich ein solcher Name auf niemanden übertragen, wie es vielleicht bei dem Tetragrammaton der Juden der Fall ist. Ähnlich wäre es, wenn man der Sonne einen Namen gäbe, der dieses bestimmte Einzelwesen bezeichnen sollte.

Zu 1. Die göttliche Natur ist nur mittelbar durch Teilnahme an ihrer Ähnlichkeit.

Zu 2. Der Name „Gott“ ist ein Gattungsname, kein Eigenname; denn er bezeichnet die göttliche Natur, sofern sie in einem Träger Bestand hat, wobei freilich Gott selbst in Wirklichkeit weder ein Allgemeines noch ein Besonderes ist. Die Namen richten sich eben nicht nach der Seinsweise in der Wirklichkeit der Dinge, sondern nach der Seinsweise, wie wir sie erkennen. Und doch ist er in Wahrheit unübertragbar, ebenso wie es nach dem Gesagten bei dem Namen „Sonne“ der Fall ist.

Zu 3. Die Namen „der Gute“, „der Weise“ und ähnliche sind zwar hergenommen von den Vollkommenheiten, die die Geschöpfe von Gott haben; doch sollen sie nicht die göttliche Natur bezeichnen, sondern jene Vollkommenheiten selbst an sich. Deswegen sind sie auch der Wirklichkeit nach auf viele übertragbar. Der Name „Gott“ hingegen ist von der Gott eigenen Tätigkeit hergenommen, die wir täglich erfahren, und soll die göttliche Natur bezeichnen.

10. Artikel: Gilt der Name „Gott“ in völliger Bedeutungsgleichheit von dem, der durch Teilnahme Gott ist, der es wesentlich und der es nur vermeintlich ist?

1. Wo das gleiche Wort in verschiedener Bedeutung genommen wird, gibt es keinen Widerspruch zwischen Bejahung und Verneinung; bloße Wortgleichheit nämlich macht den Widerspruch unmöglich. Nun liegt aber zwischen der Aussage des Katholiken: „Ein Götzte ist nicht Gott“, und der des Heiden: „Der Götzte ist Gott“, ein Widerspruch. Also wird „Gott“ von beiden in gleicher Bedeutung gebraucht.

2. Wie der Götzte nur vermeintlich, nicht aber in Wahrheit Gott ist, so wird der Genuß sinnlicher Freude als ein nur vermeintliches, nicht als ein wahres Glück bezeichnet. Nun wird aber „Glück“ in völlig gleicher Bedeutung von solch vermeintlicher und von wahrer Glückseligkeit gebraucht. Also wird auch der Name „Gott“ in völlig gleichem Sinne für den wahren und vermeintlichen Gott gebraucht.

3. Worte mit völliger Bedeutungsgleichheit haben wir, wo derselbe Begriff vorliegt. Nun versteht der

nomine Dei rem omnipotentem, et super omnia venerandam, et hoc idem intelligit gentilis, cum dicit idolum esse Deum. Ergo hoc nomen Deus univoce dicitur utrobique.

Sed contra, illud quod est in intellectu, est similitudo eius quod est in re, ut dicitur in I Periherm. Sed animal, dictum de animali vero et de animali picto, aequivoce dicitur. Ergo hoc nomen Deus, dictum de Deo vero et de Deo secundum opinionem, aequivoce dicitur.

Praeterea, nullus potest significare id quod non cognoscit, sed gentilis non cognoscit naturam divinam, ergo, cum dicit idolum esse Deum, non significat veram deitatem. Hanc autem significat Catholicus dicens unum esse Deum. Ergo hoc nomen Deus non dicitur univoce, sed aequivoce, de Deo vero, et de Deo secundum opinionem.

Respondeo dicendum quod hoc nomen Deus, in praemissis tribus significationibus, non accipitur neque univoce neque aequivoce, sed analogice. Quod ex hoc patet. Quia univocorum est omnino eadem ratio, aequivocorum est omnino ratio diversa, in analogicis vero, oportet quod nomen secundum unam significationem acceptum, ponatur in definitione eiusdem nominis secundum alias significationes accepti. Sicut ens de substantia dictum, ponitur in definitione entis secundum quod de accidente dicitur; et sanum dictum de animali, ponitur in definitione sani secundum quod dicitur de urina et de medicina; huius enim sani quod est in animali, urina est significativa, et medicina factiva. Sic accidit in proposito. Nam hoc nomen Deus, secundum quod pro Deo vero sumitur, in ratione Dei sumitur secundum quod dicitur Deus secundum opinionem vel participationem. Cum enim aliquem nominamus Deum secundum participationem, intelligimus nomine Dei aliquid habens similitudinem veri Dei. Similiter cum idolum nominamus Deum, hoc nomine Deus intelligimus significari aliquid, de quo homines opinantur quod sit Deus. Et sic manifestum est quod alia et alia est significatio nominis, sed una illarum significationum clauditur in significationibus aliis. Unde manifestum est quod analogice dicitur.

Ad primum ergo dicendum quod nominum multiplicitas non attenditur secundum nominis praedicationem, sed secundum significationem, hoc enim nomen homo, de quocumque praedicetur, sive vere sive false, dicitur uno modo. Sed tunc multipliciter diceretur, si per hoc nomen homo intenderemus significare diversa, puta, si unus intenderet significare per hoc nomen homo id quod vere est homo, et alius intenderet significare eodem nomine lapidem, vel aliquid aliud. Unde patet quod Catholicus dicens idolum non esse Deum, contradicit Pagano hoc asserenti, quia uterque utitur hoc nomine Deus ad significandum verum Deum. Cum enim Paganus dicit idolum esse Deum, non utitur hoc nomine secundum quod significat Deum opinabilem, sic enim verum diceret, cum etiam Catholici interdum in tali significatione hoc nomine utantur, ut cum dicitur, omnes dii gentium Daemonia.

Et similiter dicendum ad secundum et tertium. Nam illae rationes procedunt secundum diversitatem praedicationis nominis, et non secundum diversam significationem.

Ad quartum dicendum quod animal dictum de animali vero et de picto, non dicitur pure aequivoce; sed

Katholik in seinem Bekenntnis zum Dasein Gottes unter „Gott“ ein allmächtiges Wesen, dem alle Verehrung gebührt. Das gleiche meint der Heide, der seinen Götzen „Gott“ nennt. Also hat dieser Name in beiden Fällen ganz den gleichen Sinn.

Andererseits: Nach Aristoteles ist der Gedanke ein Abbild des Wirklichen. Nun wird aber der Ausdruck „Tier“ in seiner Anwendung auf ein wirkliches und ein gemaltes im Sinne bloßer Wortgleichheit genommen. Also wird auch der Name „Gott“ für den wahren und den vermeintlichen Gott im Sinne bloßer Wortgleichheit genommen.

2. (5.) Niemand kann etwas bezeichnen, was er nicht erkennt. Nun erkennt aber der Heide nicht die wahre Gottheit; wenn er also den Götzen Gott nennt, so drückt er damit nicht die wahre Gottheit aus. Wohl aber tut das der Katholik, wenn er das Dasein des einen Gottes bekennt. Also wird der Name „Gott“ nicht im Sinne völliger Bedeutungsgleichheit von dem wahren und dem vermeintlichen Gott gebraucht, sondern im Sinne bloßer Wortgleichheit.

Antwort: Das Wort „Gott“ wird in den drei Anwendungen offenbar weder im Sinne völliger Bedeutungsgleichheit noch im Sinne bloßer Wortgleichheit, sondern im Sinne einer Verhältnisgleichheit genommen. Denn bei völliger Bedeutungsgleichheit ist der Sinn derselbe, bei bloßer Wortgleichheit ist der Sinn ein ganz verschiedener; bei Verhältnisgleichheit muß das in *einem* Sinne genommene Wort zur Bestimmung desselben, in anderem Sinne genommenen Wortes verwandt werden; so findet sich das Wort „Seiend“, das von dem selbständig Seienden gebraucht wird, in der Bestimmung des „Seienden“, wie wir es von dem unselbständig Seienden gebrauchen, und das vom Lebewesen ausgesagte „Gesundsein“ dient zur Bestimmung des „gesund“ bei der Medizin und dem Urin; denn für das „Gesundsein“ des Lebewesens ist der Urin das Zeichen, die Medizin ein Mittel. – So liegt der Fall auch hier. Denn der Name „Gott“, im Sinne von „wahrer Gott“, steht auch in derselben Bedeutung von „Gott“, wenn einer nur vermeintlich oder auf Grund einer Teilhabe so genannt wird. Wenn wir nämlich jemanden „Gott durch Teilhabe“ nennen, so verstehen wir unter „Gott“ etwas, das irgendwelche Ähnlichkeit mit dem wahren Gott hat. Und wenn wir einen Götzen „Gott“ nennen, so verstehen wir unter „Gott“ etwas, von dem die Menschen *meinen*, es sei „Gott“. Somit liegt immer wieder eine andere Bedeutung des Wortes vor, aber eine dieser Bedeutungen ist in den übrigen Bedeutungen enthalten. Also wird es hier offenbar im Sinne einer Verhältnisgleichheit gebraucht.

Zu 1. Der vielfältige Sinn eines Wortes hängt nicht von seiner Anwendung im Satze, sondern von seiner Bedeutung ab: wovon man auch das Wort „Mensch“ aussagen mag, ob wahr, ob falsch, es steht immer in der einen Bedeutung. In einem vielfältigen Sinne würde es dagegen dann gebraucht, wenn wir mit dem Worte „Mensch“ Verschiedenes bezeichnen wollten: der eine das, was wirklich Mensch ist, der andere einen Stein, oder sonst etwas. Wenn also der Katholik leugnet, daß der Götze „Gott“ sei, so widerspricht er damit dem Heiden, der es behauptet; beide nämlich wollen mit „Gott“ den wahren Gott bezeichnen. Wenn nämlich der Heide sagt, der Götze sei Gott, so gebraucht er diesen Namen nicht, insofern damit ein vermeintlicher Gott bezeichnet wird; dann würde er nämlich recht haben, wie auch die Christen das Wort bisweilen in dieser Bedeutung gebrauchen; Ps 95, 5: „Alle Gottheiten der Heiden sind böse Geister (Dämonen)“.

Zu 2 und 3. Das gleiche gilt gegenüber dem 2. und 3. Einwand. Beide gehen von einer verschiedenartigen Verwendung des Wortes aus, nicht von einer verschiedenen Bedeutung.

Zu 4. Wenn man das Wort „Tier“ für ein wirkliches und ein gemaltes Tier gebraucht, so ist das keine

philosophus largo modo accipit aequivoca, secundum quod includunt in se analogia. Quia et ens, quod analogice dicitur, aliquando dicitur aequivoce praedicari de diversis praedicamentis.

Ad quintum dicendum quod ipsam naturam Dei prout in se est, neque Catholicus neque Paganus cognoscit, sed uterque cognoscit eam secundum aliquam rationem causalitatis vel excellentiae vel remotionis, ut supra dictum est. Et secundum hoc, in eadem significatione accipere potest gentilis hoc nomen Deus, cum dicit idolum est Deus, in qua accipit ipsum Catholicus dicens idolum non est Deus. Si vero aliquis esset qui secundum nullam rationem Deum cognosceret, nec ipsum nominaret, nisi forte sicut proferimus nomina quorum significationem ignoramus.

Articulus 11: Utrum hoc nomen „qui est“ sit maxime nomen Dei proprium

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod hoc nomen qui est non sit maxime proprium nomen Dei. Hoc enim nomen Deus est nomen incommunicabile, ut dictum est. Sed hoc nomen qui est non est nomen incommunicabile. Ergo hoc nomen qui est non est maxime proprium nomen Dei.

Praeterea, Dionysius dicit, III cap. de Div. Nom., quod boni nominatio est manifestativa omnium Dei processionum. Sed hoc maxime Deo convenit, quod sit universale rerum principium. Ergo hoc nomen bonum est maxime proprium Dei, et non hoc nomen qui est.

Praeterea, omne nomen divinum videtur importare relationem ad creaturas, cum Deus non cognoscatur a nobis nisi per creaturas. Sed hoc nomen qui est nullam importat habitudinem ad creaturas. Ergo hoc nomen qui est non est maxime proprium nomen Dei.

Sed contra est quod dicitur Exod. III, quod Moysi quaerenti, si dixerint mihi, quod est nomen eius? Quid dicam eis? Et respondit ei dominus, sic dices eis, qui est misit me ad vos. Ergo hoc nomen qui est est maxime proprium nomen Dei.

Respondeo dicendum quod hoc nomen qui est triplici ratione est maxime proprium nomen Dei. Primo quidem, propter sui significationem. Non enim significat formam aliquam, sed ipsum esse. Unde, cum esse Dei sit ipsa eius essentia, et hoc nulli alii conveniat, ut supra ostensum est, manifestum est quod inter alia nomina hoc maxime proprie nominat Deum, unumquodque enim denominatur a sua forma. Secundo, propter eius universalitatem. Omnia enim alia nomina vel sunt minus communia; vel, si convertantur cum ipso, tamen addunt aliqua supra ipsum secundum rationem; unde quodammodo informant et determinant ipsum. Intellectus autem noster non potest ipsam Dei essentiam cognoscere in statu viae, secundum quod in se est, sed quemcumque modum determinet circa id quod de Deo intelligit, deficit a modo quo Deus in se est. Et ideo, quanto aliqua nomina sunt minus determinata, et magis communia et absoluta, tanto magis proprie dicuntur de Deo a nobis. Unde et Damascenus dicit quod principalius omnibus quae de Deo dicuntur nominibus, est qui est, totum enim in seipso comprehendens, habet ipsum esse velut quoddam pelagus substantiae infinitum et indeterminatum. Quolibet enim alio nomine determinatur aliquis modus substantiae rei, sed hoc nomen qui est nullum modum essendi determinat, sed se habet indeterminate ad omnes; et ideo nominat ipsum pelagus substantiae infinitum. Tertio vero, ex eius consignificatione. Significat enim esse in praesenti, et hoc maxime proprie de Deo dicitur, cuius esse non novit praeteritum vel futurum, ut dicit Augustinus in V de Trin.

bloße Wortgleichheit. Aristoteles nimmt den Begriff der Wortgleichheit im weiteren Sinne, sofern auch die Verhältnissgleichheit darin einbegriffen ist. So heißt es zuweilen auch vom Seienden, das wir im Sinne der Verhältnissgleichheit aussagen, daß es von den verschiedenen Seinsweisen im Sinne der Wortgleichheit gelte.

Zu 5. Gottes Natur selbst, wie sie in sich ist, erkennt weder der Katholik noch der Heide; wohl aber erkennen beide sie auf dem Wege der Ursächlichkeit, der Erhabenheit und der Verneinung (12, 12; 13, 1 und 8 Zu 2). Demgemäß kann ein Heide, wenn er den Goetzen „Gott“ nennt, dieses Wort in derselben Bedeutung gebrauchen wie ein Katholik, wenn er sagt: der Goetze ist nicht „Gott“. Wer aber Gott in keiner Weise erkennen würde, der würde ihn auch nicht nennen, es sei denn, wie wir Wörter aussprechen, deren Bedeutung wir nicht kennen.

Artikel 11: Ist „Der Seiende“ unter allen Namen derjenige, der Gott im höchsten Grade eigen ist?

1. Der Name Gottes ist unübertragbar. „Der Seiende“ aber ist kein unübertragbarer Name. Also ist dies nicht der Eigenname Gottes.

2. Der Name „das Gut“ macht (nach Dionysius Areopagita) „alles offenbar, was von Gott ausgeht“. Nun ist es Gott vor allem eigen, daß er allgemeiner Ursprung der Dinge ist. Also ist der Name „das Gut“ der eigentliche Eigenname Gottes, und nicht „Der Seiende“.

3. Jeder Name Gottes schließt eine Beziehung zu den Geschöpfen ein, da wir Gott nur aus den Geschöpfen erkennen. „Der Seiende“ nun besagt keine Beziehung zu den Geschöpfen. Also ist „Der Seiende“ nicht der eigentliche Eigenname Gottes.

Andererseits heißt es Ex 3,13.14 auf die Frage des Moses: „Wenn sie aber fragen: Welches ist sein Name? Was soll ich ihnen antworten?“ Da sprach Gott zu Moses: „So wirst du ihnen sagen: ‚Der Seiende‘ sendet mich zu euch!“ Also ist „Der Seiende“ der eigentliche Eigenname Gottes.

Antwort: Der Name „Der Seiende“ ist aus drei Gründen der eigentliche Eigenname Gottes. Erstens wegen seiner Bedeutung. Er bezeichnet nämlich nicht irgendeine Form, sondern das Sein selbst. Nun ist das Sein die Wesenheit Gottes selbst, was bei keinem anderen Wesen der Fall ist (3, 4); also ist dieser Name der bezeichnendste Name für Gott, denn ein jedes Ding erhält seinen Namen nach seiner Form. Zweitens wegen seiner Allgemeinheit. Alle anderen Namen sind entweder weniger allgemein, oder wenn sie sich mit ihm decken, so schließen sie doch begrifflich darüber hinaus einiges ein und formen und begrenzen ihn in gewissem Sinne. Unser Verstand vermag nämlich hier auf Erden das Wesen Gottes selbst nicht zu erkennen, wie es in sich ist; nach welchem Maßstab er nun auch seinen Begriff von Gott bestimmen mag, er versagt immer vor der Weise, wie Gott in sich ist. Je weniger begrenzt, je allgemeiner und unbedingter also die einzelnen Gottesnamen sind, um so eigentlicher können wir sie Gott beilegen. Darum sagt Johannes von Damaskus, daß „der vorzüglichste aller Gottesnamen der Name ‚der Seiende‘ sei; denn er begreift alles in sich, gleich einem unendlichen, grenzenlosen Meer von Sein“. Jeder andere Name nämlich bedeutet eine bestimmte Seinsweise des Dinges, „der Seiende“ aber bezeichnet keine bestimmte Seinsweise, sondern verhält sich unbestimmt zu allen; deswegen nennt er ihn ein unendliches Meer von Sein. Drittens wegen dessen, was er noch mitbezeichnet.¹ Er bezeichnet nämlich das Sein in der Gegenwart, und das kommt recht eigentlich Gott zu, dessen Sein nach Augustinus keine

Ad primum ergo dicendum quod hoc nomen qui est est magis proprium nomen Dei quam hoc nomen Deus, quantum ad id a quo imponitur, scilicet ab esse, et quantum ad modum significandi et consignificandi, ut dictum est. Sed quantum ad id ad quod imponitur nomen ad significandum, est magis proprium hoc nomen Deus, quod imponitur ad significandum naturam divinam. Et adhuc magis proprium nomen est tetragrammaton, quod est impositum ad significandam ipsam Dei substantiam incommunicabilem, et, ut sic liceat loqui, singularem.

Ad secundum dicendum quod hoc nomen bonum est principale nomen Dei in quantum est causa, non tamen simpliciter, nam esse absolute praeintelligitur causae.

Ad tertium dicendum quod non est necessarium quod omnia nomina divina importent habitudinem ad creaturas; sed sufficit quod imponantur ab aliquibus perfectionibus procedentibus a Deo in creaturas. Inter quas prima est ipsum esse, a qua sumitur hoc nomen qui est.

Articulus 12: Utrum propositiones affirmativae possint formari de Deo

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod propositiones affirmativae non possunt formari de Deo. Dicit enim Dionysius, II cap. Cael. Hier., quod negationes de Deo sunt verae, affirmationes autem incompactae.

Praeterea, Boetius dicit, in libro de Trin., quod forma simplex subiectum esse non potest. Sed Deus maxime est forma simplex, ut supra ostensum est. Ergo non potest esse subiectum. Sed omne illud de quo propositio affirmativa formatur, accipitur ut subiectum. Ergo de Deo propositio affirmativa formari non potest.

Praeterea, omnis intellectus intelligens rem aliter quam sit, est falsus. Sed Deus habet esse absque omni compositione, ut supra probatum est. Cum igitur omnis intellectus affirmativus intelligat aliquid cum compositione, videtur quod propositio affirmativa vere de Deo formari non possit.

Sed contra est quod fidei non subest falsum. Sed propositiones quaedam affirmativae subduntur fidei, utpote quod Deus est trinus et unus, et quod est omnipotens. Ergo propositiones affirmativae possunt vere formari de Deo.

Respondeo dicendum quod propositiones affirmativae possunt vere formari de Deo. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod in qualibet propositione affirmativa vera, oportet quod praedicatum et subiectum significant idem secundum rem aliquo modo, et diversum secundum rationem. Et hoc patet tam in propositionibus quae sunt de praedicato accidentali, quam in illis quae sunt de praedicato substantiali. Manifestum est enim quod homo et albus sunt idem subiecto, et differunt ratione, alia enim est ratio hominis, et alia ratio albi. Et similiter cum dico homo est animal, illud enim ipsum quod est homo, vere animal est; in eodem enim supposito est et natura sensibilis, a qua dicitur animal, et rationalis, a qua dicitur homo. Unde hic etiam praedicatum et subiectum sunt idem supposito, sed diversa ratione. Sed et

Vergangenheit oder Zukunft kennt.

Zu 1. „Der Seiende“ ist in höherem Masse eigentlicher Name Gottes als der Name „Gott“, wenn wir darauf achten, *woher* dieser Name genommen ist [vgl. Art 8], nämlich vom Sein; aber auch in Anbetracht seiner Bedeutung und des in ihm Mitbezeichneten (vgl. oben). Wenn wir aber darauf sehen, wozu der Name gebraucht wird, so ist „Gott“ der eigentlichere Name, da *er* die göttliche Natur bezeichnen soll; in noch höherem Grade eigentlich Gottesname ist freilich das Tetragrammaton;² denn es soll die unmittelbare und sozusagen einzigartige (einmalige) Wesenheit Gottes selbst bezeichnen.

Zu 2. Der Name „das [höchste] Gut“ ist der Hauptname für Gott nach seiner Ursächlichkeit, nicht aber schlechthin; denn das Sein, schlechthin genommen, geht begrifflich dem Ursache-sein voran.

Zu 3. Nicht alle Gottesnamen brauchen Beziehung zu den Geschöpfen einzuschließen; es genügt vielmehr, daß sie von Vollkommenheiten stammen, die Gott den Geschöpfen zukommen lässt. Darunter findet sich als erste das Sein, wovon „Der Seiende“ abgeleitet ist.

Artikel 12: Lassen sich bejahende Aussagen über Gott machen?

Es lassen sich keine bejahenden Aussagen über Gott machen, denn Dionysius sagt, daß „die verneinenden Aussagen über Gott wahr sind, die bejahenden dagegen haltlos“.

2. Boetius sagt, daß „eine einfache Form nicht Subjekt sein kann“. Gott aber ist im höchsten Grade einfache Form (3, 7 und 8). Also kann er nicht Subjekt sein. Nun wird aber alles, worüber eine bejahende Aussage gemacht wird, als Subjekt gefasst. Also lässt sich über Gott keine bejahende Aussage machen.

3. Eine Auffassung, in der man die Sache anders auffasst als sie ist, ist falsch. Nun ist Gottes Sein ohne alle Zusammensetzung (3, 7), während jede Erkenntnis, die eine Bejahung enthält, auf Grund einer Verbindung [nämlich von Subjekt und Prädikat] zustande kommt. Es lässt sich also keine bejahende Aussage über Gott machen.

Andererseits kann der Glaube keinen Irrtum enthalten. Nun fallen aber einige bejahende Sätze unter den Glauben, wie der, daß Gott dreifältig und doch einer, daß er allmächtig ist usw. Also gibt es in Wahrheit bejahende Aussage über Gott.

Antwort: Es lassen sich in Wahrheit bejahende Aussagen über Gott machen, wie aus folgendem klar hervorgeht. In einer wahren, bejahenden Aussage müssen Aussage und Gegenstand sachlich irgendwie dasselbe, begrifflich aber Verschiedenes bezeichnen. So ist es offenbar sowohl in Sätzen mit nichtwesentlicher wie in solchen mit wesentlicher Aussage. „Der Mensch“ und „der Weisse“ sind sachlich offenbar dasselbe [d. h. es handelt sich um dasselbe Subjekt, das sowohl „Mensch“ wie auch „weiss“ ist], begrifflich aber verschieden; denn der Begriff „Mensch“ ist ein anderer als der Begriff „der Weisse“. Ebenso wenn ich sage: der Mensch ist ein Sinneswesen; ebendasselbe Wesen nämlich, das Mensch ist, ist auch Sinneswesen. In demselben Seinsträger nämlich findet sich sowohl die Sinnesnatur, wonach er

in propositionibus in quibus idem praedicatur de seipso, hoc aliquo modo invenitur; in quantum intellectus id quod ponit ex parte subiecti, trahit ad partem suppositi, quod vero ponit ex parte praedicati, trahit ad naturam formae in supposito existentis, secundum quod dicitur quod praedicata tenentur formaliter, et subiecta materialiter. Huic vero diversitati quae est secundum rationem, respondet pluralitas praedicati et subiecti, identitatem vero rei significat intellectus per ipsam compositionem. Deus autem, in se consideratus, est omnino unus et simplex, sed tamen intellectus noster secundum diversas conceptiones ipsum cognoscit, eo quod non potest ipsum ut in seipso est, videre. Sed tamen, quamvis intelligat ipsum sub diversis conceptionibus, cognoscit tamen quod omnibus suis conceptionibus respondet una et eadem res simpliciter. Hanc ergo pluralitatem quae est secundum rationem, repraesentat per pluralitatem praedicati et subiecti, unitatem vero repraesentat intellectus per compositionem.

Ad primum ergo dicendum quod Dionysius dicit affirmationes de Deo esse incompactas, vel inconvenientes secundum aliam translationem, in quantum nullum nomen Deo competit secundum modum significandi, ut supra dictum est.

Ad secundum dicendum quod intellectus noster non potest formas simplices subsistentes secundum quod in seipsis sunt, apprehendere, sed apprehendit eas secundum modum compositorum, in quibus est aliquid quod subiicitur, et est aliquid quod inest. Et ideo apprehendit formam simplicem in ratione subiecti, et attribuit ei aliquid.

Ad tertium dicendum quod haec propositio, intellectus intelligens rem aliter quam sit, est falsus, est duplex, ex eo quod hoc adverbium aliter potest determinare hoc verbum intelligit ex parte intellecti, vel ex parte intelligentis. Si ex parte intellecti, sic propositio vera est, et est sensus, quicumque intellectus intelligit rem esse aliter quam sit, falsus est. Sed hoc non habet locum in proposito, quia intellectus noster, formans propositionem de Deo, non dicit eum esse compositum, sed simplicem. Si vero ex parte intelligentis, sic propositio falsa est. Alius est enim modus intellectus in intelligendo, quam rei in essendo. Manifestum est enim quod intellectus noster res materiales infra se existentes intelligit immaterialiter; non quod intelligat eas esse immateriales, sed habet modum immaterialem in intelligendo. Et similiter, cum intelligit simplicia quae sunt supra se, intelligit ea secundum modum suum, scilicet composita, non tamen ita quod intelligat ea esse composita. Et sic intellectus noster non est falsus, formans compositionem de Deo.

„Sinnenwesen“, und die Verstandesnatur, wonach er „Mensch“ heißt. Also sind hier Prädikat und Subjekt im Seinsträger [oder „sachlich“] dasselbe, dem Begriff nach aber verschieden. – Auch in Sätzen, in denen dasselbe von ihm selbst ausgesagt wird, findet sich noch einigermaßen der gleiche Sachverhalt. Der Verstand betrachtet nämlich das, was er zum Subjekt macht, als Seinsträger, das, was er zum Prädikat macht, als zur Natur der Form gehörig, die im Seinsträger Bestand hat; daher die Regel, daß das Prädikat formell [d. h. inhaltlich], das Subjekt aber materiell [d. h. als Träger – denn der Stoff, die „Materie“, ist tragende Grundlage –] zu nehmen ist. Dieser begrifflichen Unterscheidung entspricht die Verschiedenheit von Prädikat und Subjekt; daß sie sich aber sachlich decken, drückt der Verstand eben durch die Verbindung aus. Nun ist Gott in sich vollkommen eins und einfach; unser Verstand jedoch erkennt ihn durch verschiedene Begriffe, weil er ihn nicht schauen kann, wie er in sich selbst ist. Aber obwohl er ihn durch verschiedene Begriffe erkennt, so erkennt er doch auch, daß all seinen Begriffen ein und derselbe einfache Gegenstand entspricht. Diese im Begrifflichen eingeschlossene Vielheit kommt also zum Ausdruck in der Mehrzahl von Prädikat und Subjekt; die Einheit aber in ihrer Verbindung.

Zu 1. Wenn Dionysius bejahende Aussagen über Gott als haltlos, nach anderer Leseart als unangebracht bezeichnet, so soll dies heißen: kein Name entspricht Gott in der Art und Weise der Bezeichnung (Art. 3).

Zu 2. Unser Verstand vermag die einfachen, durch sich bestehenden Formen nicht zu erfassen, wie sie in sich sind, er erfasst sie aber nach Art der zusammengesetzten Dinge, in denen sich ein Doppeltes findet: etwas, das trägt, und etwas, das getragen wird. Und so erfasst der Verstand die einfache Form unter dem Begriff eines Seinsträgers, um von ihr etwas aussagen zu können.

Zu 3. Der Satz: „Die Auffassung, die eine Sache anders auffasst, als sie ist, ist falsch“, kann einen doppelten Sinn haben, denn das Umstandswort „anders“ kann das Wort „erkennt“ näher bestimmen von seiten des Erkannten oder des Erkennenden. Gilt es vom Erkannten her, dann ist der Satz wahr und will sagen: Jede Erkenntnis, nach welcher eine Sache sich anders darstellt, als sie in Wirklichkeit ist, ist falsch. Aber davon ist hier nicht die Rede; denn wenn unser Verstand [durch Verbindung, also Zusammensetzung von Subjekt und Prädikat] einen Satz über Gott bildet, will er nicht sagen, Gott sei zusammengesetzt, sondern er sei einfach. – Gilt das Umstandswort „anders“ vom Erkennenden, so ist jener Satz falsch. Denn die Weise des Verstandes im Erkennen ist eine andere als die der Sache in ihrem Sein; denn unser Verstand erkennt die stofflichen Dinge, die unter ihm stehen, offenbar in unstofflicher (geistiger) Weise, nicht als nähme er sie für etwas Geistiges, sondern sein Erkennen geschieht auf geistige Art. Dementsprechend erfasst er die einfachen, über ihm stehenden Dinge im Erkennen auch nach seiner Weise: nämlich nach Art der zusammengesetzten Dinge, doch ohne sie für zusammengesetzt zu halten. Somit ist unsere Erkenntnis nicht falsch, wenn wir einen Satz über Gott aufstellen.