

Richard Heinzmann

Thomas von Aquin

Eine Einführung in sein Denken

**Mit ausgewählten
lateinisch-deutschen Texten**

**Verlag W. Kohlhammer
Stuttgart Berlin Köln**

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Heinzmann, Richard:

Thomas von Aquin : eine Einführung in sein Denken ;
mit ausgewählten lateinisch-deutschen Texten /

Richard Heinzmann. – Stuttgart ; Berlin ; Köln :

Kohlhammer, 1994

(Urban-Taschenbücher ; Bd. 447)

ISBN 3-17-011776-9

NE: GT



Umschlagbild: Sandro Botticelli (1444 – 1510 Florenz)

Hl. Thomas von Aquin

Öl auf Leinwand über Holz

50 x 36 cm

Abegg-Stiftung Bern in Riggisberg

Alle Rechte vorbehalten

© 1994 W. Kohlhammer GmbH

Stuttgart Berlin Köln

Verlagsort: Stuttgart

Gesamtherstellung:

W. Kohlhammer Druckerei GmbH + Co. Stuttgart

Printed in Germany

1295/1848

Inhaltsverzeichnis

| | |
|---|-----------|
| Vorwort | 7 |
| Einleitung | 9 |
| Erster Teil: | |
| Einführung in das Denken des Thomas von Aquin..... | 13 |
| A. Die geistesgeschichtliche Lage: | |
| Die Scholastik des Mittelalters | 13 |
| I. Griechisches und christliches Denken | 13 |
| II. Scholastik des Mittelalters..... | 18 |
| B. Leben und Werk..... | 22 |
| I. Leben | 22 |
| II. Werk | 23 |
| C. Der philosophische Grundgedanke..... | 26 |
| I. Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie | 26 |
| 1. Thomas als Theologe | 26 |
| 2. Thomas als Philosoph..... | 27 |
| II. Die Frage nach der Welt: Analyse des <i>ens</i> | 31 |
| 1. Der Seinsbegriff | 31 |
| 2. Seins- und Denkgesetze | 32 |
| 3. Nichtdefinierbarkeit des Seinsbegriffs | 34 |
| 4. Die Kategorien | 35 |
| 5. Analogie des Seins | 36 |
| 6. Die Transzendentalien..... | 37 |
| 7. Akt und Potenz..... | 39 |
| 8. Materie und Form | 41 |
| 9. Wesen und Dasein | 42 |

Seinsfrage

Einleitung

Die Zielsetzung dieser Einführung ist es, in enger Rückbindung an die Quellen einen Zugang zum Denken des Thomas von Aquin zu eröffnen; darüber hinaus soll anhand größerer Textabschnitte ein Durchblick durch sein Werk geboten werden.

Ein so umfangreiches Werk wie das des Thomas von Aquin – laut EDV-Information besteht es aus 8 767 654 Wörtern – wirft naturgemäß besondere Probleme auf, und zwar sowohl hinsichtlich der Auswahl der Themen wie auch der Texte, mit denen diese belegt werden sollen. Erschwerend kommt hinzu, daß es unmöglich ist, einzelne Fragen isoliert zu behandeln, ausgewählte Texte für sich zu kommentieren, da als Zugang für ein angemessenes Verständnis Grundkenntnisse mittelalterlicher und insbesondere thomasischer Philosophie unverzichtbare Voraussetzung sind. So mußte beides geleistet werden: die Vermittlung des philosophischen Horizontes und die Erschließung einzelner Problemkreise.

Die Einführung verfolgt deshalb die Absicht, den philosophischen Grundgedanken des Aquinaten so zu entfalten, daß er aus sich selbst ohne Rückgriff auf die ausgewählten Texte verstanden und nachvollzogen werden kann. Die einzelnen Schritte dieser zusammenhängenden Explikation thomasischer Philosophie werden durch die ausgewählten Texte begleitend dokumentiert, während umgekehrt vom Ganzen dieser Einführung her die Texte erläutert und aufgeschlossen werden. Diese Absicht, das Ganze methodisch in einer gewissen Geschlossenheit und inneren Einheit zu entfalten, ist zugleich ein vorentscheidendes Kriterium über die Inhalte der aufzunehmenden Texte.

Damit ist der Gesamtaufriß vorgegeben. Nach einer Skizze des geistesgeschichtlichen Horizontes, in dem Thomas steht, kommen Leben und Werk des Aquinaten kurz zur Darstellung. Das Hauptgewicht liegt bei der Entwicklung des philosophischen Grundgedankens, der sich als Philosophie des Aufstiegs von der Welt zu Gott, vom *ens* zum *ipsum esse subsistens* darstellt. Auf die fachwissenschaftliche Diskussion abweichender Richtungen der Thomas-Interpretation konnte in einer solchen ersten Hinführung verständlicherweise nicht eingegangen werden. Einige Gedanken zur Bedeutung des Thomas für den Gang des abendländischen Denkens im ganzen beschließen den Ersten Teil.

Im Zweiten Teil kommt der Erklärung wichtiger philosophischer Begriffe besondere Bedeutung zu, da die Kenntnis der Terminologie

naturgemäß unabdingbare Voraussetzung für ein angemessenes Verständnis eines Textes ist. Der philosophiegeschichtlichen Information und Orientierung soll das Verzeichnis der Autoren und geistigen Bewegungen aus Antike, Patristik und Mittelalter dienen.

Die im Dritten Teil vorgelegten Texte sind so gewählt, daß die Entfaltung des philosophischen Grundgedankens im Werk des Thomas selbst nachvollzogen werden kann. Auf diese Weise wird die allgemeine Einführung zum speziellen Textkommentar. Der Vorteil liegt dabei darin, daß die einzelnen Passagen im Kontext des Ganzen ausgelegt werden können, wobei das Gewicht auf dem großen Zusammenhang liegt und die Einzelanalysen zurücktreten. Durch entsprechende Verweise zwischen Teil I und III kann der Textteil von kommentierenden Bemerkungen völlig freigehalten werden. Alle Texte werden in der Einführung angesprochen, aber nicht alle angesprochenen Probleme werden durch Texte mit gleicher Ausführlichkeit dokumentiert.

Bei der Textauswahl wurde nicht nur auf inhaltliche Gesichtspunkte geachtet. Es war auch das Bemühen, aus allen wichtigen Werkgruppen des Thomas Partien aufzunehmen. Jede Übersetzung bedeutet Verlust an inhaltlicher Präzision. Das damit verbundene Unbehagen wird sowohl hinsichtlich der übernommenen als auch der eigens angefertigten Übersetzungen dadurch gemindert, daß das Original mit abgedruckt ist. Die deutsche Version kann somit als Hinführung zum lateinischen Text gelesen werden. Auf den kritischen Apparat und die Quellennachweise wurde verzichtet.

Um die Quellen noch umfangreicher heranzuziehen, wurden in der Einleitung selbst Thomastexte miteinbezogen, die nicht im Textteil stehen, so daß das Ganze dadurch noch einmal eine breitere Basis erhält.

Die einzelnen Texte wurden in dem Wissen aufgenommen, daß nahezu alle Passagen durch andere aus dem Werk des Aquinaten ersetzt werden könnten. Um möglichst viele Themen in den Texten ansprechen zu können, wurden angesichts des begrenzten Raumes nur *Summa theologiae* I, q.2, a.1–a.3 als Beispiel eines vollständigen Artikelaufbaus, also mit allen Einwänden und deren Auflösungen, aufgenommen, in allen anderen Fällen wurde nur das sogenannte *corpus articuli* abgedruckt.

Durch einen sprachlichen Schlüssel soll der Zugang zum Werk des Aquinaten über die ausgewählten und übersetzten Texte hinaus erleichtert und einem größeren Kreis von Interessenten ermöglicht werden. Daß breite Verwendbarkeit und wissenschaftlicher Anspruch nur schwer vereinbar sind, soll damit nicht bestritten werden. Vielleicht ist es gelungen, beiden Forderungen gerecht zu werden.

Noch eine letzte Einschränkung ist zu machen. Dieser Band behandelt mit Absicht im wesentlichen nur die Philosophie des Aquinaten.

Philosophie und Theologie zu berücksichtigen, wäre bei dem zur Verfügung stehenden Umfang ein aussichtsloses Unterfangen gewesen. Ohne die Kenntnis seiner Philosophie kann aber die Theologie des Thomas nicht verstanden werden. Damit war die Frage der Priorität schon entschieden. Hinzu kommt, daß auch der, der sich, gleich aus welchen Gründen, mit der Theologie des Thomas nicht befassen möchte, an den zentralen Fragen seiner Philosophie nicht vorbeigehen kann.

Erster Teil

Einführung in das Denken des Thomas von Aquin

A. Die geistesgeschichtliche Lage: Die Scholastik des Mittelalters

Wenn es vornehmlich um klassische Latinität, um Stil, Schönheit und Glanz des Sprachkunstwerks ginge, dann müßte man im Ernst fragen, ob sich eine intensivere Beschäftigung mit Thomas von Aquin lohnte. Er verfügt weder über die formale Eleganz eines Cicero noch über die um die Wahrheit ringende Sprachgewalt Augustins. Rhetorik und große Worte sind nicht seine Sache. Dichterische Bilder und Metaphern, ausschmückende Adjektive und eindrucksvolle Redewendungen, aufbrechende Emotionen und laute Töne, solches findet sich bei ihm nicht. Alles Persönliche, Subjektive tritt zurück hinter die Sache, der sein Denken gilt. Nüchternheit, Funktionalität und Objektivität prägen seinen Stil. Sprache ist für ihn nie Selbstzweck, kein Satz läßt im Leser den Verdacht aufkommen, er sei um der schönen Formulierung willen geschrieben. Ausufernde Redseligkeit gar ist Thomas völlig fremd. Seine Sprache wird vielmehr von der Strenge des Denkens in den Dienst seines wissenschaftlichen Vorhabens genommen. Präzision und Knappheit, bis hin zur stereotypen äußeren Form, sind deshalb ihre besonderen Kennzeichen, und darin liegt ihre einzigartige Kraft. Ginge es um Sprache als Kunstwerk *sui generis*, dann müßte man anderen Autoren des 12. und 13. Jahrhunderts, insbesondere Bonaventura, den Vorzug geben. Wenn aber die Einheit von Form und Inhalt, der Rang des Gedankens und dessen Gewicht und Stellung in der abendländischen Geistesgeschichte maßgebend sind, dann kommt Thomas herausragende Bedeutung zu.

I. Griechisches und christliches Denken

Um Leistung und Werk des Aquinaten, wenn auch nur in groben Zügen, würdigen zu können, muß man den geistesgeschichtlichen Wandel

in Erinnerung rufen, der sich im 12. und 13. Jahrhundert vollzog und den Thomas selbst prägend und entscheidend mitgetragen hat. Dieser epochale Umbruch muß jedoch seinerseits noch einmal in jenen größeren und übergeifenden Zusammenhang gestellt werden, der sich aus der Begegnung von griechischer Philosophie und jüdisch-christlichem Glaubenswissen ergibt. Durch diese Synthese werden Probleme aufgeworfen, die für Jahrhunderte Impuls und Dynamik auch des philosophischen Denkens ausmachen. Die Gemeinsamkeit gleicher Grundworte wie Gott, Welt, Seele, Mensch verdeckt leicht die vom Ansatz her radikale Verschiedenheit dessen, was mit diesen Worten in den beiden heterogenen Traditionen eines je anderen menschlichen Selbst- und Weltverständnisses gemeint ist.

- 4 Für griechisches Denken ist die Welt ein großes Ordnungsgefüge. Die Frage nach dem Sein, als dem Bleibenden im Gegenüber zum Werden, steht am Anfang und bleibt bei allen Modifikationen durchgehend bestimmend. Das Allgemeine als das Beständige hat immer den Vorrang vor dem Einzelnen, das nur als zu überwindende Durchgangsphase gesehen werden kann. Dem Einzelnen, Faktischen und Vergänglichem ist das sinnliche, ästhetische Vernehmen zugeordnet, während sich der Geist, das noetische Vernehmen, auf das übereinzeln, Gültige und Normative, aller Veränderung Entzogene richtet. Diese Dualität steht am Anfang der griechischen Metaphysik und bestimmt sie durchgehend. Die Scheidung von Sein und Werden, von Idee und uneigentlichem Abbild, von allgemeiner Form und konkreter Verwirklichung schließt aber zugleich eine wesentliche gegenseitige Verwiesenheit ein. Das Unbedingte der Idee, des Wesens und des Seins gehört zu dieser Welt des Werdens und Vergehens, es ist ihr immanent, eben als das Bleibende, das Tragende und in aller Vergänglichkeit sich Durchhaltende. Als die Ermöglichung aller Ideen und Wesen ist auch Gott, von dem Plato ausdrücklich sagt, er sei jenseits allen Wesens und in dem Aristoteles das in sich ruhende, unbewegt Bewegende sieht, insofern alles Werden auf es hinstrebt, doch nur in einer relativen Transzendenz und Jenseitigkeit. Als der immanente Weltgrund ist dieser Gott, oder besser gesagt dieses Göttliche, obwohl der Veränderlichkeit entzogen und insofern transzendent, zutiefst der Welt zugehörig. Nicht nur das Einzelne, sondern vor allem auch der einzelne Mensch, ist in diesem großen Ordnungsgefüge nur ein defizienter Modus des Allgemeinen, der seinen Sinn nicht in sich selbst trägt. Alles ist in eine alles umgreifende Kreisbewegung mit hineingenommen, in der nichts Einzelnes Bestand hat.
- 5 Gleichgültig, ob in der platonischen Ausprägung mit dem Prinzip der Idee oder der aristotelischen mit dem Prinzip der Bewegung: In beiden Fällen liegt ein in sich geschlossenes System vor. Thomas von

Aquin hat das klar gesehen, und er hat beide Entwürfe als mit dem Christentum unvereinbar zurückgewiesen (De spiritualibus creaturis, quaestio unica, articulus 5).

In der Sicht des jüdisch-christlichen Glaubens und in der die Offenbarung reflektierenden Denktradition ist die Welt als ganze Schöpfung Gottes. Der letzte tragende Grund ist nicht das Sein oder die Idee, sondern die freie schöpferische Tat des absolut transzendenten Gottes, der der Heilige, d.h. der ganz andere ist. Nicht blinde Notwendigkeit eines ewigen Kreislaufes, sondern die Geschichte Gottes mit dem Menschen, seinem zwar endlichen und begrenzten, aber ebenfalls freien Partner, ist die Grundstruktur christlichen Verstehens der Wirklichkeit. Beginnend mit der Schöpfung ex nihilo, kulminiert dieser Dialog in der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus und führt schließlich zu bleibender Vereinzelung im ewigen Dialog des Schöpfers mit seinem Geschöpf. Es ist kein Zufall, daß der Personbegriff im christlichen Denken seine Wurzeln hat, nicht im griechischen. Das zentrale Thema, über das glaubende Vernunft nachdenkt, ist also der Mensch, nicht der Mensch als solcher, sondern der einzelne, der sich und die Welt vom Anspruch Gottes her versteht und in freier Antwort und Verantwortung sein eigenes Heil und damit den Sinn seiner Existenz in der Geschichte seines Lebens zu erlangen berufen ist.

Es ist nicht das Wesen Gottes, notwendiges letztes Prinzip, Einheitspunkt, bleibende geistige Substruktur der sich in ständigem Wandel befindenden Welt unserer sinnlichen Erfahrung zu sein. In christlichem Verständnis verweist zwar die Welt auch auf Gott, aber nicht als ihr notwendiges inneres Prinzip, das im Grunde zu dieser Welt gehört, sondern als ihren Schöpfer, der, absolut und völlig transzendent, in freier Tat diese Welt ins Dasein gerufen hat und sie ständig darin erhält; er selber aber bedarf dieser Welt in keiner Weise. Sein dreipersonaler Lebensvollzug braucht keine nichtgöttliche Wirklichkeit.

Mit Blick auf die Welt bedeutet das, daß sie ihr eigenes, von Gott so gewolltes und gesetztes Maß hat. Werden, Zeitlichkeit, Bedingtheit, Veränderlichkeit, Vielheit sind nicht Abfall vom bleibenden Sein, von der Ewigkeit, der Unbedingtheit und inneren Einheit, nicht mindere und zu überwindende Seinsweisen des Ewigen, sondern gottgewollte Wirklichkeiten von eigenem Wert. Schöpfer und Schöpfung dürfen nicht gleichsam auf einer Ebene gesehen und wie univoke Größen miteinander verglichen werden. Dieser falsche Ansatz brachte auch in christliches Denken und Lebensgefühl einen negativen Unterton in die Beurteilung der Welt, der aber ursprünglich neuplatonisch und nicht christlich ist. Daß die Welt ist und nicht nicht ist und daß sie von Gott geschaffen ist, diese Positivität ist die Perspektive christlichen Denkens. So ist auch Geschichte nicht etwas Negatives, sondern die posi-

tive Seinsweise geschaffener Wirklichkeit auf ein Ziel hin. Dabei kommt dem Menschen gerade als Einzelnem, als Individuum, als zum Dialog mit dem ewigen Gott berufener Person entscheidende Bedeutung zu. Der Mensch ist nicht vorübergehende Vereinzelung des allgemeinen Geistes in zufälliger leiblicher Existenzweise, sondern er ist wesenhaft Geist in Leib. Erlösung ist deshalb nicht die Befreiung der Geistseele aus dem Körper und der Vereinzelung, sondern Auferstehung der Toten und damit bleibende Vereinzelung.

9 In christlichem Verständnis sind also Welt, Mensch und Gott und deren gegenseitige Zuordnung etwas völlig anderes als in der Sicht griechischer Metaphysik. Diese beiden radikal verschiedenen Ansätze lassen sich nicht äußerlich, additiv zusammenfügen. Eine Rezeption von seiten des Christentums ist nur möglich durch eine bis in die Wurzeln reichende Umgestaltung des philosophischen Ansatzes von den spezifischen Vorgaben der Offenbarung her. Daß eine solche Synthese nicht beim ersten Versuch gelingen kann, daß manche Positionen letztlich unvereinbar bleiben und daß es konkrete Formen dieser Synthese geben mußte, in denen der christliche Ursprung Zugeständnisse machte und seine Identität nicht in jeder Hinsicht durchhalten konnte, leuchtet unmittelbar ein. Vergleichbares gilt natürlich auch für die Philosophie. Viele Themen der abendländischen Philosophie, man denke etwa an das, was mit Begriffen wie Subjektivität, Selbstbewußtsein, Freiheit, Person, Geschichte angesprochen ist, sind aus der christlichen Glaubenserfahrung gegeben und in die philosophische Reflexion eingegangen. In diesem Zusammenhang hat der zunächst so widersprüchliche Begriff *Christliche Philosophie* historisch wie systematisch Sinn und Berechtigung.

10 Der Prozeß der Rezeption antiker Philosophie durch christliche Theologie erstreckt sich von der ersten Begegnung des jungen Christentums mit griechischem Denken bis ins 13. Jahrhundert. Die beiden herausragenden Gestalten sind dabei, unter dem Einfluß und der Wirkungsgeschichte platonischen Denkens in der Vermittlung durch den Neuplatonismus, Augustinus und, im Rückgriff auf Aristoteles, Thomas von Aquin. Damit ist schon gesagt, daß durch die überragende Autorität Augustins der platonisch-neuplatonische Ansatz bis zur Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert bestimmend war.

11 Im Zentrum platonischen Denkens steht die *Idee* als das wirkliche Sein, als die eigentliche Wirklichkeit. Dem Werden und Vergehen entzogen, mit sich selbst identisch, ist sie das schlechthin Bleibende, unabhängig von konkreter und empirisch wahrnehmbarer Verwirklichung in der Vielheit dieser Welt. Im Vergleich zu dem wahren Sein des Allgemeinen sinkt die konkrete Wirklichkeit unserer Erfahrung zum Nichtsein ab. Sie ist in ihrer wesenhaften Vergänglichkeit ein defi-

zienter Modus jener eigentlichen, unvergänglichen Wirklichkeit. Daraus ergibt sich, daß das Diesseits wesentlich bezogen und hingeordnet ist auf das Jenseits, von dem allein her es überhaupt verstanden werden kann. Selbst ist es nur Abbild, verweisendes Symbol und Vorläufigkeit. In sich hat diese so ausgelegte Welt keinen Wert und keinen Selbstand. Sich mit dieser Welt zu befassen, ist kaum lohnend. Welterkenntnis führt nicht zum Wissen, sie vermittelt keine Wahrheit.

Durch dieses Denken ist ein Dualismus aufgerissen, der nicht überbrückbar ist. Sehr bald wurde er auch mit einer Wertung verbunden, was sich besonders verhängnisvoll auswirkte. Die Materie als Nichtsein und Prinzip der Vielheit wird zugleich zum Prinzip des Bösen, der Geist zum Prinzip des Guten. Diesem metaphysischen Dualismus korrespondiert in der Anthropologie ein radikaler Leib-Seele-Dualismus. Die präexistente Seele ist der eigentliche Mensch; sie gehört auf die Seite des Geistes. Die Verbindung der Seele mit einem Leib und durch den Leib und die Sinne mit dieser Welt widerspricht ihrem Wesen und ist nur eine Behinderung für die Wahrheitserkenntnis, die in dieser Welt nur als Anamnese, als Wiedererinnerung an die Schau der Ideen in der Präexistenz als der wahren Erkenntnis möglich ist. Die Welt hat damit ganz allgemein für den Menschen keine positive Bedeutung.

Solches Denken schien durch seine Jenseitsorientierung eine besondere Nähe zum Christentum zu haben. Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß es tiefe Spuren in der theologischen Reflexion hinterließ und das allgemeine religiöse Bewußtsein und damit die geistig-geistliche Atmosphäre nachhaltig beeinflusste und prägte. Dieser spiritualistische Symbolismus führte, verbunden mit gnostischen und manichäischen Einflüssen und einem dadurch bedingten Mißverständnis der theologischen Lehre von der Erbsünde, zu einer Art Entwirklichung und Minderbewertung des Natürlichen, der Weltwirklichkeit, die bis zur Weltverachtung reichte. Vom Absoluten her war die Welt in ihrer Eigenständigkeit permanent bedroht; der Mensch wurde reduziert auf die unsterbliche Seele als seine geistige Dimension. Die Allwirksamkeit Gottes wurde in solchem Maße herausgehoben, daß auch ein theologisch gefordertes Mindestmaß an Eigenständigkeit, an Freiheit und Eigeninitiative des Menschen dauernd gefährdet war. Vor dem wahren Sein Gottes wurde das Geschöpf geradezu zu einem Nichts, eine Tendenz, die zugleich die Gefahr einer pantheistisch-monistischen Aufhebung der Transzendenz des Absoluten einschließt. In Augustinus hat dieses Denken im Raum des Christentums einen Repräsentanten von solchem Rang und Ansehen gefunden, daß es in mannigfachen Brechungen bis heute nachwirkt. Mit dem Anspruch der Offenbarung und der Autorität des Christentums hat dadurch eine Grundhaltung, die in

12

13

Wirklichkeit und von ihrem Ansatz her ausgesprochen unchristlich ist, einen theologisch gesehen verhängnisvollen Einfluß gewonnen.

II. Scholastik des Mittelalters

- 14 Gegenüber der Wirkungsgeschichte Platos und dem neuplatonischen Augustinismus blieb der aristotelische Ansatz sachlich zunächst beinahe ohne Wirkung. Mit seiner Logik hatte der Stagirite jedoch nachhaltigen Einfluß auf den Gang des abendländischen Denkens. Durch die Vermittlung des Boethius fand dieser Einfluß vor allem in der Ausbildung der scholastischen Methode, von der die ganze Epoche ihren Namen erhalten sollte, seinen Niederschlag. Als Bezeichnung jener Epoche und jenes Denkstils, die in Thomas von Aquin ihren Höhepunkt erreichten, muß der Terminus Scholastik völlig frei bleiben von jeder Wertung, insbesondere von jeder Abwertung. Von der Schule, der *schola*, und der dort geübten Methode wird das Wort übernommen und dazu verwendet, ganz allgemein, nicht auf Philosophie und Theologie beschränkt, die Form der Wissenschaft jener Zeit zu kennzeichnen.
- 15 Im Hintergrund steht ein dreifaches Anliegen, das sich hierin konkretisiert und Gestalt gewinnt. An erster Stelle ist die Hochschätzung der Tradition und der Autorität zu nennen. Wer im Ernste Wissenschaft betreiben will, muß sich zunächst Wissen aneignen, er muß lernen, und das heißt in der damaligen Zeit, er muß sich mit Texten der Vergangenheit beschäftigen. Diese Haltung der Rezeption hat die Jahrhunderte zwischen der sogenannten Patristik und der beginnenden Scholastik fast ausschließlich geprägt. Zahllose Sentenzensammlungen und Exzerpte belegen dieses Bemühen. Hierzu kommt nun, und das ist das Zweite, zugleich Neue und für die Scholastik besonders Charakteristische: Die Einsicht und das Bewußtsein, daß sich echte Aneignung von Wissen nur in strenger geistiger Auseinandersetzung vollziehen kann. Die *ratio*, die Vernunft als kritische, als unterscheidende und am Ende entscheidende Instanz, gewinnt deshalb zunehmend an Bedeutung. Mit der Rezeption und der kritischen Auseinandersetzung verbindet sich schließlich als drittes Anliegen die Vermittlung, die Weitergabe des Wissens. Nicht Meditation, mystische Vereinigung und subjektive vervollkommnung wie in der monastischen Theologie stehen im Vordergrund, sondern objektive Wissensvermittlung. Lernender Rückgriff auf das Wissen der Vergangenheit, kritische Auseinandersetzung sowie systematische Verarbeitung und lehrendes Weitergeben, das sind die Grundelemente und Anliegen mittelalterlicher Scholastik.

In der klassischen Form der *quaestio disputata*, wie sie von Thomas voll ausgebildet wurde, hat dieses Bemühen seine literarische und sprachliche Gestalt gefunden. Der mit dem mittelalterlichen Geistesleben noch nicht vertraute Leser vermag in dem stereotypen Schema einer *quaestio* und ihrer Sprache vielleicht kein Leben und keine Lebendigkeit mehr zu entdecken, darin nur trockene Sterilität zu sehen. In Wirklichkeit handelt es sich jedoch um eine Verdichtung des methodischen Bemühens und um ein Höchstmaß an Konzentration, wissenschaftlicher Didaktik und geistiger Disziplin. Es ist der komprimierte Niederschlag des arbeitenden und nach Wahrheit suchenden Geistes. So ist für das Denken und das Werk des Thomas die Struktur des mit größter Sachlichkeit und Vornehmheit geführten Streitgesprächs kennzeichnend. 16

Im formalen Aufbau eines Artikels, der kleinsten literarischen Einheit, kommt dies besonders deutlich zum Ausdruck. Nach der Exposition des Themas in der Gestalt der *dubitatio* – dem Zweifel kommt bei Thomas als Mittel der Wahrheitsfindung hohe Bedeutung zu (vgl. In Metaph., liber III, lectio I, nr. 338–344) – wird in den einleitenden Argumenten *pro* und *contra* das Wissen der Vergangenheit aufgenommen und damit zugleich die Problematik schärfer herausgearbeitet. In der Antwort (*corpus articuli: respondeo dicendum*) vertieft der Magister das anstehende Problem und begründet seine eigene Lösung, er trifft eine Entscheidung, die sogenannte *determinatio*. Anschließend bezieht er Stellung zu den einzelnen eingangs vorgetragenen Argumenten. Insbesondere von Thomas wird dabei die gegnerische Meinung nicht einfach pauschal zurückgewiesen und verworfen, sondern er bemüht sich mit großer Sorgfalt, auch bei der abgelehnten Meinung Aspekte der Wahrheit aufzudecken. 17

Dieses Denken bewegt sich also in der Polarität von *auctoritas* und *ratio*, von Glauben und Wissen, von Theologie und Philosophie. In der frühen Phase dieser Entwicklung, der sogenannten Vor- und Frühscholastik, ist die Philosophie nahezu identisch mit der Dialektik oder Logik. Sie bietet das methodische Instrumentarium, die Technik dieser Arbeit. Dieser neue Weg, Theologie zu betreiben, ist aber keineswegs nur vordergründig und äußerlich neu. Das Neue dieses Weges hat vielmehr Konsequenzen, welche tiefer reichen und das Vorverständnis neuplatonisch-augustinischen Denkens in Frage stellen. Das scholastische Bemühen um Wissen und Wissenschaft steht, wenn auch anfangs noch nicht bewußt und in Form einer ausdrücklichen Reflexion dieses Sachverhaltes, so doch de facto, in einem fundamentalen Widerspruch zu dem neuplatonisch-augustinischen Weltverständnis. Petrus Damiani brachte noch im 11. Jahrhundert einen derartigen heilsgeschichtlichen Pessimismus zum Ausdruck, wenn er feststellte, die reine Philosophie 18

sei eine Erfindung des Teufels, den Gesetzen der Logik komme vor Gott keine Gültigkeit zu (Petrus Damiani, *De sancta simplicitate* I, *Patrologia latina* 145, 695).

19 Gerade diese gewiß extreme Position bringt nachdrücklich zu Bewußtsein, welcher Wandel sich in der Wertung der *ratio* mit dem Entstehen der Scholastik vollzog. Durch die sogenannte *logica nova* mit der aristotelischen Lehre vom Beweis erhielt die scholastische Methode einen neuen und starken Impuls. Auf diese Weise schon vorbereitet, konnte dann das Bekanntwerden der metaphysischen Schriften des Aristoteles um die Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert und die dadurch ermöglichte und damit einsetzende umfassende, aktive Aristoteles-Rezeption zu einem geistesgeschichtlichen Ereignis von größter Tragweite werden.

20 Im Gegensatz zu Plato, Plotin und Augustinus steht Aristoteles dieser Welt und ihrer Wirklichkeit ohne Vorbehalte gegenüber. Der Grund dafür liegt nicht in einer zufälligen, peripheren Akzentverlagerung, sondern darin, daß er die Idee, die Form, das Wesen in diese Welt verlegt. Die mit den Sinnen erfahrbare Realität der Dinge ist nicht nur Verweis, Zeichen, Symbol für die eigentliche Wirklichkeit der Idee, sondern verwirklichte Idee, verwirklichtes Wesen und deshalb wesentliche Wirklichkeit. Erkenntnis kann daher nicht mehr als Anamnesis ausgelegt werden. Jedes Erkennen muß vielmehr vom konkreten Einzelnen und damit von dieser Welt seinen Ausgang nehmen. Es ist durchaus verständlich, daß das aristotelische Denken in der damaligen bedrückenden geistigen Situation eine außerordentliche Anziehungskraft ausgeübt haben muß, zumal der Boden dafür durch die Logik und

21 durch die höfisch-ritterliche Kultur schon bereitet war. Es ist aber auch verständlich, daß die Kirche in diesem Umbruch, in dieser Zuwendung zur Welt, in dieser Säkularisierung der bis dahin durchgehend religiös bestimmten Welt und Kultur eine umfassende Bedrohung von Religion und Christentum sah. Sie konnte als Institution nicht anders, als sich mit der Tradition, in der sie sich selbst nahezu tausend Jahre artikuliert hatte, zu identifizieren. So setzte sie sich zur Wehr, allerdings mit einem ebenso fragwürdigen wie am Ende untauglichen Mittel: Sie verbot die Lektüre der metaphysischen Schriften des Aristoteles. Das erste Aristotelesverbot stammt aus dem Jahre 1210, das letzte von 1263.

22 Zum Verständnis der geistesgeschichtlichen Situation, aus welcher heraus Thomas von Aquin sein umfassendes Werk schuf, ist noch auf ein anderes Phänomen jener Jahrzehnte aufmerksam zu machen. Die Kirche befand sich um die Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert auf einem Höhepunkt ihrer Macht und war damit in Gefahr, ihrem eigentlichen Auftrag untreu zu werden. Als Reaktion auf diese Situation wurde der Ruf nach Reform, zum Rückgriff und zur Rückbesinnung auf die

Forderungen des Evangeliums, immer stärker. Neben radikalisierten Formen und Bewegungen, wie sie etwa die Waldenser und Katharer darstellten, entstanden aus solchem Anliegen heraus auch die sogenannten Bettelorden der Franziskaner und Dominikaner mit völlig neuen und anderen Zielsetzungen als die bisherigen Ordensgemeinschaften.

Damit ist der Horizont abgesteckt, in den Thomas hineinwuchs und aus dem er verstanden werden muß. Da ist also zum einen die übergreifende Problemstellung: das Verhältnis und die mögliche Synthese von griechischer Metaphysik und christlicher Heilsgeschichte. Zum anderen liegt im neuplatonischen Augustinismus eine Synthese vor, die als angemessene Auslegung der Offenbarung verstanden wurde und das Selbstverständnis der damaligen Kirche bildete. Durch den Rückgriff auf die *ratio* in der Gestalt der aristotelischen Philosophie und auf die *fides* in ihrer Neuorientierung am Evangelium wird die mittelalterliche Welt in Frage gestellt und zugleich auf ihre Ursprünge hinterfragt. Glaube und Vernunft unter den geänderten Gegebenheiten zu einer neuen Synthese zu bringen, macht die innere Dynamik und Spannung des Werkes von Thomas von Aquin aus. In der Durchführung dieser Aufgabe erweist sich Thomas als einer der größten Denker der abendländischen Geistesgeschichte.

23

B. Leben und Werk

I. Leben

- 24 Thomas von Aquin wurde mit großer Wahrscheinlichkeit zu Beginn des Jahres 1225 auf Schloß Roccasecca bei Neapel als jüngster Sohn einer hochadeligen Familie geboren. Mit fünf Jahren brachten ihn seine Eltern – sein Vater Landulf war von vornehmer lombardischer Herkunft, seine Mutter Theodora war eine neapolitanische Adelige – zu den Benediktinern nach Monte Cassino, wo sein Onkel Abt war. Die religiösen Gründe standen dabei wohl nicht im Vordergrund. Hier wurde Thomas im Geiste der großen monastischen Tradition erzogen, der es vornehmlich darum ging, das Erbe der Vergangenheit zu bewahren. Wegen politischer Streitigkeiten zwischen Kaiser und Papst mußte Thomas 1239 Monte Cassino verlassen und kam mit vierzehn Jahren nach Neapel, wo er an der kaiserlichen Universität zunächst mit dem Studium der *Artes liberales* begann. Im Gegensatz zu Paris war es hier möglich, unbehindert durch kirchliche Verbote, Aristoteles zu studieren. So wurde Thomas durch Petrus von Hibernia vor allem in die aristotelische Philosophie eingeführt. Dort lernte er aber auch den etwa drei Jahrzehnte zuvor gegründeten Dominikanerorden kennen, in den er 1244 eintrat, und zwar gegen den heftigen Widerstand seiner Familie, die ihn, um das zu verhindern, über ein Jahr gefangen hielt. Nach seiner Freilassung 1245 führte ihn sein weiteres Studium nach Paris, dann nach Köln, wo er 1248–52 bei Albertus Magnus studierte, jenem universellsten Gelehrten des Mittelalters, dessen größte Leistung in der Begründung eines *Christlichen Aristotelismus* zu sehen ist. Auf Vorschlag seines Lehrers schickte ihn der Orden 1252 nach Paris, wo er als Bakkalaureus am Studienzentrum der Dominikaner seine Lehrtätigkeit aufnahm. Ein Jahr lang las er die Bibel (Jesais), dann zwei Jahre die Sentenzen des Petrus Lombardus (gest. 1160), die wegen ihrer Ausgewogenheit und ihrer systematischen Anordnung, aber ohne jegliche Originalität, zum Lehrbuch der Theologie geworden waren.
- 25 Aus dieser Tätigkeit entstand sein erstes Hauptwerk, der sogenannte Sentenzenkommentar. Damit hatte Thomas die Voraussetzungen erfüllt, als Magister der Theologie zugelassen zu werden. Wegen des Widerstandes der weltgeistlichen Dozenten, die dem Bettelorden keinen Lehrstuhl zugestehen wollten, nahm die Universität Thomas erst ein Jahr später (1257) nach einer Intervention des Papstes in die Körperschaft der Professoren auf. Im Anschluß an diese erste Pariser Tätigkeit lehrte Thomas von 1259 an in Italien an der päpstlichen Kurie und an verschiedenen italienischen Ordenshochschulen. Im Jahr 1268 sandte der Or-

den general Thomas erneut nach Paris, als dort die Situation u.a. wegen des Streites um die Bedeutung profaner Wissenschaft sich krisenhaft zugespitzt hatte. Als 1272 die Universität streikte, wurde Thomas nach Italien zurückgerufen, um in Neapel das *Studium generale* aufzubauen und dort zu lehren. Am 7. März 1274 starb Thomas auf dem Weg zum Konzil von Lyon in der Zisterzienserabtei Fossanuova.

II. Werk

Thomas stand mitten in den Wirren seines Jahrhunderts, teils hat er sie mit verursacht, in jedem Falle hat er sie mitgetragen, und er war sich des geistigen Umbruchs bewußt, in dem sich seine Zeit befand. Sein äußerer Lebensweg war vielfach davon betroffen. Gleichwohl verlief sein inneres Leben in einer einfachen, bruchlosen Identität als Ordensmann, als Wissenschaftler und auch als Wissenschaftsorganisator, dessen Lehrtätigkeit sich in einem außerordentlich umfangreichen Werk niederschlug. Beginnend mit seiner Tätigkeit in Paris, entstanden in gleichmäßigen Abständen und im gleichzeitigen Nebeneinander der verschiedenen Gattungen Kommentare, Summen, Opuscula, Quaestiones disputatae – bis zum 6. Dezember des Jahres 1273. Nach diesem Datum hat Thomas nichts mehr geschrieben. Wie immer man jenes Ereignis deuten mag, nach dem er seinem Sekretär Reginald erklärte, er könne nicht mehr weiterschreiben, da alles, was er geschrieben habe, ihm wie Spreu erscheine – das Werk des Aquinaten ist bewußt und mit Absicht Fragment geblieben. 27

Es ist in diesem Zusammenhang unmöglich, alle Werke des Aquinaten aufzuzählen oder gar zu besprechen. Schon ein Blick auf die wichtigsten Schriften läßt nicht nur die immense Arbeitskraft und Arbeitsleistung, sondern vor allem auch die umfassende Weite und Offenheit dieses Geistes erahnen. Es gibt kein allgemein anerkanntes und von der Sache her zwingendes Klassifizierungssystem seiner Schriften. Wegen der Einheitlichkeit soll die Einteilung von Weisheipl (Thomas von Aquin, S. 321–351) zugrunde gelegt werden. 28

Unter den theologischen Synthesen ist das *Scriptum super libros Sententiarum*, der Sentenzenkommentar, das erste große Werk des Aquinaten. Es ist der Niederschlag seiner Vorlesung als Bakkalaureus (1252–56). Dabei handelt es sich aber nicht um einen Kommentar zu den *Sententiae in IV libris distinctae* des Petrus Lombardus im strengen Sinne. Es sind vielmehr durchaus eigenständig gehaltene Abhandlungen in Form von Quaestionen zu den Themen, die sich jeweils aus der Textvorlage ergaben. 29

30¹ Noch in Paris beginnt Thomas dann auch die Arbeit an der 1264 in Orvieto abgeschlossenen *Summa contra gentiles* (ScG). Sie umfaßt vier Bücher, die in Kapitel eingeteilt sind. Das Werk ist auf Bitten des Ordensgenerals für die dominikanische Missionsarbeit entstanden. Die Zielsetzung bestimmt den Aufbau. Die Bücher I–III behandeln die der natürlichen Vernunft zugänglichen christlichen Wahrheiten, Buch IV stellt die allein durch die Offenbarung bekannten und deshalb ohne Glauben nicht annehmbaren Wahrheiten dar. Wenngleich naturgemäß der philosophischen Argumentation bei dieser Zielsetzung sehr viel Raum zugestanden wird, so geschieht es doch in theologisch-apologischer Absicht, und es wäre falsch, wenn es auch häufig geschieht, von einer philosophischen Summe zu sprechen.

31 Das vielleicht bedeutendste und genialste Werk des Aquinaten ist die ursprünglich für Anfänger in der Theologie (ad eruditionem incipientium) begonnene *Summa theologiae* (STh). Trotz der didaktischen Absicht stellt dieses Werk eine systematische Leistung von überragender Bedeutung dar. Der Aussage der Systematik als solcher, deren Interpretation lange umstritten war, kommt besonderes Gewicht zu. In Italien 1267 begonnen, umfaßt diese Summe drei Teile, die *secunda pars* ist zweigeteilt (prima secundae, secunda secundae). Thomas arbeitete bis 1273 daran, dann legte er dieses sein wichtigstes Werk in der *tertia pars, quaestio 90, articulus 4* unvollendet beiseite. Die ersten Editoren versuchten durch das sogenannte *Supplementum*, zusammengestellt vor allem aus dem IV. Buch des Sentenzenkommentars, die Summe abzuschließen. Wenn man sich daran erinnert, daß auf diese Weise mit Exzerpten aus dem Werk der frühesten akademischen Tätigkeit des Aquinaten sein letztes und reifstes abgeschlossen werden sollte, ist es einsichtig, daß solches im Grunde nicht gelingen konnte.

32 Diese Werke, insbesondere die beiden Summen, verfolgen die Absicht, ein bestimmtes Wissensgebiet unter einer systematischen Vorentscheidung zusammenzufassen und didaktisch zu vermitteln. Demgegenüber ist die literarische Gattung der akademischen Disputation vornehmlich mit aktuellen Einzelfragen befaßt und durch eine wesentlich größere Ausführlichkeit der Argumentation gekennzeichnet. In den Summen liegt der Schwerpunkt mehr auf den Ergebnissen. In den *Quaestiones disputatae* ist der Prozeß des Nachdenkens und des Ringens um die Wahrheit unmittelbar mitzuvollziehen. Da es das Recht des Magisters war, Disputationen abzuhalten, ist es nicht verwunderlich, daß wir von Thomas eine stattliche Anzahl von *Quaestiones disputatae ordinariae* besitzen. Die wichtigsten sind zusammengefaßt in den Reihen *De veritate* [De ver] (über die Wahrheit; Paris 1256–59); *De potentia* (Über die Macht, vor allem Gottes; Rom 1265–66); *De malo* (Über das Übel; Rom 1266–67) und *De anima* (Über die Seele; Paris 1269).

Zweimal im Jahr war es akademischer Brauch, daß sich der 33
Magister der Universitätsöffentlichkeit stellte, um beliebige Fragen des
Auditoriums von seinem Fach her zu beantworten: *De quodlibet*. Als
nachträgliche Zusammenfassung solcher Disputationen sind zwölf
Quodlibeta von Thomas überliefert.

Bei allem Bemühen um die Systematik hat Thomas das Studium der 34
Schrift keineswegs vernachlässigt. So nimmt die Kategorie der
Schriftkommentare in seinem Werk eine bedeutende Stellung ein. Zu
zahlreichen Schriften des Alten und des Neuen Testaments hat er
theologisch gewichtige Kommentare verfaßt, u.a. zu den Evangelien
des Matthäus und Johannes sowie zu den Paulusbriefen.

In philosophischem Zusammenhang kommt den Kommentaren zu 35
Aristoteles herausragende Bedeutung zu. Da Aristoteles zunächst über
arabisch-jüdische Quellen bekannt geworden war, legt Thomas größten
Wert darauf, zuverlässige Texte zur Verfügung zu haben, die direkt und
möglichst genau aus dem Griechischen übersetzt sind – sein Ordens-
bruder Wilhelm von Moerbeke leistete für ihn diese Arbeit –, um diese
dann eingehend zu analysieren, korrekt auszulegen und, wenn es ihm
erforderlich schien, durchaus eigenständig weiterzudenken. Die wich-
tigsten Kommentare – gegliedert in libri (lib.), lectiones (lect.) und nu-
meriert (nr.) – sind: zur *Metaphysik*, zur *Ethik*, zur *Politik*, zu *Peri Her-
meneias*, zur *Physik* und zu *De anima*. Sie entstanden alle in der Zeit,
da Thomas auch an seiner *Summa theologiae* arbeitete.

Schließlich sind noch andere Kommentare zu nennen, so zu 36
Boethius, *De hebdomadibus* und *De trinitate*; hier finden sich außer-
ordentlich wichtige Ausführungen zur Wissenschaftslehre. Als erste
große Auseinandersetzung mit der griechischen Theologie ist der
Kommentar zu *De divinis nominibus* des Dionysius Pseudo-Areopagita
zu werten. In seinem Kommentar zum *Liber de causis* hat Thomas zu-
sätzlich einen für die damalige Zeit beachtenswerten literarkritischen
Beitrag erbracht, indem er diese häufig Aristoteles zugeschriebene, ge-
legentlich auch anonym zitierte Schrift als ein Exzerpt aus einem Werk
des Neuplatonikers Proklos (gest. 485) verifizierte.

Neben verschiedenen polemischen Schriften, darunter die wichtige 37
Abhandlung *De unitate intellectus contra Averroistas* (1270), wären
Abhandlungen über besondere Themen, Gutachten, Briefe, liturgische
Texte und Predigten zu erwähnen.

Zu diesen Opuscula zählt auch der berühmte Traktat *De ente et es-
sentia*, eine der frühesten (1253–55) von Thomas geschriebenen Ab-
handlungen, in der er die Ansätze seines philosophischen Denkens
grundlegt und entfaltet.

C. Der philosophische Grundgedanke

I. Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie

1. Thomas als Theologe

- 38 Im Sinne einer ersten Hinführung soll im folgenden der philosophische Grundgedanke des Aquinaten entfaltet werden. Gleichwohl muß vorweg ausdrücklich darauf aufmerksam gemacht werden, daß Thomas seiner Absicht und seinem Selbstverständnis nach Theologe war. Dieser Sachverhalt steht gewissermaßen vor der Klammer seines gesamten Werkes, auch der rein philosophischen Schriften, und muß immer mitbedacht werden. Wenn Thomas trotzdem die erste wirklich eigenständige Philosophie im Raum des abendländischen Christentums entworfen hat, muß das deshalb in einer theologischen Vorentscheidung begründet sein. Diese theologische Vorgabe ist das radikale Ernstnehmen der Offenbarungswahrheit, daß die Welt Schöpfung Gottes ist. Aus diesem Grunde, nicht weil es modern war, entschied sich Thomas gerade als Theologe auch für die Philosophie, und zwar für den aristotelischen Ansatz, der in seiner vorbehaltlosen Hinwendung zur Welt im Urteil der traditionellen Theologie und eines jenseitsorientierten, spiritualistischen Glaubensbewußtseins als ausgesprochen profan und damit als Widerspruch zum Christentum empfunden wurde. Hierin zeigt sich die Wende im Denken und Lebensgefühl an, von der bereits die
- 39 Rede war. Die Welt, begriffen als Schöpfung Gottes, ist als ganze grundsätzlich positiv bestimmt. Sie ist nicht Abfall von dem einen Bleibenden, nicht Negativität gegenüber dem absoluten Sein, sondern sie ist Werk und Schöpfung Gottes. Das Verhältnis von Gott und Welt darf nicht umgekehrt proportional in einem wertenden Sinn gedacht werden, so daß die Absolutheit Gottes notwendig die Nichtigkeit der Welt nach sich zöge, eine Gefahr, von der neuplatonisch-augustinisches Denken immer bedroht war. Das von Gott Geschaffensein macht Größe und Würde der Welt aus, darin gründet ihre Selbständigkeit und Eigenwertigkeit. Die Schöpfung mißachten, hieße den Schöpfer mißachten: »Detrahere ergo perfectioni creaturarum est detrahere perfectioni divinae virtutis« (ScG III 69, nr.2445). Zur Vollkommenheit der geschaffenen Dinge gehört wesentlich deren Eigenwirksamkeit. »In den Naturdingen sind eigene Wirkkräfte, obgleich Gott die erste und allgemeine Wirkursache ist« (De anima, a.4 ad 7). Damit ist die

Antinomie der Allwirksamkeit Gottes – *causa prima* – und der Existenz von *causae secundae* angesprochen, worin sich die Verhältnisbestimmung Schöpfer–Schöpfung konkretisiert. Ausdrücklich sei darauf hingewiesen, daß der Begriff *causa* natürlich nur analog von Gott und Gottes Ursächlichkeit ausgesagt wird.

Es macht nun die innere Ausgewogenheit des Denkens von Thomas von Aquin aus, daß er die Spannung zwischen Allwirksamkeit Gottes und Eigenwirksamkeit der Geschöpfe durchhält, ohne sie in das eine oder andere Extrem hinein aufzuheben. »Zum Sein der Wirkung ist die eine wie die andere Ursache erforderlich, und ein Ausbleiben von seiten der einen wie der anderen führt ein Ausbleiben der Wirkung herbei« (De ver II 14 ad 5).

Das damit von der Schöpfung als ganzer Gesagte gilt natürlich auch für den Menschen, der als Vernunftwesen, als wesenhaft verleblichter Geist, Teil dieser Welt ist. Damit gewinnt diese Einsicht ihre eigentliche Bedeutung und Tragweite und in der damaligen Zeit ihre geradezu revolutionäre Dynamik. 40

Alle Eigenständigkeit, Eigenwertigkeit und Eigenwirksamkeit der Welt sammelt sich gewissermaßen im Menschen, in der Autonomie der Vernunft. Es ist die gottgeschaffene Natur der menschlichen *ratio*, aus eigener Initiative Wahrheit erkennen zu können, ohne dazu einer besonderen *illuminatio* zu bedürfen. Der gesamten Wirklichkeit zugeordnet zu sein, auf alles bezogen zu sein, was ist, auf das Sein bezogen zu sein, ist das Wesen des menschlichen Erkenntnisvermögens. Diese Grundrelation von Denken und Sein ist gemeint, wenn von der Geistesseele gesagt wird, sie sei *quodammodo omnia* (De ver I 1; vgl. Aristoteles, De anima III 8, 431 b 21).

Damit sind von seiten des Erkenntnisobjektes ebenso wie vom Erkenntnissubjekt her die Voraussetzungen nicht nur für eine eigenständige Philosophie, sondern auch für jede Art wissenschaftlicher Welterkenntnis gegeben. Weil die Schöpfung echtes Eigensein und Eigenkausalität besitzt, greift wissenschaftliche Erkenntnis der Welt nicht ins Leere einer letztlich nicht faßbaren *causa prima*, sondern ist Wirklichkeits- und Wahrheitserkenntnis, auch dann, wenn sie sich nur mit den *causae secundae* befaßt. 41

2. Thomas als Philosoph

Solch erkennender Zugriff zur Welt geschieht nun nicht in neutraler Distanz zu Glauben und Theologie oder notgedrungen toleriert, sondern er geschieht ausdrücklich im Namen des Glaubens, der die ge- 42

samte Wirklichkeit ebenso wie die natürliche ratio ohne jeden Vorbehalt anerkennen und ernst nehmen muß. Dieser Gedanke hat eine doppelte Konsequenz. Von der Theologie selbst her und in ihrem Namen wird die Welt und mit ihr die ratio freigegeben von jeder Bevormundung durch den Glauben, ein Vorgang von kaum zu überschätzender Tragweite. Gleichzeitig gewinnen aber ratio und Welterkenntnis in ihrer Eigenständigkeit eine völlig neue und für Glauben und Theologie grundlegende Bedeutung. Das radikale Ernstnehmen der profanen Welt als Schöpfung Gottes impliziert, daß über diese Welt ein Weg zum Schöpfer führt, d.h. daß das Wissen von der Schöpfung nicht belanglos für Glauben und Theologie ist. Zwischen wissenschaftlicher Erforschung der Welt und Theologie besteht ein enger Zusammenhang. Thomas ist der Überzeugung, daß Irrtümer über die Schöpfung zu einem falschen Wissen über Gott führen und dadurch den Menschen von Gott wegführen können. »Est etiam necessaria creaturarum consideratio non solum ad veritatis instructionem, sed etiam ad errores excludendos. Errores namque qui circa creaturam sunt, interdum a fidei veritate abducunt, secundum quod verae dei cognitioni repugnant« (ScG II 3, nr. 864).

43 Der Glaube hebt das Wissen nicht auf, sondern setzt die natürliche Erkenntnis voraus: »Sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam, et ut perfectio perfectibile« (STh I 2, 2 ad 1).

Da Glauben und Wissen am Ende auf den einen Gott zurückgehen (Expositio super librum Boethii De trinitate II 3: Utrumque sit nobis a deo), können die Wahrheit des Verstandes und die Wahrheit des Glaubens letztlich nicht in Widerspruch geraten. Deshalb kommt der Begründung, der *ratio dictorum*, entscheidendes Gewicht zu. Das Autoritätsargument ist, die Berufung auf die Schrift ausgenommen, in der Wissenschaft das schwächste. Wenn es trotzdem zu Widersprüchen kommt, dann sind entweder die Grundsätze der Vernunft nicht richtig angewendet, oder die Theologie gibt etwas für eine Glaubenswahrheit aus, was in Wirklichkeit keine ist (De potentia 4, 1). In keinem Fall kann etwas Inhalt der Offenbarung sein, was den Grundprinzipien der Vernunft widerspricht.

44 Wenn also die *cognitio naturalis* Voraussetzung für die Theologie ist, dann muß der Theologe um seiner eigenen Sache willen sich zuerst um die natürliche Erkenntnis bemühen, er muß zugleich Philosoph sein, um Theologe sein zu können. Steht ihm aber keine brauchbare Philosophie zu Gebote, dann muß er eine solche selbst ausarbeiten. Das hat Thomas getan, und deshalb ist er als Theologe auch Philosoph. Im Gang des christlichen Denkens war damit für einen Augenblick die Synthese von Glauben und Wissen bei Wahrung der jeweiligen Eigenständigkeit von Thomas von Aquin realisiert worden. Die Philosophie

hat dabei nicht nur die Aufgabe, den Glauben gegen die Ungläubigen zu verteidigen und natürliche Paradigmen zur Erklärung der Glaubensinhalte beizutragen, sondern auch sogenannte *praeambula fidei*, dem Glauben vorausgehende und vom Glauben vorauszusetzende natürliche Wahrheiten, zu erarbeiten (vgl. hierzu *Expositio super librum Boethii De trinitate* II 3).

Trotz der angestrebten Synthese zwischen Philosophie und Theologie, zwischen Denken und Glauben, legt Thomas größten Wert auf genaue Unterscheidung und Trennung der beiden Bereiche bezüglich der Voraussetzungen und des methodischen Vorgehens. Eine von der Theologie abhängige Philosophie wäre gerade auch für die Theologie selbst völlig wertlos. Der Einfluß der Theologie beschränkt sich darauf, die Aufmerksamkeit auf Probleme zu lenken, die im Umfeld der Offenbarung liegen und daher für die Synthese von vorrangiger Bedeutung sind (vgl. hierzu *STh* I 1, 3). 45

Während der Erkenntnisweg der Theologie durch die Offenbarung von Gott ausgeht und zur Schöpfung absteigt, nimmt die natürliche Vernunft bei der Schöpfung ihren Anfang und steigt bis zur Erkenntnis Gottes auf, »per propriam operationem intelligendo ipsum« (*ScG* III 25, nr. 2055).

Die Philosophie des Aquinaten ist so eine Philosophie des Aufstiegs: »Naturalis ratio per creaturas in dei cognitionem ascendit, fidei vero cognitio a deo in nos e converso divina revelatione descendit« (*ScG* IV 1, nr. 3349). Das höchste dem Menschen in diesem Leben erreichbare Glück besteht zwar in der Betrachtung der ersten Ursachen, die in sich völlig erkennbar sind, nicht aber für uns. Zu ihnen verhält sich der menschliche Intellekt wie das Auge des Nachtvogels zum Sonnenlicht, das er wegen dessen Glanz nicht unmittelbar und völlig erfassen kann. Der Weg menschlicher Erkenntnis führt deshalb von den Wirkungen zu den Ursachen. Über das in der sinnlichen Wahrnehmung erfaßbare Einzelne gelangt der endliche Intellekt zur Erkenntnis der allgemeinen und intelligiblen Ursachen. Das Wenige, was davon gewußt werden kann, ist vornehmer als alle Kenntnisse, die von den niedrigeren Dingen gewonnen werden können. So ist es das ursprüngliche Ziel philosophischen Bemühens, zur Erkenntnis der ersten Ursachen zu gelangen. An dieser Grundausrichtung muß sich auch die Einteilung der Wissenschaften orientieren. Den letzten und höchsten Rang nimmt die göttliche Wissenschaft ein, die die ersten Ursachen der Seienden betrachtet, »quae considerat primas entium causas« (*Expositio in librum De causis, Prooemium*, nr. 8). Sie führt zur Weisheit als der höchsten Vollkommenheit der Vernunft. Mit der Weisheit ist unmittelbar und wesentlich der Gedanke des *Ordinens* verbunden: »sapientis est ordinare« (*In Eth.* I 1, nr. 1; vgl. Aristoteles, *Met.* I 2, 982 a 18). 46

- 47 Zunächst ist Ordnung in der Wirklichkeit vorgegeben; im Zueinander der Teile eines Ganzen und in noch ursprünglicherer Weise in der Hinordnung der Dinge auf ein Ziel. Mit der Vernunft wird Ordnung dann in vierfacher Weise in Beziehung gebracht, woraus eine viergliedrige Wissenschaftseinteilung resultiert. Da ist zunächst die in der Wirklichkeit gegebene Ordnung. Die Vernunft betrachtet und entdeckt sie, bringt sie aber nicht hervor. Naturphilosophie, Mathematik und Metaphysik sind die Wissenschaften, denen diese Aufgabe zufällt. Im Betrachten der extramentalen Wirklichkeit entwirft die Vernunft ihrerseits eine Ordnung der Begriffe und deren sprachlicher Zeichen zueinander. Die formale Logik befaßt sich mit diesen Problemen. Eine dritte Ordnung schafft die Vernunft durch die Willenshandlungen; die Moralphilosophie ist die zuständige wissenschaftliche Disziplin. Die vierte Ordnung schließlich ist jene, die sich auf das äußere Herstellen von Dingen bezieht; diese fällt unter die Mechanischen Künste. Mit diesen Überlegungen entwirft Thomas im Anschluß an Aristoteles seine Wissenschaftslehre. Der Grundbezug zur Wirklichkeit kommt darin ebenso zum Ausdruck wie die sein Denken leitende Aufstiegsbewegung von den erfahrbaren Wirkungen zu den erkennbaren Ursachen.
- 48 Diese hier nur kurz angesprochenen Gesichtspunkte machen es noch einmal verständlich, daß Aristoteles für Thomas der *philosophus* schlechthin ist. Der Realitätsbezug seiner Philosophie, daß er von dem, was offenkundig ist, nicht abweicht, »a manifestis non discedere« (*De spiritualibus creaturis*, 5), das war für Thomas der angemessene Ansatz der ratio, der Philosophie. Aristoteles war für ihn ein brauchbares Instrument für das gesamte Weltwissen und damit Voraussetzung für seine Theologie.
- 49 Die Grundentscheidung für Aristoteles darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen – lange Zeit war das der Fall –, daß Thomas alle großen geistigen Strömungen seiner Zeit aufgriff, sich mit ihnen auseinandersetzte und sie auf Wahrheit hin befragte, den Platonismus – insbesondere in Fragen der Metaphysik – ebenso wie die arabische und jüdische Philosophie in ihren verschiedenen Ausformungen. Man kann deshalb Thomas genausowenig als Aristoteliker bezeichnen wie in ihm einen Eklektiker sehen. Er hat vielmehr in nahezu allen zentralen Themen seine Vorlagen selbständig und kritisch weitergedacht und dabei eben eine eigene und eigenständige Philosophie entworfen.

II. Die Frage nach der Welt: Analyse des *ens*

1. Der Seinsbegriff

»Ein kleiner Irrtum am Beginn wird am Ende zu einem großen.« Mit 50
diesem Aristoteleszitat (vgl. *De caelo* I 5, 217b 8–13) eröffnet Thomas
sein die Grundzüge seiner Philosophie entfaltendes Erstlingswerk *De*
ente et essentia.

Was ist das nun, was von so fundamentaler Bedeutung ist, das in sol-
chem Maße und ausnahmslos alles betrifft, daß auch nur ein kleiner Irr-
tum am Anfang dazu führt, daß am Ende das Ganze verfehlt wird? Nach
der Überzeugung des Thomas ist es das Verstehen von *seiend*, dem Par-
tizip von *esse*, die *conceptio entis*. Dieses Verstehen von *ens* bedeutet
und betrifft nicht nur schlechthin alles, es steht vielmehr auch am An-
fang allen Verstehens. Das gemeinhin Unreflektierte, Selbstverständliche
wird damit zum Thema und Problem. »*Ens autem et essentia sunt*
quae primo in intellectu concipiuntur« (*De ente et essentia*, Prooemium).
In den *Quaestiones disputatae de veritate*, q.I, a.1 wird die Tragweite 220
dieses Sachverhaltes noch nachdrücklicher zu Bewußtsein gebracht:
»*Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in*
quo omnes conceptiones resolvit, est ens.« Sein ist zuerst, von Anfang 51
an erfaßt und verstanden; es ist gleichsam das Bekannteste, auf das alle
Begriffe zurückgeführt werden. *Primo* und *notissimum* könnte man in
diesem Zusammenhang interpretierend übersetzen: das uns ursprüng-
lich und immer schon Bekannte und Vertraute. Das Verstehen von *sein*
ist nicht das Produkt diskursiven Denkens, nicht das Ergebnis eines
Erkenntnisprozesses. *Sein* ist kein vom Menschen entworfener Begriff;
er wird nicht vom Menschen gebildet. Seinsverstehen, das *seiend* ver-
standen haben, liegt vielmehr allem Verstehen und Erkennen als Mög-
lichkeitsbedingung und Voraussetzung zugrunde. Wenn *sein* nicht ver-
standen ist, kann überhaupt nichts verstanden werden. Darin liegt die im
strengen Sinne des Wortes fundamentale Bedeutung und die alles um-
greifende Tragweite der Frage nach dem Verständnis von *ens*. Der Ge-
danke des Seins trägt und prägt den gesamten philosophischen Entwurf
des Aquinaten.

Wie kommt nun aber der Mensch zum Verstehen von Sein, wenn 52
dieses immer schon allem Denken und Erkennen vorausliegt? Die *pri-*
ma conceptio entis ist nach Thomas ein Empfangen, ein Erfassen und
nicht ein aktiv entwerfendes Begreifen. Sein-Verstehen ist nicht ein-
fach *conceptus*, Begriffsbildung, sondern eben *conceptio*; diese Unter-

scheidung wird von Thomas auch terminologisch sorgfältig durchgehalten. Der *intellectus* ist es, der in einer *simplex apprehensio* das Sein erfaßt. Das Sein und seine Gesetze werden intuitiv unmittelbar aufgenommen, »sine discursu principia cognoscimus simplici intuitu« (De ver VIII 15). Ratio und intellectus sind zwar Tätigkeiten derselben Potenz; sie unterscheiden sich jedoch durch ihre je andere Funktion (STh I 79, 8). Das Verstehen (intelligere) vergleicht Thomas mit dem Zustand der Ruhe, des Habens und Abgeschlosseneins; das Vernunftfolgern (ratiocinari) mit der Bewegung, dem Erstreben und noch nicht zum Ziel Gekommensein. Jede Bewegung geht aber von einem Unbewegten aus und hat den Zustand des Ruhens zum Ziel. So nimmt das menschliche Schlußfolgern von unmittelbar erfaßten Prinzipien seinen Ausgang und bleibt auch im Urteil an die ersten Prinzipien zurückgebunden. In diesem Sinne versteht Thomas den intellectus als *habitus principiorum* (vgl. STh I 79, 12), als das irrtumsfreie Erfaßt-Haben des Seins und seiner Gesetze. Die Kenntnis dieser Prinzipien ist von Gott der Natur des Menschen eingegeben (De ver 17,1 ad 6).

2. Seins- und Denkgesetze

53 Jede Erkenntnis gründet so gesehen im Sein, leitet sich davon her und
220 wird darauf zurückgeführt. Das oberste, alles Fragen, Denken, Urteilen
und Schließen ermöglichende und lenkende Gesetz, das Kontradik-
tionsprinzip, der Satz vom sich ausschließenden Widerspruch, ist nicht
ursprünglich und primär ein Denkgesetz. Das Gleiche gilt auch von
den anderen Grundaxiomen. Sie sind Seinsgesetze und deshalb auch
Denkgesetze.

Seinsgesetze und Denkgesetze sind identisch und nicht durch wei-
tere Rückführung beweisbar: »Primum principium indemonstrabile
est, quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur super ratio-
nem entis et non entis« (STh I/II 94, 2). Wenn Sein verstanden ist, dann
ist das Kontradiktionsprinzip evident; ebenso ist einsichtig, daß es als
erstes Prinzip nicht noch einmal bewiesen werden kann. In seinem
Kommentar zur Metaphysik des Aristoteles formuliert Thomas den
gleichen Sachverhalt folgendermaßen: »Necesse est enim quod sicut
omnia entia reducuntur ad aliquod primum, ita oportet quod principia
demonstrationis reducantur ad aliquod principium, quod principalius
cedit in consideratione huius philosophiae. Hoc autem est, quod non
contingit idem simul esse et non esse. Quod quidem ea ratione primum
est, quia termini eius sunt ens et non ens, qui primo in consideratione
intellectus cadunt« (In Metaph., lib. XI, lect. 5, nr. 2211). Die Paral-

lelität von Sein und Denken aufgrund der ursprünglichen, im Seinsbegriff erfaßten Bezogenheit und ontologischen Identität impliziert die Parallelität des Begründungszusammenhangs in beiden Bereichen. Wie alles, was ist, in einem Ersten gründet, so müssen die Beweisprinzipien auf ein erstes Prinzip zurückgeführt werden, und das ist das Kontradiktionsprinzip.

Die Unvereinbarkeit von *seiend* und *nicht seiend*, von Ja und Nein 54 als die logische Darstellung dieses Sachverhaltes, das muß vom Menschen immer schon verstanden sein, darauf ruht alles weitere Erkennen. Und es ist deshalb vom Menschen verstanden, weil diese Einsicht unmittelbar mit dem Seinsbegriff verbunden und gegeben ist. Mit dem Kontradiktionsprinzip sind zugleich der Identitätssatz sowie das metaphysische und physikalische Kausalitätsprinzip gegeben.

Jede letzte Begründung eines Satzes, eines Urteils, geschieht durch 55 die Rückführung, die *reductio*, auf diese ersten Axiome und aus sich selbst einsichtigen, evidenten Prinzipien. Auf ihnen gründet jedes spätere Urteil. Es gäbe keine Sicherheit und Gewißheit in dem von diesen Prinzipien Abgeleiteten, wenn sie selbst nicht in höchstem Maße gewiß wären. In der Erkenntnis der ersten allgemeinen Prinzipien kann es keinen Irrtum geben. »Non enim posset esse aliqua firmitas vel certitudo in his quae sunt a principiis, nisi principia essent firmiter stabilita. Et inde est quod omnia mutabilia reducuntur ad aliquod primum immobile. Inde est etiam quod omnis specifica cognitio derivatur ab aliqua certissima cognitione circa quam error esse non potest, quae est cognitio primorum principiorum universalium, ad quae omnia illa cognita examinantur, et ex quibus omne verum approbatur, et omne falsum respuitur. In quibus si aliquis error posset accidere nulla certitudo in tota sequenti cognitione inveniretur« (De ver XVI 2).

Vergleichbares geschieht, wenn der Mensch seine Denkinhalte – 56 conceptiones – analysiert, wenn in der *resolutio* ein einfacher, nicht mehr zusammengesetzter und insofern erster Begriff erreicht wird, der gleichwohl im Prinzip alles umgreift, was in einem Begriff zusammengefaßt sein kann. Dieses Letzte und Erste und Bekannteste, in allem, was der Mensch begreift, Mitbegriffene, ist das *ens*, das *seiend*.

»In his autem quae in apprehensione omnium cadunt, quidam ordo invenitur. Nam illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est quod ›non est simul affirmare et negare‹, quod fundatur supra rationem entis et non entis: et super hoc principio omnia alia fundantur« (STh I/II 94, 2). Diese unmittelbaren evidenten Prinzipien erfährt der Mensch in ihrer Gewißheit ursprünglich in sich selbst, denn das Wissen um sich selbst, die Selbstgewißheit, ist das gewisseste und sicherste: »Scientia de anima est cer-

tissima quod unusquisque in seipso experitur se animam habere et actus animae sibi inesse« (De ver X 8 ad 8).

3. Nichtdefinierbarkeit des Seinsbegriffs

57 Dieses *ens* als das *ens commune* nimmt in seiner alles umgreifenden
253- Allgemeinheit eine einmalige und eigentümliche Sonderstellung ein.
259 Im gesamten Bereich der Wirklichkeit findet sich nichts, was nicht sei-
end genannt werden müßte. Nicht nur die denkunabhängige Wirklich-
keit und alles, was der Mensch aktiv gestaltend hervorbringt, auch das
nur Gedachte, das sogenannte *ens rationis*, das bloße Gedankending,
die Begriffe und Anschauungsinhalte sowie die formalen Denkopera-
tionen und selbst das Mögliche, fallen unter den Begriff *seiend*.

58 Hier zeichnet sich nun das Besondere des Seinsbegriffs ab. Jeder
wirkliche Begriff muß definierbar sein, er muß durch genaue Angaben
ein- und abgegrenzt werden können. Das geschieht nach der Defini-
tionslehre durch die Angabe der nächsten Gattung, *genus proximum*,
und des artbildenden Unterschiedes, *differentia specifica*.

Wenn der Mensch in der philosophischen Tradition als *animal ratio-
nale* definiert wird, so wird aus dem Gattungsbegriff *Sinnenwesen* der
Mensch durch die arteigene und damit ausgliedernde und zugleich ein-
grenzende Differenz der *rationalitas* näher bestimmt. Es geht hier um
die Frage, wie etwas von einem anderen ausgesagt werden kann, um die
sogenannten Prädikabilien. Als Verstandesformen bezeichnen sie die
Einteilung des logisch Allgemeinen in Gattung (*genus*), Art (*species*),
artbildender Unterschied (*differentia specifica*), Eigenschaft (*pro-
prium*) und zufällige Eigenschaft (*accidens logicum*).

59 Auf keine dieser Arten kann der Seinsbegriff ausgesagt werden. Er
läßt sich nicht definieren, denn die für eine Definition erforderlichen
Begrenzungen gehören ebenso wie die genera selbst in den Bereich
dessen, was *ens* meint. Dem Sein ist kein Begriff übergeordnet, und
jede mögliche *differentia* fällt selbst unter das *ens*. Alles Begrenzte und
alle Grenzen fallen unter das Sein. Das Sein definieren, eingrenzen zu
wollen, wäre geradezu ein Widerspruch in sich selbst; hieße es doch,
das grundsätzlich Unbegrenzte durch Begrenzung begreifen zu wollen.

60 Die Allgemeinheit des *ens* kann also in keinem Fall die einer
258- Gattung oder Art sein. Ihm kommt die Univozität, die Eindeutigkeit ei-
259 nes definierbaren Begriffes nicht zu. *Univocatio* besagt ja, daß ein
Wort Identisches, begrifflich Gleiches, in mehreren Dingen benennt.
Gleichwohl ist *seiend* auch kein Wort, das äquivok gebraucht würde,
so daß damit bei Wortgleichheit der Sache nach völlig verschiedene

Dinge bezeichnet würden. Alle unterschiedlichen Bedeutungen von *seiend* sind vom Ursprung her und immer schon vom Sein selbst umfassen. Die Differenz zwischen den verschiedenen Seienden ist deshalb nicht zwischen *seiend* und *nicht-seiend* anzusetzen, sie liegt vielmehr in den je verschiedenen Weisen zu sein, im *modus essendi*, also nicht darin, ob etwas ist oder nicht ist, sondern auf welche Weise es ist.

4. Die Kategorien

Die verschiedenen Arten und Weisen, wie Seiendes ist, werden nach der Überzeugung des Thomas in den Kategorien erschöpfend erfaßt. Unter den Kategorien oder Prädikamenten (*praedicare*) versteht Thomas die verschiedenen Weisen des Aussagens und damit einschlußweise, weil immer irgendwie Sein ausgesagt wird, die verschiedenen Weisen des Seins, eben die *modi essendi*. In dieser Aussage geht es somit immer um das Was in der Prädikation. »*Modi autem essendi proportionales sunt modis praedicandi*« (In Phys., lib. III, lect. 5, nr. 322).

61
247-
252

Logisch gesehen sind die Kategorien oberste Gattungsbegriffe, mit denen die gesamte kontingente Wirklichkeit erfaßt werden kann; ontologisch sind sie die universalsten Seinsweisen, und so gesehen sind sie unabhängig von menschlicher Begriffsbildung.

Die Frage der Ableitung der Kategorien ist ein äußerst schwieriges Problem, da ein rein logisch-deduktives Vorgehen naturgemäß ausgeschlossen ist. Sie müssen also aus Erfahrung durch Induktion gewonnen werden. Thomas bemüht sich, aus der Natur des Seins selbst die von Aristoteles überkommene Kategorientafel zu begründen.

62

Dieses Bemühen stößt zunächst auf zwei grundsätzlich zu unterscheidende Seinsweisen und führt damit zu den beiden Hauptkategorien: Substanz und Akzidens. In der Begegnung mit einem Seienden richtet sich das erste, Wirklichkeit begreifen wollende Fragen auf die Substanz, auf das, was etwas ist, auf das Wesen. Die dabei gewonnenen Aussagen gehören in der Weise zu einer Sache, daß davon ihre Identität schlechthin abhängt. Würde sich daran etwas ändern, so bedeutete das eine Änderung des Subjekts selbst. Unter anderem Gesichtspunkt betrachtet, ist diese Seinsweise das In-sich-selbst-Stehen, das *esse in se*, welches keines anderen Seienden als Träger bedarf. Dieser Selbststand, dieses In-sich- und Für-sich-Sein, schließt jedoch keineswegs Selbst-Ursächlichkeit ein.

Im Unterschied zu dieser Seinsweise kommt alles, was nicht mit der Substanz, mit dem Subjekt, identisch ist, diesem inhärierend oder äußerlich zu. Das sind dann die akzidentellen Seinsweisen, die immer

63

einer Substanz als Träger bedürfen – *esse in alio ut in subiecto* – und diese näher bestimmen. Im Anschluß an Aristoteles führt die Analyse der Wirklichkeit durch Thomas von Aquin zu folgenden neun Akzidentien: Quantität, Qualität, Relation, Leiden, Wirken, Zeit, Ort, Lage und Haben. Was also über das Substanzsein hinaus von einem Seienden ausgesagt werden kann, haftet entweder der Substanz an, oder es muß äußerlich mit ihr verbunden und von ihr her benannt sein.

64 Innerhalb jeder Kategorie gibt es dann noch einmal über- und untergeordnete Begriffe. So stellt etwa in der Substanzkategorie der Begriff *animal* (Sinnenwesen) den übergeordneten Gattungsbegriff zu *homo* (Mensch) dar, weil *homo* unter den Begriff *animal* fällt, aber nicht umgekehrt. Vergleichbares gilt für alle anderen Kategorien. Zu beachten ist dabei, daß ein Gattungsbegriff der einen Kategorie nie als übergeordneter Gattungsbegriff einer anderen Kategorie begegnen kann. Darin ist der letzte Grund zu sehen, weshalb es bei zehn Kategorien zehn oberste Gattungsbegriffe gibt, die sich nicht mehr einander unterordnen lassen, aber jeweils alle Gattungsbegriffe ihrer eigenen Kategorie umfassen.

65 Alle Kategorien, Substanz und Akzidentien, begreifen und bezeichnen unterschiedliche Weisen zu sein. Sein ist also kein *genus*, es übersteigt vielmehr alle *genera entis*, weil diese *genera* eben *genera entis* sind. Der Seinsbegriff bringt den Aspekt der transkategorialen Einheit im kategorial Verschiedenen zum Ausdruck. Weil sich Seiendes verschieden zum Sein verhält, kann es nicht univok ausgesagt werden: »*Diversa habitudo ad esse impedit univocam praedicationem entis*« (De potentia 7, 7). *Seiend* wird also auf vielfältige Weise ausgesagt, aber nicht äquivok, sondern analog; es wird etwas begriffen, was allem wirklich zukommt, aber eben in grundverschiedener Weise. Bei allen Differenzen zwischen den verschiedenen Arten besteht gleichwohl die grundlegende Identität darin, daß es Arten und Weisen zu sein sind. Das Unterscheidende kommt mit dem Verschiedenen darin überein, daß es ist. Transzendentalität und Analogie hängen innerlich und notwendig zusammen.

5. Analogie des Seins

66 Zur Erläuterung der Analogie greift Thomas das Beispiel des Aristoteles von der Gesundheit auf (vgl. In Met. IV 1, nr. 537; vgl. Aristoteles, Met. IV 2, 1003 a 34). Unter je anderem Aspekt kann in Hinordnung auf die Gesundheit eines Lebewesens durchaus Verschiedenes *gesund* genannt werden: die Medizin, Gesundheit bewirkend; die Le-

bensweise, insofern sie Gesundheit erhält; das Aussehen, als Folge von Gesundheit, diese anzeigend.

Auf solche Weise wird auch *seiend* vielfältig ausgesagt. Das geschieht im Hinblick auf ein Erstes, aber nicht als Ziel oder Ursache, sondern als Zugrundeliegendes. Ursprünglich wird die Substanz, *quae habet per se esse*, seiend genannt. Mit dem Blick auf sie als das Vorgeordnete werden dann auch die Akzidentien, als *entia in alio*, seiend genannt. Unter dieser Rücksicht fallen das Werden als *via ad esse* und das Vergehen als *via ad non esse* ebenso unter seiend; selbst wenn mit dem Wort *non ens* gerade das Sein verneint wird, kommt dieser negatio als Denkakt noch Sein zu.

Die Vielfalt, wie Seiendes ist und ausgesagt wird, führt Thomas auf vier Seinsweisen, auf vier *modi essendi*, zurück. Das nur Gedachtsein, *in ratione esse*, ist die schwächste Seinsweise. Werden und Vergehen stehen diesem modus nahe. Durch das *esse in alio*, das In-einem-anderen-Sein, unterscheiden sich die Akzidentien von der vollendeten Seinsweise, dem *per se existere*, der Substanz. Auf diese Seinsweise des In-sich-selbst-Stehens als das primum und principale sind alle anderen bezogen. Der Gedanke der *proportio*, der Beziehung von zwei oder mehreren auf ein anderes Eines, *ordo sive respectus ad aliquid unum*, hält sich bei Thomas trotz einer gewissen Entwicklung in dieser Frage durch. 67

Die verschiedenen Ansätze einer Lösung des Analogieproblems, auf die in diesem Zusammenhang nicht weiter eingegangen werden kann, erwachsen aus dem Bemühen, mit Hilfe der *analogia entis* am Ende auch noch die Differenz zwischen dem Absoluten und dem Kontingenten, zwischen Schöpfer und Geschöpf in dem Sinne zu überbrücken, daß menschliche Worte, auf Gott bezogen, nicht einfach ins Leere greifen.

Da *sein* also schlechthin alles meint, ist der Seinsbegriff der umfangreichste, zugleich aber auch der inhaltsärmste. Man kann keinen Inhalt von Sein gewinnen, weder durch Definition, noch durch rückführende Explikation, noch durch Aufzählung des vom Sein Umgriffenen. Das Sein schlechthin begegnet nicht. Trotzdem ist das Sein, auch wenn bisweilen dieser Eindruck entstehen mag, nicht einfach nichts. 68

6. Die Transzendentalien

Die Frage ist nun, wie man einen Zugang zum Sein finden kann. Mit den sogenannten transzendentalen Bestimmungen des Seins greift Thomas dieses Problem auf und beantwortet damit zugleich die Frage nach der Möglichkeit von Ontologie. 69
220
223

Gemeint sind mit diesen Bestimmungen Aspekte und Weisen des Seins, die in dem Wort *ens* zwar nicht zum Ausdruck kommen, aber trotzdem mit *seiend* generell gegeben sind. Von jenen speziellen Weisen zu sein, wie sie in den Kategorien erfaßt werden, sind diese zu unterscheiden.

Die Transzendentalien folgen unmittelbar und notwendig aus dem Wesen des Seins und übergreifen deshalb mit diesem alle Grenzen, Gegensätze und Seinsweisen. Selbst sind sie nicht vom Sein umgriffen, sondern mit dem Sein identisch und deshalb mit ihm konvertibel: *ens et unum* (*verum, bonum etc.*) *convertuntur*.

70 Mit dem Begriff *ens*, der Name ist vom *actus essendi*, vom Seinsakt, hergeleitet, ist unter dem Gesichtspunkt der *essentia*, des Wesens, die Bezeichnung *res* unmittelbar gegeben, weil dadurch eben das Wesen des Seienden zum Ausdruck gebracht wird und jedes Seiende ein Etwas-Seiendes ist. Absolut gesehen folgt weiterhin aus dem *ens* die Bestimmung des *unum*, die innere Ungeteiltheit und Einheit. Unter dem Aspekt der wesentlichen Bezogenheit der Seienden, des *ordo unius ad alterum*, auf das, was sie selbst nicht sind, wird das Getrenntsein, das Etwas-anderes-Sein, *aliud quid*, erfaßt und mit dem Wort *aliquid* bezeichnet. Andererseits ist aber auch die Bezogenheit, das Übereinstimmen, die *convenientia unius entis cum alio*, mit dem Seienden wesentlich gegeben. Die Voraussetzung und Möglichkeitsbedingung dafür ist aber, daß es etwas gibt, das von seinem Ursprung her offen ist, mit allem anderen übereinkommen zu können: »*Aliquid quod natum sit convenire cum omni ente*« (*De ver I 1*). Die Geistseele des Menschen wird diesem Anspruch gerecht. Ein Wort des Aristoteles aufnehmend, sagt Thomas deshalb von ihr, sie sei *quodammodo omnia*, in gewisser Weise alles. Einschlußweise ist damit gesagt, daß alles, was ist, erkennbar ist, »*omnis res nata est esse in anima*« (*STh I 78,1*); Sein und Geist sind wesentlich aufeinander bezogen. Erkennbarkeit ist mit dem Sein selbst gegeben. Dieser Grundzug verwirklicht sich in zweifacher Weise. Als Kräfte der Seele unterscheidet Thomas Erkenntnisfähigkeit und Strebevermögen, *vis cognitiva et appetitiva*. Die angleichende Übereinkunft des Intellekts mit dem Seienden, mit der Sache, die *adaequatio rei et intellectus*, wird mit dem Wort *verum* zum Ausdruck gebracht. Unter dem Gesichtspunkt des Strebevermögens kommt dem Seienden die Bezeichnung *bonum* zu, weil gut das ist, was erstrebbar ist.

71 Mit solchen Überlegungen entfaltet Thomas in einer Explikation des Grundbegriffs *ens* die damit konvertiblen transzendentalen Bestimmungen *res, unum, aliquid, verum* und *bonum* als generelle Weisen des Seienden, die nicht von außen zu *ens* hinzugefügt werden, sondern mit dem *seiend* selbst gegeben sind, aber in dem Wort *ens* nicht aufscheinen und greifbar werden.

Da nun alles in irgendeiner der Weisen des Seins unter den Begriff *ens* fällt, muß sich das weitere Fragen vor aller Beschäftigung mit Teilbereichen den Strukturen und Prinzipien des konkret Seienden zuwenden. Nur vom konkret Seienden, vom *hoc aliquid*, kann man im strengen Sinne sagen: Es ist. Die Wirklichkeit des einzelnen wird nicht von allgemeinen Prinzipien deduziert, sondern diese Prinzipien werden durch die Analyse des *ens* aufgefunden; es gibt diese Prinzipien nicht vor dem durch sie konstituierten Seienden, sondern immer nur in ihm, als nachträglich erkennbare, nicht selbständige Seinsprinzipien.

7. Akt und Potenz

Mit dem Verstehen von *seiend*, von Wirklichsein, wird in der von uns erfahrbaren Welt gleich ursprünglich das dem *actus* korrespondierende Prinzip der Potentialität miterfaßt. Die Differenz zwischen Verwirklichtsein, *actus*, und Möglichsein, *potentia*, durchzieht alles, was ist. Die konkreten Dinge, das *hoc aliquid*, sind nicht nur Wirklichkeit, sondern stets auch bestimmt von Möglichsein, sie tragen Potentialität in sich. Alles, was der Erfahrung begegnet, kann nicht nur auch in höherem oder geringerem Maße verwirklicht sein; es kann auch sein und nicht sein, es kann werden und vergehen. Dieser Sachverhalt ist gemeint, wenn von jedem Seienden gesagt wird, es sei wandelbar, ein *ens mobile*.

Der *actus* ist das nicht weiter zurückführbare Prinzip des Wirklichseins (*actus primus*) und des Wirkens (*actus secundus*). Dem entspricht die *potentia* als das Prinzip des Werdens. Als *potentia activa* ist sie die Befähigung, einen Akt hervorzubringen, als *potentia passiva*, einen Akt zu empfangen.

Auf diese Weise wird das Werden, die Bewegung – *motus* – im metaphysischen wie im physikalischen Sinne definiert als *actus entis* in *potentia*, als Verwirklichung einer Potenz.

Damit ist ein Problem angesprochen, das in die Anfänge der Philosophie zurückreicht und eine philosophische Grundentscheidung von großer Tragweite impliziert. Parmenides hatte lapidar formuliert: »Ist ist und Nichtsein ist nicht« (Fragment 2, Die Fragmente der Vorsokratiker, griech./dt. hrg. von H. Diels/W. Kranz, ⁶Berlin, Bd. 1 1951, Bd. 2 und 3 1952; Neudruck Zürich 1985). Deshalb ist nur das Seiende, da alles, was nicht seiend ist, nichts ist. Und aus eben diesem Grunde ist das Seiende unveränderlich, da es sonst zwei Zustände gäbe, die verschieden sein müßten, die aber doch beide seiende und somit dasselbe wären. Werden und Vergehen sind deshalb nur leere Worte (Fragment 6 und 8, a.a.O.).

72
264-
279

73

Ein solcher Begriffsrealismus, der das *seiend* univok faßt, kann der konkreten Wirklichkeit jedoch nicht gerecht werden. Von seinem Ansatz her ist Parmenides gezwungen, die erfahrbare, kontingente Welt des Werdens und Vergehens dem Nichtsein zuzuweisen. Es gibt keine *wirkliche Möglichkeit*. Was ist, ist restlos bestimmt; eine Ansicht, die in vielfacher Hinsicht schwerwiegende Konsequenzen nach sich zieht. Die Spur dieses Gedankens läßt sich, wenn auch bisweilen verdeckt, durch alle Epochen der abendländischen Geistesgeschichte verfolgen.

74 Schon Aristoteles (Met. IV 2, 1003 a 33; vgl. Thomas, In Met. IV 1, nr. 535) hat jedoch Parmenides entgegengehalten: *Seiend* wird in vielfacher Weise ausgesagt, es gibt verschiedene Weisen des Seins und nicht nur die kontradiktorische Alternative Sein oder Nichtsein. Möglichkeit ist nicht nur logische Möglichkeit, logische Widerspruchsfreiheit, zum Wirklichsein hinzugedacht, sondern wirkliche Unbestimmtheit und damit eben auch reale Bestimmbarkeit. Aristoteles hat damit diese Welt des Werdens und Vergehens gewissermaßen dem Nichts entrissen, die Perspektive eröffnet, sie ontologisch positiv zu werten und zu begreifen. Diese philosophische Konzeption der Ur Differenz zwischen dynamis und energieia, potentia und actus, kommt Thomas sehr entgegen. Sie ermöglicht es ihm, zwei theologischen Grundvorgaben philosophisch gerecht zu werden. Bis in die letzte Konsequenz zu Ende gedacht, kann damit die bleibende, nie aufhebbare Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf begriffen werden. Die reine Wirklichkeit, der actus purus, und das aus Wirklichkeit und Möglichkeit konstituierte Sein können nie in eins fallen. Zum anderen gelingt es damit, die vom Glauben geforderte Positivität der nichtgöttlichen Wirklichkeit als Schöpfung zu denken, der Würde des Konkreten gerecht zu werden.

Die compositio des konkret Seienden liegt auf der metaphysischen Ebene. Akt und Potenz sind Prinzipien des ens, *quod est*, das Wodurch, *quo est* dessen, was ist; als solche sind sie für sich nicht existent, sondern nur im principiatum verwirklicht. Das ist die Voraussetzung dafür, daß das konkret Seiende, die Substanz, in Individualität und innerer Einheit existiert. Aus verschiedenen bereits verwirklichten Seienden kann kein einfachhin Seiendes werden: »Ex pluribus enim actu existentibus non fit unum simpliciter« (De anima, a.11). Diese Einsicht wird von Thomas immer wieder, wenn auch unterschiedlich, formuliert; sie ist für sein Denken von fundamentaler Bedeutung.

8. Materie und Form

Die formelle Akt-Potenz-Lehre als Erklärung des Werdens und Vergehens findet im sogenannten Hylemorphismus ihre sachliche Applikation. Der forma (morphe) entspricht der Akt, der materia (hyle) die Potenz. Alle wandelbaren Substanzen sind in diesem Sinne metaphysisch aus Materie und Form zusammengesetzt. 75
260-
263

Das Prinzip nun der inneren Einheit und Bestimmtheit, welches das Sein einfachhin – den actus essendi – verleiht, ist die substantielle Form, die in jedem Seienden nur eine einzige sein kann; sie ist der Grund für das Daß, das Was und die Einheit des Seienden: »Est autem hoc proprium formae substantialis, quod det materiae esse simpliciter; ipsa enim est per quam res est hoc ipsum quod est« (De anima, a.9). Alle weitere, das Wesen nicht verändernde Bestimmung ist Sache der sogenannten forma accidentalis, die nur ein esse secundum quid verleiht. Alles, was im Sinne einer forma substantialis hinzukäme oder weggenommen würde, bedeutete eine Änderung des Wesens selbst. Zwei schon aktuierte substantielle Formen können also bestenfalls äußerlich, additiv zusammengefügt, nie aber zu einer Wesenseinheit werden. 76

Als Möglichkeitsbedingung für das substantielle Werden, dafür, daß die forma bestimmend wirken, daß sie Prinzip des Seins und des So-seins sein kann, bedarf es eines entgegengesetzten Ko-Prinzips, der Potentialität, und das ist die Materie. Die sogenannte *materia prima* ist aus sich bestimmungslose, reine Möglichkeitsbedingung, reine Potenz; als solche kommt sie nicht vor und ist deshalb ein Grenzbegriff. Von ihr ist die *materia secunda* zu unterscheiden. Sie ist bereits geformte, *informierte*, aber weiterer Verwirklichung fähige Materie, gegeben im Hier und Jetzt unter bestimmten, feststellbaren Ausdehnungen. So ist die Materie Prinzip und Grund für die Verwirklichung der allgemeinen Form, des Wesens, im konkreten Einzelnen, und damit Prinzip der Vielheit. Diese quantitativ gezeichnete und in Raum und Zeit greifbare Materie – *materia quantitate signata* – ist das Prinzip der Individuation: Dieselbe Form kann in verschiedenen Individuen vorkommen, die gleiche species ist in einer Vielzahl von Exemplaren verwirklicht. 77

Es ist eine selbstverständliche und gängige These, daß für Thomas die *materia quantitate signata* Individuationsprinzip ist, und dafür lassen sich zahlreiche Belegstellen anführen. Es finden sich bei ihm aber auch Texte, wo es heißt, die Individuation sei *de ratione formae*, sie habe ihren Grund in der Form. Es muß sich dabei keineswegs um widersprüchliche Aussagen handeln; es sind das nur verschiedene Aspekte, unter denen das Gleiche zur Sprache kommt. Bei der Behandlung des Individuationsproblems wird nämlich häufig nicht hinreichend beachtet, daß es die nicht individuierte Form, ebenso wie die *materia prima*, ja gar 78

nicht gibt, da die forma ja immer nur im Konkreten, das heißt eben individuiert wirklich ist. Nur vom compositum kann man im eigentlichen Sinne sagen: Es ist. Materie und Form sind in diesem Verständnis als nicht selbständige Prinzipien innere Ursachen eines jeden Seienden: causa materialis und causa formalis. Äußere Ursachen, weil nicht in das Seiende mit eingehend, sind die causa efficiens, die durch ihr Wirken ein Seiendes hervorbringt, und die causa finalis, die durch die Zweckbestimmung, durch das Weswegen, das Wirken veranlaßt.

9. Wesen und Dasein

- 79 Wenn von den Seinsprinzipien, genau gesagt von den Prinzipien des konkret Seienden, gehandelt wird, darf die Frage, wie das Verhältnis von Sosein (essentia) und Dasein (existentia) näherhin zu denken und zu bestimmen sei, nicht ausgeklammert werden. Es geht dabei um nichts weniger als den Ansatz und damit um den Zugang zu jeder philosophischen Konzeption und so um den Schlüssel einer angemessenen Interpretation. Eine bis in unser Jahrhundert reichende Tradition der Thomas-Auslegung war der Ansicht, Thomas vertrete einen Essentialismus, er habe seine Philosophie vom Wesen her entworfen. Warum diese
- 80 These unhaltbar ist, soll wenigstens kurz angedeutet werden. Die Grundbestimmung der inneren Differenz, die das Kennzeichen der kontingenten Wirklichkeit ist, findet einen besonders deutlichen Ausdruck in der Nichtidentität von Sosein und Dasein. Die Frage danach, ob etwas ist – an sit –, nach der Existenz also, ist immer unterschieden von der Frage nach dem Wesen, nach dem, was etwas ist. Wenn vom Wesen die Rede ist, geht es um den Inhalt, um das Was – quid sit – eines Seienden; man spricht deshalb auch von der quidditas. Der essentia entspricht das griechische ousia; im Anschluß an Aristoteles steht dafür auch quod quid erat esse. Mit dem Kunstausdruck *quod quid erat esse* (In Metaph. lib. VII, l.2, nr.1270) übersetzt Thomas das aristotelische *to ti en einai* (Metaph. VII 3, 1028b 34); er versteht darunter, wie Aristoteles, die quidditas vel essentia. Im Deutschen wird diese Formulierung unterschiedlich übersetzt: Wesenswas, das-was-es-ist-zu sein, das-was-es-war-zu sein. Die Streitfrage, wie das *war* anstelle des zu erwartenden *ist* zu erklären sei, läßt sich möglicherweise mit dem Hinweis beantworten, es werde damit ein zeitloses, notwendiges Sein zum Ausdruck gebracht. Zum Wesen in diesem Verständnis gehören forma und materia als die Prinzipien dessen, was etwas ist. Keines dieser das Was, den Inhalt eines Seienden bestimmenden und begründenden Prinzipien umfaßt aber den Aspekt des Daß, der Existenz. Im kontingenten Bereich, im Raum

der erfahrbaren Wirklichkeit, ist Existenz kein Wesensmerkmal; das besagt aber, daß kein Wesen Existenz, Dasein begründen kann.

Wenn nun Thomas von einem Seienden spricht, dann meint er damit nicht ein Wesen als Wesen, sondern ein Wesen, insofern es wirklich ist. 81
Ens bezeichnet etwas, ein Was, das Sein hat, am Sein teilhat, das wirklich ist, in actu est. Das Sein ist die Wirklichkeit jeder Form und jeder Natur (STh I 3, 4). So schreibt Thomas in seinem Kommentar zu Peri Hermeneias (In Peri Hermeneias, lib. I, lect. 5, nr. 71-73; nr. 73): »nam EST, simpliciter dictum, significat in actu esse; et ideo significat per modum verbi. Quia vero actualitas, quam principaliter significat hoc verbum EST, est communiter actualitas omnis formae vel actus, substantialis vel accidentalis, inde est quod cum volumus significare quamcumque formam vel actum actualiter inesse alicui subiecto, significamus illud per hoc verbum EST, vel simpliciter vel secundum quid: simpliciter quidem secundum praesens tempus; secundum quid autem secundum alia tempora. Et ideo ex consequenti hoc verbum EST significat compositionem.« Ohne nähere Bestimmung gebraucht, bezeichnet *ist* also *wirklich sein*. Darauf weist die Verb-Form hin, die ursprünglich die Verwirklichung einer substantiellen oder akzidentellen Form zur Sprache bringt. Mit diesem Verständnis von *sein* weicht Thomas in einer grundlegenden Frage der Metaphysik von Aristoteles ab. An der kommentierten Stelle (Perihermeneias 16 b 23) schreibt der Stagirite, daß *ist* nichts bedeutet.

Von der Wirklichkeit, vom actu esse, hängt alles ab, weil alles, was ist, d.h. alle Wesen in irgendeiner der Weisen des Seins sind. Das Was-Sein der Dinge ist nur im actus essendi; als Allgemeines existiert es nicht.

Wie verhalten sich nun das *Was* (essentia) und das *Daß* (existentia) 82
zum Konkret-Seienden (ens)? Das Sein, wodurch alles Seiende ist, wird nicht als selbständige, selbst wie eine res seiende Wirkursache verstanden, sondern als metaphysisches Prinzip. In diesem Sinne kommt Sein allem zu, was ist. Dieses Sein als Allgemeinstes ist jedoch selbst nicht etwas, was sich außerhalb existierender Dinge finden ließe, es ist nur im realen Seienden: »ipsum esse commune non est aliquid praeter omnes res existentes, nisi in intellectu solum« (ScG I 26, nr. 241).

Für sich genommen besagt Sein keine Begrenzung, sondern nur Wirklichkeit und Fülle: »esse est perfectio omnium perfectionum« (De potentia, q.7, a. 2 ad 9). Seine Verwirklichung als Seiendes bedeutet demgegenüber Begrenzung durch ein Wesen, durch eine inhaltliche Bestimmung, das aber seinerseits ebenfalls nur als Prinzip verstanden werden darf.

Sein und Wesen sind demnach für sich genommen nicht Seiende, in diesem Sinne sind sie vielmehr nicht, sondern sie sind Prinzipien,

durch welche das konkret Seiende ist. Wesen und Sein sind je ein quod est, ein *Wodurch*, des quod est, des konkreten Seienden. Der actus essendi macht also ein Etwas zum ens actu. Sein ist nicht nur Dasein eines Wesens, sondern inneres metaphysisches Prinzip des Seienden als Seienden. Sein ist nur gegeben im Seienden als etwas-sein, und Wesen ist nur durch Sein Verwirklichtes. Thomas kennt kein eigenes Wesenssein, unabhängig vom Seienden. Das Seiende wird nicht von einem Sein des Wesens, sondern vom actus essendi her gedacht.

Darin liegt die Stärke und Überlegenheit, zugleich die Aktualität der thomasischen Position gegenüber jeder Wesensmetaphysik, die manche Interpreten ihm auch heute noch unterstellen.

- 83 Daß Thomas das Seiende als Einheit von Sein und Wesen versteht und in diesen nur Prinzipien sieht (Expositio super librum Boethii De trinitate V, 4), steht außer Frage. Daß er gleichwohl von einer *distinctio realis*, von einem realen Unterschied, zwischen Sein und Wesen spricht, kann nicht dagegen angeführt werden. In Abhebung von der *distinctio rationis*, einer Unterscheidung, die nur vom Denken an eine Sache herangetragen wird, postuliert ein Unterschied in der Sache keineswegs zwei für sich seiende res. Insofern ist der Ausdruck *distinctio realis* zumindest mißverständlich. Denn auch die Dualität von Prinzipien, die nicht auf eines hin aufgehoben werden kann, ist eine Distinktion der Sache, eine *distinctio realis*; es ist eine ontische Identität des ens bei gleichzeitiger ontologischer Dualität der Prinzipien. So denkt Thomas vom actus essendi, von der Wirklichkeit her; und sein Denken bleibt immer auf die Wirklichkeit bezogen. Darin liegt die bleibende Aktualität seiner Philosophie.

III. Die Frage nach dem Menschen

1. Leib-Seele-Person

- 84 Was der Mensch sei, entscheidet sich an der Verhältnisbestimmung von Leib und Seele. Gleichzeitig fällt damit eine Vorentscheidung über eine Reihe anderer Fragen: über das Wesen menschlicher Erkenntnis, über den Bezug des Menschen zur Welt, über die Voraussetzung und

Möglichkeitsbedingung einer Existenz jenseits der Todesgrenze, um nur einige der davon abhängenden Probleme zu nennen.

Wie bei der Analyse des *ens* geht Thomas auch hier von der konkreten Wirklichkeit, d.h. vom konkreten Menschen aus. Er deduziert nicht von allgemeinen Prinzipien, was der Mensch sein soll, sondern er stellt fest, wie der Mensch *actu*, wie er wirklich ist, und fragt von da aus nach dessen Seinsprinzipien.

Gleichwohl steht im Hintergrund eine theologische Vorgabe. Der Mensch ist selbstverständlich, wie alle Wirklichkeit, Geschöpf Gottes. Darüber hinaus wird das Wesen des Menschen aber noch näher bestimmt: Der Mensch ist in seiner Konkretheit, als *compositum* aus Leib und Seele, von Gott beabsichtigt und geschaffen. Diese geistig-leibliche Einheit ist »*ex prima dei intentione*« (De potentia, q.3, a.10). Dieser Einheit liegt nichts voraus; auch die Seele ist nicht etwa früher und unabhängig außerhalb eines Körpers geschaffen. Gott ist der Schöpfer *totius compositi*, der Ganzheit Mensch. Aber nicht nur in dieser Einheit, sondern auch in seiner Einmaligkeit – *propter se* (De ver V 3) – ist der Mensch von Gott gewollt. Er ist von Natur aus frei, Herr seiner Akte und trägt seinen Sinn in sich selbst. Dadurch gewinnt der einzelne nicht weiter zurückführbare Singularität und unantastbare Würde. Diese vollkommenste Seinsweise in der gesamten Wirklichkeit belegt Thomas mit dem Begriff der Person (STh I 29,3; vgl. auch 29,1: »*Et ideo inter ceteras substantias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturae, et hoc nomen est persona.*«). In diesem Verständnis ist der Mensch für Thomas Gegenstand philosophisch interpretierender Explikation, die er mit Hilfe des Hylemorphismus durchführt. Das ist jedoch nicht ganz unproblematisch. Die innere Einheit des Menschen läßt sich mit diesem Vorstellungsmodell durchaus angemessen denken. Die Dimension des Personseins aber, daß der einzelne mehr ist als nur ein Fall von Menschsein, ist damit noch nicht erfaßt.

Die Frage, was der Mensch sei, ist von der Theologie her also schon beantwortet. Zur Diskussion steht nur, wie diese Einheit aus Geist und Materie – und das ist das spezifisch christliche Menschenverständnis – philosophisch gedacht und begriffen werden kann. Thomas betrachtet diesen anthropologischen Ansatz nicht nur als positive theologische Vorgabe, er ist darüber hinaus überzeugt, daß diese Sicht durch die Erfahrung – *experientia* – bestätigt und gedeckt wird.

Das Ergebnis dieses Bemühens zählt zu den herausragenden, heute noch gültigen Leistungen des Thomas von Aquin. Thomas ist sich offensichtlich bewußt, in dieser Frage völlig neue, auch über Aristoteles hinausgehende Denkwege zu beschreiten, und versäumt es deshalb nicht, die von ihm abgelehnten Positionen eines neuplatonischen Dualismus mit seinen verschiedenen Varianten auch innerhalb des Chri-

stentums ausführlich zu referieren sowie mit großer Sorgfalt argumentativ zu widerlegen. In den entsprechenden Partien der *Summa contra gentiles* bietet Thomas geradezu einen Abriß der Geschichte der Deutung des Leib-Seele-Verhältnisses. Der von ihm erzielte Erkenntnisfortschritt tritt damit unmittelbar ins Bewußtsein.

88
208–
219
Der mit Entschiedenheit abgewiesene Dualismus stellt sich für Thomas etwa so dar: Leib und Seele werden als zwei selbständige Substanzen aufgefaßt. Die Seele ist mit dem Leib verbunden wie ein *ens completum* mit einem anderen vollständigen Seienden. Sie verhält sich zum Leib wie der Fischer zu seinem Boot, wie der Mensch zu seiner Kleidung. Die Seele subsistiert nicht nur für sich, in ihr ist auch die vollkommene Artnatur des Menschen verwirklicht. Der Mensch ist also eine Seele, die sich eines Körpers bedient: *anima utens corpore*. Das Verhältnis zwischen Leib und Seele ist nur ein beiläufiges, akzidentelles. Deshalb ist der Tod, verstanden als Trennung von Leib und Seele, keine *corruptio substantialis*. Unsterblich, präexistent und sich selbst bewegend geht die Seele als der eigentliche Mensch im Kreislauf *de corpore ad corpus*.

89
Daraus ergeben sich erkenntnistheoretische Konsequenzen. Die Sinne haben für die Seele und ihr Erkennen, ebenso wie der ganze Körper, nur zufällige, nicht wesenhafte Bedeutung. Sie sind deshalb auch für den Erkenntnisvorgang nicht konstitutiv. Durch die sinnlichen Eindrücke wird unsere Seele lediglich in gewisser Weise angeregt, sich zu erinnern an das, was sie vorher wußte und was sie von Natur aus in sich selbst trägt. In ihrer Präexistenz hat sie an den Ideen partizipiert und so ohne jede Behinderung die Kenntnis von allem Wissen empfangen. Durch die Vereinigung mit einem Körper wurde die Seele dann in solchem Maße belastet, daß sie vergaß, wovon sie ursprünglich ein *konnaturales* Wissen hatte. Erkenntnis, die *Maieutik* ist dafür der Beweis, ist deshalb nichts anderes als *Anamnesis*, Wiedererinnerung: »*Discere non esset aliud quam reminisci*« (ScG II 83, nr. 1674).

Wenn es sich so verhielte, dann, so der Einwand des Thomas, gäbe es keinen vernünftigen Grund, und nach seiner Überzeugung konnte auch Plato keinen benennen, weshalb die Seele eigentlich mit einem Leib verbunden wird. Dann ist diese Verbindung gegen ihre eigene Natur. Der Mensch in der Verbindung von Leib und Seele wäre dann etwas Nicht-Natürliches, in sich Widersprüchliches.

90
240–
246
Wenn aber Leib und Seele wesentlich den Menschen ausmachen – und davon geht Thomas aus –, dann muß ihr Verhältnis zueinander so gedacht werden, daß sie für sich genommen nur nichtselbständige Prinzipien des konkreten Menschen in seiner *seinsmäßigen* Einheit sind. Leib und Seele als für sich existent, als *actu entia*, könnten nie zu einem *unum simpliciter* verbunden werden. Die Voraussetzung für eine

letzte innere Einheit im Menschen ist nur dann gegeben, wenn Leib und Seele als metaphysische Prinzipien verstanden werden, wenn sie sich verhalten wie *materia* und *forma*, wenn der Hylemorphismus also streng metaphysisch gefaßt wird.

Nach ausführlichen Erörterungen kommt Thomas zu dem Ergebnis, daß die geistige Seele die einzige substantielle Form des Menschen ist. Als Ko-Prinzip der *anima intellectiva* kommt dann aber nur die *materia prima* als reine Potenz in Frage. Alles, was der Mensch ist, Körperwesen, Lebewesen, Sinnenwesen und Geistwesen, ist er durch die *anima intellectiva* als Wesensform; was zum Menschen gehört, verdankt er seiner Geistseele. In dieser Sicht ist eine weitere substantielle Form von vornherein ausgeschlossen, da sie die innere Einheit des Menschen und so sein Wesen zerstörte.

Damit ist aber zugleich Wichtiges über die Seele selbst ausgesagt: 91
Es ist ihr Wesen, Geist und *forma corporis* zu sein; sie ist von solcher Art, daß sie zu ihrer eigenen Verwirklichung eines Körpers bedarf: »*per essentiam suam spiritus est et per essentiam suam forma corporis est*« (De ver XVI 1 ad 13). Seele kann nur vom Leib her und auf den Leib hin verstanden und definiert werden; was Seele ist, kann man nicht sagen, ohne auch vom Leib zu sprechen: »*In definitione animae ponitur corpus*« (De spiritualibus creaturis, a.9 ad 4).

Die Seele ist aber nicht nur *forma corporis*, sondern als solche auch 92
Substanz (De anima, a.1), d.h., die sogenannte *anima separata*, die durch den Tod vom Leib getrennte Seele, ist subsistent, ein *hoc aliquid*; dieses allerdings nur in einem ganz allgemeinen Verständnis, nicht im Sinne der Subsistenz einer vollständigen Artnatur (STh I 75, 2). Diese Tatsache, daß die Seele als *forma* des Menschen nicht vernichtet wird, bringt Thomas mit dem Begriff der *in corruptibilitas animae*, der Unzerstörbarkeit der Seele zum Ausdruck. Mit dem, was Plato und die neuplatonische Tradition mit der Unsterblichkeit der Seele meinten, worin der anthropologische Dualismus seinen greifbarsten Ausdruck findet, hat dieser Gedanke des Thomas nichts gemein. Die *anima separata* ist nicht der Mensch, sie ist weder *persona* noch *homo* noch das *ego*; sie ist *quasi nihil* (In I ad Corinthios XV, lect. 2, nr. 924). In diesem zugegebenermaßen aporetischen Gedanken bringt Thomas mit philosophischen Mitteln einen theologischen Sachverhalt zur Sprache. Von der Absicht des Schöpfers her ist der Mensch auf ewiges Leben hin geschaffen; diese Absicht kann auch durch Sünde und Tod nicht endgültig durchkreuzt werden. Obwohl der Mensch stirbt, wird er nicht vernichtet. Seine Identität hält sich durch, sie wird aber erst in der Auferweckung der Toten wieder verwirklicht.

Von dieser theologischen Perspektive her wird noch einmal das 93
Spezifische menschlichen Seins mit Nachdruck ins Bewußtsein geru-

fen. Der Mensch ist weder reiner Geist in einem Körper, noch ist er geistloses, reines Sinnenwesen, er ist eine Wesenseinheit aus Geist- und Materialprinzip. Im konkreten Menschen sind Leib und Seele ontisch identisch. Die Geistseele ist die Wirklichkeit des Leibes, der Leib ist die Weise, wie eine Seele wirklich ist. Damit ist nicht nur der Dualismus neuplatonischer Provenienz überwunden, Thomas geht auch, obwohl er mit dem Hylemorphismus einen aristotelischen Gedanken aufgreift, in einem entscheidenden Punkt über Aristoteles hinaus. Darin manifestiert sich gleichzeitig, daß Thomas eben eine spezifisch christliche Anthropologie entwirft und nicht die des Aristoteles übernimmt. Der Stagirite hatte den Dualismus Platons in die Seele selbst verlegt, indem er die Trennungslinie zwischen Sinnenseele und Geistseele zog. Der nous, der Geist, als das höchste Vermögen im Menschen kommt von außen und bleibt dem Menschen äußerlich. Die Geistseele, das, was im Menschen denkt, ist göttlich, präexistent und postexistent, sie verhält sich zur Sinnenseele, die mit dem Leib eine hylemorphe Einheit bildet, aber auch mit ihm stirbt, wie das Bleibende zum Wandelbaren, wie das Ewige zum Vergänglichen. Gegen diese unzutreffenderweise als Monopsychismus bezeichnete Richtung des heterodoxen Aristotelismus hat sich Thomas verschiedentlich, u.a. in seiner Schrift *De unitate intellectus contra Averroistas* mit großer Entschiedenheit ausgesprochen. Für ihn gehört der Geist als individuierter wesentlich zum Menschen; die anima intellectiva, nicht nur die sensitive Seele, ist forma corporis.

- 94 In dieser äußerlich so unscheinbaren Weiterung wird ein Entwicklungsprozeß von größter Tragweite greifbar: Der Wandel von der Prädominanz des Allgemeinen im antiken Denken hin zum Einzelnen und zur Subjektivität der Neuzeit; ein Prozeß, der in der jüdisch-christlichen Tradition seine Wurzeln hat und im Denken des Aquinaten säkulare Bedeutung gewinnt.

2. Theoretische Vernunft

- 95 Als menschliche Seele ist die anima intellectiva an die Welt verwiesen; sie braucht deshalb gerade auch für ihre höchste Tätigkeit, für das Erkennen, unabdingbar sensitive Kräfte: »anima unitur corpori propter intelligere« (De anima, a.8 ad 15). Der menschliche Intellekt muß sich zu seinem Vollzug sinnlicher Organe bedienen. Er besitzt nicht wie ein rein geistiges Wesen ein von Natur eingegossenes Wissen der Wahrheit. Jede Art angeborener Ideen wird von Thomas mit Entschiedenheit zurückgewiesen. Als höchste Potenz ist der menschliche Intellekt eine

tabula rasa. Alle menschliche Erkenntnis beginnt deshalb mit der Erfahrung, der sinnlichen Wahrnehmung der konkreten Dinge. Deshalb ist es erforderlich, daß die anima intellectualis nicht nur über Erkenntniskraft, sondern auch über eine sinnliche Ausstattung verfügt, daß sie an körperliche Organe gebunden ist. Der Mensch ist also in seiner Erkenntnisfähigkeit an diese konkrete Welt verwiesen; der Ort des Menschen ist die Welt. So sind die sensitiven Potenzen der Seele für das Erkennen notwendig, um das proprium obiectum, den eigentlichen Erkenntnisgegenstand, darzubieten (De anima, a.15). Sinnlichkeit und Denken fallen im Menschen nicht auseinander, es kann nicht das eine ohne das andere geben, sondern immer nur in Einheit. Es handelt sich dabei nicht um Seelenteile oder gar um verschiedene Seelen, sondern um Potenzen der einen anima: »ipsa anima sensibilis in homine est rationalis« (De anima, a.11 ad 19). Der Mensch hat eine sinnliche Intellektualität und eine intellektuelle Sinnlichkeit. »Nam intellectus est quaedam potentia receptiva omnium formarum intelligibilium, et sensus est quaedam potentia receptiva omnium formarum sensibilium« (In De anima, lib. III, lect. 13, nr. 790). Menschliche Erkenntnis ist deshalb wesentlich welt-, d.h. erfahrungsgebunden. Sie beginnt mit der sinnhaften Wahrnehmung. Insofern ist sie aposteriorisch und rezeptiv. Durch die Einwirkung der Außenwelt über die Sinnesvermögen entsteht die species impressa, das phantasma, worin die objektive, sinnliche Form des Dinges zum Ausdruck kommt. Durch die Spontaneität des tätigen Intellekts, durch den intellectus agens, kommt es dann durch den Prozeß der Abstraktion zur Erkenntnis der Washeit, des Wesens des einzelnen konkret Seienden. Der Verstand erfaßt im sinnlich Wahrnehmbaren, in sensibili, das geistig Erfassbare, das intelligibile. Das anfänglich nur sinnlich Wahrgenommene wird durch den wirkenden Verstand geistig erfaßt, und das heißt eben begriffen. Aus der species impressa, dem Sinnenbild, wird die species expressa, der Begriff. Das intelligibile wird nicht von der sinnlichen Vorstellung losgelöst, es wird vielmehr in der sinnlichen Vorstellung erfaßt. Der Erkenntnisakt bleibt ein einheitlicher Vollzug leiblich-geistiger Wirklichkeit des Menschen. »Der Geist mischt sich per accidens in das einzelne ein, insofern er in stetem Zusammenhang mit den sinnlichen Kräften steht« (De ver X 5).

Das Apriori dieses ganzen Vorganges, das von der Erfahrung Unabhängige und ihr Vorausliegende, ist das lumen mentis bzw. lumen naturale. Thomas versteht darunter ein rein formales Apriori, die Bedingung der Möglichkeit, daß Seiendes in seinem Wesen begriffen werden kann, weil Sein schon immer verstanden ist (In De anima, lib. III, lect. 7, nr. 680). Mit dem materialen Apriori eingeborener Ideen, mit der Einstrahlung der Wahrheit oder ihrer unmittelbaren Schau hat dieser

Gedanke nichts gemein. Das *lumen mentis* ist der *habitus principiorum*, der Sachverhalt, daß Seins- und Denkgesetze identisch sind. Als solches Apriori des Erkenntnisvorganges verhält sich das *lumen mentis* zum Intellekt wie das, wodurch erkannt wird – *sicut quo intelligitur* –, nicht wie das, was erkannt wird – *quod intelligitur* – (STh I 88, 3 ad 1). Es ist dem Licht vergleichbar. So wie zum Sehen neben dem sehbaren Gegenstand und dem Sehvermögen eben noch das Licht als Medium gehört, so bedarf es auch zum Sehen des Wesenhaften im sinnlichen Gegenstand eines geistigen Lichtes. Selbst sieht es nicht, noch wird es passiv bestimmt, aber es ermöglicht allererst das Sehen der Washeit (*intelligibile*) im sinnlichen Gegenstand (*in sensibili*), das Bestimmtwerden durch den Gegenstand in seiner Washeit. Dieses *lumen naturale* ist reine Aktivität und Spontaneität des Geistes: *intellectus agens*.

98 Eine Analyse des Erkenntnisaktes, der in sich eine Einheit darstellt, zeigt nach Thomas also vornehmlich drei für das Zustandekommen konstitutive Elemente (STh I 79, 2 u. 3). Der *intellectus passibilis* bzw. *possibilis* bezeichnet die Potenz, das Vermögen, wodurch der Intellekt grundsätzlich auf alles bezogen ist, was ist: »...*hanc solam naturam habet, quod est possibilis respectu omnium*« (In De anima, lib. III, lect. 7 nr. 681). Der Aspekt der Aktivität kommt in dem Begriff des *intellectus agens* zum Ausdruck, durch den das Vermögen zu erkennen in den Akt überführt wird. Mit der *conversio ad phantasmata* ist schließlich das Ineinandergreifen von Verstand und Sinnesvermögen angesprochen. Erkennen heißt, das Wesen der Dinge erfassen. Das Wesen gibt es jedoch nicht als solches, sondern immer nur als individuiertes, in Materie verwirklichtes. Materialer Gegenstand und sinnliche Wahrnehmung sind deshalb Voraussetzung jeder Erkenntnis. Die körperlichen Sinne erfahren von dem körperlichen Gegenstand eine Einwirkung: *impressio*. Die Tätigkeit des Verstandes vollzieht sich aber nicht durch ein körperliches Organ. Es bedarf deshalb einer Vermittlung zwischen sinnlicher Wahrnehmung und geistiger Erkenntnis. Diese ist in der Vorstellung zu sehen, in der sich das Wesen eingepreßt hat: *species impressa*. Darauf kann nun der Verstand Bezug nehmen in der *conversio ad phantasmata* und den Eindruck (*species impressa*) zum Ausdruck und Allgemeinbegriff erheben: *species expressa*.

99 Diesen Vorgang des Erkennens einer Wirklichkeit außerhalb des Subjekts versteht Thomas als ein Hinausgehen des Erkennenden zum Objekt. In der Reflexion auf den Erkenntnisakt beginnt die Rückkehr des erkennenden Prinzips zu sich selbst, da der Erkenntnisakt zwischen dem Subjekt und dem Objekt der Erkenntnis liegt. In der Erkenntnis des eigenen Wesens vollendet sich diese Rückkunft geistbegabter Wesen: »... *in hoc enim quod cognoscunt aliquid extra se positum, quodammodo extra se procedunt; secundum vero quod cognoscunt se co-*

gnoscere, iam ad se redire incipiunt, quia actus cognitionis est medius inter cognoscentem et cognitum. Sed reditus iste completur secundum quod cognoscunt essentias proprias: unde dicitur in lib. de Causis [prop. XV], quod omnis sciens essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa« (De ver I 9).

Grundlegend für die Frage nach der Wahrheit ist also die Verhältnisbestimmung von Denken und extramentaler Wirklichkeit. Ist Denken ein Maßnehmen an der unabhängig vom Subjekt gegebenen Wirklichkeit und ein Nachformen dieser Wirklichkeit im Gedanken? Oder ist Denken ein Maßgeben, ein Setzen des Erkenntnisgegenstandes? Mit anderen Worten: Bezieht sich die Spontaneität des Geistes nur auf den Akt, auf das Daß der Erkenntnis oder zugleich auf das Was, auf ihren Inhalt? Die Antwort des Thomas, eine der klassischen Grundpositionen in dieser Frage, ist klar: »Intellectus enim humanus est mensuratus a rebus, ut scilicet conceptus hominis non sit verus propter seipsum, sed dicitur verus ex hoc quod consonat rebus: ex hoc enim quod res est vel non est, opinio vera vel falsa est« (STh I/II 93, 1 ad 3). Menschliche Erkenntnis ist also nicht wahr aus sich selbst, sondern weil und insofern sie mit der Wirklichkeit übereinstimmt; der erkennende Geist empfängt sein Maß von den Dingen.

Die geschaffenen Dinge aber haben ihr Maß vom erkennenden Geiste Gottes empfangen; dieser ist maßgebend und nicht maßempfangend. Alles, was ist, ist zwischen den göttlichen und den menschlichen Intellekt gestellt. Von Gott ist es – und das heißt Schöpfung – actu, wirklich erkannt, und darin gründet seine prinzipielle Erkennbarkeit, »quia res nata est animae coniungi et in anima esse« (STh I 78, 1). Dieser Erkennbarkeit korrespondiert die Geistseele, die von ihrem Ursprung her solcherart ist, daß sie mit allem Seienden übereinstimmen kann, nata est convenire cum omni ente. Wegen dieser Fähigkeit sagt Thomas von der Seele, sie sei gewissermaßen alles, quodammodo omnia; sie ist nicht nur das, was sie selbst ist, sondern in gewisser Weise auch das andere: »non solum est id quod est, sed etiam est quodammodo alia« (In De anima, lib. II, lect. 5, nr. 283).

Ursprünglich und im strengen Sinne des Wortes spricht Thomas von Wahrheit, wenn über einen Sachverhalt geurteilt wird, daß etwas in Wirklichkeit so sei, wie der menschliche Intellekt über die Sache denkt, wenn also die Übereinstimmung des Denkens über einen Sachverhalt mit dem Sachverhalt behauptet wird, indem gesagt wird, die Sache verhalte sich in Wirklichkeit so oder nicht so: »Veritas est adaequatio intellectus et rei secundum quod intellectus dicit esse quod est vel non esse quod non est« (ScG I 59, nr. 495).

Im eigentlichen Sinne kann von Wahrheit nur im Urteil gesprochen werden: »Veritas est tantum in intellectu componente et dividente, non

100
224–
225

101
229–
231

102
226–
228

autem in sensu neque in intellectu cognoscente, quod quid est« (STh I 16, 2). Nur in der Stellungnahme des Urteils, wenn durch das Ist-Sagen ein Subjektbegriff mit einer Prädikatsaussage verbunden wird – compositio – bzw. das eine vom anderen ausgeschlossen wird – divisio –, ist Wahrheit gegeben. Begreifen als solches, die simplex apprehensio, ist formell weder wahr noch falsch, da ein Begriff lediglich gedanklich eine Washeit ausdrückt, ohne Behauptung und Stellungnahme. Vergleichbares gilt von der Sinneswahrnehmung. Der ursprüngliche Ort der Wahrheit ist also das Urteil im Ist-Sagen.

103 Die Übereinstimmung, von der Thomas in diesem Zusammenhang spricht, besagt natürlich keine ontische Identität. Es handelt sich vielmehr um eine Bezogenheit des Verstandes auf die Wirklichkeit, indem der Verstand das sagt, was in Wirklichkeit so ist. Diese Beziehung ist eine relatio non mutua, eine nicht wechselseitige Beziehung, da von dem Erkenntnisvorgang nur der erkennende Intellekt, nicht aber die erkannte Sache betroffen ist. Intellectus und res bleiben immer unterschieden. Die Weise, wie das Denken im Urteil die Sache wiedergibt, ist nicht die Weise des Seins der Sache selbst. Die Übereinstimmung bezieht sich auf den Denk- und Seinsinhalt, nicht auf die Denk- und Seinsweise. In der Identität der forma, des Wesens – Thomas spricht auch von der conformitas – liegt bei gleichzeitiger Verschiedenheit der Existenzweise das Entscheidende der Erkenntnisbeziehung. Es ist eine ontologische Identität bei bleibender ontischer Differenz. In Auseinandersetzung mit dem Ideenrealismus Platons stellt Thomas in seinem Metaphysikkommentar diesen Unterschied nachdrücklich heraus: »nam omne quod est in aliquo, est per modum eius in quo est. Et ideo ex natura intellectus, quae est alia a natura rei intellectae, necessarium est quod alius sit modus intelligendi quo intellectus intelligit, et alius sit modus essendi quo res existit. Licet enim id in re esse oporteat quod intellectus intelligit, non tamen eodem modo« (In Metaph. lib I, lect. 10, nr. 158).

104 Aus dieser Überlegung erhellt also, daß Wahrheit ursprünglich, per prius, logische Wahrheit ist. In einem abgeleiteten Sinne, per posterius, kann man jedoch auch von der Wahrheit der Dinge, der ontischen Wahrheit sprechen. Wenn im Erkennen der Grundbezug von Denken und Sein realisiert wird, wenn das Denken sich auf das Seiende abstimmt, dann muß dem eine adaequatio rei ad intellectum vorausliegen, das Seiende muß intelligibel, es muß erkennbar sein. Der Seinsbezogenheit des Denkens muß die Denkbezogenheit des Seins korrespondieren. In dem Axiom *omne ens est verum* bzw. *ens et verum convertuntur* kommt dieser Sachverhalt zum Ausdruck. Das ist gemeint, wenn von der ontischen bzw. ontologischen Wahrheit, von der Wahrheit der Dinge, die Rede ist.

Damit kann freilich nicht behauptet sein, der Mensch als endlicher Geist könne actu alles erkennen, sehr wohl aber soll damit gesagt sein, daß er im Verstehen von Sein zu allem, was ist, in Beziehung steht. Diese prinzipielle Erkennbarkeit des Seins hat ihrerseits ihren Ursprung im schöpferischen, seinsbegründenden, maßgebenden Erkennen Gottes, der alles, was ist, actu erkennt und dadurch ins Dasein setzt: »A deo procedunt res per modum scientiae et intellectus« (De potentia, q.3, a.4). 105

3. Praktische Vernunft

So wie die transzendente Bestimmung des verum aus der Zuordnung der Wirklichkeit zum erkennenden Geist (vis cognitiva) gewonnen wird, so resultiert das ens als bonum aus dem Bezug zur vis appetitiva, zum Strebevermögen des Menschen: »bonum est convenientia entis ad appetitum« (vgl. De ver I 1). Ein Seiendes wird unter dem Gesichtspunkt gut genannt, daß es für ein anderes eine gewisse Vervollkommnung darstellt, »dicitur bonum ens perfectivum alterius per modum finis« (vgl. De ver XXI 1). 106
204–
206
232–
234

In diesem Verständnis erstrebt alles von Natur aus das Gute, das, was zu seiner Verwirklichung beiträgt, alles ist durch diese inclinationes naturales, durch die natürlichen Neigungen und Grundtriebe, auf das hingeeordnet, was ihm zuträglich ist. Diese teleologische Verfaßtheit ist den Dingen von Gott eingeschaffen. Das natürliche und letzte Ziel, der finis ultimus des Menschen, ist das Glück, die beatitudo (STh I/II 1.8). Es ist das Wesen des Menschen, glücklich sein zu wollen. Deshalb kann er dieses Ziel nicht nicht wollen, er kann nicht nicht-glücklichsein wollen: »Voluntas humana non potest non velle beatitudinem, nec potest velle miseriam« (De potentia, q.2, a.3; vgl. auch STh I 82, 2; STh I/II 5, 4). 235

Im Gegensatz zu untergeistigen Wesen, die durch ihre Instinkte auf ganz bestimmte bona hingeeordnet und dadurch in ihre Umwelt eingebunden sind, durch ihre inclinationes naturales also determiniert sind, ist der Mensch als geistbegabtes Wesen auf das Sein, auf alles, was ist, bezogen. Sein letztes Ziel, und damit eben sein Glück, kann deshalb nicht dieses oder jenes bonum sein, sondern nur das bonum universale. Der Mensch kann das Gute als solches erkennen und deshalb auch wollen, das aber ist Gott. Nur Gott kann den Menschen glücklich machen: »Nihil ergo est quod possit hominem beatum facere, eius implendo desiderium, nisi deus« (De regimine principum I 9). 107

Auf dieses letzte Ziel hin ist der Mensch determiniert. Er steht ihm nicht frei gegenüber. Hinsichtlich dieses Zieles gibt es keine Wahl. Das 108
236–

- 239 Gute in seiner Universalität ist das transzendente Objekt, auf das der Mensch von seinem Wesen her bezogen ist: »Electio autem cum non sit de fine, sed de his quae sunt ad finem« (STh I/II 13, 6). In dieser finalen Determination hat aber die Freiheit des Geistes ihr Fundament; diese nicht aufhebbare Grundbezogenheit auf das summum bonum ermöglicht die Freiheit den bona particularia, den innerweltlichen Teilgütern gegenüber: de his quae sunt ad finem. In dieser Freiheit der Wahl, dem liberum arbitrium, gründet die sittliche Verantwortung des Menschen. Der Wille des Menschen ist frei in bezug auf den Akt selbst, er kann wollen und nicht wollen; er ist frei hinsichtlich des Objektes, er kann dieses oder jenes und dessen Gegenteil wollen; und er ist frei, was die Hinordnung der Einzelgüter auf das letzte Ziel anbetrifft, er kann das, was unter diesem Gesichtspunkt für ihn gut oder schlecht ist, wollen. Das Schlechte zu wollen gehört aber nach Thomas nicht zum Wesen der Freiheit, sondern ist ein Defekt. Eigenursprünglichkeit und rechte Bezogenheit auf das letzte Ziel machen nach Thomas das Wesen von Freiheit aus.
- 109 Freiheit setzt Vernunft voraus, die das Ziel erfaßt und das Handeln darauf hinordnet. Die Vernunft hat das freie Handeln zu regeln. Was bei anderen Lebewesen durch Instinkte und Triebstrukturen von innen her geordnet, vorgegeben und determiniert ist, muß beim Menschen von der ratio geleistet werden: »Sed loco omnium inest homini ratio, qua exteriora sibi praeparat loco horum quae aliis animalibus intrinseca sunt« (In Physicorum lib. III, lect. 5, nr. 322).
- 110 Die Regel, das Richtmaß, das Gesetz menschlichen Handelns, ist also die Vernunft. Es ist ihre Aufgabe, den Menschen auf sein Ziel hinzuordnen. Der Seinsgrund für sein Handeln ist die causa finalis, die Zielursache. Da jedes Gesetz eine Vernunft verlangt, von der es gegeben wird, ist in diesem Sinne Gott der Gesetzgeber für die gesamte Wirklichkeit. Von seiner Vernunft wird das ganze Weltall geleitet. Das ewige Gesetz, die lex aeterna, ist »nichts anderes als der Plan der göttlichen Weisheit, insofern sie alle Handlungen und Bewegungen lenkt« (STh I/II 93, 1).
- 111 Die gesamte Ordnung des Universums, Naturordnung und sittliche Ordnung, sind davon umfaßt. In der durchgehenden teleologischen Grundstruktur aller Wirklichkeit kommt dies zum Ausdruck. Alles, was ist, trägt die Prinzipien für die je ihm eigenen Akte in sich und ist dadurch in objektiver Weise auf sein Ziel ausgerichtet. Durch die Schöpfung ist dieses ewige Gesetz promulgiert worden. Von diesem Verständnis der lex aeterna aus geht Thomas die Frage nach der lex naturalis an (STh I/II 91, 2).
- Dem Maßgeben Gottes entspricht auf seiten der geschaffenen Wirklichkeit ein Geregelt- und Gemessenwerden und dadurch eine Teilhabe an der lex aeterna durch eine Einprägung: ex impressione (STh I/II 91, 2).

Das vernunftbegabte Geschöpf nimmt jedoch eine Sonderstellung ein. Es unterliegt in einer ausgezeichneteren Weise – *excellentiore modo* – der Vorsehung Gottes. Die *rationalis creatura* nimmt daran in einem aktiven Sinne teil, da sie für sich und andere vorsehen, voraussehen und planen kann und muß: »Fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens« (STh I/II 91, 2; vgl. auch De ver V 5). 112

Das Naturgesetz, die *lex naturalis*, ist die Teilnahme des vernunftbegabten Geschöpfes am ewigen Gesetz. Obwohl sich im Menschen eine Vielzahl von natürlichen Strebungen und Neigungen seiner vegetativen und sensitiven Dimension finden, so ist doch die *anima rationalis* die einzige Wesensform, die den ganzen Menschen prägt, so daß jeder Mensch die natürliche Neigung hat, gemäß der Vernunft zu handeln: »naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc quod agat secundum rationem« (STh I/II 94, 3). Alle anderen Strebungen sind dieser Rationalität zu- und untergeordnet. 113
204–
206

An der Strukturparallelität der theoretischen und der praktischen Vernunft zeigt Thomas auf, wie die *ratio practica* zu den Kriterien ihres Handelns gelangt. »Die Gebote des Naturgesetzes verhalten sich zu der auf das Tun gerichteten Vernunft, wie die Grundsätze der strengen Beweise sich zu der auf die Schau gerichteten Vernunft verhalten: beide sind nämlich aus sich einleuchtende Grundsätze: *principia per se nota*« (STh I/II 94, 2; vgl. STh I 79, 12). So wie *ens* das von der theoretischen Vernunft, der *vis cognitiva*, schlechthin Erfasste ist, so ist gut (*bonum*) das, was die praktische Vernunft, die *vis appetitiva*, als Erstes erfaßt. Alles nämlich, was handelt, handelt wegen eines Zieles, das in sich die *ratio boni*, die Bewandnis des Guten hat. Daraus ergibt sich als Grundsatz der praktischen Vernunft: Das Gute ist das, wonach alle streben. Das erste Gebot des Naturgesetzes lautet demnach: Das Gute ist zu tun und zu erstreben, das Böse ist zu meiden (vgl. STh I/II 94, 2). Alle weiteren Gebote der *lex naturalis* sind daraus abzuleiten. So wie das *lumen naturale* als formales Apriori der theoretischen Vernunft eine Teilhabe an der ersten Wahrheit darstellt, *participatio primae veritatis*, so ist das gleiche *lumen naturale* als formales Apriori der praktischen Vernunft *participatio legis aeternae*. Von diesem Verstandeslicht wird das Naturgesetz konstituiert: Die *lex naturalis* ist »aliquid per rationem constitutum« (STh I/II 94, 1), vergleichbar einem Satz, einer *propositio*, der theoretischen Vernunft. Es ist deshalb das Gesetz des Menschen, das Gesetz seiner Natur, vernunftgemäß zu handeln, »ut secundum rationem operetur«. Das heißt aber zugleich, tugendhaft zu handeln: »Hoc est agere secundum virtutem« (STh I/II 85, 2). 114
201–
203

Von dieser allen Einzeleinsichten vorausliegenden Evidenz der *ratio practica*, daß das Gute zu tun und das Böse zu meiden sei, sind dann alle weiteren Urteile der praktischen Vernunft abzuleiten. Im strengen 115
204–
207

Sinne gehören sie aber nicht mehr zum Naturgesetz. Die unmittelbare Einsichtigkeit des Naturgesetzes beschränkt sich auf die obersten Prinzipien. Für den Bereich der Schlußfolgerungen, der *conclusiones*, ist damit durchaus die Möglichkeit des unverschuldeten Irrtums gegeben (vgl. hierzu STh I/II 94, 6).

- 116 In diesem Ansatz des Naturgesetzes als eines Vernunftgesetzes gründet das thomasische Verständnis des Gewissens (STh I 79, 13), das im Verpflichtungscharakter auch des irrenden Gewissens (*De ver XVII 4*) seinen schärfsten Ausdruck findet. Thomas eröffnet damit auch für den Bereich der praktischen Philosophie neue Perspektiven menschlicher Autonomie. Die Wende des abendländischen Denkens vom Allgemeinen zum Einzelnen, zum Subjekt, findet hierin einen besonders deutlichen Ausdruck.

IV. Die *civitas* als Freiheitsraum

- 117 Der Mensch ist nicht nur einzelner, Person, sondern gleich wesentlich Mitmensch. Der Gemeinschaftsbezug und die gegenseitige Verwiesenheit – in der Sprache finden sie ihren deutlichsten Ausdruck – gründen in der Vernunftnatur des Menschen. Der Mensch ist von Natur aus *animal sociale* und, daraus folgend, *animal politicum* (*De regimine principum I 1*). Es ist deshalb unter dem Gesichtspunkt seiner je eigenen Entfaltung als Mensch (STh II/II 88, 8) erforderlich, in einer Gemeinschaft zu leben. Dafür die Voraussetzungen und den Freiraum zu schaffen, ist das Ziel gesellschaftlicher Organisation und Prinzip politischen Denkens und Handelns, und zwar ebenfalls unter dem Anspruch des Naturgesetzes. Darin gründet die menschliche Gesetzgebung, die *lex humana* (STh I/II 91, 3). Während die Schlußfolgerung, richtig deduziert, selbst Naturgesetz ist, fallen die näheren Bestimmungen (*determinationes*) – sie sind der eigentliche Gegenstand menschlicher Gesetze – nicht mehr darunter; sie können kraft rechtmäßiger menschlicher Autorität so oder anders getroffen werden. In keinem Fall dürfen sie aber dem Naturgesetz widersprechen. Eine solche, wenn auch juristisch legale Anordnung wäre kein Gesetz, sie wäre eine Zerstörung des Gesetzes, *legis corruptio* (STh I/II 95, 2). Ziel und Zweck staatlicher Gesetze ist das Gemeinwohl, in keinem Fall privater Vorteil (STh I/II 90, 2). Der Verpflichtungscharakter eines Gesetzes

gründet also nicht im Willen des Gesetzgebers, sondern in der vernunftgemäßen Ordnung, die darin zum Ausdruck kommt (STh I/II 93, 3). Das Gesetz ist Sache der Vernunft, nicht des Willens.

Unter den Wissenschaften der praktischen Philosophie wird von Thomas der politischen Theorie der höchste Rang zugesprochen (vgl. die Kommentare zur Politik und Ethik des Aristoteles). Der Staat, die *civitas*, ist, verglichen mit der Familie und der Gemeinde, eine *communitas perfecta*, da er alle Menschen umfaßt und sich selbst genügt (STh I/II 90, 3 ad 3). Das *bonum* des Staates ist deshalb das vorzüglichste unter allen menschlichen Gütern (*Sententia libri Politicorum* I 1, nr. 11), da es das Ziel der Politik ist, dem einzelnen das Erreichen seines je eigenen Zieles, der *beatitudo*, zu ermöglichen. So gründet der Staat im Wesen des Menschen, der seinerseits in Gott Grund und Ziel hat. Unter dieser Perspektive ist es für Thomas keine Frage, daß die Gesetzgebung und damit auch die Verfassung Sache des Volkes ist oder dessen, der anstelle des Volkes für das Gemeinwohl Sorge zu tragen hat (STh I/II 90, 3). Da jede menschliche Gemeinschaft der ordnenden Leitung bedarf, gehört die politische Gewalt als konstitutives Element zum Staat (*De regimine* I 1). Im Zentrum des *bonum commune* des Staates steht der Friede. Er ist aber nichts Ursprüngliches, sondern bereits Folge der Gerechtigkeit, jener Tugend, durch die die rechte Ordnung hergestellt wird. Das *ius naturale* (STh II/II 57, 2) hat nicht mehr den Charakter eines allgemeinen Gesetzes, es umfaßt vielmehr alle Rechte, die dem Menschen aufgrund seines Wesens und der Natur der Sache zukommen. Thomas zählt das Recht auf Selbsterhaltung, Arterhaltung und auf ein Leben gemäß seiner Vernunftnatur dazu (STh I/II 94, 2). Um diesen hohen Anforderungen an das *bonum commune* des Staates gerecht zu werden, sollte der Träger politischer Gewalt nicht nur über Klugheit, sondern am Ende sogar über die Tugend der Weisheit verfügen, um den letzten Grund des Seins zum Maß seines Handelns zu machen.

V. Die Frage nach Gott

Die Analyse der Weltwirklichkeit hat die Kontingenz als durchgehendes Kennzeichen ans Licht gebracht. Die Differenz zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit war das Entscheidende, worauf diese Analyse aufmerksam machte. Alles Seiende hat sich als *concretum* erwiesen,

als zusammengesetzt aus Seinsprinzipien. Die sogenannte ontologische Differenz zwischen dem Seienden und dem, wodurch das Seiende ist, dem Sein, war das sich durchhaltende Merkmal. Von diesem Sein, dem *esse commune*, sagt Thomas aber ausdrücklich, daß es nicht als solches existiert (*De potentia* 1, 1).

Hier setzt nun die Frage nach Gott an, und zwar als Frage nach der Bedingung der Möglichkeit dafür, daß kontingent Seiendes ist, obwohl es dadurch gekennzeichnet ist, daß es sein kann, aber nicht sein muß.

1. Beweisbarkeit Gottes

120 Seinen berühmten *Quinque viae* (*ScG* I 13; *STh* I 2, 3), den fünf Wegen
162- zu Gott, läßt Thomas eine sehr aufschlußreiche Erörterung der Frage
169 vorausgehen, ob es überhaupt eines Beweises für die Existenz Gottes
bedarf, ob es nicht an sich und für sich bekannt ist, *per se notum*, daß
Gott ist.

Durch eine Unterscheidung, in der sich das Beweisverfahren ebenso ankündigt wie die erkenntnistheoretische Voraussetzung, geht Thomas das Problem an. Es kann etwas an sich und nicht in bezug auf den Menschen oder an sich und in bezug auf den Menschen bekannt sein. Eine Aussage ist dann an sich bekannt, wenn der Prädikatsbegriff im Subjekt impliziert ist. Die Aussage *der Mensch ist ein Sinnenwesen* ist *per se notum*, denn Sinnenwesen gehört zu dem Begriff Mensch; oder: wenn man erkannt hat, was Ganzes und was Teil meint, dann hat man sogleich auch miterkannt, daß das Ganze größer ist als sein Teil.

121 Auch wenn er in sich vorliegt, muß dieser Sachverhalt des *per se notum* nicht unbedingt für den Menschen gegeben sein, dann nämlich, wenn dem Menschen Subjekt und Prädikat unbekannt sind. Der Satz *Gott ist* ist an sich bekannt. Gottes Wesen ist mit seiner Existenz identisch, Gottes Wesen ist es, zu sein. Wer den Gottesbegriff verstanden hat, kann an Gottes Existenz nicht zweifeln, da mit diesem Begriff Existenz notwendig verbunden ist. Aus der Erkenntnis des Wesens, des *quid est*, dessen, was Gott ist, kann deduktiv das Dasein aufgewiesen werden. Man spricht deshalb von einer *demonstratio propter quid*, von einem Beweis, weswegen etwas so ist. Er wird aus schlechthin früheren Prinzipien geführt. So etwa versteht – oder genauer gesagt mißversteht – Thomas den berühmten Gedanken Anselms von Canterbury, Gott sei etwas, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, und lehnt ihn ab. Da wir, so begründet er seine Haltung, nicht wissen, was Gott ist, da wir keine Einsicht in sein Wesen haben, ist das daraus als *per se notum* sich ergebende Existenzurteil für uns keine an sich be-

kannte Aussage. Wir müssen deshalb den Satz *Gott ist* durch das, was uns bekannter ist, beweisen.

Ein Gottesbeweis kann also nach der Überzeugung des Thomas nicht apriori, sondern nur aposteriori geführt werden. Es ist das die andere Beweisart, die *demonstratio quia*, der Beweis, daß etwas ist. Sie schließt induktiv aus der Wirkung auf die Ursache. Er wird von dem aus geführt, was früher in bezug auf uns ist. Gott wird durch seine Wirkung, d.h. durch die Welt erkannt. Das menschliche Denken geht von den ihm bekannten Wirkungen zur unbekanntem Ursache, *per effectum ad causam*. 122

Darin zeichnet sich erneut die erkenntnistheoretische Position des Thomas ab. Menschliche Erkenntnis ist, der leib-seelischen Einheit des Menschen entsprechend, an die Sinne gebunden und deshalb auch bei der Frage nach Gott auf die Welt verwiesen. Gott ist zwar in der Ordnung des Seins das Erste, in der Erkenntnisordnung aber das Letzte. Der Mensch erkennt nicht in Gott und durch Gott die Welt, sondern umgekehrt, durch die Welt führt sein Erkenntnisweg zu Gott. Es ist also die durch die Sinne erfahrbare Welt, von der aus menschliches Denken seinen Aufstieg zu Gott beginnt. 123

Wenn Thomas davon spricht, daß »in einem allgemeinen Sinn und mit einer gewissen Undeutlichkeit zu erkennen, daß Gott ist,« dem Menschen »von Natur eingepflanzt sei, sofern Gott die Glückseligkeit des Menschen ist und der Mensch von Natur aus sich nach seinem Glück sehnt« (STh I 2, 1 ad 1), dann steht das nicht im Widerspruch zu seinem aposteriorischen Erkenntnisansatz. Es ist hier ja nur von einem Vorgang der Gotteserkenntnis und nicht von einem apriorischen Gott-Erkenntnis die Rede. 124

2. Die *Fünf Wege*

In seinen *Quinque viae* hat Thomas (STh I 2, 3), Gedanken der Tradition aufgreifend, auf fünf Wegen gezeigt, daß Gott ist. 125

Der erste und offenkundigere Weg geht von der Bewegung (*motus*) aus, die in weitem Sinne als Übergang von der Möglichkeit (*potentia*) zur Wirklichkeit (*actus*) verstanden wird. Es ist aber gewiß und steht für die Sinneswahrnehmung fest, »*certum est enim et sensu constat*«, daß einige Dinge in der Welt bewegt werden. Diese Bewegung, dieser Übergang vom Möglich- zum Wirklichsein, kann aber nur durch ein wirklich Seiendes verursacht werden. Da jedoch etwas nicht zugleich und in derselben Hinsicht möglich und wirklich sein kann, kann es auch nicht in derselben Hinsicht bewegend und bewegt sein. Alles 170-179

Bewegte muß also von einem anderen bewegt werden, und dies wieder von einem anderen. Ins Unendliche kann man so nicht fortschreiten, denn dann gäbe es kein erstes Bewegendes und infolgedessen auch kein anderes Bewegendes. »Also ist es notwendig, zu etwas erstem Bewegenden zu kommen, das von nichts bewegt wird« (STh I 2, 3).

126 Der zweite Weg, dem ersten ähnlich, geht von der Wirkursache (causa efficiens) aus. Da etwas nicht Ursache seiner selbst sein kann, muß es eine Ordnung der Ursachen und somit eine erste Wirkursache geben, von der alle anderen abhängen. Wiederum ist ein regressus in infinitum zu verwerfen, da, wenn es keine erste Wirkursache gäbe, es überhaupt keine Wirkursachen gäbe, was aber offenbar falsch ist. »Also ist es notwendig, eine erste Wirkursache anzunehmen«.

127 Der dritte Weg (ex possibili et necessario) hat als tragenden Gedanken den Gegensatz zwischen Möglichem und Notwendigem. Es gibt Dinge, welche die Möglichkeit haben, zu sein und nicht zu sein, was daraus hervorgeht, daß Dinge entstehen und vergehen. Was nur möglich ist, was sein kann und nicht sein kann, hängt, wenn es ist, von Ursachen ab. Ein Rückgang nicht notwendiger Ursachen ins Unendliche ist ausgeschlossen, weil sonst alles aufgehoben würde. Wenn alles die Möglichkeit hat, nicht zu sein, dann war hinsichtlich der Dinge auch einmal wirklich nichts, dann wäre aber auch jetzt nichts, was offenbar falsch ist. Es ist also »notwendig, etwas anzunehmen, was an sich notwendig ist und die Ursache seiner Notwendigkeit nicht anderswoher hat, sondern das Ursache der Notwendigkeit für die anderen ist«.

128 Der vierte Weg wird von den Graden (ex gradibus) genommen, die sich bei den Dingen finden. Es gibt bei den Welt dingen mehr oder weniger Wahres, Gutes, Edles usw.. Mehr und weniger wird von etwas ausgesagt, sofern es sich dem Prinzip nähert, das den Sachverhalt in höchstem Maße verwirklicht. Dieses ist aber die Ursache von allem, was unter die jeweilige Gattung fällt. »Also gibt es etwas, was von allem Seienden die Ursache des Seins, der Gutheit und jeder anderen Vollkommenheit ist«.

129 Der fünfte Weg ist von der Leitung der Dinge (ex gubernatione rerum) genommen. So läßt sich feststellen, daß Dinge, die des Denkens entbehren, dennoch zielgerichtet tätig werden – deshalb spricht man vom teleologischen Gottesbeweis. Wenn aber solches zutrifft, dann muß »es etwas vernünftig Erkennendes geben, von dem alle Naturdinge auf ein Ziel hingeeordnet werden«.

130 Diese fünf Wege enden alle mit dem Satz – oder einer gleichbedeutenden Formulierung: Das nennen alle Gott. Der Beweisgang ist jedoch jeweils vorher mit dem Erreichen eines absoluten Prinzips abgeschlossen. Die Identifikation mit Gott als einem Begriff der Religion gehört nicht mehr dazu. Es sind Wege, die die Philosophie gegangen

ist. Sie zeigen, daß das Denken unterwegs ist auch zum Gott des Christentums. Keines der Argumente ist neu; gleichwohl tragen sie in der Durchführung durchaus die Handschrift des Thomas, selbst wenn er sie mehr referierend aufgenommen haben sollte, denn er stellt sie in den Zusammenhang seines Denkens, vor allem seiner Seinslehre.

3. Die gemeinsame Grundstruktur

Trotz des jeweils unterschiedlichen Ausgangspunktes haben diese fünf Argumente zunächst formal eine gemeinsame Struktur: Sie schließen vom verursachten Sein der Welt Dinge auf eine erste Wirkursache, eine prima causa, zurück. Aber auch in materialer Hinsicht sind sie, auch wenn sich das dem ersten Blick nicht erschließt, von einem einzigen Gedanken getragen, der Frage nach dem Sein und dem Grund dafür, daß es ist und nicht nicht ist. 131

Jeder dieser fünf Wege stellt jeweils einen anderen Aspekt, eine andere transzendente Bestimmung des Seins des konkret Seienden dar, und deshalb lassen sie sich auf einen einzigen Grundgedanken zurückführen, von dem sie umgekehrt auch getragen werden, ohne den sie sich einem angemessenen Zugang verschließen, ohne den sie im strengen Sinne des Wortes vordergründig bleiben müßten. Dieses nicht gesehen zu haben, ist der Mangel vieler Deutungen der *quinque viae*.

Dieser alles tragende und die fünf Wege erst erschließende Grundgedanke wurde von Thomas bereits in seiner Frühschrift *De ente et essentia* in wenigen Sätzen zusammengefaßt: »Daher muß jedes Ding, dessen Sein etwas anderes ist als seine Natur, sein Sein von woandersher erhalten haben. Weil nun alles, was von einem anderen her ist, letztlich auf das, was von sich aus ist, auf die erste Ursache zurückgeht, so muß es etwas geben, was für alle Dinge dadurch die Ursache des Seins ist, daß es selbst nur das Sein ist; wäre dem nicht so, so ginge die Reihe der Ursachen ins Endlose, weil, wie gesagt, jedes Ding, das nicht nur Sein wäre, eine Ursache für sein Sein haben müßte« (Kap. 5, nr. 4). 132

Der Ausgangspunkt dieses Gedankenganges ist das konkret Seiende, die erfahrbare Wirklichkeit. Durch die Verschiedenheit von Sein und Wesen, von dem, was etwas ist, und dem, daß es ist, wird eine innere Differenz und damit das metaphysische Zusammengesetztsein dieser Wirklichkeit unmittelbar ausgesprochen. Die Existenz, das Dasein, gehört nicht zum Wesen der Dinge. Indirekt wird dadurch auf den Unterschied zu einer Wirklichkeit aufmerksam gemacht, die nur Sein, das *esse tantum*, ist. Dadurch wird der Ansatz der implizierten Argumentation noch einmal präzisiert, weil von dem Sein des Seienden, 133

nicht von seinem Wesen, von seiner Natur aus argumentiert wird. Das Wirklichsein – der *actus essendi* – steht also zur Frage. Wenn nun das Wirklichsein mit dem Wesen des Seienden nicht identisch ist, dann muß dieses Wirklichsein letztlich auf eine Ursache zurückgehen, die nicht dies oder jenes ist, sondern eben reine Wirklichkeit, *actus purus*, das Sein selbst.

134 An dieser Stelle der Überlegung muß auf einen weiteren grundlegenden Unterschied aufmerksam gemacht werden, aus dessen Mißachtung manche Kritik an den thomasischen Gottesbeweisen ihre Argumente bezieht: Das Sein der Dinge, das, wodurch Seiendes ist, ist nicht Gott, sondern die alles umgreifende Wirkung Gottes. Es eröffnet sich damit eine sogenannte theologische Differenz zwischen dem Sein und dem unerkennbaren Grund dafür, daß überhaupt etwas ist, dem Grund dafür, daß Sein Seiendes begründet und trägt. Daß also überhaupt irgendetwas ist, kann ohne jene allem Begreifen entzogene, transzendente Wirklichkeit nicht erklärt und verstanden werden. Im Wirklichsein also liegen Grund und Ansatz des Gedankenganges, der über das metaphysische Kausalitätsprinzip zur reinen, alles begründenden Wirklichkeit führt, deren Wesen es ist zu sein, ohne innere Differenz, in absoluter Einfachheit. Deshalb hat alles, was ist, sein Sein in vermittelter Teilhabe von dieser *prima causa*.

135 Gott ist für alles die Ursache des Seins. An entscheidender Stelle der Argumentation wird somit auf das metaphysische Kausalitätsprinzip zurückgegriffen (STh I 44, 1; ScG II 15). Alles wirkliche, kontingente Sein muß eine Ursache haben, durch die es existiert. Das Kausalitätsprinzip wird also als denknötwendig und streng allgemeingültig für den gesamten Bereich des endlichen Seins vorausgesetzt. Dieses Prinzip ist das logische Instrument zur Überschreitung des Erfahrungsbereiches und zum Verweis auf den absoluten Grund. Gott darf jedoch in dieser Überlegung nicht als erste in einer linearen Reihe von gleichrangigen Ursachen gedacht werden: »Non enim reducuntur omnia in primum principium, sicut in propriam causam et univocam, prout homo hominem generat, sed sicut in causam communem et excedentem. Et ex hoc cognoscitur quod est super omnia.« (Ad Romanos, cap. I, lect. 6, nr. 115). Er verhält sich zur Welt nicht wie Dinge verschiedener Gattungen sich zueinander verhalten. Gott steht außerhalb der Gattungen, außerhalb jeder Weise des Seins. Er fällt nicht unter das kategoriale Sein: »deus non est in genere« (STh I 3, 5). In diesem Sinne ist Gott nicht; er ist vielmehr das Prinzip aller Weisen zu sein (ScG I 24).

80-
184

4. Grenzen menschlicher Gotteserkenntnis

Dieser Sachverhalt ist für die menschliche Gotteserkenntnis von weittragender Bedeutung. Die Gesetze des Seins sind die Gesetze des Denkens. Mit dem Seinsbegriff hat der Mensch die Prinzipien des Seins als Apriori seines Erkennens. Thomas spricht vom *habitus principiorum*. Deshalb sind die Weisen zu sein zugleich die Weisen des Urteilens darüber, wie Seiendes ist. Da aber Gott nicht in dem Sinne ist, daß seinem Wesen Sein zukommt, er also nicht in einer Weise zu sein ist, kann menschliches Denken Gott nicht begreifen und in einem formellen Urteil erfassen. Gott als das Sein selbst, als das *ipsum esse subsistens*, liegt außerhalb des begreifenden Denkens; er ist der Unbegreifliche. So kommen menschliches Denken und formale Logik bei der Frage nach Gott an ihre Grenzen. Sie können eine erste in der Reihe seiender Ursachen erreichen, aber nicht die Ursache des Seins. Die formale Logik greift an diesem Übergang nicht mehr, deshalb zwingen die Gottesbeweise nicht, sondern fordern freie Entscheidung. Damit mündet der Gedankengang in die sogenannte *philosophia negativa*. Kausalität Gottes, Schöpfungskausalität kann nicht univok unter dem allgemeinen Begriff Kausalität gefaßt werden. Er kann nur noch, analog gebraucht wie alles, was über Gott ausgesagt wird, in das absolute Geheimnis, in die Unbegreiflichkeit Gottes verweisen. Die Unbegreiflichkeit Gottes ist dann aber eine Aussage über den Menschen, nicht über Gott. 136

Utrum deus sit, ob Gott sei, war die Ausgangsfrage der *Quinque viae*. Sie wird positiv beantwortet: Gott ist, *deus est*. Dieses *Ist* ist jedoch nicht eindeutig und deshalb höchst mißverständlich. Das Wesen Gottes kann damit nicht gemeint sein. Was Gott ist, können wir nicht wissen. Aber auch die Wirklichkeit, den *actus essendi* Gottes, kann dieses *Ist* nicht bezeichnen, denn Existenz ist ja in diesem singulären Fall mit dem Wesen identisch. Daraus ergibt sich, daß dieses *Ist* keine Aussage über Gottes Sein ist, wir begreifen ihn damit nicht. In diesem Satz ist das *Ist* lediglich die *copula*, die Verbindung des Subjektes mit dem Prädikat, die der urteilende Verstand herstellt: Gott ist das Prinzip, der Ursprung aller Weisen zu sein. Darin liegt die Wahrheit dieses Satzes. Gott selbst bleibt jedoch dem begreifenden Denken des Menschen entzogen. 137

Die Erfahrung der Grenze, die der Mensch, über Gott nachdenkend, macht, ist aber nicht nur Negativität; diese Grenze wird zugleich der Intention nach überschritten. An ihr rührt der menschliche Geist an eine Wirklichkeit, an ein Geheimnis, das sich seinem begrenzten und deshalb immer begrenzenden Denken entziehen muß. Einen Gedanken Augustins aufnehmend, spricht Thomas davon, daß es zwar für jeden 138
185-
186

geschaffenen Intellekt unmöglich ist, Gott zu begreifen, daß es aber gleichwohl eine große Seligkeit bedeutet, mit dem Verstand an Gott zu rühren: »attingere mente deum« (STh I 12, 7).

Das Höchste und Letzte menschlicher Gotteserkenntnis liegt deshalb darin, die Unbegreiflichkeit Gottes zu begreifen: »Illud est ultimum cognitionis humanae de deo quod sciat se deum nescire« (De potentia, q.7, a.5 ad 14).

D. Geistesgeschichtliche Bedeutung des Thomas von Aquin

Im Horizont der einleitend umrissenen geistigen Situation um die Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert heben sich Denken und Werk des Aquinaten als herausragende, in die Zukunft weisende Leistung deutlich ab. Thomas war ein moderner, progressiver Denker von geradezu revolutionärer Dynamik. Er war es jedoch mit dem Blick auf die Sache, nicht dem äußeren Gehaben nach – ein Zeichen der Lauterkeit seiner wissenschaftlichen Persönlichkeit. Mutig und besonnen zugleich, wußte sich Thomas der Wahrheit und seinem Gewissen immer mehr verpflichtet als irgendeiner Autorität. Im Nachvollzug seines philosophischen Grundgedankens, beginnend bei der Welt und aufsteigend zu Gott, wurde im Vorausgehenden der Versuch gemacht, die genuine Leistung seines Denkens innerhalb der einzelnen Problemfelder in Abhebung von der neuplatonisch-augustinischen Tradition wenigstens andeutend darzustellen. Der Rang, den sein Denken in der mittelalterlichen Scholastik einnimmt, steht außer Zweifel und läßt die Frage nach unmittelbarer Aktualität zunächst zurücktreten. 139

Gleichwohl soll abschließend nach dem Ganzen gefragt werden. Welche Bedeutung kommt Thomas in der Entwicklung der abendländischen Geistesgeschichte insgesamt zu? Kann er nur historisches Interesse beanspruchen, oder hat er dem Weg des abendländischen Denkens einen Impuls und eine Richtung gegeben, die in unserem eigenen Selbstverständnis noch nachwirken und greifbar sind, ohne die wir uns deshalb selbst nicht angemessen verstehen könnten, weil unser Denken heute noch davon mitgetragen ist? 140

Thomas ist selbstverständlich ein Philosoph und Theologe seiner Zeit. Seine philosophische Grundausrüstung ist – bei aller Eigenständigkeit des Weiterdenkens über Plato und Aristoteles hinaus – griechischer Provenienz, eine Philosophie also, die primär auf das Seiende, die Dinge, auf den Kosmos bezogen ist. Sein Denken liegt vor der Ausrichtung der Philosophie am Subjekt, vor der Thematisierung der Wende vom Sein zum Bewußtsein. Gleichwohl würde man der geistesgeschichtlichen Bedeutung des Aquinaten nicht gerecht, wenn man ihn nur zurückblickend, auf seine Quellen hin und von diesen her lesen würde. Es gibt in seinem Denken eine Dimension, die in die Zukunft weist, es gibt Ansätze, die, wenn auch vielfältig gebrochen, bis heute das abendländische Geistesleben und damit jene Welt bestimmen, die noch die unsere ist. 141

142 Unter diesem Gesichtspunkt ist als ein Grundzug thomasischen Denkens die umfassende Säkularisierung der Welt zu nennen. Thomas lagen zwei geschlossene Interpretationssysteme der Gesamtwirklichkeit vor: der augustinische Neuplatonismus mit dem Prinzip der Idee und der Aristotelismus mit der Bewegung als Strukturansatz. Beide hielt er für unvereinbar mit dem christlichen Gottesbegriff und Schöpfungsglauben. Sein eigener Weg ermöglichte es ihm dagegen, solche Geschlossenheit zu durchbrechen, die Transzendenz Gottes ebenso radikal zu denken wie die Eigenständigkeit und Eigenwertigkeit der Welt und den Menschen als eine letzte innere Einheit aus Geist und Materie zu verstehen.

Damit war die Welt entdivinisiert. Gott ist nicht das höchste Seiende in der Welt, er ist nicht die *prima causa* in einer Reihe gleichrangiger, nur in der Priorität unterschiedener Ursachen. Es gibt Gott nicht, »*deus non est in genere*«. Er ist nicht das erste Seiende, sondern der Grund des Seins. Gott ist nicht ein Teil dieser Welt, nicht ihre bleibende Substruktur im Wandel der Dinge, sondern er ist der Welt gegenüber absolut transzendent. Die Welt ist weltlich, eigenständig, ohne sakrale Nischen, durchgehend profan. Für den Menschen bedeutet solche Eigenwirklichkeit des Geschaffenseins gottbegründete Autonomie im theoretischen wie im praktischen Bereich seiner Vernunft.

143 In dieser Sicht der Welt und des Menschen gründet die Eigenständigkeit der Philosophie ebenso, wie die moderne Naturwissenschaft und Technologie darin ihre Wurzeln haben. Thomas hat jedoch damit nicht die Weichen für eine radikale Ausbeutung und Zerstörung der Welt gestellt. Er hat mit dem gleichen Nachdruck von der Verantwortung des Menschen für die gesamte Schöpfung gesprochen, wenn er ihm ins Bewußtsein ruft, daß seine Würde darin besteht, an der *providentia dei*, der Sorge Gottes für die Welt, teilzuhaben. Daß die Menschen erst heute darauf aufmerksam werden, kann man nicht Thomas anlasten.

144 Von noch größerer Tragweite für den Gang des abendländischen Denkens ist der sich bei Thomas anbahnende, ebenfalls im Christlichen gründende Wandel im Seinsverständnis. Im antiken Denken kommt dem Allgemeinen gegenüber dem konkret Einzelnen die Priorität zu. Die Idee oder die Form, das allgemeine Wesen, ist das wahre Sein, die eigentliche bleibende Wirklichkeit. Das Einzelne ist nur Abbild des Allgemeinen in einer Welt veränderlicher Scheinwirklichkeit. In sich selbst trägt es keinen Wert, ist es nur Durchgangsphase. Auch der Mensch hat nicht als Individuum, sondern nur als Idee Bedeutung. Dem Primat des Allgemeinen vor dem Einzelnen entspricht der Primat der ewigen kosmischen Kreisbewegung, vor der das singuläre Ereignis in der Zeit in völlige Belanglosigkeit herabsinkt.

Im Christentum geht es demgegenüber um das Einzelne und letztlich um den einzelnen Menschen. Dieser spezifisch christliche Gedanke führt bei Thomas zu einem neuen Seinsverständnis: er gibt dem abendländischen Denken damit eine neue Richtung. Im untermenschlichen Bereich haben die einzelnen Dinge den Sinn ihres Daseins nicht in sich selbst, sie stehen vielmehr im Dienste einer übergeordneten Größe. Das Individuum ist wegen der species, um die innere Fülle der Art zum Ausdruck und zur Entfaltung zu bringen. Das Einzelne ist vergängliches Exemplar, das Sich-Durchhaltende ist die allgemeine Art, sie ist ewig und immer bleibend; sie dient der von Gott so eingerichteten Schöpfung (STh I 98, 1). Das ist noch ganz griechisch gedacht. 145

Völlig anders steht es jedoch mit dem Menschen. Er ist von Gott als Einzelner gewollt, »propter se et in specie et in individuo« (De ver V 3). Nicht die Idee Mensch ist Schöpfungsziel Gottes, sondern jeder Einzelne trägt, als solcher von Gott intendiert und geschaffen, seinen Sinn in sich selbst. Thomas versteht den Menschen theozentrisch. Deshalb wird er auch im Tod nicht *vernichtet*, er ist inkorruptibel, unzerstörbar. Darin gründet die Möglichkeit bleibender Vereinzelnung und personaler Vollendung des Menschen. Die Vorstellung einer ewigen Wiederkehr des Selben muß in diesem Denkhorizont notwendigerweise einer linearen Zeitauffassung weichen, in der jeder Zeitpunkt und jedes Ereignis geschichtliche Einmaligkeit erhalten. Von einem absoluten Prinzip her gedacht, bleibt diese Vorstellung in sich widersprüchlich. Würde und Wert des einzelnen Menschen lassen sich nicht aus einem philosophischen Entwurf deduzieren, sie gründen letztlich im Willen des Schöpfergottes. Nur in diesem theologischen Rückbezug, in der Reflexion darauf, gewinnt das Individuum seine ursprüngliche Würde und unableitbare Einmaligkeit. Das Allgemeine hat damit den Primat gegenüber dem Einzelnen verloren, es ist nur Abstraktionsbegriff, nur noch *substantia secunda*. 146

Diese materiale theologische Vorgabe der Würde des Konkreten gewinnt im Denken des Thomas philosophische Gestalt. Die höchste Seinsweise ist nicht mehr die allgemeine Idee, sondern das einzelne Subjekt: »persona est perfectissimum in tota natura« (STh I 29, 3). Damit eröffnen sich völlig neue und für die damalige Zeit geradezu revolutionäre Perspektiven. In der von Thomas zum ersten Mal mit Nachdruck herausgearbeiteten These vom absoluten Verpflichtungscharakter auch des subjektiv irrenden Gewissens findet dieser Aufbruch zur Subjektivität einen besonders deutlichen Ausdruck. Das Gewissen des Einzelnen ist letzte Instanz, es kann nicht mehr in eine Allgemeinheit hinein aufgehoben werden. 147

Die Konsequenzen aus diesem Ansatz ergeben sich mit innerer Notwendigkeit und betreffen nicht nur alles, was ist, sondern das Ver- 148

ständnis von *sein* selbst. Antikes Denken, am Kosmos und welthafter Objektivität orientiert, sah im Allgemeinen die höchste und bleibende Wirklichkeitsform. Man spricht deshalb von der antiken Kosmozentrik. Dabei wurde das Einzelne nicht nur entwirklicht, es wurde auch die Eigenart der Subjektivität als spezifischer Seinsweise des Menschen nicht gesehen. *Sein* wurde nach dem Modell objektiver Vorhandenheit gedacht; es war ein dinghaftes Seinsverständnis vorherrschend. Unter dem Einfluß der Vorrangstellung, die das Christentum dem Menschen als einzelner, als Person, zuspricht, hat sich der Schwerpunkt aber nicht nur vom Allgemeinen auf das Einzelne verlagert, es wurde darüberhinaus auch das Sein selbst grundsätzlich vom Menschen und seiner Subjektivität her verstanden. In diesem Sinne ist das Christentum anthropozentrisch. Subjektivität ist zwar ein neuzeitlicher Begriff, der so bei Thomas nicht vorkommt, die damit zum Ausdruck gebrachte Sache zeichnet sich jedoch bei ihm klar ab. Es wird nicht nur der Rang des einzelnen Menschen hervorgehoben, er wird außerdem als ein Wesen verstanden, das nicht nur vorhanden ist, sondern das sich zu sich selbst verhält: »in seipsum reflectitur« (ScG IV 11, nr. 3465). Die grundsätzliche Fähigkeit zur Reflexion auf sich selbst, auf die eigenen seelischen Akte und die darin gründende freie Selbstverfügung, ist das entscheidende Kennzeichen dafür. Das auf Sich-selbst-bezogen- und das Bei-sich-Sein durch Intellekt und Wille bestimmen den Rang des Seins. Seiendes ist in dem Maße, in dem es bei sich selbst ist: »reditio ad essentiam suam nihil aliud dicitur nisi subsistentia rei in seipso« (De ver II 2, ad 2).

Der einzelne Mensch ist nicht mehr Exemplar und Repräsentant der Art oder Gattung als einer übergeordneten Größe, er repräsentiert vielmehr sich selbst. Dieser Seinsrang wird dem ganzen Menschen zugesprochen – Thomas lehnt ja jeden Leib-Seele-Dualismus mit größter Entschiedenheit ab – und schließt deshalb die Dimension des Leiblichen mit ein; die konkrete Welt bleibt der dem Menschen zugemessene Ort.

149 Hierin zeichnet sich zugleich ein Fortschritt gegenüber Augustinus ab. Er hatte bereits der Innerlichkeit und Subjektivität größtes Gewicht beigelegt, wenn er im Bewußtseinsurteil – »fallor ergo sum« (De civitate Dei XI 26) – den Skeptizismus im Ansatz überwand und dazu aufforderte, der Mensch solle sich nach innen wenden: »Noli foras ire, in te ipsum redi« (De vera religione XXXIX 72). Während Augustinus aber in seinem Leib-Seele-Dualismus sich von der Materialität und damit von der Welt distanzierte, wird diese von Thomas bewußt und gezielt miteinbezogen: Der Mensch ist als Subjekt Geist in Materie, und der Weg zur Erkenntnis und zu sich selbst führt nur über die Welt. Nur über das andere seiner selbst kommt der Mensch zu sich selbst; das meint das Wort von der *reditio completa in seipsum*.

Sein wird also von der Subjektivität her gedacht, es ist wesentlich Bei-sich-Sein und nicht bloße Vorhandenheit. In diesem Seinsverständnis zeichnet sich ein radikaler Neuansatz abendländischen Denkens ab, der unablässig in christlichen Inhalten verwurzelt ist. Das zeigt sich schon darin, daß Thomas diese Überlegungen im Kontext seines Nachdenkens über die Trinität, die fundamentalste und zugleich tiefste christliche Glaubensaussage, anstellt (vgl. vor allem ScG IV 11). Christlicher Monotheismus versteht Gott nicht als absolutes, starres Seinsprinzip. Gott ist vielmehr, in einer personalen Ontologie gedacht, absoluter Lebensvollzug und absolute Liebe; er ist höchste Subjektivität. In dieses Geheimnis verweist die christliche Rede von der Dreifaltigkeit. Nur von diesem Gott her kann dann auch der Mensch als Person verstanden, kann *Sein* von dem Rang der Subjektivität her gedacht werden. 150

Die epochale Bedeutung des Aquinaten liegt darin, daß er die material-inhaltlichen Vorgaben des Christentums in eine gemäßige Denkform, in ein neues Seinsverständnis überführte. Dadurch gab er dem weiteren Gang des abendländischen Denkens eine neue Richtung, die bis heute, auch dort, wo der christliche Ursprung geleugnet oder das Christentum ausdrücklich abgelehnt wird, in vielen Brechungen bestimmend ist und nachwirkt. Wenn man etwa – um nur einen Aspekt herauszugreifen – bedenkt, daß die Menschenrechte und jede moderne demokratische Verfassung ihre innere Legitimation allein aus diesem Verständnis des Menschen beziehen und darin ihr eigentliches Fundament haben, dann wird die Bedeutung und Aktualität dieser Wende zum Subjekt unmittelbar einsichtig. 151

Neben Zeitbedingtem und Zeitgebundenem von nur historischem Interesse finden sich bei Thomas von Aquin Ansätze und Gedanken von zeitlosem Rang; die Fragen nach dem Sein, nach dem Menschen und nach Gott gehören dazu. Das Zurückgreifen auf die große Tradition des Denkens der Antike unter Ausschluß der Vermittlung und umformenden Weiterführung durch Thomas von Aquin wäre ein verhängnisvoller und in mancher Hinsicht geradezu gefährlicher Rückschritt. 152

Wie immer man darüber im einzelnen urteilen mag, in der Zielsetzung, daß es philosophischem Bemühen nicht darum gehe zu wissen, was andere gedacht haben, sondern allein darum, wie es mit der Wahrheit der Dinge sich verhält, kann man ihm die Zustimmung kaum versagen: »Quia studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint sed qualiter se habeat veritas rerum« (In De caelo et mundo, lib. I, lect. 22, nr. 228). Die Auseinandersetzung mit Thomas von Aquin kann auch heute noch das Denken auf den Weg zu diesem Ziel bringen.

Zweiter Teil

Philosophische Begriffe, Autoren und geistige Bewegungen aus Antike und Mittelalter

A. Philosophische Begriffe

***accidens* (Akzidens):**

Der Terminus bezeichnet unselbständige Seinsweisen, die immer einer Substanz als Träger bedürfen: *esse in alio ut in subiecto*. Dabei kann ein Akzidens die Substanz entweder an sich selbst (wie Qualität und Quantität) oder in Beziehung auf anderes (Orts- und Zeitangaben) bestimmen, aber es kann nie für sich selbst existieren: Es verweist seiner Natur nach auf eine Substanz, es ist ein *ens entis*.

→ *substantia* → *categoria*

***actus* (Akt):**

Nicht weiter zurückführbares Prinzip des Wirklichseins und mit dem ebenfalls nichtselbständigen Prinzip der Potenz konstitutiver Faktor des konkret Endlichen. So sind Akt und Potenz Kennzeichen alles wirklich Seienden, das nicht nur Wirklichkeit ist, sondern stets auch von Möglichkeit bestimmt wird, d.h., es kann in höherem oder geringerem Maße verwirklicht sein, es kann sein und auch nicht sein; jedes aktuell Seiende trägt somit Potentialität in sich. Das Werden, der Übergang von der Potenz zum Akt, wird dabei als *Bewegung* (*motus*) bezeichnet, wobei der entstandene Akt selbst wiederum Potenz zu weiterer Verwirklichung sein kann. Da nichts Ursache seiner selbst sein kann, ist zur Aktuierung der Potenz die Priorität des Aktes vor der Potenz unabdingbare Prämisse, wenngleich im kontingenten Bereich die Potenz dem Akt vorausgeht. In letzter Konsequenz gelangt dieser Gedankengang zum ersten Seienden, zur ersten Ursache, d.h. zum *actus purus* bzw. unbewegten Bewegenden.

actus purus: Reine Wirklichkeit; jede Differenz (Wesen–Dasein) ist aufgehoben.

actus essendi: Die Tatsache, daß Seiendes ist, besagt jedoch keine Identität mit dem Wesen des Seienden.

actus primus: Daseinsakt

actus secundus: Wirken eines Seienden

→ *Kausal(itäts)prinzip* → *regressus in infinitum* → *potentia* → *motus*

***aequivocatio* (Mehrdeutigkeit):**

Gleichbedeutend mit Homonymie; zufällige Gleichbenennung zweier völlig verschiedener Gehalte. Ein Wort bezeichnet begrifflich völlig Verschiedenes, Differenz ohne Identität; z.B. Hund für das Tier und das Sternkreiszeichen.

→ *univocatio* → *analogia*

***analogia* (Analogie):**

von *ana-logon* (griech.: *dem Verhältnis nach*, lat.: *proportio*) stammend, bedeutet *Analogie*, daß ein Seiendes nach seinem Verhältnis zu einem anderen erfaßt wird. Da damit zugleich Übereinkunft und Verschiedenheit zwischen den zu vergleichenden Seienden vorausgesetzt wird, wurzelt die analoge Erkenntnis in der Analogie des Seins, kraft derer zwei (oder mehrere) Seiende im Sein zugleich übereinkommen und sich unterscheiden. Analogie steht deshalb zwischen Äquivokation und Univokation. Analog wird ein Wort dann verwendet, wenn es von verschiedenen Dingen ausgesagt, ohne eine grundlegende Selbigkeit der Bedeutung aufzugeben, eine der Verschiedenheit der Dinge jeweils entsprechende verschiedene Bedeutung hat. Sie impliziert weder eine zufällige Vereinigung zweier völlig verschiedener Gehalte unter demselben Namen noch inhaltliche Deckungsgleichheit.

Grundtypen der Analogie:

- *Attributionsanalogie*: Das analog Gemeinsame wird dem zweiten Analogat in Abhängigkeit vom ersten zugeteilt.
- *Äußere Attributionsanalogie*: Allein der analoge Name wird übertragen. (Gesunder Körper–gesunde Nahrung).
- *Innere Attributionsanalogie*: Übertragung des analogen Inhalts (Gott *ist*–der Mensch *ist*).
- *Proportionsanalogie*: Das analoge Verhältnis zweier Verhältnisse zueinander.
- *Eigentliche Proportionsanalogie*: Beziehung bzgl. des Wesensgehaltes ($a : b = c : d$).
- *Uneigentliche Proportionsanalogie*: Beziehung bzgl. der Wirkung (Lachender Mensch–lachende Wiese).

→ *aequivocatio* → *univocatio*

***a posteriori* (von einem Späteren her):**

Im allgemeinen Kontext soll damit zum Ausdruck gebracht werden, daß man in einer geordneten Folge von einem späteren (*posterius*) Element zu einem früheren fortschreitet, wobei *später* stets einen entweder in der Zeit (morgen–heute), in der Natur oder Seinsabhängigkeit (Wirkung–Ursache) oder in der logischen Abhängigkeit (Folge–Grund) liegenden Vergleichspunkt impliziert. In der scholastischen Logik handelt es sich dabei um jene Beweise, die von der Wirkung oder Eigenschaft auf die Ursache bzw. Wesenheit schließen.

***a priori* (von einem Früheren her):**

Bezeichnet den (Gedanken-) Fortschritt von einem früheren (*prius*) Element zu einem späteren; *früher* wird dabei je nach Bezugspunkt verschieden verstanden: entweder zeitlich (gestern–heute) oder der Seinsfolge (Ursache–Wirkung) oder der logischen Denkfolge (Grund–Folge) entsprechend.

***beatitudo* (Glückseligkeit):**

Entsprechend der (griechischen und christlichen) Tradition besteht für Thomas der Abschluß der Ethik in der Glückseligkeitslehre, die unter teleologischem Aspekt betrachtet wird. So ist das *summum bonum* das natürliche und letzte Ziel des Menschen, das der Mensch nicht nicht wollen kann und das seine Glückseligkeit ausmacht. Daraufhin determiniert, steht der Mensch zwar diesem letzten Ziel nicht frei gegenüber, aber gerade in dieser Bindung gründet seine Freiheit gegenüber den einzelnen Gütern (*bona particularia*) dieser Welt.

***categoria* (Kategorien–Prädikamente):**

Von *kategorien* (griech.: *aussagen*) abgeleitet, besagen die Kategorien die verschiedenen Weisen des Aussagens und damit, weil immer irgendwie Sein ausgesagt wird, die verschiedenen Weisen des Seins. Sie sind somit Gegenstandsbestimmtheiten, die dem Seienden an sich zukommen. Unabhängig von menschlicher Begriffsbildung gehören sie dem Bereich der Ontologie an. Sie begründen jeweils verschiedene Ordnungen und bezeichnen das der jeweiligen Ordnung Eigene. Seit Aristoteles zählt man zehn solcher Kategorien; Die Kategorie der Substanz und neun weitere Akzidens-Kategorien: Qualität, Quantität, Relation, Ort, Zeit, Lage, Haben, Tun, Leiden.

→ *Prädikabilien* → *substantia* → *accidens*

causa (Ursache):

Da nichts Ursache seiner selbst ist, sind Ursache und Verursachtes sachlich nie ganz identisch: Zwischen ihnen besteht ein wirkliches Abhängigkeitsverhältnis, das die Frage nach dem Seinsprinzip, von dem das Sein eines kontingent Seienden in irgendeiner Weise (wirklich) abhängt, hervorruft. Je nachdem, ob eine Ursache als inneres Aufbauprinzip in das Verursachte eingeht oder nicht, unterscheidet man innere und äußere Ursachen. Innere Ursachen sind nach dem Hylemorphismus Materie und Form, die als metaphysische Prinzipien das Seiende konstituieren; die Materie, indem sie die Form in sich aufnimmt und trägt, die Form, indem sie die Materie bestimmt und dadurch erst wirklich wird. Äußere Ursachen sind die Wirkursache, die durch ihr Wirken ein Seiendes hervorbringt, und die Zielursache, dasjenige, weswegen etwas geschieht. Das Ziel wird als Erstes intendiert und bestimmt alles Wirken, wird aber als Letztes verwirklicht. So gilt: alles, was ist, wurde aus etwas (*causa materialis*), zu etwas (*causa formalis*), durch etwas (*causa efficiens*), wegen etwas (*causa finalis*).

causa prima: Gott ist die Ursache von allem und in diesem Sinne *causa prima*; ihr Wirken ist Erschaffen im eigentlichen Sinn, *creatio ex nihilo*. Daß *causa* hier nur analog gebraucht ist, muß wegen der Wichtigkeit dieses Sachverhalts eigens betont werden.

causa secunda: Frage der geschöpflichen Zweitursache: Sie betrifft das Hervorbringen eines Seienden aus einem anderen, bereits vorliegenden Seienden und stellt sich somit als das Problem der Synkreativität und Eigenwirksamkeit des Geschöpfes dar. Wenngleich in ihrer Ursächlichkeit von Gott abhängig, sind die *causae secundae* wirkliche Ursachen.

contingens (kontingent):

Das Bedeutungsfeld in der Scholastik erstreckt sich über das möglicherweise Nichtseiende (*quod potest non esse*), über die doppelte Möglichkeit (*quod potest esse et potest non esse*) bis zum wirklich seienden Kontingenten (*quod est et potest non esse*), wobei allen Aspekten der Gedanke des Nicht-notwendig-Seins, der Möglichkeit des Nichtseins, gemeinsam ist. Kontingenz impliziert damit die Differenz zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit der erfahrbaren Welt, d.h., daß konkret kontingente Seiende ist aus seinem Wesen heraus zu Sein und Nichtsein indifferent. Da es damit unfähig ist, sich selbst ins Dasein zu setzen (denn um dies zu bewirken, müßte es schon da sein), ist es notwendig durch ein anderes gewirkt und wirft dadurch die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit seines Wirklichseins auf.

→ *Kausalitätsprinzip* → *actus* → *potentia* → *Hylemorphismus*

conversio ad phantasma

→ *intellectus*

***copula* (Bindewort):**

Als Terminus der formalen Logik bezeichnet *copula* die Funktion des *est* in einem Satz. Der urteilende Verstand stellt damit die Verbindung zwischen Subjekt und Prädikat her.

***dispositio* (Geneigtheit):**

Da der Dispositionsbegriff sowohl den Potenz- als auch den Ganzheits- und Ordnungsbegriff voraussetzt, läßt sich (nur) dort von einer Disposition sprechen, wo die Teile eines Ganzen auf etwas hingeeordnet sind.
→ *habitus*

***ens per participationem* (durch Teilhabe seiend):**

Das *Seiend durch Teilhabe* stellt ein wirklich Seiendes dar, in dem ein potentiell Wesen und das Wirklichsein tatsächlich, aber nicht notwendig ein Seiendes bilden: Da es somit als ein Etwas zu verstehen ist, das nicht Sein *ist*, sondern Sein *hat*, entspricht es dem kontingent Seienden.

→ *contingens* → *Kausal(itäts)prinzip*

***ens per se* [in se subsistens] (in sich seiend):**

So wird das durch sich (oder in sich) Bestand habende Seiende genannt.

→ *substantia*

***esse* (sein):**

Das, wodurch das einzelne Seiende ist. Da es sich dabei nicht um eine selbständige Wirkursache handelt, sondern um ein metaphysisches Prinzip, ist es nur im realen Seienden und nicht außerhalb existierender Dinge wirklich.

***esse commune* [universale] (das allgemeine Sein):**

Es stellt sich bei der Analyse der Denkinhalte als das immer schon Bekannte und zuerst Erfasste heraus und umfaßt den gesamten Bereich

der Wirklichkeit. Als solches existiert das *esse commune* nicht. Da alles, selbst das nur Gedachte, in der je eigenen Weise unter den Begriff *seiend* fällt, wird es unmöglich, den Seinsbegriff zu definieren: die zur Definition nötigen Begrenzungen, die artbildenden Differenzen zum übergeordneten Gattungsbegriff fallen selbst wiederum in den Bereich dessen, was *ens* meint. Somit kommt dem *ens* letztlich weder die Univozität, die Eindeutigkeit eines definierbaren Begriffs, noch die Äquivozität zu, d.h., die Differenz liegt nicht zwischen *seiend* und *nicht-seiend*, sondern im *modus essendi*, in der je anderen Weise zu sein; der Seinsbegriff ist deshalb analog.

→ *analogia* → *aequivocatio* → *univocatio*

***esse in alio* (in einem anderen sein):**

Es ist die Seinsweise der Akzidentien. Sie können unabhängig von einem Subjekt kein Dasein gewinnen. So sind die Akzidentien besonders unter dem Merkmal des Hinzukommens zu betrachten, womit zugleich die Verschiedenheit zur Substanz deutlich wird.

→ *accidens* → *substantia* → *ens per se*

***esse ipsum* [subsistens] (Sein selbst):**

Es schließt alle Vollkommenheiten des Seins ein und wird damit zur Bezeichnung für Gott als *Fülle des Seins*: Gottes Wesen ist nichts anderes als sein Sein. Gerade dadurch fällt das *esse ipsum* nicht mit dem *esse commune* zusammen. Würde das allgemeine Sein nämlich aus sich heraus unbegrenzte Vollkommenheit besagen, könnte es endlichen Seienden nicht zukommen und führte sich damit selbst ad absurdum.

→ *esse commune*

***essentia* (Wesen):**

a) Sosein im Gegensatz zum Dasein: Wie das Dasein auf die Frage, *ob* ein Seiendes ist, antwortet, so das Sosein auf die Frage, *was* ein Seiendes ist, weshalb es auch *Washeit* (quidditas) genannt wird. Während Gottes Wesenheit jede Unterscheidung vom Dasein ausschließt, ist das Endliche gerade durch diese Unterscheidung gekennzeichnet: Wesenheit als subjektive Potenz und (Da-)Sein als Akt bauen (als Seinsprinzipien) das Endliche auf.

b) Das Wesentliche/Notwendige im Gegensatz zum (logischen) Akzidens, zum *Akzidentellen*, Unwesentlichen. Dieser Gedanke bzw. Sachverhalt impliziert nicht, daß das Wesen notwendig existiere, sondern bezeichnet vielmehr das, was unabdingbar für die Zuordnung eines

Seienden zu einer bestimmten Art oder Gattung ist. Die Begriffspaare Substanz-Akzidens und Wesen-Akzidens stehen zwar in einem analogen Verhältnis zueinander, jedoch ist eine Gleichsetzung keineswegs gerechtfertigt. Da das Wesen als das allen Naturen Gemeinsame durch die Definition (d.h. aus Gattung und artbildendem Unterschied) bestimmt wird und es eine Definition nur vom Allgemeinen, nicht vom Einzelnen geben kann, legt sich eine Gleichsetzung des Wesens mit der zweiten Substanz, d.h. dem Allgemeinbegriff der Substanz, nahe. Damit wird zugleich die (falsche) Vorstellung von einer Unveränderlichkeit der Substanz oder der völligen Substanzgleichheit bei allen Individuen derselben Art ausgeschlossen.

→ *natura* → *existentia*

***existentia* (Dasein):**

Als Antwort auf die Frage *an sit* (ob etwas sei), konstatiert die *existentia*, daß etwas ist und konstituiert als solches Seinsprinzip zusammen mit dem der Wesenheit jedes Seiende. Keine endliche Wesenheit erreicht die Fülle des Seins, d.h., Wesenheit und Sein befinden sich stets in Differenz. Die Wesenheit eines Endlichen impliziert nie von sich aus Sein, das Endliche existiert deshalb nicht-notwendig, es ist also kontingent. Diesem endlichen Seienden tritt das unendliche Sein gegenüber, das die ganze Fülle des Seins ausschöpft, dessen Wesen es ist zu sein. Da alles nur in dem Maße seiend ist, als es eine innere Einheit darstellt, kann wohl ein realer (im Seienden begründeter) Unterschied wie zwischen real Seienden, zum Sosein, zum Wesen bestehen: Dasein und Sosein sind nicht selbst Seiende, sondern Prinzipien, durch welche das Seiende ist, beide sind je ein *quo est* für das *quod est* des konkreten ens.

→ *Transzendentalien* (→ *unum*) → *essentia* → *principium*

***forma* (Form):**

Im Gegensatz zur *materia*, der bestimmbaren, formbaren *Potenz*, ist die *forma* (griech. *morphe*) das, was das entstehende Ganze *aktuiert* und damit eine innere Ursache für Seiendes. Von entscheidender Bedeutung ist dabei, daß sie als Wesensform (*forma substantialis*) nicht nur Prinzip des Seins und Soseins, Prinzip der inneren Einheit und Bestimmtheit, ist, sondern auch, daß in jedem Seienden nur eine einzige Wesensform ist. Daneben ist sie nicht nur (statisches) Prinzip des arteigenen Wirklichseins (*actus primus*), sondern auch (dynamisches) Prinzip des zielstrebig auf die arteigene Vollendung ausgerichteten Wirkens (*actus secundus*; *agere sequitur esse actu*). Von der Wesensform ist die *forma accidentalis* zu unterscheiden. Sie ist nicht für das Sein

schlechthin, das esse simpliciter, verantwortlich, sondern für die nicht-wesentlichen Bestimmungen, das esse secundum quid, wie etwa Größe, Farbe oder Vergleichbares.

→ *causa* → *materia*

Formalobjekt:

Darunter versteht man den besonderen Aspekt, unter dem das erkennende Subjekt sich einem Seienden zuwendet.

→ *Materialobjekt*

habitus (Gehaben):

Abgeleitet von *se habere*, soll damit zum Ausdruck gebracht werden, wie sich ein Ding verhält. Habitus bedeutet somit eine (gute oder schlechte) Disposition des Subjektes in bezug auf die eigene Wesensnatur oder auf einen bestimmten Zweck hin, wobei dem habitus im Unterschied zur *dispositio* eine bleibende Geneigtheit, eine Dauergerichtetheit zu eigen ist.

→ *dispositio*

Hylemorphismus:

Er ist die (streng metaphysisch zu fassende) Lehre von der Zusammensetzung aller wandelbaren Substanzen aus Materie und Form, um eine Lösung des Problems von Werden und Vergehen zu erreichen. Das Wort setzt sich aus dem griechischen *hyle* (*materia*) und *morphe* (*forma*) zusammen.

→ *materia* → *forma*

Identitätsprinzip:

→ *principium*

inclinationes naturales (natürliche Neigungen):

Sie sind die natürlichen (Hin-)Neigungen und Grundtriebe, die mit der Natur eines Seienden selbst gegeben sind.

→ *lex naturalis*

Individuationsprinzip:

Alles, was existiert, ist individuell, es ist Einzelwesen und läßt sich nicht von mehreren aussagen. Die Frage nach dem inneren, metaphysischen Prinzip der Individualität wurde verschieden beantwortet. Tho-

mas nennt in der Regel die *materia secunda* (*quantitate signata*) als Prinzip der Vereinzelung; bisweilen weist er diese Funktion jedoch auch der *forma* zu.

→ *materia* → *materia secunda* (*quantitate signata*)

***intellectus* (Verstand):**

Intellectus und ratio stellen zwei verschiedene Betätigungsweisen ein und desselben Wirkvermögens dar, wobei der Zeit nach die ratio, dem inneren Wesenszusammenhang nach der intellectus vorausgeht. Als Frage nach der Möglichkeitsbedingung von ratio, als Frage nach dem Vermögen menschlicher Einsicht, läßt das Problemfeld des intellectus zugleich die Grundstruktur sichtbar werden, die menschlichen Geist kennzeichnet. Als intellectus possibilis oder passibilis (erleidender, aufnehmender Verstand) befindet sich der menschliche Verstand vor dem aktuellen Erkennen in Potenz zu allem geistig Erkennbaren. Diese Potenz bedarf zur Überführung in den Akt eines wirkenden Prinzips, und diese Aufgabe fällt dem intellectus agens zu, dem tätigen Verstand. Er soll die phantasmata (die Sinneseindrücke, *species impressae*) beleuchten, das intelligibile in sensibili herausarbeiten. Mittels des Abstraktionsvorganges soll damit die Washeit, das Wesen der einzelnen konkreten Seienden, erkannt werden. So wirken beide Intellekte bei der aktuellen Erkenntnis zusammen als verschiedene, aber doch zusammengehörige Kräfte. Im einheitlichen Erkenntnisakt steht der erleidende Verstand in Aufnahmebereitschaft, in Potenz zum Intelligiblen, und der tätige Verstand bewirkt die aktuelle Intelligibilität.

→ *ratio*

Kausalitätsprinzip:

Da jedes kontingent Seiende nicht aus sich begründet ist, ist es unfähig, sich selbst zu verwirklichen, denn um dies zu bewirken, müßte es ja schon da sein. So ist jedes Seiende, das nicht durch sich selbst seiend ist, d.h. das nicht Sein *ist*, sondern Sein *hat* – außer Gott also alles –, notwendig durch ein anderes bewirkt. Ein Sonderfall des metaphysischen Kausalitätsprinzips ist der (auf Aristoteles zurückgehende) sog. Bewegungssatz: »Alles, was sich bewegt (d.h. was von der Potenz zum Akt übergeht), wird von einem anderen bewegt«.

→ *contingens* → *actus* → *potentia* → *motus*

Kontradiktionsprinzip:

→ *principium*

kontradiktorisch:

So nennt man Begriffe, wenn der eine den Inhalt des anderen einfach negiert, also gerade soviel verneint, wie der andere bejaht. Der eine Begriff hebt den anderen auf; z.B. sein und nicht sein.

→ *konträr* → *principium*

konträr:

So nennt man Begriffe, wenn sie im selben Genus am weitesten auseinanderliegen, z.B. schwarz und weiß. Zwischen den beiden Extremwerten liegen unzählige Zwischenwerte.

→ *kontradiktorisch*

***lex naturalis* (Naturgesetz):**

Die *lex naturalis* ist die durch das *lumen naturale* vermittelte Teilhabe des vernunftbegabten Geschöpfes am ewigen Gesetz. Da das Maßgebende Gottes, die *lex aeterna* (das ewige Gesetz), darauf beruht, daß Gott schafft, indem er erkennt, ist der (erkennende) Verstand des Menschen für die Frage der *lex naturalis* konstitutiv: das *lumen mentis*, das Verstandeslicht, konstituiert das Naturgesetz, wobei sich die unmittelbare Einsichtigkeit des Naturgesetzes auf die obersten Prinzipien beschränkt. Wie in der theoretischen Erkenntnisordnung der Begriff des Seins der erste Begriff und der Satz des Widerspruchs das oberste Prinzip ist, so ist in der sittlichen Ordnung der Begriff des Guten der erste Begriff. Als Grundprinzip des Naturgesetzes hat damit die Aussage »das Gute ist zu tun, das Schlechte ist zu meiden« (STh I/II 94, 2) zu gelten. Dieses Prinzip ist die einheitliche Wurzel aller anderen (naturrechtlichen) Vorschriften, zumal der Mensch notwendig auf das Gute, d.h. auf seine Glückseligkeit, hingerrichtet ist. Der Wille muß das Gute wollen, in dieser Richtung besitzt er keine Freiheit, auch wenn er in der Wahl der Mittel durchaus frei ist und in die Irre gehen kann. Die Leugnung dieses Prinzips führt also wie die Leugnung des obersten theoretischen Prinzips zum Selbstwiderspruch. Diese formale Fassung findet in den *inclinationes naturales*, den ursprünglichen (Hin-)Neigungen, ein gewisses Feld der Aktivierung und Entfaltung, so in der Selbsterhaltung, die der Mensch mit allen Dingen gemeinsam hat; in der Erzeugung und Aufzucht der Nachkommenschaft, die der Mensch mit allen Sinnenwesen gemeinsam hat, und in der Selbstgestaltung, die sich aus der Vernunftnatur des Menschen ergibt und u.a. geistige Ausbildung, Erkenntnis der Wahrheit und sittliche Ertüchtigung beinhaltet.

→ *lumen naturale*

***lumen naturale* [mentis] (natürliches Verstandeslicht):**

Bedingung der Möglichkeit, daß das Seiende in seinem Sein begriffen werden kann, weil Sein immer schon vorverstanden ist. Es ist weder angeborene Idee noch unmittelbare Schau eines metaphysischen Gegenstandes. Als Apriori des Erkenntnisvorgangs verhält es sich zum Intellekt nicht wie das, was erkannt wird, sondern wie das, wodurch erkannt wird; es ist ein formales Apriori im Dienste sinnlicher Anschauung, da der Geist von sich her in reiner Möglichkeit und somit auf den Grundakt sinnlich-hinnehmender Anschauung angewiesen ist. Aufgrund der Strukturparallelität von theoretischer und praktischer Vernunft stellt das *lumen naturale* als formales Apriori der theoretischen Vernunft eine Teilhabe an der ersten Wahrheit und als formales Apriori der praktischen Vernunft eine *participatio legis aeternae* dar.

→ *lex naturalis*

***materia* [griech.: hyle] (Materie):**

Das neben der *forma* als innere Ursache für Seiende anzusehende, nichtselbständige Prinzip stellt als Koprinzip der bestimmenden Form das Bestimmbare dar. Zu unterscheiden ist dabei:

materia prima: aus sich bestimmungslose reine Möglichkeit – *Urstoff*; innere Widerspruchslosigkeit.

materia secunda (*materia quantitate signata*): eine bereits artlich geformte Materie mit spezifischer Wirkungsweise – *Werkstoff*; Grund für die Verwirklichung der allgemeinen Form im konkreten Einzelnen des Hier und Jetzt; Prinzip der Vielheit.

→ *causa* → *Individuationsprinzip*

***Materialobjekt*:**

Das konkret Seiende, auf das sich das erkennende Subjekt richtet, unabhängig von dem Gesichtspunkt unter dem es betrachtet wird.

→ *Formalobjekt*

***motus* (Bewegung):**

Nicht nur Bezeichnung für die Werdevorgänge der Natur, sondern auch deren wesentliche ontologische Grundbestimmung. Bewegung ist dabei nie Selbstzweck, sondern steht immer im Dienst des Seins: Alle Bewegung ist auf ein Ziel hingeeordnet, das verwirklicht werden soll. So ist Bewegung die fortschreitende Aktuierung eines Potentiellen und somit ein Potenz-Akt-Verhältnis, das im Rahmen der Kausalität erfolgt.

Was bewegt wird, besitzt zwar die Möglichkeit, nicht aber die Wirklichkeit des Zieles, zu dem es hinbewegt wird, d.h. Bewegungsursache kann nur sein, was selber Wirklichkeit hat. Aufgrund der Unmöglichkeit, in der Reihe der bewegenden Ursachen ins Unendliche zurückzugehen, läßt sich schließlich metaphysisch eine erste bewegende, selbst aber unbewegte Ursache postulieren.

→ *actus* → *potentia* → *Kausalitätsprinzip* → *regressus in infinitum*

***natura* (Natur):**

Sie ist das Wesen, insofern es Prinzip des arteigenen Wirkens ist; gedacht ist damit an die allen Individuen der Art gemeinsame Natur.

→ *essentia*

Ontologische Differenz:

Als Ausdruck der Differenz zwischen Seiendem und dem, wodurch das Seiende ist, eröffnet der Terminus zugleich den Schritt vom endlichen Seienden, das nur Sein *hat*, zum unendlichen Sein, das wesentlich das Sein *ist*.

→ *contingens* → *Kausalitätsprinzip* → *esse ipsum*

***persona* (Person):**

Die erste philosophische Definition stammt von Boethius († 524): »*Persona est naturae rationalis individua substantia.*« Dem Individuum als der numerischen Vereinzelung im Bereich der Natur entspricht im Bereich des Geistes die Person. Die Individuiertheit des Geistes hat jedoch eine andere Tiefendimension. Person ist nicht nur Exemplar eines geistbegabten Wesens, sondern ein singulärer Existenzmodus, der durch die Befähigung zur Freiheit und Selbstverfügung ausgezeichnet ist und sich dadurch grundsätzlich von allen untergeistigen Individuen unterscheidet. Thomas geht deshalb über die Definition des Boethius hinaus und bezieht den Aspekt der »*incommunicabilis existentia*« (Richard von St. Viktor, † 1173) mit ein, wenn er STh I 30,4 definiert: »*Hoc autem nomen persona non est impositum ad significandum individuum ex parte naturae, sed ad significandum rem subsistentem in tali natura* – der Name Person aber ist nicht bestimmt zur Bezeichnung des Einzelwesens von seiten der Natur, sondern um das in dieser Natur für sich bestehende Wirkliche zu bezeichnen«.

***potentia* (Potenz):**

Sie ist neben dem *actus* ein nichtselbständiges Seinsprinzip und als Prinzip der Begrenzung und Unvollkommenheit Aufbaufaktor des Endlichen unter dem Aspekt des Werdens und Vergehens.

passive Potenz: Befähigung zum Empfang eines Aktes;

aktive Potenz: Vermögen, einen Akt hervorzubringen;

reine Potenz (*potentia pura*): Möglichkeitsbedingung dafür, daß überhaupt etwas sein kann, *materia prima*;

potentia oboedientialis: Fähigkeit des Geschöpfes, Gottes Wirken aufzunehmen.

→ *actus*

***Prädikabilien*:**

Sie bezeichnen als Verstandesformen und Aussageweisen die Einteilung des logisch Allgemeinen in Gattung (*genus*), Art (*species*), artbildenden Unterschied (*differentia specifica*), Eigenschaft (*proprium*) und Zufälliges (*accidens logicum*). Sie sind der formalen Logik zuzuordnen und von den Prädikamenten der Ontologie zu unterscheiden.

→ *categoria*

***Prädikamente*:**

→ *categoria*

***principium* (Prinzip):**

Das, wovon etwas in irgendeiner Weise seinen Ausgang nimmt, sei es dem Sein oder Geschehen (Seinsprinzipien) oder der Erkenntnis (Erkenntnisprinzipien) nach. Das (metaphysische) Seinsprinzip entspricht dem Terminus *quo est*, d.h. dem, *wodurch* das Seiende (innerlich konstituiert) *ist*. Im Gegensatz dazu drückt das *quod est* das aus, *was ist*, das ganze, für sich bestehende (subsistierende) Seiende, das (individuelles) Wesen und Sein in sich beschließt. Damit ergibt sich die metaphysische Bedeutung der Seinsprinzipien: Da Gott allein absolut einfach ist, setzt sich alles Endliche aus Teilprinzipien zusammen und eröffnet dadurch zugleich den Weg zum letzten Grund alles zusammengesetzten Endlichen, zum einfachen Unendlichen. Im übertragenen Sinn werden auch die Erkenntnisprinzipien, die die allgemeinen Seinsgesetze zum Ausdruck bringen, Seinsprinzipien genannt. Das Kontradiktionsprinzip gilt als allgemeiner Grundsatz, dessen Einsicht für das gesamte Denken grundlegende Bedeutung hat. Da das Seiende, insoweit es ist, nicht

nicht sein kann, beruht es auf der unbedingten Unvereinbarkeit des Seins mit dem Nichtsein (vgl. Aristoteles, *Metaph.* 4,3; 1005 b, 19f: »Es ist unmöglich, daß dasselbe – dieselbe Bestimmung – demselben (Seienden) unter der gleichen Rücksicht zugleich zukommt und nicht zukommt«). Zugleich zeigt sich dadurch der Ursprung dieses Prinzips in der Ontologie, der logische Satz vom Widerspruch (zwei kontradiktorische Sätze können nicht beide zugleich wahr sein) gründet damit auf dem ontologischen. Das Identitätsprinzip (»was ist, ist«) erfuhr verschiedene Deutungen, teils als positive Wendung des Kontradiktionsprinzips, teils als Ausdruck für die Tatsache, daß jedes Seiende ein bestimmtes Wesen hat und so geistig erfäßbar ist. Der Satz vom ausgeschlossenen Dritten lautet: Zwischen Sein und Nichtsein gibt es kein Drittes, Mittleres. Aus diesem ontologischen Satz vom ausgeschlossenen Dritten folgt der logische: Jede Aussage über Sein oder Nichtsein von etwas ist entweder wahr oder falsch. Der Ratio-Satz, *principium rationis sufficientis*, besagt ontologisch: Nichts ist ohne ausreichenden Grund; logisch: Nichts darf ohne hinreichenden Grund behauptet werden.

***principium per se notum* (aus sich selbst einsichtiges Prinzip):**

Bei der Rückführung von Unbekanntem auf bereits Bekanntes stößt das Beweisverfahren auf ein Allererstes, das sich nicht weiter zurückführen läßt, aber auch keines weiteren Beweises mehr bedarf, weil es in sich und durch sich selbst einsichtig ist. Das sind die durch sich selbst einsichtigen und evidenten Prinzipien des Seins und des Denkens.

→ *principium*

***quo est* (wodurch etwas ist):**

In Unterscheidung von dem Seienden selbst, dem *quod est*, bezeichnet das *quo est* ein metaphysisches Konstitutionsprinzip.

→ *principium* → *Seinsprinzipien*

***quod est* (das, was ist):**

Das konkret Seiende.

→ *principium* → *Seinsprinzipien* → *substantia*

***ratio* (Vernunft):**

Im Kontext von *ratio* lassen sich mehrere Bedeutungsfelder unterscheiden. So steht neben der Bedeutung als (Sach-)Grund und Wesensbegriff die *ratio* als diskursive Erkenntnis (*ratiocinari*). Hierbei muß sie

stets im Zusammenhang mit dem Intellekt als *habitus principiorum* gesehen werden, da sie auf diesen als auf ihren Ausgangspunkt und ihr Endziel hingeordnet ist: Er ist ihr Ausgangspunkt, insofern jede Folgerung ihren unverrückbaren Halt in den Prinzipien besitzt, und ihr Endziel, insofern die Prüfung und Sicherung des Gefundenen in der Zurückführung auf die ersten Prinzipien vollzogen wird. Intellekt und *ratio* verhalten sich somit wie Ruhe und Bewegung; während dem Intellekt die unmittelbare Einsicht in das Wesen der Sache selbst eignet, ist die (spezifisch menschliche) *ratio* durch (diskursives) Fortschreiten von Erkenntnis zu Erkenntnis bestimmt. So handelt es sich weder um verschiedene Potenzen noch um verschiedene Objekte, vielmehr um verschiedene Erkenntnisakte.

→ *intellectus* → *ratio*-Satz

***ratio*-Satz (Satz vom hinreichenden Grund):**

→ *principium*

***reditio completa in seipsum* (vollkommene Rückwendung zu sich selbst):**

Fähigkeit des Verstandes über seinen eigenen Akt zu reflektieren. Das erkennende Subjekt geht hinaus zum Objekt und erfaßt die Sache. Zu sich selbst zurückkehrend, erkennt der Verstand den Akt seiner Erkenntnis. Daher erkennt er nicht nur den Sachbezug, sondern reflektiert gleichzeitig über das Verhältnis, das zwischen ihm als erkennendem Subjekt und der Sache besteht; darin besteht die vollständige Rückkehr.

→ *veritas*

***regressus in infinitum* (Rückgang ins Unendliche):**

Der Sache nach basiert der *regressus in infinitum* auf dem Satz vom zureichenden Grund, wonach jeder kontingente Sachverhalt einen zureichenden Grund, d.h. eine Ursache benötigt. Angewendet auf kontingente Sachverhalte wird der Satz vom zureichenden Grund zum allgemeinen Kausalitätsprinzip und führt bei solchem Rückgang zu den Gründen letztlich zu einer Ursache, die in sich selbst gegründet ist.

→ *causa* → *contingens* → *actus (purus)* → *principium*

Satz vom ausgeschlossenen Dritten:

→ *principium*

***subsistentia* (Subsistenz):**

Subsistenz oder Selbständigkeit kommt dem zu, das das Sein nicht in einem anderen, sondern in sich selbst besitzt. Da Subsistieren soviel bedeutet wie In-sich-selbst-existieren, subsistieren letztlich weder die Akzidentien noch überhaupt ein Teil außer dem konkreten Ganzen.

→ *substantia* → *accidens*

***substantia* (Substanz):**

Substantia ist das, was sein Sein nicht in einem anderen, sondern in sich selbst hat (*esse in se*). Spezifikum der Substanz ist damit der eigene Selbststand, wobei dieses In-und-Für-Sich-Sein aber nicht Selbstursächlichkeit impliziert. Mit Aristoteles werden unterschieden:

erste Substanz (*substantia prima*): das individuelle (und von Akzidentien bestimmte) Wesen, das von keinem anderen ausgesagt werden kann; das konkret Seiende;

zweite Substanz (*substantia secunda*): das allgemeine, vom Individuellen durch Abstraktion gewonnene Wesen, der Allgemeinbegriff.

→ *accidens* → *subsistentia* → *ens per se*

***Transzendentalien*:**

Im Gegensatz zu den Kategorien gleichmäßig alle Ordnungen durchwaltende und ihnen allen gemeinsam zukommende (*transcendunt omnia genera*) Bestimmungen, die unmittelbar und notwendig aus dem Wesen des Seins folgen. Dem Seienden in gleicher Allgemeinheit wie das *ens eigen*, sind sie mit diesem konvertibel. – Jedes Seiende ist: *res*, als Washeit; *unum*, eine innere Einheit und Ungeteiltheit; *aliquid*, in seiner Identität und Unterschiedenheit zu anderen Seienden; *verum*, unter dem Aspekt der Bezogenheit auf die Erkenntnisfähigkeit; *bonum*, im Hinblick auf das Strebevermögen.

***universale* (Allgemeines):**

Im Anschluß an Aristoteles versteht man darunter das, was seiner Natur nach von anderem univok ausgesagt werden kann (→ Prädikabilitäten). Es begegnet also zunächst in der Sprache. Dabei erhebt sich die Frage, welcher Wirklichkeitsgehalt den Allgemeinbegriffen unabhängig vom menschlichen Denken zukommt. Verschiedene Antworten wurden darauf gegeben: Nach dem Nominalismus beschränkt sich das Allgemeine auf die Gemeinsamkeit des Wortes (*nomen*), in der Wirklichkeit entspricht ihm nichts; nach dem Konzeptualismus wird das

universale als gedanklicher Gehalt im Begriff (*conceptus*) entworfen. Der Realismus schließlich erkennt dem Allgemeinen eine eigene Realität zu. Dabei muß noch einmal unterschieden werden. Wird das universale als für sich selbst existent gedacht, spricht man von einem ontologischen (*exzessiven*) Realismus. Thomas von Aquin zählt wie Aristoteles zu den Vertretern eines gemäßigten Realismus. Danach ist im konkreten Seienden das allgemeine Wesen individuell verwirklicht. Seine Allgemeinheit erhält es im Denken, im Allgemeinbegriff. In der Wirklichkeit hat das Allgemeine als solches kein Sein, sondern nur insofern es individuiert ist (*De anima, quaestio unica, art. 1 ad 2*). Thomas spricht damit dem universale durchaus Realität zu; das Allgemeine ist etwas, aber es subsistiert als solches nicht. Alles wirklich Seiende ist individuell.

***univocatio* (Eindeutigkeit):**

Ein Wort bezeichnet begrifflich Gleiches in mehreren Dingen; Identität ohne Differenz; z.B. alle Menschen fallen in gleicher Weise unter den Begriff *Mensch*.

→ *aequivocatio* → *analogia*

***veritas* (Wahrheit):**

Sie wird als *adaequatio rei et intellectus* bezeichnet, d.h., im Zustandekommen von Wahrheit sind die Dinge wie der Verstand beteiligt, wodurch sich ein mehrfacher Wahrheitsbegriff eruieren läßt. Da von der Wahrheit einer Sache nur im Hinblick auf das Angeglichensein der Sache an den Verstand gesprochen werden kann, ist das Wahre in erster Linie im Verstand und im übertragenen Sinn in den Dingen. Die logische Wahrheit (*veritas secundum conformitatem intellectus cum re*) impliziert die im Urteil konstatierte Übereinstimmung von Denken und Sache. Da jedes Erkennen eine Tätigkeit ist, bei der Erkennender und zu Erkennendes aktuiert werden, sind bei Verschiedenheit der Seinsmodi der Seinsgehalt der Dinge und der Formgehalt der Erkenntnis identisch – ontologische Identität bei ontischer Differenz –, wobei die vollzogene Angleichung im Urteil ausgesprochen wird. Durch Reflexion auf den Akt und auf die Natur des Verstandes als des ersten Prinzips dieses Aktes wird dabei Wahrheit erkannt. Die ontische oder ontologische Wahrheit, die *veritas in re*, stellt dagegen eine *veritas in potentia* (die Intelligibilität des Seins) dar. Die Naturdinge, die vom göttlichen Verstand ihr Maß erhalten, sind selber das Maß für den menschlichen, spekulativen Verstand – sie sind damit zwischen zwei Intellekte gestellt, in bezug auf die sie wahr genannt werden: Im Hinblick auf die

Übereinstimmung mit dem göttlichen Verstand heißt ein Ding wahr, sofern es seine, durch den göttlichen Verstand gegebene Hinordnung erfüllt; bzgl. des menschlichen Verstandes ist eine Sache wahr, insofern sie erkannt werden kann. In jeder Hinsicht schließt aber die Wahrheit einen unabdingbaren Bezug zu einem Verstande ein. Die ontologische/transzendente Wahrheit stellt die Bindung an Gott heraus. Da die Dinge Ursache und Maß für die menschliche Erkenntnis sind, müssen sie einen für den menschlichen Verstand erfaßbaren Seinsgehalt besitzen. Beide, Erkennbarkeit der Dinge und Erkenntnisbefähigung des Verstandes, gründen dabei in Gott, dessen (schöpferisches) Erkennen die Ursache alles Erkennens und Erkenntwerdenkönnens ist.

B. Autoren und geistige Bewegungen

ALBERTUS MAGNUS (1193/1200–1280)

stammt aus einer staufischen Beamtenfamilie in Lauingen (Schwaben). Nach juristischen, naturkundlichen und medizinischen Studien in Italien wurde er Dominikaner, studierte in Köln Theologie und lehrte 1233–1245 in Hildesheim, Freiburg und Regensburg. 1245 wurde er Professor in Paris, 1248 Leiter des neuen Generalstudiums der Dominikaner in Köln und war 1254–1257 Provinzial des Dominikanerordens. Auf das ihm 1260 übertragene Bischofsamt in Regensburg verzichtete er bereits nach zwei Jahren wieder. Anschließend war er als päpstlicher Legat tätig. Die letzten zehn Jahre verbrachte er wieder in Köln. Ihm und seinen Schülern ist es zu verdanken, daß diese Stadt für fast ein Jahrhundert ein (freilich bescheideneres) drittes geistiges Zentrum der westlichen Welt neben Paris und Oxford wurde. Neben seinen naturwissenschaftlichen Schriften zur Pflanzen- und Tierkunde, mit denen er ein Klassiker für die Folgezeit wurde – auf dem Gebiet der Botanik und Zoologie gilt Albert als der bedeutendste Forscher des lateinischen Mittelalters –, verfaßte er Paraphrasen zu allen damals bekannten Aristotelischen Büchern mit eingeschobenen Exkursen, einen Kommentar zur *Politik*, einen Traktat gegen die Intellektlehre des → Averroes, Kommentare zu fast allen Büchern der Hl. Schrift und vieles mehr. Er wird der Begründer des *christlichen Aristotelismus* genannt, eine Charakterisierung, die man nur mit großem Vorbehalt übernehmen kann, da er die aristotelische, neuplatonische, arabische und jüdische Tradition aufarbeitete und assimilierte, ohne sich im einzelnen der Differenzen bewußt zu sein. Da Alberts Werk das gesamte Wissen seiner Zeit umfaßte, ist seine Wirkungsgeschichte breit gestreut, allerdings auch schwer faßbar. Zurecht hat man ihm den Ehrentitel *doctor universalis* beigelegt.

ALEXANDER VON APHRODISIAS (2./3. Jahrhundert n.Chr.)

Peripatetiker und gelehrter Kommentator der Schriften des → Aristoteles in eher antiplatonischer und streng aristotelisch-orthodoxer Interpretation. Seine Kommentare wurden von den späteren Erklärern stark benützt und standen auch bei den → Neuplatonikern in hohem Ansehen. So nahm → Plotin ihn in den Kanon derjenigen Autoren auf, von denen seine Lehrvorträge ihren Ausgang zu nehmen pflegten.

ANSELM VON CANTERBURY (1033/4–1109)

geboren in Aosta in Piemont. 1066 wurde er Benediktiner, 1078 Abt im Kloster zu Bec in der Normandie, 1093 Erzbischof von Canterbury. In seinem – letztlich erfolgreichen – Kampf für die Freiheit der Kirche in England mußte er zweimal das Exil auf sich nehmen. A. war logisch-philosophisch bestens ausgebildet und einer der herausragenden Repräsentanten der augustinischen Traditionslinie. Mit seinem Versuch, eine streng wissenschaftliche Theologie auf der Basis der Vernunft, *sola ratione*, ohne Rückgriff auf Schriftbeweise, vorzulegen, gab er der Theologie einen nachhaltigen Impuls. Seiner Methode diente der Glaube zwar als objektive und subjektive Voraussetzung, d.h. A. war kein Anhänger eines radikalen Rationalismus, aber die Vernunft muß die innere Widerspruchslosigkeit aufzeigen – *fides quaerens intellectum* – und auf diese Weise zu einem vertieften Glaubenswissen führen – *credo ut intelligam*. Berühmt sind A.'s Schriften *Monologion* und *Proslogion*. Im *Monologion* zeigte A., daß fast alle Bestimmungen der christlichen Gotteslehre sich auf augustinisch-neuplatonischer Grundlage in strenger boethianisch-dialektischer Form rein rational beweisen lassen. Er war überzeugt, die Trinität als vernunftnotwendig erwiesen zu haben. Das *Proslogion* stellt den Versuch dar, Wesen, Dasein und Eigenschaften Gottes einzig aus dem Bekenntnis des Glaubens, Gott sei jene Wirklichkeit, über die hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, *quo maius cogitari nequit*, beweisen zu können. Dieses *unum argumentum* Anselms ist, isoliert von seinem ursprünglichen Kontext, als *ontologisches Argument* in die Philosophiegeschichte eingegangen.

ARISTOTELES (384–322)

als Sohn eines makedonischen Arztes in Stagira geboren, war er zeitweilig (343–340) Erzieher des jungen Alexander des Großen. Mit 17 Jahren trat A. in die platonische Akademie ein, der er bis zu → Platons Tod angehörte. In diesem Jahr (348) verläßt A. aus politischen Gründen Athen, lebt in Atarneus und auf Lesbos, wo er vermutlich naturwissenschaftliche Studien treibt, und wohnt schließlich bis zum Tod Philipps II. in Pella. Nach der Rückkehr gründet er in Athen 335 eine eigene Schule, das Lykeion bzw. den Peripatos. A. besaß eine beinahe unglaubliche Schaffenskraft, arbeitete auf den verschiedensten Gebieten, und leistete Bahnbrechendes. Er gilt als der Urheber der Einzelwissenschaften. Während bei → Platon alles Wissen noch in der Philosophie seine Einheit hatte, unterscheidet A. nach Gegenstand und Gebiet und stattet jede Disziplin mit der ihr eigenen Methode aus. Man unterscheidet zwischen den ausgearbeiteten, von ihm publizierten, *exo-*

terischen Schriften – es sind vor allem Dialoge, die nur in wenigen Fragmenten erhalten sind – und den *esoterischen* Lehrschriften oder Pragmatien, die mehr für den internen Gebrauch der Schule bestimmt waren und fast vollständig erhalten sind. Sie betreffen die Gebiete Logik, Physik, Biologie, Kosmologie, Naturphilosophie, Ontologie, Ethik, Staatstheorie, Rhetorik und Poetik. Zu den besonderen Leistungen des A., die entscheidend über → Platon hinausgehen, zählten seine Theologie im 12. Buch seiner *Metaphysik*, die in seinem Gottesbegriff des *Unbewegten Bewegenden* gipfelt, und die Nous-Spekulation in *De anima III*, die entscheidend auf → Plotin gewirkt hat und, vermittelt durch die arabisch-jüdische Tradition, im sogenannten Monopsychismus des 13. sowie des 15. und 16. Jahrhunderts ihren Niederschlag gefunden hat. Bedeutsam wurden später aber vor allem sowohl seine Analyse des Seienden unter den Aspekten Materie und Form (Hylemorphismus) und der Veränderung bzw. Bewegung als Verwirklichung schon immer angelegter Möglichkeiten (Akt-Potenz-Lehre) als auch seine Kategorienlehre, die bei jedem Sinnending zwischen Substanz (erste Kategorie) und den 9 Akzidentien begrifflich trennt. Darüberhinaus hat A. mit Hilfe des Syllogismus erstmalig das schlußfolgernde Denken umfassend systematisiert. Während im Hellenismus der Reichtum und die Breite der aristotelischen Forschungen noch allgemein bekannt waren, galt er von der Kaiserzeit an (→ Porphyrios) und durch die Vermittlung des → Boethius im lateinischen Mittelalter bis ins 12. Jahrhundert ausschließlich als Logiker. In der großen A.-Rezeption des 12. und 13. Jahrhunderts übte stets die Geschlossenheit seines Systems, dessen Grundstrukturen universell anwendbar erschienen, die stärkste Anziehungskraft auf die mittelalterlichen Denker aus. Im übrigen wurde der später so betonte Gegensatz zwischen → Platon und A. damals weit weniger gravierend gesehen, so daß → Boethius und andere sich immer wieder bemühten, die grundsätzliche Vereinbarkeit der beiden philosophischen Ansätze zu erweisen.

AUGUSTINUS (354–430)

von Geburt Afrikaner (Berber) aus Thagaste (Numidien), trägt den Ehrentitel *Vater des Abendlandes*. Seine Mutter Monica, zu der Augustinus eine außergewöhnliche Bindung hatte, war bemüht, ihren Sohn ebenfalls zum Christentum zu führen. Aber erst in der Osternacht des Jahres 387 ließ er sich taufen. Der Weg dahin verlief nicht geradlinig. Bei seinem Rhetorikstudium in Karthago, mit dem er anfangs rein karrieresüchtige Ziele verfolgte, stieß er auf → Ciceros *Hortensius*, den er lange Zeit sehr hoch schätzte (»schola nostra«) und dem er seine Hinwendung zur Philosophie verdankte, als Streben nach Weisheit (sapien-

tia), die er im Anschluß an → Cicero als »Wissen von den menschlichen und den göttlichen Dingen« definierte. Kurze Zeit später schloß A. sich dem → Manichäismus an, weil dieser eine umfassende Welterklärung bot, sich an den denkenden Christen wandte, die Entstehung des Bösen plausibel begründen konnte und dem Geist eine vom Leib unabhängige Position verschuf. A. blieb neun Jahre lang Manichäer, bis zu seinem Weggang aus Karthago (382). Nach vorsichtigen Annäherungsversuchen an die Skeptiker findet er in den von Marius Victorinus ins Lateinische übersetzten Werken → Plotins und des → Porphyrios endlich die Konstitution der Selbständigkeit der geistigen Welt (*mundus intelligibilis*) und einen ihn zufriedenstellenden Realitätsbegriff, demzufolge Geist, Seele und Ideen wirklicher sind als die einzelnen Sinnendinge. Gleichzeitig mit dieser Öffnung für den → Neuplatonismus hörte A. in Mailand die Predigten des Bischofs Ambrosius, der die christliche Botschaft ebenfalls in neuplatonisierender Gestalt verkündete. Dort erfolgte dann auch die sogenannte *Bekehrung* A.'s. Nach der Taufe kehrte er nach Afrika zurück, wurde dort 391 zum Priester geweiht und 396 Bischof von Hippo Regius. Alle Schriften A.'s, die überliefert sind, stammen aus der Zeit nach seiner Bekehrung. Die geistesgeschichtlich bedeutendsten Werke sind die *Confessiones*, ein gewaltiges Lebensbekenntnis als Beichte und Lobpreis, das Spätwerk *De civitate Dei*, das den einzigen bedeutenden geschichtstheologischen Entwurf der Antike, deren Ende es zugleich markiert, darstellt, und das dogmatische Hauptwerk *De trinitate*. Seine Wirkung insgesamt ist kaum zu überschätzen und dauert in vielerlei Hinsicht bis in die heutige Zeit.

AVERROES, Ibn Roschd (Rusd) (1126–1198)

arabischer Philosoph aus Cordoba im damals islamischen Andalusien. Für den Islam wurde er durch seine Abwehr orthodoxer Widerlegungsversuche der aristotelisch-neuplatonischen Philosophie, wie sie etwa von → Avicenna gelehrt worden war, bedeutsam. Dieses Bemühen hatte seine Verurteilung und die Verbrennung seiner Bücher wegen Freidenkerei zur Folge. Seinen großen Einfluß im Westen verdankte er jedoch seinen Kommentaren zu den aristotelischen Schriften (oft in drei Fassungen für die einzelnen Unterrichtsstufen), ein Verdienst, das ihm den Namen *Kommentator* (ca. ab 1250) eintrug. Er verdrängte durch seine Satzerklärungen, die dem Wortlaut des Textes folgen, bald die Paraphrasen → Avicennas und bildete durch sein Werk, das der Lehre des → Aristoteles bei den Arabern zum Durchbruch verhalf, so etwas wie einen Endpunkt der islamischen Philosophie. Soweit es bei der damaligen Quellenlage möglich war, klammerte er alle neuplatonischen Elemente aus; er orientierte sich dabei vor allem an Alexander von

Aphrodisias, einem antiken Aristoteleskommentator. Unter den arabischen Aristoteles-Interpreten kommt er dem Stagiriten am nächsten. Nicht zuletzt dadurch gewann sein Werk für den lateinischen Westen etwa ab 1230 große Bedeutung. Spannungen blieben freilich nicht aus, da einzelne Thesen christlichem Selbstverständnis widersprachen; so etwa der Gedanke von der Ewigkeit der Welt oder die Begrenzung der Unsterblichkeit auf den sogenannten *intellectus universalis*, während diejenige der Einzelseele laut A. nicht bewiesen werden könne. Dagegen schrieben sowohl → Albertus Magnus als auch Thomas von Aquin einen Traktat *De unitate intellectus contra Averroistas*. In der islamischen Zivilisation fiel er in Mißkredit wegen seiner Trennung von religiösen Dogmen und philosophischer Wahrheitssuche. Unter Verkenning seiner letztlich dennoch harmonisierenden Absicht wurde er aus seiner Heimatstadt Cordoba vertrieben und starb schließlich in Marrakus.

AVICENNA, Ibn Sina (980–1037)

einer der einflußreichsten arabischen Philosophen. Nach der Koranschule studierte er mit zehn Jahren Mathematik, Logik, Jurisprudenz und Naturphilosophie, anschließend lernte er binnen kurzem die Medizin und praktizierte von seinem 16. Lebensjahr an als Arzt. Er schrieb einen *Kanon der Medizin*, der jahrhundertlang Grundlage des medizinischen Unterrichts war (vgl. seinen Ehrentitel »Arabischer Galen«). In der islamischen Welt war durch ihn für die folgenden Jahrhunderte das gesamte System der Wissenschaften festgelegt, aber auch im Westen bedeutete sein Bekanntwerden den Beginn einer neuen Epoche. Roger Bacon († 1292) nennt ihn den zweiten Neubegründer der Philosophie nach → Aristoteles. A. kannte und las die Schriften des → Aristoteles, die in ihrer Gesamtheit seit dem 9. Jahrhundert in der arabischen Welt übersetzt vorlagen, während man im Westen ja nur die von → Boethius übersetzten logischen Schriften *Categoriae* und *De interpretatione* kannte. Vor allem faszinierte ihn die sogenannte Metaphysik des → Aristoteles. A. verfaßte ein philosophisch-enzyklopädisches Werk *Buch der Genesung*. Dessen IV. Teil enthält seine eigene metaphysische Lehre, die die aristotelische Philosophie in neuplatonischer Interpretation aufnimmt und sie in dieser Gestalt an den Orient und später an → Albertus Magnus und Thomas von Aquin vermittelt.

BOETHIUS, Anicius Manlius Severinus (ca. 480–524)

stammt aus einer der reichsten und mächtigsten Senatoren-Familien Roms. Er stand in der Gunst des damaligen Machthabers im weströmi-

schen Reich, des Ostgotenkönigs Theoderich des Großen, und wurde 510 Konsul und 522 *Magister officiorum* (das höchste Amt, das Theoderich zu vergeben hatte). Zwei Jahre später (524) wird B. aus ungeklärtem Grund plötzlich zum Tode verurteilt und nach einiger Zeit in Haft, während derer er sein meistgelesenes Werk, die *Consolatio philosophiae*, schreibt, hingerichtet. B. war vielleicht der letzte Repräsentant der ausgehenden Antike, der umfassend nach einstigem Standard gebildet war. Durch seine Schriften wurde er der wesentliche Gewährsmann und Vermittler dieser Bildung ins Mittelalter. Allerdings blieb sein Plan der Übersetzung und Kommentierung des gesamten → Platon und → Aristoteles, um deren Übereinstimmung (*concordia*) und Gemeinsamkeit zu erweisen – übrigens schon ein Gedanke → Ciceros –, bis auf Teile des aristotelischen Organons unausgeführt. Als Einleitung gleichsam zu seinem Vorhaben verfaßte er eine Darstellung des *Quadrivium* (der Ausdruck stammt von ihm) nach griechischen Vorlagen: Arithmetik, Musik, Geometrie, Astronomie. Er übersetzte und kommentierte auch die *Isagoge* des Plotinschülers → Porphyrios, eine vielgelesene Einführung in die logischen Grundbegriffe des → Aristoteles. Durch diese Werke hat B. die logische Schulung des Mittelalters und dessen vorrangiges Interesse an Logik begründet. Er war es auch, der die bekannteste Debatte der mittelalterlichen Logiker ausgelöst hat, nämlich den sogenannten Universalienstreit, und zwar durch seine anhand des Porphyriostextes vorgetragenen Überlegungen zu der Frage, ob Gattungen (*genera*, z.B. *Lebewesen*) oder Arten (*species*, z.B. *Mensch*) real existierten oder bloß gedacht seien. B. war Christ, aber im Angesicht des Todes, in der *Consolatio*, bediente er sich nicht seiner Religion als Trostgrund, sondern er verarbeitete lediglich neuplatonische, aristotelische, stoische und andere Gedanken der antiken Philosophie. Es sind von ihm außerdem noch fünf kleinere, sogenannte *theologische* Traktate überliefert, in denen allerdings wiederum kein einziges Bibelzitat vorkommt. Die theologischen Probleme (z.B. der Trinität) sollten vielmehr mit Hilfe der Philosophie gelöst werden. Diese fünf Traktate wurden jedoch für die mittelalterliche Philosophie besonders wichtig: Sie boten knapp und klar den nachaugustinischen Stand der Trinitätslehre, sie galten als Muster für die Anwendung philosophischer Verfahren auf theologische Fragen und sie prägten manche durch das gesamte Mittelalter hindurch gültigen Definitionen und Lehrsätze (*Person, Natur, Ewigkeit* u.a.).

BONAVENTURA (1221–1274)

geboren in Bagnoreggio bei Viterbo, mit dem bürgerlichen Namen Johannes Fidenza. Er erhielt den Namen B. bei seinem Eintritt in den

Franziskanerorden (ca. 1243). Zuvor hatte er schon in Paris bei dem ebenfalls nachträglich in den Minoritenorden eingetretenen Magister Alexander von Hales studiert und übernahm 1257 selbst den Lehrstuhl. Mit 40 Jahren wurde er Ordensgeneral, der erste, der den hl. Franziskus nicht mehr persönlich gekannt hat. In Übereinstimmung mit den Wünschen des Papstes formte er den zwischen Armutsideal und althergebrachter monastischer Lebensform zerstrittenen Orden (→ Franziskaner) durch seine Gesetzgebung zu einem einheitlichen Verband und führte ihn auf dem Mittelweg zwischen den Extremen. Wegen seiner Verdienste um die Vollendung der Organisation heißt er auch *zweiter Stifter seines Ordens*. 1273 wurde er zum Dank dafür vom Papst zum Kardinalbischof von Albano ernannt und an die Kurie berufen. In seinem literarischen Schaffen gehört er einerseits neben Thomas von Aquin zu den bedeutendsten Verteidigern der Mendikanten (Bettelorden) im Streit mit der sogenannten Professorenpartei um die Besetzung von Lehrstühlen an der Pariser Fakultät, wobei er die Armutstheologie geschichtstheologisch, ekklesiologisch und christologisch rechtfertigte, andererseits zu den führenden Vertretern der sog. älteren Franziskanerschule (→ Franziskaner). Im Gegenzug zur verstärkten Aristoteles-Rezeption seiner Zeit versuchte B. den Einfluß → Augustins und → Anselms von Canterbury zu stärken und zeichnete mit zunehmender Schärfe den Gegensatz zwischen Aristotelismus und Christentum, während er die aristotelische Ontologie, Logik und Naturforschung weitgehend gelten ließ. Allerdings hat die Philosophie nur relative Selbständigkeit, weil sie nur im Bereich des *Abglanzes* zu Hause ist. Dadurch wird zwar ein Widerspruch zwischen Glaube und natürlicher Vernunft unmöglich, aber die Philosophie bedarf, wie der Mensch, der Erlösung, um zu sich selbst zu kommen. Die Aufgabe des Denkers besteht darin, alle Einzelwahrheiten zur Einheit der Wahrheit zurückzuführen, so wie alle Einzelwissenschaften in der Theologie als Glaubenswissenschaft ihren Einheitspunkt haben. Der Glaube bedeutet nicht Begrenzung, sondern Ausweitung des menschlichen Denkens. Mit der Kritik an der Überbewertung der Logik und an der Unterbewertung des Individuums und des Willens, d.h. insgesamt mit der Kritik an den Aristotelikern, bereitet B. den Weg für die großen Metaphysikkritiker des 14. Jahrhunderts (z.B. Wilhelm von Ockham, Nicolaus von Autrecourt u.a.).

CICERO, Marcus Tullius (106–43)

Meister der klassischen römischen Prosa und der lateinischen Rede. Als Politiker war er, trotz seines Konsulats und des Erfolgs in der sogenannten *Catilinaren Verschwörung*, zum Scheitern verurteilt. C. war ausgebildeter Anwalt, besaß darüberhinaus eine unver-

gleichliche Belesenheit und umfassende Bildung. Seine philosophischen Interessen waren ausgeprägt, so daß ihn Philon von Larissa, Skeptiker und damaliger Leiter der Akademie, für die akademische Skepsis gewinnen konnte, der er sich Zeit seines Lebens verbunden fühlte. Darüberhinaus zählen zu seinen Lehrern Antiochus von Askalon, der die alte Akademie → Platons zu erneuern und die Lehrsysteme von Akademie, Peripatos und Stoa zu versöhnen strebte, und der Stoiker Poseidonios. Gleichfalls hörte er den Epikureer Zenon von Sidon. So eignete C. sich schon früh eine umfassende Kenntnis der hellenistischen Philosophien an. Auf dieser Grundlage machte er es sich zur Aufgabe, die damals noch ausschließlich griechische Philosophie in die lateinische Sprache umzusetzen und in das römische Denken zu inkorporieren. So wurde C.'s philosophisches Werk eines der grundlegenden Elemente für die Entwicklung des gesamten lateinischen Westens: Die Werke eines Laktanz, Hieronymus, → Augustinus, → Boethius und anderer sind ohne ihn nicht denkbar. Er hat durch die Schöpfung einer lateinischen philosophischen Terminologie, die es vorher nicht gegeben hatte, der lateinisch sprechenden Welt die Möglichkeit zur Assimilation des griechischen Denkens überhaupt erst geschaffen. Sein philosophisches Werk war sehr umfangreich, doch sind eine Reihe von Schriften recht bald untergegangen. Der Schwerpunkt seiner Interessen lag weniger auf der ontologischen Spekulation als auf ethisch-politischen Fragen. Als sein Meisterwerk hat C. wohl seine Schrift *De re publica* betrachtet, deren Schlußmythos, das sogenannte *Somnium Scipionis* zu den berühmtesten Stücken lateinischer Prosa überhaupt gehört. Die darin vertretene Auffassung, daß die Glückseligkeit nicht auf Erden zu finden ist, sondern jenseits als das *höchste Gut*, wurde für das Mittelalter die beherrschende Vorstellung. Starke Wirkung, besonders auf → Augustinus, hatte C.'s Einführungsschrift in die Philosophie, der *Hortensius*. Bestimmend für die Folgezeit und das Mittelalter war sein Gedanke der grundsätzlichen Vereinbarkeit der Systeme von → Platon und → Aristoteles, der wohl ursprünglich auf → Aristoteles beruhte. Die philosophische Leistung C.'s muß um so erstaunlicher erscheinen, wenn man bedenkt, daß er in der Hauptsache Redner und Politiker war und sich der philosophischen Schriftstellerei nur zu den Zeiten widmete, da er politisch kaltgestellt war (etwa von seinem Gegenspieler Caesar), obwohl er andererseits sagt, er habe gerade dann am meisten philosophiert, wenn es am wenigsten so schien. Schon zu seinen Lebzeiten wurde er zum Inbegriff der altrömischen Republik, für die er auch gegen usurpatorische Bestrebungen eines Caesar oder Antonius (z.B. in seinen berühmten *Philippischen Reden*) eintrat. Diesen Einsatz bezahlte er schließlich mit dem Leben, indem er von Antonius' Häschern ermordet wurde.

DIONYSIUS PSEUDO-AREOPAGITA (um 500; eig.: Dionysios Pseudo-Areopagites)

unbekannter, griechisch schreibender Christ, Verfasser von vier theologischen Abhandlungen, die im Mittelalter zu den angesehensten Texten gehörten: *De divinis nominibus*, *De mystica theologia*, *De caelesti hierarchia*, *De ecclesiastica hierarchia*. Er gibt sich, wohl um seinem Werk höhere Autorität zu verschaffen, als der in Apg 17, 34 erwähnte athenische Ratsherr Dionysios Areopagites aus, der dem Bericht zufolge bei der Predigt des Apostels Paulus auf dem Areopag als einziger bekehrt worden war. Diese Fiktion ist aus chronologischen Gründen, vor allem der Abhängigkeit der Dionysischen Schriften von → Proklos wegen, nicht haltbar. Sie bewirkte jedoch seit der Übersetzung der vier Traktate im 9. Jahrhundert, daß der Lehre des angeblichen Apostelschülers fast kanonische Geltung zugebilligt wurde. Erst die Humanisten zogen die Echtheit in Zweifel. D. denkt Gott als das neuplatonische Eine, dem keine weiteren Bestimmungen (etwa des Seins, des Denkens, der Liebe) zukommen dürfen, weil es sonst in die Vielheit gezogen würde. Alle (biblischen) Aussagen über Gott betreffen dagegen nur Theophanien, nie das Göttliche selbst, da allenfalls die Manifestationen des Einen benennbar und denkbar sind. Das Eine als das Gute steht jenseits von Sein und Denken, von ihm geht aber alles aus, es verströmt sich (*diffusivum sui*) und begründet allererst die Gegensätze, steht selbst aber jenseits von ihnen. Indem so alle Aussagen vom Einen ferngehalten werden müssen, ist eine *negative Theologie* erforderlich, die den Gegensatz zwischen unseren auf Vielheit und Gegensatz beruhenden Aussagemöglichkeiten und der göttlichen Einheit zu reflektieren vermag. Dies impliziert letztlich den mystischen Aufstieg vom Gegebenen zum unbestimmbaren Einen. Entsprechend wird D. auch als der Begründer der philosophischen Mystik des Mittelalters angesehen. Der erstrebte Aufstieg setzt allerdings eine Reinigung voraus (*via purgativa*), d.h. eine Abkehr von allen sinnlichen Dingen, um schließlich die Erleuchtung zu erfahren (*via illuminativa*), die als ein Mitvollzug der idealen Strukturen des Logos vorgestellt wird. Der letzte Schritt führt dann auch über das Ideendenken hinaus in den Abgrund der bestimmungslosen Einheit (*via unitiva*). In seinen beiden Hierarchien ordnet D. nach neuplatonischem Muster die zwischen Gott und dem Menschen vermittelnden Stufen der Engel (die bei ihm erstmalig als reine Geister gedacht werden) in dreimal drei Chöre und die Ordnung der Kirchenhierarchie in zweimal drei Stufen. Der reinigenden und erleuchtenden Einwirkung dieser Hierarchien sich hinzuge-

ben, ist das Beste, was der Mensch tun kann, um schließlich die Heno-
sis zu erreichen.

DOMINICUS (ca. 1170–1221)

stammt angeblich aus der altspanischen Landadelsfamilie Guzman in Kastilien. Nach philosophisch-theologischen Studien trat er in das regulierte Domstift seiner Heimatgemeinde Ozma ein. Anlässlich einer Begleitung seines Freundes, des Bischofs Didacus von Azevedo, auf einer Reise nach Rom lernte er die Häresie der Waldenser und Albigen-
sener und die Mißerfolge der zu ihrer Bekämpfung entsandten päpstlichen Legaten kennen. Als einen der Gründe für das Fehlschlagen dieser Art der Häretikermission erkannten Didacus und D. den Pomp der Legaten und ihr Auftreten. Sie selbst lebten und lehrten dagegen die Nachfolge der Apostel in evangelischer Einfachheit und Armut. 1206 gründete Didacus eine Missionsstation und eine Vereinigung frommer Frauen zur Erziehung von Mädchen in der Nähe von Toulouse. D. übernahm nach dem Tod des Didacus (1207) die Leitung des Hauses. 1215 gründete er dann eine Gemeinschaft von Predigern, mit dem Ideal, einen Orden mit Predigtberufung zu schaffen, ohne Bindung an eine bestimmte Kirchengemeinde, der direkt dem Diözesanbischof unterstellt sein sollte. Seine Aufgabe sollte die religiöse Unterweisung des Volkes und die Bekehrung von Häretikern sein. Zur Vorbereitung für diese Aufgabe verlangte D. von seinen Brüdern ein gründliches Studium, ein Novum unter den Bedingungen für eine Ordensmitgliedschaft. Im Sinne der Apostelnachfolge setzte er den Verzicht auf festes Einkommen und ein Leben vom Bettel (deshalb *Bettelorden* oder *Mendikanten*) fest. Als Grundlage nahm er die Augustinusregel an, so daß 1216 der Orden von Papst Honorius III., dem auch die universelle Ausweitung zum Weltorden zu verdanken ist, bestätigt werden konnte. Er erhielt den Namen *Ordo fratrum praedicatorum*. 1234 wurde D. heiliggesprochen.

DOMINIKANER (*Ordo fratrum Praedicatorum*: OP)

von Dominikus 1216 begründet und nach ihm benannter Orden. Ursprünglich war er ein Bettelorden, der nach dem Ideal der Apostelnachfolge (Armut und Wanderpredigt) auf der Grundlage der Augustinusregel lebte. Neu war an seiner Gründung der Auftrag zur Glaubenspredigt über Diözesan- und Landesgrenzen hinweg. Von dieser Aufgabe her sind die D. von Anfang an hauptsächlich ein Priesterorden gewesen, in dem das Studium von jeher schon eine besondere Stellung hatte. Seitdem im Jahre 1475 die Armutsverpflichtung für den ganzen

Orden aufgehoben worden war, leben die D. von eigenem Besitz und festen Einkünften. Von ihrer Ordensstruktur her lag es nahe, daß sie schon bald die Hauptlast der Inquisition zu tragen hatten. Infolge der Rezeption des aristotelischen Denkens durch die beiden Ordensmitglieder → Albertus Magnus und Thomas von Aquin bekamen die D. ihre wissenschaftliche Ausrichtung.

EMPEDOKLES (ca. 500–430)

von Agrigent, der letzte der großen Naturphilosophen des 5. Jahrhunderts. Er war Philosoph, Naturforscher, Theologe, Dichter und politisch aktiver Demokrat. Letzte Bestandteile des Kosmos sind nach seiner Lehre die vier *Wurzeln* Erde, Luft, Feuer, Wasser, aus deren Mischung, unter Beteiligung der beiden bestimmenden Prinzipien *Liebe* und *Streit*, alles besteht. Im Sinne von bewegenden Kräften gewinnen *Liebe* und *Streit* in ihrem Kampf gegeneinander im periodischen Wechsel die Oberhand, wobei der Sieg des Streits in der Trennung der Dinge in die vier Elemente, der Sieg der Liebe in der Vereinigung von allem zu dem einen Sphairos besteht. E. hat so in seiner Naturphilosophie die heraklitische Philosophie des Werdens mit der parmenideischen des Seins zu verbinden gesucht. Daneben ist von ihm aber noch ein Gedicht *Reinigungen* überliefert, das auf dem Boden orphisch-pythagoreischer Mystik den Sühneweg schuldig gewordener Seelen beschreibt, der über Askese und eine Reihe von Wiedergeburten bis hin zur erneuten Göttergemeinschaft führt. Der Legende nach soll E., um eine Himmelfahrt zu fingieren, in den Ätna gesprungen sein, sei aber, weil die Sandalen unverbrannt wieder ausgespien wurden, als Schwindler entlarvt worden.

FRANCISCUS VON ASSISI (1181/2–1226)

geboren als Sohn eines in Assisi ansässigen, begüterten Tuchgroßhändlers. Die Mutter stammte aus vornehmerem französischem Hause. Eigentlich war F. auf den Namen Johannes getauft, er wurde aber von seinem Vater Francesco gerufen. Durch den Städtekrieg zwischen Assisi und Perugia geriet F. in einjährige Gefangenschaft und wurde anschließend krank. Seitdem befand er sich in innerer Wandlung. Er wandte sich 1205 von seinen bisherigen Ritteridealen ab, vollzog eine völlige Umkehr in Buße, Gebet und Erbarmen mit Armen und Aussätzigen, und übernahm den »Ritterdienst für Frau Armut« durch den Verzicht auf Besitz und die Freuden der Welt, ohne jedoch ins Kloster zu gehen. Von seinem Vater wurde er daraufhin öffentlich verstoßen und enterbt, genöß aber den Schutz des Bischofs von Assisi. Betroffen von Jesu

Aussendungsworten an die Jünger (Mt 10, 5ff), befolgte er sie wörtlich und zog von da an völlig besitzlos, unbekannt und barfuß predigend durch das Land und gewann dabei seine ersten Gefährten. 1210 ging er an die Kurie und bekam von Papst Innozenz III. die Erlaubnis, da er weder Benedictus- noch Augustinusregeln übernehmen wollte, daß seine *Minderbrüder* (Minoriten, *fratres minores*) nur nach dem Evangelium leben dürften. 1220 gab F. die Ordensleitung ab und lebte zurückgezogen in einer Einsiedelei am Alverner Berg. Dort empfing er als das erhabenste Siegel der Christusfrömmigkeit die Stigmatisation. F. war, anders als → Dominikus, kein zielbewußter Ordensgründer. Er wollte nur nach den Weisungen des Evangeliums leben und selbstlos und freudig Gott als »Spielmann des Herrn« auch in seinen Geschöpfen lieben und preisen. Diese Frömmigkeit drückt sich nicht zuletzt in seinen Briefen und Lobgesängen auf Gott und die Schöpfung aus, am unmittelbarsten wohl im *Sonnengesang*. Sein Armutsideal war und ist häufiger Stein des Anstoßes in der Kirche und im eigenen Orden (→ Bonaventura). Bereits 1228 wurde F. heiliggesprochen.

FRANZISKANER (Minoriten, Ordo fratrum minorum: OFM)

Nach der Intention ihres Gründers → Franziskus von Assisi waren sie ein Bettelorden (Mendikanten). Die Hauptquelle für ihre Lebensform war das Evangelium, ergänzt durch eine 1223 durch Papst Honorius III. approbierte Regel, die Franziskus selbst verfaßt hatte. Im ersten Jahrhundert nach der Gründung fand eine erstaunliche Ausbreitung statt (man schätzt für die Zeit um 1300 ca. 30 000–40 000 Mitglieder). Bald gab es drei verschiedene Richtungen, nämlich einerseits die Armutseiferer oder *Spiritualen*, andererseits die Vertreter von Angleichungstendenzen an die alten Orden und dazwischen diejenigen (wie → Bonaventura u.a.), die einen Mittelweg suchten, um unter Wahrung des einstigen Ideals den Orden den veränderten Verhältnissen anzupassen. Unter dieser Spannung steht der Orden bis heute. Schon bald nach der Gründung konnte sich in der Theologie durch Robert Grosseteste (1175–1253) in Oxford und Alexander von Hales (1170/80–1245), der als Magister dem Orden beitrug und ihm so einen Lehrstuhl einbrachte, in Paris die sogenannte Franziskanerschule etablieren. Beide Vertreter kannten zwar Aristoteles, folgten aber hauptsächlich Augustinus und dem arabischen Neuplatonismus. Vor allem der Augustinismus wurde der franziskanischen Geistigkeit als wesensverwandt empfunden. So lag das Kennzeichnende der Franziskanerschule weniger in bestimmten Thesen als in einer bestimmten Art zu denken. Diese ist stark biblisch geprägt, bis in die Sprache hinein, und sie gibt dem Wollen, Lieben und Tun den Vorrang vor dem Erkennen. Theologie wird so zur

praktischen Wissenschaft der Heilserwirkung. Im Gegensatz zum Thomismus betont die Franziskanerschule jener Zeit folglich das Individuelle und Konkrete stärker als das Allgemeine und Abstrakte.

GAIUS IURISCONSULTUS (2. Jahrhundert n.Ch.)

ein nur unter dem Vornamen *Gaius* bekannter römischer Jurist zur Zeit Hadrians. Seine Anonymität beruht auf dem Umstand, daß er von seinen Zeitgenossen und von den Klassikern der römischen Jurisprudenz nie zitiert wurde. Dies steht jedoch in krassem Mißverhältnis zu seiner Bedeutung als Verfasser der in der Antike am meisten verbreiteten und in Spätantike, Mittelalter und Neuzeit weitaus einflußreichsten elementar-systematischen Darstellung des römischen Privatrechts. Dieses Werk, die sogenannte *Institution*, stellt den bedeutendsten frühen Systementwurf dar, gegliedert nach *personae*, *res*, *actiones*, dem noch das »Allgemeine Landrecht für die preußischen Staaten« und das »Allgemeine Bürgerliche Gesetzbuch« Österreichs etwa folgten. Es hat einen für Anfänger bestimmten Charakter, wobei gerade bis heute gültige Kategorien klar zum Ausdruck kommen, z.B. die Unterteilung in *res corporales* und *res incorporales*.

GALEN (129–199)

aus Pergamon, der letzte große Arzt der Antike. In einer grandiosen Synthese faßte er die Medizin seiner Zeit zusammen und gab ihr im Gegenzug zu manchen zeitgenössischen skeptischen Strömungen unter den Ärzten noch einmal, im Rückgriff auf Hippokrates (Viersäftelehre) und in Verbindung mit einem konsequenten Platonismus, vor allem aber auf der Basis reicher ärztlicher Erfahrung und mathematisch exakten Denkens, eine verbindliche wissenschaftliche Grundlage. So hinterließ er in einem umfassenden Werk die *Summa* der antiken Medizin, die ihre Autorität über 1 1/2 Jahrtausende fast unbestritten bewahrte. Erst in der Renaissance fand die allmähliche Lösung von G. statt.

GENNADIUS (Ende des 5. Jahrhunderts)

Priester in Massilia und Verfasser eines Katalogs von christlichen Autoren in der Fortführung des Werks von Hieronymus *De viris illustribus*. G. behandelt nur – hierin gewissenhafter als sein Vorbild Hieronymus – Schriften, die er persönlich kennt oder von denen er zumindest genaue Kenntnis durch andere besitzt. Dabei sind Häretiker nicht ausgesondert. So stellt sein Lexikon, als welches es sich dem Stil nach darbietet, für uns eine Quelle ersten Ranges für die christliche Literatur

des 5. Jahrhunderts dar. Seinen eigenen Stellungnahmen nach muß G. den Semipelagianern zugerechnet werden.

GNOSIS

von griechisch *gnosis* (Wissen, Erkenntnis). Allgemein versteht man darunter ein innerhalb von religiösen Akten tradiertes Geheimwissen über Gott und Welt, dessen aktuelle Ausprägungen höchst unterschiedlich waren. Die G. war ein religionsübergreifendes Phänomen mit einer Blütezeit im 2. Jahrhundert n. Chr., hauptsächlich im Osten des römischen Reiches verbreitet und mit bis heute ungeklärten geographischen und religionsgeschichtlichen Ursprüngen. Wesentlichstes Merkmal der G. ist jedoch die Verschmelzung (Synkretismus) griechisch-orientalischer Religionen mit der jüdisch-christlichen Offenbarungsreligion und philosophischen Vorstellungen. Anliegen und Grundstruktur sind gemeinsam. Es geht um die konkrete Lage des Menschen in der Welt, das Problem des Bösen und die Befreiung des Menschen aus dieser negativ bestimmten Situation. Während die jüdische G. monistisch strukturiert ist, zeigt unter anderem die christliche G. eine streng dualistische Verfassung (→ Manichäismus): Die Weltentstehung wird als Vermischung von einem (männlichen) göttlichen Wesen mit einem (weiblichen) Weltprinzip gedacht, wodurch auch die Menschen, die eigentlich jenseitigen Ursprungs sind, in die Welt geraten, deren einziger Sinn es ist, die Menschen in Gefangenschaft und Unwissenheit ihres göttlichen Ursprungs zu halten. Das gnostische Lebensgefühl ist von daher immer ein Geworfenheitsgefühl. Ziel des gnostischen Menschen ist die Erlösung der Geistseele aus den Fesseln der minderwertigen Materie mittels G. Der die erkenntnisweckende Botschaft vermittelnde Erlöser, also Christus, gehört seinem Wesen nach der Welt in keiner Weise an, besitzt demzufolge nur einen Scheinleib (sog. Dokerismus), mit dem er folglich auch nur scheinbar leidet und stirbt. Insofern kommt der Christologie bei der Abgrenzung zu gnostischen Lehren entscheidende Bedeutung zu. Aufgrund der Auseinandersetzung der frühen Kirche mit der G. als christlicher Häresie wurde sie vor allem in dieser Form quellenmäßig faßbar (→ Augustinus). Die philosophischen Elemente in dieser Grundstruktur des Gnostizismus treten deutlich zutage. Das platonische *logistikon* klingt darin ebenso an wie der *nous* des Aristoteles. Vor allem dem ontologischen und anthropologischen Dualismus kommt in der Grundlegung wie in der Wirkungsgeschichte hohe Bedeutung zu.

GREGOR VON NYSSA (ca. 335–394)

neben seinem Bruder Basilius d. Gr. und Gregor von Nazianz einer der

drei großen Kappadokier. Er stammt aus einer reichen Patrizierfamilie, wurde zunächst Rhetor, dann Mönch und schließlich durch seinen Bruder zum Priesterstand bewogen. Seit 371 war er Bischof von Nyssa. Er hatte dabei einen schweren Stand gegen die Arianer und wurde auch unter dem arianischen Kaiser Valens abgesetzt und verbannt. Nach seiner Rückkehr (378) stieg er zu überregionaler Bedeutung in der Reorganisation der Kirche auf und war maßgeblich am Konzil von Konstantinopel beteiligt (381), wo die Göttlichkeit des Hl. Geistes ausdrücklich festgelegt wurde. In ausgedehnten polemischen Streitschriften bekämpfte G. jegliche Gegner der Trinitätslehre. Seine vernunftgemäße Begründung und Ergänzung der christlichen Lehre beruht auf der allegorischen Schriftdeutung in der Nachfolge des Origenes. Seine lange Zeit unterschätzte asketisch-mystische Theologie wirkte im kleinasiatischen Mönchtum weiter und beeinflusste schließlich auf dem Umweg über → Dionysius Pseudo-Areopagita das Denken des Abendlandes.

HILARIUS VON POITIERS (ca. 315–367)

(Hilarius Pictaviensis) geb. als Heide in Poitiers, wurde wahrscheinlich erst als Erwachsener Christ und etwa im Jahre 350 zum Bischof von Poitiers ernannt. H. gilt als der »Athanasius des Westens«, da er gleich jenem entschieden gegen den Arianismus eintrat und der Forderung des arianischen Kaisers Konstantins II. nach Verurteilung des Athanasius hartnäckigen Widerstand entgegensetzte. Daraufhin wurde H. 356 nach Phrygien verbannt, wo er Griechisch lernte und dem Westen so den arianischen Streit erst verständlich machen konnte.

HUGO VON ST. VICTOR (ca. 1100–1141)

Herkunft unklar. Um 1115 trat er in das Augustinerstift St. Victor in Paris ein und widmete sich dort hauptsächlich dem Studium. St. Victor war der Sitz der zu Beginn des 12. Jahrhunderts gegründeten Viktorinerschule, deren Hauptanliegen in der Verbindung von Scholastik und Mystik bestand. Sie verkörperte die traditionelle Richtung der Philosophie und Theologie, die, noch weitgehend unbeeinflusst von der bald einsetzenden verstärkten Aristotelesrezeption, hauptsächlich auf → Augustinus beruhte. H. wurde der bedeutendste Vertreter dieser Richtung und erhielt bald den Beinamen eines *zweiten Augustinus*. Er verfaßte Kommentare, mystische und theologisch-systematische Werke, wie auch philosophische Schriften, von denen die bekannteste das *Didascalicon de studio legendi*, eine philosophische Propädeutik, ist, die ein für die Zeit grundlegendes Wissenschaftssystem enthält. Aus der Schule H.'s stammt auch die *Summa sententiarum*, die in die Sen-

tenzen des → Petrus Lombardus einfloß. Die stärkste Wirkung übte H. jedoch auf die → Franziskanerschule und besonders auf → Bonaventura aus, der H. sehr verehrte.

IBN SINA → Avicenna

ISAAK BEN SALOMON ISRAELI (840/50–940/50)

(Isaak Judaeus) Arzt und erster jüdischer Neuplatoniker. Er war von Beruf Leibarzt bei arabischen Fürsten und Kalifen. I. verfaßte auf arabisch medizinische und philosophische Schriften. Die (bedeutenderen) medizinischen Abhandlungen wurden 1087 von Konstantin Africanus unter eigenem Namen in lateinischer Übersetzung ediert, ihre Lehre vermittelte er in der berühmten Schule von Salerno. In der Philosophie bietet I. eine Mischung aus → Neuplatonismus, aristotelischen und biblischen Gedanken. Seine Schriften wurden von scholastischen Autoren (in der Übersetzung des Gerhard von Cremona, eines der wichtigsten Vermittler arabischen Denkens) häufig zitiert.

JOHANNES DAMASCENUS (ca. 650–750)

stammt aus vornehmer arabischer, aber christlicher Familie in Damaskus. Schon als Laie in seiner Heimatstadt, wie auch nach seinem Eintritt in das Sabas-Kloster bei Jerusalem, verfaßte er zahlreiche theologische Schriften zu den verschiedensten Themen, wobei er sich als treuer und wachsamer Hüter der Tradition erweist und bei seinem vielfach kompilatorischen Verfahren aus den Lehren der anerkannten griechischen Kirchenväter stets der Mitte der orthodoxen Theologie zustrebt. Sein Hauptwerk, die *Quelle der Erkenntnis* bestehend aus Dialektik (im wesentlichen ein patristisch gefilterter Auszug aus der Eisagoge des → Porphyrios), einer Häresiengeschichte und einer *Genauen Darlegung des orthodoxen Glaubens*, bietet eine der wenigen byzantinischen systematischen Darstellungen der orthodoxen Lehre und erlangte so eine nachhaltige Wirkung. Seinen eigentlichen Ruhm verdankt J. jedoch seinen Streitschriften gegen die Ikonoklasten (Bilderstürmer), mit denen er die Bilder- und Reliquienverehrung rechtfertigte und die Nachwelt stärkstens beeinflusste.

MAGISTER SENTENTIARUM → Petrus Lombardus

eine nach ihrem Gründer Mani (216–276) benannte religiöse Bewegung aus Persien, die starken Einfluß auf die Spätantike gewinnen konnte. Mani wuchs in einer gnostischen Taufsekte in Babylonien auf, trennte sich von ihr aber infolge von zwei Berufungsvisionen. Nach einer längeren Reise bis nach Indien holte er sich vom persischen König Schapur I. im Jahre 242 die Erlaubnis zur Verkündigung seiner neuen Religion. Nach großen Missionserfolgen wurde er aber auf Betreiben der herrschenden Priesterkaste Persiens von einem Nachfolger Schapurs, Bahram I., gefangengesetzt und hingerichtet. Sogleich setzten schwere Verfolgungen der manichäischen Gemeinde ein, die aber die Ausbreitung der neuen Religion nur beschleunigten. Bald hatte der M. eine ähnlich weite Verbreitung wie das Christentum. Im türkischen Uigurenreich erhielt die Lehre Manis sogar 763 (bis zum Untergang des Reiches 814) den Rang einer Staatsreligion. Nach fast 1000jähriger Geschichte ist der M. aber schließlich überall untergegangen. Von seinem Wesen her ist er eine dezidiert dualistische Religion, die die diffusen gnostischen Strömungen (→ Gnosis) zu einer Art Kirche geformt hat. Die Geschichte wird in drei Epochen eingeteilt: In der früheren Zeit waren das Reich des Lichts und das Reich der Finsternis getrennt. Zur mittleren (= gegenwärtigen) Zeit findet die Vermischung beider statt. Diese wird schließlich in der zukünftigen Zeit wieder aufgehoben werden. Die wesentlichen Ereignisse (Kosmogogenese, Weltgeschichte und -untergang) finden also in der mittleren Epoche statt. So geraten die beiden Reiche des Lichts und der Finsternis in einen Kampf, in dem Gott, der Vater des Lichts, seinen Sohn einzusetzen beschließt, den *Urmenschen*. Dieser stürzt aber besiegt in den höllischen Abgrund, seine Rüstung, die Lichtelemente, werden von den Archonten und Dämonen der Finsternis verschlungen, d.h. es findet eine Vermischung von göttlicher Seele und teuflischer Materie statt. Der Vater des Lichts sendet den Lebendigen Geist zu Hilfe, der den Urmenschen befreit und den sichtbaren Kosmos erschafft. Dabei werden die Archonten der Finsternis zur Strafe am Firmament als Sonne, Mond, Sterne und Erde ausgespannt. Um aber das Licht weiter zu zerstreuen, bilden zwei Dämonen aus dem Reich der Finsternis Adam und Eva und verführen sie obendrein zur Fortpflanzung, so daß die Gefangenschaft lichtvoller Seelen in der Finsternis der Körper fortgesetzt wird. Vielfach bekamen die Menschen schon Mitteilung von ihrer Bestimmung zur Rückkehr ins Licht, nämlich durch die Propheten, deren Reihe über Seth, Moses, Zarathustra, Buddha und Jesus von Mani selbst als dem *Siegel der Propheten*, der die eigentliche Heilsgemeinde begründet, abgeschlossen wird. Das Leben der Manichäer zielt auf die Beendigung der fort-

gesetzten Vermischung von Licht und Materie. Dies wird in verschiedenen Graden erreicht: Die *Vollkommenen* leben absolute sexuelle Enthaltbarkeit, strenges Fasten und Armut. Sie können direkt zum Himmel gelangen. Auf der Stufe der *Auditores*, denen lediglich zehn Gebote vorgegeben sind, ist dagegen eine stufenweise Läuterung möglich, so daß zur Vollkommenheit mehrmalige Wiedergeburten in Kauf genommen werden müssen. Vor seiner Bekehrung war → Augustinus neun Jahre lang Manichäer.

NEMESIOS (um 400)

Bischof von Emesa (Syrien). Er schrieb gegen Ende des 4. Jahrhunderts ein Werk mit dem Titel *Über die Natur des Menschen* (*Peri anthropou physeos*), der einer hippokrateischen Schrift entlehnt ist. N. entwickelt darin die erste christliche philosophische Anthropologie, wobei er geschickt die aus → Platon und verschiedenen → Neuplatonikern, → Aristoteles, → Galen u.a. entlehnten Argumente so anordnete, daß heidnische Leser unter Einbeziehung des ihnen vertrauten antiken Gedankenguts zur christlichen Auffassung vom Menschen und der Seele hingeführt werden. Das Werk hat im Mittelalter, zum Teil unter dem Namen → Gregors von Nyssa, stark nachgewirkt. Daß N. gleichwohl weit hinter den Anforderungen einer christlichen Anthropologie, vor allem was das Leib-Seele-Verhältnis betrifft, zurückblieb, hat Thomas von Aquin überzeugend dargelegt.

NEUPLATONISMUS

Der Begriff N. bezeichnet eigentlich die Philosophie → Plotins und seiner Nachfolger (z.B. → Porphyrios, Jamblichos, → Proklos, Marius Victorinus, → Boethius), die in charakteristischer Weise die Philosophie → Platons aufnimmt, interpretiert und weiterdenkt, wobei durch das gesamte Mittelalter hindurch und bis in das 17. Jahrhundert hinein zwischen Platonismus und N. kein Unterschied gemacht wurde. Auch die Neuplatoniker selbst waren davon überzeugt, in einer bruchlosen und authentischen Lehrtradition Platons zu stehen. In zweiter Linie wird vom N. des Mittelalters gesprochen, um die hauptsächlich durch → Augustinus geleistete Adaption der neuplatonischen Philosophie als eine dem Christentum als wesensverwandt empfundene Lehre auf die Glaubenswahrheiten zum Ausdruck zu bringen, die bis zur großen Aristoteles-Rezeption des ausgehenden 12. Jahrhunderts konkurrenzlos gültig blieb. Seine Kennzeichen sind u.a. die Transzendenz des Geistes und dessen absolute Priorität vor der Materie, der durch das Emanationsschema dynamisierte Stufenkosmos, in dem das Eine

(Hen) als das Höchste auch zugleich das Wertvollste ist, von dem aus der Abstieg über die Hypostasen (Stufen der Emanation) Geist (nous) und Seele (psyche), denen immer weniger Sein eignet, bis hin zur Materie als dem Minderwertigsten und eigentlich Nichtseienden erfolgt. Von dort aus beginnt wieder der Aufstieg zum Einigen, mit dem die Vereinigung (Henosis) erstrebt wird. Die nicht sichtbare, sondern nur geistig erfaßbare Welt (mundus intelligibilis) erhält so den ontologischen und axiologischen Vorrang vor der sichtbaren (mundus sensibilis). Diese Struktur zeigt im Christentum ihre Spuren bis heute.

PARMENIDES (ca. 515–445)

Vorsokratiker aus Elea, wichtigster Vertreter der sogenannten eleatischen Schule, mit dem die Geschichte der Ontologie beginnt. Er wählte zur Darstellung seiner Lehre, wie manche andere Philosophen und Naturforscher seiner Zeit, die Form des Lehrgedichts, mit dem verbreiteten Titel *Peri physeos* (Über die Natur). Wie bei allen Vorsokratikern ist auch sein Werk nur fragmentarisch überliefert, wenn auch zu einem erheblichen Teil. An ein breit angelegtes Proömium, das die Auffahrt des Dichters von der Nacht zum Licht und zur offenbarenden Göttin des Rechts (Dike) schildert – sie verkörpert bei P. die Gesetze des Denkens und des Seins –, schließt sich als erster Teil die Darstellung der untrüglichen Wahrheit, als zweiter die des Scheins und des menschlichen Wähnens an. Letzterer enthält eine für das Ermessen der damaligen Zeit ausgesprochen wahrscheinliche Kosmogonie und Kosmologie, die als solche in Konkurrenz zu anderen Entwürfen treten kann. Die Leistung und die für die folgende Philosophiegeschichte entscheidende Bedeutung des P. liegt jedoch in seiner Lehre im ersten Teil des Gedichts, die er als Wahrheit ausdrücklich kennzeichnet. Dort heißt es, daß nur das Seiende ist, es ist ungeworden, unvergänglich, unveränderlich und vollkommen; das Nichtseiende dagegen ist nicht und kann auch nicht ausgesprochen werden; denn Denken und Sein sind dasselbe, wobei P. Denken (noein) stets eng verbunden mit dem Sprechen (legein) denkt. Da demzufolge Nichtseiendes weder sein noch gedacht werden kann, folgt notwendig, daß es ebenso weder Werden noch Vergehen noch irgendeine Form der Bewegung geben kann, da bei jeder Form der Veränderung Nichtsein impliziert ist. P. wandte sich mit dieser Lehre sowohl gegen diejenigen, die Nichtseiendes für seiend halten, als auch gegen Lehren wie die des Heraklit, die in allem Sein und Nichtsein vermischt dachten. Solchen *Irrtümern* stellt P. seinen schroff monistischen Entwurf des ungewordenen, unvergänglichen und gänzlich unveränderlichen Seienden entgegen. Die Wirkung dieser Lehre in der Folgezeit war ungeheuer groß. So ist → Platons Ontologie nachhaltig von P. ge-

prägt, → Aristoteles setzt sich mit ihr auseinander und → Plotin gewann von hier aus den Ansatzpunkt, den Nous auf ein Eines zurückzuführen. Über → Proklos schließlich gewinnt P. Eingang ins mittelalterliche Denken.

PETRUS DAMIANI (1007–1072)

geboren in Ravenna; nach dem Studium war er zuerst als Lehrer tätig, wurde dann aber Priester. Um 1035 wurde er Mönch in der Einsiedlergemeinschaft von Fonte Avellana, ab 1043 war er ihr Prior. In dieser Funktion verursachte er, den zahlreichen Eremitenkongregationen für ihre strengen Buß- und Gebetsübungen Normen zu geben und ihrem Zusammenleben durch die Verbindung mit einem Kloster auch einen organisatorischen Rückhalt zu schaffen. P.D. wurde zu einem der großen Reformer der Kirche. Er wandte sich scharf gegen die Laster des damaligen Klerus und andere kirchliche Mißstände. In der Kontroverse zwischen Dialektikern und Antidialektikern war P. ein entschiedener Gegner aller Versuche, die Vernunft durch den methodischen Einsatz der formalen Logik in der Theologie zur Geltung zu bringen. Aus einer pessimistisch-heilsgeschichtlichen Sicht des Menschen heraus forderte er, alles müsse dem Glauben unterworfen werden, die reine Philosophie sei eine Erfindung des Teufels, die Gesetze der Logik seien vor Gott ungültig. Bald bekam er Kontakt mit den Reformkreisen in der römischen Kurie und am deutschen Kaiserhof. Er hielt eine wirkliche Reform der Kirche nur in der Zusammenarbeit von Kaiser und Papst für möglich. In Leo IX. fand er einen Papst, dem die Reform am Herzen lag und der entsprechende Mitarbeiter um sich zu scharen versuchte. 1057 wurde P.D. gegen seinen Willen zum Kardinalbischof von Ostia ernannt und war seitdem vielfach in Missionen für die Kurie tätig. Die unmittelbare Wirkung seiner Schriften war beträchtlich.

PETRUS VON HIBERNIA

Professor an der Artistenfakultät von Neapel (genauere Lebensdaten sind unbekannt). Bei ihm studierte Thomas von Aquin vor seinem Eintritt in den Dominikanerorden die realphilosophischen Einzelfächer (etwa in den Jahren 1239–1243). P.v.H. bewegte sich in den Bahnen der neuen entschieden aristotelischen Richtung, die sich gegen Ende des 12. Jahrhunderts aufgrund der Aristoteles-Übersetzung aus dem Arabischen ins Lateinische von Spanien her ausbreitete, in bewußter Abhebung vom traditionellen philosophisch-theologischen Augustinismus seiner Zeit. Diese abendländische Aristoteles-Rezeption entwickelte sich anfangs vor allem in Zusammenhang mit naturwissenschaftlichen

und medizinischen Studien in den Artistenfakultäten, von wo aus sie dann auch die theologischen Kreise erfaßte. Einer dieser Vermittler aristotelischen Denkens war P.v.H., wobei er dem zweiten Stadium des Aristotelismus angehört, d.h. dem averroistischen, der vom neuplatonischen Einschlag der traditionellen arabischen Schule gereinigt ist. Grundlage des Unterrichts bei P.v.H. dürften die Aristotelischen Texte gewesen sein, in deren Erklärung → Averroes als Führer diente.

PETRUS LOMBARDUS (ca. 1095–1160)

stammt aus einer langobardischen Familie, geboren in Novara-Lumellogno (Nord-Italien). Nach dem Studium in Bologna unternahm er eine Studienreise nach Frankreich, wo er Bernhard von Clairvaux kennenlernte, der ihn an den Abt Hilduin von St. Victor nach Paris weiterempfahl. Dort erhielt er bald einen Lehrstuhl an der Kathedralschule von Notre-Dame. 1259 wurde er Bischof von Paris. Außerordentlichen Erfolg hatte P.L. mit seinem Hauptwerk *Sententiae in IV libris distinctae*. Das Werk ist im wesentlichen eine Kompilation von Sentenzen aus dem Alten und Neuen Testament, aus den Schriften der Kirchenväter, insbesondere → Augustins; auch zeitgenössische Theologen werden ausführlich herangezogen. Eingeteilt in IV Bücher (I. Trinitäts- und Gotteslehre, II. Schöpfung und Sünde, III. Christologie und Gendenlehre, IV. Sakramente und Eschatologie), zeichnet sich dieses Sentenzenbuch weniger durch Originalität als durch innere Ausgewogenheit und den Ausgleich divergierender theologischer Strömungen der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts aus. Wahrscheinlich in Paris zu Beginn des 13. Jahrhunderts wurde das Sentenzenbuch zum ersten Mal theologischen Vorlesungen zugrundegelegt und wurde in der Folgezeit zu dem theologischen Lehrbuch des Mittelalters. Es wurde üblich, daß jeder Theologe der Pariser Fakultät im Laufe seiner Ausbildung die Sentenzen kommentieren mußte. Diese Tradition wurde von den anderen theologischen Fakultäten übernommen und setzte sich bis in das 16. Jahrhundert fort (noch Luther hat P.L. kommentiert), so daß es schließlich etwa 250 solcher *Sentenzenkommentare* gab.

PHILOSOPHUS → ARISTOTELES

PLATON (427–348)

Athener aus alter, begüterter und hochangesehener Familie. Etwa seit seinem 20. Lebensjahr Schüler des Sokrates. Dessen Persönlichkeit und Art des Sich-Unterhaltens wurden neben parmenideischen und pytha-

goreischen Einflüssen die entscheidenden Determinanten seines eigenen Philosophierens, wie es uns hauptsächlich aus seinen philosophischen Dialogen bekannt ist, mit deren Abfassung er erst nach Sokrates' Tod begann. Seine Hochschätzung für seinen Lehrer zeigt sich darin, daß er ihn zumeist in der Rolle des zentralen Gesprächsführers und Vermittlers der eigenen Gedanken darstellt. Mit den Dialogen besitzen wir das gesamte publizierte Werk P.'s. Darin vollzieht sich eine gedankliche Entwicklung von einer mehr sokratischen Position, die in Konzentration auf die menschlichen Tugenden und im Ausgang von der sog. »Was-ist«-Frage nach Definitionswissen über das Wesen einer bestimmten Tugend beim Dialogpartner sucht, über eine mittlere Phase, deren Kennzeichen in der Ausformung der Ideenlehre besteht, hin zu einer Ontologie, die als Grundprinzipien schließlich nur noch das Eine und die unbegrenzte Zweiheit, sowie deren dialektische Vermittlung zuläßt. Die sogenannte Ideenlehre, einer der folgenreichsten philosophischen Entwürfe in der Philosophiegeschichte überhaupt, wird hauptsächlich im *Symposion*, *Phaidon* und im *Staat* entwickelt. Mit ihr wird allerdings eine Verdoppelung der Realität (alles Gute etwa ist nur deswegen gut, weil es an der Idee des Guten teilhat, usw.) in Kauf genommen, sowie in deren Gefolge eine dualistische Ontologie mit strenger Trennung (Chorismos) zwischen ewigem, absolutem Ideenhimmel und kontingenter, schattenhafter Realität des Irdischen. Dieses Verhältnis reflektiert das sogenannte *Höhlengleichnis* im *Staat*, wobei zugleich gezeigt wird, daß der Philosoph wie aus einer Höhle zur Schau der Ideen mit dem Geist aufsteigen kann und soll, um allerdings anschließend wieder zu seinen an die kontingente Realität gefesselten Leidensgenossen hinabzusteigen und ihnen von seiner Schau zu berichten. Mit der Annahme der Ideen hängt gleichfalls die Konzeption der Präexistenz der Seele sowie des Lernens als Wiedererinnerung an eine vorgeburtliche Schau der Urbilder (=Ideen) zusammen. Entsprechend verfährt P. auch in seiner Kosmologie: Der sichtbare Kosmos wird zwar, wie auch sonst in der griechischen Philosophie, als ewig gedacht, er hat aber insofern einen Anfang, als der göttliche Gestalter, der Demiurg, ihn nach dem Urbild der Ideen gleichsam handwerklich geformt hat. Eine besondere Rolle in der P.-Rezeption spielen die Gedanken des *Staats* über die drei Stände (Nähr-, Wehr-, Lehrstand), die den platonischen Seelenteilen (Begehren, Mut, Erkennen) entsprechen, sowie der pädagogische Aufstieg in der Erziehung über das mathematische Quadrievium (Arithmetik, Geometrie, Astronomie, Harmonik) zur Dialektik als der höchsten Wissenschaft. P. gründete für seine Lehrtätigkeit eine eigene Schule, die sogenannte Akademie, die erst im Jahre 529 n. Chr. durch Justinian geschlossen wurde. Dieses Datum dient auch als Terminus für die Epoche der antiken Philosophie.

PLOTIN (ca. 204–270)

Herkunft unbekannt, Name *Plotinus* aber unzweifelhaft römisch, während die Legende seinen Geburtsort nach Ägypten verlegt. Mit 28 Jahren wendet er sich in Alexandria der Philosophie zu und findet nach einigen Versuchen bei anderen in Ammonios Sakkas (geb. ca. 175) seinen verehrten Lehrer. Bei ihm bleibt er elf Jahre lang (wahrscheinlich bis zu dessen Tod). Anschließend nimmt er 243 am Feldzug Gordians III. gegen Persien teil, um persische und indische Philosophie kennenzulernen (im persischen Heer kämpfte damals Mani, →Manichäismus). 244 ließ er sich in Rom nieder. Aufgrund seines hohen Ansehens wurde er vielfach als Vormund eingesetzt und als Schlichter angerufen. Doch trotz derart fester Einbindung in zutiefst römische Lebensgewohnheiten war sein Denken ausschließlich griechisch geprägt. Er hielt allgemeine, auch Frauen zugängliche Vorlesungen und im Unterschied dazu streng auf seine engsten Schüler beschränkte Seminare in seinem Haus ab. Erst im Jahre 253 begann er mit der Niederschrift seiner Lehre, veröffentlichte aber selbst nichts. Seine Werke hat sein Schüler →Porphyrios mit Titeln versehen, nach sachlichen Gesichtspunkten in sechs Neunergruppen *Enneaden* geordnet und mit einem Kommentar ediert. Die platonische Philosophie und die eigene mystische Erfahrung bilden den Ursprung und den Impuls der Philosophie Plotins. Ausgangspunkt ist das Eine, Ziel des plotinischen Weges ist die Henosis, die Einswerdung mit dem Göttlichen. → Platons Lehre (und manches von → Aristoteles) ist ihm nur Instrument, die vorausgesetzte Henosis und ihre Möglichkeitsbedingungen zur Sprache zu bringen. In einer Abstiegsbewegung, die sich der Oben-unten-Struktur des platonischen Stufenkosmos bedient, entläßt das oberste Prinzip, das Hen (das Eine), das Überseiende, nacheinander und auseinander die verschiedenen Manifestationen seiner selbst (sogenannte Hypostasen), die sich hauptsächlich durch ihre zunehmende Seinsminderung unterscheiden. Die wesentlichen Hypostasen sind Hen, Nous (Geist/Vernunft/Verstand) und Psyche (Seele/Leben), die zusammen den mundus intelligibilis bilden. Die Psyche ist nun Ursache alles physikalischen Werdens und Ordnungsprinzip des mundus sensibilis in der Abfolge: Himmel, Mensch, Tiere, Pflanzen, Unorganisches und schließlich Hyle (Materie), die die Negation des Nous schlechthin darstellt. Da sie aber dem ganzen mundus sensibilis zumindest beigemischt ist, kann dieser nicht Gegenstand vernünftigen Forschens sein. Dies und die gesamte vorhandene Fülle zu erkennen und mit Hilfe der reinigenden Kraft (Katharsis) moralisch-geistiger Bemühungen den Aufstieg und schließlich die Henosis zu erlangen, ist die Aufgabe der Philosophie. In P.'s Entwurf der einen Wirklichkeit als Abfolge von Hypostasen jeweils gerin-

geren ontologischen Werts ist das Höchste und zugleich Göttliche ständig wirkende Ursache, d.h., alle Begründung liegt im Transzendenten. Eine transzendente Wesenheit ist um so vollkommener, je weniger sie Anteil an Vielheit und Potentialität hat, je mehr sie also Aktivität und Einheit und damit Sein besitzt. Demgegenüber ist die Materie die Negation der Aktivität, d.h., reine Passivität und Potentialität, mithin reines Nichtsein. P.'s Denken wurde zur Grundlage des → Neuplatonismus.

PORPHYRIOS (234–301/5)

neuplatonischer Philosoph, Schüler und Biograph → Plotins, dessen gesamtes Werk er nach dem Tod seines Lehrers erstmals edierte. Seine eigenen Werke (über 100 Schriften) waren zur Hälfte Kommentare zu → Platon und → Aristoteles. Unter diesen gewann seine Einführung in die Kategorien des → Aristoteles (die sog. *Eisagoge* oder *Quinque voces*) in der Folgezeit und besonders im Mittelalter durch die lateinische Übersetzung und Kommentierung durch → Boethius entscheidenden Einfluß auf die Philosophie.

PROKLOS (412–485)

Philosoph in der Tradition des → Neuplatonismus. Geboren in Konstantinopel als Sohn eines wohlhabenden Anwalts, wollte er anfangs das gleiche werden wie sein Vater und studierte in Alexandria Rhetorik, Latein und römisches Recht. Mit knapp 20 Jahren wandte er sich jedoch der Philosophie zu und wechselte an die platonische Akademie in Athen, wo er erst bei Plutarchos und dann bei Syrianos, dem damaligen Schulhaupt (Scholarch), studierte. Nach dessen Tod wurde P. selbst Scholarch. Er leitete die Akademie über mehr als 45 Jahre. P.'s Schriften sind zu einem erheblichen Teil Kommentare zu → Platon und → Aristoteles. In seiner Lehre knüpft er an → Plotin an. Er untergliedert die drei Hypostasen (Hen, Nous, Psyche) durch Annahme vieler triadischer oder hebdomadischer Zwischeninstanzen. Transzendente Wesenheiten bewirken die Um- und Übersetzung der Einheit in die Vielheit. Dabei wird das Problem, wie das Eine wirkt, vollständiger als bei → Plotin gelöst, indem P. den Vorgang der Tätigkeit in drei Schritte (Verharren = *statio*, Hervortreten = *processus* und Rückwendung = *conversio*) auflöst. Alles geistige und ethische Streben des Menschen gipfelt natürlich in der Rückwendung (Henosis mit dem Höchsten). P. verfolgt in seinen Schriften vornehmlich die rationale Verfeinerung der Spekulation, ein Aspekt, der nachhaltig auf die Scholastik gewirkt hat. Aber dennoch wird das Diskursiv-Rationale durch eine Erkenntnis-

stufe überwunden, in der das Höchste im mystischen Schweigen verehrt wird. Mit P. ist die Lehre des Platonismus zur vollen systematischen Ausformung gelangt. Seine Werke stellen eine umfassende Enzyklopädie des 5. Jahrhunderts dar, die jedem wichtigen Gedanken der damaligen Wissenschaft seine Stelle im Zusammenhang des Systems zuzuweisen versucht, um nach Möglichkeit ein widerspruchslloses Ganzes herzustellen. Direkten Einfluß auf das Mittelalter erhielt er durch die Übersetzung seiner Kommentare zu den Platonischen Dialogen *Parmenides* und *Timaios*, die seit dem 13. Jahrhundert in der Übersetzung → Wilhelms von Moerbeke vorlagen. Seine *Elementatio theologica* wurde erst 1268 übersetzt. Indirekt besaß er jedoch auf dem Umweg über → Pseudo-Dionysios, der von P. stark abhängig ist, auch schon vorher bedeutenden Einfluß.

REGINALD (RAYNALDUS) VON PIPERNO

Dominikaner, war von 1259–1274 der ständige Begleiter Thomas von Aquins. Als solcher war er ihm vom Orden beigegeben worden, entsprechend der Gepflogenheit bei den Dominikanern, dem Magister der Theologie einen Sozios zur Regelung der äußeren Lebensverhältnisse und zur Unterstützung bei der Arbeit zur Verfügung zu stellen. Zu seinen Pflichten gehörte die Begleitung auf Reisen, die Niederschrift von Diktaten und vieles mehr. R.v.P. hat in dieser Zeit auch Nachschriften (Reportata) mehrerer Vorlesungen hergestellt und das Supplementum der unvollendet gebliebenen Summa theologiae redigiert. Zwischen beiden entspann sich ein freundschaftliches Verhältnis, und Thomas widmete R. mehrere Opuscula. Nach Thomas' Tod wurde R. dann sein Nachfolger auf dem Pariser Lehrstuhl.

WILHELM VON MOERBEKE (ca. 1215–ca. 1286)

stammt aus Moerbeke in Brabant, daher auch *Brabantius* genannt. Er wurde Dominikaner, und es ist anzunehmen, daß er in Köln und Paris studiert hat. Jedenfalls reiste er noch vor dem Jahre 1260 für einige Zeit als Missionar nach Griechenland, wo er auch Griechisch lernte. 1261 bis 1268 war er am päpstlichen Hof Pönitentiar und Kaplan und hatte an der Vorbereitung des zweiten Konzils von Lyon maßgeblichen Anteil. 1278 wurde er schließlich Erzbischof von Korinth. W.v.M. stand in Verbindung mit führenden Gelehrten seiner Zeit (Mathematikern, Naturphilosophen, Ärzten), und so auch mit Thomas von Aquin, der sich sehr für W.'s große Übersetzungsarbeit der griechischen philosophischen Schriften, vor allem derer von → Aristoteles, interessierte. So wurde W.v.M. für Thomas und viele andere der entscheidende

Gewährsmann der meisten bislang im Westen unbekannten oder nur auf dem Umweg über das Arabische und Hebräische übersetzten Aristotelischen Werke und der wichtigsten antiken Kommentare dazu. Darüberhinaus verdankt ihm das 13. Jahrhundert die direkte Kenntnis der Schriften von → Proklos, der bis dahin nur in der Brechung durch die Werke von → Dionysius Pseudo-Areopagita bekannt war, sowie die Übersetzung einer Reihe von mathematischen und medizinischen Traktaten (Galen, Hippokrates, Archimedes).

Dritter Teil

Ausgewählte Texte und Glossarium

Inhaltsübersicht der ausgewählten Texte und Quellenachweis

Summa theologiae I

Qu. II De deo, an sit Deus

| | | |
|-----|---|-----|
| a.1 | Utrum Deum esse sit per se notum | 118 |
| a.2 | Utrum Deum esse sit demonstrabile | 122 |
| a.3 | Utrum Deus sit | 126 |
| | [Deutsche Übersetzung aus: Thomas von Aquin, Die Gottesbeweise in der "Summe gegen die Heiden" und der "Summe der Theologie". Text mit Übersetzung, Einleitung und Kommentar, herausgegeben von Horst Seidl. © Felix Meiner Verlag: Hamburg 1982, S. 43ff. (a.1), S. 47ff. (a.2), S. 51 ff. (a.3).] | |

Qu. III De dei simplicitate

| | | |
|-----|---------------------------------------|-----|
| a.5 | Utrum deus sit in genere aliquo | 132 |
|-----|---------------------------------------|-----|

Qu. XII Quomodo Deus a nobis cognoscatur

| | | |
|-----|---|-----|
| a.7 | Utrum videntes Deum per essentiam ipsum comprehendant | 136 |
|-----|---|-----|

Qu. XIII De nominibus Dei

| | | |
|-----|---|-----|
| a.5 | Utrum ea quae de Deo dicuntur et creaturis, univoce dicantur de ipsis | 138 |
|-----|---|-----|

Qu. LXXIX De potentiis intellectivis

| | | |
|-----|--|-----|
| a.3 | Utrum sit ponere intellectum agentem | 140 |
|-----|--|-----|

Qu. LXXXIV Quomodo anima coniuncta intelligat corporalia, quae sunt infra ipsam

| | | |
|-----|---|-----|
| a.6 | Utrum intellectiva cognitio accipiatur a rebus sensibilibus | 142 |
|-----|---|-----|

| | | |
|-----|---|-----|
| a.7 | Utrum intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles quas penes se habet. non convertendo se ad phantasmata | 146 |
|-----|---|-----|

Qu. LXXXV De modo et ordine intelligendi

| | | |
|-----|--|-----|
| a.1 | Utrum intellectus noster intelligat res corporeas et materiales per abstractionem a phantasmatibus | 148 |
|-----|--|-----|

[Deutsche Übersetzung aus: Die deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa Theologica. Übersetzt von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs. Herausgegeben vom Katholischen Akademikerverband. © Verlag Anton Pustet: Salzburg
1. Band, 1934, S. 66ff. (Qu. III, a.5), S. 229f. (Qu. XII, a.7), S. 272ff. (Qu. XIII, a.5).
6. Band, 1937, S. 153f. (Qu. LXXIX, a.3), S. 278ff. (Qu. LXXXIV, a.6/7), S. 295f. (Qu. LXXXV, a.1).]

Summa theologiae I/II

Qu. XCIV De lege naturali

| | | |
|-----|--|-----|
| a.2 | Utrum lex naturalis contineat plura praecepta, vel unum tantum | 152 |
|-----|--|-----|

| | | |
|-----|--|-----|
| a.4 | Utrum lex naturae sit una apud omnes | 154 |
|-----|--|-----|

| | | |
|-----|--|-----|
| a.6 | Utrum lex naturae possit a corde hominis aboleri | 158 |
|-----|--|-----|

[Deutsche Übersetzung aus: Thomas von Aquin, Summa Theologica - Deutsch-lateinische Ausgabe, Band 13, Das Gesetz. Kommentiert von Otto Hermann Pesch, 1. Auflage 1977. © Verlag Styria Graz Wien Köln.]

Summa contra gentiles

Lib. II, cap. LVII

| | |
|--|-----|
| Positio Platonis de unione animae intellectualis ad corpus | 160 |
| [Deutsche Übersetzung aus: Thomas von Aquin, Summe gegen die Heiden. Herausgegeben und übersetzt von Karl Albert und Paulus Engelhardt. Zweiter Band, Buch II. © Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 2., unveränderte Auflage 1992, S. 231ff.] | |

Quaestiones disputatae de veritate

Quaestio I

| | |
|--|-----|
| articulus primus. Quaestio est de veritate. Et primo quaeritur quid est veritas? | 166 |
| articulus secundus. Secundo quaeritur utrum veritas principalius inveniatur in intellectu quam in rebus | 172 |
| articulus tertius. Tertio quaeritur utrum veritas sit tantum in intellectu componente et dividente | 174 |
| articulus quartus. Quarto quaeritur utrum sit tantum una veritas qua omnia sunt vera | 178 |
| [Deutsche Übersetzung aus: Thomas von Aquin, Von der Wahrheit. De veritate (Quaestio I). Ausgewählt, übersetzt und herausgegeben von Albert Zimmermann. © Felix Meiner Verlag: Hamburg 1986, S. 5ff. (a.1.), S. 15ff. (a.2.), S. 19ff. (a.3.), S. 25ff. (a.4.).] | |

Quaestio XXII

| | |
|---|-----|
| articulus primus. Et primo quaeritur utrum omnia bonum appetant | 180 |
| articulus secundus. Secundo quaeritur utrum omnia appetant ipsum Deum | 184 |

Quaestio XXIV

| | |
|---|-----|
| articulus primus. Et primo quaeritur utrum in homine sit liberum arbitrium | 186 |
| [Deutsche Übersetzung aus: Thomas von Aquin, Die menschliche Willensfreiheit. Texte zur thomistischen Freiheitslehre, ausgewählt und mit einer Einleitung versehen von Gustav Siewerth. Übersetzung von P. Placidus Wehbrink. © Verlag L. Schwann: Düsseldorf 1954, S. 163ff. (Qu. XXII, a.1./2.), S. 227ff. (Qu. XXIV, a.1.).] | |

De anima

Quaestio IX

| | |
|---|-----|
| Utrum anima uniatur materiae corporali per medium | 188 |
|---|-----|

In octo libros Physicorum Aristotelis expositio

| | |
|-------------------------|-----|
| Lib. III, lect. V | 194 |
|-------------------------|-----|

Metaphysicorum Aristotelis expositio

| | |
|------------------------|-----|
| Lib. IV, lect. 1 | 200 |
| Lib. V, lect. 2 | 204 |
| Lib. IX, lect. 1 | 210 |
| Lib. IX, lect. 5 | 216 |

Sententia libri Ethicorum

| | |
|--|-----|
| Lib. I, lect. 1 | 220 |
| [Deutsche Übersetzung aus: Thomas von Aquin, Prologe zu den Aristoteleskommentaren. Herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von Francis Cheneval und Ruedi Imbach. © Vittorio Klostermann: Klostermann: Frankfurt am Main 1993, S. 83ff.] | |

A. Ausgewählte Texte

Summa theologiae

Prima Pars

Quaestio II

De deo, an sit Deus

in tres articulos divisa

Articulus 1

Utrum Deum esse sit per se notum

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deum esse sit per se notum.

153 1. Illa enim nobis dicuntur per se nota, quorum cognitio nobis natu-
120- raliter inest, sicut patet de primis principiis. Sed, sicut dicit Damasce-
124 nus in principio libri sui, omnibus cognitio existendi Deum naturaliter
est inserta. Ergo Deum esse est per se notum.

154 2. Praeterea, illa dicuntur esse per se nota, quae statim, cognitis ter-
minis, cognoscuntur: quod Philosophus attribuit primis demonstratio-
nis principiis, in I Poster.: scito enim quid est totum et quid pars, statim
scitur quod omne totum maius est sua parte. Sed intellecto quid signifi-
cet 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, in-
tellecto hoc nomine Deus, statim sit in intellectu, sequitur etiam quod
sit in re. Ergo Deum esse est per se notum.

155 3. Praeterea, veritatem esse est per se notum: quia qui negat verita-
tem 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, Io. 14,6: Ego sum via, veritas et vita. Ergo
Deum esse est per se notum.

156 Sed contra, nullus potest cogitare oppositum eius quod est per se no-
tum, ut patet per Philosophum in IV Metaphys. et I Poster. circa prima
demonstrationis principia. Cogitari autem potest oppositum eius quod

Summe der Theologie

Erster Teil

Frage 2

Über Gott, ob Gott ist
in drei Artikel aufgeteilt

Artikel 1

Ob an sich bekannt ist, daß Gott ist

Zum ersten wird so vorgegangen: Daß Gott ist, scheint an sich bekannt zu sein.

1. Jenes nämlich heißt uns an sich Bekanntes, dessen Erkenntnis natürlicherweise in uns ist, wie sich dies offenbar so bei den ersten Prinzipien verhält. Wie aber Damscenus am Anfang seines Buches sagt, »ist allen die Erkenntnis der Existenz Gottes natürlicherweise eingepflanzt«. Daß also Gott ist, ist an sich bekannt.

2. Außerdem heißt jenes an sich bekannt, was sogleich erkannt wird, wenn die Begriffe erkannt sind, was der Philosoph in den Anal.post. I den ersten Beweisprinzipien zuschreibt. Wenn man nämlich (z.B.) weiß, was Ganzes und was Teil ist, dann weiß man sogleich auch, daß das Ganze größer ist als sein Teil. Wenn man aber verstanden hat, was der Name Gott bedeutet, dann hat man auch sogleich verstanden, daß Gott ist. Denn mit diesem Namen wird das bezeichnet, womit verglichen nicht Größeres bezeichnet werden kann. Größer aber ist das, was in Realität (wörtl.: im Ding) und in der Vernunft ist, als das, was nur in der Vernunft ist. Wenn daher Gott, nachdem wir seinen Namen verstanden haben, sogleich in unserer Vernunft ist, so folgt auch, daß Er in Realität ist. Daß also Gott ist, ist an sich bekannt.

3. Außerdem: Daß Wahrheit ist, ist an sich bekannt, weil der, welcher leugnet, daß Wahrheit sei, zugibt, daß Wahrheit sei. Wenn nämlich Wahrheit nicht ist, so ist dies wahr, daß Wahrheit nicht sei. Wenn aber etwas wahr ist, muß auch Wahrheit sein. Gott aber ist die Wahrheit selbst. Joh. 14,6: »Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben«. Daß also Gott ist, ist an sich bekannt.

Aber dagegen steht, daß niemand das Gegenteil dessen denken kann, was an sich bekannt ist, wie durch den Philosophen in Metaph. IV und Anal.post.I hinsichtlich der ersten Beweisprinzipien deutlich

est Deum esse secundum illud Psalmi 52,1: Dixit insipiens in corde suo, non est Deus. Ergo Deum esse non est per se notum.

157 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.

158 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 (q.3, a.4). 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.

159 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.

160 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

wird. Es kann aber das Gegenteil davon, daß Gott ist, gedacht werden nach der Psalmstelle 52.1: »Es sprach der Tor in seinem Herzen: es gibt keinen Gott«. Daß also Gott ist, ist nicht an sich bekannt.

Ich antworte: (a) Man muß sagen, daß etwas auf zweifache Weise an sich bekannt sein kann: erstens an sich und nicht in bezug auf uns, zweitens an sich und in bezug auf uns. Eine Aussage ist nämlich dadurch an sich bekannt, daß das Prädikat im Begriff des Subjekts eingeschlossen ist, wie (in der Aussage): »der Mensch ist ein Lebewesen«; denn »Lebewesen« gehört zum Begriff des Menschen.

(b) Wenn also allen hinsichtlich Prädikat und Subjekt bekannt sein dürfte, was es ist, wird die Aussage allen an sich bekannt sein, wie dies deutlich ist bei den ersten Prinzipien der Beweise, deren Begriffe gewisse allgemeine (Gegenstände) betreffen, die niemandem unbekannt sind, wie Seiendes und Nichtseiendes, Ganzes und Teil u. dgl. Wenn aber für einige hinsichtlich Prädikat und Subjekt nicht bekannt sein dürfte, was es ist, wird die Aussage zwar an sich bekannt sein, soweit sie in sich ist (besteht), nicht jedoch für jene, denen Prädikat und Subjekt der Aussage unbekannt sind. Und deshalb kann es sich so ergeben, wie Boethius im Buch *De hebdomadibus* sagt, daß es gewisse für die Seele allgemeine und an sich bekannte Begriffe gibt, aber nur für die Gelehrten, wie z.B. (in der Aussage): »daß die unkörperlichen (Dinge) nicht an einem Ort sind«.

(c) Ich sage also, daß die Aussage: Gott ist, soweit sie in sich ist (besteht), an sich bekannt ist, weil das Prädikat mit dem Subjekt identisch ist: Gott ist nämlich sein eigenes Sein, wie sich unten zeigen wird (Fr.3, A.4). Aber weil wir von Gott nicht wissen, was Er ist, ist für uns die Aussage nicht an sich bekannt, sondern sie bedarf eines Beweises durch das, was bekannter für uns und weniger bekannt in bezug auf die Natur (Gottes) ist, nämlich durch die Wirkungen (Gottes).

Zum ersten muß man also sagen: In einem allgemeinen Sinn und mit einer gewissen Undeutlichkeit zu erkennen, daß Gott ist, dies ist uns von Natur eingepflanzt, sofern nämlich Gott die Glückseligkeit des Menschen ist: Denn der Mensch ersehnt von Natur die Glückseligkeit, und was vom Menschen natürlicherweise ersehnt wird, wird auch natürlicherweise von ihm erkannt. Das heißt aber nicht schlechthin erkennen, daß Gott ist: wie z.B. erkennen, daß (jemand) kommt (w.: einen Kommenden) heißt nicht Peter erkennen, obwohl es Peter ist, der kommt. Viele nämlich halten für das vollkommene Gute des Menschen, d.h. für die Glückseligkeit, den Reichtum, einige jedoch die Vergnügungen, einige aber (wieder) etwas anderes.

Zum zweiten muß man sagen: Wer den Namen Gott hört, versteht vielleicht (noch) nicht, daß damit etwas bezeichnet werde, womit Vergleichlichen nichts Größeres gedacht werden kann, da einige geglaubt haben,

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 a ponentibus Deum non esse.

161 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.

162 1. Deum enim esse est articulus fidei. Sed ea quae sunt fidei, non
120– sunt demonstrabilia: quia demonstratio facit scire, fides autem de non
122 apparentibus est, ut patet per Apostolum, ad Heb. 11,1. Ergo Deum esse non est demonstrabile.

163 2. 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.

164 3. 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.

165 Sed contra est quod Apostolus dicit, ad Rom. 1,20: 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.

166 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

Gott sei ein Körper. Selbst aber zugegeben, es verstünde jeder, daß mit dem Namen Gott das Gesagte bezeichnet werde, nämlich das, womit verglichen nichts Größeres gedacht werden kann, so folgt dadurch dennoch nicht, er verstünde auch, daß das, was mit dem Namen bezeichnet wird, in Realität sei (w.: in der Natur der Dinge sei), sondern nur in der Erfassung der Vernunft. Auch kann nicht argumentiert werden, daß es in Realität sei, außer es werde zugegeben, daß etwas in Realität sei, womit verglichen nichts Größeres gedacht werden kann; was nicht von denen zugegeben ist, die annehmen, daß Gott nicht sei.

Zum dritten muß man sagen: Daß in einem allgemeinen Sinne Wahrheit ist, dies ist an sich bekannt. Aber daß eine erste Wahrheit ist, dies ist für uns nicht an sich bekannt.

Artikel 2

Ob sich beweisen läßt, daß Gott ist

Zum zweiten wird so vorgegangen: Wie es scheint, läßt sich nicht beweisen, daß Gott ist.

1. Es ist nämlich ein Glaubensartikel, daß Gott ist. Was aber Glaubenssache ist, läßt sich nicht beweisen, weil der Beweis Wissen bewirkt, der Glaube aber über das geht, was nicht augenscheinlich ist, wie durch den Apostel deutlich (gesagt) ist, An die Hebr. 11,1. Also läßt sich nicht beweisen, daß Gott ist.

2. Außerdem: Mittlerer Term des Beweises ist das Wassein. über Gott aber können wir nicht wissen, was Er ist, sondern nur, was Er nicht ist, wie Damascenus sagt. Also können wir nicht beweisen, daß Gott ist.

3. Außerdem: Wenn sich beweisen ließe, daß Gott ist, wäre dies nur aus seinen Wirkungen möglich. Aber die Wirkungen stehen zu Ihm unverhältnismäßig, da Er selbst unendlich ist und die Wirkungen endliche sind. Vom Endlichen zum Unendlichen hin besteht kein Verhältnis. Da also die Ursache nicht aus der ihr unverhältnismäßigen Wirkung bewiesen werden kann, läßt sich, so scheint es, nicht beweisen, daß Gott ist.

Aber dagegen steht, was der Apostel sagt, An die Römer 1,20: »Das Unsichtbare Gottes wird durch das, was geschaffen ist, erkannt und geschaut«. Dies wäre aber nicht möglich, wenn sich nicht durch das, was geschaffen ist, beweisen ließe, daß Gott ist; denn das erste, was man von etwas erkennen muß, ist dies: ob es ist.

Ich antworte: Man muß sagen, daß es einen zweifachen Beweis gibt. Der eine erfolgt aus der Ursache und heißt »Beweis, weswegen (etwas so ist)«. Und dieser ist aus früheren Prinzipien schlechthin. Der andere

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 dependeant a causa, posito effectu necesse est causam praeesistere. Unde deum esse, secundum quod non est per se notum quoad nos, demonstrabile est per effectus nobis notos.

167 Ad primum ergo dicendum quod Deum esse, et alia huiusmodi quae per rationem naturalem nota possunt esse de Deo, ut dicitur Rom. I, 19, 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.

168 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 ostendatur (q. 13 a.1): unde, demonstrando Deum esse per effectum, accipere possumus pro medio quid significet hoc nomen Deus.

169 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.

erfolgt aus der Wirkung und heißt »Beweis, daß (etwas ist)«. Und dieser ergibt sich aus dem, was früher in bezug auf uns ist. Da nämlich eine Wirkung augenfälliger ist als ihre Ursache, schreiten wir von der Wirkung zur Erkenntnis ihrer Ursache fort. Aus jeder beliebigen Wirkung aber kann bewiesen werden, daß die ihr eigentümliche Ursache ist (existiert), wenn doch ihre Wirkungen für uns bekannter sind; denn da die Wirkungen von der Ursache abhängen, so muß, wenn die Wirkung gesetzt (angenommen) ist, die Ursache vorweg existieren. Daß also Gott ist, läßt sich, sofern dies für uns nicht an sich bekannt ist, beweisen aus den uns bekannten Wirkungen.

Zum ersten muß man also sagen: Daß Gott ist, und anderes derartige, was durch die natürliche Vernunft über Gott bekannt sein kann, wie es Röm. 1,19 heißt, sind nicht Glaubensartikel, sondern solches, was den Artikeln vorausgeht. Der Glaube setzt nämlich die natürliche Erkenntnis so voraus, wie die Gnade die Natur, und die Vollendung das Vollendbare. Nichts hindert jedoch, daß das, was an sich beweisbar und wißbar ist, von jemandem als glaubbar angenommen wird, der den Beweis nicht erfaßt.

Zum zweiten muß man sagen: Wenn die Ursache aus der Wirkung bewiesen wird, ist es notwendig, die Wirkung anstelle der Definition der Ursache zu verwenden, um zu beweisen, daß die Ursache ist. Und dies ist besonders auch bei (dem Beweis von) Gott der Fall: Denn um zu beweisen, daß etwas ist, muß man notwendig als Mittelterm das annehmen, was sein Name bedeutet, nicht aber das, was es ist, weil die Frage, was etwas ist, erst nach der Frage kommt ob es ist. Die Namen Gottes aber werden (Ihm) zugeschrieben von seinen Wirkungen her, wie sich später zeigen wird (Fr.13, A.1). Wenn wir daher aus der Wirkung beweisen, daß Gott ist, können wir als Mittelterm das annehmen, was dieser Name »Gott« bedeutet.

Zum dritten muß man sagen, daß man aus unverhältnismäßigen Wirkungen einer Ursache keine vollkommene Erkenntnis der Ursache haben kann. Dennoch aber läßt sich aus jeder Wirkung für uns deutlich beweisen, daß die Ursache ist, wie gesagt (in der Antwort). Und so kann aus den Wirkungen Gottes bewiesen werden, daß Gott ist, obgleich wir aus ihnen nicht vollkommen Gott nach seiner Wesenheit erkennen können.

Articulus 3

Utrum Deus sit

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus non sit.

170 1. 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.

171 2. 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.

172 Sed contra est quod dicitur Exodi 3,14 ex persona Dei: Ego sum qui sum.

173 Respondeo dicendum quod Deum esse quinque viis probari potest.

125– Prima autem et manifestior via est, quae sumitur ex parte motus.

130 (a) 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 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.

(b) 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

Artikel 3 Ob Gott ist

Zum dritten wird so vorgegangen. Es scheint, daß Gott nicht ist.

1. weil von konträr Entgegengesetztem, wenn das eine unendlich ist, das andere völlig vernichtet werden wird. Man versteht aber dies unter dem Namen Gott, nämlich daß Er etwas unendlich Gutes ist. Wenn also Gott wäre, würde sich kein Übel finden. Es findet sich aber Übel in der Welt. Also ist Gott nicht.

2. Außerdem: Was durch weniger Prinzipien erfüllt werden kann, geschieht nicht durch mehr Prinzipien. Es zeigt sich aber, daß alles was in der Welt erscheint, auch durch andere Prinzipien erfüllt werden kann, unter Annahme, daß Gott nicht sei, weil die Dinge, die natürliche sind, auf ein Prinzip zurückgeführt werden, das die Natur ist. Die Dinge jedoch, die aus (menschlicher) Zielsetzung sind, werden auf ein Prinzip zurückgeführt, das menschliche Vernunft oder Wille ist. Es besteht also keine Notwendigkeit anzunehmen, daß Gott ist.

Aber dagegen steht was in Exodus 3,14 von der Person Gottes her gesagt wird: »Ich bin der Ich bin«.

Ich antworte: Daß Gott ist, kann, so läßt sich sagen, auf fünf Wegen bewiesen werden. Der erste und augenfälligere Weg aber ist der, welcher von der Bewegung her genommen wird. (a) Es ist nämlich gewiß und steht für die Sinneswahrnehmung fest, daß einige (Dinge) in dieser Welt bewegt werden. Alles aber, was bewegt wird, wird von etwas anderem bewegt. Nichts nämlich wird bewegt, außer sofern es sich zu dem in Möglichkeit verhält, wozu es bewegt wird. Etwas bewegt aber, sofern es in Wirklichkeit ist; denn bewegen heißt nichts anderes, als etwas aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit überführen. Aus der Möglichkeit kann aber etwas nicht überführt werden außer durch etwas Seiendes in Wirklichkeit: z.B. etwas Warmes in Wirklichkeit, wie das Feuer, bewirkt, daß das Holz, das warm der Möglichkeit nach ist, in Wirklichkeit warm wird, und dadurch bewegt es dieses und verändert es. Es ist aber nicht möglich, daß dasselbe (Ding) zugleich in derselben Hinsicht in Wirklichkeit und in Möglichkeit sei, sondern nur in verschiedenen Hinsichten: Was nämlich in Wirklichkeit warm ist, kann nicht zugleich in Möglichkeit warm sein, sondern es ist zugleich kalt in Möglichkeit. Es ist also unmöglich, daß etwas in derselben Hinsicht und auf dieselbe Weise bewegend und bewegt ist oder sich selbst bewegt. Alles also, was bewegt wird, muß von etwas anderem bewegt werden. (b) Wenn also das, wovon es bewegt wird, (seinerseits) bewegt wird, dann muß es auch selbst von einem anderen bewegt werden, und jenes (wiederum) von einem anderen. Hier aber kann es nicht ins Unendliche gehen, weil so nicht etwas erstes Bewegendes wäre,

mota a primo movente, sicut baculus non movet nisi per hoc quod est motus a manu.

(c) Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur: et hoc omnes intelligunt Deum.

174 Secunda via est ex ratione causae efficientis. (a) 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. (b) 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. (c) Ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam: quam omnes Deum nominant.

175 Tertia via est sumpta ex possibili et necessario quae talis est. (a) Invenimus enim in rebus quaedam quae sunt possibilis esse et non esse: cum quaedam inveniantur generari et corrumpi, et per consequens possibilis esse et non esse. Impossibile est autem omnia quae sunt talia [semper] esse: quia quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possibilis 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 possibilis: sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. (b) 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. (c) Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis alii: quod omnes dicunt Deum.

und infolgedessen auch kein anderes Bewegendes, weil die zweiten bewegenden (Ursachen) nur dadurch bewegen, daß sie von einem ersten Bewegenden bewegt sind, wie z.B. der Stab nur dadurch (etwas) bewegt, daß er von der Hand bewegt ist. (c) Also ist es notwendig zu etwas erstem Bewegenden zu kommen, das von nichts bewegt wird. Und dies verstehen alle als Gott.

Der zweite Weg ist aus dem Begriff der bewirkenden Ursache (genommen). (a) Wir finden nämlich, daß in den sinnlich wahrnehmbaren (Dingen) hier eine Ordnung der wirkenden Ursachen besteht. Es findet sich jedoch nicht und ist auch nicht möglich, daß etwas Wirkursache seiner selbst sei, da es so früher wäre als es selbst, was unmöglich ist. (b) Es ist aber nicht möglich, daß die Wirkursachen ins Unendliche gehen, weil bei allen geordneten Wirkursachen (insgesamt) das Erste Ursache des Mittleren, und das Mittlere Ursache des Letzten ist, sei es daß das Mittlere mehreres oder nur eines ist. Ist aber die Ursache entfernt worden, dann wird auch die Wirkung entfernt. Wenn es also kein Erstes in den Wirkursachen gibt, wird es kein Letztes und auch kein Mittleres geben. Wenn aber die Wirkursachen ins Unendliche gehen, wird es keine erste Wirkursache geben, und so wird es weder eine letzte Wirkung, noch mittlere Wirkursachen geben: was offenbar falsch ist. (c) Also ist es notwendig, eine erste Wirkursache anzunehmen. Diese nennen alle Gott.

Der dritte Weg ist von dem Möglichen und Notwendigen her genommen und verläuft so: (a) Wir finden nämlich unter den Dingen solche, welche die Möglichkeit haben zu sein und nicht zu sein, da sich einiges findet, das entsteht und vergeht und infolgedessen die Möglichkeit hat zu sein und nicht zu sein. Es ist aber unmöglich, daß alles von dieser Art [ewig] sei, weil das, was möglicherweise nicht sein kann, auch einmal nicht ist. Wenn also alles die Möglichkeit hat nicht zu sein, dann war hinsichtlich der Dinge auch einmal nichts. Wenn dies aber wahr ist, dann wäre auch jetzt nichts, weil das, was nicht ist, nur anfängt zu sein durch etwas, was ist. Wenn also (einmal) nichts Seiendes war, dann war es auch unmöglich, daß etwas zu sein anfing, und so wäre nun nichts: was offenbar falsch ist. Also ist nicht alles Seiende nur Mögliches, sondern es muß auch etwas Notwendiges unter den Dingen geben. (b) Jedes Notwendige aber hat die Ursache seiner Notwendigkeit entweder von anderswoher oder nicht. Es ist aber nicht möglich, daß es ins Unendliche bei den notwendigen (Dingen) gehe, die eine Ursache ihrer Notwendigkeit haben, wie dies auch bei den Wirkursachen nicht möglich ist, wie (oben) bewiesen. (c) Also ist es notwendig etwas anzunehmen, das an sich notwendig ist und die Ursache seiner Notwendigkeit von anderswoher hat, sondern das (vielmehr) Ursache der Notwendigkeit für die anderen (Dinge) ist. Dies nennen alle Gott.

176 Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur. (a) Inveniuntur 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. (b) 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. (c) Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cuiuslibet perfectionis: et hoc dicimus Deum.

177 Quinta via sumitur ex gubernatione rerum. (a) 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. (b) Ea autem quae non habent cognitionem non tendunt in finem nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente, sicut sagitta a sagittante. (c) Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem: et hoc dicimus Deum.

178 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.

179 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 altiorem causam, quae non sit ratio et voluntas humana: quia haec mutabilia sunt et defectibilia; oportet autem omnia mobilia et deficere possibilem reduci in aliquod primum principium immobile et per se necessarium, sicut ostensum est.

Der vierte Weg wird von den Graden her genommen, die sich bei den Dingen finden. (a) Es findet sich nämlich bei den Dingen etwas mehr und weniger Gutes, Wahres und Edles, und so von anderem der Art. Mehr und weniger wird aber von verschiedenen (Dingen) ausgesagt, sofern sie sich in verschiedener Weise einem (Prinzip) annähern, das am meisten (d.h. in höchstem Grad) ist, wie z. B. das mehr warm ist, was dem am meisten Warmen näher kommt. Also gibt es etwas, was am wahrsten, besten und edelsten ist und in folgedessen am meisten seiend; denn was am meisten (d.h. in höchstem Grad) wahr ist, ist am meisten seiend, wie es in Metaphys. II heißt. (b) Was aber so beschaffen genannt wird, daß ihm am meisten eine Eigenschaft in einer Gattung zukommt, ist die Ursache von allen (Dingen mit dieser Eigenschaft), die zu dieser Gattung gehören, wie z. B. das Feuer, das am meisten warm ist, die Ursache von allen warmen (Dingen) ist, wie in demselben (Metaphys.-) Buch gesagt wird. (c) Also gibt es etwas, was von allem Seienden die Ursache des Seins, der Gutheit und jeder anderen Vollkommenheit ist. Und dies nennen wir Gott.

Der fünfte Weg wird von der (zweckvollen) Leitung der Dinge genommen. (a) Wir sehen nämlich, daß einige (Dinge), die des Denkens entbehren, nämlich die natürlichen Körper(dinge), wegen eines Zieles (Zweckes) tätig sind: was daraus deutlich wird, daß sie immer oder meistens auf dieselbe Weise tätig sind, um das zu erreichen, was (jeweils) das beste ist. Daraus ist offenbar, daß sie nicht aus Zufall, sondern aus (zweckvoller) Absicht zu ihrem Ziel gelangen. (b) Diejenigen (Dinge) aber, die kein Denken haben, streben nicht zu ihrem Ziel, außer weil sie geleitet sind von einem Denkenden und vernünftig Erkennenden, wie der Pfeil vom Bogenschützen geleitet wird. (c) Also gibt es etwas vernünftig Erkennendes, von dem alle Naturdinge auf ein Ziel hin geordnet werden. Und dies nennen wir Gott.

Zum ersten also muß man so sagen, wie Augustinus im Enchiridium sagt: »Da Gott im höchsten Maße gut ist, würde Er auf keine Weise zulassen, daß ein übel in seinen Werken sei, wenn Er nicht so allmächtig und gut wäre, daß Er auch aus dem übel Gutes tun könnte. Das betrifft also die unendliche Gutheit Gottes, daß Er übel zuläßt, und aus ihnen Gutes wirkt.

Zum zweiten muß man sagen: Da die Natur wegen eines bestimmten Zieles tätig ist, das sie aus der Leitung eines höheren tätigen Prinzips hat, muß man notwendig das, was von Natur geschieht, auch auf Gott zurückführen, wie auf eine erste Ursache. In gleicher Weise muß man auch das, was aus (menschlicher) Absicht geschieht, auf eine höhere Ursache zurückführen, die nicht menschlicher Verstand und Wille ist, weil diese veränderlich und mangelhaft sind. Man muß aber alles Veränderliche und zum Mangelhaften hin Mögliche zurückführen auf

Quaestio III

De dei simplicitate

Articulus 5

Utrum deus sit in genere aliquo

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

181 Quod enim non possit esse species alicujus 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 adjungatur potentia actui, impossibile est quod sit in genere tamquam species.

182 Secundo quia cum esse Dei sit ejus essentia, ut ostensum est, si Deus esset in aliquo genere oporteret quod genus ejus esset ens: nam genus significat essentiam rei, cum praedicetur in eo quod quid est. Ostendit autem Philos., in 3 Metaph. [lib. 2, cap.3], quod ens non pot-

ein erstes Prinzip, das unbewegt und an sich notwendig ist, wie oben gesagt (in der Antwort).

Frage III

Über die Einfachheit Gottes

Artikel 5

Gehört Gott zu einer bestimmten Gattung?

Antwort: In zweifacher Weise kann etwas zu einer Gattung gehören: schlechthin 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,

est esse genus alicujus: omne enim genus habet differentias quae non participant 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.

183 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 est idem esse hominis et equi, nec hujus 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 differunt, ut ostensum est. Unde manifestum est quod Deus non est in genere sicut species.

184 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 discretiae. Deus autem est principium totius esse, ut infra ostendetur. Unde non continetur in aliquo genere sicut principium.

daß das Sein nicht Gattung eines Dinges sein kann. 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 der Beweisgrund beim strengen »Warum-Beweis« 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 aber ist Ur-Grund allen Seins, wie wir noch sehen werden. Er kann also nicht wie ein Wesensgrund zu einer Gattung gehören.

Quomodo Deus a nobis cognoscatur

Articulus 7

Utrum videntes Deum per essentiam ipsum comprehendant

185 Respondeo dicendum quod comprehendere Deum impossibile est cui-
137- cumque intellectui creato: attingere vero mente Deum qualitercumque,
138 magna est beatitudo, ut dicit Augustinus [serm. 38 de Verb. Dom., cap. 3].
Ad cuius evidentiam, sciendum est quod illud comprehendi dicitur,
quod perfecte cognoscitur. Perfecte autem cognoscitur, quod tantum
cognoscitur, quantum cognoscibile est. 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 per demonstrationem
accipiat, comprehendit illud: si vero aliquis ejus 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.

186 Nullus autem intellectus creatus pertingere potest ad illum perfectum
modum cognitionis divinae essentiae, quo cognoscibilis est. Quod
sic patet. Unumquodque enim cognoscibile est, secundum quod est ens
actu. Deus igitur, cujus 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, inquantum majori vel minori
lumine gloriae perfunditur. Cum igitur lumen gloriae creatum, in
quocumque intellectu creato receptum, non possit esse infinitum, impossi-
bile est quod aliquis intellectus creatus Deum infinite cognoscat. Unde
impossibile est quod Deum comprehendat.

Wie Gott von uns erkannt wird

Artikel 7

Bedeutet »Gott schauen« ihn ganz 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 jenen 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, 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. Das Glorienlicht im geschaffenen 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.

Quaestio XIII

De nominibus Dei

Articulus 5

Utrum ea quae de Deo dicuntur et creaturis, univoce dicantur de ipsis

187 Respondeo dicendum quod impossibile est aliquid praedicari de Deo et
136- creaturis univoce. Quia omnis effectus non adaequans virtutem causae
138 agentis, recipit similitudinem agentis non secundum eandem rationem, sed deficienter: ita ut quod divisum et multiplex est in effectibus, in causa est simplex 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 praeexistunt unite.- Sic igitur, cum aliquod nomen ad perfectionem pertinens de creatura dicitur, significat illam perfectionem ut distinctam secundum rationem distinctionis 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 hujusmodi. Sed cum hoc nomen de Deo dicimus, non intendimus significare aliquid distinctum ab essentia vel potentia vel esse ipsius. Et sic, cum hoc 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 homine dicitur. Et eadem ratio est de aliis. Unde nullum nomen univoce de Deo et creaturis praedicatur.

188 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 de Deo demonstrative probant quam etiam contra Apostolum dicentem, Rom. 1: »Invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur.«

189 Dicendum ergo quod hujusmodi nomina dicuntur de Deo et crea-

Über die Namen Gottes

Artikel 5

Werden die Gott und den Geschöpfen gemeinsamen Namen von beiden im Sinne voller Bedeutungsgleichheit ausgesagt?

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 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

turis secundum analogiam, id est proportionem. Quod quidem dupliciter contingit in nominibus: vel quia multa habent proportionem ad unum, sicut sanum dicitur de medicina et urina, inquantum utrumque habet ordinem et proportionem ad sanitatem animalis, cujus hoc quidem est signum, illud vero causa; vel ex eo quod unum habet proportionem ad alterum, sicut sanum dicitur de medicina et animali, inquantum medicina est causa sanitatis quae est in animali.

190 Et hoc modo aliqua dicuntur de Deo et creaturis analogice, et non aequivoce pure, nec univoce. Non enim possumus nominare Deum nisi ex creaturis, ut supra dictum est. Et sic, hoc quod 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 ita iste modus communitatis medius est inter puram aequivocationem et simplicem univocationem. Neque enim in iis quae analogice dicuntur, est una ratio, sicut 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, de medicina vero dictum, significat causam ejusdem sanitatis.

Quaestio LXXIX

De potentiis intellectivis

Articulus 3

Utrum sit ponere intellectum agentem

191 Respondeo dicendum quod secundum opinionem Platonis nulla necessitas erat ponere intellectum agentem ad faciendum intelligibilia in actu, sed forte ad praebendum lumen intelligibile intelligenti, ut infra dicitur. Posuit enim Plato formas rerum naturalium sine materia subsistere, et per consequens eas intelligibiles esse, quia ex hoc est aliquid intelligibile actu, quod est immateriale. Et hujusmodi vocabat species

Sinne einer Analogie, d.h. einer Verhältnisgleichheit 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 Verhältnisgleichheit, 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 ihnen 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.

Frage 79

Die Verstandesvermögen

Artikel 3

Ist ein tätiger Verstand anzunehmen?

Antwort: Nach der Meinung Platons war keine Notwendigkeit vorhanden, einen tätigen Verstand anzunehmen, damit er die Dinge in Wirklichkeit verstehbar mache, sondern allenfalls, damit er dem Verstehenden das Verstandeslicht darbiere, wie unten (Art. 4 u. 84,6) gesagt werden soll. Plato behauptet nämlich, die Formen der Naturdinge beständen für sich ohne Stoff, und folglich, sie seien verstehbar: denn da-

sive ideas. Ex quarum participatione dicebat etiam materiam corporalem formari, ad hoc quod individua naturaliter constituerentur in propriis generibus et speciebus, et intellectus nostros, ad hoc quod de generibus et speciebus rerum scientiam haberent.

192 Sed quia Aristoteles non posuit formas rerum naturalium subsistere sine materia, formae autem in materia existentes non sunt intelligibiles actu, sequebatur quod naturae seu formae rerum sensibilium quas intelligimus non essent intelligibiles actu. Nihil autem reducitur de potentia in actum nisi per aliquod ens actu, sicut sensus fit in actu per sensibile in actu. Oportebat igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus quae faceret intelligibilia in actu per abstractionem specierum a conditionibus materialibus. Et haec est necessitas ponendi intellectum agentem.

Quaestio LXXXIV

Quomodo anima coniuncta intelligat corporalia, quae sunt infra ipsam.

Articulus 6

Utrum intellectiva cognitio accipiatur a rebus sensibilibus.

193 Respondeo dicendum quod circa istam quaestionem triplex fuit philo-
95- sopherum opinio. Democritus enim posuit quod nulla est alia causa
99 cuiuslibet nostrae cognitionis, nisi cum ab his corporibus quae cogitamus, veniunt atque intrans imagines in animas nostras; ut Augustinus dicit in epistola sua ad Dioscorum. Et Aristoteles etiam dicit, in libro de Somn. et Vigil., quod Democritus posuit cognitionem fieri per idola et defluxiones. Et huius positionis ratio fuit, quia tam ipse Democritus quam alii antiqui Naturales non ponebant intellectum differe a sensu, ut Aristoteles dicit in libro de Anima. Et ideo, quia sensus immutatur a sensibili, arbitrabantur omnem nostram cognitionem fieri per solam

durch ist etwas in Wirklichkeit verstehbar, daß es unstofflich ist. Er nannte diese [Formen] »Artformen« oder »Denkbilder« und lehrte, durch Teilhabe an ihnen werde einerseits der körperliche Stoff geformt, damit die Einzeldinge naturhaft in ihre besonderen Gattungen und Arten eingestellt werden könnten, und würden andererseits unsere Verstandesvermögen geformt, damit sie von den Gattungen und Arten der Dinge ein Wissen hätten.

Aristoteles jedoch gab nicht zu, daß die Formen der Naturdinge ohne Stoff für sich bestehen; und da die im Stoff vorhandenen Formen nicht in Wirklichkeit verstehbar sind, ergab sich, daß die Naturen oder die Formen der sinnfälligen Dinge, die wir durch den Verstand erkennen, nicht in Wirklichkeit verstehbar sind. Nun wird aber nichts aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit geführt, es sei denn durch ein in Wirklichkeit Seiendes, so wie die Sinne in die Wirklichkeit [der Tätigkeit] versetzt werden durch das in Wirklichkeit Sinnfällige. Es war demnach nötig, auf seiten des Verstandes eine Kraft anzunehmen, welche die Dinge in Wirklichkeit verstehbar macht durch Abziehen der Artformen aus den stofflichen Bedingungen. Und darin liegt die Notwendigkeit für die Annahme des tätigen Verstandes.

Frage 84

Wie die [mit dem Leib] verbundene Seele mit dem Verstand die unter ihr stehende Körperwelt erkennt.

Artikel 6

Wird die Verstandeserkenntnis aus den sinnfälligen Dingen gewonnen?

Antwort: In dieser Frage hat es unter den Philosophen drei Ansichten gegeben. Demokrit behauptete: »Es gibt keine andere Ursache für all unser Denken als die, daß von den uns umgebenden Körpern, die wir denken, Bilder ausgehen und in unsere Seele eintreten«, wie Augustinus in seinem Brief an Dioskurus sagt. Auch nach Aristoteles hat Demokrit gelehrt, die Erkenntnis finde »durch Bilder und Ausströmungen« statt. – Der Grund für diese Behauptung war der, daß nach dem Bericht des Aristoteles weder Demokrit noch die anderen alten Naturphilosophen zwischen Verstand und Sinn unterschieden haben. Deshalb glaubten sie, weil der Sinn vom Sinnfälligen verändert wird, voll-

immutationem a sensibilibus. Quam quidem immutationem Democritus asserebat fieri per imaginum defluxiones.

194 Plato vero e contrario posuit intellectum differe a sensu; et intellectum quidem esse virtutem immaterialem organo corporeo non utentem in suo actu. Et quia incorporeum non potest immutari a corporeo, posuit quod cognitio intellectualis non fit per immutationem intellectus a sensibilibus, sed per participationem formarum intelligibilium separatarum, ut dictum est. Sensum etiam posuit virtutem quandam per se operantem. Unde nec ipse sensus, cum sit quaedam vis spiritualis, immutatur a sensibilibus: sed organa sensuum a sensibilibus immutantur, ex qua immutatione anima quodammodo excitatur ut in se species sensibilium formet. Et hanc opinionem tangere videtur Augustinus, XII super Gen. ad litt., ubi dicit quod corpus non sentit, sed anima per corpus, quo velut nuntio utitur ad formandum in seipsa quod extrinsecus nuntiatur. Sic igitur secundum Platonis opinionem, neque intellectualis cognitio a sensibili procedit, neque etiam sensibilis totaliter a sensibilibus rebus; sed sensibilia excitant animam sensibilem ad sentiendum, et similiter sensus excitant animam intellectivam ad intelligendum.

195 Aristoteles autem media via processit. Posuit enim cum Platone intellectum differe a sensu. Sed sensum posuit propriam operationem non habere sine communicatione corporis; ita quod sentire non sit actus animae tantum, sed coniuncti. Et similiter posuit de omnibus operationibus sensitivae partis. Quia igitur non est inconveniens quod sensibilia quae sunt extra animam, causent aliquid coniunctum, in hoc Aristoteles cum Democritio concordavit, quod operationes sensitivae partis causentur per impressionem sensibilium in sensum: non per modum defluxionis, ut Democritus posuit, sed per quandam operationem. Nam et Democritus omnem actionem fieri posuit per influxionem atomorum, ut patet in I de Generat. – Intellectum vero posuit Aristoteles habere operationem absque communicatione corporis. Nihil autem corporeum imprimere potest in rem incorpoream. Et ideo ad causandam intellectualem operationem, secundum Aristotelem, non sufficit sola impressio sensibilium corporum, sed requiritur aliquid nobilius, quia agens est honorabilius patiente, ut ipse dicit. Non tamen ita quod intellectualis operatio causetur in nobis ex sola impressione aliquarum rerum superiorum, ut Plato posuit: sed illud superius et nobilius agens quod vocat intellectum agentem, de quo iam supra diximus, facit phan-

ziehe sich unser ganzes Erkennen einzig durch eine Veränderung vom Sinnfälligen her. Und diese Veränderung geschieht, wie Demokrit versicherte, durch Ausströmungen von Bildern.

Im Gegensatz hierzu hat Plato behauptet, der Verstand sei von den Sinnen verschieden; und zwar sei der Verstand eine unstoffliche Kraft, die sich bei ihrer Tätigkeit keines körperlichen Organs bediene. Und weil Unkörperliches nicht von Körperlichem verändert werden kann, lehrte er, die Verstandeserkenntnis finde nicht statt durch eine Veränderung des Verstandes vom Sinnfälligen her, sondern durch Teilnahme an den getrennt bestehenden verstehbaren Formen. Auch vom Sinn behauptete er, er sei eine durch sich tätige Kraft. Daher werde auch der Sinn selbst, da er eine geistige Kraft sei, nicht vom Sinnfälligen verändert, sondern die Organe der Sinne unterlägen der Veränderung von seiten des Sinnfälligen; durch diese Veränderung werde die Seele gleichsam angeregt, die Erkenntnisbilder der sinnfälligen Dinge in sich zu gestalten. Und auf diese Meinung scheint Augustinus anzuspielen, wenn er sagt: »Der Körper nimmt nicht sinnlich wahr, sondern die Seele durch den Körper, dessen sie sich als Boten bedient, um in sich selbst zu gestalten, was von draußen her gemeldet wird.« Es geht also nach der Meinung Platos weder die verständliche Erkenntnis von der sinnlichen, noch auch die sinnliche vollständig von den sinnfälligen Dingen aus; sondern das Sinnfällige regt die sinnliche Seele zur Sinneswahrnehmung an, und ebenso regen die Sinne die Verstandesseele zur Verstandeserkenntnis an.

Aristoteles jedoch ist den mittleren Weg gegangen. Mit Plato nahm er einen Unterschied zwischen Verstand und Sinnen an. Die Sinne haben aber nach ihm keine eigene Tätigkeit ohne Beteiligung des Körpers, so daß die Sinneswahrnehmung nicht ausschließlich eine Tätigkeit der Seele, sondern des Zusammengefügten ist. Ein Gleiches lehrte er von allen Tätigkeiten des sinnlichen [Seelen-]Teiles. Weil es also nicht ungereimt ist, daß das Sinnfällige, das außerhalb der Seele ist, etwas im Zusammengefügten verursacht, stimmt Aristoteles mit Demokrit darin überein, daß die Tätigkeiten des sinnlichen Teiles durch eine Einprägung des Sinnfälligen in die Sinne verursacht werden; zwar nicht durch eine Art Hinüberströmen wie Demokrit annahm, sondern durch eine gewisse Tätigkeit. Denn schon Demokrit behauptete, jede Tätigkeit entstehe durch eine Einströmung von Atomen, wie Aristoteles berichtet. – Der Verstand aber hat nach Aristoteles eine Tätigkeit ohne Beteiligung des Körpers. Nun kann aber nichts Körperliches auf ein körperloses Wesen einwirken. Deshalb genügt nach Aristoteles zur Verursachung der Verstandestätigkeit eine bloße Einprägung von den sinnfälligen Körpern her nicht; sondern es wird etwas Edleres erfordert, weil, wie er sagt, »das Tätige edler ist als das Leidende«. Aller-

tasmata a sensibus accepta intelligibilia in actu, per modum abstractionis cuiusdam.

Secundum hoc ergo, ex parte phantasmatum intellectualis operatio a sensu causatur. Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem; non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae.

Articulus 7

Utrum intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata.

196 Respondeo dicendum quod impossibile est intellectum nostrum, secundum praesentis vitae statum quo passibili corpori conjungitur, aliquid
98- intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata. Et hoc duobus
99 indiciis apparet. Primo quidem quia, cum intellectus sit vis quaedam non utens corporali organo, nullo modo impediretur in suo actu per laesionem alicuius corporalis organi, si non requireretur ad eius actum actus alicujus potentiae utentis organo corporali. Utuntur autem organo corporali sensus et imaginatio et aliae vires pertinentes ad partem sensitivam. Unde manifestum est quod ad hoc quod intellectus actu intelligat, non solum accipiendo scientiam de novo, sed etiam utendo scientia iam acquisita, requiritur actus imaginationis et ceterarum virtutum.

Videmus enim quod, impedito actu virtutis imaginativae per laesionem organi, ut in phreneticis, et similiter impedito actu memorativae virtutis, ut in lethargicis, impeditur homo ab intelligendo in actu etiam ea quorum scientiam praecepit.

197 Secundo, quia hoc quilibet in seipso experiri potest, quod quando aliquis conatur aliquid intelligere, format aliqua phantasmata sibi per

dings nicht so, daß die Verstandestätigkeit in uns durch bloße Einprägung von irgendwelchen oberen Dingen her verursacht würde, wie Plato behauptete. Sondern jenes höhere und vornehmere Tätige, das er den tätigen Verstand nennt, und von dem wir schon oben gesprochen haben, macht die von den Sinnen empfangenen Phantasiebilder durch eine Art Abziehung in Wirklichkeit verstehbar.

Demgemäß also wird, soweit die Phantasiebilder in Frage stehen, die Verstandestätigkeit von den Sinnen verursacht. Weil aber die Phantasiebilder nicht hinreichen, um den möglichen Verstand zu verändern, sondern durch den tätigen Verstand in Wirklichkeit verstehbar gemacht werden müssen, kann man nicht sagen, die sinnliche Erkenntnis sei die vollständige und vollkommene Ursache der Verstandeserkenntnis; sie ist vielmehr gleichsam der Stoff der Ursache.

Artikel 7

Kann der Verstand in Wirklichkeit erkennen durch die geistigen Erkenntnisbilder, die er in sich trägt, ohne Hinkehr zu den Phantasiebildern?

Antwort: Es ist unmöglich, daß unser Verstand im Zustand des gegenwärtigen Lebens, in dem er mit einem leidensfähigen Körper verbunden ist, irgendetwas in Wirklichkeit erkenne, ohne sich zu den Phantasiebildern hinzukehren. Das wird deutlich durch zwei Anzeichen. Erstens: Da der Verstand eine Kraft ist, die sich keines körperlichen Organs bedient, würde er in keiner Weise in seiner Tätigkeit durch die Verletzung eines körperlichen Organs behindert werden, wenn zu seiner Tätigkeit nicht die Tätigkeit eines Vermögens erforderlich wäre, das sich eines körperlichen Organs bedient. Eines körperlichen Organes bedienen sich aber die [äußeren] Sinne, die Einbildungskraft und die anderen zum sinnlichen [Seelen-]Teil gehörenden Kräfte. Daraus geht deutlich hervor, daß die Tätigkeit der Einbildungskraft und der übrigen Kräfte erforderlich ist, damit der Verstand in Wirklichkeit erkennt, nicht nur, wenn er neues Wissen erwirbt, sondern auch, wenn er sich des bereits erworbenen Wissens bedient.

Wir sehen nämlich: wenn die Tätigkeit der Einbildungskraft durch Verletzung eines Organes behindert ist, wie bei den Irren, desgleichen wenn die Tätigkeit der Gedächtniskraft gehindert ist, wie bei den Schläfsüchtigen, so wird der Mensch gehindert, in Wirklichkeit sogar das zu denken, wovon er bereits ein Wissen erlangt hat.

Zweitens: das kann jeder an sich selbst erfahren, daß er sich, wenn er irgend etwas zu verstehen sucht, Phantasiebilder nach Weise von Bei-

modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat quod intelligere studet. Et inde est etiam quod quando alium volumus facere aliquid intelligere, proponimus ei exempla, ex quibus sibi phantasmata formare possit ad intelligendum.

Hujus autem ratio est, quia potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili. Unde intellectus angelici, qui est totaliter a corpore separatus, objectum proprium est substantia intelligibilis a corpore separata; et per hujusmodi intelligibilia materialia cognoscit. Intellectus autem humani, qui est conjunctus corpori, proprium objectum est quidditas sive natura in materia corporali existens; et per hujusmodi naturas visibilium rerum etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit. De ratione autem hujus naturae est, quod in aliquo individuo existat, quod non est absque materia corporali: sicut de ratione naturae lapidis est quod sit in hoc lapide, et de ratione naturae equi quod sit in hoc equo, et sic de aliis. Unde natura lapidis, vel cujuscumque materialis rei, cognosci non potest complete et vere, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens. Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem. Et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum objectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem.

Si autem proprium objectum intellectus nostri esset forma separata, vel si naturae rerum sensibilium subsisterent non in particularibus, secundum Platonicos, non oporteret quod intellectus noster semper intelligendo converteret se ad phantasmata.

Quaestio LXXXV

De modo et ordine intelligendi.

Articulus 1

Utrum intellectus noster intelligat res corporeas et materiales per abstractionem a phantasmatibus.

198

98 Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, objectum cognosci-

spielen gestaltet, um in ihnen gleichsam das anzuschauen, was er zu verstehen sich bemüht. Daher kommt es auch, daß wir einem andern, dem wir etwas verständlich machen wollen, Beispiele vorführen, damit er sich, um zu verstehen, aus ihnen Phantasiebilder formen könne.

Der Grund hierfür ist der: das Erkenntnisvermögen ist dem Erkennbaren angepaßt. Daher ist für den vollständig vom Körper getrennten Verstand des Engels der eigentümliche Gegenstand die vom Körper getrennte verstehbare Substanz, und durch ein solches Verstehbares erkennt er das Stoffliche. Der menschliche Verstand jedoch, der mit dem Körper verbunden ist, hat als eigentümlichen Gegenstand die im körperlichen Stoff daseiende Wesenheit oder Natur; und durch diese Naturen der sichtbaren Dinge steigt er auch zu irgendwelcher Erkenntnis der unsichtbaren Dinge empor. Es liegt aber im Wesen dieser Natur, daß sie in einem Einzelding Dasein hat, das nicht ohne körperlichen Stoff ist. So liegt es im Wesen der Steinnatur, daß sie in diesem Stein, und im Wesen der Natur des Pferdes, daß sie in diesem Pferde ist. Das Gleiche gilt von den anderen. Daher kann die Natur des Steines oder irgendeines stofflichen Dinges vollständig und wahrhaft nur erkannt werden, sofern sie als in einem Besondern daseiend erkannt wird. Das Besondere erfassen wir aber durch die [äußeren] Sinne und die Einbildungskraft. Und deshalb ist es notwendig, daß der Verstand, um seinen eigentümlichen Gegenstand in Wirklichkeit zu erkennen, sich zu den Phantasiebildern hinkehrt, damit er die im Besonderen daseiende allgemeine Natur betrachte.

Wäre aber der eigentümliche Gegenstand unseres Verstandes eine getrennt bestehende Form, oder hätten die Naturen der sinnfälligen Dinge nicht in den Einzelwesen Bestand, wie die Platoniker annehmen, dann müßte sich unser Verstand beim Erkennen nicht immer zu den Phantasiebildern hinwenden.

Frage 85

Weise und Folge des Verstandeserkennens.

Artikel 1

Erkennt unser Verstand die körperlichen und stofflichen Dinge durch Abziehen aus den Phantasiebildern?

Antwort: Der Erkenntnisgegenstand ist der Erkenntniskraft angemessen.

bile proportionatur virtuti cognoscitivae. Est autem triplex gradus cognoscitivae virtutis. Quaedam enim cognoscitiva virtus est actus organi corporalis, scilicet sensus. Et ideo objectum cujuslibet sensitivae potentiae est forma prout in materia corporali existit. Et quia hujusmodi materia est individuationis principium, ideo omnis potentia sensitivae partis est cognoscitiva particularium tantum.

Quaedam autem virtus cognoscitiva est quae neque est actus organi corporalis, neque est aliquo modo corporali materiae conjuncta, sicut intellectus angelicus. Et ideo hujus virtutis cognoscitivae objectum est forma sine materia subsistens: etsi enim materialia cognoscant, non tamen nisi in immaterialibus ea intuentur, scilicet vel in seipsis vel in Deo.

199 Intellectus autem humanus medio modo se habet: non enim est actus alicujus organi, sed tamen est quaedam virtus animae, quae est forma corporis, ut ex supra dictis patet. Et ideo proprium ejus est cognoscere formam in materia quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia. Cognoscere vero id quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam a materia individuali, quam repraesentant phantasmata. Et ideo necesse est dicere quod intellectus noster intelligit materialia abstrahendo a phantasmatibus.

Et per materialia sic considerata in immaterialium aliqualem cognitionem devenimus, sicut e contra angeli per immaterialia materialia cognoscunt.

200 Plato vero, attendens solum ad immaterialitatem intellectus humani, non autem ad hoc quod est corpori quodammodo unitus, posuit objectum intellectus ideas separatas; et quod intelligimus, non quidem abstrahendo, sed magis abstracta participando, ut supra dictum est.

sen. Es gibt aber drei Stufen der Erkenntniskraft. Die eine Erkenntniskraft ist Wirklichkeit eines körperlichen Organs, nämlich der Sinn. Deshalb ist Gegenstand eines jeden Sinnesvermögens die Form, sofern sie im körperlichen Stoff vorhanden ist. Und weil dieser Stoff Grund der Vereinzelung ist, erkennt jedes Vermögen des sinnlichen [Seelen-] Teiles nur das Besondere.

Es gibt sodann eine Erkenntniskraft, die weder Wirklichkeit eines körperlichen Organs, noch irgendwie mit dem körperlichen Stoff verbunden ist, wie der Verstand des Engels. Deshalb ist Gegenstand dieser Erkenntniskraft die ohne Stoff bestehende Form. Denn wenn die Engel auch Stoffliches erkennen, so schauen sie dasselbe doch nur im Unstofflichen, d.h. entweder in sich selbst oder in Gott.

Der menschliche Verstand endlich steht in der Mitte: er ist nicht Wirklichkeit eines Organs, ist aber dennoch eine Kraft der Seele, die Form des Leibes ist, wie aus dem oben Gesagten erhellt. Und deshalb ist es ihm eigentümlich, die Form zu erkennen, die im körperlichen Stoff vereinzelt da ist, jedoch nicht sofern sie in einem solchen Stoff ist. Das aber erkennen, was in einem Einzelstoff ist, jedoch nicht so, wie es in einem solchen Stoff ist, heißt: die Form aus dem Einzelstoff, den die Phantasiebilder darstellen, abziehen. Deshalb ist es notwendig, zu sagen, daß unser Verstand das Stoffliche durch Abziehen aus den Phantasiebildern erkennt. Und durch das so aufgefaßte Stoffliche kommen wir zu irgendeiner Erkenntnis des Stofflosen, wie umgekehrt die Engel durch das Stofflose das Stoffliche erkennen.

Plato jedoch achtet nur auf die Stofflosigkeit des menschlichen Verstandes, nicht aber darauf, daß er irgendwie mit dem Körper vereint ist. Deshalb machte er zum Gegenstand des Verstandes die getrennt bestehenden Ideen und behauptete, wir erkennen zwar nicht durch Abziehen, wohl aber durch Teilhabe an dem Abgetrennten.

Prima Secundae [I/II]

Quaestio XCIV

De lege naturali

Articulus 2

Utrum lex naturalis contineat plura praecepta, vel unum tantum

- 201 Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, praecepta legis natu-
114– rae hoc modo se habent ad rationem practicam, sicut principia prima de-
116 monstrationum se habent ad rationem speculativam: utraque enim sunt
quaedam principia per se nota. Dicitur autem aliquid per se notum du-
pliciter: uno modo, secundum se; alio modo, quoad nos. Secundum se
quidem quaelibet propositio dicitur per se nota, cuius praedicatum est
de ratione subiecti: contingit tamen quod ignoranti definitionem subiec-
ti, talis propositio non erit per se nota. Sicut ista propositio, ›Homo est
rationale‹, est per se nota secundum sui naturam, quia qui dicit homi-
nem, dicit rationale: et tamen ignoranti quid sit homo, haec propositio
non est per se nota. Et inde est quod, sicut dicit Boetius, in libro de
Hebdomadibus, quaedam sunt dignitates vel propositiones per se notae
communiter omnibus; et huiusmodi sunt illae propositiones quarum ter-
mini sunt omnibus noti, ut, ›Omne totum est maius sua parte‹, et, ›Quae
uni et eidem sunt aequalia, sibi invicem sunt aequalia‹. Quaedam vero
propositiones sunt per se notae solis sapientibus, qui terminos proposi-
tionum intelligunt quid significant: sicut intelligenti quod angelus non
est corpus, per se notum est quod non est circumscriptive in loco, quod
non est manifestum rudibus, qui hoc non capiunt.

- 202 In his autem quae in apprehensione omnium cadunt, quidam ordo
invenitur. Nam illud quod primo cadit in apprehensione est ens, cuius
intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit. Et ideo
primum principium indemonstrabile est quod ›non est simul affirmare
et negare‹, quod fundatur supra rationem entis et non entis; et super
hoc principio omnia alia fundantur, ut dicitur in 4 Metaphysicorum [c.
3]. Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simplici-
ter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae ratio-
nis, quae ordinatur ad opus: omne enim agens agit propter finem, qui
habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practica est
quod fundatur supra rationem boni, quae est, ›Bonum est quod omnia

Erster Teil des zweiten Teils

Frage 94

Das natürliche Gesetz

Artikel 2

Enthält das Naturgesetz mehrere Gebote oder nur ein einziges?

Antwort: Die Gebote des Naturgesetzes verhalten sich zu der auf das Tun gerichteten Vernunft ebenso, wie die Grundsätze der strengen Beweise sich zu der auf die Schau gerichteten Vernunft verhalten: beide sind nämlich aus sich einleuchtende Grundsätze. In zweifacher Weise heißt aber etwas aus sich einleuchtend: einmal an sich; sodann für uns. An sich heißt jeder Satz aus sich einleuchtend, dessen Aussage zum Wesen des Satzgegenstandes gehört; es kommt freilich vor, daß ein solcher Satz dem, der das Wesen des Satzgegenstandes nicht kennt, nicht aus sich einleuchtet. So ist der Satz: »Der Mensch ist vernunftbegabt« nach dem Wesenssinn seines Satzgegenstandes aus sich einleuchtend; denn wer ›Mensch‹ sagt, sagt ›vernunftbegabt‹; und trotzdem leuchtet der Satz dem, der nicht weiß, was der Mensch ist, nicht aus sich ein. Es gibt daher gewisse ›Vorrangsätze‹ oder Sätze, die allen insgesamt aus sich einleuchten (Boethius); zu dieser Art gehören Sätze, deren Worte alle kennen, wie der Satz: »Jedes Ganze ist größer als sein Teil«, oder: »Was ein und demselben gleich ist, ist untereinander gleich«. Gewisse Sätze hingegen gibt es, die nur den Weisen aus sich einleuchten, welche verstehen, was die Worte in den Sätzen bedeuten; wer z.B. verstanden hat, daß der Engel nicht körperlich ist, dem leuchtet aus sich ein, daß der Engel nicht in umschränkter Weise am Ort ist; was jedoch den Ungebildeten, die das nicht begreifen, nicht offenkundig ist.

Nun findet sich aber in dem, was alle erfassen, eine gewisse Ordnung. Denn das, was zuallererst erfaßt wird, ist ›Seiendes‹, und die Einsicht: ›Seiendes‹ ist in allem eingeschlossen, was immer jemand erfaßt. Daher lautet der erste, des Beweises nicht bedürftige Satz: »Man kann etwas nicht zugleich bejahen und verneinen«. Dieser Grundsatz gründet in dem, was Sein und Nicht-Sein besagt, und auf diesen Grundsatz stützen sich alle anderen Grundsätze (Aristoteles). Wie jedoch ›Seiendes‹ das schlechthin Ersterfaßte ist, so ist ›Gutes‹ das, was die auf das Tun gerichtete Vernunft zuerst erfaßt; denn alles, was handelt, handelt eines Zieles wegen, das die Bewandnis des Guten hat. Deswegen gründet sich der erste Grundsatz der auf das Tun gerichteten

appetunt. Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae: ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana.

203 Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae. Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam in qua communicat cum omnibus substantiis: prout scilicet quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam. Et secundum hanc inclinationem, pertinent ad legem naturalem ea per quae vita hominis conservatur, et contrarium impeditur. – Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia, secundum naturam in qua communicat cum ceteris animalibus. Et secundum hoc, dicuntur ea esse de lege naturali »quae natura omnia animalia docuit«, ut est coniunctio maris et feminae, et educatio liberorum, et similia. – Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria: sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat. Et secundum hoc, ad legem naturalem pertinent ea quae ad huiusmodi inclinationem spectant: utpote quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendat cum quibus debet conversari, et cetera huiusmodi quae ad hoc spectant.

Articulus 4

Utrum lex naturae sit una apud omnes

204 Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ad legem naturae
112– pertinent ea ad quae homo naturaliter inclinatur; inter quae homini pro-
115 prium est ut inclinetur ad agendum secundum rationem. Ad rationem autem pertinet ex communibus ad propria procedere, ut patet ex 1 Physicorum [c. 1]. Aliter tamen circa hoc se habet ratio speculativa, et

Vernunft auf die Bewandnis des Guten, die [in dem Satz ausgesprochen] ist: »Das Gutes ist das, wonach alle streben.« Dies ist also das erste Gebot des Gesetzes: Das Gute ist zu tun und zu erstreben, das Böse ist zu meiden. Auf dieses Gebot gründen sich alle anderen Gebote des Naturgesetzes; d.h. alles, was die auf das Tun gerichtete Vernunft auf natürliche Weise als menschliches Gut erfaßt, zählt als zu tun oder zu lassen zu den Geboten des Naturgesetzes.

Das Gute aber hat die Bewandnis des Zieles, das Böse aber die Bewandnis des Gegenteils. Alles, wozu der Mensch von Natur aus geneigt ist, erfaßt die Vernunft daher auf natürlichem Wege als gut und folglich als in die Tat umzusetzen. Das Gegenteil erfaßt sie als böse und als zu vermeiden. Entsprechend der Ordnung der natürlichen Geneigtheiten gibt es also eine Ordnung der Gebote des Naturgesetzes. Nun ist dem Menschen erstens die Neigung zum Guten inne entsprechend der Natur, in der er mit allen selbständigen Wesen übereinkommt: jedes Selbstandwesen erstrebt nämlich die Erhaltung seines Seins gemäß seiner Natur. Und im Hinblick auf diese naturhafte Neigung gehört alles zum natürlichen Gesetz, wodurch das Leben des Menschen erhalten und das Gegenteil abgewehrt wird. – Zweitens ist im Menschen die Neigung zu gewissen, ihm schon mehr arteigenen Dingen, gemäß der Natur, die er mit anderen Sinnenwesen gemeinsam hat. Und hiernach heißt das zum natürlichen Gesetz gehörig, »was die Natur allen Sinnenwesen gelehrt hat«, wie die Vereinigung von Mann und Frau, die Aufzucht der Kinder und ähnliches mehr. – Drittens ist im Menschen die Neigung zum Guten gemäß der Natur der Vernunft, die ihm wesenseigentümlich ist; so hat der Mensch z.B. die natürliche Neigung, die Wahrheit über Gott zu erkennen und in der Gemeinschaft zu leben. Und demzufolge umgreift das natürliche Gesetz alles, was auf diese Naturneigung Bezug hat: daß der Mensch z.B. die Unwissenheit überwinde, daß er andere, mit denen er zusammenleben muß, nicht verletze, und was sonst noch damit zusammenhängt.

Artikel 4

Ist das Naturgesetz ein einziges für alle?

Antwort: Das Naturgesetz umfaßt das, wozu der Mensch von Natur aus geneigt ist: dazu aber gehört als dem Menschen wesenseinig, daß er geneigt ist, vernunftgemäß zu handeln. Die Vernunft besitzt jedoch die Eigenart, vom Allgemeinen zum Besonderen fortzuschreiten (Aristoteles). Diesbezüglich verhält sich allerdings die auf die Schau gerichtete

aliter ratio practica. Quia enim ratio speculativa praecipue negotiatur circa necessaria, quae impossibile est aliter se habere, absque aliquo defectu invenitur veritas in conclusionibus propriis, sicut et in principis communibus. Sed ratio practica negotiatur circa contingentia, in quibus sunt operationes humanae: et ideo, etsi in communibus sit aliqua necessitas, quanto magis ad propria descenditur, tanto magis invenitur defectus. Sic igitur in speculativis est eadem veritas apud omnes tam in principis quam in conclusionibus: licet veritas non apud omnes cognoscatur in conclusionibus, sed solum in principis, quae dicuntur »communes conceptiones«. In operativis autem non est eadem veritas vel rectitudo practica apud omnes quantum ad propria, sed solum quantum ad communia: et apud illos apud quos est eadem rectitudo in propriis, non est aequaliter omnibus nota.

205 Sic igitur patet quod, quantum ad communia principia rationis sive speculativae sive practicae, est eadem veritas seu rectitudo apud omnes, et aequaliter nota. Quantum vero ad proprias conclusiones rationis speculativae, est eadem veritas apud omnes, non tamen aequaliter omnibus nota: apud omnes enim verum est quod triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis, quamvis hoc non sit omnibus notum. Sed quantum ad proprias conclusiones rationis practicae, nec est eadem veritas seu rectitudo apud omnes; nec etiam apud quos est eadem, est aequaliter nota. Apud omnes enim hoc rectum est et verum, ut secundum rationem agatur. Ex hoc autem principio sequitur quasi conclusio propria, quod deposita sint reddenda. Et hoc quidem ut in pluribus verum est: sed potest in aliquo casu contingere quod sit damnosum, et per consequens irrationabile, si deposita reddantur; puta si aliquis petat ad impugnandam patriam. Et hoc tanto magis invenitur deficere, quanto magis ad particularia descenditur, puta si dicatur quod deposita sunt reddenda cum tali cautione, vel tali modo: quanto enim plures conditiones particulares apponuntur, tanto pluribus modis poterit deficere, ut non sit rectum vel in reddendo vel in non reddendo.

206 Sic igitur dicendum est quod lex naturae, quantum ad prima principia communia, est eadem apud omnes et secundum rectitudinem, et se-

Vernunft anders als die auf das Tun gerichtete Vernunft. Weil nämlich die auf die Schau gerichtete Vernunft sich vorzüglich beschäftigt mit den notwendigen Dingen, die unmöglich anders sein können, gibt es hier Wahrheit ohne Fehler in den einzelhaften Folgesätzen ebenso wie in den allgemeinen Grundsätzen. Die auf das Tun gerichtete Vernunft hingegen beschäftigt sich mit den zufälligen Dingen, mit denen es die menschlichen Handlungen zu tun haben; wenngleich es also im Bereich des Allgemeinen eine gewisse Notwendigkeit gibt, so unterläuft desto eher ein Fehler, je mehr man in den Bereich des Einzelnen absteigt. Mithin liegt im Bereich der Schau dieselbe Wahrheit für alle vor, sowohl in den Grundsätzen wie in den Folgesätzen; freilich erkennen nicht alle die Wahrheit in den Folgesätzen, wohl aber in den Grundsätzen, die »allgemeine Erfassungen« (Boethius) genannt werden. Im Bereich des Handelns dagegen liegt nicht für alle dieselbe tätigkeitsbezogene Wahrheit oder Rechtheit im Einzelnen vor, sondern nur hinsichtlich des Allgemeinen; und dort, wo im Einzelnen die nämliche Rechtheit für alle vorliegt, da ist sie nicht allen in gleicher Weise bekannt.

Soviel wird also klar: Hinsichtlich der allgemeinen Grundsätze sowohl der auf die Schau gerichteten wie der auf das Tun gerichteten Vernunft liegt für alle dieselbe Wahrheit oder Rechtheit vor, und diese ist allen gleicherweise bekannt. Hinsichtlich der ins Einzelne gehenden Folgesätze der auf die Schau gerichteten Vernunft liegt zwar dieselbe Wahrheit für alle vor, aber sie ist nicht allen in gleicher Weise bekannt; für alle ist es nämlich wahr, daß ein Dreieck drei Winkel gleich zwei rechten hat; nur wissen nicht alle darum. Hinsichtlich der ins Einzelne gehenden Folgesätze der auf das Tun gerichteten Vernunft hingegen liegt weder dieselbe Wahrheit oder Rechtheit für alle vor, noch ist diese Wahrheit dort, wo sie dieselbe ist, in gleicher Weise bekannt. Bei allen nämlich ist es recht und wahr, daß der Mensch vernunftgemäß handeln muß. Aus diesem Grundsatz ergibt sich nun als Einzelfolgerung, daß hinterlegtes Gut zurückzugeben ist. Das ist zwar wahr für die meisten Fälle; es kann aber der Fall eintreten, daß die Rückgabe hinterlegten Gutes verderblich und folglich unvernünftig ist; z.B. wenn jemand sein Eigentum zurückfordert, um es im Kampf gegen sein Vaterland einzusetzen. Und die Gefahr einer Fehlentscheidung wird desto größer, je mehr man einzelnes berücksichtigen muß, z.B. wenn es heißt, daß hinterlegtes Gut unter diesem Vorbehalt oder in dieser Weise zurückgegeben werden muß; denn je mehr Einzelbedingungen hinzugefügt werden, desto vielfältiger kann man Fehler begehen und folglich unrecht tun, mag man nun etwas zurückgeben oder nicht zurückgeben.

Mithin muß gesagt werden: Hinsichtlich der ersten allgemeinen Grundsätze ist das Naturgesetz für alle dasselbe sowohl hinsichtlich

cundum notitiam. Sed quantum ad quaedam propria, quae sunt quasi conclusiones principiorum communium, est eadem apud omnes ut in pluribus et secundum rectitudinem et secundum notitiam: sed ut in paucioribus potest deficere et quantum ad rectitudinem, propter aliqua particularia impedimenta (sicut etiam naturae generabiles et corruptibiles deficiunt ut in paucioribus, propter impedimenta), et etiam quantum ad notitiam; et hoc propter hoc quod aliqui habent depravatam rationem ex passione, seu ex mala consuetudine, seu ex mala habitudine naturae; sicut apud Germanos olim latrocinium non reputabatur iniquum, cum tamen sit expresse contra legem naturae, ut refert Julius Caesar, in libro de Bello Gallico [l. 6, 23].

Articulus 6

Utrum lex naturae possit a corde hominis aboleri

- 207 Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ad legem naturalem pertinent primo quidem quaedam praecepta communissima, quae sunt omnibus nota: quaedam autem secundaria praecepta magis propria, quae sunt quasi conclusiones propinquae principiis. Quantum ergo ad illa principia communia, lex naturalis nullo modo potest a cordibus hominum deleri in universali. Deletur tamen in particulari operabili, secundum quod ratio impeditur applicare commune principium ad particulare operabile, propter concupiscentiam vel aliquam aliam passionem, ut supra dictum est. – Quantum vero ad alia praecepta secundaria, potest lex naturalis deleri de cordibus hominum, vel propter malas persuasiones, eo modo quo etiam in speculativis errores contingunt circa conclusiones necessarias; vel etiam propter pravas consuetudines et habitus corruptos; sicut apud quosdam non reputabantur latrocinia peccata, vel etiam vitia contra naturam, ut etiam Apostolus dicit, Rom. 1.

seiner Rechtheit wie hinsichtlich seiner Kenntnis. Aber hinsichtlich gewisser Einzelheiten, die gleichsam Folgerungen aus den Grundsätzen darstellen, ist es in der Mehrzahl der Fälle nach Rechtheit und Kenntnis für alle dasselbe; in der Minderzahl der Fälle kann es hingegen fehlerhaft sein, sowohl hinsichtlich der Rechtheit, und zwar wegen besonderer Störungen, wie auch die dem Entstehen und Vergehen unterliegenden Naturen wegen eintretender Störungen manchmal verunstaltet sind, als auch bezüglich seiner Kenntnis; und das deswegen, weil es Menschen gibt, die eine verbogene Vernunft haben, sei es infolge ihrer Leidenschaft, sei es infolge böser Gewohnheit, oder infolge einer schlechten Naturveranlagung; so hielten z.B. die alten Germanen nach Julius Caesar den Raub nicht für ein Verbrechen, obwohl er doch klar und deutlich dem Naturgesetz widerspricht.

Artikel 6

Kann das Naturgesetz aus dem Herzen des Menschen getilgt werden?

Antwort: Wie gesagt, gehören zum Naturgesetz zuerst gewisse allgemeinste Gebote, die allen bekannt sind; sodann gewisse nachgeordnete, mehr ins einzelne gehende Gebote, die gleichsam Folgerungen sind, die den Grundsätzen nahestehen. Hinsichtlich jener allgemeinen Grundsätze kann nun das natürliche Gesetz in keiner Weise aus den Herzen der Menschen getilgt werden, was seine allumfassende Geltung angeht. Dagegen kann es mit Bezug auf ein einzelnes Werk ausgelöscht werden, wenn die Vernunft infolge sinnlichen Begehrens oder sonstiger Leidenschaft daran gehindert ist, den allgemeinen Grundsatz auf das einzelne Werk anzuwenden. – Hinsichtlich der anderen nachgeordneten Gebote indes kann das Naturgesetz aus den Herzen der Menschen getilgt werden, sei es infolge schlechter Überzeugungen – auf diese Weise kann es auch im schauenden Wissen zu Irrtümern hinsichtlich notwendiger Folgesätze kommen; sei es infolge übler Gewohnheiten und verderbter Gehaben – auch nach dem Zeugnisse des Apostels Röm 1, 24ff. galten mancherorts Raub oder naturwidrige Laster nicht als Sünde.

Summa contra gentiles

Liber II

Capitulum LVII

Positio Platonis de unione animae intellectualis ad corpus

208 Ex his autem et similibus rationibus aliqui moti, dixerunt quod nulla
87- substantia intellectualis potest esse forma corporis. Sed quia huic posi-
89- tioni ipsa hominis natura contradicere videbatur, qui ex anima intellec-
tuali et corpore videtur esse compositus, excogitaverunt quasdam vias
per quas naturam hominis salvarent.

209 Plato igitur posuit, et eius sequaces, quod anima intellectualis non
unitur corpori sicut forma materiae, sed solum sicut motor mobili, di-
cens animam esse in corpore »sicut nautam in navi« [Arist., De an. II
1]. Et sic unio animae et corporis non esset nisi per contactum virtutis,
de quo supra dictum est.

Hoc autem videtur inconveniens. Secundum praedictum enim con-
tactum non fit aliquid unum simpliciter, ut ostensum est. Ex unione
autem animae et corporis fit homo. Relinquitur igitur quod homo non
sit unum simpliciter: et per consequens nec ens simpliciter, sed ens per
accidens.

210 Ad hoc autem evitandum, Plato posuit quod homo non sit aliquid
compositum ex anima et corpore: sed quod ipsa anima utens corpore
sit homo; sicut Petrus non est aliquid compositum ex homine et indu-
mento, sed homo utens indumento.

Hoc autem esse impossibile ostenditur.

Animal enim et homo sunt quaedam sensibilia et naturalia. Hoc au-
tem non esset si corpus et eius partes non essent de essentia hominis et
animalis, sed tota essentia utriusque esset anima, secundum positionem
praedictam: anima enim non est aliquid sensibile neque materiale.
Impossibile est igitur hominem et animal esse animam utentem corpo-
re, non autem aliquid ex corpore et anima compositum.

211 Item. Impossibile est quod eorum quae sunt diversa secundum esse,
sit operatio una. Dico autem operationem unam, non ex parte eius in
quod terminatur actio, sed secundum quod egreditur ab agente: multi
enim trahentes navim unam actionem faciunt ex parte operati, quod est

Summe gegen die Heiden

Buch II

57. Kapitel

Platons These über die Vereinigung der Seele mit dem Körper

Aus diesen und ähnlichen Gründen haben einige gesagt, daß keine geistige Substanz Form eines Körpers sein könne. Da aber dieser These die Natur des Menschen zu widersprechen schien, der aus geistiger Seele und Körper zusammengesetzt zu sein scheint, haben sie Wege ausgedacht, auf denen sie die Natur des Menschen retten wollen.

Platon nahm also an, und ebenso seine Anhänger, daß die geistige Seele mit dem Körper nicht wie die Form mit der Materie vereinigt wird, sondern nur wie der Bewegte mit dem Bewegten, indem er sagte, »die Seele sei im Körper wie der Schiffer im Schiff«. Daher geschähe die Vereinigung von Seele und Körper nur durch die Berührung der Kraft, worüber oben gesprochen wurde.

Das aber erscheint sinnwidrig. Auf Grund der zuvor genannten Berührung wird etwas nämlich nicht zu einem schlechthin Einen, wie dargelegt wurde. Aus der Vereinigung von Seele und Körper aber wird der Mensch. Es ergäbe sich also, daß der Mensch nicht schlechthin Eines ist und folglich auch nicht ein schlechthin Seiendes, sondern [nur] ein beiläufig Seiendes.

Um dies aber zu vermeiden, nahm Platon an, der Mensch sei nicht etwas aus Seele und Körper Zusammengesetztes, sondern der Mensch sei die den Körper gebrauchende Seele, wie Petrus nicht etwas aus Mensch und Kleidung Zusammengesetztes ist, sondern ein die Kleidung gebrauchender Mensch.

Es wird aber nun dargelegt, daß dies unmöglich ist.

Tier und Mensch gehören nämlich zu den Sinnen- und Naturwesen. Dies wäre aber nicht, wenn der Körper und seine Teile nicht zum Wesen des Menschen und des Tieres gehörten, sondern nach obengenannter These das ganze Wesen beider die Seele wäre. Die Seele ist nämlich nichts Sinnliches und Materielles. Es ist also unmöglich, daß der Mensch und das Tier eine den Körper gebrauchende Seele sind und nicht vielmehr etwas aus Körper und Seele Zusammengesetztes.

Ebenso. Es ist unmöglich, daß die dem Sein nach verschiedenen Seienden eine einzige Tätigkeit haben. Ich spreche aber von einer einzigen Tätigkeit nicht im Hinblick auf das Ergebnis des Wirkens, sondern entsprechend ihrem Ausgang vom Wirkenden. Viele nämlich, die

unum, sed tamen ex parte trahentium sunt multae actiones, quia sunt diversi impulsus ad trahendum; cum enim actio consequatur formam et virtutem, oportet quorum sunt diversae formae et virtutes, esse et actiones diversas. Quamvis autem animae sit aliqua operatio propria, in qua non communicat corpus, sicut intelligere; sunt tamen aliquae operationes communes sibi et corpori, ut timere et irasci et sentire et huiusmodi: haec enim accidunt secundum aliquam transmutationem alicuius determinatae partis corporis, ex quo patet quod simul sunt animae et corporis operationes. Oportet igitur ex anima et corpore unum fieri, et quod non sint secundum esse diversa.

212 Huic autem rationi secundum Platonis sententiam obviatur. Nihil enim inconueniens est moventis et moti, quamvis secundum esse diversorum, esse eundem actum: nam motus est idem actus moventis sicut a quo est, moti autem sicut in quo est. Sic igitur Plato posuit praemissas operationes esse animae corporique communes: ut videlicet sint animae sicut moventis et corporis sicut moti.

Sed hoc esse non potest. Quia, ut probat Philosophus in II De anima [II 5], »sentire accidit in ipso moveri« a sensibilibus exterioribus. Unde non potest homo sentire absque exteriori sensibili: sicut non potest aliquid moveri absque movente. Organum igitur sensus movetur et patitur in sentiendo, sed ab exteriori sensibili. Illud autem quo patitur est sensus; quod ex hoc patet, quia carentia sensu non patiuntur a sensibilibus tali modo passionis. Sensus igitur est virtus passiva ipsius organi. Anima igitur sensitiva non se habet in sentiendo sicut movens et agens, sed sicut id quo patiens patitur. Quod impossibile est esse diversum secundum esse a patiente. Non est igitur anima sensibilis secundum esse diversa a corpore animato.

213 Praeterea. Licet motus sit communis actus moventis et moti, tamen alia operatio est facere motum et recipere motum: unde et duo praedicamenta ponuntur facere et pati [Categor., c.4]. Si igitur in sentiendo anima sensitiva se habet ut agens et corpus ut patiens, alia erit operatio animae et alia corporis. Anima igitur sensitiva habebit aliquam operationem propriam. Habebit igitur et subsistentiam propriam. Non igitur,

ein Schiff ziehen, verrichten im Hinblick auf die Wirkung, die eine einzige ist, eine einzige Tätigkeit. Im Hinblick auf die Ziehenden aber sind es viele Tätigkeiten, weil verschiedene Antriebe zum Ziehen vorliegen. Da nämlich die Tätigkeit der Form und der Kraft folgt, müssen auch die, deren Formen und Kräfte verschiedene sind, verschiedene Tätigkeiten haben. Obwohl aber der Seele eine bestimmte Tätigkeit eigen ist, an der der Körper nicht teilhat, wie das geistige Erkennen, sind ihr und dem Körper dennoch einige Tätigkeiten gemeinsam, wie Fürchten, Zornigwerden, Wahrnehmen und dergleichen. All dies geschieht nämlich gemäß einer Veränderung eines bestimmten Teils des Körpers, woraus hervorgeht, daß es zugleich Tätigkeiten der Seele und des Körpers sind. Daher muß aus Seele und Körper ein Eines werden, und sie dürfen dem Sein nach nicht verschieden sein.

Diesem Argument aber wird gemäß der Ansicht Platons begegnet. Es ist nämlich in keiner Weise unverträglich, daß Bewegendes und Bewegtes, obwohl sie dem Sein nach verschieden sind, denselben Akt haben; denn Bewegung ist derselbe Akt: der Akt des Bewegenden, insofern sie von ihm ist, der Akt des Bewegten aber, insofern sie in ihm ist. Platon nahm also an, die oben erwähnten Tätigkeiten seien der Seele und dem Körper in der Weise gemeinsam, daß sie nämlich der Seele als dem Bewegenden und dem Körper als dem Bewegten zukämen.

Dies kann aber nicht sein, denn, wie Aristoteles im 2. Buch über die Seele nachweist, »geschieht Wahrnehmen im Bewegtwerden« von den äußeren sinnenfälligen Gegenständen her. Daher kann der Mensch nicht wahrnehmen ohne einen äußeren sinnenfälligen Gegenstand, wie etwas ohne ein Bewegendes nicht bewegt werden kann. Das Sinnesorgan wird also im Wahrnehmen bewegt und erleidet etwas in ihm, jedoch von einem äußeren sinnenfälligen Gegenstand her. Das aber, wodurch es erleidet, ist der Sinn, und dies geht daraus hervor, daß die Seienden, denen die Sinne fehlen, von den sinnenfälligen Gegenständen her nicht auf diese Weise des Erleidens etwas erleiden. Der Sinn ist also das erleidende Vermögen des Sinnesorgans. Die sinnenhafte Seele verhält sich also beim Wahrnehmen nicht wie Bewegendes und Wirkendes, sondern wie das, wodurch das Erleidende erleidet. Es ist aber unmöglich, daß dieses vom Erleidenden dem Sein nach verschieden ist. Die sinnenhafte Seele ist also dem Sein nach nicht vom beseelten Körper verschieden.

Außerdem. Mag auch die Bewegung der gemeinsame Akt des Bewegenden und des Bewegten sein, so ist dennoch eine Bewegung bewirken eine andere Tätigkeit als eine Bewegung aufnehmen. Deshalb werden auch Wirken und Erleiden als zwei Kategorien bestimmt. Wenn sich nun die sinnenhafte Seele beim Wahrnehmen wie das Wirkende und der Körper wie das Erleidende verhielte, wäre die Tätigkeit

destructo corpore, esse desinet. Animae igitur sensitivae, etiam irrationabilium animalium, erunt immortales. Quod quidem improbable videtur. Tamen a Platonis opinione non discordat, sed de hoc infra erit locus quaerendi.

214 Amplius. Mobile non sortitur speciem a suo motore. Si igitur anima non coniungitur corpori nisi sicut motor mobili, corpus et partes eius non consequuntur speciem ab anima. Abeunte igitur anima, remanebit corpus et partes eius eiusdem speciei. Hoc autem est manifeste falsum: nam caro et os et manus et huiusmodi partes post abscessum animae non dicuntur nisi aequivoce; cum nulli harum partium propria operatio adsit, quae speciem consequitur. Non igitur unitur anima corpori solum sicut motor mobili, vel sicut homo vestimento.

215 Adhuc. Mobile non habet esse per suum motorem, sed solummodo motum. Si igitur anima uniatur corpori solummodo ut motor, corpus movebitur quidem ab anima, sed non habebit esse per eam. Vivere autem est quoddam esse viventis. Non igitur corpus vivet per animam.

216 Item. Mobile neque generatur per applicationem motoris ad ipsum, neque per eius separationem corrumpitur: cum non dependeat mobile a motore secundum esse, sed secundum moveri tantum. Si igitur anima uniatur corpori solum ut motor, sequetur quod in unione animae et corporis non erit aliqua generatio, neque in separatione corruptio. Et sic mors, quae consistit in separatione animae et corporis, non erit corruptio animalis. Quod est manifeste falsum.

217 Praeterea. Omne movens seipsum ita se habet quod in ipso est moveri et non moveri, et movere et non movere. Sed anima, secundum Platonis opinionem, movet corpus sicut movens seipsum. Est ergo in potestate animae movere corpus vel non movere. Si igitur non unitur ei nisi sicut motor mobili, erit in potestate animae separari a corpore cum voluerit, et iterum uniri ei cum voluerit. Quod patet esse falsum.

218 Quod autem ut forma propria anima corpori uniatur, sic probatur. Illud quo aliquid fit de potentia ente actu ens, est forma et actus ipsius.

der Seele eine andere als die des Körpers. Die sinnenhafte Seele würde also eine eigene Tätigkeit haben. Sie würde also auch selbständiges Sein haben. Sie würde also nicht, wenn der Körper zerstört ist, zu sein aufhören. Also würden die sinnhaften Seelen, auch die der vernunftlosen Sinnenwesen, unsterblich sein. Das aber erscheint als unannehmbar. Dennoch weicht es nicht von der Meinung Platons ab. Das aber zu untersuchen wird unten Gelegenheit sein.

Weiter. Das Bewegbare empfängt seine Artbestimmtheit nicht von seinem Beweger her. Wenn nun die Seele mit dem Körper nur wie der Beweger mit dem Bewegbaren verbunden ist, empfangen der Körper und seine Teile die Artbestimmtheit nicht von der Seele. Wenn also die Seele sich löst, würden der Körper und seine Teile in ihrer Artbestimmtheit unverändert bleiben. Das aber ist offensichtlich falsch: denn Fleisch, Bein, Hand und dergleichen Teile werden nach der Lösung nur äquivok ausgesagt, da keinem dieser Teile die ihm eigene Tätigkeit zukommt, die ja Folge der Artbestimmtheit ist. Die Seele wird also nicht nur wie der Beweger mit dem Bewegbaren oder wie der Mensch mit seiner Kleidung vereinigt.

Zudem. Das Bewegbare hat durch seinen Beweger nicht das Sein, sondern einzig und allein die Bewegung. Wenn nun die Seele mit dem Körper nur als Beweger vereinigt würde, würde der Körper zwar von der Seele bewegt, hätte aber nicht das Sein durch sie. Leben ist aber ein Sein des Lebenden. Also würde der Körper nicht durch die Seele leben.

Ebenso. Das Bewegbare entsteht weder durch Einwendung des Bewegers zu ihm, noch vergeht es durch dessen Trennung von ihm. Das Bewegbare hängt nämlich vom Beweger nicht dem Sein nach, sondern lediglich dem Bewegtwerden nach ab. Wenn nun die Seele nur als Beweger mit dem Körper vereinigt wäre, würde folgen, daß es bei der Vereinigung von Seele und Körper kein Entstehen und bei der Trennung kein Vergehen gäbe. Daher wäre der Tod, der in der Trennung der Seele und des Körpers besteht, nicht das Vergehen des Lebewesens. Das aber ist offensichtlich falsch.

Außerdem. Alles sich selbst Bewegende verhält sich so, daß in ihm Bewegtwerden und Nichtbewegtwerden, Bewegen und Nichtbewegen ist. Die Seele aber bewegt nach der Meinung Platons wie ein sich selbst Bewegendes den Körper. Es steht also in der Macht der Seele, den Körper zu bewegen und nicht zu bewegen. Wenn sie mit ihm also nur so wie der Beweger mit dem Bewegbaren vereinigt wäre, stünde es in der Macht der Seele, sich vom Körper zu trennen, wenn sie will, und sich wieder mit ihm zu vereinen, wenn sie will. Das aber ist offenbar falsch.

Daß die Seele aber mit dem Körper als die ihm eigene Form vereinigt ist, wird so nachgewiesen: Wodurch etwas aus einem der Potenz

Corpus autem per animam fit actu ens de potentia existente: vivere enim est esse viventis; semen autem ante animationem est vivens solum in potentia, per animam autem fit vivens actu. Est igitur anima forma corporis animati.

219 Amplius. Quia tam esse quam etiam operari non est solum formae neque solum materiae, sed coniuncti, esse et agere duobus attribuitur, quorum unum se habet ad alterum sicut forma ad materiam: dicimus enim quod homo est sanus corpore et sanitate, et quod est sciens scientia et anima, quorum scientia est forma animae scientis, et sanitas corporis sani. Vivere autem et sentire attribuitur animae et corpori: dicimur enim et vivere et sentire anima et corpore. Sed anima tamen sicut principio vitae et sensus. Est igitur anima forma corporis.

Adhuc. Similiter se habet tota anima sensitiva ad totum corpus sicut pars ad partem. Pars autem ita se habet ad partem quod est forma et actus eius: visus enim est forma et actus oculi. Ergo anima est forma et actus corporis.

Quaestiones disputatae de veritate

Quaestio I

Articulus 1

Quaestio est de veritate. Et primo quaeritur quid est veritas?

220 Responsio. Dicendum quod sicut in demonstrabilibus oportet fieri re-
69- ductionem in aliqua principia per se intellectui nota ita investigando
71 quid est unumquodque, alias utrobique in infinitum iretur, et sic periret omnino scientia et cognitio rerum; illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quod conceptiones omnes resolvit est

nach Seienden ein dem Akt nach Seiendes wird, ist seine Form und sein Akt. Der Körper aber wird aus einem der Potenz nach Seienden ein dem Akt nach Seiendes durch die Seele. Leben ist nämlich das Sein des Lebenden. Der Samen aber ist vor der Beseelung nur ein in Potenz Lebendes, wird aber ein dem Akt nach Lebendes durch die Seele. Die Seele ist also die Form des beseelten Körpers.

Weiter. Weil sowohl das Sein wie auch das Tätigsein nicht der Form allein noch auch der Materie allein, sondern dem [aus beiden] Verbundenen zukommt, wird Sein und Wirken zweien zugeschrieben, von denen das eine sich zum anderen wie die Form zur Materie verhält. Wir sagen nämlich, daß der Mensch durch Körper und Gesundheit gesund ist und daß er durch Wissen und Seele wissend ist, wobei Wissen die Form der wissenden Seele und Gesundheit die des gesunden Körpers ist. Leben und Wahrnehmen aber werden der Seele und dem Körper zugeschrieben: Man sagt nämlich, wir leben und nehmen wahr durch die Seele und den Körper, durch die Seele jedoch als das Prinzip des Lebens und der Wahrnehmung. Die Seele ist also die Form des Körpers.

Zudem. Die ganze sinnhafte Seele verhält sich zum ganzen Körper wie der Teil zum Teil. Der Teil verhält sich aber so zum Teil, daß er dessen Form und Akt ist: Der Gesichtssinn ist nämlich die Form und der Akt des Auges. Also ist die Seele die Form und der Akt des Körpers.

Von der Wahrheit

Frage I

Artikel 1

Gegenstand der Frage ist die Wahrheit. Zuerst wird gefragt: Was ist Wahrheit?

Antwort. Wie es bei beweisbaren Sätzen ein Zurückführen auf gewisse durch sich dem Verstand bekannte Prinzipien geben muß, so auch bei jeder Erforschung dessen, was etwas ist. Sonst verlief man sich in beiden Bereichen ins Unbegrenzte, und so verlören Wissenschaft und Erkenntnis der Dinge sich völlig. Seiendes aber ist jenes, was der Ver-

ens, ut Avicenna dicit in principio suae *Metaphysicae*; unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. Sed enti non possunt addi aliqua quasi extranea per modum quo differentia additur generi vel accidens subiecto, quia quaelibet natura est essentialiter ens, unde probat etiam Philosophus in III *Metaphysicae* quod ens non potest esse genus; sed secundum hoc aliqua dicuntur addere super ens in quantum exprimunt modum ipsius entis qui nomine entis non exprimitur, quod dupliciter contingit.

221 Uno modo ut modus expressus sit aliquis specialis modus entis; sunt enim diversi gradus entitatis secundum quos accipiuntur diversi modi essendi et iuxta hos modos accipiuntur diversa rerum genera: substantia enim non addit super ens aliquam differentiam quae designet aliquam naturam superadditam enti sed nomine substantiae exprimitur specialis quidam modus essendi, scilicet per se ens, et ita est in aliis generibus.

222 Alio modo ita quod modus expressus sit modus generalis consequens omne ens, et hic modus dupliciter accipi potest: uno modo secundum quod consequitur unumquodque ens in se, alio modo secundum quod consequitur unum ens in ordine ad aliud. Si primo modo, hoc est dupliciter quia vel exprimitur in ente aliquid affirmative vel negative; non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute quod possit accipi in omni ente nisi essentia eius secundum quam esse dicitur, et sic imponitur hoc nomen res, quod in hoc differt ab ente, secundum Avicennam in principio *Metaphysicae*, quod ens sumitur ab actu essendi sed nomen rei exprimit quiditatem vel essentiam entis; negatio autem consequens omne ens absolute est divisio, et hanc exprimit hoc nomen unum: nihil aliud enim est unum quam ens indivisum. Si autem modus entis accipiatur secundo modo, scilicet secundum ordinem unius ad alterum, hoc potest esse dupliciter. Uno modo secundum divisionem unius ab altero et hoc exprimit hoc nomen aliquid: dicitur enim aliquid quasi aliud quid, unde sicut ens dicitur unum in quantum est indivisum in se ita dicitur aliquid in quantum est ab aliis divisum. Alio modo secundum convenientiam unius entis ad aliud, et hoc quidem non potest esse nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente; hoc autem est anima, quae »quodam modo est omnia«, ut dicitur in III *De anima*: in anima autem est vis cognitiva et appetitiva; convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum,

stand zuerst als das ihm Bekannteste begreift und in das er alles Begrif- fene auflöst, wie Avicenna zu Beginn seiner »Metaphysik« sagt. Des- halb müssen sich alle anderen Begriffe des Verstandes aus einer Hinzufü- gung zu dem des Seienden auffassen lassen. Zu »Seiendes« kann je- doch nicht etwas hinzugefügt werden wie ein außerhalb seiner liegen- der Gehalt, so wie etwa eine Artbestimmung zur Gattung oder ein Ak- zidens zu seinem Träger hinzukommt; denn jedwede Wirklichkeit ist wesenhaft Seiendes. Darum beweist auch der Philosoph im 3. Buch der »Metaphysik«, daß das Seiende keine Gattung sein kann. Man sagt vielmehr, dem Begriff »Seiendes« werde etwas hinzugefügt, insofern dieses eine Weise des Seienden ausdrückt, die durch das Wort »Seien- des« nicht ausgedrückt ist. Dies ist auf zweifache Art der Fall:

Erstens: Es wird eine gewisse besondere Seinsweise ausgedrückt. Es gibt nämlich verschiedene Grade der Seiendheit, denen gemäß man verschiedene Weisen von seiend erfaßt, und entsprechend diesen Wei- sen werden die verschiedenen Gattungen der Dinge aufgefaßt. Der Be- griff der Substanz fügt nämlich zu dem des Seienden nicht irgendein unterscheidendes Merkmal hinzu, das eine zum Seienden hinzukom- mende Wirklichkeit bedeutet. Vielmehr drückt man mittels des Wortes »Substanz« eine gewisse besondere Weise zu sein aus, nämlich »an sich seiend«; entsprechend ist es mit den anderen Kategorien.

Zweitens: Es wird eine allgemeine, jedwedem Seienden folgende Seinsweise ausgedrückt. Diese kann zweifach aufgefaßt werden: Erstens insofern sie jedem Seienden in sich genommen folgt. Zweitens insofern sie dem einen Seienden in dessen Hinordnung auf ein anderes folgt. Auf die erste Art geschieht dies zweifach; denn es läßt sich von einem Seienden in sich genommen etwas bejahend oder verneinend aus- drücken. Das bejahend von einem Seienden ohne Hinblick auf anderes Ausgesagte, das sich in jedwedem Seienden erfassen läßt, ist aber nur dessen Wesenheit, gemäß welcher man ihm Sein zuspricht. So wird ihm der Name »Wesen« (»Ding«) beigelegt. Er unterscheidet sich von »Seiendes« gemäß Avicenna zu Beginn der »Metaphysik« darin, daß »Seiendes« vom Akt des Seins her genommen wird, während das Wort »Wesen« die Washeit oder Wesenheit eines Seienden ausdrückt. Die Verneinung aber, die jedem Seienden ohne Hinsicht auf anderes ge- nommen folgt, ist die Nichtgeteiltheit. Diese drückt das Wort »Eines« aus; denn Eines ist nichts anderes als ein ungeteiltes Seiendes. Nimmt man aber eine Seinsweise auf die zweite Art, nämlich gemäß der Hin- ordnung des einen zum anderen, so kann das zweifach geschehen. Erstens gemäß der Teilung des einen vom anderen, und das drückt das Wort »etwas« (»aliud quid«) aus; »etwas« (»aliquid«) heißt nämlich so- viel wie »ein anderes Was« (»aliud quid«). Wie daher ein Seiendes »eines« genannt wird, insofern es in sich ungeteilt ist, so wird es »et-

unde in principio Ethicorum dicitur quod »bonum est quod omnia appetunt«, convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum.

223 Omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, ita quod assimilatio dicta est causa cognitionis, sicut visus per hoc quod disponitur secundum speciem coloris cognoscit colorem: prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui concordet, quae quidem concordia adaequatio intellectus et rei dicitur, et in hoc formaliter ratio veri perficitur. Hoc est ergo quod addit verum super ens, scilicet conformitatem sive adaequationem rei et intellectus, ad quam conformitatem ut dictum est, sequitur cognitio rei: sic ergo entitas rei praecedat rationem veritatis sed cognitio est quidam veritatis effectus. Secundum hoc ergo veritas sive verum tripliciter invenitur diffiniri. Uno modo secundum illud quod praecedat rationem veritatis et in quo verum fundatur, et sic Augustinus diffinit in libro Soliloquiorum »Verum est id quod est«, et Avicenna in sua Metaphysica »Veritas cuiusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei«, et quidam sic »Verum est indivisio esse et quod est«. Alio modo diffinitur secundum id in quo formaliter ratio veri perficitur, et sic dicit Ysaac quod »Veritas est adaequatio rei et intellectus«, et Anselmus in libro De veritate »Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis«, – rectitudo enim ista secundum adaequationem quandam dicitur –; et Philosophus dicit IV Metaphysicae quod diffinientes verum dicimus »cum dicitur esse quod est aut non esse quod non est«. Tertio modo diffinitur verum secundum effectum consequentem, et sic dicit Hilarius quod »Verum est declarativum et manifestativum esse«, et Augustinus in libro De vera religione »Veritas est qua ostenditur id quod est«, et in eodem libro »Veritas est secundum quam de inferioribus iudicamus«.

was« genannt, insofern es von anderen abgeteilt ist. Zweitens gemäß dem Übereinstimmen eines Seienden mit einem anderen. Möglich ist das jedoch nur, wenn etwas angenommen wird, das mit jedem Seienden übereinstimmen kann. Dies aber ist die Seele, welche »gewissermaßen alles ist«, wie es im 3. Buch »Von der Seele« heißt. In der Seele aber gibt es Erkenntnis- und Strebekraft. Das Übereinstimmen eines Seienden mit dem Streben drückt also das Wort »Gutes« aus. Daher heißt es am Anfang der Ethik: »Das Gute ist, wonach alles strebt«. Das Übereinstimmen jedoch eines Seienden mit dem Verstand drückt das Wort »Wahres« aus.

Jede Erkenntnis aber vollzieht sich durch eine Anpassung des Erkennenden an das erkannte Ding, und zwar derart, daß die besagte Anpassung Ursache der Erkenntnis ist. Der Gesichtssinn beispielsweise erkennt eine Farbe dadurch, daß er in einen der Art dieser Farbe gemäßen Zustand gerät. Das erste Verhältnis des Seienden zum Verstand besteht also darin, daß Seiendes und Verstand zusammenstimmen, welche Zusammenstimmung Angleichung des Verstandes und des Dinges genannt wird, und darin vollendet sich der Sinngehalt von »Wahres«. Dies also ist es, was »Wahres« zu »Seiendes« hinzufügt: die Gleichförmigkeit oder Angleichung eines Dinges und des Verstandes. Dieser Gleichförmigkeit folgt, wie gesagt, die Erkenntnis des Dinges. So also geht die Seiendheit eines Dinges dem Sinngehalt von Wahrheit voraus, die Erkenntnis aber ist eine gewisse Wirkung der Wahrheit. Demgemäß findet man, daß Wahrheit oder Wahres auf dreifache Art definiert werden. Erstens gemäß dem, was dem Sinngehalt von Wahrheit vorausgeht und worin Wahres grundgelegt ist. So definiert Augustinus im Buch »Alleingespräche«: »Wahres ist das, was ist«, und Avicenna im 11. Buch der »Metaphysik«: »Die Wahrheit jedweden Dinges ist die Eigenart seines Seins, welches ihm dauerhaft eignet«, und ein gewisser Autor so: »Das Wahre ist die Ungeteiltheit von Sein und dessen, was ist«. Zweitens wird definiert gemäß dem, worin der Sinngehalt von »Wahres« seine vollendete Form erreicht. Und so sagt Isaak: »Wahrheit ist die Angleichung eines Dinges und des Verstandes«, und Anselm im Buch: »Von der Wahrheit«: »Wahrheit ist die Rechtheit, die nur durch den Geist erfaßt werden kann« – von dieser Rechtheit ist nämlich im Sinne einer gewissen Angleichung die Rede –; und der Philosoph sagt im 4. Buch der Metaphysik: Wir definieren das Wahre, indem wir sagen: »wenn man sagt was ist, ist, oder was nicht ist, ist nicht«. Drittens wird das Wahre definiert gemäß der ihm folgenden Wirkung, und so sagt Hilarius: »Wahres zeigt Sein an und macht es augenscheinlich«, und Augustinus im Buch: »Von der wahren Religion«: »Wahrheit ist, wodurch sich das zeigt, was ist«, und in demselben Buch: »Wahrheit ist das, demgemäß wir über die niederen Dinge urteilen«.

Articulus 2

Secundo quaeritur utrum veritas principalius inveniatur in intellectu quam in rebus.

224 Solutio. Dicendum quod non oportet in illis quae dicuntur per prius et
100– per posterius de multis quod illud prius recipiat praedicationem com-
101 muni quod est ut causa aliorum, sed illud in quo est primo ratio illius
communis completa, sicut sanum per prius dicitur de animali, in quo
primo perfecta ratio sanitatis invenitur, quamvis medicina dicatur sana
ut effectiva sanitatis; et ideo, cum verum dicatur per prius et posterius
de pluribus, oportet quod de illo per prius dicatur in quo primo inveni-
tur completa ratio veritatis. Complementum autem cuiuslibet motus vel
operationis est in suo termino.

Motus autem cognitivae virtutis terminatur ad animam, – oportet enim quod cognitum sit in cognoscente per modum cognoscentis –, sed motus appetitivae terminatur ad res: inde est quod Philosophus in III De anima ponit circulum quendam in actibus animae, secundum scilicet quod res quae est extra animam movet intellectum, et res intellecta movet appetitum, et appetitus tendit ad hoc ut perveniat ad rem a qua motus incepit; et quia bonum, sicut dictum est, dicit ordinem entis ad appetitum, verum autem dicit ordinem ad intellectum, inde est quod Philosophus dicit in VI Metaphysicae quod bonum et malum sunt in rebus, verum autem et falsum sunt in mente. Res autem non dicitur vera nisi secundum quod est intellectui adaequata, unde per posterius invenitur verum in rebus, per prius autem in intellectu.

225 Sed sciendum quod res aliter comparatur ad intellectum practicum, aliter ad speculativum: intellectus enim practicus causat res, unde est mensura rerum quae per ipsum fiunt, sed intellectus speculativus, quia accipit a rebus, est quodam modo motus ab ipsis rebus, et ita res mesurant ipsum; ex quo patet quod res naturales, a quibus intellectus noster scientiam accipit, mesurant intellectum nostrum, ut dicitur in X Metaphysicae, sed sunt mensurae ab intellectu divino, in quo sunt omnia sicut omnia artificiata in intellectu artificis: sic ergo intellectus divinus est mensurans non mensuratus, res autem naturalis mensurans et mensurata, sed intellectus noster mensuratus et non mensurans res quidem naturales, sed artificiales tantum. Res ergo naturalis, inter duos intellectus constituta, secundum adaequationem ad utrumque vera dici-

Artikel 2

Zweitens wird gefragt: Findet sich Wahrheit ursprünglicher im Verstand als in den Dingen?

Antwort: Etwas von vielen Dingen gemäß einer Ordnung des Früheren und Späteren Ausgesagtes muß nicht demjenigen zuerst zugesprochen werden, welches sich zu den anderen wie eine Ursache verhält, sondern demjenigen, in welchem in erster Linie der Sinngehalt jenes Allgemeinen vollständig enthalten ist. So wird »gesund« zuerst vom Sinnenwesen, in dem an erster Stelle der Sinngehalt von »Gesundheit« vollendet zu finden ist, ausgesagt; dies ist so, obwohl eine Medizin »gesund« genannt wird, weil sie das die Gesundheit Bewirkende ist. Deshalb muß »Wahres«, da es gemäß einer Ordnung von mehrerem ausgesagt wird, von jenem zuerst ausgesagt werden, in dem sich in erster Linie der vollständige Sinngehalt von Wahrheit findet.

Nun liegt aber die Vollendung jedweder Bewegung oder Tätigkeit in deren Endziel. Die Bewegung der Erkenntniskraft aber endet in der Seele; denn das Erkannte muß im Erkennenden entsprechend der Art des Erkennenden sein. Die Bewegung der Strebekraft jedoch endet in einem Ding. Daher behauptet der Philosoph im 3. Buch »Von der Seele« einen gewissen Kreislauf in den Tätigkeiten der Seele. Ein Ding, das außerhalb der Seele ist, bewegt nämlich den Verstand, das erkannte Ding wiederum bewegt das Strebevermögen, und das Strebevermögen ist darauf aus, zu dem Ding zu gelangen, von welchem die Bewegung ihren Ausgang nahm. Weil nun das Gute, wie gesagt wurde, Hinordnung des Seienden zum Strebevermögen besagt, das Wahre aber Hinordnung zum Verstand, sagt der Philosoph im 6. Buch der »Metaphysik«, Gutes und Schlechtes seien in den Dingen, Wahres und Falsches aber in der Seele. Ein Ding aber wird »wahr« genannt nur, insofern es dem Verstand angeglichen ist. Deshalb findet sich Wahres in den Dingen später, zuerst aber im Verstand.

Man muß jedoch wissen, daß ein Ding sich zum praktischen Verstand anders verhält als zum theoretischen. Der praktische Verstand verursacht nämlich Dinge, und daher ist er Maß der Dinge, die durch ihn entstehen. Der theoretische Verstand aber ist, weil er von den Dingen empfängt, in gewisser Weise von den Dingen bewegt, und so bilden die Dinge sein Maß. Woraus offenkundig ist, daß die Dinge der Natur, von denen unser Verstand das Wissen hernimmt, sein Maß bilden, wie es im 10. Buch der »Metaphysik« heißt. Sie sind aber ihrerseits vom göttlichen Verstand, in dem alles so ist wie alle Kunstwerke im Verstand des Künstlers, gemessen. So ist folglich der göttliche Verstand maßgebend und nicht gemessen, ein Ding der Natur maßgebend und gemessen, unser Verstand aber gemessen und nicht maßgebend für

tur: secundum enim adaequationem ad intellectum divinum dicitur vera in quantum implet hoc ad quod est ordinata per intellectum divinum, ut patet per Anselmum in libro *De veritate* et per Augustinum in libro *De vera religione* et per Avicennam in diffinitione inducta, scilicet »veritas cuiusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei«; secundum autem adaequationem ad intellectum *humanum* dicitur res vera in quantum est nata de se facere veram aestimationem, sicut e contrario falsa dicuntur quae »sunt nata videri quae non sunt aut qualia non sunt« ut dicitur in V *Metaphysicae*. Prima autem ratio veritatis per prius inest rei quam secunda, quia prius est eius comparatio ad intellectum divinum quam humanum: unde, etiam si intellectus humanus non esset, adhuc res verae dicerentur in ordine ad intellectum divinum; sed si uterque intellectus, rebus remanentibus per impossibile, intelligeretur auferri, nullo modo ratio veritatis remaneret.

Articulus 3

Tertio quaeritur utrum veritas sit tantum in intellectu componente et dividente.

226
102–
104

Responsio. Dicendum quod sicut verum per prius invenitur in intellectu quam in rebus, ita etiam per prius invenitur in actu intellectus componentis et dividantis quam in actu intellectus quiditatem rerum formantis. Veri enim ratio consistit in adaequatione rei et intellectus; idem autem non adaequatur sibi ipsi sed aequalitas diversorum est; unde ibi primo invenitur ratio veritatis in intellectu, ubi primo intellectus incipit aliquid proprium habere quod res extra animam non habet, sed aliquid ei correspondens inter quae adaequatio attendi potest. Intellectus autem formans quiditatem rerum non habet nisi similitudinem rei existentis extra animam, sicut et sensus in quantum accipit speciem sensibilis. Sed quando incipit iudicare de re apprehensa, tunc ipsum iudicium intellectus est quoddam proprium ei quod non invenitur extra in re; sed quando adaequatur ei quod est extra in re, dicitur iudicium verum; tunc autem iudicat intellectus de re apprehensa quando dicit aliquid esse vel

die Naturdinge, sondern nur für die künstlichen. Also wird ein Ding der Natur, das zwischen den beiden Verstandesvermögen steht, gemäß der Angleichung an jedes der beiden »wahr« genannt: Gemäß der Angleichung an den göttlichen Verstand heißt es nämlich »wahr«, insofern es das erfüllt, wozu es durch den göttlichen Verstand bestimmt ist. Dies ist offenkundig durch Anselms Wort im Buch »Von der wahren Religion« und durch Avicennas bereits erwähnte Definition: »Die Wahrheit jedweden Dinges ist die Eigenart seines Seins, welches ihm dauerhaft eignet«. Gemäß der Angleichung an den menschlichen Verstand aber heißt ein Ding »wahr« insofern es geeignet ist, eine wahre Einschätzung seiner zu bewirken, wie – im Gegensatz dazu – »falsch« solches genannt wird, das »geeignet ist, sehen zu lassen, was es nicht ist oder wie es nicht ist«, wie es im 5. Buch der »Metaphysik« heißt. Einem Ding kommt aber die Wahrheit im ersten Sinn eher zu als die im zweiten Sinn; denn seine Beziehung zum göttlichen Verstand geht derjenigen zum menschlichen Verstand voraus. Deshalb würden die Dinge, auch wenn es keinen menschlichen Verstand gäbe, nichtsdestoweniger »wahre« genannt in der Hinordnung auf den göttlichen Verstand. Ließe sich aber denken, daß beide Verstandesvermögen aufgehoben wären und die Dinge – was allerdings unmöglich ist –, zurückblieben, so bliebe keinerlei Sinngehalt von Wahrheit übrig.

Artikel 3

Drittens wird gefragt: Gibt es Wahrheit nur im zusammensetzenden und trennenden Verstand?

Antwort: Wie Wahres sich eher im Verstand als in den Dingen findet, so findet es sich auch eher im Akt des zusammensetzenden und trennenden Verstandes als in dem Akt, durch den der Verstand die Washeit der Dinge erfaßt. Der Sinngehalt des Wahren besteht nämlich in der Angleichung eines Dinges und des Verstandes; ein und dasselbe ist aber nicht sich selbst angeglichen, sondern Gleichheit gibt es nur bei irgendwie Verschiedenem. Deshalb findet sich der Sinngehalt von Wahrheit im Verstand erstmalig da, wo der Verstand erstmalig anfängt, etwas ihm Eigenes zu haben, was das Ding außerhalb der Seele nicht hat, was diesem jedoch entspricht, und zwar derart, daß zwischen ihnen eine Angleichung bemerkt werden kann. Insoweit der Verstand nun die Washeit der Dinge erfaßt, besitzt er aber nur eine Ähnlichkeit mit dem außerhalb der Seele existierenden Ding, wie auch ein Sinnesvermögen, sofern es ein Bild des sinnfälligen Gegenstandes aufnimmt.

non esse, quod est intellectus componentis et dividensis: unde dicit etiam Philosophus in VI Metaphysicae quod »compositio et divisio est in intellectu et non in rebus«. Et inde est quod veritas per prius invenitur in compositione et divisione intellectus.

227 Secundario autem dicitur verum et per posterius in intellectu formante quidditates rerum vel diffinitiones. Unde diffinitio dicitur vera vel falsa ratione compositionis verae vel falsae, ut quando scilicet dicitur esse diffinitio eius cuius non est, sicut si diffinitio circuli assignetur triangulo, vel etiam quando partes diffinitionis non possunt componi ad invicem, ut si dicatur diffinitio alicuius rei ›animal insensibile‹: haec enim compositio quae implicatur, scilicet aliquod animal est insensibile, est falsa. Et sic diffinitio non dicitur vera vel falsa nisi per ordinem ad compositionem sicut et res dicitur vera per ordinem ad intellectum.

228 Patet ergo ex dictis quod verum per prius dicitur de compositione vel divisione intellectus; secundo dicitur de diffinitionibus rerum secundum quod in eis implicatur compositio vera vel falsa; tertio de rebus secundum quod adaequantur intellectui divino vel aptae natae sunt adaequari intellectui humano; quarto dicitur de homine propter hoc quod electivus est verorum vel facit existimationem de se vel de aliis veram vel falsam per ea quae dicit vel facit. Voces autem eodem modo recipiunt veritatis praedicationem sicut intellectus quos significant.

Sobald der Verstand aber anhebt, über das erfaßte Ding zu urteilen, ist dieses Urteil des Verstandes etwas ihm Eigenes, das nicht im Ding außerhalb zu finden ist. Wenn das Urteil nun dem, was außerhalb im Ding ist, angeglichen ist, heißt es »wahr«. Der Verstand urteilt aber dann über ein erfaßtes Ding, wenn er sagt, daß etwas ist oder daß etwas nicht ist, und das ist Sache des zusammensetzenden und trennenden Verstandes. Daher sagt auch der Philosoph im 6. Buch der »Metaphysik«: »Zusammensetzen und Trennen gibt es im Verstand und nicht in den Dingen«. Und daher kommt es, daß sich Wahrheit eher im Zusammensetzen und Trennen durch den Verstand findet.

In zweiter Linie und nachgeordnet sagt man, Wahres sei im Verstand, insofern er die Washeiten der Dinge oder deren Definitionen erfaßt. Daher heißt eine Definition »wahr« oder »falsch« aufgrund einer wahren oder falschen Zusammensetzung. Letztere liegt vor, wenn man eine Definition auf etwas bezieht, dessen Definition sie gar nicht ist, etwa wenn man die Definition des Kreises einem Dreieck zulegt. Sie liegt auch vor, wenn die in einer Definition angegebenen Teile nicht miteinander zusammengesetzt werden können, wenn man beispielsweise sagte, »nicht-sinnenbegabtes Sinnenwesen« sei Definition eines Dinges. Falsch ist nämlich die darin enthaltene Zusammensetzung »Irgendein Sinnenwesen ist nicht sinnbegabt«. Somit wird eine Definition »wahr« oder »falsch« nur aufgrund ihrer Hinordnung auf eine Zusammensetzung genannt, wie auch ein Ding durch seine Hinordnung auf den Verstand »wahr« genannt wird.

Aus dem Dargelegten ist also offenkundig, daß »wahr« in erster Linie gesagt wird vom Zusammensetzen oder Trennen durch den Verstand; in zweiter Linie wird es gesagt von den Definitionen der Dinge, insofern sie eine wahre oder falsche Zusammensetzung enthalten; in dritter Linie von den Dingen, insofern sie dem göttlichen Verstand angeglichen sind oder dem menschlichen Verstand angeglichen sein können; in vierter Linie wird »wahr« vom Menschen gesagt, und zwar deswegen, weil er Wahres auswählt oder weil er eine wahre oder falsche Einschätzung seiner selbst oder anderer durch das, was er sagt oder tut, bewirkt. Von sprachlichen Ausdrücken aber wird Wahrheit in derselben Weise ausgesagt wie von den Erkenntnissen, welche durch sie bezeichnet werden.

Articulus 4

Quarto quaeritur utrum sit tantum una veritas qua omnia sunt vera.

229 Responsio. Dicendum quod, sicut ex praedictis patet, veritas proprie in-
101 venit in intellectu humano vel divino, sicut sanitas in animali; in rebus
autem aliis invenitur veritas per relationem ad intellectum, sicut et sanitas
dicitur de quibusdam aliis in quantum sunt effectiva vel conservativa
sanitatis animalis. Est ergo veritas in intellectu divino quidem primo et
proprie, in intellectu vero humano proprie quidem sed secundo, in re-
bus autem improprie et secundo, quia non nisi per respectum ad al-
teram duarum veritatum. Veritas ergo intellectus divini est una tantum, a
qua in intellectu humano derivantur plures veritates, »sicut ab una facie
hominis resultant plures similitudines in speculo«, sicut dicit glossa su-
per illud »Diminutae sunt veritates a filiis hominum«; veritates autem
quae sunt in rebus sunt plures sicut et rerum entitates.

230 Veritas autem quae dicitur de rebus in comparatione ad intellectum
humanum, est rebus quodam modo accidentaliter, quia, posito quod in-
tellectus humanus non esset nec esse posset, adhuc res in sua essentia
permaneret; sed veritas quae de eis dicitur in comparatione ad intellec-
tum divinum, eis inseparabiliter concomitatur, cum nec subsistere pos-
sint nisi per intellectum divinum eas in esse producentem. Per prius
etiam inest rei veritas in comparatione ad intellectum divinum quam
humanum, cum ad intellectum divinum comparetur sicut ad causam,
ad humanum autem quodam modo sicut ad effectum in quantum in-
tellectus scientiam a rebus accipit: sic ergo res aliqua principaliter dicitur
vera in ordine ad veritatem intellectus divini quam in ordine ad ve-
ritatem intellectus humani.

231 Si ergo accipiatur veritas proprie dicta secundum quam sunt omnia
principaliter vera, sic omnia sunt vera una veritate, scilicet veritate in-
tellectus divini: et sic Anselmus de veritate loquitur in libro De veritate;
si autem accipiatur veritas proprie dicta secundum quam secundo
res verae dicuntur, sic sunt plurium verorum plures veritates, et etiam
unius veri plures veritates in animabus diversis; si autem accipiatur ve-

Artikel 4

Viertens wird gefragt: Gibt es nur eine einzige Wahrheit, durch die alles wahr ist?

Antwort: Aus dem vorher Dargelegten ist offenkundig, daß Wahrheit sich im eigentlichen Sinne im menschlichen oder göttlichen Verstand findet, wie Gesundheit in einem Sinnenwesen. In den anderen Dingen aber findet sich Wahrheit aufgrund einer Beziehung zum Verstand, wie auch Gesundheit gewissen anderen Dingen (als den Sinnenwesen) zugesprochen wird, insofern diese die Gesundheit eines Sinnenwesens bewirken oder bewahren. Wahrheit ist also im göttlichen Verstand in erster Linie und im eigentlichen Sinne. Im menschlichen Verstand jedoch ist sie im eigentlichen Sinne, aber nur in zweiter Linie. In den Dingen aber ist sie uneigentlich und in zweiter Linie, weil nur aufgrund der Rücksicht auf eine der beiden Verstandeswahrheiten. Die Wahrheit des göttlichen Verstandes ist also nur eine einzige. Von ihr abgeleitet gibt es im menschlichen Verstand mehrere Wahrheiten, »wie von einem einzigen menschlichen Antlitz mehrere Bilder im Spiegel erscheinen«, wie es in der Glosse zu dem Wort »Zerstückerlt wurden die Wahrheiten von den Menschenkindern« (Ps. XII,2) heißt. Der Wahrheiten aber, die in den Dingen sind, gibt es viele, entsprechend der vielfachen Seiendheit der Dinge.

Die Wahrheit aber, die von den Dingen im Verhältnis zum menschlichen Verstand ausgesagt wird, kommt ihnen in gewisser Weise beiläufig zu. Denn gesetzt, es gäbe den menschlichen Verstand nicht und es könnte ihn nicht geben, so verharrte ein Ding immer noch in seiner Wesenheit. Die Wahrheit aber, welche von den Dingen im Verhältnis zum göttlichen Verstand ausgesagt wird, haftet unabtrennbar an ihnen, weil sie nur durch den göttlichen Verstand, der sie ins Sein hervorbringt, Bestand haben können. Wahrheit im Verhältnis zum göttlichen Verstand wohnt einem Ding auch eher inne als im Verhältnis zum menschlichen Verstand; denn es ist auf den göttlichen Verstand als auf seine Ursache bezogen, auf den menschlichen Verstand aber gewissermaßen als auf seine Wirkung, insofern der menschliche Verstand das Wissen von den Dingen empfängt. So also heißt jedes Ding in Hinordnung auf die Wahrheit des göttlichen Verstandes ursprünglicher wahr als in Hinordnung auf die Wahrheit des menschlichen Verstandes.

Wenn also Wahrheit im eigentlichen Sinn als die aufgefaßt wird, gemäß welcher alles ursprünglich wahr ist, so ist alles durch eine einzige Wahrheit wahr, nämlich durch die Wahrheit des göttlichen Verstandes. Und von dieser spricht Anselm im Buch: »Von der Wahrheit«. Wenn aber Wahrheit im eigentlichen Sinne als die aufgefaßt wird, gemäß welcher die Dinge in zweiter Linie »wahr« heißen, so gibt es viele Wahrhei-

ritas improprie dicta secundum quam omnia dicuntur vera, sic sunt pluri-
rum verorum plures veritates, sed unius veri tantum una veritas.
Denominantur autem res verae a veritate quae est in intellectu divino
vel in intellectu humano sicut denominatur cibus sanus a sanitate quae
est in animali et non sicut a forma inhaerente; sed a veritate quae est in
ipsa re, quae nihil aliud est quam entitas intellectui adaequata vel in-
tellectum sibi adaequans, denominatur sicut a forma inhaerente, sicut
cibus denominatur sanus a qualitate sua, a qua sanus dicitur.

Quaestio XXII

Quaestio est de appetitu boni, et voluntate

Articulus primus

Et primo quaeritur utrum omnia bonum appetant.

232 Respondeo. Dicendum, quod omnia bonum appetunt, non solum ha-
106- bentia cognitionem, sed quae sunt cognitionis expertia.

108 Ad cuius evidentiam sciendum est, quod quidam antiqui philosophi
posuerunt, effectus advenientes in natura, ex necessitate praecedentium
causarum provenire; non ita quod causae naturales essent hoc modo
dispositae propter convenientiam talium effectuum: quod Philosophus
in II Physic. [text. 75 et 87 et seq.] ex hoc improbat quod secundum
hoc, huiusmodi convenientiae et utilitates si non essent aliquo modo
intentae, casu provenirent, et sic non acciderent in maiori parte, sed in
minori, sicut et cetera quae casu accidere dicimus; unde necesse est di-
cere, quod omnes res naturales sunt ordinatae et dispositae ad suos ef-
fectus convenientes.

233 Dupliciter autem contingit aliquid ordinari et dirigi in aliquid sicut
in finem: uno modo per seipsum, sicut homo qui seipsum dirigit ad

ten der vielen wahren Dinge, und auch viele Wahrheiten des einzelnen wahren Dinges, nämlich in den verschiedenen Seelen. Wenn aber Wahrheit im uneigentlichen Sinne aufgefaßt wird und als die, der gemäß jedes Ding »wahr« heißt, so gibt es viele Wahrheiten der vielen wahren Dinge, aber nur eine einzige Wahrheit eines einzigen wahren Dinges. Die Dinge werden aber »wahre« genannt von der Wahrheit her, die im göttlichen Verstand oder im menschlichen Verstand ist, so wie eine Speise »gesund« genannt wird von der Gesundheit her, die im Sinnenwesen ist, und nicht, als sei Gesundheit eine der Speise inwohnende Form. Von der Wahrheit jedoch, die in einem Ding ist, und die nichts anderes ist als seine dem Verstand angegliche oder sich einen Verstand angleichende Seiendheit, wird ein Ding wie von einer ihm inwohnenden Form her »wahr« genannt, wie man eine Speise »gesund« nennt von derjenigen Beschaffenheit her, von der her sie gesund genannt wird.

Frage 22

Vom Streben nach dem Guten und vom Willen

Artikel 1

Alles Seiende strebt nach dem Guten

Alles strebt dem Guten zu, nicht nur das, was Erkenntnis besitzt, sondern auch das, was ohne Erkenntnis ist.

Zur Erhellung dieses Satzes muß man wissen, daß einige Philosophen des Altertums behauptet haben, die in der Natur entstehenden Wirkungen gingen mit Notwendigkeit aus den vorausgehenden Ursachen hervor; nicht so, daß die natürlichen Ursachen auf solche Wirkungen hin in dieser Weise entsprechend angelegt seien. Dies tadelt Aristoteles deshalb, weil entsprechend dieser Ansicht derartige übereinstimmende und nützliche Umstände, wenn sie in irgendeiner Weise nicht beabsichtigt wären, zufällig eintreten würden, und so nicht in den meisten Fällen vorkämen, sondern in den wenigsten, wie auch alles Sonstige, von dem wir behaupten, daß es zufällig geschieht. Daher muß man sagen, daß alle Naturdinge auf die ihnen angemessenen Wirkungen hin bestimmt und angelegt sind.

In zweifacher Weise jedoch wird ein Ding auf etwas, wie auf ein Ziel hin, geordnet und gelenkt: einmal durch sich selbst, wie z.B. der

locum quo tendit; alio modo ab altero, sicut sagitta quae a sagittante dirigitur ad determinatum locum.

Per se quidem in finem dirigi non possunt nisi illa quae finem cognoscunt. Oportet enim dirigens habere cognitionem eius in quod dirigit. Sed ab alio possunt dirigi in finem determinatum quae finem non cognoscunt.

Sed hoc dupliciter contingit.

Quandoque enim id quod dirigitur in finem, solummodo impellitur et movetur a dirigente, sine hoc quod aliquam formam a dirigente consequatur propter quam ei competat talis directio vel inclinatio; et talis inclinatio est violenta, sicut sagitta inclinatur a sagittante ad signum determinatum.

Aliquando autem id quod dirigitur vel inclinatur in finem, consequitur a dirigente vel movente aliquam formam per quam sibi talis inclinatio competat: unde et talis inclinatio erit naturalis, quasi habens principium naturale; sicut ille qui dedit lapidi gravitatem, inclinavit ipsum ad hoc quod deorsum naturaliter fertur; per quem modum generans est motor in gravibus et levibus, secundum Philosophum in lib. VIII *Physic.* [text.32].

Et per hunc modum omnia naturalia, in ea quae eis conveniunt, sunt inclinata, habentia in seipsis aliquod inclinationis principium, ratione cuius eorum inclinatio naturalis est, ita ut quodammodo ipsa vadant, et non solum ducantur in fines debitos. Violenta enim tantummodo ducuntur, quia nil conferunt moventi; sed naturalia vadunt in finem, in quantum cooperantur inclinanti et dirigente per principium eis inditum.

Quod autem dirigitur vel inclinatur in aliquid ab aliquo, in id inclinatur quod est intentum ab eo qui inclinatur vel dirigit; sicut in idem signum sagitta dirigitur quo sagittator intendit.

234 Unde, cum omnia naturalia naturali quadam inclinatione sint inclinata in fines suos a primo motore, qui est Deus, oportet quod illud in quod unumquodque naturaliter inclinatur, sit id quod est volitum vel intentum a Deo.

Deus autem, cum non habeat alium suae voluntatis finem nisi seipsum, et ipse sit ipsa essentia bonitatis: oportet quod omnia alia sint inclinata naturaliter in bonum: Appetere autem nihil aliud est quam aliquid petere quasi tendere in aliquid ad ipsum ordinatum.

Unde, cum omnia sint ordinata et directa in bonum a Deo, et hoc modo quod unicuique insit principium per quod ipsum tendit in bo-

Mensch, der sich selbst zu dem Ort hinlenkt, dem er zustrebt. Sodann von einem anderen, wie z.B. ein Pfeil, der vom Schützen auf einen bestimmten Punkt hingelenkt wird.

Durch sich selbst kann auf ein Ziel nur das hingelenkt werden, was das Ziel erkennt. Denn der Lenkende muß eine Erkenntnis von dem haben, wohin er lenkt. Aber von einem anderen kann etwas auf ein bestimmtes Ziel hingelenkt werden, ohne daß es selbst das Ziel erkennt.

Dies jedoch kommt in doppelter Weise vor:

denn manchmal wird das, was auf ein Ziel hingelenkt wird, vom Lenkenden nur angetrieben und bewegt, ohne daß dieses vom Lenkenden irgendeine Form erhält, durch die ihm eine solche Richtung oder Neigung wesenhaft zukommt, und eine solche Neigung ist gewaltsam; so wird z.B. ein Pfeil vom Schützen auf einen bestimmten Punkt gelenkt.

Manchmal jedoch empfängt das, was auf ein Ziel hingelenkt oder in Bewegung gesetzt wird, vom Lenkenden oder Bewegenden irgendeine Form, durch die ihm eine solche Hinneigung wesenhaft zukommt. Dadurch wird eine solche Hinneigung naturhaft, als ob sie ein natürliches Prinzip hätte; so z.B. hat jener, der dem Stein die Schwere gab, ihm die Neigung gegeben, naturhaft nach unten zu fallen. Auf diese Weise ist bei Schwerem und Leichtem der Erzeugende der Bewegter.

So ist alles Naturhafte auf das ihm Angemessene hingeneigt, weil es in sich selbst ein Prinzip solcher Neigung besitzt, auf Grund dessen seine Neigung naturhaft ist, so daß es in gewisser Weise selbst auf das ihm zubestimmte Ziel hineilt und nicht nur hingeleitet wird. Denn was gewaltsam [eine Bewegung] erleidet, wird nur geführt, weil es zur Bewegung nichts beiträgt. Was aber auf naturhafte Weise wirkt, eilt dem Ziel zu, insofern es mit dem Neigungs- und Richtungsgebenden durch das ihm eingepflanzte Prinzip mitwirkt. Was aber von einem anderen auf etwas gelenkt oder hingewendet wird, wird auf das hingewendet, was von dem, der hinwendet oder lenkt, beabsichtigt ist; wie z.B. ein Pfeil auf den Punkt gelenkt wird, den der Schütze im Auge hat.

Da nun alles Naturhafte durch eine gewisse naturhafte Neigung vom ersten Bewegter, von Gott, auf sein Ziel hingewendet wird, so ergibt sich daraus mit Notwendigkeit, daß das, worauf alles naturhaft hingewendet ist, von Gott gewollt und beabsichtigt ist.

Da nun Gott aber kein anderes Ziel seines Willens kennt außer sich selbst, und Er das eigentliche Wesen des Guten ist, so muß alles andere naturhaft auf das Gute hingeneigt sein. »Anstreben« aber ist nichts anderes als »etwas erstreben«, gleichsam »sich ausstrecken« nach etwas, auf das dieses hingeeordnet ist.

Da nun alles von Gott auf das Gute hingeeordnet und gelenkt ist, und zwar in der Weise, daß jedem ein Wirkgrund innewohnt, durch den es

num, quasi petens suum bonum; oportet dicere, quod omnia naturaliter bonum appetant.

Si enim essent omnia inclinata in bonum sine hoc quod haberent in se aliquod principium inclinationis, possent dici directa in bonum: sed non appetentia bonum; sed ratione inditi principii dicuntur omnia appetere bonum, quasi sponte tendentia in bonum: propter quod dicitur Sapient., VIII, vers. I, quod divina sapientia disponit omnia suaviter, quia unumquodque ex suo motu tendit in id ad quod est divinitus ordinatum.

Articulus 2

Secundo quaeritur utrum omnia appetant ipsum Deum.

235 Respondeo. Dicendum, quod omnia naturaliter appetunt Deum implicite,
106– te, non autem explicite. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod se-
107 cunda causa non potest influere in suum effectum nisi in quantum recipit virtutem primae causae. Sicut autem influere causae efficientis est agere, ita influere causae finalis est appeti et desiderari. Et ideo, sicut secundarium agens non agit nisi per virtutem primi agentis existentem in eo; ita secundarius finis non appetitur nisi per virtutem finis principalis in eo existentem: prout scilicet est ordinatum in illud, vel habet similitudinem eius. Et ideo, sicut Deus, propter hoc quod est primum efficiens, agit in omni agente, ita propter hoc quod est ultimus finis, appetitur in omni fine. Sed hoc est appetere ipsum Deum implicite. Sic enim virtus primae causae est in secunda, ut principia in conclusionibus; resolvere autem conclusiones in principia, vel secundas causas in primas, est tantum virtutis rationalis. Unde sola rationalis natura potest secundarios fines in ipsum Deum per quamdam viam resolutionis inducere, ut sic ipsum Deum explicite appetat. Et sicut in demonstrativis scientiis non recte sumitur conclusio nisi per resolutionem in prima principia, ita appetitus creaturae rationalis non est rectus nisi per appetitum explicitum ipsius Dei, actu vel habitu.

selbst zum Guten sich ausstreckt, gleichsam sein Gut erstrebend, so muß man notwendigerweise sagen, daß alles naturhaft das Gute erstrebt.

Wenn nämlich alles dem Guten zugeneigt wäre, ohne in sich irgend ein Prinzip der Hinneigung zu besitzen, könnte man sagen, daß es auf das Gute gerichtet ist, aber nicht, daß es das Gute erstrebt. Auf Grund des eingepflanzten Wirkgrundes jedoch kann man behaupten, daß alles das Gute erstrebt, sich gleichsam aus eigenem Antrieb nach dem Guten hin ausspannend. Deshalb heißt es (Weish. 8), daß die göttliche Weisheit alles mit liebender Hand bereitet hat, weil ein jegliches aus eigener Bewegung heraus zu dem hinstrebt, worauf es von Gott hingeeordnet ist.

Artikel 2

Alles strebt nach Gott selbst

Antwort: Alles strebt naturhaft nach Gott, wenn auch nicht in entfalteteter, so doch in unentfalteter Weise.

Zum Aufweis dessen muß man wissen, daß die Zweitursache auf ihre Wirkung keinen Einfluß ausüben kann, es sei denn, sie empfängt die Kraft der ersten Ursache. Wie aber das »Beeinflussen« der Wirkursache ein »Handeln« ist, so ist das »Beeinflussen« der Zweckursache ein »Erstrebt- und Ersehntwerden«. Wie deshalb der Zweithandelnde nur in der Kraft des Ersthandelnden, die in ihm existiert, wirkt, so wird das untergeordnete Ziel nur in der Kraft des in ihm existierenden Hauptzieles erstrebt, sofern es nämlich auf letzteres hingeeordnet ist oder eine Ähnlichkeit mit ihm hat. Und wie darum Gott deshalb, weil er der Erstwirkende ist, in jedem Handelnden wirkt, so wird er deshalb, weil er das letzte Ziel ist, in jedem Ziel erstrebt. Aber dies heißt: Gott einschlußweise (unentfaltet) anstreben. Denn die Kraft der Erstursache ist so in der Zweitursache wie die Grundsätze in den Folgerungen. Aber die Folgerungen in die Grundsätze oder die Zweitursachen in die Erstursache aufzulösen, kommt nur der Kraft der Vernunft zu. Daher kann nur die vernunftbegabte Natur die untergeordneten Ziele auf dem Wege der Auflösung auf Gott selbst hinführen, so daß sie so Gott selbst »entfaltet« anstrebt. Und wie bei den beweisfordernden Wissenschaften nur dann eine Schlußfolgerung richtig gezogen wird, wenn sie auf die ersten Grundsätze zurückgeführt wird, so ist auch das Streben des vernunftbegabten Geschöpfes nur dann richtig, wenn in ihm, sei es wirklich oder in Bereitschaft, ein entfaltetes Streben nach Gott selbst wirkt.

Quaestio est de libero arbitrio

Articulus 1

Et primo quaeritur utrum in homine sit liberum arbitrium.

236 Respondeo. Dicendum, quod absque omni dubitatione hominem arbi-
108- trum liberum ponere oportet.

112 Ad hoc enim fides astringit, cum sine libero arbitrio non possit esse meritum vel demeritum, iusta poena vel praemium. Ad hoc etiam manifesta indicia inducunt, quibus apparet hominem libere unum eligere, et aliud refutare. Ad hoc etiam evidens ratio cogit, quam quidem ad investigationem liberi arbitrii originem sequentes, hoc modo procedemus.

237 In rebus enim quae moventur vel aliquid agunt, haec invenitur differentia: quod quaedam principium sui motus vel operationis in seipsis habent; quaedam vero extra se, sicut ea quae per violentiam moventur, in quibus principium est extra, nil conferente vim passo, secundum Philosophum in III Ethic. [c.I]: in quibus liberum arbitrium ponere non possumus, eo quod non sunt causa sui motus; liberum autem est quod sui causa est, secundum Philosophum in principio Metaphysicae.

238 Eorum autem quorum principium motus et operis in ipsis est, quaedam talia sunt quod ipsa seipsa movent, sicut animalia; quaedam autem quae non movent seipsa, quamvis in seipsis sui motus aliquod principium habent, sicut gravia et levia: non enim ipsa seipsa movent, cum non possint distingui in duas partes, quarum una sit movens et alia mota, sicut in animalibus invenitur; quamvis motus eorum consequatur aliquod principium in seipsis, scilicet formam; quam, quia a generante habent, dicuntur a generante moveri per se, secundum Philosophum in VIII Phys. [comm.32], sed a removente prohibens per accidens: et haec moventur seipsis, sed non a seipsis.

Unde nec in his liberum arbitrium invenitur, quia non sunt sibi ipsis causa agendi vel movendi; sed astringuntur ad agendum vel movendum per id quod ab altero receperunt.

239 Eorum autem quae a seipsis moventur, quorumdam motus ex iudi-

Vom freien Willen

Artikel 1

Hat der Mensch einen freien Willen?

Antwort: Ohne jeden Zweifel ist es notwendig, dem Menschen in seiner Entscheidung einen freien Willen zuzusprechen.

Denn dazu verpflichtet der Glaube, da es ohne Willensfreiheit kein Verdienst und keine Sünde, keine gerechte Strafe oder keinen gerechten Lohn geben kann. Zu dieser Annahme führen auch klare Anzeichen, aus denen hervorgeht, daß der Mensch in freier Weise das eine wählt, das andere zurückweist. Hierzu zwingt auch ein klarer Beweisgrund. Ihn zu erforschen werden wir dem Ursprung der Willensfreiheit nachgehen und auf folgende Weise verfahren:

Unter den Dingen nämlich, die sich bewegen oder etwas bewirken, findet sich folgender Unterschied: einige besitzen den Wirkgrund ihrer Bewegung oder ihres Tuns in sich selbst; einige jedoch außerhalb ihrer selbst, z.B. die, die durch Gewalt bewegt werden, bei denen der Wirkgrund außerhalb liegt, während das, was Gewalt leidet, nichts beiträgt, wie es Aristoteles zeigt; bei ihnen können wir eine Willensfreiheit nicht behaupten, weil sie nicht die Ursache ihrer Bewegung sind; »frei« aber ist nach Aristoteles das, was die Ursache seiner selbst ist.

Unter denen aber, bei denen der Urgrund der Bewegung und Tätigkeit in ihnen selbst liegt, sind einige so, daß sie sich selbst bewegen, wie die Tiere; einige aber, die sich nicht selbst bewegen, obwohl sie in sich einen Wirkgrund ihrer Bewegung besitzen, wie das Schwere und das Leichte; denn sie bewegen sich nicht selbst, da sie nicht in zwei Teile getrennt werden können, von denen der eine der bewegende, der andere der bewegte Teil ist, wie es sich bei den Tieren findet; obwohl ihre Bewegung von irgendeinem ihnen innewohnenden Wirkgrund ausgeht, nämlich von der Wesensform. Weil sie diese vom Erzeuger haben, sagt man nach Aristoteles von ihnen, daß sie an sich selbst vom Erzeuger bewegt werden, aber von dem, was ein Hindernis beseitigt, nur beiläufig. Diese also werden an sich selbst, aber nicht von sich selbst bewegt.

Daher findet man auch bei ihnen keine Willensfreiheit, weil sie sich selbst nicht die Ursache des Tuns oder des Bewegens sind. Aber sie werden zum Tun oder Bewegen gebracht durch das, was sie von einem anderen empfangen haben.

Von denen aber, die von sich selbst bewegt werden, gehen die Be-

cio rationis proveniunt, quorumdam vero ex iudicio naturali.

Ex iudicio rationis homines agunt et moventur; conferunt enim de agendis; sed ex iudicio naturali agunt et moventur omnia bruta. Quod quidem patet tum ex hoc quod omnia quae sunt eiusdem speciei, similiter operantur, sicut omnes hirundines similiter faciunt nidum: tum ex hoc quod habent iudicium ad aliquod opus determinatum et non ad omnia; sicut apes non habent industriam ad faciendum aliquod aliud opus nisi favos mellis; et similiter est de aliis animalibus.

Unde recte consideranti apparet quod per quem modum attribuitur motus et actio corporibus naturalibus inanimatis, per eundem modum attribuitur brutis animalibus iudicium de agendis; sicut enim gravia et levia non movent seipsa, ut per hoc sint causa sui motus, ita nec bruta iudicant de suo iudicio, sed sequuntur iudicium sibi a Deo inditum. Et sic non sunt causa sui arbitrii, nec libertatem arbitrii habent.

Homo vero per virtutem rationis iudicans de agendis, potest de suo arbitrio iudicare, in quantum cognoscit rationem finis et eius quod est ad finem, et habitudinem et ordinem unius ad alterum: et ideo non est solum causa sui ipsius in movendo, sed in iudicando; et ideo est liberi arbitrii, ac si diceretur liberi iudicii de agendo vel non agendo.

De anima

QUAESTIO IX

Utrum anima uniatur materiae corporali per medium.

240 Responsio. Dicendum quod inter omnia esse est illud quod immediati-
92- us et intimius convenit rebus, ut dicitur in Libro de Causis. Unde oportet
94 quod cum materia habeat esse actu per formam, quod forma dans

wegungen einiger aus dem Urteil der Vernunft hervor, anderer jedoch aus einem naturbedingten Urteil.

Aus dem Urteil der Vernunft heraus handeln die Menschen und werden bewegt; denn sie stellen Vergleiche an über das, was sie tun sollen. Aber aus einem naturbedingten Urteil heraus handeln und werden bewegt alle Tiere. Dies ergibt sich klar aus der Tatsache, daß alle, die derselben Art angehören, bei ihrer Tätigkeit in ähnlicher Weise vorgehen; so z.B. bauen alle Schwalben ihr Nest in ähnlicher Weise. Ebenfalls ergibt es sich aus der Tatsache, daß ihr Urteil auf ein bestimmtes Werk eingeschränkt ist und sich nicht auf alle erstreckt; so z.B. besitzen die Bienen ihren Kunstfleiß nur für die Honigwabenbereitung. Ähnlich verhält es sich bei den anderen Tieren.

Daher ist es für den, der richtig zuschaut, klar, daß auf dieselbe Weise, wie den leblosen naturhaften Körpern Bewegung und Wirken, so auch den Tieren ein Urteil über das, was sie tun sollen, gegeben wird. Denn wie das Schwere und Leichte sich nicht selbst bewegen, so daß sie dadurch die Ursache ihrer Bewegung sind, so urteilen auch die Tiere nicht über ihr eigenes Urteil, sondern folgen dem Urteil, das Gott in sie gelegt hat; und so sind sie nicht die Ursache ihrer Entscheidung und haben keine Willensfreiheit.

Der Mensch jedoch urteilt durch die Kraft seiner Vernunft über sein Tun und kann so über seine Entscheidung urteilen, sofern er das Wesen des Zieles und des Mittels zum Ziel erkennt, sowie das Verhältnis und die Ordnung des einen zum andern. Darum ist er nicht nur Ursache seiner selbst im Bewegen, sondern auch beim Urteilen. Daher besitzt er die Willensfreiheit, was dasselbe ist, wie »ein freies Urteil haben« über das Tun und Nichttun.

Von der Seele

Frage 9

Ob die Seele mit der körperlichen Materie durch ein Mittleres vereint wird.

Antwort: Es ist zu sagen, daß unter allem das Sein dasjenige ist, das jeweils am unmittelbarsten und innerlichsten den Dingen zukommt, wie es im Liber de causis heißt. Da die Materie das Wirklichsein durch die

esse materiae ante omnia intelligatur advenire materiae, et mediatus ceteris sibi inesse. Est autem hoc proprium formae substantialis quod det materiae esse simpliciter. Ipsa enim est per quam res est hoc ipsum quod est; non autem per formas accidentales habet esse simpliciter, sed esse secundum quod, puta esse magnum vel coloratum vel aliquid tale. Si qua igitur forma est quae non det materiae esse simpliciter, sed adveniat materiae jam existenti in actu per aliquam formam, non erit forma substantialis.

241 Ex quo patet quod inter formam substantialem et materiam non potest cadere aliqua forma substantialis media, sicut quidam voluerunt, ponentes quod secundum ordinem generum, quorum unum sub altero ordinatur, est ordo diversarum formarum in materia, ut puta si dicamus quod materia secundum unam formam habet quod sit substantia in actu, et secundum aliam quod sit corpus, et iterum secundum aliam quod sit animatum corpus, et sic deinceps. Sed illa positione facta, sola prima forma quae faceret esse substantiam actu esset substantialis; aliae vero omnes accidentales, quia forma substantialis est quae facit hoc aliquid, ut iam dictum est. Oportet igitur dicere quod eadem numero forma sit per quam res habet quod sit substantia et quod sit in ultima specie specialissima et in omnibus intermediis generibus.

242 Relinquitur igitur dicendum quod cum formae rerum naturalium sint sicut numeri in quibus est diversitas speciei, addita vel subtracta unitate, ut dicitur in VIII Metaphysicae, oportet intelligere diversitatem formarum naturalium, secundum quas constituitur materia in diversis speciebus, ex hoc quod una addit perfectionem super aliam, ut puta quod una forma constituit in esse corporali tantum. Hunc enim oportet esse infimum gradum formarum materialium, eo quod materia non est in potentia nisi ad formas corporales. Quae enim incorporea sunt, immaterialia sunt, ut in praecedentibus ostensum est. Alia autem perfectior forma constituit materiam in esse corporali et ulterius dat ei esse vitale; et ulterius alia forma dat ei et esse corporale et esse vitale et super hoc addit ei esse sensitivum; et sic est in aliis.

243 Oportet igitur intelligere quod forma perfectior secundum quod constituit materiam in perfectione inferioris gradus, simul cum materia in-

Form hat, ist es deshalb erforderlich, daß von der Form, die der Materie das Sein verleiht, vor allem erfaßt wird, daß sie zur Materie hinzukommt und ihr [un]mittelbarer als alles andere innewohnt. Das ist aber das Eigentümliche der substantiellen Form, daß sie der Materie das Sein einfachhin verleiht. Sie selbst ist es nämlich, durch die eine Sache genau das ist, was sie ist. Denn nicht durch die akzidentellen Formen hat sie das Sein einfachhin, sondern ein Sein in gewisser Hinsicht, wie etwa groß sein, farbig sein oder derartiges. Wenn es sich also um eine Form handelt, die der Materie nicht das Sein einfachhin verleiht, sondern einer durch eine Form bereits aktuell existierenden Materie hinzukommt, dann ist es keine substantielle Form.

Daraus wird ersichtlich, daß zwischen eine substantielle Form und die Materie keine mittlere substantielle Form treten kann, wie manche wollten. Sie vertraten die These, daß gemäß der Ordnung der Gattungen, von denen eine der anderen untergeordnet wird, es eine Ordnung der verschiedenen Formen in der Materie gibt; wie wenn wir sagen, daß die Materie entsprechend einer Form es hat, daß sie eine verwirklichte Substanz, entsprechend einer anderen, daß sie ein Körper sei und wiederum entsprechend einer anderen, daß sie ein beseelter Körper sei und so weiter. Unter Voraussetzung dieser These wäre aber diese erste Form allein, die es bewirkt, daß eine Substanz wirklich sei, substantielle Form, alle anderen aber akzidentelle Formen; denn die substantielle Form ist es, die dieses Etwas hervorbringt, wie bereits gesagt wurde. Man muß also sagen, daß die numerisch gleiche Form es ist, durch die eine Sache hat, daß sie Substanz ist und daß sie in der letzten Besonderung der Art ist und in allen dazwischenliegenden Gattungen.

Es bleibt also folgendes zu sagen: Da die Formen der natürlichen Dinge wie Zahlen sind, bei denen der Unterschied der Art durch Addition oder Subtraktion der Einheit entsteht, wie es im VIII. Buch der Metaphysik heißt, ist es notwendig, die Verschiedenheit der natürlichen Formen zu erfassen, durch welche die Materie in den verschiedenen Arten konstituiert wird, dadurch daß eine der anderen eine Vollkommenheit hinzufügt, wie etwa daß eine Form die Materie nur im körperlichen Sein konstituiert. Dieses muß nämlich die unterste Stufe der materiellen Formen sein, weil Materie nur in Potenz zu körperlichen Formen ist. Was nämlich unkörperlich ist, ist immateriell, wie im Vorausgehenden gezeigt worden ist. Eine andere, vollkommener Form aber konstituiert die Materie im körperlichen Sein und gibt ihr darüberhinaus das Lebendigsein. Und darüberhinaus verleiht eine andere Form ihr sowohl das Körperlichsein als auch das Lebendigsein und überdies fügt sie ihr das Sinnenhaftsein hinzu; und so verhält es sich bei allen anderen.

Man muß also verstehen, daß eine vollkommener Form, sofern sie die Materie in der Vollkommenheit einer niedrigeren Stufe konstituiert

telligatur ut materiale respectu ulterioris perfectionis; et sic ulterius procedendo, utpote materia et forma, secundum quod jam constituta est in esse corporeo, est materia respectu ulterioris perfectionis quae est vita. Et exinde est quod corpus est genus corporis viventis; et animatum, sive vivens, est differentia; nam genus sumitur a materia et differentia a forma. Et sic quodammodo una et eadem forma, secundum quod constituit materiam in actu inferioris gradus, est media inter materiam et se ipsam, secundum quod constituit eam in actu superioris gradus. ...

Sic igitur cum anima sit forma substantialis quia constituit hominem in determinata specie substantiae, non est aliqua alia forma substantialis media inter animam et materiam primam; sed homo ab ipsa anima perficitur secundum diversos gradus perfectionum, ut sit scilicet corpus et animatum corpus et animal rationale. Sed oportet quod materia secundum quod intelligitur ut recipiens ab ipsa anima rationali perfectiones inferioris gradus, puta quod sit corpus et animatum corpus et animal, intelligitur simul cum dispositionibus convenientibus, quod sit materia propria ad animam rationalem secundum quod dat ultimam perfectionem. Sic igitur anima secundum quod est forma dans esse non habet aliquid aliud medium inter se et materiam primam.

244 Sed quia eadem forma quae dat esse materiae est etiam operationis principium, eo quod unumquodque agit secundum quod est actu, necesse est quod anima, sicut et quaelibet alia forma, sit etiam operationis principium. Sed considerandum est quod secundum gradum formarum in perfectione essendi est etiam gradus earum in virtute operandi, cum operatio sit existentis in actu. Et ideo quanto aliqua forma est majoris perfectionis in dando esse, tanto etiam est majoris virtutis in operando. ...

245 Unde cum anima rationalis sit perfectissima formarum materialium, in homine invenitur maxima distinctio partium propter diversas operationes; et anima singulis earum dat esse substantiale secundum illum modum qui competit operationi ipsorum; cujus signum est quod remota anima, non remanet neque caro neque oculus nisi aequivoce.

246 Sed cum oporteat ordinem instrumentorum esse secundum ordinem operationum, diversarum autem operationum quae sunt ab anima, una naturaliter praecedat alteram, necessarium est quod una pars corporis moveatur per aliam ad suam operationem. Sic igitur inter animam se-

hat, zugleich zusammen mit der Materie als Material hinsichtlich einer höheren Vollkommenheit zu sehen ist; und so aufwärts voranschreitend; so wie Materie und Form, sofern sie schon in einem körperlichen Sein konstituiert sind, Materie sind hinsichtlich einer höheren Vollkommenheit, welche das Leben ist. Deshalb ist Körper das Genus eines belebten Körpers; und beseelt oder lebend ist die [artbildende] Differenz. Denn das Genus wird von der Materie, die Differenz von der Form genommen. Und so steht in gewisser Weise eine und dieselbe Form, sofern sie die Materie in der Wirklichkeit einer niedrigeren Stufe konstituiert, in der Mitte zwischen der Materie und sich selbst, sofern sie sie in der Wirklichkeit eines höheren Grades konstituiert hat. ...

Da die Seele substantielle Form ist, weil sie den Menschen in einer bestimmten Art der Substanz konstituiert, gibt es also keine andere substantielle Form in der Mitte zwischen Seele und erster Materie. Der Mensch wird vielmehr von der Seele selbst vervollkommnet gemäß den verschiedenen Stufen der Vollkommenheiten, daß er nämlich Körper, beseelter Körper und geistbegabtes Sinnenwesen ist. Sofern die Materie unter dem Gesichtspunkt verstanden wird, daß sie von der Geistseele selbst die Vollkommenheiten der niedrigeren Stufe empfängt, nämlich daß sie Körper und belebter Körper und Sinnenwesen ist, muß man sie zugleich mit den ihr zukommenden Dispositionen betrachten, weil sie die für eine Geistseele eigentümliche Materie ist, insofern sie die letzte Vollendung verleiht. So hat also die Seele, sofern sie das Sein verleihende Form ist, nicht etwas anderes als Mittleres zwischen sich und der ersten Materie.

Die gleiche Form aber, die der Materie das Sein verleiht, ist auch das Prinzip der Tätigkeit, weil ein jedes tätig ist, sofern es im Akt ist. Deshalb muß die Seele, wie jede andere Form, auch Prinzip der Tätigkeit sein. Man muß jedoch bedenken, daß der Stufe der Formen in der Seinsvollkommenheit auch ihre Stufe in der Kraft der Tätigkeit entspricht, da die Tätigkeit Sache eines in Wirklichkeit Existierenden ist. Von je größerer Vollkommenheit deshalb eine Form ist im Verleihen des Seins, von umso größerer Kraft ist sie auch im Tätigsein. ...

Da die Geistseele die vollkommenste unter den materiellen Formen ist, findet sich deshalb im Menschen die größte Unterschiedenheit der Teile wegen der verschiedenen Tätigkeiten. Und die Seele verleiht den einzelnen von ihnen das substantielle Sein, gemäß jenem Maß, das ihrer Tätigkeit selbst zukommt. Zeichen dafür ist, daß ohne Seele weder Fleisch noch Auge zurückbleiben, es sei denn in äquivokem Verständnis.

Da jedoch die Ordnung der Instrumente der Ordnung der Tätigkeiten entsprechen muß, von den verschiedenen Tätigkeiten aber, die von der Seele sind, eine ihrer Natur nach der anderen vorausgeht, ist es notwendig, daß ein Teil des Körpers durch einen anderen zu seiner Tätig-

cundum quod est motor et principium operationum et totum corpus cadit aliquid medium quia mediante aliqua prima parte primo mota movet alias partes ad suas operationes; sicut mediante corde movet alia membra ad vitales operationes. Sed secundum quod dat esse corpori immediate, dat esse substantiale et specificum omnibus partibus corporis; et hoc est quod a multis dicitur quod anima unitur corpori ut forma sine medio, ut motor autem per medium. Et haec opinio procedit secundum sententiam Aristotelis, qui ponit animam esse formam substantialem corporis.

Sed quidam ponentes, secundum opinionem Platonis, animam uniri corpori sicut unam substantiam alii, necesse habuerunt ponere media quibus anima uniretur corpori; quia diversae substantiae et distantes non colligantur nisi sit aliquid quod uniat eas. Et sic posuerunt quidam spiritum et humorem esse medium inter animam et corpus, et quidam lucem, et quidam potentias animae vel aliquid aliud hujusmodi. Sed nullum istorum est necessarium si anima est forma corporis; quia unumquodque secundum quod est ens est unum. Unde cum forma secundum se ipsam det esse materiae, secundum seipsam unitur materiae primae, et non per aliud aliquod ligamentum.

In octo libros Physicorum Aristotelis expositio

Liber III

Lectio 5

247 ... [322] Ad horum igitur evidentiam sciendum est quod ens dividitur
61- in decem praedicamenta non univoce, sicut genus in species, sed se-
65 cundum diversum modum essendi. Modi autem essendi proportionales
sunt modis praedicandi. Praedicando enim aliquid de aliquo altero, di-
cimus hoc esse illud: unde et decem genera entis dicuntur decem prae-

keit bewegt wird. So tritt also zwischen die Seele, insofern sie Beweger und Prinzip der Tätigkeiten ist, und den ganzen Körper etwas Mittleres, weil sie durch Vermittlung eines zuerst bewegten Teiles die anderen Teile zu deren Tätigkeiten bewegt; so wie sie durch die Vermittlung des Herzens andere Glieder zu ihren vitalen Tätigkeiten bewegt. Aber sofern sie dem Körper das Sein unmittelbar verleiht, gibt sie das substantielle und das spezifische Sein allen Teilen des Körpers. Das ist damit gemeint, wenn von vielen gesagt wird, die Seele eine sich mit dem Körper als Form ohne Mittleres, als Beweger aber durch ein Mittleres. Und diese Meinung geht aus der These des Aristoteles hervor, der behauptet, die Seele sei die substantielle Form des Körpers.

Wer aber mit Plato die These vertritt, die Seele eine sich mit dem Körper wie eine Substanz mit einer anderen, muß Vermittlungen annehmen, durch die die Seele mit dem Leib vereint würde. Verschiedene und getrennte Substanzen verbinden sich nämlich nur, wenn es etwas gibt, das sie eint. Und so stellten manche die These auf, Geist und Feuchtigkeit, andere das Licht und wieder andere die Potenzen der Seele seien das Vermittelnde zwischen Seele und Körper, oder etwas anderes dieser Art. Nichts davon aber ist erforderlich, wenn die Seele Form des Körpers ist, weil ein jedes, gemäß dem es ein Seiendes ist, ein Eines [innere Einheit] ist. Da die Form durch sich selbst der Materie das Sein verleiht, eint sie sich auch durch sich selbst mit der ersten Materie, nicht durch ein anderes Band.

Kommentar zur Physik

Buch III

Lectio 5

... [322] Zur Erhellung dieser Thesen muß man wissen, daß seiend nicht univok in zehn Prädikamente eingeteilt wird, so wie die Gattung in Arten, sondern nach der unterschiedlichen Weise des Seins. Die Weisen zu sein aber entsprechen den Weisen des Aussagens. Wenn wir nämlich etwas von einem anderen aussagen, sagen wir, dieses sei

dicamenta. Tripliciter autem fit omnis praedicatio.

Unus quidem modus est, quando de aliquo subiecto praedicatur id quod pertinet ad essentiam eius, ut cum dico Socrates est homo, vel homo est animal et secundum hoc accipitur praedicamentum substantiae.

248 Alius autem modus est quo praedicatur de aliquo id quod non est de essentia eius, tamen inhaeret ei. Quod quidem vel se habet ex parte materiae subiecti, et secundum hoc est praedicamentum quantitatis (nam quantitas proprie consequitur materiam; unde et Plato posuit magnum ex parte materiae); aut consequitur formam, et sic est praedicamentum qualitatis (unde et qualitates fundantur super quantitatem, sicut color in superficie, et figura in lineis vel in superficiebus); aut se habet per respectum ad alterum, et sic est praedicamentum relationis (cum enim dico homo est pater, non praedicatur de homine aliquid absolutum, sed respectus qui ei inest ad aliquid extrinsecum).

249 Tertius autem modus praedicandi est, quando aliquid extrinsecum de aliquo praedicatur per modum alicuius denominationis: sic enim et accidentia extrinseca de substantiis praedicantur; non tamen dicimus quod homo sit albedo, sed quod homo sit albus. Denominari autem ab aliquo extrinseco invenitur quidem quodammodo communiter in omnibus, et aliquo modo specialiter in iis quae ad homines pertinent tantum.

250 Communiter autem invenitur aliquid denominari ab aliquo extrinseco, vel secundum rationem causae, vel secundum rationem mensurae; denominatur enim aliquid causatum et mensuratum ab aliquo exteriori. Cum autem quatuor sint genera causarum, duo ex his sunt partes essentiae, scilicet materia et forma: unde praedicatio quae posset fieri secundum haec duo, pertinet ad praedicamentum substantiae, utpote si dicamus quod homo est rationalis, et homo est corporeus. Causa autem finalis non causat seorsum aliquid ab agente: intantum enim finis habet rationem causae, inquantum movet agentem. Remanet igitur sola causa agens a qua potest denominari aliquid sicut ab exteriori.

Sic igitur secundum quod aliquid denominatur a causa agente, est praedicamentum passionis, nam pati nihil est aliud quam suscipere aliquid ab agente: secundum autem quod e converso denominatur causa agens ab effectu, est praedicamentum actionis, nam actio est actus ab agente in aliud, ut supra dictum est.

jenen. Deshalb heißen auch die zehn Gattungen des Seins die zehn Aussageweisen. Jede Prädikation geschieht aber dreifach.

Eine Weise ist gegeben, wenn von einem Subjekt das ausgesagt wird, was zu seinem Wesen gehört, so wenn ich sage, Sokrates ist ein Mensch oder der Mensch ist ein Sinnenwesen; damit wird die Aussageweise der Substanz erfaßt.

Der andere Modus aber ist der, durch den von etwas das ausgesagt wird, was nicht zu dessen Wesen gehört, das ihm jedoch anhaftet. Das leitet sich entweder von der Materie des Subjekts her, und dementsprechend ist es das Prädikament der Quantität (denn die Quantität im eigentlichen Sinne ergibt sich aus der Materie; deshalb verstand auch Plato groß von der Materie her); oder es folgt aus der Form, und so ist es das Prädikament der Qualität (deshalb bauen die Qualitäten auf der Quantität auf, wie die Farbe auf der Oberfläche und die Gestalt auf den Linien oder den Oberflächen); oder es ergibt sich aus dem Bezug zu einem anderen, und dann ist es das Prädikament der Beziehung (wenn ich nämlich sage, ein Mensch ist Vater, dann wird von dem Menschen nicht etwas Absolutes ausgesagt, sondern eine Beziehung, die in ihm ist, auf etwas Äußeres).

Die dritte Art der Aussage ist gegeben, wenn etwas Äußeres von etwas ausgesagt wird nach der Weise irgendeiner Benennung. So werden nämlich auch äußere Akzidenzien von Substanzen ausgesagt. Gleichwohl sagen wir nicht, der Mensch sei das Weiße, sondern der Mensch sei weiß. Benennung nach etwas Äußerem findet sich aber irgendwie allgemein in allem, auf besondere Weise aber in dem, was sich nur auf die Menschen bezieht.

In einem allgemeinen Sinne findet man etwas von etwas Äußerem benannt entweder von der Bewandnis einer Ursache oder eines Maßes her; es wird nämlich etwas verursacht oder bemessen genannt von einem Äußeren. Nun gibt es aber vier Gattungen von Ursachen, zwei von ihnen sind Teile des Wesens, nämlich Materie und Form. Deshalb bezieht sich eine Prädikation, die nach diesen beiden vorgenommen werden kann, auf die Substanzkategorie; so etwa wenn wir sagen, der Mensch ist geistbegabt und der Mensch ist körperlich. Die Zielursache aber verursacht nicht etwas vom Tätigen Getrenntes. Das Ziel hat nämlich nur insofern die Bewandnis einer Ursache, als es die tätige [Ursache] bewegt.

So bleibt also allein die tätige Ursache, nach der etwas wie von außen her benannt werden kann. Es handelt sich also, insofern etwas nach einer tätigen Ursache benannt wird, um die Kategorie des Erleidens, denn Erleiden ist nichts anderes als etwas von einem Tätigen aufnehmen. Sofern aber umgekehrt die tätige Ursache von der Wirkung benannt wird, ist es die Aussageweise des Tätigseins, denn Tätigsein ist der Akt eines auf ein anderes hin Tätigen, wie oben gesagt wurde.

251 *Mensura autem quaedam est extrinseca et quaedam intrinseca.*

Intrinseca quidem sicut propria longitudo uniuscuiusque et latitudo et profunditas: ab his ergo denominatur aliquid sicut ab intrinseco inherente; unde pertinet ad praedicamentum quantitatis.

Exteriores autem mensurae sunt tempus et locus: secundum igitur quod aliquid denominatur a tempore, est praedicamentum quando; secundum autem quod denominatur a loco, est praedicamentum ubi et situs, quod addit supra ubi ordinem partium in loco.

Hoc autem non erat necessarium addi ex parte temporis, cum ordo partium in tempore in ratione temporis importetur: est enim tempus numerus motus secundum prius et posterius. Sic igitur aliquid dicitur esse quando vel ubi per denominationem a tempore vel a loco.

252 *Est autem aliquid speciale in hominibus. In aliis enim animalibus natura dedit sufficienter ea quae ad conservationem vitae pertinent, ut cornua ad defendendum, corium grossum et pilosum ad tegendum, ungulas vel aliquid huiusmodi ad incedendum sine laesione. Et sic cum talia animalia dicuntur armata vel vestita vel calceata, quodammodo non dominantur ab aliquo extrinseco, sed ab aliquibus suis partibus. Unde hoc refertur in his ad praedicamentum substantiae: ut puta si diceretur quod homo est manuatus vel pedatus.*

Sed huiusmodi non poterant dari homini a natura, tum quia non conveniebant subtilitati complexionis eius, tum propter multiformitatem operum quae conveniunt homini in quantum habet rationem, quibus aliqua determinata instrumenta accommodari non poterant a natura: sed loco omnium inest homini ratio, qua exteriora sibi praeparat loco horum quae aliis animalibus intrinseca sunt. Unde cum homo dicitur armatus vel vestitus vel calceatus, denominatur ab aliquo extrinseco, quod non habet rationem neque causae, neque mensurae: Unde est speciale praedicamentum, et dicitur habitus.

Sed attendendum est quod etiam aliis animalibus hoc praedicamentum attribuitur, non secundum quod in sua natura considerantur, sed secundum quod in hominis usum veniunt; ut si dicamus equum phaleratum vel sellatum seu armatum.

Das Maß aber ist zum einen äußerlich, zum anderen innerlich. Innerlich, wie etwa die eigene Länge, Breite und Tiefe eines jeden Seienden. Davon wird etwas benannt wie von einem innerlich Inhärierenden. Deshalb gehört es zur Aussageweise der Quantität.

Zeit und Ort sind aber äußere Maße. Sofern etwas also von der Zeit her benannt wird, handelt es sich um die Kategorie des Wann; wird es aber vom Ort her benannt, ist es die Aussageweise des Wo und der Lage, die über das Wo hinaus die Ordnung der Teile im Ort hinzufügt.

Das hinzuzufügen, war aber im Hinblick auf die Zeit nicht erforderlich, da im Begriff der Zeit die Ordnung der Teile enthalten ist: Zeit ist nämlich die Zahl der Bewegung nach dem Früher und Später. So wird also von etwas gesagt, wann oder wo es sei, durch die Benennung von der Zeit oder vom Ort her.

Bei den Menschen gibt es aber eine Besonderheit. Den anderen Sinnenwesen nämlich hat die Natur hinreichend das gegeben, was zur Erhaltung des Lebens erforderlich ist, wie Hörner zur Verteidigung, ein schweres und dicht behaartes Fell als Bekleidung, Hufe oder etwas Derartiges, um ohne Verletzung gehen zu können. Wenn von solchen Sinnenwesen so gesagt wird, sie seien ausgerüstet oder bekleidet oder mit Schuhen versehen, dann stammt diese Benennung in gewisser Weise nicht von etwas Äußerlichem, sondern von irgendwelchen ihrer Teile. Deshalb bezieht sich das bei ihnen auf die Substanzkategorie, wie etwa wenn man sagte, der Mensch hätte Hände oder Füße.

Aber derartiges konnte dem Menschen von der Natur nicht gegeben werden, einerseits weil es der Feinheit seiner Beschaffenheit nicht angemessen war, andererseits wegen der Vielfalt der Tätigkeiten, die dem Menschen, insofern er Verstand hat, zukommen; für diese Tätigkeiten konnten von der Natur keine festgelegten Werkzeuge eingerichtet werden. Aber anstelle von alldem hat der Mensch Verstand, mit dem er sich die äußeren Dinge bereitet für das, was anderen Sinnenwesen innerlich ist. Wenn deshalb vom Menschen gesagt wird, er sei ausgerüstet oder bekleidet oder beschuht, dann wird er von etwas Äußerlichem benannt, das weder die Bewandnis der Ursache noch des Maßes hat. Deshalb handelt es sich um eine besondere Aussageweise; sie heißt Anhaben.

Es ist aber zu beachten, daß auch anderen Sinnenwesen dieses Prädikament zugesprochen wird, nicht insofern sie in ihrer eigenen Natur betrachtet werden, sondern sofern sie in den Gebrauch des Menschen gelangen; so wenn wir sagen, ein Pferd sei geschmückt oder gesattelt oder ausgerüstet.

Metaphysicorum Aristotelis expositio

Liber IV

Lectio 1

253 [534] ... Quaecumque communiter unius recipiunt praedicationem, li-
66- cet non univoce, sed analogice de his praedicatur, pertinent ad unius
68 scientiae considerationem: sed ens hoc modo praedicatur de omnibus
entibus: ergo omnia entia pertinent ad considerationem unius scientiae,
quae considerat ens in quantum est ens, scilicet tam substantias quam
accidentia.

254 [535] ... Dicit ergo primo, quod ens sive quod est, dicitur multiplici-
ter. Sed sciendum quod aliquid praedicatur de diversis multipliciter:
quandoque quidem secundum rationem omnino eandem, et tunc dicitur
de eis univoce praedicari, sicut animal de equo et bove. – Quando-
que vero secundum rationes omnino diversas; et tunc dicitur de eis
aequivoce praedicari, sicut canis de sidere et animali. – Quandoque
vero secundum rationes quae partim sunt diversae et partim non diver-
sae: diversae quidem secundum quod diversas habitudines important,
unae autem secundum quod ad unum aliquid et idem istae diversae ha-
bitudines referuntur; et illud dicitur *analogice praedicari*, idest propor-
tionaliter, prout unumquodque secundum suam habitudinem ad illud
unum refertur.

255 [536] ... Item sciendum quod illud unum ad quod diversae habitudi-
nes referuntur in analogicis, est unum numero, et non solum unum rati-
one, sicut est unum illud quod per nomen univocum designatur. Et
ideo dicit quod ens etsi dicatur multipliciter, non tamen dicitur aequi-
voce, sed per respectum ad unum; non quidem ad unum quod sit solum
ratione unum, sed quod est unum sicut una quaedam natura. Et hoc pa-
tet in exemplis infra positis.

256 [537] ... Ponit enim primo unum exemplum, quando multa compa-
rantur ad unum sicut ad finem, sicut patet de hoc nomine sanativum vel
salubre. Sanativum enim non dicitur univoce de diaeta, medicina, urina
et animali. Nam ratio sani secundum quod dicitur de diaeta, consistit in
conservando sanitatem. Secundum vero quod dicitur de medicina, in fa-
ciendo sanitatem. Prout vero dicitur de urina, est signum sanitatis. Se-

Kommentar zur Metaphysik

Buch IV

Lectio 1

[534] ... Alles, was gemeinsam von einem her prädiert wird, gehört, auch wenn es nicht univok, sondern analog davon ausgesagt wird, in den Gegenstandsbereich einer Wissenschaft. Seiend wird nun auf diese Weise von allen Seienden ausgesagt. Also gehören alle Seienden in den Gegenstandsbereich einer Wissenschaft, die vom Seienden handelt, insofern es Seiendes ist, nämlich von den Substanzen ebenso wie von den Akzidenzien.

[535] ... Zuerst sagt er also, daß seiend oder was es ist auf vielfache Weise ausgesagt wird. Es ist aber zu wissen, daß etwas von Verschiedenem vielfach ausgesagt wird. Einmal in völlig gleicher Bedeutung, und dann sagt man, daß etwas von etwas univok ausgesagt wird, so wie Sinnenwesen von Pferd und Ochs [ausgesagt wird]. – Zum andern in völlig verschiedenen Bedeutungen; dann sagt man, daß etwas von etwas äquivok ausgesagt wird, so wie Hund vom Sternbild und vom Sinnenwesen [ausgesagt wird]. – Schließlich aber in Bedeutungen, die teils verschieden, teils nicht verschieden sind; verschieden, insofern sie verschiedene Verhältnisse beinhalten, gleich aber, insofern sich diese verschiedenen Verhältnisse auf ein Eines und Gleiches beziehen. Und davon sagt man, daß es analog ausgesagt wird, d.h. nach einer Verhältnisgleichheit, sofern ein jedes nach seiner Beziehung auf jenes Eine bezogen wird.

[536] ... Ebenso muß man wissen, daß jenes Eine, auf das sich die verschiedenen Verhältnisse bei analogen Sachverhalten beziehen, eines der Zahl und nicht nur eines dem Begriff nach ist, so wie jenes ein Eines ist, das mit dem univoken Namen bezeichnet wird. Und deshalb sagt er, daß seiend, auch wenn es vielfach ausgesagt wird, gleichwohl nicht äquivok ausgesagt wird, sondern in Rücksicht auf ein Eines, und zwar nicht auf eines, das nur dem Begriff nach eines ist, sondern das eines ist wie irgendeine Natur. Das zeigt sich in den folgenden Beispielen.

[537] ... Als erstes bringt er nämlich ein Beispiel, bei dem vieles auf eines wie auf ein Ziel bezogen wird, wie es bei dem Wort gesund oder der Gesundheit dienlich offenkundig ist. Gesund wird nämlich nicht univok von der Diät, der Medizin, dem Urin und dem Sinnenwesen ausgesagt. Denn der Begriff von gesund besteht, wenn er von der Diät ausgesagt wird, im Erhalten der Gesundheit. Sofern er aber von

cundum vero quod dicitur de animali, ratio eius est, quoniam est receptivum vel susceptivum sanitatis. Sic igitur omne sanativum vel sanum dicitur ad sanitatem unam et eandem. Eadem enim est sanitas quam animal suscipit, urina significat, medicina facit, et diaeta conservat.

257 [538] ... Secundo ponit exemplum quando multa comparantur ad unum sicut ad principium efficiens. Aliquid enim dicitur medicativum, ut qui habet artem medicinae, sicut medicus peritus. Aliquid vero quia est bene aptum ad habendum artem medicinae, sicut homines qui sunt dispositi ut de facili artem medicinae acquirant. Ex quo contingit quod ingenio proprio quaedam medicinalia operantur. Aliquid vero dicitur medicativum vel medicinale, quia eo opus est ad medicinam, sicut instrumenta quibus medici utuntur, medicinalia dici possunt, et etiam medicinae quibus medici utuntur ad sanandum. Et similiter accipi possunt alia quae multipliciter dicuntur, sicut et ista.

258 [539] ... Et sicut est de praedictis, ita etiam et ens multipliciter dicitur. Sed tamen omne ens dicitur per respectum ad unum primum. Sed
60 hoc primum non est finis vel efficiens sicut in praemissis exemplis, sed subiectum. Alia enim dicuntur entia vel esse, quia per se habent esse sicut substantiae, quae principaliter et prius entia dicuntur. Alia vero quia sunt passiones sive proprietates substantiae, sicut per se accidentia uniuscuiusque substantiae. Quaedam autem dicuntur entia, quia sunt via ad substantiam, sicut generationes et motus. Alia autem entia dicuntur, quia sunt corruptiones substantiae. Corruptio enim est via ad non esse, sicut generatio via ad substantiam. Et quia corruptio terminatur ad privationem, sicut generatio ad formam, convenienter ipsae etiam privationes formarum substantialium esse dicuntur. Et iterum qualitates vel accidentia quaedam dicuntur entia, quia sunt activa vel generativa substantiae, vel eorum quae secundum aliquam habitudinem praedictarum ad substantiam dicuntur, vel secundum quamcumque aliam. Item negationes eorum quae ad substantiam habitudinem habent, vel etiam ipsius substantiae esse dicuntur. Unde dicimus quod non ens est non ens. Quod non diceretur nisi negationi aliquo modo esse competeret.

der Medizin ausgesagt wird, im Bewirken von Gesundheit. Wie er vom Urin ausgesagt wird, ist er ein Zeichen von Gesundheit. Wird er aber von einem Sinnenwesen ausgesagt, dann liegt seine Bedeutung darin, daß es Gesundheit empfangen und aufnehmen kann. So wird also alles Heilende und Gesunde nach einer und der gleichen Gesundheit ausgesagt. Es ist nämlich die gleiche Gesundheit, die das Sinnenwesen aufnimmt, der Urin anzeigt, die Medizin bewirkt und die Diät bewahrt.

[538] ... Als zweites stellt er ein Beispiel vor, bei dem vieles auf eines wie auf ein wirkendes Prinzip bezogen wird. Es wird etwas nämlich zur Heilkunst gehörig genannt wie einer, der die Kunst der Medizin besitzt, wie ein erfahrener Arzt. Etwas anderes aber, weil es gut geeignet ist, die medizinische Kunst zu besitzen, so wie Menschen, die die Voraussetzung haben, sich leicht die Kunst der Medizin anzueignen. Daraus ergibt sich, daß sie durch eigene Begabung bestimmte, die Medizin betreffende Dinge tun. Anderes aber heißt zur Heilkunst oder Arznei gehörig, weil man es für die Medizin braucht, so wie die Instrumente, die die Ärzte benutzen, zur Medizin gehörig genannt werden können, und auch die Medikamente, welche die Ärzte zum Heilen verwenden. Und auf ähnliche Weise kann anderes, was vielfältig ausgesagt wird, aufgefaßt werden wie dieses.

[539] ... Wie es bei den vorausgegangenen Beispielen der Fall ist, so wird auch seiend vielfach ausgesagt. Aber trotzdem wird seiend immer in Rücksicht auf ein Erstes ausgesagt. Dieses Erste ist jedoch nicht Ziel oder Wirkendes, wie bei den vorgenannten Beispielen, sondern Subjekt. Einiges nämlich wird seiend oder Sein genannt, weil es durch sich das Sein hat wie die Substanzen, die ursprünglich und früher seiende genannt werden; anderes aber, weil es sich um Erleiden und Eigentümlichkeiten der Substanz handelt, wie die eigentümlichen Akzidenzien einer jeden Substanz. Wieder anderes aber wird seiend genannt, weil es ein Weg zur Substanz ist wie die Hervorbringungen und die Bewegungen. Anderes aber wird seiend genannt, weil es das Vergehen der Substanz ist. Vergehen ist nämlich der Weg zum Nichtsein, so wie das Hervorbringen der Weg zur Substanz ist. Und da das Vergehen den Mangel zum Ziel hat so wie das Hervorbringen die Form, wird entsprechend auch vom Fehlen der substantiellen Formen selbst gesagt, es sei. Und wiederum werden Qualitäten und Akzidenzien seiend genannt, weil sie die Substanz bewirken oder hervorbringen oder das, was nach irgendeiner der im Vorausgehenden angesprochenen Beziehungen zur Substanz ausgesagt wird, oder nach irgendeiner anderen. Ebenso wird von den Verneinungen dessen, was zur Substanz einen Bezug hat, oder auch der Substanz selbst gesagt, sie seien. Deshalb sagen wir, daß ein Nichtseiendes nicht seiend ist. Das würde nicht gesagt werden, wenn der Verneinung nicht auf irgendeine Weise Sein zukäme.

[540] Sciendum tamen quod praedicti modi essendi ad quatuor possunt reduci. Nam unum eorum quod est debilissimum, est tantum in ratione, scilicet negatio et privatio, quam dicimus in ratione esse, quia ratio de eis negociatur quasi de quibusdam entibus, dum de eis affirmat vel negat aliquid. Secundum quid autem differant negatio et privatio, infra dicitur.

[541] Aliud autem huic proximum in debilitate est, secundum quod generatio et corruptio et motus entia dicuntur. Habent enim aliquid admixtum de privatione et negatione. Nam motus est actus imperfectus, ut dicitur tertio Physicorum.

[542] Tertium autem dicitur quod nihil habet de non ente admixtum, habet tamen esse debile, quia non per se, sed in alio, sicut sunt qualitates, quantitates et substantiae proprietates.

[543] Quartum autem genus est quod est perfectissimum, quod scilicet habet esse in natura absque admixtione privationis, et habet esse firmum et solidum, quasi per se existens, sicut sunt substantiae. Et ad hoc sicut ad primum et principale omnia alia referuntur. Nam qualitates et quantitates dicuntur esse, inquantum insunt substantiae; motus et generationes, inquantum tendunt ad substantiam vel ad aliquid praedictorum; privationes autem et negationes, inquantum remonent aliquid trium praedictorum.

Liber V

Lectio 2

260 [763] ... Dicit ergo primo, quod uno modo dicitur causa id ex quo fit
75– aliquid, et est ei *inexistens*, idest intus existens. Quod quidem dicitur ad
78 differentiam privationis, et etiam contrarii. Nam ex contrario vel privatione dicitur aliquid fieri sicut ex non inexistente, ut album ex nigro vel album ex non albo. Statua autem fit ex aere, et phiala ex argento, sicut ex inexistente. Nam cum statua fit, non tollitur ratio aeris, nec si fit phiala, tollitur ratio argenti. Et ideo aes statuae, et argentum phialae sunt causa per modum materiae. *Et horum genera*, quia cuiuscumque mate-

[540] Man muß jedoch wissen, daß die vorgenannten Seinsweisen auf vier [Arten] zurückgeführt werden können. Denn eine von ihnen, sie ist die schwächste, ist nur im Verstand, nämlich Verneinung und Mangel. Von ihr sagen wir, sie sei im Verstand, weil der Verstand über sie handelt wie über Seiende, wenn er über sie etwas bejaht oder verneint. Worin sich aber Verneinung und Mangel unterscheiden, darüber wird weiter unten gehandelt werden.

[541] Die andere [Art] aber ist dieser am nächsten an Schwäche, sofern Entstehen und Vergehen und Bewegung seiend genannt werden. Es ist ihnen nämlich etwas von Mangel und Verneinung beigemischt. Denn die Bewegung [das Werden] ist ein unvollkommener Akt, wie es im III. Buch der Physik heißt.

[542] Eine dritte Art wird das genannt, dem nichts an Nichtsein beigemischt ist, das aber trotzdem ein schwaches Sein hat, weil es nicht in sich, sondern in einem anderen ist, wie die Qualitäten, Quantitäten und Proprietäten der Substanz.

[543] Die vierte Art aber ist die, welche die vollkommenste ist, weil sie nämlich ihr Sein in der Natur hat ohne Beimischung eines Mangels; und sie hat ein sicheres und festes Sein, gewissermaßen durch sich selbst existierend, so wie es die Substanzen sind. Und auf diese Seinsweise werden alle anderen wie auf ein Erstes und Ursprüngliches bezogen. Denn von Qualitäten und Quantitäten sagt man, daß sie sind, insofern sie in der Substanz sind, von den Bewegungen und dem Entstehen, insofern sie zur Substanz oder zu einer der vorgenannten [Seinsarten] hinstreben; Mangel und Verneinungen aber, insofern sie eine der drei Vorgenannten beseitigen.

Buch V

Lectio 2

[763] ... Er sagt also zuerst, daß auf eine Weise das Ursache genannt wird, aus dem irgendetwas wird, und das in ihm existiert, d.h. innerlich existierend ist. Das ist im Unterschied zum Mangel wie auch zum konträren Gegensatz gesagt. Denn aus einem konträren Gegensatz oder einem Mangel sagt man, es entstehe etwas wie aus einem nicht darin Existierenden, wie Weißes aus Schwarzem oder Weißes aus Nicht-weißem. Eine Statue aber entsteht aus Erz und eine Vase aus Silber, wie aus etwas, das darin existiert. Denn wenn eine Statue entsteht, wird das We-

ria est species aliqua, materia est eius genus, sicut si materia statuae est aes, eius materia erit metallum, et mixtum, et corpus, et sic de aliis.

261 [764] Alio autem modo dicitur causa, species et exemplum, id est exemplar; et haec est causa formalis, quae comparatur dupliciter ad rem. Uno modo sicut forma intrinseca rei; et haec dicitur species. Alio modo sicut extrinseca a re, ad cuius tamen similitudinem res fieri dicitur; et secundum hoc, exemplar rei dicitur forma. Per quem modum ponebat Plato ideas esse formas. Et quia unumquodque consequitur naturam vel generis vel speciei per formam suam, natura autem generis vel speciei est id quod significat definitio, dicens quid est res, ideo forma est ratio ipsius *quod quid erat esse*, id est definitio per quam scitur quid est res. Quamvis enim in definitione ponantur aliquae partes materiales, tamen id quod est principale in definitione, oportet quod sit ex parte formae. Et ideo haec est ratio quare forma est causa, quia perficit rationem quidditatis rei. Et sicut id quod est genus materiae, est etiam materia, ita etiam genera formarum sunt formae rerum; sicut forma consonantiae diapason, est proportio duorum ad unum. Quando enim duo soni se habent adinvicem in dupla proportione, tunc est inter eos consonantia diapason, unde dualitas est forma eius. Nam proportio dupla ex dualitate rationem habet. Et, quia numerus est genus dualitatis, ideo ut universaliter loquamur, etiam numerus est forma diapason, ut scilicet dicamus quod diapason est secundum proportionem numeri ad numerum. Et non solum tota definitio comparatur ad definitum ut forma, sed etiam partes definitionis, quae scilicet ponuntur in definitione in recto. Sicut enim animal gressibile bipes est forma hominis, ita animal, et gressibile, et bipes. Ponitur autem interdum materia in definitione, sed in obliquo; ut cum dicitur, quod anima est actus corporis organici physici potentia vitam habentis ...

262 [765] Tertio modo dicitur causa unde primum est principium permutationis et quietis; et haec est causa movens, vel efficiens. Dicit autem, motus, aut etiam quietis, quia motus naturalis et quies naturalis in eadem causam reducuntur, et similiter quies violenta et motus violentus.

sen des Erzes nicht aufgehoben, und wenn eine Vase entsteht, wird nicht das Wesen des Silbers aufgehoben. Deshalb sind das Erz der Statue und das Silber der Vase Ursache auf die Weise der Materie. *Und deren Gattungen*, da die Materie eines jeden irgendeine Art ist, ist die Materie dessen Gattung. So wie wenn etwa die Materie der Statue Erz ist, wird ihre Materie Metall, etwas Gemischtes, ein Körper usw. sein.

[764] Auf eine andere Weise werden die Art und das Beispiel, d.h. das Vorbild, Ursache genannt; und das ist die Formursache. Sie verhält sich in zweifacher Weise zur Sache. Zum einen wie die innere Form der Sache; und diese heißt Art. Zum anderen wie eine der Sache äußerliche [Form], deren Ähnlichkeit jedoch, wie es heißt, die Sache entsteht; und demgemäß wird das Vorbild einer Sache Form genannt. In diesem Sinne vertrat Plato die These, die Ideen seien Formen. Und da ein jedes seine Natur, sei es der Gattung oder der Art, durch seine Form erlangt, die Natur der Gattung oder der Art aber das ist, was die Definition bezeichnet, indem sie sagt, was eine Sache ist, deshalb ist die Form der Grund dessen »was das Sein war« [des Wesens] selbst, d.h. die Definition, durch die gewußt wird, was eine Sache ist. Wenngleich nämlich in einer Definition auch irgendwelche materiellen Teile vorkommen, so muß doch das, was das Ursprüngliche in einer Definition ist, von seiten der Form sein. Und deshalb ist das der Grund, weshalb die Form eine Ursache ist, weil sie den Begriff der Washeit einer Sache vollendet. Und so wie das, was die Gattung der Materie ist, auch Materie ist, so sind auch die Gattungen der Formen die Formen der Dinge. So ist etwa die Form des Zusammenklangs einer Oktave das Verhältnis von zwei zu eins. Wenn nämlich zwei Töne zueinander im Verhältnis von zwei zu eins stehen, dann besteht zwischen ihnen der Zusammenklang einer Oktave, deshalb ist sie Zweiheit ihrer Form. Denn ein Verhältnis eins zu zwei hat seinen Grund in der Zweiheit. Weil die Zahl die Gattung der Zweiheit ist, deshalb ist, um es allgemeiner zu sagen, auch die Zahl Form der Oktave, so daß man sagen kann, eine Oktave bestehe im Verhältnis zwischen zwei Zahlen. Und nicht nur die ganze Definition wird als Form mit dem Definierten in Beziehung gesetzt, sondern auch Teile der Definition, die allerdings direkt in der Definition vorkommen. Wie nämlich zweibeiniges, gehfähiges Sinnenwesen die Form des Menschen ist, so Sinnenwesen und gehfähig und zweibeinig. Bisweilen wird aber die Materie in die Definition aufgenommen, aber indirekt; so wenn es heißt, die Seele sei die Wirklichkeit eines organischen physischen Körpers, der der Möglichkeit nach Leben hat. ...

[765] Auf eine dritte Weise wird das Ursache genannt, wovon das erste Prinzip der Veränderung und der Ruhe ausgeht; und das ist die bewegende oder bewirkende Ursache. Er sagt aber der Bewegung oder auch der Ruhe, weil die natürliche Bewegung und die natürliche Ruhe

Ex eadem enim causa ex qua movetur aliquid ad locum, quiescit in loco. *Sicut consiliator est causa.* Nam ex consiliatore incipit motus in eo, qui secundum consilium agit ad rei conservationem. Et similiter *pater est causa filii.* In quibus duobus exemplis duo principia motus tetigit ex quibus omnia fiunt, scilicet propositum in consiliatore, et naturam in patre. Et universaliter omne faciens est causa facti per hunc modum, et permutans permutati.

[770] Ad hoc autem genus causae reducitur quicquid facit aliquid quocumque modo esse, non solum secundum esse substantiale, sed secundum accidentale; quod contingit in omni motu. Et ideo non solum dicitur quod faciens sit causa facti, sed etiam mutans mutati.

263 [771] Quarto modo dicitur causa finis; hoc autem est cuius causa aliquid fit, sicut sanitas est causa ambulandi. Et quia de fine videbatur minus quod esset causa, propter hoc quod est ultimum in esse, unde etiam ab aliis prioribus philosophis haec causa est praetermissa, ut in primo libro praehabitu est, ideo specialiter probat de fine quod sit causa. Nam haec quaestio quare, vel propter quid, quaerit de causa: cum enim quaeritur quare, vel propter quid quis ambulat, convenienter respondentes dicimus, ut sanetur. Et sic respondentes opinamur reddere causam. Unde patet quod finis est causa. Non solum autem ultimum, propter quod efficiens operatur, dicitur finis respectu praecedentium; sed etiam omnia intermedia quae sunt inter primum agens et ultimum finem, dicuntur finis respectu praecedentium; et eodem modo dicuntur causa unde principium motus respectu sequentium.

auf dieselbe Ursache zugeführt werden, und entsprechend auch die gewaltsame Ruhe und die gewaltsame Bewegung. Aufgrund derselben Ursache nämlich, von der etwas zu einem Ort bewegt wird, ruht es auch an einem Ort. *So wie der Ratgeber Ursache ist.* Denn von dem Ratgeber nimmt die Bewegung in dem ihren Ausgang, der nach diesem Rat handelt, um eine Sache zu erhalten. Und ähnlich *ist der Vater Ursache des Sohnes.* Mit diesen beiden Beispielen berührte er die zwei Prinzipien der Bewegung, aus denen alles entsteht, nämlich der Vorschlag beim Ratgeber und die Natur beim Vater. Und auf diese Weise ist ganz allgemein jedes Tätige Ursache des Getanen und jedes Verändernde [Ursache] des Veränderten.

[770] Auf diese Gattung der Ursache wird alles zurückgeführt, was bewirkt, daß etwas, auf welche Weise auch immer, ist, nicht nur im Bezug auf das substantielle, sondern auch auf das akzidentelle Sein; das ereignet sich in jeder Bewegung. Und deshalb sagt er nicht nur, daß das Wirkende Ursache des Geschehenen, sondern auch das Verändernde [Ursache] des Veränderten sei.

[771] Auf eine vierte Weise wird Ursache als Ziel ausgesagt; das aber ist, weswegen etwas geschieht, so wie die Gesundheit Ursache des Spaziergehens ist. Da das Ziel weniger Ursache zu sein schien, weil es das Letzte im Sein ist, ist diese Ursache auch von anderen früheren Philosophen übergangen worden, wie im ersten Buch festgestellt wurde. Deshalb führt er vom Ziel besonders den Nachweis, daß es eine Ursache sei. Denn diese Frage warum oder weswegen fragt nach der Ursache. Wenn nämlich gefragt wird, warum oder weswegen jemand spazierengeht, dann antworten wir angemessen, wenn wir sagen, damit er gesund wird. Und so antwortend meinen wir, eine Ursache wiederzugeben. Von daher ist es offenkundig, daß das Ziel eine Ursache ist. Aber nicht nur das Letzte, weswegen ein Wirkendes tätig ist, heißt Ziel im Blick auf das Vorausgehende, sondern auch alles Mittlere, das zwischen dem ersten Tätigen und dem letzten Ziel liegt, wird mit Rücksicht auf das Vorausgehende Ziel genannt; und in gleicher Weise wird das Ursache genannt, von dem das Prinzip der Bewegung im Blick auf das Folgende ausgeht.

Liber IX

Lectio 1

[1768] Postquam determinavit Philosophus de ente secundum quod dividitur per decem praedicamenta, hic intendit determinare de ente secundum quod dividitur per potentiam et actum ...

264 Dicit ergo primo, quod in praemissis dictum est de ente primo, ad
73– quod omnia alia praedicamenta entis referuntur, scilicet de substantia.
74 Et quod ad substantiam omnia alia referantur sicut ad ens primum manifestat, quia omnia alia entia, scilicet qualitas quantitas et huiusmodi dicuntur secundum rationem substantiae. Dicitur enim quantitas ex hoc quod est mensura substantiae, et qualitas ex hoc quod est quaedam dispositio substantiae; similiter in aliis. Et hoc patet ex hoc, quod omnia accidentia habent rationem substantiae, quia in definitione cuiuslibet accidentis oportet ponere proprium subiectum, sicut in definitione simi ponitur nasus. Et hoc declaratum est in praemissis, scilicet in principio septimi.

[1769] Sed quia ens dividitur uno modo secundum quod dicitur quid, scilicet substantia, aut quantitas, aut qualitas, quod est dividere ens per decem praedicamenta: alio modo secundum quod dividitur per potentiam et actum vel operationem, a qua derivatum est nomen actus, ut postea dicitur; oportet nunc determinare de potentia et actu.

265 [1770] Et primo de potentia quae maxime dicitur proprie, non tamen utile est ad praesentem intentionem. Potentia enim et actus, ut plurimum, dicuntur in his quae sunt in motu, quia motus est actus entis in potentia. Sed principalis intentio huius doctrinae non est de potentia et actu secundum quod sunt in rebus mobilibus solum, sed secundum quod sequuntur ens commune. Unde et in rebus immobilibus invenitur potentia et actus, sicut in rebus intellectualibus.

[1771] Sed cum dixerimus de potentia, quae est in rebus mobilibus, et de actu, ei correspondente, ostendere poterimus et de potentia et actu secundum quod sunt in rebus intelligibilibus, quae pertinent ad substantias separatas, de quibus postea agetur. Et hic est ordo conveniens, cum sensibilia quae sunt in motu sint nobis magis manifesta. Et ideo

Lectio 1

[1768] Nachdem der Philosoph über das Seiende gehandelt hat, insofern es in die zehn Prädikamente eingeteilt wird, beabsichtigt er hier, über das Seiende zu handeln, sofern es in Potenz und Akt eingeteilt wird ...

Zunächst also sagt er, daß im Vorausgehenden über das erste Seiende gesprochen wurde, auf das sich alle anderen Aussageweisen des Seins beziehen, nämlich über die Substanz. Und er zeigt, daß sich alle anderen auf die Substanz wie auf das erste Seiende beziehen, weil alle anderen Seienden, nämlich Qualität, Quantität und so weiter, gemäß einer begrifflichen Hinsicht der Substanz ausgesagt werden. Die Quantität nämlich wird von daher benannt, daß sie das Maß der Substanz, und die Qualität, daß sie eine gewisse Disposition der Substanz ist; ähnlich verhält es sich bei den anderen. Das geht daraus hervor, daß alle Akzidentien die Bewandnis der Substanz haben, da in die Definition eines jeden Akzidents das je eigene Subjekt einbezogen werden muß, so wie etwa in der Definition von gekrümmt [stupsnasig] Nase vorkommt. Und das ist im Vorausgehenden erläutert worden, nämlich am Anfang des siebten Buches.

[1769] Seiend wird einerseits unter dem Gesichtspunkt eingeteilt, daß ein Was ausgesagt wird, nämlich Substanz oder Quantität oder Qualität, d.h. seiend in die zehn Prädikamente einteilen. Andererseits wird es eingeteilt unter dem Aspekt von Potenz und Akt oder Tätigsein, wovon das Wort Akt hergeleitet ist, wie später zu zeigen sein wird. Deshalb muß jetzt von Potenz und Akt gehandelt werden.

[1770] Und zunächst von der Potenz im eigentlichsten Sinne; im Hinblick auf die vorgenommene Zielsetzung ist das jedoch nicht von Nutzen. Meistens spricht man nämlich von Potenz und Akt bei den Dingen, die in Bewegung sind, denn die Bewegung ist die Wirklichkeit eines der Potenz nach Seienden. Die Hauptabsicht dieser Abhandlung zielt nicht auf Potenz und Akt, sofern sie allein in den veränderlichen Dingen sind, sondern sofern sie mit dem Sein ganz allgemein gegeben sind. Deshalb finden sich auch in den unbeweglichen Dingen Potenz und Akt, so wie in den geistigen Dingen.

[1771] Aber da wir von der Potenz, die in den veränderlichen Dingen ist, und dem ihr korrespondierenden Akt gesprochen haben, werden wir auch von Potenz und Akt handeln können, sofern sie in den geistigen Dingen sind, die zu den [von der Materie] abgetrennten Substanzen gehören, von denen später gehandelt werden wird. Das ist die

per ea devenimus in cognitionem substantiarum rerum immobilium ...

266 [1773] ... Dicit ergo primo, quod determinatum est in aliis, scilicet quinto huius, quod multipliciter dicitur potentia et posse. Sed ista multiplicitas quantum ad quosdam modos est multiplicitas aequivocationis, sed quantum ad quosdam analogiae. Quaedam enim dicuntur possibilia vel impossibilia, eo quod habent aliquod principium in seipsis; et hoc secundum quosdam modos, secundum quos omnes dicuntur potentiae non aequivoce, sed analogice. Aliqua vero dicuntur possibilia vel potentia, non propter aliquod principium quod in seipsis habeant; et in illis dicitur potentia aequivoce ...

267 [1776] His ergo modis praetermissis, considerandum est de potentiis, quae reducuntur ad unam speciem, quia quaelibet earum est principium quoddam, et omnes potentiae sic dictae reducuntur ad aliquod principium ex quo omnes aliae dicuntur. Et hoc est principium activum, quod est principium transmutationis in alio in quantum est aliud. Et hoc dicit, quia possibile est quod principium activum simul sit in ipso mobili vel passo, sicut cum aliquid movet seipsum; non tamen secundum idem est movens et motum, agens et patiens. Et ideo dicitur quod principium quod dicitur potentia activa, est principium transmutationis in alio in quantum est aliud; quia etsi contingat principium activum esse in eodem cum passo, non tamen secundum quod est idem, sed secundum quod est aliud.

268 [1777] Et quod ad illud principium quod dicitur potentia activa, reducuntur aliae potentiae, manifestum est. Nam alio modo dicitur potentia passiva, quae est principium quod aliquid moveatur ab alio, in quantum est aliud. Et hoc dicit, quia etsi idem patiatur a seipso, non tamen secundum idem, sed secundum aliud. Haec autem potentia reducitur ad primam potentiam activam, quia passio ab agente causatur. Et propter hoc etiam potentia passiva reducitur ad activam.

269 [1778] Alio modo dicitur potentia quidam habitus impassibilitatis eius quae est in deterius, idest dispositio quaedam ex qua aliquid habet quod non possit pati transmutationem in deterius, et hoc est quod non possit pati corruptionem ab alio *in quantum est aliud*, scilicet a principio transmutationis quod est principium activum.

[1779] Manifestum est autem quod uterque istorum modorum dici-

angemessene Reihenfolge, da die sinnlich wahrnehmbaren, veränderlichen Dinge für uns offenkundiger sind. Und deshalb kommen wir über sie zur Kenntnis der unwandelbaren Substanzen. ...

[1773] ... Er stellt also zuerst fest, was an anderer Stelle, nämlich im fünften Buch dieser Schrift, behandelt wurde, daß Potenz und Können auf vielfältige Weise ausgesagt werden. Aber diese Vielfalt ist mit Blick auf manche Weisen eine Vielfalt der Wortgleichheit, in bezug auf andere der Analogie. Manches nämlich wird deshalb möglich oder unmöglich genannt, weil es irgendein Prinzip in sich hat; und das nach bestimmten Weisen, nach denen alle Potenzen nicht äquivok, sondern analog benannt werden. Manches aber wird möglich oder Potenz genannt nicht wegen eines Prinzips, das es in sich hat; dabei wird Potenz äquivok verwendet. ...

[1776] Unter Auslassung dieser Weisen, soll über die Potenzen nachgedacht werden, die sich auf eine Art zurückführen lassen, weil jede von ihnen ein gewisses Prinzip ist, und alle so benannten Potenzen zurückgeführt werden auf ein Prinzip, nach dem alle anderen benannt werden. Und das ist ein aktives Prinzip, das ein Prinzip der Veränderung in einem anderen ist, insofern es ein anderes ist. Das sagt er, weil es möglich ist, daß ein aktives Prinzip zugleich in dem Veränderlichen oder dem, was etwas erlitten hat, selbst ist; so wie wenn sich etwas selbst bewegt; trotzdem ist es nicht in derselben Hinsicht bewegend und bewegt, tätig und erleidend. Und deshalb heißt es, daß ein Prinzip, das als aktive Potenz bezeichnet wird, ein Prinzip der Veränderung in einem anderen ist, insofern es ein anderes ist. Denn wenn es auch vorkommt, daß ein aktives Prinzip in demselben mit einem passiven sei, dann aber doch nicht, insofern es dasselbe ist, sondern sofern es ein anderes ist.

[1777] Daß auf dieses Prinzip, das aktive Potenz genannt wird, alle Potenzen zurückgeführt werden, ist offenkundig. Denn auf andere Weise nennt man passive Potenz das, was das Prinzip dafür ist, daß etwas von einem anderen bewegt wird, insofern es ein anderes ist. Er sagt das aus folgendem Grund: Auch wenn dasselbe von sich selbst etwas erleidet, dann geschieht das trotzdem nicht in derselben, sondern in anderer Hinsicht. Diese Potenz aber wird auf die erste aktive Potenz zurückgeführt, weil ein Erleiden von einem Tätigen verursacht wird. Aus diesem Grund wird auch die passive auf die aktive Potenz zurückgeführt.

[1778] In anderer Weise wird Potenz ein Habitus der Erleidensunfähigkeit in bezug auf das, was zum Schlechteren führt, genannt, d.h. eine Verfaßtheit, aufgrund deren etwas keine Veränderung zum Schlechteren erleiden kann; das besagt, daß es keine Vernichtung erleiden kann von einem anderen, insofern es ein anderes ist, nämlich von einem Prinzip der Veränderung, das ein aktives Prinzip ist.

[1779] Es ist aber offenkundig, daß beide Arten durch den Vergleich

tur per comparisonem alicuius existentis in nobis ad passionem. In quorum uno dicitur potentia propter principium ex quo aliquis potest non pati; in alio autem propter principium ex quo quis potest pati. Unde, cum passio ab actione dependeat, oportet quod in definitione utriusque illorum modorum ponatur definitio *potentiae primae*, scilicet activae. Et ita istae duae reducuntur ad primam, scilicet ad potentiam activam sicut ad priorem.

270 [1780] Iterum alio modo dicuntur potentiae non solum per ordinem ad facere et pati, sed per ordinem ad hoc quod est bene in utroque; sicut dicimus aliquem potentem ambulare, non quod possit ambulare quoquo modo, sed eo quod possit bene ambulare. Et e converso dicimus esse de claudicante, quod non possit ambulare. Similiter dicimus ligna combustibilia eo quod comburi possint de facili. Ligna vero viridia, quae non de facili comburuntur, dicimus incombustibilia. Unde manifestum est quod in definitione harum potentiarum, quae dicuntur respectu bene agere vel pati, includuntur rationes primarum potentiarum, quae dicebantur simpliciter agere et pati: sicut in bene agere includitur agere; et pati, in eo quod est bene pati. Unde manifestum est, quod omnes isti modi potentiarum reducuntur ad unum primum, scilicet ad potentiam activam. Et inde patet quod haec multiplicitas non est secundum aequivocationem, sed secundum analogiam.

271 [1781] Ex praedictis quamdam veritatem circa praedictas potentias manifestat; et dicit, quod potentia faciendi et patiendi est quodammodo una potentia, et quodammodo non. Una quidem est, si consideretur ordo unius ad aliam; una enim dicitur per respectum ad alteram. Potest enim dici aliquid habens potentiam patiendi, quia ipsum habet per se potentiam ut patiat, vel eo quod habet potentiam ut aliud patiat ab ipso.

272 [1782] Si autem considerentur hae duae potentiae, activa scilicet et passiva, secundum subiectum, in quibus sunt, sic est alia potentia activa et alia passiva. Potentia enim passiva est in patiente, quia patiens patitur propter aliquod principium in ipso existens, et huiusmodi est materia. Potentia autem passiva nihil aliud est quam principium patiendi ab alio. Sicut comburi quoddam pati est; et principium materiale propter quod aliquid est aptum combustioni, est pingue vel crassum ...

irgendeiner Wirklichkeit in uns zum Erleiden genannt werden. Im einen Fall wird von Potenz gesprochen wegen des Prinzips, aufgrund dessen einer imstande ist, nicht zu erleiden; im anderen Falle wegen des Prinzips, aufgrund dessen jemand erleiden kann. Da Erleiden von Tätigsein abhängt, ist es erforderlich, daß in der Definition jener beiden Weisen der Begriff der ersten Potenz, nämlich der aktiven vorkommt. Und deshalb werden diese beiden zurückgeführt auf die erste, nämlich die aktive Potenz als die frühere.

[1780] In einer anderen Weise wiederum werden die Potenzen nicht nur durch die Hinordnung auf Tun und Erleiden benannt, sondern durch die Hinordnung auf das, was bei beiden gut entwickelt ist; so wie wir von jemandem sagen, er kann gehen, nicht weil er irgendwie gehen kann, sondern deshalb, weil er gut gehen kann. Und umgekehrt ist es, wenn wir sagen, ein Gehbehinderter könne nicht gehen. Ähnlich sprechen wir von brennbarem Holz deshalb, weil es leicht verbrannt werden kann. Von grünem Holz dagegen, das nicht leicht verbrannt werden kann, sagen wir, es sei nicht zu verbrennen. Von daher ist es offenkundig, daß in der Definition dieser Potenzen, die mit Rücksicht auf das gut Tätigsein oder Erleiden so benannt werden, die Wesensbestimmungen der ersten Potenzen eingeschlossen sind, die nach dem einfachen Tun und Erleiden benannt werden; so wie in gut Tätigsein Tätigsein impliziert ist; und Erleiden in dem, was gut Erleiden heißt. Deshalb liegt es auf der Hand, daß alle diese Weisen der Potenzen auf ein Erstes zurückgeführt werden, und zwar auf eine aktive Potenz. Und deshalb ist auch einsichtig, daß diese Vielheit nicht äquivok, sondern analog zu verstehen ist.

[1781] Aus dem im Vorausgehenden Gesagten leitet er eine gewisse Wahrheit über die bisher behandelten Potenzen ab. Er stellt fest, daß die tätige und die erleidende Potenz in gewisser Weise eine Potenz sind und in gewisser Weise nicht. Eine Potenz nämlich sind sie, wenn man die gegenseitige Zuordnung betrachtet. Es kann nämlich etwas, das eine erleidende Potenz hat, so genannt werden, weil es selbst durch sich selbst eine Potenz hat, etwas zu erleiden, oder deshalb, weil es eine Potenz hat, daß ein anderes etwas von ihm selbst erleidet.

[1782] Wenn aber diese beiden Potenzen, die aktive und die passive, unter dem Gesichtspunkt des Subjekts, in dem sie sind, betrachtet werden, dann ist die aktive Potenz eine und die passive eine andere. Eine passive Potenz ist nämlich in einem Erleidenden, weil der Erleidende erleidet wegen eines Prinzips, das sich in ihm findet; und solcher Art ist die Materie. Die passive Potenz aber ist nichts anderes als ein Prinzip, von einem anderen etwas zu erleiden. So wie Verbrannt-Werden ein Erleiden ist und das materiale Prinzip, weshalb etwas zum Verbrennen geeignet ist, ist, daß es fett und dick ist. ...

[1783] Et quia potentia activa et passiva in diversis sunt, manifestum est quod nihil patitur a seipso, inquantum aliquid est aptum natum agere vel pati. Per accidens autem aliquid pati contingit a seipso; sicut medicus sanat seipsum, non ut medicum, sed sicut infirmum. Ideo autem non patitur aliquid a seipso, quia per se loquendo, alicui uni et eadem inest unum dictionum principiorum et non aliud. Cui enim inest principium agendi, non inest principium patiendi, nisi secundum accidens, ut dictum est.

Lectio 5

273 [1823] Postquam determinavit de potentia, hic determinat de actu.

... Primo continuat se ad praecedentia [768]; dicens, quod quia dictum est de potentia quae invenitur in rebus mobilibus, quae scilicet est principium motus active et passive, oportet determinare quid est actus, et qualiter se habeat ad potentiam: quia per hoc simul manifestum erit de potentia, cum diviserimus actum. Actus enim non tantum invenitur in rebus mobilibus, sed etiam in rebus immobilibus.

[1824] Ex quo manifestum est, cum potentia dicatur ad actum, quod active possibile vel potens, non solum dicatur quod est natum movere active, vel moveri ab alio passive, aut simpliciter, secundum quod dicitur potentia respectu actionis aut passionis communiter, aut modo quodam, secundum quod potentia dicitur respectu eius quod est bene agere aut bene pati; sed etiam dicitur possibile vel potens aliter secundum ordinem ad actum qui est sine motu. Licet enim nomen actus a motu originem sumpserit, ut supra dictum est, non tamen solum motus dicitur actus; unde nec dicitur solum possibile in ordine ad motum. Et ideo oportet inquirendo de his tractare.

[1825] Determinat de actu ...

274 Primo ostendit quid est actus; dicens, quod actus est, quando res est, nec tamen ita est sicut quando est in potentia. Dicimus enim in ligno esse imaginem Mercurii potentia, et non actu, antequam lignum sculpatur; sed si sculptum fuit, tunc dicitur esse in actu imago Mercurii in

[1783] Da die aktive und die passive Potenz in verschiedenen Seienden sind, liegt es auf der Hand, daß nichts von sich selbst etwas erleidet, insofern etwas von seinem Ursprung her fähig ist, tätig zu sein oder zu erleiden. Beiläufig kann jedoch ein Erleiden von sich selbst vorkommen; wenn etwa ein Arzt sich selbst heilt, nicht als Arzt, sondern als Kranker. Deshalb erleidet er nicht etwas von sich selbst, weil genau genommen in einem und demselben das eine der beiden Prinzipien sich findet und nicht das andere. In dem sich nämlich das Tätigkeitsprinzip findet, findet sich nicht das Erleidensprinzip, es sei denn akzidentell, wie gesagt wurde.

Lectio 5

[1823] Nachdem er über die Potenz Bestimmungen getroffen hat, geht es um den Akt.

... Zunächst greift er das Vorausgegangene auf. Da von der Potenz, die sich in den veränderlichen Dingen findet, sie ist in aktiver und passiver Hinsicht Prinzip der Bewegung, gesprochen wurde, ist es erforderlich, zu bestimmen, was der Akt ist und wie er sich zur Potenz verhält. Durch die Einteilung des Aktes nämlich fällt zugleich Licht auf die Potenz. Der Akt findet sich nämlich nicht nur in den veränderlichen Dingen, sondern auch in den unveränderlichen.

[1824] Daraus erhellt, daß, da die Potenz nach dem Akt benannt wird, aktiv möglich und fähig nicht nur das benannt wird, das von sich aus aktiv bewegen kann oder passiv von einem anderen bewegt werden kann, oder einfach sofern es Potenz hinsichtlich einer Handlung oder eines Erleidens allgemein benannt wird, oder auf irgendeine Weise, wonach Potenz benannt wird im Bezug auf das was gut tätig sein oder gut erleiden heißt, sondern daß möglich oder fähig auch anders benannt werden wird aufgrund der Hinordnung auf einen Akt, der ohne Bewegung ist. Wenn auch das Wort Akt ursprünglich von der Bewegung genommen ist, wie oben gesagt wurde, wird trotzdem nicht nur die Bewegung Akt genannt; deshalb wird auch nicht allein in Hinordnung auf die Bewegung etwas möglich genannt. Und deshalb ist es erforderlich, diesen Fragen weiter nachzugehen.

[1825] ... Er nimmt Bestimmungen über den Akt vor.

Zunächst zeigt er, was ein Akt ist, indem er sagt, ein Akt sei dann gegeben, wenn eine Sache ist, jedoch nicht so ist, wie wenn sie in Potenz ist. Wir sagen nämlich, ein Holz sei das Bild des Mercurius der Potenz, nicht dem Akte nach, bevor das Holz geschnitzt wird; aber

ligno. Et similiter in aliquo toto continuo pars eius. Pars enim, puta medietas, est in potentia, in quantum possibile est ut pars illa auferatur a toto per divisionem totius; sed diviso toto, iam erit pars illa in actu ...

275 [1826] Respondet quaestioni tacitae. Posset enim aliquis quaerere ab eo, ut ostenderet quid sit actus per definitionem. Sed ipse respondet dicens, quod inducendo in singularibus per exempla manifestari potest illud quod volumus dicere, scilicet quid est actus, *et non oportet cuiuslibet rei quaerere terminum*, idest definitionem. Nam prima simplicia definiri non possunt, cum non sit in definitionibus abire in infinitum. Actus autem est de primis simplicibus; unde definiri non potest.

276 [1827] Sed per proportionem aliquorum duorum adinvicem, potest videri quid est actus. Ut si accipiamus proportionem aedificantis ad aedificabile, et vigilantis ad dormientem, et eius qui videt ad eum qui habet clausos oculos cum habeat potentiam visivam, et eius *quod segregatur a materia*, idest per operationem artis vel naturae formatur, et ita a materia informi segregatur; et similiter per comparisonem eius quod est praeparatum, ad illud quod non est praeparatum, sive quod est elaboratum ad id quod non est elaboratum. Sed quorumlibet sic differentium altera pars erit actus, et altera potentia. Et ita proportionaliter ex particularibus exemplis possumus venire ad cognoscendum quid sit actus et potentia.

277 [1828] Ostendit, quod diversimode dicatur actus. Et ponit duas diversitates: quarum prima est, quod actus dicitur vel actus, vel operatio. Ad hanc diversitatem actus insinuandam dicit primo, quod non omnia dicimus similiter esse actu, sed hoc diversimode. Et haec diversitas considerari potest per diversas proportionem. Potest enim sic accipi proportio, ut dicamus, quod sicut hoc est in hoc, ita hoc in hoc. Utputa visus sicut est in oculo, ita auditus in aure. Et per hunc modum proportionis accipitur comparatio substantiae, idest formae, ad materiam; nam forma in materia dicitur esse.

278 [1829] Alius modus proportionis est, ut dicamus quod sicut habet se hoc ad hoc, ita hoc ad hoc; puta sicut se habet visus ad videndum, ita auditus ad audiendum. Et per hunc modum proportionis accipitur com-

wenn es geschnitzt ist, dann sagt man, das Bild des Mercurius sei in Wirklichkeit im Holz. Auf ähnliche Weise verhält sich in einem kontinuierlichen Ganzen dessen Teil. Ein Teil nämlich, angenommen das Mittelstück, ist in Potenz, insofern es möglich ist, daß jener Teil vom Ganzen durch Teilung des Ganzen weggenommen wird; aber nach der Teilung des Ganzen wird jener Teil schon im Akt sein ...

[1826] Er antwortet auf eine nicht gestellte Frage. Es könnte nämlich jemand von ihm verlangen, er solle mit einer Definition zeigen, was ein Akt sei. Aber er selbst antwortet, indem er sagt, daß durch Hinführung zu einzelnen Dingen (durch Induktion) mit Beispielen jenes begreiflich gemacht werden kann, was wir sagen wollen, nämlich was Akt sei; und es ist nicht nötig, den Begriff, d.h. die Definition, einer jeden Sache zu suchen. Denn die ersten Einfachen [Sachverhalte] können nicht definiert werden, da man in den Definitionen nicht ins Unendliche weitergehen kann. Akt aber gehört zu den ersten Einfachen; deshalb kann er nicht definiert werden.

[1827] Aber durch das Verhältnis von zwei Sachverhalten zueinander kann gesehen werden, was Akt ist. Wenn wir etwa das Verhältnis eines Bauenden zu dem zu Erbauenden, des Wachenden zum Schlafenden, des Sehenden zu dem mit geschlossenen Augen, wenn er die Sehkraft besitzt, und dessen, was von der Materie abgesondert wird, d.h. durch die Tätigkeit der Kunst oder der Natur gebildet wird und so von der ungeformten Materie abgesondert wird; und ähnlich durch den Vergleich dessen, was vorbereitet ist, mit dem, was nicht vorbereitet ist, oder was herausgearbeitet ist, mit dem, was nicht herausgearbeitet ist. Aber von all den Sachverhalten, die sich so unterscheiden, wird der eine Teil Akt, der andere Potenz sein. Und so können wir durch Verhältnisbestimmung von Einzelbeispielen ausgehend, zur Erkenntnis dessen gelangen, was Akt und Potenz ist.

[1828] Er zeigt, daß Akt auf verschiedene Weise benannt wird. Er stellt zwei Unterschiede auf. Einmal wird Akt entweder Wirklichkeit oder Tätigkeit genannt. Um diesen Aspekt des Aktes zum Ausdruck zu bringen, sagt er zuerst, daß wir nicht von allem sagen, es sei in gleicher Weise im Akt, sondern auf verschiedene Weise. Und diese Verschiedenheit kann durch unterschiedliche Verhältnisse bedacht werden. Verhältnis kann nämlich so aufgefaßt werden, daß wir sagen, so wie dieses in diesem, ist dieses in diesem. Wie beispielsweise das Sehen im Auge, so das Hören im Ohr. Und auf diese Verhältnisweise wird der Bezug der Substanz, d.h. der Form, zur Materie verstanden; denn von der Form heißt es, sie sei in der Materie.

[1829] Die andere Weise des Verhältnisses besteht darin, daß wir sagen, so wie sich dieses zu diesem verhält, so dieses zu diesem; wie sich etwa der Gesichtssinn zum Sehen verhält, so das Gehör zum Hören.

paratio motus ad potentiam motivam, vel cuiuscumque operationis ad potentiam operativam.

- 279 [1830] Ponit aliam diversitatem actus; dicens, quod infinitum, et inane sive vacuum, et quaecumque huiusmodi sunt, aliter dicuntur esse in potentia et actu, quam multa alia entia. Utpote videns, et vadens, et visibile. Huiusmodi enim convenit aliquando simpliciter esse vel in potentia tantum, vel in actu tantum; sicut visibile in actu tantum, quando videtur, et in potentia tantum, quando potest videri et non videtur.

Sententia libri Ethicorum

Liber I

Lectio 1

- 280 (1) Sicut Philosophus dicit in principio Metaphysicae sapientis est ordinare. Cuius ratio est, quia sapientia est potissima perfectio rationis, cuius proprium est cognoscere ordinem. Nam, etsi vires sensitivae cognoscant res aliquas absolute, ordinem tamen unius rei ad aliam cognoscere est solius intellectus aut rationis.
- 281 (2) Invenitur autem duplex ordo in rebus. Unus quidem partium alicuius totius seu alicuius multitudinis adinvicem, sicut partes domus adinvicem ordinantur. Alius autem est ordo rerum in finem. Et hic ordo est principalior quam primus. Nam, ut Philosophus dicit in XI^o Metaphysicae, ordo partium exercitus adinvicem est propter ordinem totius exercitus ad ducem.
- 282 (3) Ordo autem quadrupliciter ad rationem comparatur. Est enim quidam ordo, quem ratio non facit, sed solum considerat, sicut est ordo rerum naturalium. Alius autem est ordo, quem ratio considerando facit in proprio actu, puta cum ordinat conceptus suos adinvicem, et signa conceptuum, quae sunt voces significativae. Tertius autem est ordo,

Und auf diese Verhältnissweise wird der Bezug der Bewegung zur bewegenden Potenz, oder einer jeden Tätigkeit zur tätigen Potenz verstanden.

[1830] Er stellt noch eine weitere Unterscheidung des Aktes vor; er sagt, daß man von unendlich, nichtig oder leer, und was auch immer von solcher Art ist, in anderer Weise sagt, sie seien in Potenz oder im Akt, als von vielen anderen Seienden, so etwa sehend, gehend oder sichtbar. Sachverhalten solcher Art kommt nämlich bisweilen einfachhin nur das Sein in Potenz oder nur im Akt zu; so wie sichtbar nur im Akt, wenn gerade gesehen wird, und nur in der Potenz, wenn gesehen werden kann, und gerade nicht gesehen wird.

Kommentar zur Ethik

Buch I

Lesung 1

(1) Wie der Philosoph am Anfang der Metaphysik ausführt, ist es Sache des Philosophen zu ordnen. Der Grund dafür ist, daß die Weisheit die mächtigste Vollkommenheit der Vernunft ist, der es eigen ist, Ordnung zu erkennen. Denn obschon die sinnlichen Kräfte gewisse Dinge losgelöst erfassen, so kommt es trotzdem allein dem Intellekt oder der Vernunft zu, die Hinordnung eines Dinges auf ein anderes zu erkennen.

(2) In den Dingen findet sich aber eine zweifache Ordnung: Die eine ist die Ordnung der Teile eines Ganzen oder einer Vielheit zueinander, so wie die Teile eines Hauses aufeinander hingeordnet sind. Die andere ist die Hinordnung der Dinge auf ein Ziel. Diese Ordnung ist grundlegender als die erste, denn wie der Philosoph im IX. Buch der Metaphysik sagt, besteht die Ordnung der Teile eines Heeres zueinander wegen der Hinordnung des ganzen Heeres auf den Feldherrn.

(3) Die Ordnung aber wird in vierfacher Weise mit der Vernunft verglichen. Es gibt eine Ordnung, die die Vernunft nicht schafft, sondern lediglich betrachtet, wie die Ordnung der natürlichen Dinge. Eine andere Ordnung aber gibt es, die die Vernunft im Betrachten in ihrem eigenen Akt schafft, wenn sie nämlich ihre Begriffe und Zeichen der

quem ratio considerando facit in operationibus voluntatis. Quartus autem est ordo, quem ratio considerando facit in exterioribus rebus, quarum ipsa est causa, sicut in arca et domo.

(4) Et quia consideratio rationis per habitum scientiae perficitur secundum hos diversos ordines, quos proprie ratio considerat, sunt diversae scientiae. Nam ad philosophiam naturalem pertinet considerare ordinem rerum, quem ratio humana considerat, sed non facit. Ita quod sub naturali philosophia comprehendamus et mathematicam et metaphysicam. Ordo autem, quem ratio considerando facit in proprio actu, pertinet ad rationalem philosophiam, cuius est considerare ordinem partium orationis adinvicem, et ordinem principiorum in conclusiones. Ordo autem actionum voluntariarum pertinet ad considerationem moralis philosophiae. Ordo autem, quem ratio considerando facit in rebus exterioribus constitutis per rationem humanam, pertinet ad artes mechanicas.

Begriffe, d.h. die bedeutungsfähigen Laute, ordnet. Es gibt eine dritte Ordnung, die die Vernunft im Betrachten in den Handlungen des Willens schafft. Die vierte Ordnung ist jene, die die Vernunft im Betrachten in den äußeren Dingen, deren Ursache sie selbst ist, herstellt, wie bei der Kiste und dem Haus.

(4) Da die Betrachtung der Vernunft durch den Habitus der Wissenschaft vervollkommnet wird, entsprechen diesen verschiedenen Ordnungen, die die Vernunft betrachtet, verschiedene Wissenschaften. Der Naturphilosophie kommt es zu, die Ordnungen jener Dinge, die die Vernunft betrachtet, aber nicht schafft, zu betrachten, so daß wir hier in die Naturphilosophie auch die Mathematik und die Metaphysik einbeziehen wollen. Die Ordnung, die die Vernunft im Betrachten in ihrem eigenen Akt schafft, fällt unter die Vernunftphilosophie, deren Aufgabe es ist, die Ordnung der Redeteile zueinander sowie das Verhältnis der Prinzipien zu den Schlußfolgerungen zu untersuchen. Die Ordnung der Willenshandlungen betrifft die Betrachtung der Moralphilosophie. Die Ordnung schließlich, die die Vernunft im Betrachten in den äußeren, durch die menschliche Vernunft hervorgebrachten Dingen herstellt, betrifft die mechanischen Künste.

B. Glossarium

erarbeitet von Konrad Raab

Dieses Register ist als Schlüssel für die vorliegende Textauswahl gedacht. Um dem Benutzer die Anschaffung eines mittellateinischen Lexikons zu ersparen, wurden Vokabeln aufgenommen, deren Wortbedeutung vom klassischen Gebrauch grundsätzlich abweicht oder über den klassischen Bedeutungsbereich hinausgeht. Darüber enthält es Vokabeln, die ein Gymnasiast bei der Lektüre klassischer Autoren, das sind in der Regel Caesar, Cicero, Ovid, Plinius und Sallust, nicht kennengelernt hat und die sich auch in gängigen Wortkünden für die Schullektüre nicht finden. Der Umgriff wurde dabei eher zu weit als zu eng gezogen. Bei einigen Vokabeln wird ausdrücklich (*) auf das Verzeichnis und auf die Erklärung wichtiger philosophischer Begriffe verwiesen.

A

a/ab

| | |
|------------------------|--|
| a quo est motus | der Ausgangspunkt der Bewegung |
| ab eodem principio | nach demselben Prinzip |
| abire | weggehen, sterben |
| ~ in infinitum | weitergehen bis zum Unendlichen |
| abolere | abschaffen, tilgen |
| abscedere | weggehen, dahinscheiden |
| abscessus, -us | Weggang, das Hinscheiden |
| absolutus, -a, -um | unabhängig, absolut, unbedingt, losgelöst, für sich |
| absque (Präp. m. Abl.) | ohne |
| ~ admixtione | ohne Vermischtheit |
| ~ communicatione | ohne Mitwirkung |
| ~ dubitatione | ohne Zweifel, zweifellos |
| ~ materia corporali | ohne körperlichen Stoff |
| ~ necessitate | ohne Notwendigkeit |
| abstractio, -onis | Abstraktion, das Abziehen |
| abstractus, -a, -um | abgetrennt, losgelöst |
| acceptare | annehmen |
| accessus, -us | Annäherung, Zugang |
| * accidens, -ntis | das Zufallende, Akzidens, ein hinzukommendes Moment, Eigenschaft |
| ~ extrinsecum | ein äußerlich Hinzukommendes |

| | |
|----------------------------------|---|
| ~ logicum | die zufällige Eigenschaft |
| per accidens | zufällig |
| unum per accidens | ein zufällig Eines, ein zufällig als Einheit bestehendes Seiendes |
| unum per se | Wesenseinheit |
| accidentalis, -e | hinzukommend, akzidental, akzidentiell, äußerlich, unwesentlich, zufällig |
| accipere | verstehen, auffassen |
| accipi potest | es kann verstanden werden |
| acquirere | erwerben |
| actio, -onis | Aktivität, Handlung, Tätigkeit, Wirkung |
| ~ materialis | materiale Tätigkeit |
| activus, -a, -um | aktiv, tätig |
| principium activum | ein aktives Prinzip, ein tätiges Prinzip |
| * actus, -us | Wirklichkeit, Seinswirklichkeit, Aktualität, Tätigkeit, Akt, Handlung |
| ~ debitus | die wesensgemäße Handlung |
| *~ essendi | das Wirklich-Sein, der Seinsakt |
| ~ humanus | menschliche Handlung |
| ~ imperfectus | eine unvollständige Handlung |
| ~ perfectus | vollendete Wirklichkeit, Aktualität |
| ~ proprius | der eigentümliche Akt |
| *~ purus | der reine Akt, die reine Wirklichkeit, die reine Aktualität |
| *~ secundus | das Wirken |
| actu | in der Wirklichkeit, aktuell |
| actu existens | ein verwirklicht Seiendes |
| in actu | in Wirklichkeit, in Tätigkeit |
| adaequare | erreichen, angleichen; sich anpassen, sich angleichen |
| adaequatus (m. Dat.) | in Übereinstimmung (mit) |
| adaequatio, -onis | Angleichung, Übereinstimmung |
| additio, -onis | Hinzufügung |
| adhuc (Gliederungs- partikel) | ferner |
| adinvenire | finden |
| adinventio, -onis | Erfindung |
| adinvicem (Adv.) | gegenüber, gegenseitig |
| adiungere | hinzufügen |
| adiungi | hinzugefügt werden, hinzukommen |
| admixtio, -onis | Hinzumischung, Vermischtheit |
| admixtus, -a, -um | beigemischt, vermischt |
| adstringere | anbinden |

| | |
|-------------------------------|---|
| adstringi | angebunden werden, angebunden sein |
| advenire | herankommen, hinzukommen |
| ~ (m.Dat.) | jemandem zukommen |
| ~ in natura | in der Natur vorkommen |
| ~ materiae | zum Stoff dazukommen |
| aedificabilis, -e | erbaubar |
| aedificabile, -lis | Gebäude |
| aequalis, -e | gleich |
| aequalitas, -atis | Gleichheit |
| * aequivocatio, -onis | Vieldeutigkeit, Gleichnamigkeit |
| multiplicitas aequivocationis | Mehrdeutigkeit |
| aequivocus, -a, -um | vieldeutig (wortgleicher Ausdruck mit dem völlig verschiedene Dinge bezeichnet werden können) |
| aestimatio, -onis | Einschätzung, Beurteilung |
| affirmare | bestätigen, bekräftigen |
| affirmatio, -onis | Bekräftigung, Bejahung |
| affirmativus, -a, -um | bekräftigend, bestärkend |
| propositio affirmativa | eine bejahende Aussage |
| agens, -ntis | Wirkfaktor, Wirkkraft, Ursache |
| ~ exterius | eine äußere Ursache |
| ~ honorabilius patiente | das Handelnde ist ehrenvoller als das Duldende |
| ~ particulare | ein einzelnes Handelndes |
| ~ secundarium | ein sekundärer/zweitrangiger Wirkfaktor |
| agere | handeln, tätig sein, wirken |
| albedo, -dinis | die weiße Farbe, das Weiße, das Weiß-Sein |
| album, -i | das Weiße, die Farbe ›weiß‹ |
| album esse | das Weiß-Sein |
| alimentum, -i | Nahrung |
| aliqualis, -e | irgendein |
| aliquaqualiter (Adv.) | in irgendeiner Weise |
| aliqui, aliqua, aliquod | irgendein |
| aliqua (Ntr.Pl.) | manches |
| aliquid | (irgend)etwas |
| aliquid rationis esse | Sache der Vernunft sein |
| aliquando (Adv.) | irgendeinmal |
| aliquando...aliquando | einmal ... ein andermal |
| aliunde (Adv.) | von irgendwoher |
| alius, alia, aliud | ein anderer |
| alius ab illo | ein anderer als jener |

| | |
|----------------------------------|--|
| aliud | (zweiter Teil einer Alternative) das andere (unum ... aliud) |
| alterare | ändern |
| alteruter, -tra, -trum | der eine von beiden |
| amplius (Adv.) | weiter |
| * analogia, -ae (griech.) | Analogie |
| analogicus, -a, -um (griech.) | analog |
| analogice | in analoger/ähnlicher Weise |
| angelicus, -a, -um (griech.) | zum Engel gehörig |
| angelus, -i (griech.) | der Engel |
| angulus, -i | Winkel |
| anguli aequales | gleiche Winkel |
| anima, -ae | die Seele |
| ~ intellectiva | die Seele, die mit dem Verstand wahrnimmt; die Geistseele (als Wesensform des Menschen) |
| ~ intellectualis | die geistige Seele (die nicht nur über die Erkenntniskraft, sondern auch über die Sinnenausstattung verfügt) |
| ~ rationalis | die vernunftbegabte Seele; die Seele, die denkt |
| ~ sensibilis | die Seele, die mit den Sinnen wahrnimmt; die Seele, die empfindet; die sinnliche Ausstattung der Seele |
| ~ sensitiva | die sinnbegabte Seele |
| ~ separata | die durch den Tod vom Leib getrennte Seele |
| animal, -alis | Lebewesen, Sinnenwesen |
| ~ brutum (meist Pl.) | die vernunftlosen Tiere |
| ~ insensibile | ein empfindungsloses Lebewesen |
| animalis, -e | sinnenhaft |
| animale, -lis | das Sinnenhafte |
| animalitas, -atis | Belebtheit, Sinnenwesenhaftigkeit, Lebendigkeit |
| animatio, -onis | Besetzung, Belebung, Beseeltheit |
| animatus, -a, -um | beseelt |
| annumerare | dazuzählen |
| antiqui, -orum | die alten (Philosophen) |
| aperire | öffnen |
| ~ difficultatem | eine Schwierigkeit beheben |
| apis, apis | Biene |
| apostolus, -i (griech.) | der Apostel |

| | |
|----------------------|---|
| apparentia, -ae | der Schein, das Scheinen |
| appetere | erstreben, zustreben (auf) |
| appetibile, -is | Erstrebensziel, Gegenstand des Strebens |
| appetitivus, -a, -um | strebend, Strebe- |
| virtus appetitiva | Strebevermögen |
| appetitus, -us | Streben, Strebevermögen |
| ~ naturalis | ein natürliches Strebevermögen |
| ~ voluntatis | das Willensstreben |
| applicare | anwenden |
| applicatio, -onis | Einwirkung, Anwendung |
| apponere | hinzufügen |
| apprehendere | auffassen, erfassen, verstehen, begreifen, wahrnehmen |
| ~ absolute | etwas für sich erfassen |
| apprehensibilis, -e | erfaßbar |
| apprehensio, -onis | Auffassung, Erfassung, Wahrnehmung, das Erfassen |
| approbare | billigen |
| appropriari | sich aneignen |
| aptare | anpassen |
| aptitudo, -dinis | Eignung |
| aptus, -a, -um | geeignet |
| ~ combustioni | geeignet zum Verbrennen |
| ~ natus est | er ist von Natur aus geeignet |
| arbitrium, -i | Entscheidung |
| armare | bewaffnen, ausstatten |
| arguere | schließen, folgern |
| artes, -ium | die Künste, Fertigkeiten |
| articulus, -i | Artikel (eigentl. Gliedchen) |
| artifex, -ficus | Künstler |
| artificialis, -e | künstlich hervorgebracht, vom Menschen geschaffen |
| artificiata, -orum | das vom Menschen Hervorgebrachte |
| ascendere | emporsteigen, aufsteigen |
| asserere | behaupten, zustimmen |
| assignare | bezeichnen, zuweisen, angeben, anführen |
| assimilatio, -onis | Angleichung |
| assumere | annehmen, vermuten |
| astringere | verpflichten, nötigen |
| atomum, -i (griech.) | das Atom, Unteilbare |
| attendere | achten, aufpassen, beachten |
| attendi | angetroffen werden |

| | |
|-------------------|--|
| attenuatio, -onis | Schwächung, das Abnehmen, die Abmagerung |
| attingere | erreichen, rühren (an) |
| attribuere | zuschreiben, hinzufügen |
| auctor, -oris | Verfasser |
| auditus, -us | Gehör, Hörsinn |
| auferre | beseitigen |

B

| | |
|---------------------|--|
| baculus, -i | Stock |
| beatus, -a, -um | selig |
| beati, -orum die | Seligen |
| * beatitudo, -dinis | Glückseligkeit, Seligkeit, Glück |
| bicubitum, -i | zwei Kubik |
| bipes, -dis | zweibeinig, zweifüßig (Das Stehen auf zwei Beinen gilt als Zeichen des Menschen) |
| bonitas, -atis | die Güte, das Gute, (gute) Qualität, Vorzüglichkeit, Gutheit |
| bonum hominis | ein vollendetes Gut des Menschen |
| perfectum | |
| ~ conveniens | das angemessene Gut |
| ~ humanum | das menschliche Gut |
| ~ particulare | das partikuläre Gut |
| summum bonum | das höchste Gut (=Gott) |
| brutum, -i | das Tier |
| brutus, -a, -um | vernunftlos, dumm |

C

| | |
|--------------------|--------------------------------------|
| cadere | fallen |
| ~ in (m.Abl.) | vorkommen bei |
| ~ potest | es kann vorkommen |
| caecitas, -atis | Blindheit |
| calceatus, -a, -um | mit Schuhen (ausgestattet), beschuht |
| calescere | erwärmen |
| caliditas, -atis | Wärme |
| calidum, -i | Warme |
| calidus, -a, -um | warm |
| calor, -oris | Wärme |
| capacitas, -atis | Fassungskraft |
| capere | begreifen, verstehen |
| ~ intellectus | mit der Vernunft erfassen |

| | |
|---------------------------|---|
| carere cognitione | keine Erkenntnis haben |
| caro, carnis | Fleisch |
| casus, -us | Zufall |
| a casu | zufällig |
| * causa, -ae | Ursache |
| ~ agens | die treibende Ursache |
| *~ efficiens | Wirkursache |
| ~ efficiens ordinata | eine geordnete Wirkursache |
| *~ finalis | finaler Grund, Finalursache |
| ~ finis | das Ziel als Ursache |
| *~ formalis | Formursache |
| *~ materialis | die stoffliche Ursache |
| ~ necessitatis suae | der Grund für seine Notwendigkeit |
| ~ per modum materiae | die Ursache durch die Maßgabe des Materials |
| ~ sanitatis | Ursache für die Gesundheit |
| ~ sui | Ursache seiner selbst |
| ~ universalis | die umfassende Ursache |
| ratio causae | der Begriff Ursache |
| causare | verursachen, hervorrufen |
| causari | geschehen |
| cautio, -onis | Vorbehalt |
| certitudo, -dinis | Bestimmtheit, Sicherheit, Gewißheit |
| perfectio et certitudo | genaue Bestimmtheit |
| circa (Präp.m.Akk.) | hinsichtlich |
| circa hoc | diesbezüglich |
| circulus, -i | Kreis, Kreislauf |
| circumscribere | beschreiben |
| circumscriptivus, -a, -um | umschrieben, umschränkt |
| circumstantia, -ae | der Umstand |
| citare zitieren, | anführen |
| claudicare | hinken |
| coactio, -onis | Zwang |
| necessitas coactionis | die Notwendigkeit des Zwangs |
| coactus velle aliquid | etwas gezwungen wollen, aufgrund eines Zwanges etwas wollen |
| cognitio, -onis | Erkenntnis |
| ~ intellectiva | Erkenntnis durch den Verstand |
| ~ intellectualis | Erkenntnis des Verstandes |
| ~ naturalis | natürliche Erkenntnis |
| ~ sensibilis | Erkenntnis mit den Sinnen |
| ~ specifica | besondere Erkenntnis |
| cognitivus, -a, -um | zur Erkenntnis gehörig, Erkenntnis- |

| | |
|-------------------------|---|
| virtus cognitiva | Erkenntnisvermögen |
| cognoscere | erkennen |
| ~ complete | vollständig erkennen |
| ~ simpliciter | in einem einfachen Sinn erkennen |
| cognoscibilis, -e | erkennbar |
| cognoscitivus, -a, -um | zur Erkenntnis gehörig, erkenntnisfähig |
| colligare | binden, verbinden |
| colligatio, -onis | Verbindung |
| collocare | stellen, einordnen |
| ~ in diversis speciebus | unter verschiedene Arten bringen |
| collocari in genere | unter eine Gattung gebracht werden |
| colorare | färben |
| comburare | verbrennen |
| combustibilis, -e | brennbar, geeignet zum Verbrennen |
| ligna combustibilia | Brennholz |
| combustio, -onis | das Verbrennen |
| commensurare | anpassen, durch Maße angleichen |
| commensuratio, -onis | Angemessenheit, das Übereinstimmen |
| commentator, -oris | der Kommentator (*Averroes) |
| commentum, -i | Erklärung, Erläuterung |
| commixtio, -onis | Vereinigung |
| ~ maris et feminae | die Vereinigung von Mann und Frau |
| commune, -is | das Gemeinsame |
| communicare | etwas Gemeinsames haben, übereinkommen, mitwirken, zusammenfallen, verbunden sein |
| ~ (m.Dat.) | teilhaben lassen (an) |
| ~ cum (m.Abl.) | übereinkommen mit |
| ~ in natura | die Natur gemeinsam haben |
| communicari (m.Dat.) | innewohnen |
| communicatio, -onis | Mitteilung, Teilhabe |
| communis, -e | allgemein |
| in aliquo communi | in einem allgemeinen Sinn |
| communitas, -atis | Gemeinsamkeit |
| comparari | gegenübergestellt werden, verglichen werden, sich verhalten |
| ~ ad (m.Akk.) | im Verhältnis stehen (zu) |
| comparatio, -onis | Vergleich, Gegenüberstellung, Verhältnis, Angemessenheit |
| per comparationem | vergleichsweise |
| competere | zukommen, zustehen, entsprechen |
| complexi | umfassen |
| complementum, -i | Ergänzung, Abschluß, Vollendung |
| compleri | sich vollziehen |

| | |
|----------------------------------|--|
| completus, -a, -um | ausgefüllt, vollständig |
| ens completum | ein vollständiges Seiendes |
| complexio, -onis | Umfassung, Verknüpfung, Bau; der gesamte Organismus |
| subtilitas complexio- nis | die Feinheit des gesamten menschlichen Organismus |
| complexionare | verknüpfen |
| componere | zusammenfassen |
| componi | zusammengefaßt werden, sich zusammensetzen |
| ~ ex substantia et esse | die Zusammensetzung aus Substanz und Sein |
| compositio, -onis | Zusammensetzung, das Zusammenfassen |
| compositum, -i | das Zusammengesetzte |
| composita ex materia et forma | aus Materie und Form zusammengesetzte Dinge |
| comprehendere | begreifen, erfassen, enthalten, umfassen |
| conceptio, -onis | Empfangen, Begreifen, Denkinhalt |
| concipere | erfassen, verstehen, begreifen |
| concludere | folgern, den Schluß ziehen |
| conclusio, -onis | Folgesatz, Folgerung, Schlußfolgerung |
| ~ propria | ins einzelne gehender Folgesatz, Einzelforderung |
| concordare | übereinstimmen |
| concretio, -onis | die Verwirklichung in einem Seienden |
| concupiscentia, -ae | das sinnliche Begehren, Verlangen, Begierde |
| conditio, -onis | Bedingung; Beschaffenheit |
| conferre (m.Dat.) | beitragen (zu), mitwirken (bei), Verbindung herstellen |
| ~ de agendis | über die Handlungen Überlegungen anstellen |
| ... nil conferente (Abl.abs.) | ohne Mitwirkung (von) |
| confinium, -i | Grenzgebiet |
| confirmare | bestärken |
| ~ in bono | im Gutem verankern |
| conformitas, -atis | Gleichförmigkeit |
| confusio, -onis | Verwirrung, Vermengung, Vermischung; unbestimmte Weise |
| sub quadam confusione | in einem unbestimmten Sinne |
| congregatio, -onis | Versammlung, Vereinigung |
| congruentia, -ae | Übereinstimmung, Angemessenheit, das Passendsein |

| | |
|--------------------------|---|
| coniunctio, -onis | Verbindung |
| coniungi | verbunden sein |
| connexio, -onis | Verbindung, Verknüpfung |
| ~ rerum | die Verknüpfung der Dinge |
| consequens, -ntis | nachfolgend |
| per consequens | infolgedessen |
| consequi | erreichen, erhalten, bekommen; entsprechen, begleiten |
| ~ formam | die Form begleiten |
| ~ ad (m.Akk.) | die Folge sein (von), etwas anbelangen |
| conservatio, -onis | Erhaltung, Bewahrung |
| ~ sui esse | die Erhaltung seines Seins |
| conservativus, -a, -um | erhaltend, bewahrend |
| considerare | betrachten, erwägen, nehmen, sehen |
| ~ in se | für sich allein betrachten |
| consideranti recte | für jemanden, der richtig überlegt; bei richtiger Überlegung |
| consideratio, -onis | Betrachtung, Erwägung |
| consiliator, -oris | Ratgeber |
| consonantia, -ae | Einklang, Harmonie |
| constans, -ntis | bestehend aus |
| constituere | zusammensetzen, einordnen |
| ~ in proprio genere | in die gleiche Gattung einordnen |
| ~ inter (m.Akk.) | hineinstellen zwischen |
| constitui | zusammengesetzt werden, gebildet werden, erzeugt werden; bestehen (aus) |
| constitutio, -onis | Beschaffenheit |
| ~ rei die | Beschaffenheit eines Dings |
| constitutivus, -a, -um | bestimmend |
| differentia constitutiva | der bestimmende Unterschied |
| contactus, -us | Berührung |
| contingere | vorkommen, zustandekommen, eintreten; berühren |
| contingit | es verhält sich, es liegt so, es kommt (zu), es geht hervor |
| ~ aliquid esse | etwas kann sein |
| ~ errare | ein Fehler entsteht |
| ~ ex duobus | es geht aus zwei Umständen hervor |
| ~ exinde | es kommt daher |
| ~ quod | der Fall tritt ein, daß |
| ~ (m.Inf.) | es kommt vor, daß |
| quomodo hoc contingit | wie sich das verhält, wie das kommt |
| * contingens, -ntis | ein zufälliges Ding |

| | |
|----------------------|--|
| continuare | fortsetzen |
| continuari | zusammenhängen, verbunden sein, sich anschließen |
| continuatio, -onis | Zusammenhang |
| continuo (Adv.) | sofort |
| continuum, -i | das Zusammenhängende |
| contra (Präp.m.Akk.) | gegen |
| (Adv.) | im Gegenteil |
| ~ naturam | naturwidrig |
| e contra | im Gegenteil |
| contradicere | widersprechen |
| contrariari | im Widerspruch stehen/sich befinden (zu) |
| contrarietas, -atis | Gegensätzlichkeit |
| contrarium, -i das | Gegenteil |
| e contrario | vom Gegenteil ausgehend, im Gegensatz dazu |
| contristare | betrüben |
| conveniens, -ntis | zutreffend, passend, richtig |
| ordo conveniens | eine passende Ordnung |
| convenientia, -ae | Zweckmäßigkeit, Übereinstimmung, Harmonie |
| convenientiae, -arum | zweckmäßige Umstände |
| convenire | zusammenkommen, übereinstimmen, im Einklang sein (mit) |
| ~ (m.Dat.) | zukommen, zufallen; passen (zu); angemessen sein |
| conversari | zusammenleben |
| conversum, -i | das Gegenteil |
| e converso | im Gegenteil |
| convertere | sich hinwenden |
| ~ se ad phantasmata | sich Sinneseindrücken zuwenden |
| cooperari | mitwirken |
| cor, cordis | das (leibliche) Herz |
| corium, -i | Haut (eines Rindes) |
| cornua, -uum | Hörner (des Rindes) |
| corporalis, -e | körperlich |
| corporeus, -a, -um | körperlich, mit einem Körper (ausgestattet) |
| corpus, corporis | Körper, Leib |
| corpus naturale | Naturkörper |
| corpora naturalia | natürliche unbeseelte Körper |
| inanimata | |
| correspondere | entsprechen |
| corrumpere | verderben, vernichten |

| | |
|---------------------|---|
| corrumpti | vergehen |
| corruptibilis, -e | zerstörbar |
| corruptibilia, -ium | vergängliche Dinge |
| corruptio, -onis | Zerstörung, Vernichtung, das Vergehen |
| crassus, -a, -um | fett |
| creata, -orum | die geschaffenen Dinge, das Geschaffene |
| creatio, -onis | Schöpfung |
| creatura, -ae | Geschöpf |
| ~ rationalis | ein vernunftbegabtes Geschöpf |

D

| | |
|-----------------------|--|
| damnosus, -a, -um | schädlich |
| dare | geben |
| datur | es gibt |
| de (Präp.m.Abl.) | von, über; hinsichtlich |
| de intellectu primo | hinsichtlich der ersten Bedeutung |
| de facili (Adv.) | leicht |
| de passione | im Hinblick auf eine Veränderung |
| debere | müssen, schulden |
| debitum est | es gebührt sich |
| finis debitus | das gebührende Ziel |
| debilis, -e | schwach |
| esse debile | ein schwaches Sein |
| debilitas, -atis | Schwäche, Schwachheit |
| declarare | erklären |
| declarativus, -a, -um | erklärend |
| defectus, -us Fehler, | Versagen |
| ~ in apprehendendo | ein Versagen in der Auffassung |
| ~ in conferendo | ein Versagen in der Herstellung von Verbindungen |
| deficere | Mängel aufweisen, zurückbleiben, hinken; versagen |
| deficiens, -ntis | in unvollkommener Weise, mangelhaft |
| definitio, -onis | Bestimmung, Definition |
| defluxio, -onis | Ausfluß |
| ~ imaginum | das Ausfließen von Bildern |
| delectabilis, -e | erfreulich, erquicklich |
| bonum delectabile | ein erfreuliches Gut, ein Genuß |
| delectatio, -onis | das Erfreuen, Ergötzen |
| demeritorius, -a, -um | nicht verdienstvoll, nicht verdient |
| demeritum, -i | Mißverdienst, mangelndes Verdienst, das Nichtverdienthaben |

| | |
|--------------------------------|---|
| demonstrabilis, -e | beweisbar |
| demonstratio, -onis | Beweis, Beweisführung |
| ~ propter quid | der Warum-Beweis |
| ~ quia | der Daß-Beweis |
| demonstrationes | die (strengen) Beweise |
| demonstrativus, -a, -um | beweisbar, streng erwiesen; beweisend |
| demonstrative (Adv.) | betont, auffallend |
| scientia demonstrativa | die beweisende Wissenschaft |
| denominare | benennen |
| denominatio, -onis | Benennung |
| deorsum (Adv.) | nach unten |
| dependere ex (m.Abl.) | abhängen (von) |
| depositum, -i | hinterlegtes Gut |
| depravare | verschlechtern, verderben |
| ratio depravata | eine verbogene Vernunft |
| derivare | ableiten, herleiten |
| derivari | sich herleiten, sich ableiten |
| descendere | hinabsteigen |
| ~ ad (m.Akk.) | (etwas) berücksichtigen |
| desiderabilis, -e | wünschenswert |
| designabilitas, -atis | Angebarkeit, Bezeichnenbarkeit |
| designare | bezeichnen |
| designatio, -onis | Bezeichnung, Vorbezeichnung |
| destinatio, -onis | Bestimmung |
| destituere | verlassen |
| destitui operatione propria | einer eigenen Tätigkeit ermangeln |
| destruere | zerstören |
| corpore destructo | wenn der Leib zerstört ist |
| deterius, -oris | Schlechteres, Geringeres |
| (Komparativ) | |
| determinare | bestimmen, festlegen, festsetzen, begrenzen; ausarbeiten |
| ~ modum | die Art und Weise festlegen |
| determinatus, -a, -um | bestimmt |
| ~ ad opus | auf die Tätigkeit beschränkt |
| determinatio, -onis | (nähere) Bestimmung |
| detrahere (m.Dat.) | (etwas) mißachten |
| deus, -i | Gott |
| deum esse | die Existenz Gottes |
| devenire | kommen, gelangen |
| ~ in cognitionem | zu der Erkenntnis gelangen |
| diaeta, -ae (griech.) | Nahrung |

| | |
|----------------------------------|---|
| diapason (griech.) | in allen Dingen |
| consonantia diapason | die Harmonie in allen Dingen |
| diaphaneitas, -atis (griech.) | Durchsichtigkeit |
| diaphanus, -a, -um (griech.) | durchsichtig |
| dicere | besagen, aussagen |
| ~ maxime et verissime | in erster Linie und mit größtem Recht sagen |
| dictamen, -minis | Weisung, Gebot |
| differentia, -ae | Unterschied, Verschiedenheit |
| ~ accidentalis | ein nicht wesentlicher (hinzukommender) Unterschied |
| ~ constitutiva | ein bestimmender Unterschied |
| ~ essentialis | ein wesentlicher Unterschied, ein Unterschied im Sein |
| ~ specifica | ein artbildender Unterschied |
| differre | sich unterscheiden |
| ~ (m.Akk.) | sich in etwas unterscheiden |
| ~ secundum esse | sich im Wesen unterscheiden |
| ~ ab invicem | sich voneinander unterscheiden |
| difficultas, -atis | Schwierigkeit |
| diffundere | verbreiten |
| dignitas, -atis | Würde |
| dignitates | Axiome, Grundsätze |
| dimensio, -onis | Abmessung, Ausmessung, Dimension |
| diminuere | vermindern, entwerten |
| directio, -onis | Richtung |
| dirigere | lenken, steuern |
| dirigi | gelenkt werden |
| discedere | weggehen, verschiden |
| ~ a manifestis | vom Offenkundigen abweichen |
| disciplina, -ae | Lehrgebäude, Verfahren |
| discordare | abweichen, nicht übereinstimmen |
| disponere | Weisungen geben |
| ~ particulariter | Weisungen geben hinsichtlich des Einzelnen |
| dispositus, -a, -um | angeordnet, in einer Lage befindlich |
| * dispositio, -onis | Verteilung, Ordnung, Gliederung; Lage, Situation; Weisung, Disposition, Bereitschaft (für), Neigung |
| ~ particularis | eine aufs Einzelne zielende Weisung |
| ~ propria | die eigene Anordnung, Gliederung |
| distare | entfernt sein |
| distinctio, -onis | Unterscheidung, Unterschied |

| | |
|--------------------------|---|
| ~ rationis | eine Unterscheidung, die nur gedacht ist |
| ~ realis | ein Unterschied, der durch die Sache gegeben ist |
| distinguere | unterscheiden |
| diversificare | verschieden machen |
| diversificari sich | unterscheiden |
| diversimodus, -a, -um | verschiedenartig, auf verschiedene Art und Weise |
| diversitas, -atis | Verschiedenheit |
| diversus, -a, -um | verschieden, unterschiedlich |
| diversa, -orum (Ntr.Pl.) | Verschiedenes, verschiedene Dinge, verschiedene Umstände |
| dividere | teilen, die Bestandteile bilden (von); einteilen, zergliedern |
| ~ per actum et potentiam | einteilen in Wirklichkeit und Möglichkeit |
| divinitus (Adv.) | von Gott her |
| divinus, -a, -um | göttlich |
| divisibilis, -e | teilbar |
| divisim (Adv.) | teilweise |
| divisio, -onis | Teilung, Einteilung, das Zergliedern |
| doctrina, -ae | Lehre, Wissenschaft |
| ~ fidei | Glaubenslehre |
| dualitas, -atis | Zweiheit, Zweipoligkeit |
| dubitatio, -onis | Zweifel |
| duo (Ntr.Pl.) | zwei Dinge |
| duplex | zweifach, in zweifacher Weise |
| duplus, -a, -um | doppelt |
| proportio dupla | das doppelte Verhältnis |

E

| | |
|------------------------------|---------------------------------------|
| e s.u. ›ex‹ | |
| educatio, -onis | Erziehung |
| ~ liberorum | Kindererziehung |
| effectivus, -a, -um | bewirkend |
| effectus, -us | Wirkung |
| ~ conveniens | eine zweckmäßige Wirkung |
| posito effectu (Abl.abs.) | wenn die Wirkung gegeben ist |
| elaborare | ausarbeiten |
| electio, -onis | Erwählung |
| electivus, -a, -um | auswählend (homo electivus orationum) |

| | |
|--------------------------------|--|
| | suarum est = der Mensch ist in der Lage auszuwählen, was er spricht) |
| elementaris, -e | elementar |
| elementum, -i | Element, Bestandteil |
| elevare | erhöhen, erheben |
| emanatio, -onis | das Ausfließen, das Hervorgehen |
| enchiridion (griech.) | Handbüchlein (des hl. Augustinus) |
| * ens, -ntis | ein Seiendes |
| ~ actu | ein aktuell/wirklich Seiendes |
| ~ completum | ein vollständiges Seiendes |
| ~ indivisum | ein ungeteiltes Seiendes |
| ~ nullum | kein Seiendes |
| ~ particulare | ein einzelnes Seiendes |
| ~ per se | ein in sich bestehendes Seiendes |
| ~ potentia | ein der Möglichkeit nach Seiendes |
| ~ rationis | ein gedachtes Seiendes, Gedankending |
| entia, -ium (Pl.) | die seienden Dinge, Seiendes |
| ~ in alio | Akzidentien |
| entitas, -atis | das Sein, der Seinsbestand |
| enuntiatio, -onis | Aussage |
| * esse | sein, das Sein |
| ~ accidentale | zufälliges Sein |
| ~ actu | das wirkliche Sein |
| ~ debile | ein schwaches Sein |
| ~ in alio | akzidentiell sein |
| ~ in se (=substantia) | in sich selbst bestehen |
| ~ individuum | ein vereinzelt Sein |
| ~ per se subsistens | ein in sich bestehendes Sein |
| ~ tantum (= deus) | nur Sein, bloßes Sein |
| modus essendi | die Seinsweise |
| producere in esse | ins Dasein führen |
| ~ in deterius | sich verschlechtern können |
| ~ in genere | zu einer Gattung gehören, unter eine Gattung fallen |
| ~ in potentia ad (m.Akk.) | zu (einer Sache) in Möglichkeit sein |
| ~ in praedicamento substantiae | unter die Kategorie Substanz fallen |
| est virtutis rationalis | es ist nur der Kraft der Vernunft möglich |
| * essentia, -ae | Wesen, das Was, Wesenheit |
| ~ divina | das Wesen Gottes |
| ~ rei | das Wesen einer Sache |
| ~ secundum quid | ein Wesen in gewisser Hinsicht |

| | |
|--------------------------|---|
| essentialis, -e | wesentlich, wesenhaft |
| evidens, -ntis | einsichtig |
| ratio evidens | der einsichtige Grund, die logische Evidenz |
| evidentia, -ae | Einsichtigkeit, Einsicht, Klarheit |
| ad evidentiam | zum Erweis |
| evitare | vermeiden |
| ex (Präp.m.Abl.) | aus, heraus; infolge; nach |
| e converso | im Gegenteil |
| ex intentione | absichtlich |
| ex nihilo | aus dem Nichts |
| ex parte motus | von der Bewegung aus |
| ex quo | sofern |
| ex puris naturalibus | der bloßen Naturausrüstung nach |
| examinare | prüfen |
| excedere | hinausgehen (über), übertreffen |
| excellens, -ntis | hervorragend |
| excellentiore omnibus | hervorragender als alle Dinge |
| rebus | |
| excellentia, -ae | Übermaß |
| excludere | ausschließen |
| exemplar, -ris | Vorbild, Beispiel |
| exercere | vollziehen |
| exercitium, -i | Übung, Betätigung |
| exhibere | darbieten |
| ~ occasionem | eine Gelegenheit anbieten |
| exinde (Konj.) | daher |
| exire | übergehen |
| ~ in actum | zum Akt, zur Wirklichkeit übergehen |
| existens, -ntis | das Seiende |
| ~ actu | das wirklich existierende Seiende |
| ~ potentia | das der Möglichkeit nach Seiende |
| * existentia, -ae | das Vorhandensein, das Existieren, das Daß |
| existere (auch:existere) | vorhanden sein, existieren; Bestand haben, gegenwärtig sein |
| ~ per se | vollendet sein, Substanz sein |
| experientia, -ae | Erfahrung |
| expers, -rtis (m.Gen.) | ohne (etwas) |
| ~ cognitionis | ohne Erkenntnis |
| explicita (Adv.) | explizit (= durch Entfaltung) |
| expressus, -a, -um | ausdrücklich |
| extendere se | sich ausdehnen, sich erstrecken, reichen |
| exterior, -oris | ein (sinnenfälliges) Außending |
| extra (Adv.) | außerhalb |

| | |
|------------------------------|---------------------|
| extraneus, -a, -um | außen, der äußere |
| extrinsecum (Präp.m.Akk.) | außerhalb |
| extrinsecus, -a, -um | außerhalb (gelegen) |

F

| | |
|--|---|
| facies, -ei | Antlitz, Gesicht |
| facilis, -e | leicht |
| de facili (ersetzt das Adv. >facile<) | auf leichte Art und Weise |
| factivus, -a, -um | bewirkend |
| facto (Abl. als Adv.) | tatsächlich |
| factrix, -trix (Adj.fem.) | machend, schaffend |
| fallacia, -ae | Heimtücke, Trugschluß |
| falsitas, -atis | Fehler, Fehlgreifen |
| ~ rationis | Fehlgreifen der Vernunft |
| falso (Abl.als Adv.) | fälschlicherweise |
| favus, -i | Honigwabe |
| fides, -ei | Treue; Glaube |
| ~ catholica | der katholische Glaube |
| figura, -ae | Form, Gestalt |
| finalis, -e | auf das Ende zielend, Final-... |
| finire | begrenzen |
| ~ superius et inferius | nach oben und unten begrenzen |
| finis, finis | Ende, Ziel, Zweck |
| causa finis | Zielursache |
| ~ ultimus | letztes Ziel |
| firmitas, -atis | Festigkeit |
| * forma, -ae | Form (forma dans esse intelligitur = die Form wird als Sein gebend verstanden) |
| ~ accidentalis | die akzidentale/zufällige Form |
| ~ consonantiae diapason | die Gestalt der Harmonie in allen Dingen |
| ~ individuata | die vereinzelt Gestalt |
| ~ intelligibilis | die geistige Erkenntnisform |
| ~ separata | eine von der Materie getrennte Form |
| ~ sine materia subsistens | eine ohne Stoff bestehende Form |
| ~ substantialis | die substantielle Form; Wesensform |
| formalis, -e | formell, der Form nach; formgebend, als Form |
| formare | formen, bilden; begründen |

| | |
|-------------------|--|
| fornicari | Unzucht treiben, huren |
| fornicatio, -onis | Unzucht, buhlerischer Umgang, Hurerei |
| frena, -orum | Zügel |
| frigidus, -a, -um | kalt |
| frivulus, -a, -um | leichtfertig, frivol |
| fundari | sich gründen, sich stützen, beruhen, den Grund haben |
| ~ super (m.Akk.) | gründen (auf) |

G

| | |
|-----------------------|---|
| generabilis, -e | zeugungsfähig |
| generalis, -e | allgemein |
| generalia, -ium | allgemeine Dinge |
| generans, -ntis | der Erzeugende |
| generare | erzeugen |
| generari | entstehen |
| generatio, -onis | Zeugung |
| generativus, -a, -um | hervorbringend |
| genus, generis | Geschlecht, Gattung, Bereich |
| esse in genere | unter eine Gattung fallen |
| in genere quantitatis | unter die Kategorie der Quantität fallen |
| esse | |
| glossa, -ae (griech.) | Kommentar |
| gradus, -us | Seinsstufe, Grad |
| gravitas, -atis | die Schwere |
| gressibilis, -e | gehfähig, mit der Fähigkeit zu gehen (ausgestattet) |
| grossus, -a, -um | dick, stark |
| gubernatio, -onis | Lenkung, Leitung |
| ~ rerum | die Leitung des Weltalls |

H

| | |
|-----------------------|--------------------------------|
| habere | haben, halten |
| ~ de iustitia | an der Gerechtigkeit teilhaben |
| ~ habitudinem | eine äußere Gestalt haben |
| ~ necesse | es für notwendig halten |
| ~ ordinationem ad | sich beziehen auf |
| (m.Akk.) | |
| ~ ordinem ad (m.Akk.) | sich beziehen auf |
| ~ se | sich verhalten |
| qualiter se habet | wie es sich verhält |

| | |
|----------------------------------|--|
| ~ se medio modo | in der Mitte stehen |
| ~ se ut prius et posterius | sich wie das Frühere und Spätere verhalten |
| habitus, -dinis | äußere Gestalt, Aussehen; Beziehung, Verhältnis |
| * habitus, -us | Erscheinung, das Äußere, Haltung, Einstellung |
| haereticus, -a, -um (griech.) | (eigentl. auswählend) ketzerisch, häretisch |
| harmonia, -ae (griech.) | Einheit, Harmonie |
| hirundo, -dinis | Schwalbe |
| honorabilis, -e | ehrenwert, vornehm |
| horizon, -ntis (griech.) | Horizont |
| huiusmodi | von dieser Art, derartig |
| humanitas, -atis | Menschhaftigkeit |
| humanus (Adv.) | von Menschen (gemacht/erlassen) |
| humor, -oris | Feuchtigkeit |

I

| | |
|-----------------------|--|
| idea, -ae (griech.) | Denkbild, Urbild |
| ideae Platonis | die Urbilder Platons |
| ideae separatae | die getrennt bestehenden Ideen, Denkbilder |
| idem (Ntr.Sg.) | dasselbe |
| idem cum (m.Abl.) | dasselbe wie |
| idem esse | identisch sein |
| ideo (Konj.) | deshalb |
| ideo contingit, quia | es liegt darum so, weil |
| idest (auch id est) | d.h. |
| idolum, -i (griech.) | Bild |
| ignitus, -a, -um | glühend |
| ignorantia, -ae | Unwissenheit, Unkenntnis, Mißverstehen |
| imaginatio, -onis | Einbildungskraft |
| imaginativus, -a, -um | zur Einbildung gehörig |
| imago, -ginis | Bild, Abbild |
| immaterialis, -e | unstofflich, stofflos |
| immaterialitas, -atis | Unstofflichkeit, Stofflosigkeit |
| immediatus, -a, -um | unmittelbar |
| immersus, -a, -um | eingetaucht, versunken |
| immixtus, -a, -um | unvermischt |
| immo (Konj.) | im Gegenteil |
| immobilis, -e | unbeweglich, unveränderlich |
| immutabilis, -e | unveränderlich, unwandelbar, unabänderlich |

| | |
|-----------------------------|--|
| immutari | sich ändern |
| immutatio, -onis | Veränderung |
| impassibilis, -e | nicht leidensfähig, leidensunfähig |
| impassibilitas, -atis | Nichtleidensfähigkeit, Unfähigkeit zu leiden |
| impeccabilis, -e | unfehlbar |
| impedimentum, -i | Störung, Behinderung |
| impedire | behindern |
| imperfectus, -a, -um | unvollständig |
| actus imperfectus | eine unvollständige Handlung |
| implere | erfüllen |
| implicari | enthalten sein |
| implicite (Adv.) | implizit (= von Natur aus), in den Dingen |
| importare | einführen, einbringen |
| impossibilis, -e | unmöglich |
| impressio, -onis | Einprägung, Eindruck |
| ~ sensibulum in sensusum | der Eindruck der sichtbaren Dinge in die Sinne |
| improbabilis, -e | unwahrscheinlich |
| improbare | mißbilligen, widerlegen |
| improprie (Adv.) | im uneigentlichen Sinne |
| impugnare | bekämpfen |
| impulsus, -us | Antrieb, Impuls |
| in (Präp.m.Akk./Abl.) | in, an, auf; gegen; im Falle |
| in aliquo communi | in einem allgemeinen Sinn |
| in particulari | in einem Besonderen, im besonderen |
| in quantum | insofern |
| in universali | in seiner allgemeinen Geltung |
| inanimatus, -a, -um | unbeseelt |
| incedere | gehen, schreiten; hineingehen, eindringen |
| inchoatio, -onis | Anfang |
| incidere | hineinfallen |
| ~ in errorem | in einen Fehler hineingeraten, einen Fehler begehen |
| inclinare | hinwenden |
| inclinari | geneigt sein |
| * inclinatio, -onis | Neigung, Geneigtheit, Hinwendung |
| ~ in actus proprios | die Neigung zu eigenen Handlungen |
| includere | einschließen |
| includi | eingeschlossen werden |
| incompletus, -a, -um | unvollständig |
| incomprehensus, -a, -um | unverstanden, unbegriffen |
| inconveniens, -ntis | nicht übereinstimmend, widersprüchlich, unangemessen, ungereimt |

| | |
|-------------------------|--|
| non inconueniens esse | nicht widersprüchlich sein |
| incorporalis, -e | unkörperlich |
| incorporeus, -a, -um | unkörperlich |
| incorruptibilis, -e | unzerstörbar |
| inde (Konj.) | daher |
| inde est, quod | daher kommt es, daß |
| indefectibilis, -e | frei von der Möglichkeit eines Mangels |
| indeficiens, -ntis | nicht verfehlend |
| ~ a bono | das Gute nicht verfehlend |
| indemonstrabilis, -e | unbeweisbar |
| indeterminatio, -onis | Unbestimmtheit, Indeterminiertheit |
| ~ voluntatis | die Unbestimmtheit des Willens |
| indeterminatus, -a, -um | unbestimmt, nicht festgelegt |
| indicare | angeben |
| indiciu, -i | Anzeichen |
| indifferentia, -ae | Nichtunterschiedenheit |
| indigere | müssen |
| ~ (m.Abl.) | (einer Sache) bedürfen |
| inditus, -a, -um | eingepflanzt, eingegeben, eingesenkt |
| indistinctus, -a, -um | in unbestimmter Weise, ungeschieden |
| individualis, -e | vereinzelt, einzeln |
| individuari | zum einzelnen Seienden werden, sich ver- |
| | einzeln |
| individuatus, -a, -um | vereinzelt |
| * individuatio, -onis | Vereinzlung, Individuation |
| principium | Prinzip der Individuation, Ursache der |
| individuationis | Vereinzlung |
| individuum, -i | Einzelding, Einzelwesen, Individuum, das |
| | Unteilbare |
| indivisibilis, -e | unteilbar |
| indivisio, -onis | Ungeteiltheit, Unteilbarkeit |
| indivisus, -a, -um | ungeteilt |
| inducere | anleiten, beziehen auf |
| ~ positionem | eine Behauptung aufstellen |
| inductio, -onis | das Zufügen, Antun |
| ~ cuiusdam violentiae | ein Gewaltantun |
| induere | bekleiden |
| industria, -ae | Bemühung, Fleiß, Kunstfleiß |
| in esse | innesein, innewohnen |
| inexistens, -ntis | in etwas vorhanden (seiend) |
| inferior, -oris | niedriger |
| finire inferius | nach unten begrenzen |
| infidelis, -is | der Ungläubige, der Heide |

| | |
|---------------------------------|---|
| infirmus, -a, -um | der unterste |
| infinitus, -a, -um | unendlich |
| abire in infinitum | weiterschreiten bis zum Unendlichen |
| infirmus, -a, -um | krank |
| influere | hineinfließen |
| ~ (m.Akk.) | überfließen (auf) |
| influxio, -onis | das Hineinfließen |
| ~ atomorum | das Hineinfließen der Atome |
| informatio, -onis | Unterweisung |
| infra (Präp.m.Akk.) | unterhalb |
| (Adv.) | weiter unten, später |
| ingenium, -i | Geist, Anlage |
| ~ proprium | ein eigener Geist |
| inhaerere | innewohnen |
| inordinatio, -onis | ungeordneter Verlauf |
| inordinatus, -a, -um | ungeordnet |
| inquantum | insofern, soweit, wenn |
| inquirere | untersuchen, fragen (nach) |
| insensibilis, -e | empfindungslos |
| inseparabilis, -e | unabtrennbar, unzertrennbar |
| inserere (inserui, insertum) | einpflanzen |
| insinuare | eindringen (in), mitteilen |
| insipiens, -ntis | Tor, Narr |
| inspicere | untersuchen, achten (auf) |
| instructio, -onis | Unterrichtung |
| intantum | insofern |
| ~ ... inquantum | insofern...als |
| integralis, -e | integrierend, einschließend |
| pars integralis | integrierender Teil |
| intellectivum, -i | Verstandesnatur, Vernunftvermögen (ent- spricht dem griech. Wort ›dianoetikon‹) |
| intellectivus, -a, -um | zum Verstand gehörig, verstandesbezogen, vernunftgemäß; erkennend |
| natura intellectiva | die vernunfthafte/vernünftige Natur |
| intellectualis, -e | zum Verstand gehörig, verstandesmäßig, in- tellektuell; geistig |
| intellectualitas, -atis | Geisthaftigkeit, Verstandeshaftigkeit |
| * intellectus, -us | Verstand, Verstandesvermögen, Vernunft; Erkenntnis, erkennender Geist; Begriff, Auffassung, Bedeutung |
| ~ agens | tätiger/handelnder Verstand |
| ~ speculativus | theoretische Erkenntnis |

| | |
|--------------------------------|--|
| intelligentia, -ae | Geistwesen |
| intelligere | erkennen |
| ~ actu | in Wirklichkeit erkennen |
| ~ aliquid deum | mit etwas Gott meinen, unter etwas Gott verstehen |
| intelligibilis, -e | verstehbar, verständlich, auf den Verstand ausgerichtet, durch den Verstand wahrnehmbar; geistig |
| intelligibile, -is | die geistige Erkenntnisform, das Erkenntnisbild |
| intendere | sich bemühen |
| intensus, -a, -um | angespannt |
| intentio, -onis | Absicht, Untersuchung |
| ~ logica | logischer Begriff |
| ~ principalis | die erste Absicht |
| intermedia, -orum (Ntr.Pl.) | die Zwischendinge; das, was dazwischenliegt |
| intermedius, -a, -um | vermittelnd |
| intrinsecus, -a, -um | innerlich, innen (gelegen), innerhalb |
| intueri | schauen, betrachten |
| intus (Adv.) | innen, drinnen |
| invenire | finden |
| inveniri | befunden werden, gefunden werden, vorgefunden werden, sich finden |
| invenitur deficere | ein Fehler tritt auf |
| invenitur denominari | es findet sich, daß etwas benannt wird |
| investigare | untersuchen |
| investigatio, -onis | das Aufspüren |
| invicem (Adv.) | einander, untereinander, wechselseitig, gegenseitig |
| ad invicem (Adv.) | gegenseitig, wechselseitig |
| componi ad invicem | zusammengefaßt werden |
| invisibilis, -e | unsichtbar |
| invisibilia, -ium | das Unsichtbare, die unsichtbaren Dinge |
| irrationabilis, -e | unvernünftig |
| irrationalis, -e | vernunftlos |
| item (Adv., | als Gliederungspartikel reihend) ebenso |
| iudicium, -i | Urteil |
| ~ naturale | die natürliche Fähigkeit zu urteilen |
| ~ rationis | das Urteil der Vernunft |
| ius, iuris | das Recht |
| iuris consultus | der Rechtsgelehrte (*Gaius) |
| ius gentium | Völkerrecht |

| | |
|---------------------|----------------------------|
| ius naturale | Naturrecht |
| iustus, -a, -um | gerecht, richtig |
| iustum naturale | das von Natur aus Gerechte |
| iuxta (Präp.m.Akk.) | gemäß |

L

| | |
|----------------------------|---|
| laesio, -onis | Verletzung |
| lapideitas, -atis | Steinhaftigkeit |
| lapis, lapidis | Stein |
| largiri | verleihen |
| latitudo, -dinis | Breite |
| latrocinium, -i | Raub |
| latrocinia, -orum | Raub |
| laxativus, -a, -um | mildernd, abführend |
| lethargicus, -i (griech.) | Schlafsuchtiger |
| lex, legis | Gesetz |
| ~ humanitus posita | ein von Menschen erlassenes Gesetz |
| ~ naturae | Naturgesetz |
| *~ naturalis | natürliches Gesetz |
| virtus legis | Gesetzeskraft |
| licet (m.Konjunktiv) | mag auch, wenn auch |
| ligamentum, -i | Band, Bindemittel |
| ligare | binden |
| lignum, -i | Holz (= calidum in potentia = ein Glühendes in der Möglichkeit) |
| ligna combustibilia | Brennholz |
| ligna viridia | grünes Holz |
| limitare | einschränken, beschränken |
| linea, -ae | Linie, Strich |
| locus, -i | Platz, Stelle, Ort |
| locus quaerendi erit | es wird zu untersuchen sein, man wird untersuchen müssen |
| loco omnium | an Stelle von allen |
| logicus, -a, -um (griech.) | logisch, der Vernunft entsprechend |
| longitudo, -dinis | Länge |
| loqui | sprechen |
| per se loquendo | durch eine eigentliche Aussage |
| lucidus, -a, -um | leuchtend |
| lumen, luminis | das Licht |
| ~ intelligibile | das Verstandeslicht |

M

| | |
|-------------------------|--|
| magis (Adv.) | mehr, eher |
| ~ est | er/sie/es ist eher |
| ~ et minus bonus | mehr und weniger gut |
| magister, -tri | Lehrer (*Petrus Lombardus) |
| manifestare | deutlichmachen, verdeutlichen |
| manifestativus, -a, -um | sich zeigend, sich darstellend |
| manifestus, -a, -um | handgreiflich, offenkundig, offenbar |
| manuatus, -a, -um | mit Händen versehen, mit Händen (ausgestattet) |
| mas, maris | Mann |
| masculus, -i | männlich; Mann |
| * materia, -ae | Materie, Stoff |
| ~ quantitate signata | die (quantitativ) gezeichnete und in Raum und Zeit greifbare Materie |
| per modum materiae | durch die Maßgabe der Materie |
| materialis, -e | materiell, stofflich |
| materiale, -lis | ein materielles Wesen |
| materialia, -ium | stoffliche Dinge, Stoffliches |
| mediari | vermitteln |
| mediante | ... mit Hilfe von ... |
| mediante aliqua | mit Hilfe irgendeines ersten Teils |
| prima parte | |
| mediante corde | mit Hilfe des Herzens |
| mediante potentia | mit Hilfe der Möglichkeit |
| medicativus, -a, -um | heilend |
| medicina, -ae | Heilmittel |
| ~ laxativa | Abführmittel |
| medicinalis, -e | heilend, zur Heilkunde gehörig |
| medicinalia, -ium | Dinge der Heilkunde |
| medietas, -atis | der mittlere Zustand |
| medium, -i | das Mittel; ein Mittleres |
| ~ demonstrationis | das Mittel des Beweises |
| mel, mellis | Honig |
| memorativus, -a, -um | zum Gedächtnis gehörig |
| mensura, -ae | Richtschnur, Richtmaß, Maßstab, Maßeinheit; Maß, Bemessung |
| mensurare | messen, Maß geben |
| mensurans non | Maß gebend, nicht Maß empfangend |
| mensuratus | |
| mensuratio, -onis | Maß, Maßgabe |
| meritorius, -a, -um | verdienstvoll, zum Verdienst gehörig |

| | |
|------------------------------|--|
| militaris, -is (Subst.) | Soldat |
| ministrare | zubereiten, zur Verfügung stellen |
| mirabilis, -e | wunderbar |
| miscibilis, -e | vermischbar |
| mixtio, -onis | Vermischung |
| mobile, -is | beweglich, bewegt |
| modus, -i | Art und Weise |
| ~ essendi | Seinsweise |
| huiusmodi | dieser Art, von dieser Art, derartig |
| modo differenti | in verschiedener Art und Weise |
| modo excellentiori | in hervorragenderer Weise |
| per modum | in der Weise |
| per modum | nach dem Maß des Erkennenden |
| cognoscentis | |
| quodammodo | irgendwie, in irgendeiner Weise, gewissermaßen |
| monstruosus, -a, -um | mißgestaltet |
| partus monstruosus | Mißgeburt |
| motio, -onis | Bewegung |
| motivus, -a, -um | bewegend, Bewegungs-... |
| potentia motiva | die bewegende Möglichkeit |
| motor.-oris | Beweger, der Bewegende |
| * motus, -us | Bewegung |
| ~ primus | die erste Bewegung |
| ~ violentus | eine gewalttätige/heftige Bewegung |
| ex suo motu | aus eigenem Antrieb |
| movens, -ntis | der Bewegende, Beweger |
| movens primum | das erste Bewegende |
| movens seipsum | das sich selbst Bewegende |
| movere | bewegen, veranlassen |
| multifarius, -a, -um | mannigfach |
| multiformis, -e | vielförmig |
| multiplex (Gen. multiplicis) | vielfach, in mehrfacher Weise, auf verschiedenartige Weise |
| multiplicatio, -onis | Vervielfältigung |
| multiplicitas, -atis | Vielheit, Vielfachheit |
| multitudo, -dinis | Vielheit |
| musica, -ae (griech.) | die Musik |
| musicus, -i (griech.) | der Musiker |
| mutare | ändern |
| ~ nomen | die Bezeichnung ändern, eine andere Bezeichnung gebrauchen |
| mutatio, -onis | Änderung |

mutuus, -a, -um wechselseitig, gegenseitig

N

| | |
|------------------------------|---|
| nasus, -i | Nase |
| * natura, -ae | die Natur |
| ~ divina | die göttliche Natur |
| ~ hoc modo sumpta | Natur so verstanden, Natur in dieser Bedeutung |
| ~ intellectiva | die vernunfthafte Natur, die Verstandesnatur |
| ~ rationalis | die vernunftbegabte Natur |
| ~ sensitiva | die sinnenhafte Natur, die Sinnesnatur (= mit den fünf Sinnen ausgestattet) |
| ~ universalis | die allgemeine Natur |
| naturae corruptibiles | die dem Vergehen unterliegenden Naturen |
| naturae generabiles | die dem Entstehen unterliegenden Naturen |
| contra naturam | widernatürlich |
| status naturae | der Naturstand |
| naturalis, -e | naturhaft, natürlich, physisch, von Natur aus |
| naturalis, -lis (Subst.) | Naturphilosoph |
| naturales antiqui | die alten (d.h. die griechischen) Naturphilosophen |
| necessarium, -i | das Notwendige |
| necesse (indeclinabel) | notwendig |
| ~ habere es | für notwendig halten |
| necessitas, -atis | Notwendigkeit |
| ~ coactionis | die Notwendigkeit des Zwangs |
| de necessitate | notwendigerweise, zwangsläufig |
| (Ersatz für Adv.) | |
| necessitatem non habere | nicht der Notwendigkeit unterliegen |
| negatio, -onis | Verneinung |
| negativus, -a, -um | verneinend, in verneinender Weise |
| negotiarum (auch negociarum) | beschäftigt sein, handeln (mit) |
| nidus, -i | Nest |
| nihil | nichts, das Nichts |
| ex nihilo | aus dem Nichts |
| nihilominus (Konj.) | trotzdem |
| nisi (Subj.) | wenn nicht |
| non nisi | nur |
| niti (m.Inf.) | sich bemühen (zu) |
| nobilis, -e | edel |
| ~ substantia | eine edle Substanz |

| | |
|-----------------------|--|
| nobilitas, -atis | Vorzug, (hoher) Rang |
| nomen, -minis | Bezeichnung, Name, Wort |
| ~ quod est corpus | der Name Körper |
| ~ sumere a (m.Abl.) | seine Bezeichnung bekommen (von) |
| non | nicht |
| non ens | das Nicht-Seiende |
| ut non determinatum | als etwas Unbestimmtes |
| notitia, -ae | Kenntnis |
| notus, -a, -um per se | selbstverständlich, in sich einleuchtend |
| nugatio, -onis | Geschwätz |
| nullus, nullius | niemand, keiner |
| (statt nemo) | |
| numerus, -i | Zahl |
| numero (Abl.) | der Zahl nach |
| nunquam (Adv.) | niemals |
| (statt numquam) | |
| nutrire | ernähren |
| nutritio, -onis | Ernährung |
| nutritivus, -a, -um | ernährend, vegetativ |

O

| | |
|--------------------------|---|
| obiicere (statt obicere) | entgegen |
| contra obici | dagegen vorgebracht werden |
| objectum, -i | Gegenstand, Objekt |
| ~ cognoscibile | der Erkenntnisgegenstand |
| ~ intellectus | das Objekt des Verstandes |
| obligare | verpflichten |
| obliquus, -a, -um | schief |
| in obliquo | schief |
| observantia, -ae | Beobachtung |
| obviare | widersprechen, entgegenstehen |
| occasio, -onis | Gelegenheit |
| hac occasione | bei der Behandlung dieser Frage |
| occasionem exhibere | eine Gelegenheit bieten |
| occasionalis, -e | wie von einer Gelegenheit, bei einer Gelegenheit, wie durch Zufall |
| occultus, -a, -um | verborgen |
| oculus, -i | Auge |
| oculi clausi | Augen in geschlossenem Zustand |
| offendere | angreifen, verletzen |
| omnino (Adv.) | überhaupt |
| operabilis, -e | durchführbar |

| | |
|---------------------------------|--|
| in particulari operabili | in bezug auf ein einzelnes Werk |
| operare | bewerkstelligen |
| operari | tätig sein, handeln |
| operatio, -onis | Tätigkeit, Betätigung, Wirkungsweise |
| ~ intellectualis | Verstandestätigkeit |
| operationes naturae | die Naturvorgänge |
| operativus, -a, -um | zum Handeln gehörig, tätig, wirksam |
| potentia operativa | die Fähigkeit, tätig zu werden |
| opinari | meinen, vermuten |
| opinio, -onis | Meinung, Ansicht |
| oportet quod est/sit | es ist nötig, daß ...; er/sie/es muß ... |
| opponere | entgegenstellen |
| oppositum esse | entgegenstehen |
| opportunitas, -atis | eine günstige Gelegenheit |
| oppositum, -i | Gegenteil |
| oppositus, -a, -um | entgegengesetzt, gegenteilig |
| opus, operis | Werk, Tun, Tätigkeit |
| ordinabilis, -e | hinordenbar, hinzuordnen |
| ~ in beatitudinem | eine Beziehung zur Seligkeit besitzend |
| ~ in finem | was in ein Verhältnis zum Ziel zu bringen ist |
| ~ in praedicamento | sich unter eine Kategorie ordnen lassen |
| ordinare | ordnen, hinordnen, ausrichten, bestimmen, in Über- und Unterordnung bringen |
| ~ principium in conclusionem | von der Prämisse zur Schlußfolgerung über- gehen |
| ordinari | sich ausrichten |
| ordinatio, -onis | Beziehung |
| ordinationem habere | sich beziehen (auf) |
| ordinatus, -a, -um | bestimmt |
| ordo, ordinis | Ordnung, Reihenfolge, Rangordnung; Hinordnung, Beziehung |
| ~ conveniens | die passende Ordnung |
| ~ in finem | die Hinordnung auf ein Ziel |
| ~ unius ad aliud | die Hinordnung des einen auf ein anderes (= relatio) |
| ordinem habere | in Beziehung stehen (zu), sich beziehen (auf) |
| organicus, -a, -um (griech.) | organisch |
| organum, -i (griech.) | Organ, Werkzeug |
| ostreum, -i (griech.) | Auster |

P

| | |
|----------------------|--|
| pacificus, -a, -um | friedlich |
| par (Gen. paris) | gleich |
| par numerus | eine gerade Zahl |
| parens, parentis m/f | Vater/Mutter |
| pars, partis | Teil |
| ~ integralis | ein integrierender Teil |
| ~ materialis | der stoffliche Teil |
| ~ sensitiva | der sinnhafte Teil (der Seele) |
| ex parte (m.Gen.) | in bezug (auf) |
| participare | teilhaben, durch Teilhabe besitzen, teilnehmen |
| ~ (m.Akk.) | teilhaben (an), enthalten sein (in) |
| participatio, -onis | Teilhabe |
| ~ diversa essendi | die verschiedene Teilhabe am Sein |
| ~ legis aeternae | die Teilhabe am ewigen Gesetz |
| particularis, -e | besonders, einzeln, das Einzelne betreffend, Teil-... |
| particulare | das Besondere, ein einzelner Sachverhalt |
| in particulari | in einer besonderen Bedeutung |
| particularia, -ium | einzelne Dinge, Einzelnes |
| ex particularibus | aus den Einzelteilen |
| partus, -us | Geburt |
| ~ monstruosus | Mißgeburt |
| passibilis, -e | leidensfähig |
| passio, -onis | Leiden, Erleiden, Bestimmtwerden, Beeindruckung; Passivität; Leidenschaft; Eigenschaft |
| ~ propria | eine wesentliche Eigenschaft |
| de passione | im Hinblick auf seine Veränderung |
| per passionem | durch das Erleiden |
| passivus, -a, -um | passiv, erleidend, empfangend, aufnehmend |
| potentia passiva | eine Möglichkeit, etwas zu empfangen |
| patet | es ist klar, es ist offenkundig |
| pati | leiden, erleiden, empfangen, aufnehmen |
| vim passus | einer, der Gewalt erlitten hat; einer, der Gewalt erleidet |
| pauciora, -um | die Minderzahl der Fälle |
| paulisper (Adv.) | ein wenig |
| peccatum, -i | Sünde, Verfehlung, Fehler, Fehlwirkung |
| peditatus, -a, -um | mit Füßen (ausgestattet) |
| penes (Präp.m.Akk.) | bei |

| | |
|----------------------------|--|
| penes se | bei sich |
| per (Präp.m.Akk.) | durch |
| per accidens | akzidentiell, zufällig, nicht zum Wesen einer Sache gehörig |
| per additionem | aufgrund der Hinzufügung |
| per communitatem | aufgrund der Gemeinsamkeit |
| per comparationem | vergleichsweise |
| per consequens | infolgedessen, folglich |
| per hoc | dadurch |
| per hoc quod | deswegen weil |
| per modum | in der Weise |
| per modum concretionis | in einem konkreten Seienden verwirklicht |
| per modum subtractionis | durch Wegnahme |
| per posterius | später, in einem abgeleiteten Sinn |
| per priora simpliciter | im Sachbereich früher |
| per prius | eher, zunächst, früher, im ursprünglichen Sinn |
| per respectum | mit Rücksicht auf, bezüglich |
| per se | durch sich, von sich aus, für sich genommen, als solcher/solches |
| per se subsistere | für sich bestehen |
| perceptibilis, -e | verständlich, begreifbar |
| percipere | ersehen, verstehen, begreifen |
| perfectibilis, -e | vollendbar, vollziehbar |
| perfectio, -onis | Vollendung, Vollkommenheit |
| ~ rerum | die Vollendung der Dinge |
| ~ ulterior | eine weitergehende Vollendung/Vollkommenheit |
| ~ ultima | die letzte Vollendung |
| perficere | vollenden, vervollkommen |
| perfundere | ausgießen (über), erfüllen |
| perfundum lumine gloriae | vom Licht der Glorie erfüllt werden |
| permanere | bleiben |
| permixtio, -onis | Beimischung |
| ~ potentiae | die Beimischung der Potentialität/Möglichkeit |
| permutatio, -onis | Veränderung |
| * persona, -ae | Person |
| personalitas, -atis | Personalität |
| perspectivus, -a, -um | die Erkenntnisfähigkeit betreffend |
| persuasio, -onis | Überzeugung |

| | |
|----------------------------------|--|
| pertingere | gelangen, vordringen |
| phaleratus, -a, -um (griech.) | mit Stirn- und Brustschmuck geschmückt |
| equus phaleratus | ein mit Stirn- und Brustschmuck geschmücktes Pferd |
| phantasia, -ae (griech.) | Phantasie, Einbildungskraft |
| phantasma, -matis (griech.) | (= species impressa) Phantasiebild, Sinneseindruck |
| pharmacia, -ae (griech.) | Heilmittel, Medikament |
| phiala, -ae (griech.) | Schale |
| philosophus, -i (griech.) | der Philosoph (*Aristoteles) |
| philosophi, -orum | Philosophen, Denker |
| philosophi priores | die frühen Philosophen |
| phreneticus, -i (griech.) | ein Irrer |
| physicus, -a, -um (griech.) | physisch, lebend |
| corpus physicum | ein natürlicher Körper |
| p(h)ilosus, -a, -um | zottig, mit dichtem Fell (ausgestattet) |
| pinguis, -e | fett |
| planus, -a, -um | offensichtlich, klar, eindeutig |
| Platonici, -orum (griech.) | die Platoniker (*Platon) |
| plura (Gen. plurium) | die Mehrzahl der Fälle |
| in pluribus | in den meisten Fällen |
| ponere (mit AccI o. quod) | annehmen, behaupten, setzen, anführen, meinen, glauben |
| poni | gegeben werden, gesetzt werden |
| posito effectu (Abl.abs.) | wenn die Wirkung gegeben ist |
| secundum quod | sofern etwas als ... aufgefaßt wird |
| ponitur | |
| porrigere | darreichen, gewähren |
| porrigi | reichen, sich erstrecken |
| positio, -onis | Lehre, Behauptung; Lage |
| positione facta (Abl.abs.) | durch die erfolgte Behauptung |
| possessio, -onis | Besitz |
| possibilis, -e | möglich |
| possibile | das Mögliche |
| posterius | später, im nachhinein |
| ~ esse (mit Abl. comparat.) | später sein als... |
| per posterius | später, in einem abgeleiteten Sinn |
| posteriora, -um | das Spätere |

| | |
|---|---|
| potens, -ntis (Partizip von ›posse‹) | könnend; möglich |
| potens in (m.Akk.) | mächtig (in bezug auf) |
| potentia, -ium | mögliche Dinge |
| * potentia, -ae | Möglichkeit, Seinsmöglichkeit, Potenz, Befähigung |
| ~ activa | die Möglichkeit, etwas zu tun, die Befähigung, einen Akt hervorzubringen |
| ~ cognoscitiva | das Erkenntnisvermögen |
| ~ intellectiva | das Verstandesvermögen |
| ~ passiva | die Möglichkeit, etwas zu erleiden/zu emp- fangen, die Befähigung, einen Akt zu emp- fangen |
| ~ perspectiva | die Erkenntnisfähigkeit |
| ~ sensitiva | das Sinnesvermögen |
| ~ visiva | das Sehvermögen |
| potentialitas, -atis | die Möglichkeit |
| potestas, -atis | Macht, Fähigkeit, Möglichkeit |
| practicus, -a, -um (griech.) | auf das Tun gerichtet, praktisch |
| praeambulus, -a, -um | vorausgehend |
| praeambula fidei | dem Glauben vorausgehende Wahrheiten |
| praeaccipere | im voraus erlangen |
| praecedere (m.Akk.) | einer Sache vorausgehen |
| praeceptum, -i | Gebot, Vorschrift |
| praecidere | ausnehmen, eine Ausnahme machen |
| praecisio, -onis | Ausschließung, Ausnahme |
| cum praecisione | unter Ausschluß, ausdrücklich |
| * praedicamentum, -i | Aussage, Aussagebereich, Kategorie |
| praedicare | aussagen |
| praedicatio, -onis | Aussage |
| praedicationem | ausgesagt werden |
| recipere | |
| praedicatum, -i | das Ausgesagte, das Prädikat |
| praedictum, -i | das vorher Gesagte |
| ex praedictis | aus dem vorher/oben Gesagten |
| praedictus, -a, -um | obengenannt, besagt |
| praeeligere | vorher auswählen |
| praeexistere | vorher vorhanden sein, im voraus vorhanden sein |
| prae habere | im voraus haben, früher behandeln |
| praemissum, -i | Obersatz |
| ex praemissis | aus dem vorher/oben Behandelten/Gesagten |

| | |
|---|--|
| in praemissis | bei dem vorher/oben Behandelten/Gesagten |
| praemissus, -a, -um | vorausgehend, besagt |
| praeparare | herrichten, anfertigen |
| praeparatio, -onis | Vorbereitung |
| praeponderare | vorher abwägen |
| praesens | gegenwärtig |
| ~ vita | das gegenwärtige/irdische Leben |
| praesupponere | voraussetzen |
| praeter (Präp.m.Akk.) | außer, außerhalb |
| ~ esse materiae | außerhalb des Seins der Materie |
| ~ hoc | außerdem |
| praeterea (Konjunktion, Gliederungspartikel) | außerdem |
| praetermittere | übergehen |
| his modis praetermissis (Abl.abs.) | wenn wir diese Arten beiseitelassen |
| pravus, -a, -um | schlecht |
| primo (Adv.) | erstens (Gliederungspartikel); von vorne herein, primär |
| principalis, -e | hauptsächlich, primär, ursprünglich |
| principale | das Anfängliche |
| principalis intentio | die erste/hauptsächliche Absicht |
| principalius (Adv.) | eher |
| * principium, -i | Ursprung, Anfang; Prinzip, Grundsatz |
| ~ essendi | der Anfang des Seins |
| ~ individuationis | Prinzip der Vereinzelung |
| ab eodem principio | nach demselben Prinzip |
| prior, prius (Gen. prioris) | früher, vorher |
| per prius | eher, zunächst, im ursprünglichen Sinn |
| prius (Adv.) | früher |
| privatio, -onis | Mangel, Beraubung, Negation |
| pro (Präp.m.Abl.) | für, im Verhältnis (zu) |
| pro tanto | im Hinblick darauf |
| probabilis, -e | wahrscheinlich |
| probabiliter opinionem accipere | eine Meinung für wahrscheinlich halten |
| probare | beweisen, lehren |
| procedere | vorangehen, hervorgehen |
| ~ in infinitum | ins Unendliche fortschreiten |
| processio, -onis | das Vorgehen, das Hervorgehen |
| processus, -us | Vorgang, Gang der Überlegung |
| producere | hervorbringen |
| ~ in esse | in das Sein führen |

| | |
|--|--|
| produci | abgeleitet werden |
| profunditas, -atis | Tiefe |
| prohibere | hindern, im Wege stehen |
| proicere | schleudern |
| proportio, -onis | Verhältnis |
| proportionalis, -e | im Verhältnis, im gleichen Verhältnis (zu) |
| proportionaliter se habere | entsprechen |
| proportionari | angepaßt sein, angemessen sein |
| propositio, -onis | Satz, Aussage, Darlegung; Aufgabe |
| propositum, -i | der (zu untersuchende) Fall; der Vorsatz |
| proprietas, -atis | die Eigentümlichkeit, das Charakteristische |
| proprium, -i | Eigenschaft |
| proprius, -a, -um | eigen, eigentlich |
| propter (Präp.m.Akk.) | wegen; auf etwas hin |
| propter finem | auf das Ziel hin |
| prosequi | verfolgen, erstreben; begleiten, geleiten |
| protervia, -ae | Frechheit |
| prout (Adv.) | wie |
| (Subj. m. Ind. Präs.) | sobald, sowie; sofern, insoweit |
| provenire | hervorgehen; fortschreiten |
| ~ deficiens | mangelhaft ausfallen |
| ~ ex necessitate | aus der Notwendigkeit hervorgehen |
| providentia, -ae | Vorsehung |
| psalmista, -ae | der Psalmist (Verfasser eines Psalms) |
| punctum, -i | der Punkt |
| punitio, -onis | Bestrafung |
| pupilla, -ae | Pupille |
| purgatio, -onis | Reinigung |
| puritas, -atis | Reinheit |
| purus, -a, -um | rein, klar |
| actus purus | reine Wirklichkeit, reine Aktualität (=Gott) |
| puta (wird nicht konjugiert, eigentl. setze, nimm an!) | zum Beispiel |
| puta quod | zum Beispiel, daß |

Q

| | |
|--------------------|----------------------------------|
| quadratus, -a, -um | quadratisch, quaderförmig |
| quaerere fragen, | untersuchen |
| ~ propter quid | die Frage nach dem Warum stellen |
| ~ quare | die Frage nach dem Warum stellen |

| | |
|---|--|
| qualis, -e | wie beschaffen |
| qualitas, -atis | Qualität, Beschaffenheit, Eigenschaft |
| qualitercumque (Adv.) | irgendwie, wie auch immer |
| quamvis (Subj. m. Konjunktiv) | auch wenn, wenn auch |
| quando (konditionale Subj.) | wenn |
| quando...tunc (im kondit. Satzgefüge) | wenn... dann... |
| quandoque (Adv.) | irgendeinmal; bisweilen, manchmal (kausale Subj.) da (ja) |
| quantitas, -atis | Quantität, Menge |
| ~ continua | eine stetige Größe, eine stetige Menge |
| ~ discreta | eine unterbrochene Menge |
| quantum | insofern |
| quantum ad | bezogen auf, hinsichtlich, in bezug auf |
| quantum ad esse | in bezug auf das Sein |
| quantum in se est | für sich (von der Sache her gesehen) |
| quantus, -a, -um | wie groß |
| quanto...tanto (korrelativ) | je... desto... |
| quare | warum |
| quaerere quare | die Frage nach dem Warum stellen |
| quartus, -a, -um | der vierte |
| quarto (Abl.) | an vierter Stelle |
| quicumque (Indefinit- Pronomen) | wer auch immer |
| quocumque modo | auf irgendeine Weise |
| quidam (Indefinit-Pron.) | ein (gewisser) |
| quidam (Plural) | gewisse Autoren |
| (Gen.Pl. quorumdam = nicht assimiliert) | |
| quidditas, -atis (= quod quid erat esse = to ti än einai) | Was-heit, Wesenheit |
| ratio quidditatis | Wesensdefinition |
| quidem (Konjunktion, wird oft nicht übers.) | freilich, gewiß, übrigens, unstrittig |
| quies, quietis | Ruhe |
| ~ violenta | eine gewaltsame/gewaltsam erzwungene Ruhe |
| quietare | beruhigen |
| quilibet (Indefinit-Pron.) | ein beliebiger, jeder |

| | |
|---|--|
| in quolibet genere quaelibet res | bei irgendeiner Gattung jedes Ding |
| quin (Subj., zur Einföhrung eines Einwands) | daß nicht |
| quinimmo (Konj.) | ja sogar |
| quo | wodurch |
| quo est | wodurch etwas ist |
| quoad (Adv.) | nach, für |
| quoad naturam | der Ordnung der Natur nach |
| quoad nos | für uns, sofern es uns betrifft |
| quodammodo | irgendwie, in irgendeiner Weise, gewissermaßen |

R

| | |
|----------------------|---|
| radicari in (m.Abl.) | wurzeln (in) |
| * ratio, -onis | Vernunft; Gedanke, Idee, Begriff; Grund, Beweisgrund, Begründung, Bewandnis, Sinn, Bedeutung; Verfahren; Art und Weise der Begriff Metall/Erz |
| ~ aeris | der Begriff der Ursache |
| ~ causae | die Idee des Gemeinsamen |
| ~ communis | die Bewandnis des Gegenteils |
| ~ contrarii | die Begründung für das Nichtverdienen |
| ~ demeriti | eine verbogene Vernunft |
| ~ depravata | die Beschaffenheit des Wesens |
| ~ essentiae | die logische Evidenz |
| ~ evidens | die Bewandnis/Bedeutung des Ziels |
| ~ finis | der Begriff Mensch und Weiß |
| ~ hominis et albi | der Grund dafür ist |
| ~ huius est | der Grund für diese Annahme |
| ~ huius positionis | der Realgrund jenes Guten |
| ~ illius boni | der Grund für das Böse |
| ~ mali | der Begriff des Maßes |
| ~ mensurae | die Begründung für das Verdienst |
| ~ meriti | die Beschaffenheit der Natur |
| ~ naturae | die natürliche Vernunft |
| ~ naturalis | eine eigene Idee |
| ~ propria | die auf das Tun gerichtete Vernunft |
| ~ practica | ein wahrscheinlicher Grund |
| ~ probabilis | die Wesensdefinition |
| ~ quidditatis | der Begriff ›gesund‹ |
| ~ sani | eine sophistische Begründung |
| ~ sophistica | |

| | |
|---------------------------------------|---|
| ~ speculativa | die auf das Schauen gerichtete Vernunft |
| ~ subiecti | der Begriff Subjekt |
| ~ substantiae | der Begriff der Substanz |
| ~ temporis | der Begriff der Zeit |
| ~ veri die Idee | des Wahren |
| ~ veritatis prima | die erste Bedeutung von Wahrheit |
| cuius ratio | die Begründung hierfür |
| eiusdem rationis esse | denselben Charakter haben |
| ex sui ratione | aus seiner Natur heraus |
| falsitas rationis | das Fehlgreifen der Vernunft |
| in ratione esse | gedacht sein |
| ratione (m.Gen.) | aufgrund |
| ratione finis | mit Rücksicht auf das Ziel |
| ratione cuius (rel. Satz- anschl.) | weshalb |
| ratione unum | eins dem Begriff nach |
| rationes primarum potentiarum | die Gründe für die ersten Möglichkeiten |
| sub ratione quadam similitudinis | in der Art eines Abbildungsprozesses |
| rationabilis, -e | vernünftig |
| rationale, -is | das Vernunfthafte, die Vernunftbegabung |
| rationalis, -e | vernünftig, vernunftbegabt |
| creatura rationalis | ein vernunftbegabtes Geschöpf |
| natura rationalis | die vernunftbegabte Natur |
| virtus rationalis | die Kraft der Vernunft |
| rationalitas, -atis | Vernünftigkeit, Vernunfthaftigkeit |
| realis, -e | wirklich, in Wirklichkeit |
| recedere | abweichen, sich unterscheiden |
| receptio, -onis | Aufnahmefähigkeit |
| receptivus, -a, -um | aufnehmend, empfangend |
| recessus, -us | die Entfernung, das sich Entfernen |
| recipere | aufnehmen, empfangen, bekommen |
| recipiens, -ntis | Gefäß, Behälter |
| recipientia, -ium | die aufnehmenden Körper |
| rectitudo, -dinis | Rechttheit, Richtigkeit |
| ~ practica die | auf die Tätigkeit bezogene Rechttheit |
| rectus, -a, -um | richtig |
| reddere | zurückgeben |
| ~ causam | die Ursache angeben |
| redire | zurückkommen |
| * reditio, -onis | Rückkehr, Rückwendung |
| reducere | zurückführen, überführen |

| | |
|--------------------------|---|
| reductio, -onis | Rückführung |
| refutare | zurückweisen, widerlegen |
| regula, -ae | die Regel |
| ~ rationis | die Regel der Vernunft |
| regulare | regeln |
| relatio, -onis | Beziehung, Relation |
| relinquere | hinterlassen |
| relinqui | bei etwas bleiben, hinterbleiben |
| relinquitur | es ergibt sich |
| relinquitur dicendum | es bleibt zu sagen |
| remittere | nachlassen |
| remove | entfernen, aufheben, beseitigen |
| anima remota | wenn die Seele entfernt ist |
| removeri | entfernt werden, nicht stichhaltig sein |
| remotio, -onis | Beseitigung |
| repetitio, -onis | Wiederholung |
| repraesentare | darstellen |
| reprobare | widerlegen |
| repugnare | widerstreiten, im Widerspruch stehen |
| reputare (mit dopp.Akk.) | rechnen (unter), halten (für) |
| requirere | verlangen, erfordern |
| requiri | erforderlich sein |
| res, rei | Ding, Sache; Einzelding, Seiendes |
| in re | in der Wirklichkeit |
| resolutio, -onis | Auflösung, Rückführung |
| resolvere | auflösen, zurückführen |
| respectus, -us | Rücksicht, Beziehung |
| respectu (m.Gen.) | im Hinblick auf, mit Rücksicht auf, bezüglich, hinsichtlich |
| ~ cuiuslibet | hinsichtlich jedes Objekts |
| ~ sequentium | mit Rücksicht auf das Nachfolgende |
| per respectum | mit Rücksicht |
| respuere | zurückweisen, ablehnen |
| resultare | sich ergeben (aus) |
| retrahere | zurückziehen, abhalten |
| revelatio, -onis | Enthüllung |
| risibilis, -e | fähig zu lachen |
| risus, -us | Lachen, Gelächter |
| rotundus, -a, -um | rund, kreisförmig |
| rudis, -e | roh, ungebildet |

S

| | |
|--|---|
| sagitta, -ae | Pfeil |
| sagittans, -ntis | der Schütze |
| sagittator, -oris | Schütze |
| saltem (Adv.) | wenigstens |
| saluber, salubris, salubre | heilsam, gesund |
| salvare | retten, bewahren |
| sanativus, -a, -um | heilend |
| sanitas, -atis | Gesundheit |
| scientia, -ae | Wissen, Wissenschaft |
| ~ acquisita | erworbenes Wissen |
| ~ demonstrativa | beweisendes Wissen, beweisende Wissenschaft |
| scientiae diversae | die verschiedenen Wissenschaften |
| scilicet | zum Beispiel, nämlich |
| sculpere | schnitzen |
| secundarius, -a, -um | nachgeordnet, zweitrangig, sekundär |
| secundario (Konj., Gliederungspartikel) | sodann (Adv.) sekundär, in zweiter Linie |
| secundus, -a, -um | der zweite |
| secundo (Gliederungspartikel) | zweitens, in zweiter Linie |
| secundum (Präp.m.Akk.) | nach, gemäß, in bezug auf, aufgrund |
| ~ aequivocationem | gemäß der Mehrdeutigkeit |
| ~ analogiam | gemäß der Analogie, analog |
| ~ esse | dem Sein nach |
| ~ diversa | in bezug auf Verschiedenes |
| ~ hoc | demgemäß, demzufolge, infolgedessen |
| ~ idem | in bezug auf dasselbe |
| ~ prius et posterius | nach dem Früher und Später |
| ~ quid | in gewisser Hinsicht |
| ~ quod | gemäß der Tatsache, daß; insofern als; (rel. Anschluß) wonach |
| ~ quod agi debitum est | in der Weise, wie es sich gebührt |
| ~ quod est | gemäß dem Sein |
| ~ quod est ens | insofern es ein Seiendes ist |
| ~ quod est in praedicamento substantiae | sofern es unter die Kategorie Substanz fällt |
| ~ quod ponitur pars animalis | insofern etwas als Teil des Lebewesens aufgefaßt wird |
| ~ se | in sich, für sich, an sich |
| ~ signatum | durch das Vorhandensein der Vorbezeichnung |

| | |
|---------------------------------------|--|
| secus (Adv.) | anders |
| sed contra (Gliederungs- partikel) | andrerseits |
| segregare | trennen |
| seipsum (auch se ipsum) | sich selbst |
| sellatus, -a, -um | gesattelt, mit Sattel (versehen) |
| sensatus, -a, -um | wahrgenommen |
| sensibilis, -e | auf die Sinne ausgerichtet, sinnfällig |
| sensibile, -lis | der sinnlich wahrnehmbare Gegenstand, ein sinnfälliges Wesen; das durch die Sinne Erkannte |
| ~ exterius | ein sinnfälliges Außending |
| ~ in actu | das in Wirklichkeit Sinnfällige |
| sensibilia, -ium | die mit Sinnen ausgestatteten Dinge; die durch die Sinne wahrnehmbare Welt, sinn- lich Wahrnehmbares, die sichtbare Welt |
| sensificatus, -a, -um | sinnbegabt |
| sensitivum, -i | die Sinnesnatur |
| sensitivus, -a, -um | mit Sinnen begabt |
| natura sensitiva | die mit den fünf Sinnen ausgestattete Natur |
| sensus, -us | der Sinn (als Organ einer sinnlichen Wahr- nehmung) die Sinne (kollektiv verwendet) |
| ~ tactus | der Tastsinn |
| ~ visus | der Gesichtssinn, das Sehen |
| sensus, -uum (Pl.) | die (fünf) Sinne, Sinnlichkeit |
| sentire | fühlen |
| seorsum (Adv.) | getrennt, im Falle der Trennung |
| seorsus, -a, -um | getrennt, besonders |
| separatio, -onis | Trennung, Absonderung |
| sequax, sequacis | Schüler, Nachfolger |
| sequentia, -ium (Pl.) | das Nachfolgende |
| respectu sequentium | mit Rücksicht auf das Nachfolgende |
| sequi | sich als Folge ergeben |
| sic | so |
| non sic ... quasi | nicht insofern als |
| sidus, sideris | Stern, Sternbild, Gestirn |
| signare | bezeichnen |
| materia signata | der vorbezeichnete Stoff |
| significare | bezeichnen, bedeuten, ausdrücken |
| ~ intellectus | Erkenntnisse ausdrücken |
| significatio, -onis | Bedeutung |
| signum, -i | Zeichen |
| signum sanitatis | Zeichen für Gesundheit |

| | |
|-------------------------------|---|
| similis, -e | ähnlich |
| similiter | auf ähnliche Weise, ebenso |
| similitudo, -dinis | Ähnlichkeit, Bild, Abbild, Spiegelbild |
| similitudinem alicuius habere | das Bild von jemand tragen |
| simplex (Gen.simplicis) | einfach, in einfachem Sinn |
| simpliciter cognoscere | in einem einfachen Sinn erkennen |
| simplicia, -ium (Pl.) | das Einfache |
| simplicitas, -atis | Einfachheit |
| simus, -a, -um | platt, plattnasig |
| singularis, -e | einzeln |
| in singularibus | in den Einzelfällen |
| situs, -us | Lage, Ort |
| societas, -atis | Gemeinschaft |
| ~ angelorum | die Schar der Engel |
| solidus, -a, -um | fest |
| solummodo (Adv.) | nur |
| solutio, -onis | Lösung |
| solvere | lösen, auflösen, widerlegen |
| sonus, -i | Ton, Klang |
| sophisticus, -a, -um (gr.) | sophistisch, spitzfindig |
| sortiri | erhalten, bekommen |
| specialis, -e | besonders, arteigen |
| species, -ei | die (spezifische) Art, Erscheinung, das Äußere (Untergliederung zu ›genus‹) |
| ~ impressa | der Sinneseindruck |
| ~ intellecta | die erkannte Art, Erkenntnisbild |
| ~ intelligibilis | das geistige Erkenntnisbild |
| ~ rei sensibilis | die Art eines sinnenfälligen Dings |
| ~ specialissima | eine ganz besondere Erscheinung |
| species, -erum (Pl.) | Artformen |
| specificare | einengen, genauer bezeichnen |
| specificatio, -onis | besondere Einteilung |
| specificus, -a, -um | besonders, spezifisch |
| speculari | betrachten, (innerlich) schauen, vermuten |
| speculativus, -a, -um | auf die Schau gerichtet, theoretisch |
| speculativa, -orum | das schauende Wissen; der Bereich der Schau |
| speculum, -i | Spiegel |
| stabilire | festigen, befestigen |
| statim (Adv.) | auch (eigentl. sofort) |
| stare | stehen, bestehen |
| opinio non potest stare | die Meinung hat nicht Bestand, kann nicht stehenbleiben |

| | |
|-------------------------|--|
| status, -us | Zustand |
| ~ naturae | der Naturzustand |
| suavis, -e | liebepoll |
| sub (Präp.m.Akk./Abl.) | unter |
| sub quadam confusione | in einem unbestimmten Sinne |
| subdere | unter etwas geben |
| subdi (Inf.Präs.Pass.) | unterliegen |
| subiacere | unterliegen |
| subiectum, -i | das Subjekt, Träger; tragendes Sein |
| subiungere | hinzufügen |
| sublimis, -e | erhaben, überragend |
| subsistentia, -ae | die Subsistenz (= Existenz für sich allein) |
| subsistere | bestehen, Bestand haben; vorhandensein, existieren, in sich selbst gründen |
| ~ per se | für sich allein bestehen |
| res subsistens | ein bestehendes Ding |
| * substantia, -ae | (selbständiges) Wesen, Substanz, Beschaffenheit |
| ~ finita | eine begrenzte/endliehe Substanz |
| ~ intellectualis | eine mit Verstand ausgestattete/geistige Substanz |
| ~ rei | die Substanz eines Dinges, das Wesen einer Sache |
| ~ separata | eine getrennte/abgesonderte Substanz |
| substantialis, -e | zur Substanz gehörig, substantiell, wesenhaft |
| forma substantialis | eine Wesensform |
| substituere | unterlegen |
| subtilitas, -atis | Feinheit |
| ~ complexionis | die Feinheit des gesamten menschlichen Organismus |
| subtractio, -onis | Wegnahme |
| subtrahere | wegnehmen, abziehen |
| subvertere | untergraben, zerstören, aufheben |
| sufficere | ausreichen, hinreichen |
| sufficiens, -ntis | reichlich |
| sufficienter dare | reichlich geben |
| sumere | nehmen, auffassen |
| ~ conclusionem | eine Schlußfolgerung richtig ziehen |
| ~ genus | die Art verstehen, die Art anwenden |
| ~ nomen | seine Bezeichnung bekommen (von); das Wort hernehmen (von) |
| via sumitur ex (m.Abl.) | der Weg geht aus (von) |

| | |
|--|--|
| natura hoc modo sumpta | eine so verstandene Natur |
| proprie sumere | im eigentlichen Sinne auffassen |
| super (Präp.m.Akk.) | hinzu, über ... hinaus |
| super hanc perfectionem adiungi potest | zu dieser Vollendung kann hinzugefügt werden |
| superabundare | zusätzlich Überfluß haben (an) |
| superaddere | (noch) hinzufügen |
| superficies, -ei | Oberfläche |
| superius (Adv.) | weiter oben |
| finire superius | nach oben begrenzen |
| supervenire | hinzukommen |
| superveniens, -ntis | hinzukommend |
| supponere | voraussetzen |
| supra (Adv.) | früher, vorher, weiter oben |
| sursum (Adv.) | nach oben |
| susceptivus, -a, -um | aufnehmend |
| sustinere | durchhalten |

T

| | |
|-------------------------|--|
| tacitus, -a, -um | stumm, verschwiegen |
| quaestio tacita | eine unausgesprochene Frage |
| tactus, -us | Berührung, Tastsinn |
| tam ... quam | sowohl ... als auch; ebenso ... wie |
| tantum | nur |
| tantum... quantum | insofern ... als |
| tantus, -a, -um | so groß |
| pro tanto | im Hinblick darauf |
| tantum interest | es ist ein so großer Unterschied |
| terminari | abzielen |
| ~ in (m.Abl.) | abzielen (auf) |
| ~ ad (m.Akk.) | das Ziel finden (in) |
| terminus, -i | Wortbedeutung, Begriff (eigentl. Grenzstein, Ziel); (letzter) Abschluß; Ziel |
| tertius, -a, -um | der dritte |
| tertio | drittens (Gliederungspartikel), an dritter Stelle |
| totalis, -e | völlig, vollständig |
| totalitas, -atis | Vollständigkeit |
| totum, totius | das Ganze |
| ~ compositum | das ganze Zusammengesetzte |
| tractare | behandeln |
| transmutabilitas, -atis | Veränderlichkeit |

| | |
|--|-------------------------------|
| transmutatio, -onis | Veränderung, Umwandlung |
| triangulus, -i | Dreieck |
| tricubitum, -i | eine Menge von drei Kubik |
| triplex | dreifach, auf dreifache Weise |
| tripliciter fieri | auf dreifache Weise geschehen |
| tunc (leitet im Konditionalsatz den Hauptsatz ein) | dann |

U

| | |
|-------------------------------|--|
| ulterior, ulterius | weitergehend |
| perfectio ulterior | eine weitere Vollendung |
| ulterius (Adv.) | schließlich |
| ultra m.Akk. (Präp.) | über ... hinaus |
| unde (relativer Satzanschluß) | daher, darum |
| ungula, -ae | Huf, Klaue |
| unicus, -a, -um | einzig |
| unio, -onis | Einigung, Vereinigung |
| unire | vereinigen, verbinden, einen |
| uniri | vereint sein, sich verbinden, sich vereinigen |
| unite (Adv.) | in verbundener Weise |
| unitas, -atis | Einheit, Einzahl |
| ~ ordinis | Einheit der Beziehungen |
| universalia, -ium | die Allgemeinbegriffe |
| universalis, -e | allgemein, umfassend |
| universaliter | generell, allgemein |
| * univocatio, -onis | Eindeutigkeit (*aequivocatio) |
| univocus, -a, -um | eindeutig (= mit einem Wort ausdrückbar), bedeutungsgleich (*aequivocus) |
| * unum | das Eine |
| ~ simpliciter | ein Eines schlechthin |
| unum ... aliud | das eine, ... das andere |
| urina, -ae | Harn, Urin |
| usus, -us | Gebrauch, Nutzen |
| in usum venire | verwendet werden |
| ut (Vergleichspartikel) | wie |
| ut non determinatum | als etwas Unbestimmtes |
| ut puta (auch utputa) | wie zum Beispiel |
| uterus, -i | Gebärmutter, Mutterschoß |
| utilis, -e | nützlich |
| utile est ad | es taugt für |

| | |
|------------------|--------------------|
| utilitas, -atis | Nutzen |
| utilitates, -um | nützliche Umstände |
| utpote | wie z.B. |
| ~ quod | daß zum Beispiel |
| utrobique (Adv.) | auf beiden Seiten |

V

| | |
|--|---|
| vadere | gehen |
| vadens, -ntis | ein Gehender |
| velle (Gerund volendi, Part.Perf.Pass. volitus, -a, -um) | wollen |
| actus volendi | Willensakt |
| venire | gehen |
| ~ ad cognoscendum | zur Erkenntnis gelangen |
| ~ in usum | verwendet werden |
| verificari | sich bewahrheiten |
| * veritas, -atis | die Wahrheit |
| verum, -i | das Wahre, die Wahrheit |
| ~ obiectum intellectus | die Wahrheit als Objekt des Verstandes |
| verus, -a, -um | wahr, echt |
| verissime dicere | mit größtem Recht sagen |
| vestire | bekleiden |
| via, -ae | der Weg |
| ~ ad non esse | der Weg zum Nichtsein |
| ~ ad substantiam | der Weg zum Wesen |
| ~ perveniendi in ipsum finem | der Weg, zu diesem Ziel selbst zu gelangen |
| in via generationis | auf dem Weg der Zeugung, Entstehung |
| videlicet (Adv.) | nämlich |
| videre | sehen, sehen können |
| videns, -ntis | ein Sehender |
| his visis | nachdem dies erkannt worden ist |
| videri | scheinen |
| videtur possibile (m.Inf.) | es scheint möglich (zu ...) |
| vigilare | wachen |
| vigor, -oris | Kraft |
| violentia, -ae | Gewalttätigkeit |
| violentus, -a, -um | gewaltsam, gewalttätig |
| motus violentus | durch eine gewalttätige Kraft verursachte Bewegung |

| | |
|-------------------------------|--|
| quies violenta | durch eine gewalttätige Kraft verursachte Ruhe |
| violenter (Adv.) | gewaltsam, gewalttätig |
| viridis, -e | grün, frisch |
| ligna viridia | grünes Holz |
| virtus, -utis | Kraft |
| ~ appetitiva | Strebevermögen, Kraft zu begehren |
| ~ cognitiva | Erkenntnisvermögen, Erkenntniskraft |
| ~ cognoscitiva | Erkenntniskraft |
| ~ imaginativa | Einbildungskraft |
| ~ immaterialis | die unstoffliche Kraft |
| ~ infinita | die unbeschränkte Kraft |
| ~ legis | Gesetzeskraft |
| ~ memorativa | Gedächtniskraft |
| ~ operativa | die tätige Kraft, Wirkungskraft |
| ~ passiva | die passive Kraft, Leidenskraft |
| vis | Kraft |
| ~ appetitiva | das Strebevermögen |
| ~ cognitiva | die Erkenntnisfähigkeit |
| ~ motiva | die Bewegungskraft |
| visibilis, -e | sichtbar |
| visivus, -a, -um | zum Sehen gehörig, sehend, sehfähig |
| potentia visiva | die Fähigkeit zu sehen |
| visus, -us | Sehvermögen, Gesichtssinn, das Sehen, Sehkraft |
| vita, -ae | Leben |
| ~ est per animam | das Leben beruht auf der Seele |
| vitalis, -e | lebendig |
| vitium, -i | Laster, Fehler |
| ~ contra naturam | ein naturwidriges Laster |
| vituperium, -i | Tadel |
| vivens, -ntis | Lebewesen |
| viventia, -ium | lebende Wesen |
| vivum, -i | Lebewesen |
| volendi (Gerund zu velle) | des Wollens |
| volitus, -a, -um (s.u. velle) | gewollt |
| voluntarius, -a, -um | freiwillig |
| voluntaria, -orum | Willensleistungen |
| voluntas, -atis | Wille |
| appetitus voluntatis | Willensstreben |
| vox, vocis | Stimme, Laut, Wort |

Bibliographie

Werkausgaben

- : Opera omnia iussu Leonis XIII edita cura et studio Fratrum Praedicatorum (»Editio Leonina«). Histor.-krit. Ausgabe, Rom 1882ff
- : Opera omnia (iussu St. Pii V, »Editio Piana«). Vol. 1–18, Rom 1570 bis 71 (Erste Gesamtausgabe)
- : Opera omnia, Vol. 1–25. Parma 1852–72. Neudruck New York 1948 (»Parmensis«)
- : Opera omnia. Edd. E. Fretté et P. Maré. T. 1–34, Paris 1889–90 (»Editio Vivès«)
- : Opera omnia (Index Thomisticus Supplementum I–VII), Stuttgart 1980
- : Ausgabe der Werke bei Marietti, Turin-Rom. In neuer Bearbeitung seit 1948, 33 Bde. (stützt sich auf den Text der »Editio Leonina«)
- : Expositio super librum Boethii de Trinitate. Rec, B. Decker, Leiden 1965
- : Super libros sententiarum, Ed. P. Mandonnet–F. Moos, 4 Bde. Paris 1929ff
- : St. Thomas Aquinas Quaestiones de Anima. A Newly Established Edition of the Latin Text with an Introduction and Notes, Ed. James H. Robb, Toronto, 1968

Übersetzungen und kommentierte Ausgaben

- : Über das Sein und das Wesen. Lat./dt., übers. u. erl. v. R. Allers, Darmstadt (1953) 1991
- : De ente et essentia. Das Seiende und das Wesen. Lat./dt., hrg. v. F.L. Beeretz, Stuttgart 1979
- : Über Seiendes und Wesenheit. De ente et essentia. Lat./dt., mit Einl., Übers. u. Komm. hrg. v. H. Seidl, Hamburg 1988
- : Untersuchungen über die Wahrheit (Quaestiones disputatae de veritate). übertr. v. Edith Stein. 2 Bde., 3. erw. Aufl. Löwen/Freiburg 1964 (Edith Stein, Werke 3, 4)
- : Von der Wahrheit. De veritate q.1. Lat./dt., hrg., übers. u. Einl. v. A. Zimmermann, Hamburg 1985
- : Die Summe wider die Heiden. Nach der lat. Urschrift dt. v. H. Nachod u. P. Stern, erl. v. A. Brunner, I–IV, Leipzig 1935–1937
- : Summa contra gentiles, übers. mit Anm. v. H. Fahsel, Zürich 1942 bis 1960

- : Summe gegen die Heiden (*Summa contra gentiles*). Hrg. u. übers. v. K. Albert, P. Engelhardt u. L. Dümpelmann, Band I, Darmstadt 1974; Buch II, Darmstadt 1982
- : *The Summa contra Gentiles*. Literally transl. from the latest Leonine, ed. by Engl. Dominican Fathers, I–V, London 1928f
- : *Summa contra gentiles*. Transl. by A. C. Pegis, J.E. Anderson, V.J. Bourke and C. J. O’Neil, Notre Dame (Ind.) 1975
- : *Summa theologica* (Die deutsche Thomas-Ausgabe – DThA). Lat./dt., mit umfass. Komm., übers. v. Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs, hrg. von der Albertus-Magnus-Akademie Walberberg bei Köln, Salzburg/Heidelberg 1933ff (noch unvollständig)
- : *Recht und Gerechtigkeit* (S. Th. II/II 57–79), übers. v. J. F. Groner, komm. v. A. Utz, Bonn 1987
- : *Summe der Theologie I–III* (Ausw.). Einl. u. Erl. v. Joseph Bernhart, (Leipzig 1934–38), Stuttgart 31985
- : *Das Geheimnis der Person* (S. Th. I 29, 1–3), übers. u. erl. v. A. Hufnagel, Stuttgart 1949
- : *Fünf Fragen über die intellektuelle Erkenntnis*, S. Th. I, qq. 84–88, übers. u. erl. v. E. Rolfes, Hamburg (1977) 1986
- : *Summa theologiae*. Lat./engl., Intr., notes, appendices, and glossaries, London/New York 1964ff
- : *Summa theologica*. Transl. by Fathers of the English Dominican Province, New York 1947–48. ND: Westminster, Md. 1981
- : *Somme théologique*. Trad. par A.D. Sertillanges et al., Paris 1947ff
- : *Somme Théologique*. Trad., intr. et comment. I–II, Paris 1984
- : *Treatise on separate substances* (*De substantiis separatis*). A Lat.-Engl. ed. of a newly established text based on 12 mediaeval manuscripts, introd. and notes by F. J. Lescoe, West Hartford (Conn.) 1963
- : *De rationibus fidei*. Lat./dt., komm. v. L. Hagemann u. R. Gleib, Altenberge 1987
- : *Compendium theologiae*. Grundriß der Glaubenslehre. Dt./lat., übers. v. H. L. Fäh, hrg. v. R. Tannhof, Heidelberg 1963
- : *Über die Herrschaft der Fürsten*, übers. v. F. Schreyvogel, Nachw. v. U. Matz, Stuttgart 1975
- : *Über die Einheit des Geistes gegen die Averroisten*. *Über die Bewegung des Herzens*. Lat./dt., Übers., Einf. u. Erl. v. W.-U. Klünker, Stuttgart 1987
- : *On the unity of the intellect against the Averroists* (*De unitate intellectus*). Transl. with intr. by B.H. Zedler, Milwaukee (Wis.) 1968
- : *The trinity and the unity of the intellect*. (In *librum Boethii De trinitate expositio – De unitate intellectus*). Transl. by R. E. Brennan, St. Louis–London 1946

- : Über die Trinität (In librum Boethii de trinitate expositio). Lat./dt., Übers., Einf., Erl. v. W.-U. Klünker, Stuttgart 1988
- : The division and methods of the sciences (De Trinitate qq. 5f). Transl., intr. and notes by A. Maurer. 3d rev. ed., Toronto 1963
- : Vom Wesen der Engel. Übers. v. W.-U. Klünker, Stuttgart 1987
- : Die Seele. Erklärungen zu den drei Büchern des Aristoteles »Über die Seele« (In Aristotelis librum De anima commentarium). Übertr. u. Einl. v. A. Mager, Wien 1937
- : Commentary on the Metaphysics of Aristotle (In duodecim libros metaphysicorum Aristotelis expositio). Transl. by J. Rowan, I-II, Chicago 1961
- : Commentary on Aristotle's Physics. (In octo libros physicorum Aristotelis commentaria). transl. by R. J. Blackwell, R. J. Spath and W. E. Thirke. Intr. by V. J. Bourke, London 1963
- : Commentary on the Posterior analytics of Aristotle (In Aristotelis librum Analyticorum Posteriorum expositio). Transl. by F.R. Larcher, pref. by J. A. Weisheipl, Albany, N.Y. 1970
- : Der Prolog des Johannesevangeliums. Lat./dt., übers., Einf. u. Erl. v. W.-U. Klünker, Stuttgart 1986
- : Die menschliche Willensfreiheit. Texte zur thomistischen Freiheitslehre (Quaest. disp. de veritate/Auszüge; de malo 6). Einl. v. G. Sieverth, übers. v. P. Wehrbrink, Düsseldorf 1954
- : Antweiler, A.: Die Anfangslosigkeit der Welt nach Thomas von Aquin und Kant (Quellenheft und Kommentarband), Trier 1961
- : Die Gottesbeweise in der Summa contra gentiles und der Summa theologica. Lat./dt., hrg., eingel. u. komm. v. H. Seidl, 2. verb. u. erw. Ausgabe, Hamburg 1986
- : Über den Lehrer. De magistro. (Quaest. disp. de ver., q. XI; S. Th I, q. 117, a. 1). Lat./dt., hrg., übers. u. komm. v. D. Jüssen, G. Krieger, J.H.J. Schneider, mit Einl. v. H. Pauli, Hamburg 1988
- : Prologe zu den Aristoteles-Kommentaren. Lat./dt., hrg., übers. u. eingel. v. R. Imbach und F. Cheneval, Frankfurt/M. 1993
- : Die Philosophie des Thomas von Aquin. In Auszügen aus seinen Schriften hrg. und mit Anm. v. E. Rolfes. Leipzig 1920; mit Einl. u. Bibl. von K. Bormann, Hamburg 1977
- : Thomas-Brevier. Lat./dt., Übers. u. Einl. v. J. Pieper, München 1956
- : Sentenzen über Gott und die Welt. Lat./dt., Einl. u. Ausw. v. J. Pieper, Einsiedeln 1987
- : Gott und seine Schöpfung. Texte. übers. v. P. Engelhardt u. D. Eickenschulte, mit Einl. v. M. Müller, Freiburg 1963
- : The pocket Aquinas. Selections from the writings of St. Thomas. Ed., some newly transl., intr. by V. J. Bourke, New York 1960

–: Philosophical texts. Selected, transl., notes and intr. by Th. Gilby, London/New York 1951. ND: Durham, N.C. 1982

Nachschlagewerke und wissenschaftliche Hilfsmittel

Deferrari R., Barry, J., A complete Index of the Summa theologica of St. Thomas Aquinas, Washington 1956

Index Thomisticus. Sancti Thomae Aquinatis Operum Omnium Indices et Concordantiae ... digessit R. Busa, 56 Bde., Stuttgart 1974 bis 1980

Schütz, L., Thomas-Lexikon, Paderborn ²1895; Reprogr. Nachdruck Stuttgart 1958

Totok, W., Handbuch der Geschichte der Philosophie, Bd. II (bes. S. 377–455), Frankfurt/M. 1973

Brugger, W., Hrg., Philosophisches Wörterbuch, Freiburg i. Br. u.a. ¹⁶1981

Ricken, F., Hrg., Lexikon der Erkenntnistheorie und Metaphysik, München 1984

Ritter, J., Hrg., Historisches Wörterbuch der Philosophie, Basel u. Stuttgart 1971ff

Volpi, F., Nida-Rümelin, J., Hrg., Lexikon der philosophischen Werke, Stuttgart 1988

Vries, Josef de, Grundbegriffe der Scholastik, Darmstadt 1980

Wyser, P., Thomas von Aquin (Bibliogr. Einf. i. d. Studium der Philos. 13/14), Bern 1950

–: Der Thomismus (Bibliogr. Einf. i. d. Studium der Philos. 15/16), Bern 1951

Lexikon des Mittelalters (= LexMA), München/Zürich 1980ff

The Encyclopedia of Islam, Bde 1ff, New ed. by B. Lewis u.a., Leiden u. London 1960ff

Mittellateinisches Wörterbuch bis zum ausgehenden 13. Jahrhundert. In Gemeinschaft mit den Akademien der Wissenschaften zu Göttingen, Heidelberg, Leipzig, Mainz, Wien und der Schweizerischen geisteswissenschaftlichen Gesellschaft hrg. v. d. Bayer. Akademie d. Wiss. und der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, München 1967ff, Bd. I, A–B (1967), Bd. II, comprovinciales bis conductus (1985)

Thesaurus Linguae Latinae editus auctoritate et consilio academiarum quinque Germanicarum Berolinensis, Gottingensis, Lipsiensis, Monacensis, Vindobonensis, Leipzig 1900 bis Bd. X, 2, Fasc. V (1987)

Ch. Du Fresne, Seigneur Du Cange: Glossarium ad scriptores mediae et infimae Latinitatis, Paris 1840ff

- Forcellini, E.: *Totius Latinitatis Lexicon*, Padua 1903ff
 Prinz, O., Schneider, J., *Mittellateinisches Wörterbuch*, München 1967ff
 Blaise, A., *Lexicon Latinitatis Medii Aevi*, Turnhout 1975

Literatur

- Bernath, K., Hrg., *Thomas von Aquin. I.: Chronologie und Werk analyse; II.: Philosophische Fragen (Wege der Forschung 188 u. 538)*, Darmstadt 1978 u. 1981
- Chenu, M.D., *Das Werk des Thomas von Aquin. Vom Verfasser durchgesehene und verbesserte dt. Ausgabe. Übersetzung, Verzeichnisse und Ergänzungen der Arbeitshinweise von O. Pesch (2. Ergänzungsband der dt. Thomas-Ausgabe)*, Heidelberg-Köln 1960
- : *Thomas von Aquin in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, übers. v. O. Pesch (Rowohlts Monograph. 45), Hamburg 1960
- Eckert, Paul OP, Hrg., *Thomas von Aquino, Interpretation und Rezeption, Studien und Texte, Walberberger Studien, Philosophische Reihe Bd. 5*, Mainz 1974
- Elders, L. J., *Die Metaphysik des Thomas von Aquin in historischer Perspektive. I–II*, Salzburg-München 1985 u. 1987
- Flasch, K., *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277. Das Dokument des Bischofs von Paris*, Mainz 1989
- Grabmann, M., *Die Werke des Thomas von Aquin. Eine literarhist. Untersuchung und Einführung. Fotomechan. Nachdruck der 1949 erschienenen 3., stark veränderten Auflage. Mit Literaturergänzungen von R. Heinzmann, Münster/Westf.* 1967
- : *Thomas von Aquin, Persönlichkeit und Gedankenwelt. Eine Einführung*, München ¹1949, 198–219
- Heinzmann, R., *Thomas von Aquin (1224/25–1274)*, in: Höffe, O., Hrg., *Klassiker der Philosophie*, Bd. I, München ¹1985, 198–219
- : *Anima unica forma corporis. Thomas von Aquin als Überwinder des platonisch-neuplatonischen Dualismus*, in: *Phil. Jahrbuch 93 (1986)* 236–259
- : *Thomas von Aquin*, in: Weger, K.-H., Hrg. *Argumente für Gott. Gott-Denker von der Antike bis zur Gegenwart*, München 370–381
- Kleber, H., *Glück als Lebensziel. Untersuchungen zur Philosophie des Glücks bei Thomas von Aquin*, Münster 1988
- Kluxen, W., *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Mainz 1964, ¹1980
- : *Thomas von Aquin. Das Seiende und seine Prinzipien*, in: *Grundprobleme der großen Philosophen des Altertums und des Mittelalters*, hrg. v. J. Speck (UTB 146), Göttingen 1972, 177–220

- : Hrg., Thomas von Aquin im philosophischen Gespräch, Freiburg–München 1975
- Manser, Gallus M., Das Wesen des Thomismus, Freiburg ³1949
- Metz, J.B., Christliche Anthropozentrik. über die Denkform des Thomas von Aquin, München 1962
- Meyer, H., Thomas von Aquin. Sein System und seine geistes geschichtliche Stellung, Paderborn ²1961
- Neumann, S., Gegenstand und Methode der theoretischen Wissenschaften nach Thomas von Aquin, Münster 1965
- Pesch, O., Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung, Mainz 1988
- Pieper, J., Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters, München ³1957
- : Scholastik. Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie. 2. veränderte Auflage, München 1986
- : Thomas von Aquin. Leben und Werk. 3. veränderte Auflage, München 1986
- Rahner, K., Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin. 2. von J.B. Metz überarbeitete und ergänzte Auflage, München 1957
- Seckler, M., Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin, München 1964
- Sertillanges, A.D., Der hl. Thomas von Aquin, übers. v. R. Grosche, Köln ²1954
- Siewerth, G., Der Thomismus als Identitätssystem, Frankfurt ²1961
- Schlüter, D., Pesch, O., Thomas von Aquin, in: Lexikon für Theologie und Kirche², Bd. 10, Sp. 119–134, Freiburg 1965
- Wagner, M., Die philosophischen Implikate der ›Quarta Via‹. Eine Untersuchung zum vierten Gottesbeweis bei Thomas von Aquin (S.Th. I 2,3c), Leiden u.a. 1989
- Weisheipl, J.A., Thomas von Aquin. Sein Leben und seine Theologie, Graz u.a. 1980 (engl.: New York 1974)

Abkürzungen

| | |
|------------|------------------------------------|
| De ver. | Quaestiones disputatae de veritate |
| In Eth. | Sententia libri Ethicorum |
| In Metaph. | Sententia libri Metaphysicae |
| In Phys. | In Aristotelis libros Physicorum |
| ScG | Summa contra gentiles |
| STh | Summa theologiae |

| | |
|-------|-----------|
| a. | articulus |
| lect. | lectio |
| lib. | liber |
| q. | quaestio |

Namenregister

- Albertus Magnus 22, 89, 93, 99
Alexander d. Gr. 90
Alexander von Aphrodisias 89, 93
Alexander von Hales 95, 100
Ambrosius Bischof 92
Ammonius Sakkas 111
Anselm von Canterbury 58, 90, 95, 170, 174, 178
Antiochus von Askalon 96
Antonius 96
Archimedes 114
Aristoteles 14, 16, 20, 22, 25, 27, 29, 30, 36, 38, 40, 42, 43, 45, 48, 57,
65, 73, 79, 84, 86, 87, 89, 90, 92, 93, 94, 95, 96, 100, 102, 106,
107, 108, 111, 112, 142, 144, 160, 194, 200
Athanasius 103
Augustinus 13, 16, 20, 68, 91, 95, 96, 100, 102, 103, 105, 106, 109, 130,
136, 142, 170, 174
Averroes 25, 48, 89, 92, 97, 109
Avicenna 92, 93, 104, 168, 170, 174
Bahram I. 105
Basilius d. Gr. 102
Bernhard von Clairvaux 109
Boethius 18, 28, 29, 82, 91, 93, 96, 106, 112, 120, 152
Bonaventura 13, 94, 100, 104
Buddha 105
Cicero 13, 91, 92, 94, 95
Demokrit 142, 144
Didacus von Azevedo 98
Dionysius Pseudo-Areopagita 25, 97, 103, 113, 114
Dioscorus 142, 143
Dominikus 98, 100
Empedokles 99
Franziscus von Assisi 95, 99, 100
Gaius Iurisconsultus 101
Galen 101, 106, 114
Gennadius 101
Gerhard von Cremona 104
Gordian III. 111
Gregor von Nazianz 102
Gregor von Nyssa 102, 106

Hadrian 101
Hieronymus 96, 101
Hilarius von Poitiers 103, 170
Hilduin von St. Viktor 109
Hippokrates 101, 114
Hugo von St. Viktor 103
Ibn Sina 104
Isaak ben Salomon Israeli 104
Jamblichos 106
Johannes Damascenus 104, 118
Julius Caesar 96, 158
Konstantin II. Kaiser 103
Konstantin Africanus 104
Laktanz 96
Landulf 22
Luther 109
Magister Sententiarum 104
Mani 105
Marius Victorinus 92, 106
Mercurius 216
Monica 91
Moses 105
Nemesios 106
Nicolaus von Autrecourt 95
Origenes 103
Papst Honorius III. 98, 100
Papst Leo IX. 108
Parmenides 39, 40, 108
Paulus Apostel 97
Petrus Damiani 19, 20, 108
Petrus Lombardus 22, 23, 104, 109
Petrus von Hibernia 22, 108
Philipp II. 90
Philon von Larissa 96
Philosophus 109, 118, 132, 138, 162, 168, 170, 172, 176, 180, 182, 186,
210, 220
Plato 14, 18, 20, 47, 48, 52, 65, 90, 91, 94, 96, 106, 107, 109, 111, 112,
140, 144, 148, 150, 160, 162, 164, 194, 196, 206
Plotin 20, 89, 92, 108, 111, 112
Plutarch 112
Porphyrios 91, 92, 94, 104, 106, 111, 112
Poseidonios 96
Proklos 25, 97, 106, 107, 112, 114

Reginald von Piperno 113
Richard von St. Viktor 82
Robert Grosseteste 100
Roger Bacon 93
Schapur 105
Seth 105
Sokrates 109, 110, 196
Syrianos 112
Theoderich d. Gr. 94
Theodora 22
Valens Kaiser 103
Wilhelm von Moerbeke 25, 113
Wilhelm von Ockham 95
Ysaak 170
Zarathustra 105
Zenon v. Sidon 96



VERLAG FÜR GEISTES-, SOZIAL- UND
WIRTSCHAFTSWISSENSCHAFTEN

Ernst Dassmann

Augustinus - Heiliger und Kirchenlehrer

1993. 188 Seiten. Kart. DM 29,80

ISBN 3-17-012468-4

Augustinus (354-430) lebte, lehrte und schrieb in einer Welt der Katastrophen. Diese Tatsache hat der Nachwelt nicht nur die 22 Bücher „De civitate Dei“ beschert, die als direkte Antwort auf den Fall Roms begonnen wurden, sie hat das Denken und Schreiben Augustins insgesamt beeinflußt. Man kann schwerlich Kulturoptimist und Bewunderer der irdischen Wirklichkeit sein, wenn man die Vergänglichkeit der Menschenwerke und die Brüchigkeit menschlicher Tugenden so handgreiflich erlebt.

Augustins Theologie ist Erlebnistheologie in dem Sinne, daß er nie unbeteiligt konstatiert, sondern auf die Ebene objektiver Erkenntnis hebt, was er in seinem eigenen Inneren erfahren hat. Das erleichtert den Zugang zu seinem Denken.

Ziel der Darstellung ist eine *ansprechende* Begegnung mit der Person und dem Werk des nordafrikanischen Bischofs und Theologen. Es soll sichtbar werden, daß seine Theologie gerade in ihrer Spontaneität und in ihrer zeit- und personengebundenen Gestalt außerordentlich aktuell ist.

MEDIEN · WISSEN



Kohlhammer

W. Kohlhammer GmbH · 70549 Stuttgart