



D I E D E U T S C H E T H O M A S - A U S G A B E

*Vollständige, ungekürzte
deutsch-lateinische Ausgabe der*

SUMMA THEOLOGICA

Übersetzt von

DOMINIKANERN UND BENEDIKTINERN
DEUTSCHLANDS UND ÖSTERREICHS

Herausgegeben vom

KATHOLISCHEN
AKADEMIKERVERBAND

2. BAND

1934

VERLAG ANTON PUSTET · SALZBURG · LEIPZIG

T H O M A S V O N A Q U I N

G O T T E S L E B E N
S E I N E R K E N N E N
U N D W O L L E N

I

14—26

1934

VERLAG ANTON PUSTET · SALZBURG · LEIPZIG

Das Imprimatur wurde erteilt vom Provinzial der deutschen
Dominikanerprovinz P. Lect. fr. Laurentius M. Siemer, vom
hochwürdigsten Herrn Abt Dr. P. Raphael Molitor, O. S. B., Abtei
St. Joseph, Gerleve i. W., und vom Fürsterzbischöflichen Ordi-
nariat zu Salzburg

Einbandentwurf von Professor Rudolf Koch, Offenbach
Druck der Universitäts-Buchdruckerei „Styria“ in Graz

VORWORT

Der vorliegende Band bringt den zweiten Teil der thomistischen Gotteslehre und schließt zugleich die Untersuchung über Dasein und Wesen des Einen Gottes ab. Handelte der erste Band mehr von unseren Beziehungen zu Gott, so handelt dieser Band mehr von den Beziehungen Gottes zu uns. Vor allem aber von Gottes Leben selbst, das — hier auf Erden durch die Gnade, im Himmel durch die selige Schau — unser Leben werden soll. Uns in dieses Leben, soweit es mit Hilfe der Gnade und des Gebetes geschehen kann, einzuführen, ist Sinn und Sendung dieses Bandes. Über die Voraussetzungen dafür, daß er diese Sendung in uns erfüllen kann, spricht Thomas selbst Band 1, S. 226 und 231. So hat auch dieser Band in ganz hervorragendem Maße teil an der Aufgabe des ganzen Werkes: uns zur Erkenntnis und Liebe Gottes und dadurch zum wahren Leben zu führen.

Die Einrichtung des Bandes ist dieselbe geblieben wie im ersten Band. Für den lateinischen Text gilt das dort Gesagte. Die Übersetzung schließt sich enger als bisher an den Text an. Die Anmerkungen sind bedeutend kürzer ausgefallen, weil vieles vorausgesetzt werden konnte, was in Band 1 und Band 25 gesagt wurde.

Walberberg-Graz, im Dezember 1934.

Die Schriftleitung.

EINLEITUNG

Was du gar nicht kennst, liebst du nicht. Wenn du aber liebst, was du irgendwie kennst, dann bewirkt ebendiese Liebe, daß du es besser und vollkommener erkennst.
Augustinus.

Gibt es ein überweltliches Wesen und können wir uns mit menschlichen Begriffen wenigstens annähernd eine Vorstellung von ihm machen? Das sind die Hauptfragen, die Thomas auf den ersten Seiten seiner Summa Theologica klar beantwortet. Die Welt ist nicht das Letzte, sie ruht nicht in sich; sie weist vielmehr auf etwas Höheres, über ihr Stehendes hin, dem sie ihr Dasein verdankt, dessen schöpferische Kraft sie ununterbrochen erhält, in dem sie ihre letzte Vollendung und Beseligung sucht.

Menschliches Fragen nach Gott ist mit dieser Erkenntnis nicht befriedigt. Es genügt dem Menschen nicht, um ein „höchstes, allvollkommenes Wesen“ zu wissen. Er forscht weiter, ob es für ihn eine Möglichkeit gibt, in ein persönliches Verhältnis zu Gott zu treten. Ist es möglich, dem überweltlichen Gott mit kindlichem Vertrauen und mit ganzer Hingabe zu begegnen? Es gibt nur eine Antwort auf diese Frage: Jesus Christus ist der Weg, der uns zu diesem innigen und persönlichen Verhältnis mit Gott führt. Was diese Antwort im einzelnen besagt, kann nur langsam und stückweise aufgezeigt werden. Sie schließt zu viel von Gottes Persönlichkeit, vom tatsächlichen Verhältnis des Menschen zu Ihm, von der Bedeutung Christi und Seines Heilswerkes in sich, als daß ihr Sinn mit einemal klar werden könnte. Die ganze Summa Theologica des hl. Thomas hat letztlich nur das Ziel, diese Antwort zu entwickeln und verständlich zu machen.

Die Fragen der Summa Theologica, die dieser Band enthält, führen einen kleinen Schritt näher an dieses

Ziel heran. Sie reden zum ersten Mal vom Leben des persönlichen Gottes. Das Letzte und Tiefste dieses Lebens, das innergöttliche Verhältnis von Vater, Sohn und Geist, bleibt allerdings noch unberührt. Es offenbart sich in diesen Fragen aber die Weltursache als mit Vernunft und Willen begabtes Wesen, das weder aus innerer Notwendigkeit, noch aus irgendeinem Bedürfnis heraus die Welt ins Dasein rief, sondern nur aus dem freien Entschluß, auch andere an Seiner eigenen Fülle und Seligkeit teilnehmen zu lassen.

Aus den Ausführungen des hl. Thomas geht hervor, daß auch der Mensch, der nicht im christlichen Glauben lebt, durch den Blick auf die ihn umgebende Schöpfung zur Erkenntnis des Personseins Gottes geführt werden kann. Es wäre aber ein nutzloses Beginnen, wollte er sein Verhältnis zu Gott mit Hilfe der natürlichen Vernunft restlos erfassen und bestimmen. Das Schöpfungsverhältnis, das einzige, das dem natürlichen Erkennen zugänglich ist, zeigt Gott zwar innerlich mit den Geschöpfen verbunden, offenbart Ihn aber vornehmlich als machtvollen Herrn und unumschränkten Gebieter. Es läßt Ihn ferner erkennen als den gerechten Vergelter von Gut und Böse, als den strengen Hüter der von Ihm gesetzten sittlichen Ordnung. Ein wahrhaft inniges und von Liebe getragenes Verhältnis des Menschen zu Gott ist auf dieser Grundlage kaum gegeben. Jeder Versuch, es allein von hier aus zu begründen, muß schließlich in der Erkenntnis einer unaufhebbaren Gottferne enden. Mit ergreifender Schlichtheit drückt Thomas dies aus, wenn er vom Verzicht des Aristoteles auf die höchste Seligkeit redet: „Aristoteles . . . lehrte, der Mensch könne zum vollen Glück nie gelangen . . . Daraus geht zur Genüge hervor, welche Angst sich bisweilen dieser erhabenen Geistesmänner bemächtigte. Von solchen Nöten werden wir befreit, wenn wir festhalten . . ., daß der Mensch nach diesem Leben zum wahren Glück gelangen kann“ (Summa contra Gentes, III 48).

Die wirklichen Beziehungen des Menschen zu Gott bauen sich neben dem Schöpfungsverhältnis noch auf

anderen Grundlagen auf. Eine bedeutende Rolle spielt dabei die Tatsache der Sünde. Wäre der Mensch noch so sehr von der Erkenntnis durchdrungen, daß er auf rein natürlicher Grundlage nie zu einer wahren Gottesnähe gelangen kann, den Zwiespalt, der durch die Sünde zwischen Gott und Mensch getragen wurde und der dem ganzen menschlichen Sein vor der Erlösung durch Christus eine gottfeindliche Richtung gegeben hat, hätte er damit nicht einmal geahnt. Nur Gott konnte den Schritt tun — und Er hat ihn getan —, der diese Feindschaft beseitigen sollte. Er wählte sich ein Volk aus, schloß mit ihm einen Bund und machte es zum Träger der Heilshoffnung und der Verheißungen. Ihm schenkte Er in besonderer Weise Seine Gegenwart, gab sich ihm zu erkennen und ließ sich von ihm anrufen. Dem Gläubigen des Alten Bundes lag dementsprechend nicht so viel daran, vom Wesen Gottes, Seinem Erkennen und Wollen Aussagen zu machen oder sich betrachtend in diese Eigenschaften Gottes zu vertiefen und so ein persönliches Verhältnis zu Ihm zu suchen. Das Heilswirken und die Offenbarung Gottes als Erlöser und König Seines Volkes beherrschte sein ganzes Denken. Im Gegensatz zur Naturvergötterung der „Heiden“ ist er vom Gedanken an die Macht Gottes über die gesamte Natur, vom Glauben an Gottes Überlegenheit über alle irdischen und überirdischen Gewalten erfaßt. Trotzdem ist ihm Gott kein furchtbarer und liebearmer Machthaber, im Gegenteil, als Glied des auserwählten Volkes darf er Ihn seinen Vater nennen und sich Seiner Vorsehung anvertrauen, mit der Gott allen Fährnissen und Schicksalsschlägen zum Trotz Sein auserwähltes Volk zur Erfüllung der Verheißungen geleiten wird. Unter diesem Gesichtspunkt sieht das Alte Testament das persönliche Verhältnis des Menschen zu Gott.

Die Verheißungen des Alten Bundes sind in Christo Wirklichkeit geworden. In Ihm ist die Sünde getilgt und durch die Eingliederung des Einzelmenschen in den Leib Christi, die Kirche, wird die Gottesnähe und Gottverbundenheit Wirklichkeit. Die „Tatsache“ Jesu Christi,

Sein Werk und die Vermittlung der Erlösung in der Kirche sind die eigentlichen Offenbarungen Gottes im Neuen Bund. Wenn der Gläubige des Neuen Bundes um Gott und Sein Wirken weiß, so ist es nur unter diesem Gesichtspunkt: Der Vater hat sich in der Heilstat Christi geoffenbart. Diese Gottestaten bezeichnen für ihn wesentlich seine Beziehung zu Gott.

Von verschiedenen Seiten her können wir also vom Leben Gottes Aussagen machen: es kann als Gegenstand mehr philosophischer Erörterungen über Gottes Eigenschaften, oder im Rahmen des gesamten Heilswirkens des Alten und Neuen Bundes gesehen werden. Die Erkenntnisse, die sich daraus für die Persönlichkeit Gottes und unser Verhältnis zu ihr ergeben, werden dementsprechend anders geartet sein.

Wenn Thomas in den Fragen 14 bis 26 des ersten Buches seiner Summa sich mit Gottes Leben, Seinem Erkennen und Wollen befaßt, kurz, mit den Merkmalen, die Ihn als persönliches Wesen kennzeichnen, sieht er vielfach von der Heilsbedeutung dieser Merkmale ab. Es ist ihm in erster Linie darum zu tun, auf Grund der Einzelangaben der Offenbarung und mit Hilfe aristotelischer Begrifflichkeit ein wissenschaftliches Gottesbild zusammenzufügen. Eine andere Absicht konnte ihn nicht leiten, wollte er der in der ersten Frage der Summa dargelegten Auffassung vom Wissenschaftscharakter der hl. Lehre treu bleiben. Als erstes Anliegen der hl. Lehre hatte er ja bezeichnet, Gott erkennen zu lassen, und zwar zunächst wie Er in sich ist. Diese Worte enthalten das Programm, das, was die Offenbarung des Alten und Neuen Bundes im Zusammenhang der Belehrung über die Heilsvermittlung verstreut über Gottes Leben sagt, zu sammeln und in „planvoller Ordnung“ zu einem einheitlichen Ganzen im Sinn einer aristotelisch aufgefaßten wissenschaftlichen Darbietung über Gottes Erkennen und Wollen zusammenzufügen.

Die Furcht, in den folgenden Fragen des hl. Thomas kalte und unpersönliche Wissenschaft über Gott zu finden, die innerlich mehr von Gott trennen als zu Ihm

hinführen könnte, ist nicht begründet. Dafür bürgt schon das Vorbild des hl. Thomas selbst. Zwar legte Thomas gegen Schluß seines Lebens die Feder aus der Hand (sein Lebensbeschreiber sagt unter Anspielung auf einen Psalmvers: *suspendit organa scriptionis*) und weigerte sich, sein Gebet zu unterbrechen, um die Summa zu vollenden; alles, was er geschrieben, schien ihm wertlos. Das bedeutet aber nicht ein Geständnis, bisher einen Irrweg gegangen zu sein; im Gegenteil, gerade die ständige Beschäftigung mit den theologischen Fragen der Summa hatte Thomas so nahe an Gott herangeführt, daß es für ihn nur noch eine Sehnsucht gab, aus diesem Leben befreit und ganz mit Gott vereint zu werden. Die Fragen, die dieser Band enthält, lassen deutlich genug erkennen, daß Thomas ein persönliches Verhältnis zu seinem Gegenstand gefunden hatte; es ist dies besonders offensichtlich in den Artikeln über die göttliche Barmherzigkeit, die Liebe Gottes und die Auserwählung. Wohl an wenigen Stellen der Summa leuchtet zudem beim „Intellektualisten“ Thomas die Erkenntnis in das Sichbescheidenmüssen der menschlichen Vernunft so stark durch wie gerade in der Frage über die Vorherbestimmung zum ewigen Leben. Sie ist überhaupt der Gipfelpunkt alles hier vom Leben Gottes Gesagten. Sie zeigt Gott, den die vorhergehenden Fragen der Summa als ersten Beweger, höchstes Sein, reine Wirklichkeit oder in sich gegründete Idee erkennen ließen, wie Er sich in freier Liebeswahl zum Geschöpfe neigt, um es Seiner letzten und vollen Gemeinschaft teilhaft zu machen. Hier drängt sich die Erkenntnis auf, wie entscheidend für unser in Ewigkeit bleibendes Sein die Wahl Gottes ist; hier zeigt sich, daß letztlich nicht wir uns unsere Beseligung aus eigener Kraft schaffen, sondern daß wir sie nur als freies Geschenk Gottes empfangen können. Wer dann mit Thomas das noch größer erscheinende Geheimnis der Nichterwählung überdenkt, der kann innerlich nur still und klein werden und sich anbetend beugen vor dem unerforschlichen Ratschluß Gottes; den wird das forschende Eindringen in Gottes

Welt vor falschem Vertrauen auf menschliches Wissen und Können bewahren. So kann und muß gerade in Zeiten der Überbetonung rein menschlicher Werte das Versenken in die Geheimnisse des göttlichen Lebens den notwendigen Ausgleich schaffen und zur Einsicht in die eigene Machtlosigkeit der unendlichen Erhabenheit Gottes gegenüber führen. Damit ist zugleich für das Studium der weiteren Fragen des hl. Thomas über die allerheiligste Dreifaltigkeit die notwendige geistige Verfassung gegeben: ohne diese innere Demut wird jeder Versuch, dieses tiefste Geheimnis des göttlichen Lebens verständlicher zu machen, erfolglos und innerlich unfruchtbar bleiben.

Die Erkenntnis der eigenen Unzulänglichkeit im Wirken und im Verstehen der Geheimnisse Gottes darf aber nicht zur Untätigkeit oder zum Verzicht auf weiteres Forschen führen. Die Kraft der göttlichen Gnade ersetzt unsere Schwäche über alles Bedürfnis hinaus und von unserem auf den Glauben aufgebauten Erkennen der Welt Gottes, das jetzt zwar nur geringes Stückwerk ist, gilt doch, was Thomas von der Glaubenserkenntnis schlechthin sagt: es ist ein geheimnisvolles Anfangen des ewigen Lebens und des vollen Glückes, das wir einst in der unmittelbaren Schau Gottes zu finden hoffen.

EINRICHTUNG DER ÜBERSETZUNG UND
BANDEINTEILUNG DER DEUTSCHEN
THOMAS - AUSGABE

NB.: Um dem Leser auch bei Verlust des lose beiliegenden Lesezeichens das Verständnis der Einrichtung des einzelnen Bandes und außerdem zu jeder Zeit die Übersicht über das ganze Werk zu ermöglichen, geben wir beides jedem Bande an dieser Stelle bei.

I. AUFBAU DES ARTIKELS

1. Die Titelfrage zum Artikel stammt nicht von Thomas selbst, sondern ist entnommen dem einleitenden *Videtur quod non* oder *Videtur quod*.

2. Auf die Titelfrage folgen einige Argumente gegen die zu erwartende Antwort. Sie enthalten Autoritäts- oder Vernunftgründe, die irgendwie näher an das Problem heranzuführen. Diese in der Thomas-Literatur meist „*Objectiones*“ genannten Argumente sind in der Übersetzung mit 1., 2., 3. usw., bei Verweisen mit E. (= Einwand) bezeichnet.

3. Im „*Sed contra*“ folgt dann ein Gegenargument, das nur mit Vorbehalt als Stütze für die eigentliche Lehre des Artikels angesehen werden darf. Zuweilen erhält es gar eine eigene „Lösung“, meistens aber wird es ganz übergangen. Die Übersetzung leitet dieses *Sed contra* mit „Anderseits“ ein.

4. Mit „*Respondeo dicendum*“ (in der Übersetzung: „Antwort“) beginnt der Hauptteil des Artikels, der die eigentliche Lehre des hl. Thomas enthält.

5. Auf die „Antwort“ folgt unter *Ad primum*, *Ad secundum* . . . die Lösung der eingangs vorgebrachten Argumente. Sie führt oft den in der „Antwort“ entwickelten Gedanken wesentlich weiter. Die Übersetzung leitet sie ein mit *Zu 1.*, *Zu 2.* usw.

6. Die Angabe der Fundstelle erfolgt in der Übersetzung nur bei Schriftzitaten, und zwar in der heute üblichen Weise. Bei allen anderen Zitaten, in der Regel aus Autoren, die nur dem Wissenschaftler zugänglich sind, gibt die Übersetzung den Namen des Autors, der lateinische Text den Stellennachweis.

7. Abkürzungen:

Cathala = S. Thomae Aqu. in *Metaphysicam Aristotelis Commentaria* ed. Cathala, Taurini (Italia) 1926.

CSEL = *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*.

CV = *Acta et Decreta Sacrorum conciliorum recentiorum. Collectio Lacensis. Tomus VII: Acta et decreta sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani*. Freiburg 1890.

Dz = Denzinger-Umberg, *Enchiridion Symbolorum etc.* Ed. 18—20. Friburgi Brisg. 1932.

L = *Editio Leonina* (Romae 1882 sqq.).

MPG = Migne, *Patrologiae cursus completus, series Graeca*.

MPL = Migne, *Patrologiae cursus completus, series Latina*.

P = *Editio Piana* (Romae 1570).

Parm. = *St. Thom. Aqu. Opera omnia* (Parmae 1852 sqq.).

I. BUCH

- Band 1. Frage 1— 13: Gottes Dasein und Wesen.
 Band 2. Frage 14— 26: Gottes Leben; sein Erkennen und Wollen.
 Band 3. Frage 27— 43: Gott, der Dreifaltige.
 Band 4. Frage 44— 64: Schöpfung und Engelwelt.
 Band 5. Frage 65 —74: Das Werk der sechs Tage.
 Band 6. Frage 75— 89: Wesen und Ausstattung des Menschen.
 Band 7. Frage 90—102: Erschaffung und Urzustand des Menschen.
 Band 8. Frage 103—119: Erhaltung und Regierung der Welt.

I. TEIL DES II. BUCHES

- Band 9. Frage 1— 21: Ziel und Handeln des Menschen.
 Band 10. Frage 22— 48: Die menschlichen Leidenschaften.
 Band 11. Frage 49— 70: Grundlagen der menschlichen Handlung.
 Band 12. Frage 71— 89: Die Sünde.
 Band 13. Frage 90—105: Das Gesetz.
 Band 14. Frage 106—114: Der Neue Bund und die Gnade.

II. TEIL DES II. BUCHES

- Band 15. Frage 1— 22: Glaube und Hoffnung.
 Band 16. Frage 23— 33: Liebe (1. Teil).
 Band 17. Frage 34— 56: Liebe (2. Teil); Klugheit.
 Band 18. Frage 57— 79: Gerechtigkeit.
 Band 19. Frage 80—100: Die Tugend der Gottesverehrung.
 Band 20. Frage 101—122: Tugenden des Gemeinschaftslebens.
 Band 21. Frage 123—150: Starkmut und Mäßigkeit.
 Band 22. Frage 151—170: Mäßigkeit (2. Teil).
 Band 23. Frage 171—182: Besondere Gnadengaben und die zwei Wege menschlichen Lebens.
 Band 24. Frage 183—189: Stände und Standespflichten.

III. BUCH

- Band 25. Frage 1— 15: Die Menschwerdung Christi.
 Band 26. Frage 16— 34: Die Auswirkungen der Menschwerdung. Die Gottesmutter.
 Band 27. Frage 35— 45: Christi Leben.

- Band 28. Frage 46— 59: Christi Leiden und Erhöhung.
Band 29. Frage 60— 72: Die Sakramente. Taufe und Firmung.
Band 30. Frage 73— 83: Das Geheimnis der Eucharistie.
Band 31. Frage 84— 90: Das Bußsakrament.

ERGÄNZUNG ZUM III. BUCH

(Supplement)

- (Band 31.) Frage 1— 16: (Das Bußsakrament.)
Band 32. Frage 17— 40: Schlüsselgewalt der Kirche. Letzte Ölung und Priesterweihe.
Band 33. Frage 41— 54: Die Ehe (1. Teil).
Band 34. Frage 55— 68: Die Ehe (2. Teil).
Band 35. Frage 69— 87: Auferstehung des Fleisches.
Band 36. Frage 88— 99: Die Letzten Dinge.
1. Zusatzband: Gesamtregister (Personen- und Sachverzeichnis für sämtliche Bände).
2. Zusatzband: Thomas-Lexikon (Wörterbuch der philosophischen und theologischen Fachausdrücke und Einführung in die Grundbegriffe des thomistischen Systems).

G O T T E S L E B E N
S E I N E R K E N N E N
U N D W O L L E N

DAS WISSEN GOTTES

Nach der Untersuchung des zum göttlichen Wesen Gehörigen bleibt noch die Betrachtung dessen, was zur göttlichen Tätigkeit gehört. Da es nun verschiedene Arten von Tätigkeit gibt: solche, die im Tätigen verbleibt, und solche, die in eine äußere Wirkung übergeht, so handeln wir zunächst vom Wissen und Wollen Gottes — denn das Erkennen findet sich im Erkennenden und das Wollen im Wollenden. Dann handeln wir von Gottes Macht, die als Grund für das göttliche Wirken betrachtet wird, sofern es in eine äußere Wirkung übergeht. Da jedoch Erkennen eine Art Leben ist, müssen wir nach der Betrachtung des göttlichen Wissens das göttliche Leben betrachten. Und weil Wissen auf Wahres geht, schließt sich die Betrachtung von Wahrheit und Falschheit an. Und da weiterhin alles Erkannte im Erkennenden sich vorfindet und da die Wesensgründe der Dinge, sofern sie im erkennenden Gott sind, Ideen genannt werden, ist mit der Betrachtung des Wissens auch eine solche über die Ideen zu verbinden.

In bezug auf das Wissen Gottes ergeben sich 16 Einzelfragen:

1. Gibt es in Gott ein Wissen?
2. Erkennt Gott sich selbst?

QUAESTIO XIV
DE SCIENTIA DEI

Post considerationem eorum, quae ad divinam substantiam pertinent, restat considerandum de his, quae pertinent ad operationem ipsius. Et quia operatio quaedam est, quae manet in operante, quaedam vero, quae procedit in exteriorem effectum; primo agemus de scientia, et voluntate (nam intelligere in intelligente est, et velle in volente) et postmodum de potentia Dei, quae consideratur ut principium operationis divinae in effectum exteriorem procedentis: quia vero intelligere quoddam vivere est, post considerationem divinae scientiae, considerandum est de vita divina. Et quia scientia verum est, erit etiam considerandum de veritate, et falsitate. Rursum, quia omne cognitum in cognoscente est, rationes autem rerum, secundum quod sunt in Deo cognoscente, Ideae vocantur, cum consideratione scientiae erit etiam adjungenda consideratio de Ideis.

Circa scientiam vero quaeruntur sexdecim: 1. Utrum in Deo sit scientia. — 2. Utrum Deus intelligat seipsum. —

3. Hat Gott von sich eine umfassende Erkenntnis?
4. Ist Gottes Erkennen Sein Wesen?
5. Erkennt Gott die außergöttlichen Dinge?
6. Hat Gott von ihnen eine eigentliche Erkenntnis?
7. Ist Gottes Wissen fortschreitend?
8. Ist Gottes Wissen Ursache der Dinge?
9. Erstreckt sich das Wissen Gottes auf das, was nicht ist?
10. Erstreckt sich das Wissen Gottes auf das Übel?
11. Erstreckt sich das Wissen Gottes auf Einzeldinge?
12. Erstreckt sich das Wissen Gottes auf Unendliches?
13. Erstreckt sich das Wissen Gottes auf die ungewissen Ereignisse der Zukunft?
14. Geht das Wissen Gottes auf Urteile?
15. Ist Gottes Wissen veränderlich?
16. Hat Gott von den Dingen ein betrachtendes Wissen oder ein Werkwissen?

1. ARTIKEL

Gibt es in Gott Wissen?

1. Wissen ist ein Gehaben¹, das Gott nicht zukommt, da es in der Mitte liegt zwischen Anlage und Verwirklichung. Folglich gibt es in Gott kein Wissen.

QUAESTIO 14, 1

3. Utrum comprehendat se. — 4. Utrum suum intelligere sit sua substantia. — 5. Utrum intelligat alia a se. — 6. Utrum habeat de eis propriam cognitionem. — 7. Utrum scientia Dei sit discursiva. — 8. Utrum scientia Dei sit causa rerum. — 9. Utrum scientia Dei sit eorum quae non sunt. — 10. Utrum sit malorum. — 11. Utrum sit singularium. — 12. Utrum sit infinitorum. — 13. Utrum sit contingentium futurorum. — 14. Utrum sit enuntiabilem. — 15. Utrum scientia Dei sit variabilis. — 16. Utrum Deus de rebus habeat scientiam speculativam vel practicam.

ARTICULUS I

Utrum in Deo sit scientia

[1 Sent., dist. 35, art. 1; 1 Cont. Gent., cap. 44; de Pot., q. 8, art. 1; q. 9, art. 5; de Ver., q. 2, art. 1; Comp. Theol., cap. 28; 12 Metaph., lect. 8]

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod in Deo non sit scientia. Scientia enim est habitus: qui Deo non competit, cum sit medius inter potentiam et actum. Ergo scientia non est in Deo.

¹ Über Gehaben vgl. Bd. 1, S. 393; Bd. 25, S. 392, 413, 417.

2. Da Wissen sich auf Schlußfolgerungen gründet, ist 14, 1 es eine von etwas anderem, nämlich von der Erkenntnis der Ursätze verursachte Erkenntnis. Doch in Gott findet sich nichts Verursachtes. Also gibt es in Gott kein Wissen.

3. Jedes Wissen ist entweder allgemein oder besonders. Doch in Gott gibt es weder Allgemeines noch Besonderes (13, 9; Bd. 1). Also gibt es in Gott kein Wissen.

ANDERSEITS sagt der Apostel Röm 11, 33: „O Tiefe des Reichtums der Weisheit und des Wissens Gottes.“

ANTWORT: In Gott ist Wissen auf vollkommenste Weise. Zum Verständnis dessen ist folgendes zu bedenken. Erkennende Wesen unterscheiden sich von nicht-erkennenden dadurch, daß letztere nichts als nur ihre eigene Form besitzen. Das Erkennende dagegen ist dazu angelegt, auch die Form eines anderen Dinges in sich aufzunehmen. Denn das Bild des Erkannten findet sich im Erkennenden. Daraus wird offensichtlich, daß die Natur eines nichterkennenden Wesens mehr begrenzt und eingengt ist. Die Natur des erkennenden Wesens dagegen besitzt eine größere Weite und Ausdehnung. Deshalb sagt der Philosoph: „Die Seele ist gleichsam alle.“ Diese Begrenzung der Form rührt vom Stoff her. Deshalb sagten wir früher schon (7, 1 u. 2; Bd. 1), je mehr die Formen vom Stoff losgelöst sind, um so

QUAESTIO 14, 1

2. PRAETEREA, scientia, cum sit conclusionum, est quaedam cognitio causata ab alio, scilicet ex cognitione principiorum. Sed nihil causatum est in Deo. Ergo scientia non est in Deo.

3. PRAETEREA, scientia omnis vel universalis vel particularis est. Sed in Deo non est universale et particulare, ut ex superioribus patet. Ergo in Deo non est scientia.

SED CONTRA est quod Apostolus dicit Rom. 11: „O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei.“

RESPONDEO dicendum quod in Deo perfectissime est scientia. Ad cuius evidentiam considerandum est quod cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscentia natum est habere formam etiam rei alterius, nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata: natura autem rerum cognoscentium habet majorem amplitudinem et extensionem. Propter quod dicit Philosophus 3 de Anima [cap. 8] quod „anima est quodammodo omnia“. Coarctatio autem formae est per materiam. Unde et supra diximus quod formae, secundum quod sunt magis immateriales, secundum

431b 21

14, 1 mehr nähern sie sich einer gewissen Unendlichkeit. Es steht also fest, daß die Unstofflichkeit eines Dinges der Grund ist, weshalb es erkennt.¹ Und je nach der Art der Unstofflichkeit liegt auch die Art der Erkenntnis. Daher heißt es, daß die Pflanzen nicht erkennen wegen ihrer Stofflichkeit (Aristoteles). Der Sinn dagegen kann erkennen, weil er Bilder ohne Stofflichkeit aufnehmen kann; und in weit höherem Maße kann der Verstand erkennen, da er noch mehr vom Stofflichen losgelöst und unvermischt ist (Aristoteles). Weil Gott daher die höchste Stufe der Unstofflichkeit einnimmt (7, 1; Bd. 1), folgt, daß er auch die höchste Stufe der Erkenntnis einnimmt.

Zu 1. Die Vollkommenheiten, die von Gott auf die Geschöpfe übergehen (4, 2; Bd. 1), sind in höherem Maße in Gott. Daher muß man, will man Gott einen Namen beilegen, der von irgendeiner Vollkommenheit eines Geschöpfes hergenommen ist, von seiner Bedeutung alles Unvollkommene der dem Geschöpfe eigenen Seinsweise ausschließen. Daher ist Wissen in Gott keine Beschaffenheit noch ein Gehaben, sondern Wesen und reine Wirklichkeit.

Zu 2. Was sich in den Geschöpfen zerteilt und vielfältig findet, das ist in Gott schlechthin und vereint

QUAESTIO 14, 1

hoc magis accedunt ad quamdam infinitatem. Patet igitur quod immaterialitas alicujus rei est ratio quod sit cognoscitiva; et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis. Unde 424 a 32 2 de Anima [cap. 12] dicitur quod plantae non cognoscunt propter suam materialitatem. Sensus autem cognoscitivus est, quia receptivus est specierum sine materia: et intellectus adhuc magis cognoscitivus, quia est magis separatus a materia et 429 a 18 immixtus, ut dicitur 3 de Anima [cap. 4]. Unde, cum Deus sit in summo immaterialitatis, ut ex superioribus patet, sequitur quod ipse sit in summo cognitionis.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, quia perfectiones procedentes a Deo in creaturas, altiori modo sunt in Deo, ut supra dictum est, oportet quod, quandocumque aliquid nomen sumptum a quacumque perfectione creaturae Deo attribuitur, secludatur ab ejus significatione omne illud quod pertinet ad imperfectum modum qui competit creaturae. Unde scientia in Deo non est qualitas vel habitus, sed substantia et actus purus.

AD SECUNDUM dicendum quod ea quae sunt divisim et multipliciter in creaturis, in Deo sunt simpliciter et unæ, ut

¹ Darüber ausführlich Bd. 25, Anm. [140], S. 445.

(13, 4; Bd. 1). Nun hat der Mensch je nach den verschiedenen Erkenntnisgegenständen verschiedenartige Erkenntnisse. Denn man sagt, er habe Einsicht, sofern er die ersten Gründe erkennt; er habe Wissen, sofern er Schlußfolgerungen erkennt; Weisheit, sofern er die höchste Ursache erkennt; Rat und Klugheit, sofern er das Tunliche erkennt. Doch dies alles erkennt Gott in einer einzigen und einfachen Erkenntnis (Art. 7). Deshalb kann die einfache Erkenntnis Gottes mit all diesen Namen belegt werden, so zwar, daß man von jedem dieser Namen, wenn er von Gott ausgesagt wird, alle irgendwie beschaffene Unvollkommenheit ausschließt und nur, was immer an Vollkommenheit in ihm enthalten ist, zurückbehält. In diesem Sinne heißt es Job 12, 13: „Bei Ihm ist Weisheit und Stärke, Er besitzt Rat und Einsicht.“

Zu 3. Wissen entspricht der Seinsweise des Erkennenden. Denn das Gewußte ist im Wissenden nach der Seinsweise des Wissenden. Und da die göttliche Seinsweise die geschöpfliche überragt, hat göttliches Wissen nicht die Seinsweise des geschöpflichen Wissens, das als ein allgemeines oder ein besonderes Wissen, dem Gehaben oder dem Vermögen nach oder sonst auf eine solche Weise gegeben ist.

QUAESTIO 14, 1

supra dictum est. Homo autem secundum diversa cognita habet diversas cognitiones: nam secundum quod cognoscit principia, dicitur habere intelligentiam; scientiam vero, secundum quod cognoscit conclusiones; sapientiam, secundum quod cognoscit causam altissimam; consilium vel prudentiam, secundum quod cognoscit agibilia. Sed haec omnia Deus una simplici cognitione cognoscit, ut infra patebit. Unde simpliciter¹ Dei cognitio omnibus illis nominibus nominari potest: ita tamen quod ab unoquoque eorum, secundum quod in divinam praedicationem venit, secludatur quiddam imperfectionis est, et retineatur quod est perfectionis. Et secundum hoc dicitur Job 12: „Apud ipsum est sapientia et fortitudo; ipse habet consilium et intelligentiam.“

AD TERTIUM dicendum quod scientia est secundum modum cognoscentis: scitum enim est in sciente secundum modum scientis. Et ideo, cum modus divini esse sit altior quam modus quo creaturae sunt, scientia divina non habet modum scientiae creaturae, ut scilicet sit universalis vel particularis, vel in habitu vel in potentia, vel secundum aliquem talem modum disposita.

¹ P et L: simplex.

Erkennt Gott sich selbst?

1. „Jeder Erkennende, der sein Wesen erkennt, kehrt in einer vollständigen Rückbewegung zu seinem Wesen zurück“ (Buch von den Ursachen). Nun tritt aber Gott nicht aus Seinem Wesen heraus, noch wird Er irgendwie bewegt. So kommt es Ihm nicht zu, zu Seinem Wesen zurückzukehren. Also erkennt Er Sein Wesen nicht.

2. Erkennen ist eine Art Erleiden¹ und Bewegtwerden (Aristoteles). Auch Wissen ist eine Verähnlichung mit dem gewußten Ding und das Gewußte ist eine Vollkommenheit des Wissenden. Doch nichts wird bewegt, erleidet etwas oder wird vervollkommenet durch sich selbst; „und nichts ist sich selbst ähnlich“ (Hilarius). Also erkennt Gott nicht sich selbst.

3. Wir sind vornehmlich auf Grund unseres Verstandes Gott ähnlich; denn auf Grund unseres Geistes sind wir ein Bild Gottes (Augustinus). Doch unser Verstand erkennt sich nur so, wie er andere Dinge erkennt (Aristoteles). Also erkennt auch Gott sich höchstens so, wie Er andere Dinge erkennt.

QUAESTIO 14, 2

ARTICULUS II

Utrum Deus intelligat se

[1 Cont. Gent., cap. 47, 48; 4 Cont. Gent., cap. 2; de Ver., q. 2, art. 2; Comp. Theol., cap. 30; 12 Metaph., lect. 8, 9; de Causis, lect. 13]

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod Deus non intelligat se. Dicitur enim in lib. de Causis [prop. 15] quod „omnis sciens qui scit essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa“. Sed Deus non exit extra essentiam suam, nec aliquo modo movetur: et sic non competit sibi redire ad essentiam suam. Ergo non intelligit se.

Parm.
21/742

429 b 22-26
b 29- a 2
431 a 4

MPL 10/92

2. PRAETEREA, intelligere est quoddam pati et moveri, ut dicitur 3 de Anima [cap. 4; 7]: scientia etiam est assimilatio ad rem scitam: et scitum etiam est perfectio scientis. Sed nihil movetur, vel patitur, vel perficitur a seipso; „neque similitudo sibi est“, ut Hilarius dicit 3 de Trin. Ergo Deus non est sciens seipsum.

MPL42/1057
MPL 34/348
CSEL 38/186
430 a 2-9

3. PRAETEREA, praecipue Deo similes sumus secundum intellectum: quia secundum mentem sumus ad imaginem Dei, ut Augustinus dicit 15 de Trin. [cap. 1] et 6 super Gen. [cap. 12]. Sed intellectus noster non intelligit se, nisi sicut intelligit alia, sicut dicitur 3 de Anima [cap. 4]. Ergo nec Deus intelligit se, nisi forte intelligendo alia.

¹ Vgl. Bd. 1, Anm. [126], S. 364 ff.

ANDERSEITS heißt es 1 Kor 2, 11: „Niemand er- 14, 2
kennt, was Gottes ist, als nur der Geist Gottes.“

ANTWORT: Gott erkennt sich durch sich selbst. Zum Verständnis dessen muß man wissen: In den Tätigkeiten, die in eine äußere Wirkung übergehen, liegt der Gegenstand der Tätigkeit, der als deren Zielpunkt bezeichnet wird, außerhalb des Tätigen; in denjenigen Tätigkeiten aber, die im Tätigen verbleiben, liegt der Gegenstand, der als Zielpunkt der Tätigkeit bezeichnet wird, im Tätigen selbst.¹ Und in dem Maße ist die Tätigkeit im Vollzug, als der Gegenstand in ihm ist. „Das Sinnenfällige im Wahrgenommensein ist der Sinn im Wahrnehmen, und das Verstehbare im Verstandensein ist der Verstand im Verstehen“ (Aristoteles). Denn dadurch fühlen oder erkennen wir etwas im Vollzug, wenn unser Verstand oder Sinn durch ein sinnenfälliges oder geistiges Bild im Vollzug geformt wird. Und nur insoweit unterscheiden sich Sinn und Verstand vom Sinnenfälligen und Verstehbaren, als [oder solange] sie beides nur der Möglichkeit nach sind.

Da es jedoch in Gott keine Spur einer nicht verwirklichten Möglichkeit gibt, sondern alles in Ihm reine Wirklichkeit ist, so folgt, daß in Ihm Erkennen und Erkanntes auf jede Weise dasselbe ist; und zwar so, daß Er weder des Erkenntnisbildes entbehrt wie unser Ver-

QUAESTIO 14, 2

SED CONTRA est quod dicitur 1 ad Cor. 2: „Nemo scit quae sunt Dei, nisi Spiritus Dei.“

RESPONDEO dicendum quod Deus seipsum per seipsum cognoscit. Ad cuius evidentiam sciendum est quod, licet in operationibus quae transeunt in exteriorem effectum, objectum operationis, quod significatur ut terminus, sit aliquid extra operantem: tamen in operationibus quae sunt in operante, objectum quod significatur ut terminus operationis, est in ipso operante: et secundum quod est in eo, sic est operatio in actu. Unde dicitur 3 de Anima [cap. 8], quod sensibile in actu est sensus in actu, et intelligibile in actu est intellectus in actu. Ex hoc enim aliquid in actu sentimus vel intelligimus, quod intellectus noster² informatur per speciem sensibilem vel intelligibilem. Et secundum hoc tantum sensus vel intellectus est aliud a sensibili vel intelligibili, quia utrumque est in potentia.

431 b 22-28

Cum igitur Deus nihil potentialitatis habeat, sed sit actus purus, oportet quod in eo intellectus et intellectum sint idem omnibus modis: ita scilicet ut neque careat specie intelligibili, sicut intellectus noster cum intelligit in potentia; neque species

¹ Über den Unterschied von „Inwärtswirkung“ und „Auswärtswirkung“ vgl. unten 18, 3 Zu 1 und Bd. 1. Anm. [208], S. 416.

² L addit: vel sensus.

14, 2 stand, wenn er nur in Möglichkeit erkennt, noch daß das Erkenntnisbild etwas anderes ist als das Wesen des göttlichen Verstandes, wie das der Fall ist bei unserem Verstand, wenn er in Wirklichkeit erkennt. Vielmehr ist dieses Erkenntnisbild der göttliche Verstand selbst. Und so erkennt Gott sich durch sich selbst.

Zu 1. Zu seinem Wesen zurückkehren ist nichts anderes als in sich selbst stehen. Sofern nämlich eine Form dem Stoff seine Vollendung gibt, indem sie ihm das Sein verleiht, wird sie gewissermaßen über diesen ausgegossen; sofern sie aber in sich Sein hat, kehrt sie zu sich selbst zurück. So erkennen also diejenigen Erkenntniskräfte, die nicht in sich stehen, sondern Vollkommenheiten irgendwelcher Organe sind, nicht sich selbst, was sich bei den einzelnen Sinnen klar zeigt. Doch diejenigen Erkenntniskräfte, die in sich selbst stehen, erkennen sich selbst. Und deshalb heißt es im Buch über die Ursachen: „Wer sein Wesen erkennt, kehrt zu seinem Wesen zurück.“ Nun aber kommt das In-sich-Stehen am meisten Gott zu. Versteht man also den Ausspruch in diesem Sinne, so kehrt Gott im höchsten Grade zu Seinem Wesen zurück und erkennt sich selbst.

Zu 2. Die Begriffe „bewegt werden“ und „erleiden“ gelten nur dem Namen nach¹ vom Erkennen, sofern dieses eine Art Bewegtwerden oder Erleiden heißt. Erken-

QUAESTIO 14, 2

intelligibilis sit aliud a substantia intellectus divini, sicut accidit in intellectu nostro, cum est actu intelligens; sed ipsa species intelligibilis est ipse intellectus divinus. Et sic seipsum per seipsum intelligit.

AD PRIMUM ergo dicendum quod redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa. Forma enim, in quantum perficit materiam dando ei esse, quodammodo supra ipsam effunditur: in quantum vero ipsa in se habet esse, in seipsam redit. Virtutes igitur cognoscitivae quae non sunt subsistentes, sed actus aliquorum organorum, non cognoscunt seipsas; sicut patet in singulis sensibus. Sed virtutes cognoscitivae per se subsistentes cognoscunt seipsas. Et propter hoc in libro de Causis, dicitur quod „sciens essentiam suam, redit ad essentiam suam“. Per se autem subsistere maxime convenit Deo. Unde secundum hunc modum loquendi, ipse est maxime rediens ad essentiam suam, et cognoscens seipsum.

AD SECUNDUM dicendum quod moveri et pati aequivoce sumitur secundum quod intelligere dicitur esse quoddam moveri vel pati, ut dicitur 3 de Anima [cap. 4; 7]. Non enim

429 b 22-a 2
431 a 4 sqq.

¹ Soll hier heißen: analog; über Analogie vgl. Bd. 1, besonders S. 356 ff., 372 f., 412 ff.

nen ist nämlich keine Bewegung, die Seinsvollzug eines 14, 2 Unvollkommenen ist und von einem zum anderen geht, sondern Seinsvollzug eines Vollkommenen, der im Tätigen selbst verbleibt. Ebenso kommt es auch dem Verstande zu, der bisweilen in Möglichkeit steht, daß er vom Erkennbaren vervollkommenet, bzw. ihm angeglichen wird. Denn sofern er in Möglichkeit steht, unterscheidet er sich vom Erkennbaren und wird diesem angeglichen durch ein Erkenntnisbild, das ein Abbild des erkanneten Dinges ist; und durch dieses wird er vervollkommenet wie eine Möglichkeit durch eine Wirklichkeit. Doch der göttliche Verstand, der in keiner Weise in Möglichkeit steht, wird nicht durch das Erkennbare vervollkommenet, noch diesem angeglichen, sondern er ist seine Vollkommenheit und sein Erkennen.

Zu 3. Das natürliche Sein kommt dem Urstoff, der in Möglichkeit steht, nur zu, wenn er durch eine Form in die Wirklichkeit überführt worden ist. Unser aufnehmender Verstand¹ verhält sich nun in der Ordnung des Verstehbaren so wie der Urstoff in der Ordnung des Naturwirklichen, d. h. er ist der Möglichkeit nach hingeordnet auf das Verstehbare, so wie der Urstoff der Möglichkeit nach hingeordnet ist auf das Naturwirkliche. Daher kann auch unser aufnehmender Verstand nur dann in die Tätigkeit des Verstehens eintreten, wenn er

QUAESTIO 14, 2

intelligere est motus qui est actus imperfecti, qui est ab alio in aliud: sed actus perfecti, existens in ipso agente. Similiter etiam quod intellectus perficiatur ab intelligibili vel assimilatur ei, hoc convenit intellectui qui quandoque est in potentia: quia per hoc quod est in potentia, differt ab intelligibili, et assimilatur ei per speciem intelligibilem, quae est similitudo rei intellectae; et perficitur per ipsam, sicut potentia per actum. Sed intellectus divinus, qui nullo modo est in potentia, non perficitur per intelligibile, neque assimilatur ei: sed est sua perfectio et suum intelligibile.

AD TERTIUM dicendum quod esse naturale non est materiae primae, quae est in potentia, nisi secundum quod est reducta in actum per formam. Intellectus autem noster possibilis se habet in ordine intelligibilium, sicut materia prima in ordine rerum naturalium: eo quod est in potentia ad intelligibilia, sicut materia prima ad naturalia. Unde intellectus noster possibilis non potest habere intelligibilem² operationem, nisi

¹ Über den Unterschied von „aufnehmendem“ und „tätigem“ Verstand vgl. Bd. 25, Anm. [127], S. 437 f.

² L.: intelligibilem.

14, 3 durch irgendein verstehbares Erkenntnisbild dazu bestimmt wird. So erkennt er sich selbst durch ein Erkenntnisbild wie die übrigen Dinge. So steht es fest, daß er, wenn er das Verstehbare erkennt, auch zugleich sein eigenes Verstehen miterkennt. Und durch den Erkenntnisakt erfaßt er auch sein Erkenntnisvermögen. Gott aber ist reine Wirklichkeit sowohl in der Ordnung des Daseienden, als auch in der des Verstehbaren. Und daher erkennt Er sich selbst durch sich selbst.

3. ARTIKEL

Hat Gott von sich selbst eine umfassende Erkenntnis?

1. Augustinus sagt: „Was von sich eine umfassende Erkenntnis hat, ist für sich begrenzt.“ Gott aber ist in jeder Weise unbegrenzt. Also hat Er von sich keine umfassende Erkenntnis.

2. Wenn man auch sagt, Gott sei für uns zwar unbegrenzt, für sich selbst aber begrenzt, so steht dagegen: Ein jedes Ding ist wahrer, sofern es bei Gott ist, als sofern es bei uns ist. Wenn nun Gott für sich selbst begrenzt, für uns aber unbegrenzt ist, so ist es wahrer,

QUAESTIO 14, 3

inquantum perficitur per speciem intelligibilem alicujus. Et sic intelligit seipsum per speciem intelligibilem, sicut et alia: manifestum est enim quod ex eo quod cognoscit intelligibile, intelligit ipsum suum intelligere, et per actum cognoscit potentiam intellectivam. Deus autem est sicut actus purus tam in ordine existentium, quam in ordine intelligibilium: et ideo per seipsum seipsum intelligit.

ARTICULUS III

Utrum Deus comprehendat seipsum

[1 Sent., dist. 48, q. 1, art. 1 ad 4; 3 Sent., dist. 14, art. 2, qa 1, 2; 1 Cont. Gent., cap. 3; 3 Cont. Gent., cap. 55; de Ver., q. 2, art. 2 ad 5; Comp. Theol., cap. 106]

MPL 40/14 AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod Deus non comprehendat seipsum. Dicit enim Augustinus in lib. 83 Quaest. [q. 15], quod id „quod comprehendit se, est finitum sibi“. Sed Deus est omnibus modis infinitus. Ergo non comprehendit se.

2. Si dicatur quod Deus infinitus est nobis, sed sibi finitus, contra: verius est unumquodque secundum quod est apud Deum, quam secundum quod est apud nos. Si igitur Deus sibi ipsi est finitus, nobis autem infinitus, verius est Deum esse

daß Gott begrenzt ist, als daß Er unbegrenzt ist. Das 14, 3
aber widerspricht den früheren Feststellungen. Also hat
Gott von sich keine umfassende Erkenntnis.

ANDERSEITS sagt Augustinus an derselben Stelle:
„Alles, was sich selbst erkennt, hat von sich eine um-
fassende Erkenntnis.“ Also hat Gott von sich eine um-
fassende Erkenntnis.

ANTWORT: Gott hat von sich eine umfassende Er-
kenntnis. Das geht aus folgendem hervor: Von einem
Ding sagt man dann, man habe es umfassend erkannt,
wenn man in seiner Erkenntnis bis ans Ende vorgedrungen
ist. Das ist dann der Fall, wenn man ein Ding so
vollkommen erkennt, als es erkennbar ist. So begreift
man z. B. einen beweisbaren Lehrsatz dann, wenn man
ihn durch Beweisführung, nicht aber auf irgendeinen
Wahrscheinlichkeitsgrund hin erkennt. Nun ist es aber
offensichtlich, daß Gott sich so vollkommen erkennt, wie
vollkommen Er erkennbar ist. Ein jedes Ding ist näm-
lich erkennbar je nach dem Grad seiner Wirklichkeit.
Denn man erkennt etwas nicht, sofern es in Möglichkeit,
sondern nur sofern es in Wirklichkeit steht. So weit aber
reicht Gottes Kraft im Erkennen, als Seine Wirklich-
keit im Sein reicht. Denn deshalb, weil Er wirklich und
von allem Stoff und aller Möglichkeit entfernt ist, er-
kennt Gott (Art. 1 u. 2). Es ist also offensichtlich, daß
Er insoweit sich selbst erkennt, als Er erkennbar ist.

QUAESTIO 14, 3

finitum, quam infinitum. Quod est contra praedeterminata.
Non ergo Deus comprehendit seipsum.

SED CONTRA est quod Augustinus ibidem dicit: „Omne
quod intelligit se, comprehendit se.“

RESPONDEO dicendum quod Deus comprehendit seipsum.
Quod sic patet. Tunc enim dicitur aliquid comprehendi, quando
pervenitur ad finem cognitionis ipsius: et hoc est quando res
cognoscitur ita perfecte, sicut cognoscibilis est. Sicut propositio
demonstrabilis comprehenditur, quando scitur per demonstrati-
onem: non autem quando cognoscitur per aliquam rationem
probabilem. Manifestum est autem quod Deus ita perfecte cognoscit
seipsum, sicut perfecte cognoscibilis est. Est enim unumquod-
que cognoscibile secundum modum sui actus: non enim cogno-
scitur aliquid secundum quod est in potentia, sed secundum
quod est in actu, ut dicitur 9 Metaph. [lib. 8, cap. 9]. Tanta 1051 a 29
autem est virtus Dei in cognoscendo, quanta est actualitas ejus
in existendo: quia per hoc quod actu est, et ab omni materia
et potentia separatus, Deus cognoscitivus est, ut ostensum
est. Unde manifestum est quod tantum seipsum cognoscit,

14, 3 Und darum hat Gott von sich selbst eine vollkommen umfassende Erkenntnis.

Zu 1. Der Ausdruck „umfassen“ bezeichnet im eigentlichen Sinne soviel wie ein anderes haben und einschließen. In diesem Sinne ist alles, was man umfaßt, begrenzt, so wie alles Eingeschlossene. Wenn man nun sagt, Gott habe von sich eine umfassende Erkenntnis, so ist das nicht so zu verstehen, als ob Sein Verstand etwas anderes sei als Er selbst und dieser Ihn sozusagen umfasse und einschließe; sondern derartige Redewendungen sind im Sinne einer Verneinung zu erklären. So wie man z. B. sagt: Gott ist in sich selbst, weil Er in keinem Äußeren enthalten ist, so sagt man, Er werde von sich umfassend erkannt, weil es in Ihm nichts gibt, was Ihm verborgen wäre. Augustinus sagt: „Ganz wird etwas im Schauen erfaßt, wenn es so geschaut wird, daß nichts dem Schauenden verborgen bleibt.“

Zu 2. Wenn man sagt, „Gott ist für sich begrenzt“, so ist das nach Art einer Verhältnisähnlichkeit zu verstehen, nämlich: Gott verhält sich zu der Tatsache, daß Er Seinen Verstand nicht übersteigen kann, genau so wie sich etwas Begrenztes zu der Tatsache verhält, daß es einen begrenzten Verstand nicht übersteigen kann. Er heißt aber nicht in dem Sinne begrenzt, als erkenne Er sich selbst als etwas Begrenztes.

Q U A E S T I O 14, 3

quantum cognoscibilis est. Et propter hoc seipsum perfecte comprehendit.

AD PRIMUM ergo dicendum quod comprehendere, si proprie accipiatur, significat aliquid habens et includens alterum. Et sic oportet quod omne comprehensum sit finitum, sicut omne inclusum. Non sic autem comprehendi dicitur Deus a seipso, ut intellectus suus sit aliud quam ipse, et capiat ipsum et includat. Sed hujusmodi locutiones per negationem sunt exponendae. Sicut enim Deus dicitur esse in seipso, quia a nullo exteriori continetur; ita dicitur comprehendi a seipso, quia nihil sui est quod lateat seipsum. Dicit enim Augustinus in libro de Videndo Deum [epist. 147 ad Paulin., cap. 9], quod „totum comprehenditur videndo, quod ita videtur, quod nihil ejus lateat videntem“.

AD SECUNDUM dicendum quod, cum dicitur Deus finitus est sibi, intelligendum est secundum quamdam similitudinem proportionis; quia sic se habet in non excedendo intellectum suum, sicut se habet aliquid finitum in non excedendo intellectum finitum. Non autem sic dicitur sibi finitus, quod ipse intelligat se esse finitum.

Ist Gottes Erkennen Sein Wesen?

1. Erkennen ist eine Art Tätigkeit. Tätigkeit aber bezeichnet eine Handlung, die aus dem Tätigen heraustritt. Also ist das Erkennen Gottes nicht das Wesen Gottes selbst.

2. Wenn jemand erkennt, daß er erkennt, so besagt das nicht, daß er etwas Großes und Bedeutendes erkennt, sondern er erkennt nur etwas Unbedeutendes und Nebensächliches. Wenn nun Gott das Erkennen selbst ist, dann besagt das Erkennen Gottes soviel wie wenn wir erkennen, daß wir erkennen. Und damit wäre das Erkennen Gottes nichts Großes.

3. Alles Erkennen ist ein Erkennen von etwas. Wenn nun Gott sich selbst erkennt und dann nichts anderes als Sein eigenes Erkennen ist, dann erkennt Er, daß Er sich erkennt und so fort ins Unendliche. Also ist Gottes Erkennen nicht Sein Wesen.

ANDERSEITS sagt Augustinus: „Für Gott ist Sein soviel wie Weise-sein.“ Weise-sein aber ist soviel wie Erkennen. Also ist bei Gott Sein soviel wie Erkennen.

QUAESTIO 14. 4

ARTICULUS IV

Utrum ipsum intelligere Dei sit ejus
substantia

[1 Cont. Gent., cap. 45, 46, 47; 4 Cont. Gent., cap 12; Comp. Theol., cap. 29–31]

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod ipsum intelligere Dei non sit ejus substantia. Intelligere enim est quaedam operatio. Operatio autem significat aliquid procedens ab operante. Ergo ipsum intelligere Dei non est ipsa Dei substantia.

2. PRAETEREA, cum aliquis intelligit se intelligere, hoc non est intelligere aliquid magnum vel principale intellectum, sed intelligere quoddam secundarium et accessorium. Si igitur Deus sit ipsum intelligere, intelligere Dei erit sicut, cum intelligimus intelligere. Et sic non erit aliquid magnum intelligere Dei.

3. PRAETEREA, omne intelligere est aliquid intelligere. Cum ergo Deus intelligit se, si ipsemet non est aliud quam suum intelligere, intelligit se intelligere se, et sic in infinitum. Non ergo ipsum intelligere Dei est ejus substantia.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit 7 de Trin. [cap. 2; MPL 42/836 lib. 6, cap. 4]: „Deo hoc est esse, quod sapientem esse.“ Hoc autem est sapientem esse, quod intelligere. Ergo Deus hoc est

14, 4 Nun aber ist das Sein Gottes Sein Wesen (3, 4; Bd. 1). Also ist das Erkennen Gottes Sein Wesen.

ANTWORT: Man muß notwendig sagen, daß Gottes Erkennen Sein Wesen ist. Denn wäre das Erkennen Gottes etwas anderes als Sein Wesen, dann müßte etwas vom göttlichen Wesen Verschiedenes dessen Wirklichkeit und Vollkommenheit ausmachen, zu dem sich das göttliche Wesen wie die Möglichkeit zur Wirklichkeit verhielte, was schlechthin unmöglich ist. Erkennen ist nämlich eine Vollkommenheit und Wirklichkeit des Erkennenden.

Wie es sich damit verhält, ist zu untersuchen. Erkennen ist keine zu einem äußeren Gegenstand hindurchschreitende Tätigkeit, sondern verbleibt im Tätigen als dessen Wirklichkeit und Vollkommenheit (Art. 2), so wie das Dasein eine Vervollkommnung dessen ist, was Dasein hat. Wie nämlich das Dasein auf die Form folgt, so das Erkennen auf das Erkenntnisbild. In Gott aber ist keine Form, die etwas anderes wäre als sein Sein (3, 4; Bd. 1). Und da Sein Wesen auch Sein Erkenntnisbild ist (Art. 2), so folgt darum notwendig, daß Sein Erkennen selbst Sein Wesen und sein Sein ist.

So steht aus allem Vorhergehenden fest, daß in Gott Erkennender und das, was erkannt wird, und das Erkenntnisbild und das Erkennen selbst schlechthin ein

QUAESTIO 14, 4

esse, quod intelligere. Sed esse Dei est ejus substantia, ut supra dictum est. Ergo intelligere Dei est ejus substantia.

RESPONDEO dicendum quod necesse est dicere quod intelligere Dei est ejus substantia. Nam si intelligere Dei sit aliud quam ejus substantia, oporteret, ut Philosophus dicit 12 Metaph. [lib. 11, cap. 9], quod aliquid aliud esset actus et perfectio substantiae divinae, ad quod se haberet substantia divina sicut potentia ad actum (quod est omnino impossibile): nam intelligere est perfectio et actus intelligentis.

Hoc autem qualiter sit, considerandum est. Sicut enim supra dictum est, intelligere non est actio progrediens ad aliquid extrinsecum, sed manet in operante sicut actus et perfectio ejus, prout esse est perfectio existentis: sicut enim esse consequitur formam, ita intelligere consequitur speciem intelligibilem. In Deo autem non est forma quae sit aliud quam sum esse, ut supra ostensum est. Unde, cum ipsa sua essentia sit etiam species intelligibilis, ut dictum est, ex necessitate sequitur quod ipsum ejus intelligere sit ejus essentia et ejus esse.

Et sic patet ex omnibus praemissis quod in Deo intellectus, et id quod intelligitur, et species intelligibilis, et ipsum intel-

und dasselbe sind. Daraus erhellt, daß, wenn man sagt, 14, 5
Gott erkennt, in Seinem Wesen keine Vielheit gesetzt
wird.

Zu 1. Erkennen ist keine Tätigkeit, die aus dem
Tätigen selbst heraustritt, sondern sie verbleibt in ihm.

Zu 2. Wenn jenes Erkennen erfaßt wird, das nicht in
sich gegründet ist, so wird nichts Großes erfaßt. So
z. B., wenn wir unser eigenes Erkennen erkennen. So
aber ist es nicht beim göttlichen Erkennen, da dieses
ein in sich gegründetes Erkennen ist.

Zu 3. Die Antwort ergibt sich aus dem Vorherge-
sagten. Denn das göttliche Erkennen, das in sich ge-
gründet ist, ist ein Erkennen von sich selbst, nicht von
irgend etwas anderem. Und so ist es nicht nötig, bis
ins Unendliche zu gehen.

5. ARTIKEL

Erkennt Gott Außergöttliches?

1. Was von Gott verschieden ist, liegt außerhalb von
Ihm. Augustinus sagt aber: „Außerhalb von sich schaut
Gott nichts“ [1]. Also erkennt Er nichts Außergött-
liches.

QUAESTIO 14, 5

ligere, sunt omnino unum et idem. Unde patet quod per hoc
quod Deus dicitur intellectus¹, nulla multiplicitas ponitur in
eius substantia.

AD PRIMUM ergo dicendum quod intelligere non est ope-
ratio exiens ab ipso operante, sed manens in ipso.

AD SECUNDUM dicendum quod, cum intelligitur illud in-
telligere quod non est subsistens, non intelligitur aliquid
magnum; sicut cum intelligimus intelligere nostrum. Et ideo
non est simile de ipso intelligere divino, quod est subsistens.

Et per hoc patet responsio AD TERTIUM. Nam intelligere
divinum, quod est in seipso subsistens, est sui ipsius; et non
alicujus alterius, ut sic oporteat procedere in infinitum.

ARTICULUS V

Utrum Deus cognoscat alia a se

[1 Sent., dist. 35, art. 2; 1 Cont. Gent., cap. 48, 49; de Ver., q. 2, art. 3;
12 Metaph., lect. 11; de Causis, lect. 13]

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod Deus non
cognoscit alia a se. Quaecumque enim sunt alia a Deo, sunt
extra ipsum: sed Augustinus dicit, in lib. 83 quaest. [q. 46], MPL 40/30
quod „neque quidquam Deus extra seipsum intuetur“. Ergo non
cognoscit alia a se.

¹ P et L: intelligens.

14, 5 2. Das Erkannte ist eine Vervollkommnung des Erkennenden [2]. Wenn nun Gott Außergöttliches erkennt, so ist etwas anderes die Vervollkommnung Gottes und vornehmer als Er selbst. Das ist unmöglich.

3. Das Erkennen selbst empfängt seine Artbestimmtheit vom Erkennbaren, wie sie auch jede andere Tätigkeit von ihrem Gegenstand empfängt. Darum ist auch das Erkennen selbst um so edler, je edler das ist, was erkannt wird. Gott aber ist Sein eigenes Erkennen selbst (Art. 4). Wenn Gott also etwas Außergöttliches erkennt, so empfängt Er eine Artbestimmtheit durch etwas anderes. Das ist unmöglich. Also erkennt Er nichts Außergöttliches.

ANDERSEITS heißt es in Hebr 4, 13: „Alles liegt bloß und offen vor Seinen Augen.“

ANTWORT: Gott erkennt notwendig Außergöttliches. Denn es ist offensichtlich, daß Er sich selbst vollkommen erkennt. Andernfalls wäre sein Sein nicht vollkommen, da sein Sein sein Erkennen ist. Wenn aber etwas vollkommen erkannt wird, dann muß notwendig auch dessen Wirkkraft vollkommen mit erkannt werden. Die Wirkkraft aber eines Dinges wird nur dann vollkommen erkannt, wenn das erkannt wird, worauf diese Wirkkraft sich erstreckt. Da nun die göttliche Wirkkraft sich auf Außergöttliches erstreckt, weil sie die erste Wirkursache alles Seienden ist (2, 3; Bd. 1), so

QUAESTIO 14. 5

2. PRAETEREA, intellectum est perfectio intelligentis. Si ergo Deus intelligat alia a se, aliquid aliud erit perfectio Dei, et nobilius ipso. Quod est impossibile.

3. PRAETEREA, ipsum intelligere speciem habet ab intelligibili, sicut et omnis alius actus a suo objecto: unde et ipsum intelligere tanto est nobilius, quanto et nobilius est ipsum quod intelligitur. Sed Deus est ipsum suum intelligere, ut ex dictis patet. Si igitur Deus intelligit aliquid aliud a se, ipse Deus specificatur per aliquid aliud: quod est impossibile, non igitur intelligit alia a se.

SED CONTRA est quod dicitur Hebr. 4: „Omnia nuda et aperta sunt oculis ejus.“

RESPONDEO dicendum quod necesse est Deum cognoscere alia a se. Manifestum est enim quod seipsum perfecte intelligit: alioquin suum esse non esset perfectum, cum suum esse sit suum intelligere. Si autem aliquid perfecte cognoscitur, necesse est quod virtus ejus perfecte cognoscatur. Virtus autem alicujus rei perfecte cognosci non potest, nisi cognoscantur ea ad quae virtus se extendit. Unde, cum virtus divina se extendit ad alia, eo quod ipsa est prima causa effectiva entium, ut

muß Gott notwendig Außergöttliches erkennen. — Dies 14, 5
wird noch klarer, wenn man dazu bedenkt, daß das Sein
dieser ersten Wirkursache, nämlich das Sein Gottes, ihr
Erkennen ist. Folglich müssen alle Wirkungen, die in
Gott als in ihrer ersten Ursache vorherbestehen, auch
in Seinem Erkennen vorherbestehen, und zwar nach Art
eines Erkennbaren. Denn alles, was in einem anderen
ist, ist in ihm nach dessen Seinsweise.

Um aber zu wissen, wie Er Außergöttliches erkennt,
ist zu beachten, daß etwas auf zweifache Weise erkannt
werden kann: erstens in sich selbst und zweitens in
einem anderen. In sich selbst wird etwas erkannt, wenn
es durch ein eigenes, dem Erkennbaren vollkommen
angeglichenes Bild erkannt wird. So sieht das Auge einen
Menschen durch das Bild dieses Menschen. In einem an-
deren wird etwas geschaut, wenn es durch ein Abbild
desses geschaut wird, welches das zu Schauende enthält.
So sieht man den Teil im Ganzen durch ein Bild des
Ganzen, oder man sieht einen Menschen im Spiegel durch
das Bild des Spiegels. Oder auf sonst irgendeine Weise
kann etwas in einem anderen geschaut werden.

Demnach ist also zu sagen, daß Gott sich selbst schaut
in sich selbst, weil Er sich selbst durch Seine Wesen-
heit schaut. Das Außergöttliche aber schaut Er nicht
in diesem, sondern in sich selbst, sofern Seine Wesen-
heit das Urbild der außergöttlichen Dinge enthält.

QUAESTIO 14. 5

ex supradictis patet; necesse est quod Deus alia a se cognoscat.
— Et hoc etiam evidentius fit, si adjungatur quod ipsum esse
causae agentis primae, scilicet Dei, est ejus intelligere;¹ et
quod omnia sunt in eo secundum intelligibilem modum: nam
omne quod est in altero, est in eo secundum modum ejus in
quo est.

Ad sciendum autem qualiter alia a se cognoscat, conside-
randum est quod dupliciter aliquid cognoscitur: uno modo, in
seipso; alio modo, in altero. In seipso quidem cognoscitur
aliquid, quando cognoscitur per propriam speciem adaequatam
ipsi cognoscibili: sicut cum oculus videt hominem per speciem
hominis. In alio autem videtur id quod videtur per speciem
continentis; sicut cum pars videtur in toto per speciem totius,
vel cum homo videtur in speculo per speciem speculi, vel quocumque
alio modo contingat aliquid in alio videri.

Sic igitur dicendum est quod Deus seipsum videt in seipso,
quia seipsum videt per essentiam suam. Alia autem a se videt
non in ipsis, sed in seipso, inquantum essentia sua continet
similitudinem aliorum ab ipso.

¹ P et L addunt: Unde quicumque effectus praexistunt in Deo sicut in
prima causa, necesse est quod sint in ipso ejus intelligere.

14, 5 Zu 1. Der Ausspruch des hl. Augustinus „Gott schaut nichts außerhalb Seiner selbst“ ist nicht so zu verstehen, als ob Er nichts, was außerhalb Seiner selbst liegt, schauen würde, sondern in dem Sinne, daß Er, was außerhalb Ihm liegt, nur in sich selbst schaut (vgl. Antwort).

Zu 2. Das Erkannte ist eine Vervollkommnung des Erkennenden nicht seiner Dinglichkeit nach, sondern seinem Wesensbilde nach, auf Grund dessen es im Verstande ist als dessen Form und Vervollkommnung. „Nicht der Stein ist in der Seele, sondern ein Wesensbild von ihm“ (Aristoteles). Die außergöttlichen Dinge aber werden von Gott erkannt, sofern die Wesenheit Gottes deren Wesensbilder enthält (vgl. Antwort). Also folgt nicht, daß etwas anderes die Vervollkommnung des göttlichen Verstandes ist als Sein Wesen selbst.

Zu 3. Das Erkennen wird nicht bestimmt durch das, was in einem anderen erkannt wird, sondern durch das Haupterkannte, in welchem das andere erkannt wird. Denn insoweit wird das Erkennen durch seinen Gegenstand bestimmt, als die Erkenntnisform Grund der Erkenntnistätigkeit ist. Jede Tätigkeit wird nämlich durch eine Form bestimmt, die Grund der Tätigkeit ist; wie das Erwärmen durch die Wärme. Es wird also die Erkenntnistätigkeit durch jene Erkenntnisform bestimmt,

QUAESTIO 14. 5

AD PRIMUM ergo dicendum quod verbum Augustini dicentis quod Deus „nihil extra se intuetur“, non est sic intelligendum, quasi nihil sit quod extra se intueatur: sed quia id quod est extra seipsum, non intuetur nisi in seipso, ut dictum est.

AD SECUNDUM dicendum quod intellectum est perfectio intelligentis, non quidem secundum suam substantiam, sed secundum suam speciem, secundum quam est in intellectu, ut forma et perfectio ejus: „lapis enim non est in anima, sed species ejus“, ut dicitur 3 de Anima [cap. 8]. Ea vero quae
431 b 29 sunt alia a Deo, intelliguntur a Deo, in quantum essentia Dei continet species eorum, ut dictum est. Unde non sequitur quod aliquid aliud sit perfectio divini intellectus, quam ipsa essentia Dei.

AD TERTIUM dicendum quod ipsum intelligere non specificatur per id quod in alio intelligitur, sed per principale intellectum, in quo alia intelliguntur. Intantum enim ipsum intelligere specificatur per objectum suum, in quantum forma intelligibilis est principium intellectualis operationis: nam omnis operatio specificatur per formam quae est principium operationis, sicut calefactio per calorem. Unde per illam formam intelligibilem specificatur intellectualis operatio, quae facit in-

die den Verstand zum Erkennen bringt. Und das ist 14, 6 das Bild des Haupterkannten, das bei Gott nichts anderes ist als Sein Wesen, in dem alle Wesensbilder der Dinge einbegriffen sind. Daher ist es nicht notwendig, daß Gottes Erkennen, genauer Gott selbst, durch etwas anderes bestimmt wird als durch die göttliche Wesenheit.

6. ARTIKEL

Erkennt Gott das Außergöttliche in eigentlicher Erkenntnis [3]?

1. Gott erkennt das Außergöttliche in derselben Weise, wie das Außergöttliche in Ihm ist (Art. 5). Die außergöttlichen Dinge aber sind in Ihm als in der ersten gemeinsamen und allgemeinen Ursache. Also werden die außergöttlichen Dinge von Gott erkannt wie in ihrer ersten und allgemeinen Ursache. Das heißt aber etwas im allgemeinen und nicht in eigentlicher Erkenntnis erkennen. Also erkennt Gott das Außergöttliche im allgemeinen und nicht auf Grund eigentlicher Erkenntnis.

2. So weit die Wesenheit des Geschöpfes absteht von der göttlichen Wesenheit, so weit steht die göttliche Wesenheit ab von der geschöpflichen. Nun aber kann durch die Wesenheit des Geschöpfes die göttliche Wesen-

QUAESTIO 14, 6

tellectum in actu. Et haec est species principalis intellecti: quae in Deo nihil est aliud quam essentia sua, in qua omnes species rerum comprehenduntur. Unde non oportet quod ipsum intelligere divinum, vel potius ipse Deus, specificetur per aliud quam per essentiam divinam.

ARTICULUS VI

Utrum Deus cognoscat alia a se propria cognitione

[1 Sent., dist. 35, art. 3; 1 Cont. Gent., cap. 50; de Pot., q. 6, art. 1; de Ver., q. 2, art. 4; de Causis, lect. 10]

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod Deus non cognoscat alia a se propria cognitione. Sic enim cognoscit alia a se, ut dictum est, secundum quod alia a se in eo sunt. Sed alia ab ipso in eo sunt sicut in prima causa et universali. Ergo et alia cognoscuntur a Deo, sicut in causa prima et universali. Hoc autem est cognoscere in universali, et non secundum propriam cognitionem. Ergo Deus cognoscit alia a se in universali, et non secundum propriam cognitionem.

2. PRAETEREA, quantum distat essentia creaturae ab essentia divina, tantum distat essentia divina ab essentia creaturae. Sed per essentiam creaturae non potest cognosci essentia di-

14, 6 heit nicht erkannt werden (12, 2; Bd. 1). Also kann auch durch die göttliche Wesenheit nicht die Wesenheit des Geschöpfes erkannt werden. Und da Gott alles nur in Seiner Wesenheit schaut, folgt, daß Er das Geschöpf nicht seiner Wesenheit nach erkennt, so daß Er dessen Wassein erkennen würde, worin die eigentliche Erkenntnis des Dinges besteht.

3. Eine eigentliche Erkenntnis vom Ding hat man nur durch dessen eigentliches Wesensbild. Doch da Gott alles durch Seine Wesenheit erkennt, scheint Er nicht ein jedes Ding durch dessen eigentliches Wesensbild zu erkennen: denn ein und dasselbe kann nicht [zugleich] das eigentliche Wesensbild für viele und verschiedene Dinge sein. Also hat Gott keine eigentliche Erkenntnis von den Dingen.

ANDERSEITS: Eine eigentliche Erkenntnis von den Dingen haben heißt sie nicht nur im allgemeinen erkennen, sondern insofern sie voneinander verschieden sind. So aber erkennt Gott die Dinge. Daher heißt es Hebr 4, 12: „Er dringt durch, bis Er Seele und Geist, Gelenke und Mark voneinander scheidet. Er ist ein Richter über die Gedanken und Gesinnungen des Herzens. Kein Geschöpf ist vor Seinem Blick verborgen.“

ANTWORT: In dieser Frage haben einige Philosophen insofern geirrt, als sie behaupteten, Gott erkenne das Außergöttliche nur im allgemeinen, d. h. insofern es

QUAESTIO 14. 6

vina, ut supra dictum est. Ergo nec per essentiam divinam potest cognosci essentia creaturae. Et sic, cum Deus nihil cognoscat nisi per essentiam suam, sequitur quod non cognoscat creaturam secundum ejus essentiam, ut cognoscat de ea quid est, quod est propria cognitionem de re habere.

3. PRAETEREA, propria cognitio non habetur de re, nisi per propriam ejus rationem. Sed Deus cognoscit omnia per essentiam suam, ergo non videtur quod unumquodque per propriam rationem cognoscat: idem enim non potest esse propria ratio multorum et diversorum. Non ergo habet propria cognitionem Deus de rebus.

SED CONTRA, habere propria cognitionem de rebus, est cognoscere res non solum in communi, sed secundum quod sunt ab invicem distinctae. Sic autem Deus cognoscit res. Unde dicitur Hebr. 4 quod „pertingit usque ad divisionem spiritus et animae, compagum quoque et medullarum; et discretor intentionum et cogitationum cordis; et non est ulla creatura invisibilis in conspectu ejus“.

RESPONDEO dicendum quod circa hoc quidam erraverunt, dicentes quod Deus alia a se non cognoscit nisi in communi,

seiend ist. Wie nämlich das Feuer, wenn es sich als 14, 6
den Ursprung der Wärme erkennen könnte, die Natur
der Wärme erkennen würde und alles andere, sofern
es warm ist, so erkennt Gott, sofern Er sich als den
Ursprung des Seins erkennt, die Natur des Seins und
alles andere, sofern es seiend ist.

Doch das kann nicht sein. Denn etwas im allgemeinen
und nicht im besonderen erkennen heißt etwas unvoll-
kommen erkennen. Deshalb gelangt unser Verstand,
wenn er vom möglichen zum wirklichen Erkennen ge-
führt wird, früher zu einer allgemeinen und verschwom-
menen Erkenntnis von den Dingen als zu einer eigent-
lichen Erkenntnis der Dinge. Er schreitet gleichsam vom
Unvollkommenen zum Vollkommenen fort (Aristoteles).
Wäre nun Gottes Erkenntnis von den außergöttlichen
Dingen nur eine allgemeine und keine besondere, dann
würde daraus folgen, daß Sein Erkennen nicht in jeder
Weise vollkommen wäre, und damit auch nicht sein
Sein: doch das widerspricht den früheren Feststellungen
(4, 1; Bd. 1). Man muß also sagen, daß Er die außer-
göttlichen Dinge in eigentlicher Erkenntnis erkennt,
nicht nur sofern sie in der Natur des Seienden überein-
kommen, sondern auch sofern sich eins vom anderen
unterscheidet.

Zum Verständnis dessen ist folgendes zu bedenken.
Manche, die zeigen wollten, daß Gott durch eines vieles

QUAESTIO 14, 6

scilicet inquantum sunt entia. Sicut enim ignis, si cognosceret
seipsum ut est principium caloris, cognosceret naturam calori-
ris, et omnia alia inquantum sunt calida; ita Deus, inquantum
cognoscit se ut principium essendi, cognoscit naturam entis, et
omnia alia inquantum sunt entia.

Sed hoc non potest esse. Nam intelligere aliquid in com-
muni, et non in speciali, est imperfecte aliquid cognoscere.
Unde intellectus noster, dum de potentia in actum reducitur,
pertingit prius ad cognitionem universalem et confusam de
rebus, quam ad propriam rerum cognitionem, sicut de imper-
fecto ad perfectum procedens, ut patet 1 Physic. [cap. 1]. Si 184 a 16
igitur cognitio Dei de rebus aliis a se, esset in universali
tantum, et non in speciali, sequeretur quod ejus intelligere
non esset omnibus modis perfectum, et per consequens ejus
esse: quod est contra ea quae superius ostensa sunt. Oportet
igitur dicere quod alia a se cognoscat propria cognitione; non
solum secundum quod communicant in ratione entis, sed se-
cundum quod unum ab alio distinguitur.

Et ad hujus evidentiam, considerandum est quod quidam,
volentes ostendere quod Deus¹ cognoscit multa, utuntur qui-

¹ P et L addunt: per unum.

14. 6 erkennt, bedienen sich gewisser Beispiele. Wenn z. B. ein Kreismittelpunkt sich selbst erkennen würde, dann würde er alle Linien erkennen, die vom Mittelpunkt ausgehen. Oder würde das Licht sich selbst erkennen, so würde es alle Farben erkennen. Mögen nun diese Beispiele auch in mancher Hinsicht Vergleichspunkte aufweisen, so bezüglich der allgemeinen Wirkursächlichkeit, so versagen sie doch insofern, als in ihnen die Vielheit und Verschiedenheit nicht von jenem einen Allgrund verursacht wird, sofern er Unterscheidungsgrund ist, sondern nur insofern sie miteinander übereinstimmen. Der Unterschied in den Farben stammt nämlich nicht allein vom Lichte her, sondern von der verschiedenen Verfassung des durchsichtigen Körpers, der das Licht aufnimmt [4]; ebenso stammt die Verschiedenheit der Linien von der verschiedenen Lage her. Und daher kommt es, daß in solchen Fällen die Verschiedenheit und Vielheit in ihrem Ursprung nicht erkannt werden kann gemäß einer eigentlichen Erkenntnis, sondern nur im allgemeinen.

In Gott aber ist das nicht so. Was nämlich an Vollkommenheit in irgendeinem Geschöpf sich findet, das besteht und findet sich insgesamt vorher in Gott auf überragende Weise (4, 2; Bd. 1). Nun macht aber nicht allein dasjenige, worin die Geschöpfe übereinstimmen, nämlich das Sein [5], deren Vollkommenheit aus, sondern auch das, wodurch sie sich voneinander unter-

QUAESTIO 14. 6

busdam exemplis: ut puta quod, si centrum cognosceret seipsum, cognosceret omnes lineas progredientes a centro; vel lux, si cognosceret seipsam, cognosceret omnes colores. — Sed haec exempla, licet quantum ad aliquid similia sint, scilicet quantum ad universalem causalitatem; tamen deficiunt quantum ad hoc, quod multitudo et diversitas non causantur ab illo uno principio universali, quantum ad id quod principium distinctionis est, sed solum quantum ad id in quo communicant. Non enim diversitas colorum causatur ex luce solum, sed ex diversa dispositione diaphani recipientis: et similiter diversitas linearum ex diverso situ. Et inde est quod hujusmodi diversitas et multitudo non potest cognosci in suo principio secundum propriam cognitionem, sed solum in communi.

Sed in Deo non sic est. Supra enim ostensum est quod quidquid perfectionis est in quacumque creatura, totum praeexistit et continetur in Deo secundum modum excellentem. Non solum autem id in quo creaturae communicant, scilicet ipsum esse, ad perfectionem pertinet; sed etiam ea per quae creaturae ab invicem distinguuntur, sicut vivere, et intelligere,

scheiden, wie das Leben, Erkennen u. dgl.; durch das 14, 6
Leben unterscheiden sich nämlich die lebenden von den leblosen und durch das Erkennen die erkennenden von den nichterkennenden Geschöpfen. Ebenso ist jede Form, durch die ein Ding in seiner eigentlichen Artbestimmtheit begründet wird, eine Vollkommenheit. So haben auch alle Dinge in Gott vorher ihr Dasein nicht nur in bezug auf das, was ihnen allen gemeinsam ist, sondern auch in bezug auf das, worin sich die Dinge unterscheiden. Und daher verhält sich auch Gottes Wesen, da Gott alle Vollkommenheiten in sich enthält, zu den Wesenheiten der übrigen Dinge nicht wie das Allgemeine zum Besonderen, wie die Einheit zu den Zahlen, wie der Kreismittelpunkt zu den Linien, sondern wie die vollkommene Wirklichkeit zur unvollkommenen; z. B. wenn ich sagen würde, wie der Mensch zum Tier oder wie die Sechszahl, die eine vollkommene Zahl ist, zu den unvollkommenen Zahlen, die in ihr enthalten sind. Nun aber ist es offensichtlich, daß durch einen vollkommenen Akt die unvollkommenen erkannt werden können, nicht nur im allgemeinen, sondern in eigentlicher Erkenntnis. So erkennt z. B. derjenige, der den Menschen erkennt, auch das Sinnenwesen in eigentlicher Erkenntnis; und wer die Sechszahl erkennt, erkennt die Dreizahl in eigentlicher Erkenntnis.

Da also die Wesenheit Gottes alles, was immer die Wesenheit irgendeines anderen Dinges an Vollkommenheit besitzt, und noch mehr einschließt, so kann Er in

QUAESTIO 14. 6

et hujusmodi, quibus viventia a non viventibus, et intelligentia a non intelligentibus distinguuntur. Et omnis forma, per quam res in propria specie constituitur, perfectio quaedam est. Et sic omnia in Deo praeexistunt, non solum quantum ad id quod commune est omnibus, sed etiam quantum ad ea secundum quae res distinguuntur. Et sic, cum in se omnes perfectiones contineat, comparatur Dei essentia ad omnes rerum essentias, non sicut commune ad propria, ut unitas ad numeros, vel centrum ad lineas; sed sicut actus perfectus ad imperfectos; ut si dicerem, homo ad animal, vel senarius, qui est numerus perfectus, ad numeros imperfectos sub ipso contentos. Manifestum est autem quod per actum perfectum cognosci possunt actus imperfecti, non solum in communi, sed etiam propria cognitione. Sicut qui cognoscit hominem, cognoscit animal propria cognitione: et qui cognoscit senarium, cognoscit trinarium propria cognitione.

Sic igitur, cum essentia Dei habeat in se quidquid perfectionis habet essentia cujuscumque rei alterius, et adhuc am-

14, 6 sich selbst alle Dinge in eigentlicher Erkenntnis erkennen. Die eigentümliche Natur eines jeden Dinges besteht nämlich darin, daß es in irgendeiner Weise an der göttlichen Vollkommenheit teilnimmt. Es würde aber Gott sich nicht vollkommen erkennen, wenn Er nicht erkennen könnte, in welcher Weise jeweils die Dinge an Seiner Vollkommenheit teilnehmen können; auch würde Er nicht die Natur des Seins vollkommen erkennen, würde Er nicht alle Seinswesen kennen. Daraus ergibt sich, daß Gott alle Dinge in eigentlicher Erkenntnis erkennt, sofern sie voneinander unterschieden sind.

Zu 1. Der Satz: man erkennt etwas so, wie es im Erkennenden ist, kann in zweifachem Sinne verstanden werden: einmal in dem Sinne, daß das Umstandswort „so“ die Erkenntnisweise von seiten des erkannten Dinges bezeichnet. Und so ist es falsch. Denn nicht immer erkennt der Erkennende das Erkannte gemäß jenem Sein, das es im Erkennenden hat. Das Auge erkennt einen Stein nicht gemäß dem Sein, das er besitzt im Auge, sondern es erkennt den Stein durch ein in ihm befindliches Erkenntnisbild von diesem, gemäß dem Sein, das er besitzt außerhalb des Auges. Und wenn jemand das Erkannte gemäß dem Sein erkennt, das es im Erkennenden hat, erfaßt er es trotzdem gemäß dem Sein, das es außerhalb des Erkennenden hat. So erkennt der Verstand einen Stein gemäß dem Sein, das er im Ver-

QUAESTIO 14. 6

plius, Deus in seipso potest omnia propria cognitione cognoscere. Propria enim natura uniuscujusque consistit, secundum quod per aliquem modum divinam perfectionem participat. Non autem Deus perfecte seipsum cognosceret, nisi cognosceret quomodocumque participabilis est ab aliis sua perfectio: nec etiam ipsam naturam essendi perfecte sciret, nisi cognosceret omnes modos essendi. Unde manifestum est quod Deus cognoscit res omnes propria cognitione, secundum quod ab aliis distinguuntur.

AD PRIMUM ergo dicendum quod sic cognoscere aliquid sicut in cognoscente est, potest intelligi dupliciter. Uno modo, secundum quod adverbium sic importat cognitionis modum ex parte rei cognitae. Et sic falsum est. Non enim semper cognoscens cognoscit cognitum secundum illud esse quod habet in cognoscente: oculus enim non cognoscit lapidem secundum esse quod habet in oculo; sed per lapidis speciem quam habet in se, cognoscit lapidem secundum esse quod habet extra oculum. Et si aliquis cognoscens cognoscat cognitum secundum esse quod habet in cognoscente, nihilominus cognoscit ipsum secundum esse quod habet extra cognoscentem: sicut intellectus cognoscit lapidem secundum esse intelligibile quod habet in

stande hat, sofern er erkennt, daß er erkennt; aber trotzdem erkennt er den Stein in seiner (des Steines) eigenen Natur. — Versteht man aber den oben angeführten Satz in dem Sinne, daß das Umstandswort „so“ die Erkenntnisweise von seiten des Erkennenden bezeichnet, dann ist es wahr, daß das Erkennende nur so das Erkannte erkennt, wie es im Erkennenden ist; denn je vollkommener das Erkannte im Erkennenden ist, um so vollkommener ist auch die Weise des Erkennens. So muß man also sagen, daß Gott die Dinge nicht nur in sich selbst erkennt, sondern dadurch, daß Er sie in sich enthält, erkennt Er sie auch in ihrer eigenen Natur; und zwar um so vollkommener, je vollkommener ein jedes in Ihm ist.

Zu 2. Die geschaffene Wesenheit verhält sich zur Wesenheit Gottes wie die unvollkommene Wirklichkeit zur vollkommenen. Folglich führt die Wesenheit der geschaffenen nicht zur hinreichenden Erkenntnis der göttlichen Wesenheit, wohl aber umgekehrt.

Zu 3. Ein und dasselbe kann nicht als Wesensgrund für Dinge verschiedener Ordnung genommen werden nach Art einer vollkommenen Angleichung. Das göttliche Wesen aber überragt alle Geschöpfe. Daher kann es als der eigentliche Wesensgrund eines jeden Dinges gelten, je nachdem, wie die geschaffenen Dinge an ihm teilnehmen und es nachahmen können.

QUAESTIO 14. 6

intellectu, in quantum cognoscit se intelligere; sed nihilominus cognoscit esse lapidis in propria natura. — Si vero intelligatur secundum quod hoc adverbium sic importat modum ex parte cognoscentis, verum est, quod sic solum cognoscens cognoscit cognitum, secundum quod est in cognoscente: quia quanto perfectius est cognitum in cognoscente, tanto perfectior est modus cognitionis. Sic igitur dicendum est quod Deus non solum cognoscit res esse in seipso; sed per id quod in seipso continet res, cognoscit eas in propria natura; et tanto perfectius, quanto unumquodque est perfectius in ipso.

AD SECUNDUM dicendum quod essentia creaturae comparatur ad essentiam Dei, ut actus imperfectus ad perfectum. Et¹ esse creaturae non sufficienter ducit in essentiae divinae cognitionem, sed e converso.

AD TERTIUM dicendum quod idem non potest accipi ut ratio diversorum per modum adaequationis. Sed divina essentia est aliquid excedens omnes creaturas. Unde potest accipi ut propria ratio uniuscujusque, secundum quod diversimode est participabilis vel imitabilis a diversis creaturis.

¹ P et L: Et ideo.

Ist das Wissen Gottes fortschreitend?

1. Das Wissen Gottes ist nicht nach Art eines Wissensgehobens, sondern nach Art eines gegenwärtigen Erkennens. Aber: „Wissen als Gehaben geht auf vieles zumal, gegenwärtiges Erkennen nur auf eines“ (Aristoteles). Da Gott nun vieles erkennt, sowohl sich selbst als anderes (Art. 2 u. 5), scheint Er nicht alles zugleich zu erkennen, sondern von einem zum anderen fortzuschreiten.

2. Eine Wirkung durch die Ursache erkennen ist fortschreitendes Wissen. Gott aber erkennt das andere durch sich selbst wie eine Wirkung durch die Ursache. Also ist Gottes Erkennen fortschreitend.

3. Gott weiß jedwedes Geschöpf vollkommener, als wir es wissen können. Wir aber erkennen in den geschaffenen Ursachen ihre Wirkungen und schreiten so von den Ursachen zu den verursachten Dingen fort. Also scheint es bei Gott ähnlich zu sein.

ANDERSEITS sagt Augustinus: „Gott schaut das All nicht besondert und einzeln, als sähe Er in wechselndem Blick von hier nach dort und von da nach hier, sondern Er schaut alles zumal.“

QUAESTIO 14, 7

ARTICULUS VII

Utrum scientia Dei sit discursiva

[*Infra*, q. 85, art. 5; 1 *Cont. Gent.*, cap. 55, 57; *de Pot.*, q. 9, art. 2 ad 10; *de Ver.*, q. 2, art. 1 ad 4, 5; art. 3 ad 3; *Comp. Theol.*, cap. 29; in *Job*, cap. 12, lect. 2]

114b 34

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod scientia Dei sit discursiva. Scientia enim Dei non est secundum scire in habitu, sed secundum intelligere in actu. Sed secundum Philosophum 2 *Topic.* [cap. 10], scire in habitu contingit multa simul, sed intelligere in actu unum tantum. Cum ergo Deus multa cognoscat, quia et se et alia, ut ostensum est, videtur quod non simul omnia intelligat, sed de uno in aliud discurrat.

2. PRAETEREA, cognoscere effectum per causam est scire discurrentis. Sed Deus cognoscit alia per seipsum, sicut effectum per causam. Ergo cognitio sua est discursiva.

3. PRAETEREA, perfectius Deus scit unamquamque creaturam quam nos sciamus. Sed nos in causis creatis cognoscimus earum effectus, et sic de causis ad causata discurrimus. Ergo videtur similiter esse in Deo.

MPL
42/1077

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, 15 *de Trin.* [cap. 14], quod Deus „non particulatim vel sigillatim omnia videt, velut alternante conspectu hinc illuc, inde huc; sed omnia simul videt“.

ANTWORT: Im göttlichen Wissen gibt es keinen Fortschritt. Das wird in folgender Weise klar. In unserem Wissen nämlich gibt es ein zweifaches Fortschreiten. Einmal rein auf Grund des Nacheinander, wie wenn wir in gegenwärtigem Erkennen jetzt dieses erfassen und dann uns zur Erkenntnis eines anderen wenden. Sodann auf Grund der Ursachenverknüpfung, wie wenn wir von der Erkenntnis der Ursätze zur Erkenntnis der Schlußfolgerungen gelangen. Die erste Art des Fortschreitens kann Gott nicht zukommen. Denn viele Dinge, die wir im Nacheinander erkennen, indem jedes in sich selbst betrachtet wird, erkennen wir zugleich, wenn wir sie in einem Einzelnen erfassen, so, wenn wir die Teile im Ganzen erkennen oder verschiedene Dinge in einem Spiegel sehen. Gott nun sieht alles in dem Einigen, das Er selbst ist (Art. 4 u. 5). Also schaut Er alles zumal und nicht nacheinander. — Ebenso kann auch die zweite Art von Fortschreiten Gott nicht zukommen. Einmal, weil die zweite die erste voraussetzt; denn wer von den Ursätzen zu den Schlußfolgerungen fortschreitet, betrachtet nicht beides zugleich. Sodann, weil ein solches Fortschreiten ein Vordringen vom Bekannten zum Unbekannten bedeutet. Also ist offenbar bei der Erkenntnis des Ersten das Zweite noch unbekannt, und so wird das Zweite nicht im Ersten, sondern aus dem Ersten erkannt. Der Abschluß des Fortschreitens ist aber dann

QUAESTIO 14. 7

RESPONDEO dicendum quod in divina scientia nullus est discursus. Quod sic patet. In scientia enim nostra duplex est discursus. Unus per successionem tantum: sicut cum, postquam intelligimus aliquid in actu, convertimus nos ad intelligendum aliud. Alius discursus est secundum causalitatem: sicut cum per principia pervenimus in cognitionem conclusionum. Primus autem discursus Deo convenire non potest. Multa enim, quae successive intelligimus si unumquodque eorum in seipso consideretur, omnia simul intelligimus si in aliquo uno ea intelligamus: puta si partes intelligamus in toto, vel diversas res videamus in speculo. Deus autem omnia videt in uno, quod est ipse, ut habitum est. Unde simul, et non successive omnia videt. — Similiter etiam et secundus discursus Deo competere non potest. Primo quidem, quia secundus discursus praesupponit primum: procedentes enim a principiis in conclusiones non simul utrumque considerant. Deinde, quia discursus talis est procedentis de noto ad ignotum. Unde manifestum est quod, quando cognoscitur primum, adhuc ignoratur secundum. Et sic secundum non cognoscitur in primo, sed ex primo. Terminus vero discursus est, quando secundum videtur

14, 8 erreicht, wenn das Zweite im Ersten gesehen wird, nachdem die Wirkungen in ihre Ursachen aufgelöst sind. Und so hat das Fortschreiten sein Ende. Da nun Gott Seine Wirkungen in sich selbst wie in ihrer Ursache erfaßt, ist Gottes Erkenntnis nicht fortschreitend.

Zu 1. Wenn das Erkennen in sich selbst auch nur Eines ist, so ist es doch möglich, mehrere Dinge in Einem zu erkennen (vgl. Antwort).

Zu 2. Es ist nicht so, als erkenne Gott durch eine gleichsam früher erkannte Ursache unbekanntere Wirkungen, sondern Er erkennt sie in der Ursache. Darum ist Sein Erkennen ohne Fortschreiten (vgl. Antwort).

Zu 3. Gott sieht zwar die Wirkungen der geschaffenen Ursachen in diesen selbst weit besser als wir. Doch nicht so, als würde bei Ihm die Erkenntnis der Wirkungen hervorgebracht aus der Erkenntnis der geschaffenen Ursachen wie bei uns. Also ist Sein Wissen ohne Fortschreiten.

8. ARTIKEL

Ist Gottes Wissen Ursache der Dinge?

1. Origenes sagt [zu Röm 8, 30]: „Nicht deshalb wird etwas sein, weil Gott weiß, daß es sein wird, sondern

QUAESTIO 14, 8

in primo, resolutis effectibus in causas; et tunc cessat discursus. Unde, cum Deus effectus suos in seipso videat sicut in causa, ejus cognitio non est discursiva.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, licet sit unum tantum intelligere in seipso, tamen contingit multa intelligere in uno, ut dictum est.

AD SECUNDUM dicendum quod Deus non cognoscit per causam quasi prius cognitam, effectus incognitos: sed eos cognoscit in causa. Unde ejus cognitio est sine discursu, ut dictum est.

AD TERTIUM dicendum quod effectus causarum creaturarum videt quidem Deus in ipsis causis, multo melius quam nos: non tamen ita quod cognitio effectuum causetur in ipso ex cognitione causarum creaturarum, sicut in nobis. Unde ejus scientia non est discursiva.

ARTICULUS VIII

Utrum scientia Dei sit causa rerum

[1 Sent., dist. 38, art. 1; 1 Cont. Gent., cap. 61, 62; de Ver., q. 2, art. 14]

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod scientia Dei non sit causa rerum. Dicit enim Origenes, super epist. ad Rom. [lib. 7]: „Non propterea aliquid erit, quia id scit Deus