THOMAS VON AQUIN

Quaestiones Disputatae

Thomas von Aquin

Quaestiones Disputatae

THOMAS VON AQUIN

Quaestiones Disputatae

Vollständige Ausgabe der Quaestionen
in deutscher Übersetzung

Herausgegeben von Rolf Schönberger

Band 5

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

THOMAS VON AQUIN

Über die Wahrheit
De veritate

Teilband 5

Übersetzt von Tilman Anselm Ramelow O. P.

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des Erzbistums Köln.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über http://portal.dnb.de abrufbar.

ISBN 978-3-7873-1905-3

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2013. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platte und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten.
– Satz: post scriptum, www.post-scriptum.biz. Druck: Strauss Buch, Mörlenbach. Bindung: Litges & Dopf, Heppenheim. Gedruckt auf alterungsbeständigem, säurefreiem Werkdruckpapier. Printed in Germany.

INHALT

XXI.
VOM GUTEN

1. Artikel Fügt das Gute etwas über das Sein hinaus hinzu? . 3
2. Artikel Sind das Seiende und das Gute ihrer Extension nach vertauschbar? 12
3. Artikel Geht das Gute gedanklich dem Wahren voraus? . . 17
4. Artikel Ist alles gut durch die Erste Gutheit? 21
5. Artikel Ist das geschaffene Gute durch sein eigenes Wesen gut? 31
6. Artikel Besteht das Gute des Geschöpfes in »Maß, Art und Ordnung«, wie Augustinus sagt? 37

XXII.
VOM STREBEN NACH DEM GUTEN

1. Artikel Strebt alles nach dem Guten? 45
2. Artikel Strebt alles nach Gott selbst? 56
3. Artikel Ist das Streben ein besonderes Vermögen der Seele? 59
4. Artikel Ist der Wille in vernünftigen Wesen ein vom Streben des sinnlichen Teiles verschiedenes Vermögen? 63
5. Artikel Will der Wille etwas mit Notwendigkeit? 67
6. Artikel Will der Wille alles, was er will, mit Notwendigkeit? 78
7. Artikel Erwirbt jemand Verdienste dadurch, daß er das will, was er notwendigerweise will? 84
8. Artikel Kann Gott den Willen zwingen? 86

9. Artikel Kann ein Geschöpf den Willen verändern oder ihn beeinflussen? 90
10. Artikel Sind der Wille und die Vernunft ein einziges Vermögen? 97
11. Artikel Ist der Wille ein höheres Vermögen als die Vernunft, oder umgekehrt? 101
12. Artikel Bewegt der Wille die Vernunft und die anderen Kräfte der Seele? 110
13. Artikel Ist die Intention ein Akt des Willens? 114
14. Artikel Ist es in derselben Bewegung, daß der Wille das Ziel will und die Mittel intendiert? 122
15. Artikel Ist die Wahl ein Akt des Willens? 126

XXIII.
VOM WILLEN GOTTES

1. Artikel Kommt es Gott zu, einen Willen zu haben? . . . 131
2. Artikel Ist der göttliche Wille in einen vorhergehenden und einen nachfolgenden zu unterscheiden? . . . 140
3. Artikel Wird der Wille Gottes angemessen unterteilt in einen Willen des Wohlgefallens und einen Willen des Anzeichens? 146
4. Artikel Will Gott notwendigerweise das will, was er will? 152
5. Artikel Verursacht der göttliche Wille in den gewollten Dingen eine Notwendigkeit? 162
6. Artikel Hängt die Gerechtigkeit in den geschaffenen Dingen vom einfachen Willen Gottes ab? 167
7. Artikel Sind wir dazu angehalten, unseren Willen mit dem göttlichen Willen in Übereinstimmung zu bringen? 170
8. Artikel Sind wir dazu angehalten, unseren Willen mit dem göttlichen Willen im Gewollten in Übereinstimmung zu bringen, dergestalt nämlich, daß wir gehalten sind, das zu wollen, von dem wir wissen, daß Gott es will? 181

XXIV.
VON DER FREIEN ENTSCHEIDUNG

1. Artikel Hat der Mensch freie Entscheidung? 190
2. Artikel Haben Tiere freie Entscheidung? 207
3. Artikel Hat Gott Entscheidungsfreiheit? 215
4. Artikel Ist die freie Entscheidung ein Vermögen, oder nicht? 218
5. Artikel Ist die freie Entscheidung ein einziges Vermögen, oder mehrere? 228
6. Artikel Ist die freie Entscheidung der Wille, oder ein vom Willen verschiedenes Vermögen? 232
7. Artikel Kann ein Geschöpf, das die freie Entscheidung hat, auf natürliche Weise im Guten befestigt sein? 237
8. Artikel Kann die freie Entscheidung eines Geschöpfes durch eine Gnadengabe im Guten befestigt sein? 244
9. Artikel Kann die freie Entscheidung des Menschen im Pilgerstand durch eine Gnadengabe im Guten befestigt sein? 250
10. Artikel Kann die freie Entscheidung eines Geschöpfes im Bösen verhärtet oder unveränderlich festgelegt sein? 254
11. Artikel Kann die freie Entscheidung des Menschen im Pilgerstand im Bösen verhärtet sein? 270
12. Artikel Kann die freie Entscheidung ohne die Gnade im Stand der Todsünde eine Todsünde vermeiden? 277
13. Artikel Kann jemand, der in der Gnade ist, die Todsünde vermeiden? 297
14. Artikel Ist die freie Entscheidung ohne Gnade des Guten fähig? 300
15. Artikel Kann der Mensch sich ohne Gnade darauf vorbereiten, die Gnade zu haben? 305

NACHWORT

I. Zum Text: Aufbau und Übersetzung 311
II. Die Neuzeitliche Problemstellung 313
III. Die Antwort des Thomas von Aquin 317

Abkürzungsverzeichnis 401

THOMAS VON AQUIN

Über die Wahrheit

XXI. VOM GUTEN

Die hier behandelten Fragen lauten:

1. Fügt das Gute etwas über das Sein hinaus hinzu?
2. Sind das Seiende und das Gute ihrer Extension nach vertauschbar?
3. Geht das Gute gedanklich dem Wahren voraus?
4. Ist alles gut durch die Erste Gutheit?
5. Ist das geschaffene Gute durch sein eigenes Wesen gut?
6. Besteht das Gute des Geschöpfes in »Maß, Art und Ordnung«, wie Augustinus sagt?

1. Artikel

Die erste Frage lautet: Fügt das Gute etwas über das Sein hinaus hinzu?[1] Dies scheint der Fall zu sein, denn:

1. Alles nämlich ist ein Seiendes durch sein Wesen; das Geschaffene aber ist nicht gut aufgrund seines Wesens, sondern durch Teilhabe; daher fügt das Gute der Sache nach etwas zum Sein hinzu.

2. Da das Gute in seinem Begriff das Sein einschließt, gedanklich aber vom Sein verschieden ist, muß der Begriff des Guten dem des Seins etwas hinzufügen. Jedoch kann man nicht sagen, daß es dem Sein eine Art Negation hinzufügt, so wie das Eine dem Sein die Ungeteiltheit hinzufügt; der ganze Begriff des Guten besteht ja in Positivität. Daher setzt das Gute dem Sein etwas Positives hinzu, und so scheint es etwas Reales hinzuzufügen.

3. Wenn aber gesagt wurde, daß es lediglich den Hinblick auf ein Ziel hinzufügt, so spricht dagegen, daß nach dieser Auffassung das Gute nichts anderes wäre als ein Seiendes in Beziehung. Aber Seiendes in Beziehung fiele unter eine ganz bestimmte Gattung des

1 Paralleltexte: Sent. I, d. 1 expos. text.; ibid. d. 8 q. 1 a. 3; De ver. q. 1 a. 1; De pot. q. 9 a. 7 ad 6; Sum. theol. I, q. 5, a. 1.

Seienden, nämlich die der Relation (ad aliquid); es wäre demnach in einer ganz bestimmten Kategorie. Das aber widerspräche dem Aristoteles, der im ersten Buch der *Nikomachischen Ethik*[2] das Gute in allen Gattungen ansetzt.

4. Wie man den Aussagen des Dionysius in *Über die göttlichen Namen* im 4. Kapitel[3] entnehmen kann, ist das Gute das, was sich selbst und Sein verströmt. Dementsprechend ist etwas durch dasjenige gut, durch welches es sich-verströmend ist. Sich-Verströmen impliziert aber einen gewissen Akt. Nun gehen aber Akte aus dem Wesen nur vermittels eines Vermögens hervor. Daher wird gut etwas genannt vermöge eines dem Wesen hinzugefügten Vermögens. Und so fügt also das Gute dem Seienden etwas real hinzu.

5. Je mehr man sich von einem Ersten und Einfachen entfernt, desto mehr findet man Unterschiedlichkeit in den Dingen. Während nun in Gott das Seiende und das Gute nur gedanklich verschieden sind, müssen sie daher im Geschöpf mehr als nur gedanklich und darum real verschieden sein, denn über die gedankliche Verschiedenheit hinaus gibt es nur noch die wirkliche Verschiedenheit.

6. Akzidentien fügen dem Wesen etwas real hinzu. Gutheit aber ist ein Akzidenz für das Geschaffene, sonst könnte es das Gutsein nicht verlieren. Darum fügt also das Gute dem Seienden etwas real hinzu.

7. Alles was gemäß einer »In-formation« benannt wird, fügt diesem etwas real hinzu, denn nichts wird von sich selbst »in-formiert«. Nach dem Kommentar zum Buch *Von den Ursachen* wird das Gute aber gemäß einer In-formierung ausgesagt.[4] Das Gute fügt dem Seienden also etwas real hinzu.

8. Nichts bestimmt sich selbst. Das Gute aber bestimmt das Seiende. Also fügt es etwas hinzu.

9. Wenn gesagt wird, daß es dem Seienden etwas nur gedanklich hinzufügt, dann spricht dagegen, daß diesem Gedanken ent-

2 Aristoteles, Eth. Nic. I, 6; 1096 a 19 u. 23.

3 Dionysius Areopagita, De div. nom. IV, 4 (PG 3, col. 700 A; Dion. I, 168); vgl. Sum. theol. I, q. 5 a. 4 arg. 2: »bonum est ex quo omnia subsistunt et sunt.«

4 Liber de causis, prop. 17; n. 148 (ed. Schönfeld, 36 f.).

weder etwas Wirkliches entsprechen muß oder aber nichts; wenn aber nichts, dann ist auch dieser Gedanke leer und nichtig. Wenn ihm aber etwas entspricht, dann haben wir das, was behauptet wird: nämlich daß das Gute dem Seienden etwas real hinzufügt.

10. Relationen werden spezifiziert gemäß ihrem Woraufhin. Das Gute aber impliziert einen bestimmten Terminus, nämlich das Ziel. Also bezeichnet das Gute eine spezifizierte Relation. Jedes spezifizierte Seiende fügt aber dem allgemeinen Seienden (ens commune) etwas hinzu. Also fügt auch das Gute dem Seienden also etwas real hinzu.

11. So wie das Gute und das Seiende konvertibel sind, so auch der Mensch und das, was lachen kann. Das Lachensfähige, obschon es konvertibel mit dem Menschen ist, fügt dem Menschen aber eine Eigenschaft hinzu, die der Gattung der Akzidentien zugehört. Also fügt das Gute dem Seienden etwas real hinzu.

DAGEGEN SPRICHT:

1. Augustinus sagt: »sofern Gott gut ist, sind wir; sofern wir aber sind, sind wir gut.«[5] So fügt das Gute also dem Seienden nichts hinzu.

2. Was immer sich so verhält, daß eines dem anderen etwas hinzufügt, sei es gedanklich oder real, da kann eines von beiden ohne das andere gedacht werden. Das Seiende aber kann nicht ohne das Gute gedacht werden. Daher fügt das Gute dem Seiende nichts hinzu, weder gedanklich noch real. Der Beweis des Untersatzes ist, daß Gott mehr schaffen kann, als der Mensch verstehen kann. Aber selbst Gott kann nicht ein Seiendes schaffen, das nicht gut wäre, denn es ist gut gerade darum, weil es von dem Guten ist, wie es Boethius im Buch *Über die Wochen*[6] erklärt hat. Also kann das auch der Intellekt nicht verstehen.

5 Augustinus, De doctrina christiana I, 32, 35 (PL 34, col. 32; CCSL 32, 26); vgl. Sum. theol. I q. 5 a. 1sc.

6 Boethius, De hebd., ed. Peiper, 172, 114; ed. Elsässer 40.

ANTWORT:

Etwas kann etwas anderem auf dreifache Weise hinzugefügt werden.

Erstens, indem man etwas hinzufügt, das außerhalb des Wesens dessen liegt, von dem man sagt, daß ihm etwas hinzugefügt wird. So wie z. B. das Weiße dem Körpersein etwas hinzufügt, weil das Wesen des Weißseins dem Wesen des Körperseins etwas hinzufügt.

Zweitens wird gesagt, daß etwas dem anderen hinzugefügt wird auf die Art und Weise der Kontraktion oder Bestimmung. So z. B. fügt das Menschsein dem Tiersein etwas hinzu, nicht aber so, als wäre im Menschsein etwas, das völlig außerhalb des Wesens des Tierseins fiele. Anderfalls müßte man sagen, daß nicht alles, was der Mensch ist, Tier ist, sondern daß das Tier lediglich ein Teil des Menschen ist. Tatsächlich aber wird das Tier so vom Menschen umfangmäßig näher bestimmt, daß das, was in der Definition des Menschseins auf bestimmte und aktualisierte Weise vorhanden ist, schon implizit und potentiell in der Definition des Tieres enthalten ist. So wie es nämlich zur Definition des Menschen gehört, eine vernünftige Seele zu haben, so gehört es zur Definition des Tieres irgendeine Seele zu haben – unbestimmt, ob es eine vernünftige oder nicht-vernünftige ist. Diese Bestimmung aber, aufgrund derer gesagt wird, daß das Menschsein dem Tiersein etwas hinzufügt, basiert auf etwas Realem.

Drittens wird gesagt, daß etwas dem anderen lediglich gedanklich hinzugefügt wird, dann nämlich, wenn etwas in der Definition des einen liegt, was nicht in der Definition des anderen enthalten ist. Dies aber ist nichts in der Wirklichkeit, sondern nur im Gedanken, gleichgültig, ob es nun das andere, dem es hinzugefügt wird, umfangmäßig näher bestimmt oder nicht. Das Blindsein fügt nämlich dem Menschsein etwas hinzu, nämlich die Blindheit; diese ist aber nichts Wirkliches, sondern sie gehört zu den Gedankendingen, unter die auch die Privationen fallen. Während aber der Mensch dadurch umfangmäßig näher bestimmt wird – denn nicht jeder Mensch ist blind – so gilt dies nicht für den Maulwurf.

Nun kann es aber nicht sein, daß dem allgemeinen Seienden etwas in der ersten Weise hinzugefügt wird, obschon eine solche Hinzu-

fügung bei einem einzelnen Seienden möglich ist. Es gibt nämlich nichts in der Wirklichkeit, das außerhalb des Wesens des Seins überhaupt fiele; aber es gibt Dinge, die nicht im Wesen dieses bestimmten Seienden enthalten sind.

In der zweiten Weise jedoch kann dem Seienden etwas hinzugefügt werden, denn dieses wird umfangmäßig näher bestimmt durch die zehn Kategorien, deren jede dem Seienden etwas hinzufügt. Dies ist zwar nicht ein Akzidenz oder eine Differenz, die außerhalb des Wesens des Seienden fiele, wohl aber ist es eine Art zu sein, die in eben der Existenz dieses Dinges begründet ist. Auf diese Weise aber fügt das Gute dem Seienden nichts hinzu, da das Gute auf dieselbe Weise wie das Seiende in die zehn Kategorien eingeteilt wird, wie es im ersten Buch der *Nikomachischen Ethik*[7] erklärt ist.

Daher muß man schließen, daß es entweder dem Seienden nichts hinzufügt, oder aber etwas nur Gedankliches. Fügte es nämlich etwas Wirkliches hinzu, dann würde das Seiende durch das Gute umfangmäßig näher bestimmt als eine spezielle Gattung. Da aber, wie Avicenna sagt, das Seiende das ist, was zuerst begriffen wird,[8] muß jede andere Bezeichnung entweder ein Synonym des Seienden sein – was für das Gute nicht stimmen kann, da das Gute nicht überflüssigerweise vom Seienden ausgesagt wird – oder aber sie fügt dem Seienden wenigstens etwas Gedankliches hinzu. Daraus folgt also, daß das Gute, weil es das Seiende nicht umfangmäßig näher bestimmt, dem Seienden etwas hinzufügt, das lediglich etwas Gedankliches ist.

Das aber, was lediglich ein Gedankliches ist, muß von zweifacher Art sein, nämlich entweder eine Negation oder eine Art Relation; alles absolute Setzen nämlich bezeichnet etwas tatsächlich Existierendes. So fügt z. B. das Eine dem Seienden, das der ursprünglichste Begriff des Verstandes ist, etwas hinzu, das nur gedanklich ist, nämlich eine Negation: das Eine wird nämlich das gleichsam ungeteilte Seiende genannt. Das Gute und Wahre jedoch werden positiv ausgesagt, weshalb sie nichts anderes als eine gedankliche Relation hinzufügen können. Diese Beziehung nun, wie Aristoteles im fünf-

7 Aristoteles, Eth. Nic. I, 6; 1096 a 19 u. 23.
8 Avicenna, Liber de philosophia prima I, 5 (ed. Van Riet, I, 31).

ten Buch der *Metaphysik* sagt[9], erweist sich als bloß gedanklich, insofern man sagt, daß sie etwas auf etwas bezieht, von dem es nicht abhängig ist. Vielmehr ist es umgekehrt, daß nämlich die Beziehung selbst eine gewisse Abhängigkeit herstellt, so wie wir es vom Wissen und Gewußten her kennen: das Wissen nämlich hängt vom Gewußten ab, aber nicht umgekehrt. Daher ist die Relation, die das Wissen auf das Gewußte bezieht eine reale Relation, während die Relation, die das Gewußte auf das Wissen bezieht, eine bloß gedanklich Relation ist. Nach Aristoteles[10] wird nämlich das Gewußte nicht deshalb relativ genannt, weil es selbst bezogen ist, sondern weil etwas anderes auf es bezogen ist. Und so ist es mit allem anderen, das sich verhält wie das Gemessene zum Maß oder das Vervollkommnende zu dem was vervollkommnet werden kann. In Konsequenz also fügt das Wahre und Gute dem Begriff des Seienden eine Vervollkommnungs-Beziehung hinzu.

In jedem Seienden nun sind zwei Dinge zu bedenken: die Definition der Art, und das Sein selbst, durch welches etwas in dieser Art subsistiert. Dementsprechend kann ein Seiendes in zweierlei Weise vervollkommnend sein:

Erstens bloß im Hinblick auf die Art. Auf diese Weise wird der Verstand, der den Begriff des Seienden erfaßt, vom Seienden vervollkommnet. Das Seiende ist aber nicht in ihm in seiner tatsächlichen Realität. Darum fügt das Wahre diese Art der Vervollkommnung dem Seienden hinzu. Das Wahre nämlich ist im Verstand, wie Aristoteles im sechsten Buch der *Metaphysik* sagt[11], und jedes Seiende wird wahr genannt, insofern es mit dem Verstand übereinstimmt oder übereinstimmen kann. Darum schließen alle, die richtig definieren, in der Definition des Wahren den Verstand ein.

Zweitens ist das Seiende vervollkommnend nicht nur der Art oder Form (species) nach, sondern auch nach seinem wirklichen Sein. Und in dieser Weise vervollkommnet das Gute. Das Gute nämlich ist in den Dingen, wie Aristoteles im sechsten Buch der *Metaphysik*

9 Aristoteles, Met. V, 17; 1020 b 26 ff.
10 Aristoteles, Met. V, 17; 1021 a 29.
11 Aristoteles, Met. VI, 4; 1027 b 25.

sagt[12]. Insofern aber ein Seiendes seinem Sein nach ein anderes vervollkommnet und zur Vollständigkeit bringt, hat es den Charakter eines Zieles für das, was es vervollkommnet. Darum schließen alle, die das Gute richtig definieren, in dessen Definition etwas ein, das zum Verhältnis des Zieles gehört. Deshalb sagt Aristoteles im ersten Buch der *Nikomachischen Ethik*[13], daß diejenigen das Gute am besten definieren, die sagen, daß das Gute dasjenige ist, was alle anstreben. So also wird gut zunächst und vor allem ein Seiendes genannt, das ein anderes im Sinne des Zieles vervollkommnet. Zweitens aber wird dasjenige gut genannt, was ins Ziel führt, insofern das Nützliche gut genannt wird, aber auch das, was seiner Natur nach aus dem Ziel folgt. Z. B. wird gesund nicht nur das genannt, was Gesundheit hat, sondern auch das was die Gesundheit bewirkt, bewahrt und bezeichnet.[14]

Zu 1. Da das Seiende absolut ausgesagt wird, das Gute aber den Bezug zur Zweckursache hinzufügt, ist das Wesen der Sache hinreichend, um durch es etwas als seiend zu bezeichnen, nicht aber um es gut zu nennen. So wie nämlich in den anderen Gattungen der Ursachen das Verhalten der Zweitursache von dem der Erstursache abhängt, das der Erstursache aber von keinem anderem, so verhält es sich auch mit den Zweckursachen: die sekundären Zwecke haben teil am Verhältnis der Zweckursache durch ihre Hinordnung auf den Letztzweck, der letzte Zweck selbst aber hat diese Verhältnis aus sich selbst. Daher genügt das Wesen Gottes, der der Letztzweck der Dinge ist, um durch es Gott als gut zu bezeichnen. Wird aber das Wesen des Geschöpfes gesetzt, so ist damit die Sache noch nicht als gut genannt, es sei denn aus ihrem Verhältnis zu Gott, durch welches es die Bestimmung der Zweckursache empfängt. Von da her sagt man, daß das Geschöpf nicht durch sein Wesen gut ist, sondern durch Teilhabe. In einer Hinsicht nämlich wird das Wesen verstanden als etwas anderes als das Verhältnis zu Gott, durch welches es die Bestimmung der Zweckursache hat. In einer anderen Hinsicht

12 Aristoteles, Met. VI, 4; 1027 b 25.
13 Aristoteles, Eth. Nic. I, 1; 1094 a 3.
14 Top. VII, 3; 153 b 36 ff.

aber kann das Geschöpf vermöge seines Wesens gut genannt werden, nämlich insofern es kein Geschöpf gibt ohne ein Verhältnis zur Güte Gottes; und das meint Boethius im Buch *Über die Wochen*[15].

Zu 2. Nicht nur die Negation, sondern auch eine gewisse Relation bezeichnet das, was bloß gedanklich ist.

Zu 3. Jede reale Relation ist in einer bestimmten Kategorie, aber die nicht-realen Relationen können alles Seiende durchziehen.

Zu 4. »Sich-verströmend« scheint zwar dem Begriff nach die Aktivität einer Wirkursache zu implizieren, in einem weiteren Sinne kann es aber jedwedes Verhältnis einer Ursache meinen, wie z. B. »beeinflussen« oder »machen« und dergleichen. Wenn aber gesagt wird, daß das Gute sich wesensmäßig verströmt, dann ist das Verströmen nicht so zu verstehen, als wäre die Aktivität einer Wirkursache gemeint, sondern das Verhältnis einer Zweckursache; und solches Verströmen geschieht nicht vermittels eines zusätzlichen Vermögens. Das Gute besagt aber das Verströmen einer Zweckursache statt einer handelnden Ursache zum einen darum, weil das Wirkende als solches nicht das Maß des Dinges und seine Vollkommenheit ist, sondern vielmehr sein Anfang; zum anderen auch darum, weil die Wirkung an der Wirkursache nur gemäß einer Verähnlichung der Form teilhat, während eine Sache dem Ziel seinem ganzen Sein gemäß folgt; und darin besteht das Wesen des Guten.

Zu 5. Etwas kann auf zweifache Weise real identisch sein in Gott: erstens, allein von seiten dessen worin sie sind, und nicht aus ihrem eigenen Wesen, wie z. B. Wissen und Mächtigkeit. Das Wissen ist nämlich nicht darum, weil es Wissen ist, real identisch mit der Mächtigkeit, sondern darum weil es göttlich ist. Was auf diese Weise real identisch ist in Gott, erscheint im Geschöpf als real verschieden. Zweitens aufgrund der eigenen Wesensbestimmung dessen, was real identisch ist in Gott; und auf diese Weise sind das Gute und das Seiende real identisch in Gott. Es folgt ja aus dem Wesen des Guten, daß es nicht real verschieden ist vom Seienden; und so sind, wo immer Gutes und Seiendes angetroffen werden, beide real identisch.

Zu 6. So wie einiges Seiende wesentlich ist, und einiges akzidentell, so ist auch einiges Gute wesentlich, und einiges akzidentell; und

15 Boethius, De hebd., ed. Peiper, 172, 114; ed. Elsässer 40.

etwas verliert seine Gutheit in derselben Weise wie sein substantiales und akzidentelles Sein.

Zu 7. Aus dem obengenannten Verhältnis ergibt sich, daß das Gute das Seiende nur gedanklich »in-formiert« und bestimmt.

Zu 8. Daraus ergibt sich auch die Antwort auf den achten Einwand.

Zu 9. Dieser gedanklichen Bestimmung entspricht auch etwas in der Sache, nämlich die reale Abhängigkeit dessen, was auf ein Ziel bezogen ist, von eben diesem Ziel, so wie es auch in anderen gedanklichen Relationen ist.

Zu 10. Obwohl das Gute ein spezielles Verhältnis ausdrückt, nämlich das des Zieles, kommt dieses Verhältnis doch jedem Seienden zu und setzt nichts Reales im Seiendes. Daher ist das Argument nicht schlüssig.

Zu 11. Obwohl das Lachensfähige mit dem Menschen konvertibel ist, erweitert sie doch das Menschsein durch eine Natur, die über das Wesen des Menschen hinausgeht. Dem Sein aber kann, wie gesagt, in gleicher Weise nichts hinzugefügt werden.

Zum ersten Gegenargument aber stimmen wir bei, daß das Gute dem Seienden nichts hinzufügt.

Das zweite Gegenargument aber beweist, daß es auch nichts Gedankliches hinzufügt. Deshalb ist zu sagen, daß etwas auf zweifache Weise ohne ein anderes gedacht werden kann:

Erstens in der Weise des Aussagens, wenn nämlich verstanden wird, daß das eine ohne das andere ist. Auf diese Weise kann Gott das getrennt erschaffen, was immer der Intellekt ohne das andere denken kann. Das Seiende kann jedoch nicht so ohne das Gute verstanden werden, daß der Verstand etwas als seiend aber nicht als gut denkt.

Zweitens kann etwas ohne das andere verstanden werden in der Weise des Definierens, wenn nämlich der Verstand etwas denkt ohne das andere mitzudenken. So z. B. wenn das Tier ohne den Menschen und alle seine anderen Arten gedacht wird. Auf diese Weise kann das Seiende ohne das Gute gedacht werden. Daraus folgt aber nicht, daß Gott ein Seiendes ohne das Gutsein erschaffen könnte, da ja Erschaffen eben das Hervorbringen von Etwas ins Sein meint.

2. Artikel

Die zweite Frage lautet: Sind das Seiende und das Gute ihrer Extension nach vertauschbar?[16] Dies scheint nicht der Fall zu sein; denn:

1. Gegensätze sind dazu bestimmt, hinsichtlich desselben aufzutreten. Das Gute und das Böse jedoch sind Gegensätze. Das Böse ist nun nicht dazu bestimmt, in allem zu sein, denn nach Avicenna gibt es jenseits der Sphäre des Mondes nichts Böses.[17] Daraus folgt aber, daß auch das Gute nicht überall zu finden ist. Und so ist das Gute mit dem Seienden nicht vertauschbar.

2. Wenn sich Dinge so verhalten, daß das eine sich auf mehr erstreckt als das andere, können sie nicht miteinander vertauschbar sein. Vielmehr ist es so, wie der Kommentator Maximus im vierten Kapitel von *Über die göttlichen Namen* sagt,[18] daß nämlich das Gute sich auf mehr erstreckt als das Seiende. Es erstreckt sich ja auch auf das Nichtseiende, das zwecks eines Gutes ins Sein gerufen wird. Daher ist das Gute mit dem Seienden nicht vertauschbar.

3. Wie Al-Gazzali sagt,[19] das Gute ist eine Vollkommenheit deren Ergreifen erfreut. Aber nicht jedes Seiende hat Vollkommenheit; die *materia prima* besitzt nämlich keine Vollkommenheit.[20] Darum ist nicht jedes Seiende gut.

4. Es gibt im Bereich des Mathematischen Seiendes, aber kein Gutes, wie Aristoteles im dritten Buch der *Metaphysik* sagt.[21] Also sind das Gute und das Seiende nicht vertauschbar.

5. Im *Buch Von den Ursachen* heißt es,[22] daß »das Erste unter den geschaffenen Dingen das Sein ist.« Aber nach Aristoteles in der

16 Paralleltexte: Sent. I, d. 8 q. 1 a. 3; Super Boet. De hebd. lect. 3; ScG II, 41; ibid. III, 20; Sum. theol. I, q. 5, a. 3.

17 Avicenna, Liber de philosophia prima IX, 6 (ed. Van Riet, II, 498).

18 Maximus Confessor, Scholia in De div. nom., IV (PG 4, col. 254) und V, 1 (PG 4, col. 309 B).

19 Al-Gazzali, Metaphysica, p. I, tr. 5 (ed. J. T. Muckle, Toronto: St. Michael's College, 1933, 129).

20 Aristoteles, Met. VII, 2; 1029 a 20.

21 Aristoteles, Met. III, 4; 996 a 35.

22 Liber de causis, prop. 4; n. 37 (ed. Schönfeld, 8 f.).

Kategorienschrift[23] ist das Erste dasjenige, dessen Verhältnis zu seiner Folge nicht umgekehrt werden kann. Demnach kann die Folgebeziehung vom Seienden zum Guten nicht umgekehrt werden; beide sind also nicht vertauschbar.

6. Das Geteilte kann nicht vertauscht werden mit einem seiner Teile, z. B. das Tier mit dem Vernünftigen. Das Seiende wird aber unterteilt in Gutes und Böses, da ja viele Seiende böse genannt werden. Also sind das Gute und das Seiende nicht vertauschbar.

7. Nach Aristoteles im vierten Buch der *Metaphysik*[24] wird auch die Privation in gewisser Weise ein Seiendes genannt. Es kann jedoch in keiner Weise gut genannt werden, denn andernfalls wäre das Böse, das ja als Privation definiert ist, gut. Also sind das Gute und das Seiende nicht vertauschbar.

8. Boethius sagt im Buch *Über die Wochen*,[25] daß alles darum gut genannt wird, weil es vom Guten, d. h. von Gott stammt. Die Güte Gottes ist aber seine Weisheit und seine Gerechtigkeit selbst. Mit derselben Begründung wäre also alles was von Gott kommt Weisheit und gerecht, was aber falsch ist. Also ist auch das erste falsch, daß nämlich alle Dinge gut sind.

DAGEGEN SPRICHT:

1. Alles strebt nach etwas ihm Ähnlichem. Alles Seiende aber strebt nach dem Guten, wie Boethius in *Über die Wochen* sagt.[26] Also ist alles Seiende gut; und nichts kann gut sein, außer dasjenige, das irgendwie ist. Also sind das Gute und das Seiende vertauschbar.

2. Von Gutem kann nur Gutes kommen; alles Seiende aber geht aus der göttlichen Güte hervor. Daher ist alles Seiende gut, und so folgt dasselbe wie oben.

ANTWORT:

Da das Wesen des Guten darin besteht, daß etwas ein anderes nach der Art des Zieles vervollkommnet, hat alles das, was das We-

23 Aristoteles, Cat. 12; 14 a 29 und 34.
24 Aristoteles, Met. IV, 1; 1003 b 5 ff.
25 Boethius, De hebd., ed. Peiper, 172, 114; ed. Elsässer, 40.
26 Boethius, De hebd., ed. Peiper, 170, 53; ed. Elsässer, 36.

sen eines Zieles erfüllt, auch das Wesen des Guten. Zweierlei aber gehört zum Wesen des Zieles: erstens, daß es von denen begehrt und erstrebt wird, die es noch nicht erreicht haben, und zweitens, daß es geliebt wird und begehrenswert ist für diejenigen, die schon am Ziel teilhaben; denn aus demselben Grunde gibt es das Streben zum Ziel und das Ruhen im Ziel. Aufgrund derselben Natur z. B. strebt der Stein zur Mitte und ruht auch in der Mitte. Es zeigt sich nun, daß diese beiden Bestimmungen auch dem Sein zukommen. Was nämlich noch nicht am Sein teilhat, strebt aus einem natürlichem Begehren zum Sein – weshalb auch die Materie nach der Form strebt, wie Aristoteles im ersten Buch der *Physik* sagt.[27] Alles jedoch, was das Sein bereits hat, liebt dieses Sein natürlicherweise und bewahrt es mit aller seiner Kraft. Darum sagt Boethius im dritten Buch *Vom Trost der Philosophie*: »Die göttliche Vorsehung gibt den von ihr geschaffenen Dingen diese größte Ursache des Bleibens, daß sie, soweit sie es vermögen, natürlicherweise das Bleiben begehren. Darum kannst Du auf keine Weise bezweifeln, daß alles, was ist, natürlicherweise die Beständigkeit des Bleibens erstrebt und den Untergang vermeidet.«[28] Das Sein selbst hat daher das Wesen des Guten. So wie es unmöglich ist, daß etwas ein Seiendes ist, aber kein Sein hat, so ist es aus demselben Grunde auch notwendig, daß alles Seiende gut ist, einfach darum, weil es das Sein hat – auch wenn in einigen Seienden viele andere Gründe des Gutseins hinzukommen, über sein bloßes Sein der Subsistenz hinaus. Da nun das Gute das Wesen des Seins einschließt, wie gerade gezeigt worden ist, ist es unmöglich, daß etwas ein Gutes ist, aber kein Seiendes. Und so bleibt nichts anderes übrig, als daß das Gute und das Seiende vertauschbar sind.

Zu 1. Das Gute und das Böse sind einander entgegengesetzt nach der Weise von Privation und Habitus. Es ist aber nicht nötig, daß, was immer einen Habitus besitzt, darum auch die Privation haben kann. So folgt es nicht, daß worin immer sich eine Eignung zum Gutsein findet, deshalb auch eine Eignung zum Bösesein besteht.

27 Aristoteles, Phys. I, 15; 192 a 18 ff.
28 Boethius, Philos. consol. III, pr. 11 (PL 63, col. 774 B; CCSL 94, 58).

Für Gegensätzliches gilt auch, nach Aristoteles' *Kategorienschrift*,[29] daß, wenn etwas seiner Natur nach in einer Sache ist, das andere gar nicht in demselben sein kann. Das Gute aber ist in jedem Seienden seiner Natur nach, da dies gut genannt wird einfach aufgrund seines natürlichen Seins.

Zu 2. Das Gute erstreckt sich auf Nichtseiendes durch Kausalität, nicht durch Prädikation, nämlich sofern Nichtseiende das Gute erstreben. Wir nennen Nichtseiendes ja das, was in Potenz ist, und nicht im Akt. Das Sein aber hat Kausalität allenfalls im Sinne einer Exemplarursache; diese Kausalität erstreckt sich jedoch nur auf dasjenige was tatsächlich und aktuell am Sein partizipiert.

Zu 3. So wie die *Materia Prima* ein bloß potentielles, nicht aktuelles Seiendes ist, so ist es auch nur potentiell, nicht aktuell vollkommen, potentiell, aber nicht aktuell gut.

Zu 4. Dasjenige, was der Mathematiker betrachtet, ist gut, sofern es ein Sein in den Dingen hat. Das Sein der Linien und Zahlen nämlich ist gut. Sie werden aber vom Mathematiker nicht hinsichtlich ihres Seins betrachtet, sondern nur im Sinne des Artbegriffes; er betrachtet sie nämlich abstrakt. Abstrakt aber sind sie nicht ihrem Sein nach, sondern nur dem Begriff nach. Es war aber oben gesagt worden, daß das Gute dem Begriff der Art nur gemäß dem Sein folgt, das etwas in einer Sache hat. Darum kommt den Linien und Zahlen das Gute nicht zu, sofern der Mathematiker sie betrachtet, obwohl Linie und Zahl gut sind.

Zu 5. Das Seiende wird nicht in demjenigen Sinne dem Guten gegenüber als früher bezeichnet, in welchem der Einwand das »früher« nimmt, sondern in dem Sinne, in welchem das Absolute früher ist als das Relative.

Zu 6. Etwas kann als gut bezeichnet werden entweder aufgrund seines Seins, oder aufgrund einer Eigenschaft, oder aufgrund eines hinzugefügten Verhältnisses. So wird ein Mensch als gut bezeichnet sowohl insofern er ist, als auch insofern er gerecht und keusch ist, oder als auf die Seligkeit hingeordnet. Im Sinne der ersten Gutheit also ist das Gute mit dem Seienden vertauschbar, aber im zweiten Sinne unterteilt das Gute das Seiende.

29 Aristoteles, Cat. 10; 13 a 18.

Zu 7. Die Privation wird kein reales Seiendes genannt, sondern nur ein Gedankending. So ist es also auch ein gedankliches Gutes. Denn Privationen und dergleichen erkennen ist gut, und nach Boethius[30] kann die Kenntnis des Bösen nicht ohne das Gute sein.

Zu 8. Nach Boethius[31] wird etwas »gut« genannt aufgrund seines eigenen Seins, »gerecht« aber wird es genannt aufgrund einer seiner Handlungen. Das Sein nun wird in alles verströmt, was von Gott hervorgeht, nicht alles jedoch hat teil an demjenigen Handeln, das auf die Gerechtigkeit hingeordnet ist. Obwohl nämlich in Gott Handeln und Sein dasselbe sind, und aufgrund dessen auch seine Gerechtigkeit und seine Güte, ist das Handeln und Sein in den Geschöpfen verschieden. Darum kann etwas das Sein mitgeteilt werden, ohne daß ihm auch das Handeln mitgeteilt würde; und auch da, wo ihm beides mitgeteilt wird, sind Handeln und Sein doch verschieden. Dementsprechend sind auch Menschen, die gut und gerecht sind, gut insofern sie sind, gerecht aber nicht sofern sie sind, sondern insofern sie einen gewissen Habitus haben, der sie auf das Handeln hinordnet. Ähnliches könnte von der Weisheit und dergleichen gesagt werden.

Oder anders gesagt – wiederum nach Boethius[32] –, Gerechtsein und Weisesein sind spezielle Weisen des Gutsein, da sie spezielle Vollkommenheiten sind. Das Gute aber bezeichnet etwas schlechthin Vollkommenes. Vom vollkommenen Gott selbst also gehen vollkommene Dinge hervor, aber nicht in demselben Sinne vollkommen, in dem Gott vollkommen ist, denn das was gemacht wird existiert nicht in der Weise des Machenden, sondern in der des Gemachten. Ebensowenig empfängt alles was von Gott Vollkommenheit empfängt, dieses in derselben Weise. So wie es Gott und allen Geschöpfen gemeinsam ist, überhaupt vollkommen zu sein, nicht jedoch vollkommen in diesem oder jenem Sinne, so kommt darum auch das Gutsein Gott und den Geschöpfen zu. Aber diese oder jene Gutheit zu haben, wie z. B. Weisheit und Gerechtigkeit, braucht nicht allen gemeinsam

30 Boethius, De differentiis topicis II (PL 64, col. 1184 B).
31 Boethius, De hebd., ed. Peiper, S. 174, 157; ed. Elsässer 42.
32 Boethius, De hebd., ed. Peiper, S. 174, 164; ed. Elsässer 44.

zu sein, sondern einige kommen Gott allein zu, wie die Ewigkeit und Allmacht, andere Gott und den Geschöpfen, wie Weisheit, Gerechtigkeit und dergleichen.

3. Artikel

Die dritte Frage lautet: Geht das Gute gedanklich dem Wahren voraus?[33] Dies scheint der Fall zu sein, denn:

1. Das was wirklich ist, ist früher als das, was bloß im Auffassungsvermögen ist, weil unsere Auffassung von den Dingen her verursacht ist und gemessen wird. Nach dem jedoch, was Aristoteles im sechsten Buch der *Metaphysik* sagt,[34] ist das Gute in den Dingen, das Wahre aber im Verstand. Darum ist das Gute gedanklich früher als das Wahre.

2. Das, was in sich vollkommen ist, ist gedanklich früher als das, was etwas anderes vervollkommnet. Gut nun wird etwas genannt, insofern es in sich vollkommen ist, wahr aber, sofern es ein anderes vervollkommnet. Daher ist das Gute früher als das Wahre.

3. Das Gute wird gemäß einer Hinordnung auf die Zweckursache prädiziert, das Wahre jedoch gemäß einer Hinordnung auf die Formalursache. Nun ist aber die Zweckursache früher als die Formalursache, da der Zweck die Ursache der Ursachen ist.[35] Also ist das Gute gedanklich früher als das Wahre.

4. Ein partikulares Gut ist später also ein allgemeines. Das Wahre ist aber ein partikulares Gut: es ist das Gut des Intellektes, wie Aristoteles im sechsten Buch der *Nikomachischen Ethik* sagt.[36] Also ist das Gute naturgemäß gedanklich früher als das Wahre.

5. Das Gute hat das Wesen des Zieles. Das Ziel aber ist das erste der Intention nach. Daher ist die Intention des Guten früher als die Intention des Wahren.

33 Paralleltexte: Sum. theol. I, q. 16, a. 4; Super Hebr. XI, lect. 1.

34 Aristoteles, Met. VI, 4; 1027 b 25.

35 Aristoteles, Phys. II, 5; 195 a 24 und Avicenna, Liber de philosophia prima VI, 5 (Venedig 1513, fol. 94va–vb; ed. Van Riet, II, 337).

36 Aristoteles, Eth. Nic. VI, 2; 1139 a 27.

DAGEGEN SPRICHT:

1. Das Gute vervollkommnet den Affekt, das Wahre den Intellekt. Der Intellekt geht aber der Natur nach dem Affekt voraus, also auch das Wahre dem Guten.

2. Je immaterieller etwas ist, desto früher ist es. Das Wahre aber ist immaterieller als das Gute, weil das Gute auch in materiellen Dingen zu finden ist, während das Wahre sich nur im immateriellen Geist findet. Darum ist das Wahre der Natur nach früher als das Gute.

ANTWORT:

Sowohl das Gute also auch das Wahre haben, wie gesagt wurde, das Wesen von Vollkommenheiten oder des Vervollkommnenden. Die Ordnung unter Vollkommenheiten kann man jedoch auf zweifache Weise betrachten: einerseits von seiten der Vollkommenheiten selbst, andererseits von seiten dessen, was der Vervollkommnung fähig ist.

Wenn man also das Wahre und Gute in sich selbst betrachtet, dann ist das Wahre gedanklich früher als das Gute, denn das Wahre vervollkommnet etwas gemäß der Form (species), das Gute aber nicht nur der Form (species), sondern auch demjenigen Sein nach, das es in der Wirklichkeit hat; und so schließt das Wesen des Guten mehr ein, als das Wesen des Wahren; es verhält sich zu diesem gewissermaßen als etwas durch Hinzufügung Konstituiertes. Und so setzt also das Gute das Wahre voraus. Das Wahre seinerseits aber setzt das Eine voraus, denn das Wesen des Wahren wird durch die Auffassung des Intellektes vervollkommnet; alles aber ist intelligibel insofern es Eines ist. Wer nämlich nicht Eines versteht, versteht gar nichts, wie Aristoteles im vierten Buch der *Metaphysik* sagt.[37] Daher ist die Ordnung unter diesen Transzendentalien, wenn sie als solche betrachtet werden, von der Art, daß auf das Seiende das Eine folgt, auf das Eine das Wahre, und auf das Wahre das Gute.

Wenn man nun aber die Ordnung zwischen dem Wahren und Guten von seiten dessen auffaßt, was vervollkommnet werden kann,

37 Aristoteles, Met. IV, 4; 1003 b 23–32; u. 1006 b 10; u. I, 2; 1054 a 13–19; Top. II, 10; 114 b 34–35.

dann ist im Gegenteil das Gute der Natur nach früher als das Wahre, und war in zweierlei Weise:

Erstens, weil die Vollkommenheit des Guten sich auf mehr erstreckt als die Vollkommenheit des Wahren. Geeignet vom Wahren vervollkommnet zu werden sind nämlich nur diejenigen Dinge, die ein Seiendes bloß seiner Form (ratio) nach in sich selbst aufnehmen oder haben können, nicht aber dem Sein nach, das sie in sich selbst haben. Von dieser Art sind nur die Dinge, die etwas immateriell empfangen, und die erkenntnisfähig sind. Die Form (species) des Steines nämlich ist zwar in der Seele, nicht aber dem Sein nach, das sie im Stein hat. Vom Guten aber kann auch das vervollkommnet werden, was etwas dem materiellen Sein nach aufnimmt; das Wesen des Guten besteht ja darin, das es etwas vervollkommnet nicht nur der Form (species), sondern auch dem Sein nach, wie schon gesagt wurde. Darum strebt zwar alles nach dem Guten, nicht alle aber erkennen das Wahre. In beiden Fällen nämlich zeigt sich ein Verhältnis von dem was vervollkommnet werden kann, zu dem was vervollkommnet, welches entweder das Gute oder das Wahre ist; es ist nämlich entweder das Streben nach dem Guten oder die Erkenntnis des Wahren.

Zweitens, weil selbst diejenigen Dinge, die sowohl vom Guten als auch vom Wahren vervollkommnet werden können, früher vom Guten vervollkommnet werden als vom Wahren. Sofern sie nämlich am Sein partizipieren, werden sie vom Guten vervollkommnet, sofern sie aber erkannt werden, vom Wahren. Erkennen aber ist später als Sein, sodaß auch in dieser Hinsicht von seiten dessen, was vervollkommnet werden kann, das Gute dem Wahren vorausgeht.

Zu 1. Dieses Argument basiert auf der Ordnung des Wahren und Guten von seiten dessen was vervollkommnet werden kann, nicht jedoch von seiten des Wahren und Guten selbst. Der Geist ist nämlich nur durch das Wahre zu vervollkommnen, während alle Dinge vom Guten vervollkommnet werden können.

Zu 2. Das Gute hat nicht nur das Wesen der Vollkommenheit, sondern auch dessen, was vervollkommnet, also ganz so wie auch das Wahre, wie zuvor gesagt wurde. Darum ist das Argument nicht schlüssig.

Zu 3. Der Zweck ist früher im Verursachen als jede andere der Ursachen. Das Verursachte wird aber durch seine Ursache vervollkommnet, weshalb dieses Argument vorgeht nach der Ordnung dessen, was vervollkommnet werden kann, zu der Vollkommenheit selbst; in dieser Ordnung ist das Gute früher. Wenn man aber Form und Zweck absolut und in sich selbst betrachtet, dann ist die Form selbst ein Zweck; bevor sie aber für ein anderes zum Zweck wird, existiert sie in sich selbst. Das Wesen des Wahren aber geht aus der Form (species) hervor, einfach darum weil sie als solche erkannt wird, so wie sie ist.

Zu 4. Das Wahre ist ein Gutes insofern es in etwas Besonderem existiert, das vervollkommnet werden kann. Und so beruht auch dieses Argument auf der Hinordnung dessen, was vervollkommnet werden kann, auf die Vollkommenheit selbst.

Zu 5. Der Zweck wird früher genannt als das, was auf den Zweck hingeordnet ist, nicht aber früher als die anderen Ursachen, außer sie sind auf den Zweck hingeordnet. Und so ist dieses Argument so zu beantworten wie das Dritte. Man muß jedoch wissen, daß, wenn gesagt wird, der Zweck sei der Intention nach früher, der Zweck als derjenige Akt des Bewußtseins genommen wird, welcher »intendieren« genannt wird. Wenn wir aber die »Intention« des Guten und Wahren vergleichen, wird »Intention« im Sinne einer Definition verstanden, weshalb beides im Argument aequivok gebraucht wurde.

Zum 1. Gegenargument. Etwas ist geeignet vom Guten vervollkommnet zu werden nicht nur vermittels eines Affektes, sondern auch insofern es Sein hat. Und obschon der Intellekt früher ist als der Affekt, folgt daraus nicht, daß etwas früher vom Wahren vervollkommnet wird als vom Guten.

Zum 3. Gegenargument. Dieses Argument geht vor gemäß der Betrachtung des Wahren und Guten so wie sie in sich selbst sind. Insofern ist es zuzugeben.

4. Artikel

Die vierte Frage lautet: Ist alles gut durch die Erste Gutheit?[38] Dies scheint der Fall zu sein, denn:

1. Boethius sagt im Buch *Von den Wochen*:[39] wenn wir, was unmöglich ist, verstandesmäßig die Gutheit von Gott abstrahieren, folgte, daß alles andere zwar ein Seiendes wäre, nicht aber ein Gutes. Wenn wir aber Gott so verstehen, daß er gut ist, dann folgt, daß auch alles andere gut ist, so wie es auch ein Seiendes ist. Also wird alles gut genannt aufgrund der Ersten Gutheit.

2. Wenn von der Gutheit Gottes abstrahiert wird, ist auch keine Gutheit in den Geschöpfen; es wird nun behauptet, daß dies nur darum der Fall ist, weil die Gutheit der Geschöpfe von der Gutheit Gottes *verursacht* wird, nicht aber weil sie *formal* von der Gutheit Gottes her so bezeichnet würden. Dagegen spricht aber, daß, wann immer etwas nur in Hinblick auf ein Anderes als auf eine gewisse Weise Beschaffenes bezeichnet wird, es nicht als ein solches bezeichnet wird aufgrund eines ihm formell Innewohnenden, sondern aufgrund von etwas außerhalb seiner selbst, auf das es bezogen ist. So verhält es sich mit dem Urin, der gesund genannt wird, weil er die Gesundheit des Tieres anzeigt; er wird nicht gesund genannt aufgrund einer ihm innewohnenden Gesundheit, sondern aufgrund der Gesundheit des Tieres, die er anzeigt. Das Geschöpf aber wird gut genannt in Hinblick auf die Erste Gutheit, weil alles deshalb gut genannt wird, weil es vom Ersten Guten ausströmt, wie Boethius im Buch *Von den Wochen* sagt.[40] Darum wird das Geschöpf nicht aufgrund einer Gutheit gut genannt, die ihm formell innewohnen würde, sondern aufgrund der göttlichen Gutheit.

3. Augustinus sagt im achten Buch *Von der Dreifaltigkeit*, »dies ist gut und das ist gut, nimm das ›dies‹ und ›das‹ weg, und schau das Gute selbst, wenn du kannst; so wirst du Gott sehen, nicht als

38 Paralleltexte: Sent. I, d. 19 q. 5 a. 2 ad 3; ScG II, 40; Sum. theol. I, q. 6, a. 4.

39 Boethius, De hebd., ed. Peiper, 171, 85; ed. Elsässer, 38 f.

40 Boethius, De hebd., ed. Peiper, 172, 114; ed. Elsässer, 40.

gut durch ein anderes Gutes, sondern als das Gute alles Guten.«[41] Durch das Gute aber, das das Gute alles anderen Guten ist, wird alles gut genannt. Also wird durch das erwähnte göttliche Gute alles gut genannt.

4. Jedes Geschöpf ist gut entweder durch eine ihm innewohnende Gutheit, oder durch die Erste Gutheit allein. Wenn es durch eine ihm innewohnende Gutheit gut ist, dann ist diese Gutheit wieder selbst ein Geschaffenes, die ihrerseits entweder durch ein anderes oder durch seine eigene Gutheit gut ist. Wenn es durch seine eigene Gutheit gut ist, dann ist es die Erste Gutheit. Wie es sich in der angeführten Belegstelle bei Augustinus[42] zeigte, ist es nämlich das Wesen des Ersten Guten, durch sich selbst gut zu sein. So gelangen wir also zu der These, daß das Geschöpf durch die Erste Gutheit gut ist. Wenn aber dieses Gute durch ein anderes gut ist, dann ergibt sich dieselbe Frage erneut. Und so geht es entweder fort ins Unendliche, was unmöglich ist, oder wir gelangen zu einem Guten, von dem her das Geschöpf als gut bezeichnet wird, und das durch sich selbst gut ist; und das wäre dann wieder die Erste Gutheit. So ergibt sich also auf jede Weise, daß das Geschöpf durch die Erste Gutheit gut ist.

5. Nach Anselm ist alles Wahre wahr durch die Erste Wahrheit.[43] So wie sich aber die Erste Wahrheit zum Wahren verhält, so auch die Erste Gutheit zum Guten. Also ist alles gut durch die Erste Gutheit.

6. Was unvermögend hinsichtlich weniger ist, ist unvermögend auch hinsichtlich mehr. Zu sein aber ist weniger, als gut zu sein. Das Geschöpf jedoch vermag nicht von sich aus zu sein, denn alles Sein ist von Gott. Also vermag es auch nicht, von sich aus gut zu sein. So ist also die Gutheit, aufgrund derer etwas gut genannt wird, nicht die geschaffene Gutheit.

7. Nach Hilarius ist Sein eine Eigentümlichkeit (proprium) Gottes.[44] Eine Eigentümlichkeit ist aber das, was nur einem zukommt.

41 Augustinus, De trin. VIII, 3, 4 (PL 42, col. 949; CCSL 50, 272).

42 Ibid.

43 Anselm von Canterbury, De veritate 7 (PL 158, col. 475; Opera omnia I, ed. Schmitt, 185) und 13 (PL 158, col. 484 ff.; ed. Schmitt I, 196 ff.).

44 Hilarius von Poitiers, De trin. I, 5 (PL 10, col. 28 C), VII, 11 (PL 10, col. 208 B) und XII, 24 (PL 10, col. 447 B).

Also kommt es allein Gott zu, zu sein. Nun ist aber alles gut, sofern es Sein hat. Also ist alles gut durch das göttliche Sein, das seine Gutheit ist.

8. Der Ersten Gutheit wird nichts über die Gutheit als solcher hinaus zugefügt, sonst wäre die Erste Gutheit zusammengesetzt. Da es nun stimmt, daß alles gut ist durch Gutheit, ist es also auch wahr, daß alles gut ist durch die Erste Gutheit.

9. Nun wendet jemand ein, daß die Erste Gutheit etwas über die Gutheit als solche (absoluta) nicht wirklich, sondern nur gedanklich hinzugefügt. – Dagegen ist zu sagen, daß ein Gedanke, dem nichts in der Wirklichkeit entspricht, nichtig und leer ist. Der Gedanke, durch den wir die Erste Gutheit verstehen, ist aber nicht leer. Wer etwas gedanklich hinzufügt, fügt also auch etwas der Sache nach hinzu. Das ist hier aber unmöglich. Demnach fügt er also auch gedanklich nichts hinzu, und so wird alles gut genannt durch die Erste Gutheit, sowie auch durch die absolute Gutheit als solche.

DAGEGEN SPRICHT:

1. Alles ist gut insofern es ein Seiendes ist, oder, nach Augustinus: »insofern wir sind, sind wir gut.«[45] Es werden aber nicht alle Seienden formell so genannt aufgrund der Ersten Seiendheit (essentia), sondern aufgrund der geschaffenen Seiendheit. Also ist auch nicht alles formell gut aufgrund der Ersten Gutheit, sondern aufgrund der geschaffenen Gutheit.

2. Das Veränderliche wird nicht vom Unveränderlichen her bestimmt (informatur), denn sie sind Gegensätze.[46] Alles Geschaffene aber ist veränderlich, während die Erste Gutheit unveränderlich ist. Also wird das Geschöpf nicht aufgrund der Ersten Gutheit formell gut genannt.

3. Alle Form ist demjenigen proportioniert, welches es vervollkommnet. Da die Erste Gutheit nun unendlich ist, kann sie dem

45 Augustinus, De doctrina christiana I, 32, 35 (PL 34, col. 32; CSEL 80, 27; CCSL 29, 26).

46 Vgl. Johannes Damascenus, De fide orth. II, 27 (PG 94, col. 960 C; ed. Buytaert, 152 f.).

Geschöpf, das endlich ist, nicht proportioniert sein. Also wird das Geschöpf nicht aufgrund der Ersten Gutheit formell gut genannt.

4. Nach Augustinus im achten Buch *Von der Dreifaltigkeit* ist alles Geschaffene »gut durch Teilhabe am Guten.«[47] Die Teilhabe am Guten ist aber nicht die Erste Gutheit selbst. Diese ist nämlich die völlige und vollkommene Gutheit. Also ist nicht alles formell aufgrund der Ersten Gutheit gut.

5. Vom Geschöpf wird gesagt, daß es eine Spur der Dreifaltigkeit hat, sofern es eines, wahr und gut ist.[48] Und so gehört das Gute zur Spur. Die Spur aber und ihre Teile sind etwas Geschaffenes. Also ist das Geschöpf gut durch eine geschaffene Gutheit.

6. Die Erste Gutheit ist völlig einfach. Also ist es nicht in sich zusammengesetzt, noch ist es mit anderem zusammensetzbar. So kann es nicht die Form von etwas sein, denn die Form tritt in eine Zusammensetzung mit dem ein, dessen Form es ist. Die Gutheit durch die etwas gut genannt ist, ist aber eine Form, da alles Sein von der Form stammt. Also sind die Geschöpfe nicht aufgrund der Ersten Gutheit formell gut.

ANTWORT:

Hinsichtlich dieser Frage gibt es verschiedene Standpunkte. Einige nämlich wurden durch nichtsnutzige Argumente dazu verleitet, von Gott als der Substanz aller Dinge zu schwärmen. Von diesen wieder behaupteten einige, wie zum Beispiel David von Dinant, Gott sei dasselbe wie die Materia Prima.[49] Andere behaupteten er sei die Form aller Dinge. Die Absurdität (falsitas) ihres Irrtums ist sofort offenkundig. Alle nämlich, die von Gott reden, verstehen unter Gott

47 Augustinus, De trin. VIII, 3, 5 (PL 42, col. 950; CCSL 50, 273).

48 Ibid. VI, 10 (PL 42, col. 932).

49 Vgl. Sum. theol. I, q. 3, a. 8; Albertus Magnus, De homine q. 5 a. 2 (ed. Col. XXVII/2, 61 ff.); R. de Vaux, Note conjointe sur un texte retrouvé de David de Dinant, in: Revue des Sciences Philosophiques et théologiques 22 (1933) 244. Henryk Anzulewicz, David von Dinant und die Anfänge der aristotelischen Naturphilosophie im Lateinischen Westen, in: L. Honnefelder u. a. (Hg.), Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter, Münster 2005 (Subsidia Albertina, 1), 71–112. Auch Amalrich von Chartres zugeschriebene Auffassung.

das erste wirkende Prinzip aller Dinge, da alles Seiende aus einem Ersten Seienden hervorgehen muß. Nach Aristoteles im zweiten Buch der *Physik* kann aber die Wirkursache nicht mit der Materialursache in eins zusammenfallen, da sie ein entgegengesetztes Wesen haben.[50] Alles nämlich ist ein Tätiges insofern es im Akt ist. Es ist aber das Wesen der Materie, in Potenz zu sein. Das Wirkende ferner und das Erwirkte sind zwar der Art nach dasselbe, insofern jedes Tätige auf sich selbst ähnliche Weise tätig ist, aber sie sind nicht dasselbe der Zahl nach, denn das Machende und das Gemachte können nicht dasselbe sein. Daraus ergibt sich, daß das göttliche Wesen weder die Materie noch die Form eines Dinges ist – so als ob durch sie das Geschöpf formell gut sein könnte durch eine ihm verbundene Form. Jede Form nun ist aber eine Ähnlichkeit Gottes. Darum sagten die Platoniker, daß alles formell gut ist vermöge der Ersten Gutheit, aber nicht wie durch eine ihm verbundene Form, sondern durch eine getrennte Form.[51]

Um dies zu verstehen, muß man wissen, daß Platon dasjenige, das verstandesmäßig abgetrennt werden kann, auch der Sache nach als getrennt ansah.[52] So wie man »Mensch« verstehen kann unter Absehung von Sokrates und Platon, behauptete er, daß es »den Menschen« neben Sokrates und Plato gebe; er nannte diesen den »Menschen als solchen« und die »Idee des Menschen«, und durch Teilhabe an dieser Idee werden Sokrates und Platon Menschen genannt. So nun, wie er den gemeinsamen Menschen des Sokrates und Platon und aller gleichartigen fand, so fand er auch, daß das Gute allem Guten gemeinsam ist, und daß das Gute verstanden werden könne unter Absehung von diesem oder jenem Guten. Daher behauptete er auch, das Gute sei abgetrennt von allem besonderen Guten. Dies erklärte er zum »Guten an sich« oder der »Idee des Guten«, durch Teilnahme an welchem alles gut genannt werde, wie Aristoteles im ersten Buch der *Nikomachischen Ethik* erklärt.[53] Er unterschied aber zwischen der Idee des Guten und der Idee des Menschen, insofern

50 Aristoteles, Phys. II, 11; 198 a 24.
51 Nach Aristoteles, Eth. Nic. I, 4; 1095 a 26.
52 Nach Aristoteles, Met. III, 7; 997 b 8 u. Phys., II, 3; 193 b 35.
53 Nach Aristoteles, Eth. Nic. I, 4; 1095 a 26.

die Idee des Menschen sich nicht auf alles erstreckt, während die Idee des Guten sich auf alles erstreckt, auch auf die Ideen selbst. Denn die Idee des Guten selbst ist ein partikulares Gut, und so muß man sagen, daß das durch sich Gute selbst das universale Prinzip von allem ist, und das ist Gott. Darum folgt für diese Position, daß alles gut genannt wird vermöge des Ersten Gutheit, welche Gott ist – ganz so wie nach Platon Sokrates und Platon Menschen genannt werden vermöge der Teilhabe am abgetrennten Menschen und nicht vermöge der ihnen einwohnenden Menschheit.

Dieser Position folgen in gewisser Weise die Porretaner.[54] Sie sagen nämlich, daß wir das Gute einfachhin (simpliciter) aussagen, so z. B. wenn wir sagen »der Mensch ist gut«, oder auch als etwas Hinzugefügtes (aliquo addito), wie wenn wir sagen »Socrates ist ein guter Mensch«. Sie sagen dementsprechend, daß das Geschöpf einfachhin gut genannt wird, nicht durch eine innewohnende Gutheit, sondern durch die Erste Gutheit, so als ob die allgemeine und absolute Gutheit die göttliche Gutheit wäre. Wenn aber das Geschöpf ein gutes dies oder das genannt wird, dann wird es von der geschaffenen Gutheit her so genannt, weil nach Platon die partikulären geschaffenen Gutheiten so wie die partikulären Ideen sind. Diese Auffassung wird aber nach Aristoteles auf vielfache Weise widerlegt. Zum einen, weil die Wesenheiten und Formen der Dinge in den partikulären Dingen selbst sind, und nicht von ihnen getrennt, wie er auf vielfältige Weise im siebten Buch der *Metaphysik* beweist.[55] Zum anderen, weil, selbst wenn wir annehmen, daß es Ideen gibt, dies nicht für das Gute gilt, denn das Gute wird von den guten Dingen nicht univok ausgesagt, und in solchen Fällen wird nach Platon auch nicht eine Idee zugesprochen; auf diesem Weg argumentiert Aristoteles gegen Platon im ersten Buch der *Nikomachischen Ethik*.[56]

Für den Streitpunkt erweist sich jedoch die Falschheit der genannten Position insbesondere daraus, daß alles Tätige sich als ein sich

54 Gilbert von Poitiers, Comm. super librum Quomodo substantiae bonae sint (PL 64, col. 1328 f.); vgl. Summa fratris Alexandri I, n. 105 (Quaracchi 1924–48), 165.

55 Aristoteles, Met. VII, 14; 1039 a 24 ff.

56 Aristoteles, Eth. Nic. I, 7; 1096 b 20 ff.

selbst ähnlich Handelndes erweist. Wenn also die Erste Gutheit alles Gute bewirkt, muß es allen erwirkten Dingen auch seine Ähnlichkeit einprägen. Und so wird alles gut genannt wie eine einwohnende Form vermöge einer Ähnlichkeit, die ihm von höchsten Guten eingegeben wurde, und darüber hinaus durch die Erste Gutheit als Exemplar und Wirkursache aller geschaffenen Gutheit. Insofern kann die Meinung Platons aufrecht erhalten werden. So sagen wir also im Einklang mit der herrschenden Meinung,[57] daß alles gut ist formell vermöge einer geschaffenen Gutheit, d. h. wie durch eine einwohnende Form, vermöge der ungeschaffenen Gutheit aber wie durch eine exemplarische Form.

Zu 1. Wie zuvor schon berührt wurde, das Geschöpf wäre darum nicht gut, wenn von der Gutheit in Gott abstrahiert würde, weil die Gutheit des Geschöpfes sein Exemplar in der göttlichen Gutheit hat. So folgt also nicht, daß das Geschöpf gut genannt wird aufgrund der ungeschaffenen Gutheit, außer gemäß seiner exemplarischen Form.

Zu 2. Auf zweifache Weise erhält etwas mit Bezug auf ein anderes seine Bezeichnung: (1) Zum einen, wenn dieser Bezug selbst der Grund der Benennung ist. Auf diese Weise wird Urin gesund genannt mit Bezug auf die Gesundheit des Tieres. Der Grund des Gesunden, sofern es vom Urin ausgesagt wird, ist das Zeichensein für die tierische Gesundheit. Solches, das in dieser Weise mit Bezug auf ein anderes benannt wird, wird nicht benannt von einer ihm innewohnenden Form her, sondern von etwas Äußerlichem her, auf das es bezogen ist. (2) Auf andere Weise wird etwas mit Bezug auf ein anderes benannt, wenn der Bezug nicht der Grund, sondern die Ursache der Benennung ist. So wird die Luft von der Sonne her leuchtend genannt, aber nicht so, als ob dieses Bezogenwerden der Luft auf die Sonne das Erleuchten der Luft ist, sondern weil die direkte Konfrontation der Luft mit der Sonne die Ursache ist, daß sie leuchtet. Es ist in dieser Weise, daß das Geschöpf gut genannt wird mit Bezug auf Gott. Darum ist das Argument nicht schlüssig.

57 Vgl. Summa fratris Alexandri I, n. 105 (Quaracchi 1924–48), 165 und Albertus Magnus, De bono q. 1 a. 2 (ed. Col. XXVIII, 8).

Zu 3. Augustinus folgte in vielem der Auffassung Platons, soweit dies vereinbar war mit der Wahrheit des Glaubens. Darum sind seine Worte so zu verstehen, daß die göttliche Gutheit das Gute alles Guten genannt wird, insofern sie die erste Wirkursache und die Exemplarursache alles Guten ist, ohne daß dadurch die geschöpfliche Gutheit ausgeschlossen würde, durch die das Geschöpf gemäß einer innewohnenden Form gut genannt wird.

Zu 4. Es verhält sich unterschiedlich in allgemeinen Formen und speziellen Formen. In speziellen Formen gibt es nämlich keine Prädikation des Konkreten vom Abstrakten, wie wenn gesagt würde, daß die Weißheit weiß ist oder die Hitze heiß, wie es auch bei Dionysius im zweiten Kapitel des Buches *Von den göttlichen Namen* heißt.[58] In den allgemeinen Formen aber gibt es diese Prädikation: wir sagen nämlich, daß das Wesen ein Seiendes ist und die Gutheit gut und die Einheit eines usw. Der Grund dafür ist, daß das, was sich zuerst im Intellekt findet, das Seiende ist. Darum muß der Intellekt allem, was vom Intellekt verstanden wird, zuprechen, daß es ein Seiendes ist. Wenn er darum das Wesen von etwas erfaßt, sagt er, daß dieses Wesen ein Seiendes ist – und ähnlich jede allgemeine und spezielle Form, z. B.: die Gutheit ist ein Seiendes, die Weißheit ist ein Seiendes usw. Weil nun einiges dem Wesen des Seienden untrennbar folgt, wie das Eine, das Gute und dergleichen, ergibt sich, daß diese ebenfalls von allem Erfaßten ausgesagt werden, aus demselben Grunde wie auch das Seiende. So sagen wir, daß das Wesen eines und gut ist, und auf ähnliche Weise, daß die Einheit eines und gut ist, und so auch von der Gutheit und der Weißheit und jeder allgemeinen und speziellen Form. Das Weiße aber, da es eine spezielle Form ist, folgt dem Wesen nicht unabtrennbar. Daher kann die Form der Weißheit erfaßt werden, ohne daß man ihr das Weißsein zusprechen müßte; wir sind also nicht gezwungen zu sagen, daß die Weißheit weiß ist. Das Weiße wird nämlich auf eine Weise ausgesagt; das Seiende, das Eine, das Gute und dergleichen aber, welches von jedem Erfaßten notwendigerweise ausgesagt wird, auf vielfältige Weise. Eines nämlich wird ein Seiendes genannt, weil es in sich subsistiert, ein anderes aber, weil es das Prinzip des Subsistie-

58 Dionysius Areopagita, De div. nom. II, 8 (PG 3, col. 645 D; Dion. I, 100).

rens ist, wie die Form; wieder ein anderes wird so genannt, weil es eine Disposition zum Subsistieren ist, wie die Qualität, und anderes, weil es die Privation einer Disposition zum Subsistieren ist, wie die Blindheit. Wenn wir nun sagen, daß das Wesen ein Seiendes ist, und wenn wir fortfahren »also ist es ein Seiendes, entweder aus sich selbst oder durch anderes«, dann ist dieser Fortgang nicht schlüssig. Es wurde ja nicht gesagt, daß es ein Seiendes in dem Sinne sei, daß es ein in seinem eigenen Sein Subsistierendes ist, sondern so wie das, wodurch etwas ist. Daher sollten wir also nicht fragen, auf welche Weise das Wesen etwas ist, sondern, auf welche Weise etwas anderes durch die Wesenheit ist. Ähnlich wird, wenn die Gutheit gut genannt wird, das Gute nicht in der Weise ausgesagt, als ob es in der Gutheit subsistiert, sondern in der Weise, daß gut dasjenige genannt wird, durch welches ein anderes gut ist. Darum darf man also nicht fragen, ob die Gutheit gut ist durch seine eigene Gutheit, oder eine andere, sondern ob etwas durch dieselbe Gutheit gut ist, entweder etwas, das von dieser Gutheit verschieden ist, wie in den Geschöpfen, oder etwas das mit dieser Gutheit selbst identisch ist, wie in Gott.

Zu 5. Ähnlich muß man hinsichtlich der Wahrheit unterscheiden. Alles ist nämlich wahr durch die Erste Wahrheit, so wie durch sein erstes Exemplar; zugleich jedoch ist es auch wahr aufgrund der geschaffenen Wahrheit, als einer einwohnenden Form. Gleichwohl haben die Wahrheit und die Gutheit ein unterschiedliches Wesen. Das Wesen der Wahrheit besteht nämlich in einer gewissen Entsprechung oder Angemessenheit. Etwas wird aber gemessen oder angemessen genannt aufgrund von etwas Äußerem, so wie das Tuch von der Elle. Und auf diese Weise versteht es Anselm, wenn er sagt, daß alles wahr ist durch die Erste Wahrheit, sofern nämlich alles dem göttlichen Verstand angemessen ist, d. h. sofern es das erfüllt, wozu es die göttliche Vorsehung bestimmt und vorhergewußt hat. Das Wesen der Gutheit aber besteht nicht in einer Angemessenheit, weshalb dies nicht vergleichbar ist.

Zu 6. Das Geschöpf kann nicht auf die Weise existieren, daß es sich selbst das Sein gäbe; es kann aber etwas so existieren, daß es das formale Prinzip des Seins ist. Auf diese Weise kann nämlich jede Form existieren. Ebenso kann jede geschaffene Gutheit gut sein wie ein formales Prinzip.

Zu 7. Wenn das Sein eine Eigentümlichkeit Gottes genannt wird, so ist das nicht so zu verstehen, daß es kein anderes Sein gäbe, als das ungeschaffene. Dessen Sein wird lediglich als eigentümliches ausgesagt, insofern es seinem Wesen nach unveränderlich ist und kein Vergangen- oder Zukünftigsein kennt. Das Sein des Geschöpfes jedoch wird ausgesagt vermöge einer Ähnlichkeit mit dem Ersten Sein, obschon es eine Beifügung von Vergangen- und Zukünftigsein hat, wegen der Veränderlichkeit des Geschöpfes. – Man kann auch sagen, daß das Sein Gott eigentümlich ist, weil nur Gott sein Sein ist, obwohl auch andere Dinge Sein haben, welches nicht das göttliche Sein ist.

Zu 8. Die Erste Gutheit fügt der Gutheit als solcher der Sache nach nichts hinzu, wohl aber gedanklich.

Zu 9. Wie der Kommentar zum Buch *Von den Ursachen* sagt,[59] wird die reine Gutheit selbst genau dadurch individuiert und von allem anderen unterschieden, daß sie keine Hinzufügung erfährt. Es gehört nämlich nicht zum Wesen des Guten als solchen [absolute], daß es eine Hinzufügung empfängt oder nicht empfängt. Wäre es nämlich sein Wesen, Hinzufügungen zu empfangen, dann würde jede Gutheit Hinzufügungen empfangen, und keines wäre rein. Ähnlich auch, wenn es sein Wesen wäre, keine Hinzufügungen zu empfangen: dann empfinge die Gutheit nichts, alle Gutheit wäre reine Gutheit. Vergleichbar ist das Wesen des Tieres, das weder vernünftig noch unvernünftig ist. Genau darum also, weil es keine Hinzufügung empfangen kann, abstrahiert (contrahit) die Erste Gutheit, welche reine Gutheit ist, von allen anderen Gutheiten und unterscheidet sich von ihnen. Da das Keine-Hinzufügung-Empfangen jedoch eine Negation ist, ist es ein bloßes Gedankending. Gleichwohl gründet es in der Einfachheit der Ersten Gutheit selbst; und darum folgt es nicht, daß das Argument nichtig und leer ist.

59 Liber de causis, prop. 9; n. 79 (ed. Bardenhewer, 172; ed. Schönfeld, 20).

5. Artikel

Die fünfte Frage lautet: Ist das geschaffene Gute durch sein eigenes Wesen gut?[60] Dies scheint der Fall zu sein, denn:

1. Dasjenige, ohne welches etwas nicht sein kann, ist ein ihm wesentliches Sein. Das Geschöpf kann aber nicht ohne Gutheit sein, da nichts von Gott geschaffen sein kann, das nicht gut zu wäre. Darum ist das Geschöpf gut durch sein Wesen.

2. Das Geschöpf hat aus demselben Grunde Sein, aus dem es Gutsein hat, denn es ist gut genau darum weil es ist, wie gezeigt wurde. Das Geschöpf aber hat sein Sein durch sein Wesen; daher ist es auch gut durch sein Wesen.

3. Was immer einem Ding zukommt einfach darum weil es ein solches ist, ist für es ein Wesentliches. Das Gute aber kommt dem Geschöpf zu, insofern es ist, gemäß Augustinus' Wort: »insofern wir sind, sind wir gut.«[61] Also ist das Geschöpf gut durch sein Wesen.

4. Wie gezeigt wurde, ist die Gutheit eine geschaffene Form, die dem Geschöpf innewohnt. Als solche ist sie entweder eine substantielle oder eine akzidentelle Form. Wäre sie akzidentell, dann könnte das Geschöpf zu einem Zeitpunkt auch ohne sie sein; das aber kann man vom Geschöpf nicht sagen. Also bleibt nur übrig, daß es eine substantielle Form ist. Jede derartige Form ist aber entweder das Wesen der Sache oder ein Teil des Wesens. Also ist das Geschöpf gut durch sein Wesen.

5. Wie Boethius im Buch *Von den Wochen* sagt,[62] sind die Geschöpfe insofern gut, als sie aus dem Ersten Guten herströmen. Sie strömen aber durch ihr Wesen aus dem Ersten Guten hervor. Also sind sie durch ihr Wesen gut.

6. Das, von woher etwas benannt wird (denominans), ist immer einfacher als oder genauso einfach wie das von ihm her Benannte.

60 Paralleltexte: Sum. theol. I, q. 6, a. 3; ScG I, 38 u. 70, III, 20; In De hebd. lect. 3 und 4; In De div. nom. IV, lect. 1; ibid. XIII, lect. 1; Comp. theol., cap. 109.

61 Augustinus, De doctrina christiana I, 32, 35 (PL 34, col. 32; CSEL 80, 27; CCSL 29, 26).

62 Boethius, De hebd., ed. Peiper, 172, 114; ed. Elsässer, 40.

Keine dem Wesen hinzugefügte Form aber ist einfacher oder gleich einfach wie das Wesen. Darum benennt keine andere dem Wesen hinzugefügte Form das Wesen. Wir können nämlich nicht sagen, daß das Wesen weiß ist; wohl aber wird das Wesen einer Sache gut genannt. Also ist die Gutheit keine dem Wesen hinzugefügte Form, und jedes Geschöpf ist gut durch sein Wesen.

7. So wie das Eine und das Seiende vertauschbar sind, so ist es auch das Gute. Die Einheit aber, von der her dasjenige eins genannt wird, was mit dem Seienden vertauschbar ist, besagt keine Hinzufügung zum Wesen der Sache, wie Averroes im vierten Buch der *Metaphysik* sagt.[63] Vielmehr ist alles eins durch sein Wesen. Also ist auch gut durch sein Wesen.

8. Wäre das Geschöpf durch eine seinem Wesen hinzugefügte Gutheit gut, dann wäre – weil alles, was ist, gut ist – auch diese Gutheit selbst gut (denn auch sie ist ja eine Art Sache). Dies aber nicht durch eine andere Gutheit, da es dann ins Unendliche so fortginge, sondern nur durch sein eigenes Wesen. Also kann man aus demselben Grunde auch sagen, daß das Geschöpf selbst gut ist durch sein eigenes Wesen.

DAGEGEN SPRICHT:

1. Nichts, das etwas im Sinne der Teilhabe zugesprochen wird, kommt ihm gemäß seinem Wesen zu. Das Geschöpf wird aber durch Teilhabe gut genannt, wie Augustinus im achten Buch *Von der Dreifaltigkeit* sagt.[64] Also ist das Geschöpf nicht durch sein Wesen gut.

2. Alles was durch sein Wesen gut ist, ist ein substantielles Gutes. Geschöpfe aber sind kein substantielles Gutes, wie Boethius im Buch *Von den Wochen* sagt.[65] Also sind die Geschöpfe nicht durch ihr Wesen gut.

3. Wovon immer etwas wesensmäßig ausgesagt wird, von dem kann das Gegenteil nicht ausgesagt werden. Das Gegenteil das Guten wird aber von manchen Geschöpfen ausgesagt, nämlich das Böse. Also ist das Geschöpf nicht durch sein Wesen gut.

63 Averroes, In IV Met., com. 3 (Venedig 1562, t. VIII, 67 B).
64 Augustinus, De trin. VIII, 3, 5 (PL 42, col. 950; CCSL 50, 273).
65 Boethius, De hebd., ed. Peiper, 171, 75; ed. Elsässer, 58 f.

ANTWORT:

Nach drei Autoren muß man sagen, daß das Geschöpf nicht durch sein Wesen gut genannt wird, sondern durch Teilhabe: nämlich nach Augustinus, nach Boethius und nach dem Verfasser des *Buches von den Ursachen*,[66] welcher sagt, daß allein Gott reine Gutheit ist. Sie kommen aber aus unterschiedlichen Gründen zum einen Standpunkt. Dazu ist zu verstehen, daß, wie schon gesagt,[67] ebenso wie das Sein nach substantiell und akzidentell unterschieden wird, so auch die Gutheit. Es gibt aber einen Unterschied: etwas wird ein Seiendes im absoluten Sinne aufgrund seines substantiellen Seins genannt, nicht jedoch nach seinem akzidentellen Sein. So wird das Entstehen, welches eine Bewegung zum Sein ist, dann ein Entstehen schlechthin genannt, wenn etwas das substantielle Sein empfängt. Empfängt es aber ein akzidentelles Sein, dann wird es nur ein Entstehen in gewisser Hinsicht genannt. Ähnlich verhält es sich mit dem Vergehen, durch das etwas sein Sein verliert.

Mit dem Guten jedoch ist es umgekehrt: gemäß der substantiellen Gutheit wird es gut in gewisser Hinsicht genannt, nach dem akzidentellen Sein aber wird es gut schlechthin genannt. Deshalb nennen wir einen ungerechten Menschen nicht schlechthin gut, sondern nur in gewisser Hinsicht, nämlich insofern er ein Mensch ist. Einen gerechten Menschen nennen wir aber schlechthin gut. Der Grund für diesen Unterschied ist folgender: Alles wird ein Seiendes genannt, sofern es schlechthin betrachtet wird, ein Gutes aber, wie gesagt,[68] im Hinblick auf anderes. In sich selbst erlangt etwas Vollkommenheit insofern es durch seine wesentlichen Prinzipien subsistiert. Daß es sich aber in der gebührenden Weise zu allem außerhalb seiner verhält, erfährt seine Vervollkommnung nur vermittels der dem Wesen hinzugefügten Akzidentien; die Tätigkeiten nämlich, durch die eines dem anderen in gewisser Weise verbunden ist, gehen aus dem Wesen mittels der dem Wesen hinzugefügten

66 Augustinus, De trin. VIII, 3, 4–5 (PL 42, col. 950; CCSL 50, 272–274); Boethius, De hebd., ed. Peiper, 171, 75; ed. Elsässer, 38); Liber de causis, prop. 8; n. 79 (ed. Bardenhewer, 172; ed. Schönfeld, 20).

67 De ver. q. 21 a. 1 ad 6.

68 De ver. q. 21 a. 1 ad 1.