

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 3

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

THOMAS VON AQUIN

Über die Wahrheit  
De veritate

Teilband 3

Übersetzt und herausgegeben  
von Brigitte Berges, David Marshall (†)  
und Marianne Schlosser

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung  
der Universitätsstiftung Lucia und Dr. Otfried Eberz, Regensburg

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <https://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-1903-9

ISBN eBook 978-3-7873-3360-8

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2024. 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: mittelstadt 21, Vogtsburg-Burkheim. Druck und Bindung: Beltz Grafische Betriebe, Bad Langensalza. Gedruckt auf alterungsbeständigem, säurefreiem Werkdruckpapier. Printed in Germany.

# INHALT

## X.

### ÜBER DEN GEIST

1. Artikel:	Ist der Geist, insofern er für ein Abbild der Dreifaltigkeit gehalten werden kann, das Wesen der Seele? . . . . .	3
2. Artikel:	Ist das Gedächtnis im Geist? . . . . .	11
3. Artikel:	Unterscheiden sich Gedächtnis und Intellekt voneinander wie zwei Vermögen? . . . . .	18
4. Artikel:	Erkennt der Geist die materiellen Dinge? . . . . .	23
5. Artikel:	Kann unser Geist die materiellen Dinge als Einzeldinge erkennen? . . . . .	28
6. Artikel:	Empfängt der menschliche Geist von den wahrnehmbaren Dingen Erkenntnisse? . . . . .	32
7. Artikel:	Stellt der Geist auf Grund seiner Erkenntnis der materiellen Dinge ein Abbild der Dreifaltigkeit dar? . . . . .	40
8. Artikel:	Erkennt der Geist vom Wesen her oder durch irgendeinen Inhalt sich selbst? . . . . .	48
9. Artikel:	Erkennt unser Geist vom Wesen her Haltungen der Seele? . . . . .	63
10. Artikel:	Kann ein Mensch wissen, daß er die Liebe zu Gott hat? . . . . .	74
11. Artikel:	Kann der Geist noch auf dem irdischen Weg Gott durch sein Wesen schauen? . . . . .	78
12. Artikel:	Hat der menschliche Geist von Natur aus Kenntnis von der Existenz Gottes? . . . . .	88
13. Artikel:	Ist die Dreifaltigkeit der Personen durch die natürliche Vernunft erkennbar? . . . . .	96

## XI.

## ÜBER DEN LEHRER

1. Artikel: Kann ein Mensch lehren und Lehrer genannt werden oder allein Gott? . . . . . 103
2. Artikel: Kann jemand Lehrer seiner selbst genannt werden? 119
3. Artikel: Kann ein Mensch von einem Engel belehrt werden? . . . . . 124
4. Artikel: Ist Lehren eine Tätigkeit des aktiven oder des kontemplativen Lebens? . . . . . 136

## XII.

## ÜBER DIE PROPHETIE

1. Artikel: Handelt es sich bei der Prophetie um einen Habitus (dauerhafte Eigenschaft) oder einen Akt (einzelnen Vollzug)? . . . . . 144
2. Artikel: Hat die Prophetie Schlußfolgerungen zum Gegenstand, die wissenschaftlich gewonnen werden können? . . . . . 155
3. Artikel: Ist die Prophetie etwas Natürliches? . . . . . 160
4. Artikel: Bedarf es, um Prophet zu sein, einer natürlichen Disposition? . . . . . 176
5. Artikel: Muß der Prophet moralisch integer sein? . . . 180
6. Artikel: Sehen die Propheten im Spiegel der Ewigkeit? 185
7. Artikel: Werden bei der prophetischen Offenbarung dem Geist des Propheten durch das Wirken Gottes neue Erkenntnisbilder eingeprägt oder nur ein geistiges Licht gegeben? . . . . . 195
8. Artikel: Geschieht jede prophetische Offenbarung durch Vermittlung eines Engels? . . . . . 202
9. Artikel: Wird ein Prophet immer den Sinnen entrückt, wenn er vom Geist der Prophetie angerührt wird? 205
10. Artikel: Ist es angemessen, die Prophetie in diese drei Arten zu unterteilen: Prophetie der Vorherbestimmung, des Vorherwissens und der Androhung? 211

11. Artikel:	Ist in der Prophetie unwandelbare Wahrheit zu finden? . . . . .	221
12. Artikel:	Ist diejenige prophetische Erkenntnis, die auf einer rein geistigen Schau beruht, von höherem Rang als diejenige, bei der sich eine geistige Schau mit einer Schau in der Vorstellungskraft verbindet? . . . . .	225
13. Artikel:	Lassen sich die Grade der Prophetie anhand der (jeweiligen) Schau in der Vorstellungskraft unterscheiden? . . . . .	235
14. Artikel:	Hat Mose alle anderen Propheten überragt? . . . . .	242

## XIII.

## VOM RAPTUS

1. Artikel:	Was ist ein Raptus? . . . . .	247
2. Artikel:	Schaute Paulus im Raptus die Wesenheit Gottes? . . . . .	255
3. Artikel:	Ist es möglich, daß der Intellekt eines Menschen im Pilgerstand zur Schau des göttlichen Wesens erhoben wird, ohne daß er dabei den Sinnen entrückt wird? . . . . .	262
4. Artikel:	Wie tiefgreifend muß die Entrückung sein, damit der Intellekt des Menschen Gott in seiner Wesenheit schauen kann? . . . . .	272
5. Artikel:	Was wußte der Apostel Paulus in Bezug auf seinen Raptus, und was wußte er nicht? . . . . .	278

## NACHWORTE

Zur Quaestion 10 von David Marshall (†) . . . . .	285
Zur Quaestion 11 von Brigitte Berges . . . . .	295
Zu den Quaestionen 12 und 13 von Marianne Schlosser . . . . .	326
Abkürzungsverzeichnis . . . . .	343
Bibliographie . . . . .	347





THOMAS VON AQUIN

Über die Wahrheit



## X. ÜBER DEN GEIST

1. Ist der Geist, insofern er für ein Abbild der Dreifaltigkeit gehalten werden kann, das Wesen der Seele?
2. Ist das Gedächtnis im Geist?
3. Unterscheiden sich Gedächtnis und Intellekt voneinander wie zwei Vermögen?
4. Erkennt der Geist die materiellen Dinge?
5. Kann unser Geist die materiellen Dinge als Einzeldinge erkennen?
6. Empfängt der menschliche Geist von den wahrnehmbaren Dingen Erkenntnisse?
7. Stellt der Geist auf Grund seiner Erkenntnis der materiellen Dinge ein Abbild der Dreifaltigkeit dar?
8. Erkennt der Geist vom Wesen her oder durch irgendeinen Inhalt sich selbst?
9. Erkennt unser Geist vom Wesen her Haltungen der Seele?
10. Kann ein Mensch wissen, daß er die Liebe zu Gott hat?
11. Kann der Geist noch auf dem irdischen Weg Gott durch sein Wesen schauen?
12. Hat der menschliche Geist von Natur aus Kenntnis von der Existenz Gottes?
13. Ist die Dreifaltigkeit der Personen durch die natürliche Vernunft erkennbar?

### 1. ARTIKEL

Gefragt wird nach dem Geist, insofern er Abbild der Dreifaltigkeit ist. Die erste Frage lautet: Macht der Geist, insofern er für ein Abbild der Dreifaltigkeit gehalten wird, das Wesen der Seele oder nur eines ihrer Vermögen aus?<sup>1</sup> Folgende Gründe sprechen dafür, daß der Geist das Wesen selbst der Seele ausmacht:

1 Paralleltexte: Sum. theol. I, q. 19, a. 1; q. 93, a. 7.

1. Augustinus sagt im 9. Buch *Über die Dreieinigkeit*: »Ausdrücke wie ›Geist‹ und ›Geistseele‹ drücken keine Relation aus, sondern Wesenhaftes«<sup>2</sup>, was nur auf das Wesen der Seele bezogen sein kann. Also ist der Geist das Wesen selbst der Seele.

2. Vermögen der Seele, die jeweils andersgeartet sind, können nur im Wesen vereinigt werden. Aber das Begehrende und das Erkennende sind solche andersgeartete Vermögen der Seele. Denn im 1. Buch *Über die Seele*<sup>3</sup> werden alle Vermögen der Seele auf fünf Grundvermögen zurückgeführt, nämlich das Vegetative, das Sensitive, das Begehrende, das örtlich Bewegende und das Erkennende. Da nun der Geist sowohl das Erkennende wie auch das Begehrende umfaßt – Augustinus ordnet nämlich Intellekt und Wille dem Geist zu – scheint der Geist kein Vermögen der Seele, sondern ihr Wesen zu sein.

3. Augustinus sagt im 11. Buch *Über den Gottesstaat*: »Da wir, insofern wir sind, zu Gottes Ebenbild hin sind, wissen wir von unserem Sein, und lieben beides, sowohl das Wissen wie auch das Sein.«<sup>4</sup> Aber im 9. Buch *Über die Dreieinigkeit*<sup>5</sup> sieht er in der Einheit von Geist, Wissen und Liebe unsere Ebenbildlichkeit zum dreifaltigen Gott. Da nun Lieben Akt der Liebe und Erkennen Akt des Wissens ist, muß Sein Akt des Geistes sein. Und da Sein der Akt des Wesens ist, muß der Geist das Wesen selbst der Seele sein.

4. Der Geist ist von der Definition her das, was die Menschen mit den Engeln gemeinsam haben. Aber das Wesen eines Engels ist sein Geist. Darum bezeichnet Dionysius die Engel häufig als göttliche oder erkennende Geister. Demnach wäre auch unser Geist das Wesen selbst unserer Seele.

5. Augustinus sagt im 10. Buch *Über die Dreieinigkeit*: »Gedächtnis, Einsicht und Wille sind ein Geist, ein Wesen, ein Leben.«<sup>6</sup> Demnach gehört Geist ebenso zum Leben wie zum Wesen der Seele.

6. Nichts Zufälliges kann Grund einer wesentlichen Unterscheidung sein. Da aber der Mensch sich darin von den Tieren unterschei-

2 Augustinus, De trin. IX, 2, 2 (PL 42, 962; CCSL 50, 295).

3 Aristoteles, De an. I, 14; 411 a 26.

4 Augustinus, De civ. Dei XI, 26 (PL 41, 339; CCSL 48, 345).

5 Augustinus, De trin. IX, 2, 2 (PL 42, 972; CCSL 50, 295).

6 Augustinus, De trin. X, 11, 18 (PL 42, 983; CCSL 50, 330).

det, daß er Geist hat, wird der Geist nichts Zufälliges sein. Nun ist aber ein Vermögen der Seele laut Avicenna<sup>7</sup> eine ihrer Eigenschaften, also etwas Zufälliges. Daher ist der Geist kein Vermögen der Seele, sondern deren Wesen selbst.

7. Aus einem einzigen Vermögen gehen nicht Tätigkeiten hervor, die sich der Art nach voneinander unterscheiden. Aber nach Augustinus gehen Tätigkeiten aus dem Geist hervor, die sich der Art nach voneinander unterscheiden, und zwar das Erinnern, das Einsehen und das Wollen. Also ist der Geist kein Vermögen der Seele, sondern ihr Wesen selbst.

8. Ein Vermögen kann nicht Subjekt eines anderen sein. Aber den Geist stellen wir uns als ein Subjekt des Bildes vor, das drei Vermögen hat; also ist der Geist kein Vermögen der Seele, sondern ihr Wesen selbst.

9. Kein Vermögen umfaßt mehrere andere Vermögen in sich selbst; aber der Geist umfaßt sowohl Einsicht wie auch Wille. Also ist er kein Vermögen, sondern Wesen.

#### DAGEGEN SPRICHT:

1. Die Seele läßt keine anderen Unterteilungen zu außer zwischen den verschiedenen Vermögen. Aber der Geist ist gewissermaßen Teil der höheren Seele, wie Augustinus in *Über die Dreieinigkeit*<sup>8</sup> sagt. Also ist der Geist ein Vermögen der Seele.

2. Alle Vermögen der Seele haben Teil an ihrem Wesen, weil alle in ihr wurzeln. Aber nicht alle diese Vermögen der Seele haben Teil am Geist, denn er ist getrennt von dem wahrnehmenden Vermögen. Also ist der Geist nicht das Wesen selbst der Seele.

3. Im Wesen der Seele ist kein höchster und tiefster Grad zu erkennen, wohl aber im Geist, denn Augustinus teilt den Geist in die obere und untere Vernunft ein. Also ist der Geist ein Vermögen der Seele, nicht ihr Wesen.

4. Die Seele ist vom Wesen her Quelle des Lebens. Aber der Geist ist Quelle nicht des Lebens, sondern des Erkennens. Also ist der Geist nicht das Wesen der Seele, sondern eines ihrer Vermögen.

<sup>7</sup> Avicenna, De an. V, 7 (fol. 27rb C; ed. S. Van Riet, 168 ff.).

<sup>8</sup> Augustinus, De trin. XII, 3, 3 (PL 42, 999; CCSL 50, 358).

5. Das Subjekt wird nicht von einer Eigenschaft ausgesagt. Aber von Gedächtnis, Einsicht und Willen, die im Wesen der Seele wie in einem Subjekt sind, wird die Eigenschaft Geist ausgesagt. Also ist der Geist nicht das Wesen der Seele.

6. Augustinus sagt in *Über die Dreieinigkeit*<sup>9</sup>, nicht alles, sondern nur einiges in der Seele mache sie zu Gottes Ebenbild. Die Ebenbildlichkeit geht nämlich auf den Geist zurück. Demnach bezeichnet ›Geist‹ nicht die Seele als Ganzes, sondern nur einen Teil von ihr.

7. Das lateinische Wort ›mens‹ (›Geist‹) scheint mit ›memini‹ (›sich erinnern‹) verwandt zu sein. Aber ›memoria‹ (›Gedächtnis‹) bezeichnet ein Vermögen der Seele und nicht ihr Wesen. Also gilt dasselbe für ›mens‹ (›Geist‹).

ANTWORT:

Das lateinische Wort ›mens‹ (›Geist‹) ist mit ›mensura‹ (›Maß‹) verwandt. Nun wird im 10. Buch der *Metaphysik*<sup>10</sup> des Aristoteles dargetan, daß Dinge jeglicher Art an ihrem kleinsten und ersten Prinzip gemessen werden. Und so werden auch ›Geist‹ und ›Intellekt‹ in Bezug auf die Seele gebraucht. Denn nur der Intellekt erhält Kenntnisse von den Dingen, indem er sie sozusagen an ihren Prinzipien mißt. Wird aber ›Intellekt‹ auf Grund einer Tätigkeit gebraucht, so bezeichnet es ein Vermögen der Seele. Denn eine Kraft oder ein Vermögen hat eine Mittelstelle inne zwischen dem Wesen und seiner Tätigkeit, wie Dionysius in *Über die himmlische Hierarchie* lehrt<sup>11</sup>. Da uns aber die Wesen der Dinge unbekannt, ihre Kräfte aber an ihrem Verhalten zu erkennen sind, gebrauchen wir häufig Benennungen von Kräften oder Vermögen, um diese Wesen zu bezeichnen. Da uns aber die Dinge nur durch das sie Auszeichnende bekannt werden, wird ein Wesen durch das es auszeichnende Vermögen bezeichnet. Bei allen Vermögen impliziert das Mehr-Können das Weniger-Können, nicht umgekehrt. Wer z. B. tausend

9 Augustinus, De trin. XII, 4, 4 (PL 42, 1000; CCSL 50, 358).

10 Aristoteles, Metaph. X, 2; 1052 b 31–33.

11 Dionysius Areopagita, De cael. hier., 11, 2 (PG 3, 284 D; Dion. II, 930).

Pfund tragen kann, kann auch hundert Pfund tragen, nicht umgekehrt, worauf Aristoteles im 1. Buch *Über den Himmel*<sup>12</sup> hingewiesen hat. Soll also eine Sache durch ihre Kraft bezeichnet werden, so durch den höchsten Grad ihres Vermögens. Aber die Seele der Pflanzen hat nur den tiefsten Grad unter den Vermögen der Seele, die Lebenskraft, und von dieser her wird sie als eine nährende oder vegetative Seele benannt. Die Seele eines Tieres hat ein Vermögen höherer Stufe, nämlich die der sinnlichen Wahrnehmung, daher wird die tierische Seele sensitiv oder manchmal auch die der Sinneswahrnehmung genannt. Aber die menschliche Seele erreicht die höchste Stufe unter den seelischen Vermögen, von der aus sie als intellektive Seele oder Seele des Intellekts bezeichnet wird. Diese höchste Stufe wird auch Geist genannt, weil nämlich ein geistiges Vermögen dieser Seele entspringt und sie vor den Seelen aller anderen Lebewesen auszeichnet.

Es ist also klar, daß ›Geist‹ das zum Ausdruck bringt, was unter den Vermögen unserer Seele am höchsten steht. Da das Gottesbild in uns auf das Höchste in uns zurückgeht, gehört es nur insofern zum Wesen der Seele, als diese geistig ist, d. h., insofern als der Geist das höchste Vermögen der Seele darstellt. So bezeichnet ›Geist‹ dasjenige in uns, in dem das Gottesbild ist, nämlich ein Vermögen der Seele, und nicht sein Wesen. Wird jedoch an dem Ausdruck ›Wesen der Seele‹ festgehalten, so kann dies nur insofern gelten, als der menschlichen Seele ein geistiges Vermögen entspringt.

Zu 1. Es wird nicht behauptet, daß ›Geist‹ in dem Sinne das Wesen bezeichnet, in dem das Wesen von seinem Vermögen getrennt und ihm gegenübergestellt wird, sondern so, daß das absolute Wesen von dem getrennt wird, was relativ gesagt wird, und ihm gegenübersteht. In diesem Sinne ist der Geist von seiner Selbsterkenntnis getrennt, denn diese Kenntnis ist eine Relation, in der der Geist zu sich selbst steht, während der Geist selbst der vorauszusetzende absolute Term ist. – Hier kann auch darauf hingewiesen werden, daß Augustinus unter ›Geist‹ manchmal das Wesen der Seele und manchmal eines ihrer Vermögen versteht.

12 Aristoteles, De caelo I, 11; 281 a 7–14.



Zu 2. Die Vermögen der Seele unterscheiden sich begrifflich voneinander, und zwar auf zweifache Weise: einmal von seiten des Objekts und einmal von seiten des Subjekts, d. h. von seiten der Art des Verhaltens, was auf dasselbe hinausläuft. Von seiten des Objekts zerfallen sie in die fünf oben aufgezählten Vermögen der Seele. Sollen sie hingegen von seiten des Subjekts betrachtet werden, so ist ein Vermögen der Seele entweder vegetativ, sensitiv oder intellektiv. Denn aktiv kann sich die Seele auf dreifache Weise zu den körperlichen Dingen verhalten: erstens so, daß sie sich in der Art körperlicher Tätigkeit verhält, deren Prinzip das vegetative Vermögen ist. Das Wirken dieses Vermögens, wie alles körperliche Tun, wird durch aktive und passive Qualitäten angeregt. Zweitens ist es möglich, daß das Verhalten der Seele nicht eigentlich auf das Körperliche, sondern lediglich auf die Bedingungen des Körperlichen bezogen ist, wie dies im sensitiven Vermögen tatsächlich erfolgt. Denn in der Wahrnehmung werden nur Inhalte aufgenommen, die, ohne selbst körperlich zu sein, die Bedingungen des Körperlichen aufweisen. Und drittens kann sich die Seele auch so verhalten, daß sie über das Körperliche und sogar über die Bedingungen des Körperlichen hinausgeht. So verhält sich der intellektive Teil der Seele. Aus diesen Einteilungen der Vermögen der Seele ergibt sich folgendes: Werden zwei Vermögen miteinander verglichen, so können sie auf dasselbe oder auf Verschiedenes zurückgeführt werden. Wenn z. B. das sinnliche und das geistige Begehren gemäß ihrer objektiven Bezogenheit betrachtet werden, so lassen sie sich auf dasselbe zurückführen, denn das Objekt beider ist etwas Gutes. Wenn sie aber im Hinblick auf die Art des Verhaltens betrachtet werden, so werden sie auf Verschiedenes zurückgeführt, denn das niedere Begehren ist auf das sensitive Vermögen und das höhere Begehren auf das intellektive Vermögen zurückzuführen. Denn wie die sinnliche Wahrnehmung auf ihr Objekt unter materiellen Bedingungen – d. h. im Hier und Jetzt – bezogen ist, so bewegt sich auch das sinnliche Begehren auf sein Objekt zu, nämlich auf ein partikuläres Gut. Dagegen zielt das geistige Begehren auf sein Objekt gemäß der Art, in der es durch den Geist erkannt wird. So wird der Wille nach der Art seines Verhaltens auf das geistige Vermögen zurückgeführt. Nun hängt die Art des Verhaltens mit der Beschaffenheit des Handelnden zusam-

men, denn je vollkommener der Handelnde, desto vollkommener auch sein Verhalten. Wenn also diese geistigen Vermögen in der Art betrachtet werden, in der sie aus dem Wesen der Seele hervorgehen, das sozusagen ihr Subjekt ist, so ist festzustellen, daß sich der Wille gänzlich nach dem Intellekt richtet. Dies gilt nicht für die niederen Vermögen, nämlich das Begehren und die Aggression. So kann der Geist sowohl den Intellekt wie auch den Willen umfassen, ohne das Wesen der Seele zu sein. Denn der Ausdruck ›Geist‹ bezeichnet all diejenigen Vermögen der Seele, die das Körperliche und die Bedingungen des Körperlichen übersteigen.

Zu 3. Das Bild der Dreifaltigkeit im Menschen wird schon durch Augustinus, aber auch durch andere Heilige, verschieden gedeutet. Diese verschiedenen Deutungen müssen nicht miteinander übereinstimmen, wie bei Augustinus ersichtlich, der einmal in der Dreiheit von Geist, Wissen und Liebe eine Ebenbildlichkeit Gottes sieht, aber später in Gedächtnis, Einsicht und Wille wieder eine Ebenbildlichkeit findet. Obwohl in diesen zwei Zuweisungen Wille und Liebe einander entsprechen, auch Wissen und Einsicht, stimmen Geist und Gedächtnis jedoch nicht überein, denn ›Geist‹ umfaßt alle drei der ersten Zuweisung. Ähnlich weicht auch eine weitere Dreiheit Augustins, auf die der Einwand hinweist, von den zweien ab, die hier angeführt werden. Aus dem Umstand, daß das Lieben der Liebe und das Erkennen der Erkenntnis entspricht, folgt nicht zwangsläufig, daß das Sein dem Geist entspricht, als wäre das Sein die eigentliche Tätigkeit des Geistes als Geist.

Zu 4. Von einem Engel wird zwar gesagt, er sei Geist, aber nicht so, als sei der Geist oder der Intellekt selbst das Wesen des Engels, zumal ›Geist‹ und ›Intellekt‹ ein Vermögen unter anderen bezeichnen; sondern der Engel ist deswegen Geist, weil er von allen Vermögen der Seele nur dasjenige hat, was durch ›Geist‹ umfaßt wird. Er ist also als Ganzes nur Geist. Unserer Seele hingegen sind auch andere Vermögen hinzugefügt, die nicht durch ›Geist‹ umfaßt sind, sondern vom Leib herrühren, nämlich das vegetative und das sensitive Vermögen. Daher kann nicht gesagt werden, die menschliche Seele sei Geist, was auf den Engel zutrifft.

Zu 5. Leben ist etwas dem Sein Hinzugefügtes, wie Erkennen dem Leben. Aber die Ebenbildlichkeit Gottes kann nur in einem Ge-

schöpf gefunden werden, das von der Bestimmung her die höchste Vollendung erreicht hat, die für ein erschaffenes Wesen möglich ist. In Wesen aber, denen, wie den Steinen, nur das Sein zukommt, oder denen, wie den Pflanzen und den Tieren, nur das Sein und das Leben zukommen, ist von der Ebenbildlichkeit nichts oder nur wenig zu finden. Um vollkommen ebenbildlich zu sein, muß das Geschöpf sowohl sein wie auch leben wie auch erkennen. Denn darin allein entspricht es seiner Bestimmung nach den wesentlichen Attributen Gottes. Weil nun in der Deutung der Ebenbildlichkeit des Augustinus der Geist die Stelle des göttlichen Wesens innehat und weil diese drei: Gedächtnis, Einsicht und Wille, die Stelle der drei göttlichen Personen innehaben, schreibt Augustinus dem Geist alles zu, was im Geschöpf zur Ebenbildlichkeit erforderlich ist, indem er sagt: »Gedächtnis, Einsicht und Wille sind ein Leben, ein Geist, ein Wesen.« Daraus folgt aber nicht, daß Geist und Leben auf dasselbe in der Seele zurückgehen wie das Wesen, denn Sein, Leben und Erkennen sind in uns nicht identisch miteinander wie in Gott. Ferner wird nur insofern gesagt, diese drei seien ein Wesen, als sie aus dem einen Wesen des Geistes hervorgehen, und sie seien nur insofern ein Leben, als sie zu einer Bestimmung des Lebens gehören, und sie seien nur insofern ein Geist, als sie wie die Teile eines Ganzen unter einem Geist erfaßt sind, wie Gesicht und Gehör in der einen sensitiven Seele.

Zu 6. Aristoteles sagt im 8. Buch der *Metaphysik*<sup>13</sup>, daß wir die wesentlichen Unterschiede der Dinge unbekannt sind; daß wir manchmal, um zu Definitionen zu gelangen, an Stelle von wesentlichen Unterschieden Zufälligkeiten heranziehen, die das Wesen auszeichnen und als deren Quelle oder Ursache erkennbar machen. Daher ist »das Sensitive« als Wesensauszeichnung des Tierischen nicht als Benennung eines Vermögens, sondern als Wesensbezeichnung derjenigen Seele zu verstehen, die Quelle eines solchen Vermögens ist. Ähnlich verhält es sich mit dem Ausdruck »mit Vernunft bzw. Geist begabt«.

Zu 7. Wie »sensitiver Teil der Seele« kein besonderes Vermögen neben einzelnen Vermögen bezeichnet, die von der Seele umfaßt

13 Vgl. Aristoteles, *Metaph.* VIII, 2; 1042 b 25 (entsprechend dem Kommentar des Averroes).

werden, sondern eine Art Gesamtvermögen, das die einzelnen als Teile umfaßt, so bezeichnet auch ›Geist‹ kein bestimmtes Vermögen neben Gedächtnis, Einsicht und Wille, sondern ein Gesamtvermögen, das diese drei umfaßt, wie das Vermögen, ein Haus zu bauen, das Vermögen Steine zu bearbeiten, Wände zu errichten usw.

Zu 8. ›Geist‹ bezeichnet ein Gesamtvermögen, das sich zu Intellekt und Willen verhält wie ein Ganzes zu seinen Teilen, aber nicht wie ein Subjekt zu seinen Vermögen. Soll aber ›Geist‹ das Wesen einer Seele bezeichnen, aus der ein solches Gesamtvermögen auf natürliche Weise hervorgeht, dann bezeichnet es das Subjekt der Vermögen.

Zu 9. Ein besonderes Vermögen umfaßt keine anderen, aber ein allgemeines Vermögen kann mehrere Teile umfassen, wie ein Körperteil mehrere organische Teile umfassen kann, z. B. die Hand die verschiedenen Finger.

## 2. ARTIKEL

Die zweite Frage lautet: Ist das Gedächtnis im Geist?<sup>14</sup> Dies scheint nicht der Fall zu sein; denn:

1. Augustinus weist im 13. Buch *Über die Dreieinigkeit*<sup>15</sup> darauf hin, daß das, was wir mit den Tieren gemeinsam haben, nicht zum Geist gehört. Aber Gedächtnis haben wir mit den Tieren gemeinsam, wie aus dem 10. Buch der *Bekenntnisse*<sup>16</sup> des Augustinus hervorgeht. Also ist das Gedächtnis nicht im Geist.

2. Aristoteles sagt im 1. Kapitel *Über Gedächtnis und Erinnerung*<sup>17</sup>, Gedächtnis bezöge sich nicht auf Inhalte des Intellekts, sondern auf solche der sinnlichen Wahrnehmung. Da nun der Geist dasselbe wie der Intellekt ist, wie aus dem Gesagten hervorgeht, scheint Gedächtnis nicht im Geist zu sein.

3. Der Intellekt liegt mit allen seinen Inhalten jenseits von Hier und Jetzt. Nicht aber das Gedächtnis, das immer auf eine bestimmte

14 Paralleltex-te: Sent. I, d. 3, q. 4, a. 1; Sum. theol. I, q. 79, a. 6.

15 Richtig: Augustinus, De trin. XII, 2, 2 (PL 42, 999; CCSL 50, 357).

16 Augustinus, Conf. X, 25, 36 (PL 32, 794; CCSL 27, 174).

17 Aristoteles, De mem. et remin. 1; 450 a 13–14.

Dimension der Zeit, nämlich auf die Vergangenheit, bezogen ist. Gedächtnis, sagt Cicero<sup>18</sup>, ist immer auf Vergangenes bezogen. Also gehört Gedächtnis nicht zum Geist bzw. zum Intellekt.

4. Da manches im Gedächtnis enthalten ist, dessen wir uns nicht bewußt sind, bedeutet Gedächtnis immer einen Unterschied zwischen dem, von dem wir ein zuständliches Wissen haben, und dem, dessen wir uns bewußt sind. Aber dieser Unterschied ist nicht im Intellekt, sondern im Sinnlichen. Hier tritt er nämlich deswegen auf, weil sich die sinnliche Wahrnehmung eines körperlichen Organs bedient und weil uns nicht alles bewußt wird, was im körperlichen Organ enthalten ist. Da sich aber der Intellekt keines körperlichen Organs bedient, wird in ihm nur das behalten, dessen er sich bewußt ist. So kann er nur bewußt erkennen. Also ist Gedächtnis nicht im Intellekt bzw. im Geist.

5. Erst dann wird von einer Seele gesprochen, wenn sie etwas bewahrt. Da aber alle unsere Erkenntnisse auf Sinneswahrnehmungen zurückgehen, hat die Seele, ehe sie von diesen Inhalte aufgenommen hat, die sie bewahrt, die Ebenbildlichkeit Gottes noch nicht. Da nun Gedächtnis ein Teil dieser Ebenbildlichkeit ist, scheint es nicht im Geist zu sein.

6. Der Geist ist als Ebenbild Gottes auf Gott hin ausgerichtet. Aber dies ist das Gedächtnis nicht, das nur dem Zeitlichen gilt, während Gott gänzlich über der Zeit steht. Also ist Gedächtnis nicht im Geist.

7. Wäre ferner das Gedächtnis ein Teil des Geistes, so könnten sich im Geist selbst geistige Inhalte finden, wie im Geist des Engels. Nun kann aber ein Engel dadurch Erkenntnisse gewinnen, daß er sich Inhalten zukehrt, die er in sich selbst enthält. So könnte auch der menschliche Geist Erkenntnisse gewinnen, indem er sich den in sich selbst enthaltenen Inhalten zukehrt, die nicht Inhalte des Vorstellungsvermögens wären, was offenkundig falsch ist. Denn was auch immer ein Mensch an Wissen besitzen mag, organische Schäden der Erinnerungs- bzw. Vorstellungskraft können verhindern, daß es ins Bewußtsein tritt. Dies wäre nicht der Fall, wenn sich der

18 Cicero, *De inventione* II, c. 53, n. 160 (ed. Th. Nüßlein, Düsseldorf/Zürich 1998, 320).

Geist seines Wissens bewußt werden könnte, ohne sich jenen Vermögen zukehren zu müssen, die auf körperliche Organe angewiesen sind. Also ist Gedächtnis nicht im Geist.

DAGEGEN SPRICHT:

1. Aristoteles sagt im 3. Buch *Über die Seele*<sup>19</sup>: »Die Seele ist der Ort der geistigen Inhalte, zwar nicht die ganze Seele, aber ihr geistiger Teil«. Nun ist es aber Sache des Ortes, das in ihm Enthaltene zu bewahren. Da also geistige Inhalte im Gedächtnis bewahrt werden, scheint das Gedächtnis im Intellekt zu sein.

2. Das, was durch das Vergehen der Zeit unbeeinflußt bleibt, ist an keine besondere Zeit gebunden. Aber Gedächtnis im strengen Sinne des Wortes bleibt durch das Vergehen der Zeit unbeeinflußt. Im 14. Buch *Über die Dreieinigkeit*<sup>20</sup> sagt dies auch Augustinus, der sich auf Worte Vergils beruft, in denen der Dichter ausdrücklich von Gedächtnis und Vergessenheit spricht. Festzuhalten ist, daß das Gedächtnis an keine besondere Zeit gebunden ist, sondern mit allen Zeiten. Also gehört Gedächtnis zum Intellekt.

3. Gedächtnis ist im eigentlichen Sinne des Wortes auf Vergangenes bezogen. Aber der Intellekt ist nicht nur auf Gegenwärtiges, sondern auch auf Vergangenes bezogen, denn er bildet Aussagen auf Grund der Einsicht, daß diese für alle Zeiten gelten, nämlich daß Menschen waren, sein werden oder jetzt sind, wie aus dem 3. Buch *Über die Seele*<sup>21</sup> hervorgeht. So läßt sich Gedächtnis im strengen Sinne des Wortes dem Geist zuordnen.

4. Wie Gedächtnis auf Vergangenes, so ist nach Cicero Vorsehung auf Zukünftiges bezogen. Aber Vorsehung gehört strenggenommen zum intellektiven Teil der Seele; aus dem gleichen Grund also auch das Gedächtnis.

ANTWORT:

Nach dem üblichen Sprachgebrauch ist Gedächtnis unser Wissen um Vergangenes. Aber Vergangenes als vergangen oder Gegen-

19 Aristoteles, De an. III, 4; 429 a 27–28.

20 Augustinus, De trin. XIV, 11, 14 (PL 42, 1047; CCSL 50A, 442).

21 Aristoteles, De an. III, 6; 430 a 31–61.

wärtiges als gegenwärtig zu erkennen ist Sache des gleichen Vermögens, nämlich der Sinneswahrnehmung. Der Intellekt erkennt das Einzelding nicht als Dies, sondern nur dadurch, daß er es unter einen Begriff bringt, insofern er es z. B. als Mensch oder als Weißes oder gar als Partikuläres erkennt, aber nicht insofern es eben *dieser* Mensch oder *dieses* Partikuläre ist. Ebenso erkennt der Intellekt auch Gegenwart und Vergangenheit, nämlich als Begriffe und nicht als *diese* Gegenwart oder *diese* Vergangenheit. Da nun Gedächtnis im strengen Sinne des Wortes sich auf *dieses* Jetzt bezieht, das eben vergangen ist, steht fest, daß Gedächtnis strenggenommen nicht dem intellektiven Teil der Seele angehört, sondern ausschließlich der Sinneswahrnehmung.

Da aber der Intellekt nicht nur erkennbare Inhalte erkennt, sondern auch die Tatsache, daß er sie erkennt, kann auch die Bedeutung von ›Gedächtnis‹ so erweitert werden, daß sie auch diejenige Erkenntnis einschließt, wodurch jetzt ein Objekt erkannt wird, das schon früher erkannt worden war, insofern als jemand weiß, daß er diese Kenntnis früher gehabt hat, auch wenn das Objekt selbst nicht wie oben als etwas Vergangenes erkannt wird. In diesem Sinne kann jede schon vorhandene Erkenntnis als Gedächtnis bezeichnet werden. Dabei ist aber zweierlei zu beachten: Es kann nämlich der Fall eintreten, in dem die Betrachtung der gewonnenen Erkenntnis nicht unterbrochen wird, sondern kontinuierlich bleibt; es kann auch vorkommen, daß die Betrachtung unterbrochen wird. Im letzteren Fall wird der Vergangenheitscharakter erhöht. So wird gesagt, daß wir das im Gedächtnis haben, von dem wir ein zuständliches Wissen hatten, ohne daran zu denken. In dieser Hinsicht ist das Gedächtnis im intellektiven Teil unserer Seele. Und auf diese Weise scheint auch Augustinus Gedächtnis aufgefaßt zu haben, der es als Teil der Ebenbildlichkeit verstand. Er legt nämlich alles, was bleibend in unserem Geist ist, aber woran wir gerade nicht denken, ins Gedächtnis. Zur Frage, wie die Seele auf Dauer Kenntnisse beinhalten kann, derer sie sich nur ausnahmsweise bewußt wird, gibt es mehrere Theorien: Avicenna lehrt nämlich im 6. Buch *Über die Naturdinge*<sup>22</sup>, daß dies nicht angehe. Er behauptet, daß gewisse Inhalte im intellektiven Teil

22 Avicenna, De an. V, 6 (ed. S. Van Riet, II, 145 f.).

der Seele erhalten bleiben, solange sie uns bewußt sind, daß aber Inhalte, deren wir uns nicht bewußt sind, nur im sensitiven Teil der Seele erhalten werden können, sei es im Vorstellungsvermögen – eine Schatzkammer von Inhalten, die durch die Wahrnehmung zustande kamen – sei es im Gedächtnis – im Falle solcher Inhalte, die eben nicht durch die Wahrnehmung zustande kamen. Im passiven Intellekt bliebe aber ein Inhalt so lange, wie man an ihn denkt; sobald dies aufhört, höre er auf, im passiven Intellekt zu sein. Entsteht der Wunsch, einen geistigen Inhalt wieder zu betrachten, so muß dieser aus dem aktiven Intellekt wieder in den passiven Intellekt fließen. Ein Mensch, der einen solchen Inhalt, den er früher erkannt hatte, wieder betrachten will, ist deswegen nicht gezwungen, ihn von Grund auf wieder neu zu erlernen bzw. zu entdecken, weil im passiven Intellekt eine gewisse Geschicklichkeit geblieben ist, durch welche er sich leichter als zuvor dem aktiven Intellekt zukehrt, um die geistigen Inhalte zu empfangen, die aus diesem hervorfleßen. Und diese Geschicklichkeit in unserem passiven Intellekt ist unser Wissen. Nach dieser Lehre bestünde Gedächtnis im Geist nicht in der Form des Festhaltens erkennbarer Inhalte, sondern in der Form einer erworbenen Geschicklichkeit, schon erkannte Inhalte wiederzuerkennen.

Rational scheint diese Lehre aus zwei Gründen unbefriedigend zu sein: Erstens müssen die Inhalte, die im passiven Intellekt erhalten werden, stabiler sein als die der Wahrnehmung, denn der passive Intellekt ist naturgemäß stabiler als die Wahrnehmung. Darum können Inhalte eher in ihm erhalten bleiben als in der Wahrnehmung. Zweitens, weil sich der aktive Intellekt zum Fluß geistiger, zu den Wissenschaften gehörender Inhalte gleichmäßig verhält. Blieben also im passiven Intellekt keine Inhalte erhalten, sondern nur eine Geschicklichkeit, sich dem aktiven Intellekt zuzukehren, so gälte diese Geschicklichkeit gleichermaßen allem Erkennbaren. Und ein Mensch, der sich in eine besondere Wissenschaft vertieft hatte, wäre mit dieser nicht vertrauter als mit allen anderen. Übrigens scheint diese Lehre der des Aristoteles im 3. Buch *Über die Seele*<sup>23</sup> ausdrücklich zu widersprechen; dieser nämlich lobt seine Vorgänger, weil

23 Aristoteles, De an. III, 4; 429 a 27–28.



sie lehrten, der intellektive Teil der Seele sei der Ort der geistigen Inhalte.

Daher sagen andere, geistige Inhalte bleiben auch dann im passiven Intellekt erhalten, wenn an sie nicht mehr gedacht wird, und in deren Anordnung bestehe der Besitz des Wissens. Demnach wäre die Kraft, mit der unser Geist solche Inhalte zu behalten vermag, auch wenn sie uns nicht mehr bewußt sind, eben als Gedächtnis zu bezeichnen, was der eigentlichen Bedeutung des Wortes wesentlich näherkommt.

Zu 1. Es ist also darauf hinzuweisen, daß in dem Gedächtnis, das wir mit den Tieren gemeinsam haben, Zeichen partikulärer Dinge bewahrt werden. Dieses Gedächtnis ist nicht im Geist, sondern nur dasjenige, in dem wir geistige Inhalte bewahren.

Zu 2. Das Gedächtnis, von dem der Philosoph hier spricht, ist auf Vergangenes bezogen, das in Bezug auf dieses Jetzt eben als *dieses* vergangen ist; solches Gedächtnis ist nicht im Geist.

Zu 3. Dies gilt auch für den dritten Einwand.

Zu 4. Das bewußte Erfassen und Behalten im passiven Intellekt unterscheiden sich nicht deswegen voneinander, weil der betreffende Inhalt irgendwie körperlich in ihm ist, denn das ist er nur geistig. Das ist aber nicht so zu verstehen, als würde das bewußte Erfassen des Inhalts immer statthaben; der Inhalt wird nur dann bewußt, wenn der passive Intellekt auf vollendete Weise zu jenem Inhalt *wird*. Manchmal allerdings geschieht dies auf unvollendete Weise, und zwar gewissermaßen halbwegs zwischen dem bloß Möglichen und dem vollkommen Verwirklichten, und dies kann als das zuständige Wissen bezeichnet werden. Durch den Willen jedoch, der nach Anselm<sup>24</sup> das bewirkende Prinzip aller Kräfte ist, kann dieses zuständige Wissen in vollkommene Verwirklichung überführt werden.

24 Pseudo-Anselm, *De similitudinibus* (= *De humanis moribus per similitudines*), cap. 2 (PL 159, 605 C; ed. Schmitt/Southern, 39); sinngemäß eher: *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratia Dei cum libero arbitrio* III, 11 (ed. Schmitt, II, 283 f.).

Zu 5. Vornehmlich strebt der Geist dann auf die Ebenbildlichkeit hin, wenn er sich auf Gott und auf sich selbst zubewegt. Darüber hinaus ist er sich selbst präsent, wie auch Gott in ihm präsent ist, ehe er irgendwelche Inhalte der Sinneswahrnehmung aufnehmen kann. Übrigens wird nicht deswegen behauptet, der Geist habe ein Vermögen des sich Erinnerns, weil er tatsächlich etwas behält, sondern deswegen, weil er die Fähigkeit hat, etwas zu behalten.

Zu 6. Daraus wird die Antwort zum sechsten klar.

Zu 7. Kein Vermögen kann irgend etwas erkennen, ohne sich seinem Objekt zuzuwenden, wie z. B. das Gesicht, um etwas erkennen zu können, sich der Farbe zuwenden muß. Nun verhält sich aber das Bild des Vorstellungsvermögens zum passiven Intellekt so wie die wahrnehmbaren Dinge zur Wahrnehmung, wie aus Aristoteles im 3. Buch *Über die Seele*<sup>25</sup> hervorgeht. Daraus folgt, daß der Intellekt, auch wenn er einen geistigen Inhalt vor sich hat, doch niemals etwas an diesem Inhalt betrachten kann, ohne sich dem Bild des Vorstellungsvermögens zuzuwenden. Auf dem irdischen Weg also bedarf unser Intellekt der Bilder, die er bewußt betrachten kann, um das zuständige Wissen zu erwerben, ebenso wie er deren auch nachher bedürfen wird. Anders verhält es sich bei den Engeln, denn das Objekt ihres Intellekts ist kein Bild.

#### BEANTWORTUNG DER GEGENARGUMENTE:

1. Aus dem angeführten Zitat kann nicht geschlossen werden, daß das Gedächtnis im Geist ist, außer mit der oben angegebenen Einschränkung, nicht aber im eigentlichen Sinne.

2. Die Aussage des Augustinus ist dahingehend zu verstehen, daß Gedächtnis auch auf gegenwärtig existierende Gegenstände bezogen sein kann. Jedoch kann von Gedächtnis nie die Rede sein, außer in Bezug auf Vergangenes, und sei es, daß es sich nur um vergangenes Erkennen handelte. Auch in diesem Sinne läßt sich behaupten, jemand hätte sich selbst vergessen oder sich an sich selbst erinnert, nämlich so, daß er eine vergangene Erkenntnis von sich selbst entweder festhält oder auch nicht.

25 Aristoteles, De an. III, 12; 431 a 14–15.

3. Insofern als der Intellekt zeitliche Unterschiede auf Grund allgemeiner Begriffe erkennt, kann er Aussagen bilden, die auf jedweden zeitlichen Unterschied bezogen sind.

4. Vorsehung ist nur insofern im Intellekt, als dieser über einige allgemeine die Zukunft betreffende Grundsätze verfügt. Ihre Anwendung auf Einzelfälle muß allerdings durch eine partikuläre Deduktion vermittelt werden, die zwischen den allgemeingültigen bewegenden Grundsatz und die sich daraus ergebende Bewegung der Einzeldinge fällt. Dies geht auch aus Aristoteles im 3. Buch *Über die Seele*<sup>26</sup> hervor.

### 3. ARTIKEL

Die dritte Frage lautet: Unterscheidet sich das Gedächtnis vom Intellekt, wie ein Vermögen sich von einem anderen unterscheidet?<sup>27</sup> Dies scheint nicht der Fall zu sein; denn:

1. Jedem Vermögen entspricht ein spezifisches Verhalten. Aber das Verhalten des passiven Intellekts und des Gedächtnisses – gesetzt, dieses sei im Geist enthalten – ist dasselbe, nämlich das Bewahren geistiger Inhalte. Dieses Bewahren schreibt nämlich Augustinus<sup>28</sup> dem Gedächtnis zu, Aristoteles<sup>29</sup> dem passiven Intellekt. Also unterscheidet sich das Gedächtnis vom Intellekt nicht wie ein Vermögen von einem anderen.

2. Das Aufnehmen von Inhalten, die nicht auf eine besondere Zeit bezogen sind, ist das Auszeichnende des Intellekts, der vom Hier und Jetzt immer abstrahiert. Aber die Bezogenheit auf eine besondere Zeit betrifft das Gedächtnis nicht, denn nach Augustinus im 14. Buch *Über die Dreieinigkeit*<sup>30</sup> verhält sich das Gedächtnis indifferent zu Vergangenen, Gegenwärtigem und Zukünftigem. Also läßt sich das Gedächtnis vom Intellekt nicht unterscheiden.

26 Aristoteles, *De an.* III, 11; 434 a 16–21.

27 Paralleltex-te: *Sum. theol.* I, q. 79, a. 7.

28 Augustinus, *De trin.* XIV, 7, 10 (PL 42, 1043; CCSL 50A, 434).

29 Aristoteles, *De an.* III, 4; 429 a 27–28.

30 Augustinus, *De trin.* XIV, 11, 14 (PL 42, 1047; CCSL 50A, 442).

3. ›Intellekt‹ hat nach Augustinus im 14. Buch *Über die Dreieinigkeit*<sup>31</sup> eine zweifache Bedeutung: Einerseits bezeichnet dieser Ausdruck das Vermögen, womit wir das erkennen, was uns bewußt ist, d. h., woran wir denken; andererseits bezeichnet er das Vermögen, mit dem wir Erkenntnisse besitzen, an die wir nicht denken. Die erste Bedeutung ist die einer tatsächlichen Tätigkeit, d. h. kein Vermögen, sondern das spezifische Verhalten, zu dem uns ein Vermögen befähigt. Nach dieser Bedeutung unterscheidet sich Intellekt von Gedächtnis nicht wie ein Vermögen von einem anderen. Nach der zweiten Bedeutung, wonach wir Erkenntnisse auch dann haben, wenn wir nicht an sie denken, unterscheidet sich Gedächtnis von Intellekt nicht, denn das Gedächtnis besitzt eben solche Erkenntnisse. Dies geht auch aus folgendem Satz des Augustinus a. a. O. hervor: »Wenn wir uns dem inneren Gedächtnis des Geistes zuwenden, mit dem er an sich selber denkt, und dem inneren Intellekt, mit dem er in sich selber Einsicht hat, und dem inneren Willen, mit dem er sich selber liebt, dann wird es den Anschein haben, als käme das Bild der Dreifaltigkeit dem Gedächtnis allein zu, wo diese drei immer, ob bewußt oder unbewußt, gleichzeitig sind.« Also unterscheidet sich Intellekt von Gedächtnis keineswegs wie ein Vermögen von einem anderen.

4. Wenn behauptet wird, der Intellekt sei das Vermögen, kraft dessen die Seele bewußt denken kann, und er sei daher auch das Vermögen, wodurch die Seele nur dann Erkenntnisse hat, wenn sie tatsächlich denkt, dann wird der Intellekt vom Gedächtnis unterschieden wie ein Vermögen von einem anderen. – Dagegen gehört es zum gleichen Vermögen, eine Haltung zu haben und sie zu aktivieren. Aber erkennen, ohne zu denken, bedeutet das Erkennen lediglich zu haben, und Erkanntes zu denken bedeutet das Erkennen zu aktivieren. Also gehören erkennen, ohne zu denken, und Erkanntes zu denken zum gleichen Vermögen; daher ist der Intellekt vom Gedächtnis nicht zu unterscheiden wie ein Vermögen von einem anderen.

5. Im intellektiven Teil der Seele findet sich kein anderes Vermögen als das erkennende und das bewegende bzw. das affektive.

31 Augustinus, *De trin.* XIV, 7, 10 (PL 42, 1043; CCSL 50A, 434).

Affektiv oder bewegend ist aber der Wille, erkennend der Intellekt. Also ist das Gedächtnis kein anderes Vermögen als der Intellekt.

DAGEGEN SPRICHT:

1. Augustinus sagt im 14. Buch *Über die Dreieinigkeit*<sup>32</sup>, die Seele sei deswegen auf das Ebenbild Gottes ausgerichtet, weil sie zum Erkennen und Schauen Gottes Vernunft und Intellekt aktivieren könne. Aber die Seele kann nur schauen, weil sie dazu das Vermögen hat. Also ergibt sich die Ebenbildlichkeit Gottes in der Seele aus ihren Vermögen. Aber diese Ebenbildlichkeit Gottes in der Seele ergibt sich aus den drei Vermögen der Seele: Gedächtnis, Intellekt und Wille. Also sind diese drei Vermögen verschieden.

2. Wenn diese hier erwähnten drei nicht Vermögen wären, so müßte eines von ihnen Akt oder Verhalten sein. Aber ein Akt ist nicht immer in der Seele, denn nicht immer denkt sie oder will sie. Also wären diese drei nicht immer in der Seele, und damit wäre die Seele nicht immer Ebenbild Gottes, was gegen das Denken des Augustinus wäre.

3. Unter den erwähnten dreien ist eine gewisse Gleichheit festzustellen, welche der Gleichheit der göttlichen Personen entspricht. Aber zwischen Akt, Zustand und Vermögen gibt es keine Gleichheit, denn ›Vermögen‹ ist auf mehr als nur eine Haltung bezogen, und ›Haltung‹ bezieht sich auf mehr als nur einen Akt. Zu einem Vermögen gehören nämlich verschiedene Haltungen, und jede Haltung ruft mehrere Akte hervor. Daher kann nicht eines der drei eine Haltung sein, und ein anderes ein Akt.

ANTWORT:

Das Bild der Dreifaltigkeit in der Seele läßt sich auf zweifache Weise deuten: nämlich nach vollkommener oder unvollkommener Entsprechung. Indem die Seele sich erinnert, bewußt erkennt und bewußt will, gilt die Entsprechung als vollkommen, und zwar deswegen, weil auch in jener ungeschaffenen Dreifaltigkeit das Wort in der Dreiheit der Personen in der Mitte steht und weil das Wort bewußtes Denken voraussetzt. Demgemäß sieht Augustinus ein Bild

32 Augustinus, *De trin.* XIV, 8, 11 (PL 42, 1044; CCSL 50A, 435 f.).

vollkommener Entsprechung in der Dreiheit von Gedächtnis, Intellekt und Wille. Gedächtnis ist nämlich mit zuständigem Wissen verbunden, Intellekt mit bewußtem Denken, das aus jenem Wissen hervorgeht, und Wille mit der bewußten Bewegung eines Willens, die aus dem bewußten Denken entsteht. Und dies geht mit Deutlichkeit aus dem hervor, was er im 14. Buch *Über die Dreieinigkeit*<sup>33</sup> sagt: »... weil dort (d. h. im menschlichen Geist) das Wort nicht ohne das Denken sein kann; alles nämlich, was wir sagen, denken wir in jenem inneren Wort, das in keiner Sprache der menschlichen Kultur zu hören ist; noch deutlicher wird jenes Ebenbild in diesen dreien erkannt: Gedächtnis, Intellekt und Wille. Und diesen Intellekt nenne ich das, wodurch wir als Denkende einsehen, und diesen Willen das, was diesen Gezeugten mit seinem Erzeuger verbindet.«

Das Bild der Dreifaltigkeit in der Seele in unvollkommener Entsprechung entsteht dann, wenn einer Person ein Vermögen und einer anderen ein Zustand entspricht. So sieht Augustinus im 9. Buch *Über die Dreieinigkeit* ein Bild der Dreifaltigkeit auch in dieser Dreiheit: Geist, Kenntnis und Liebe.<sup>34</sup> Hierbei bezeichnet ›Geist‹ ein Vermögen, ›Kenntnis‹ und ›Liebe‹ jedoch Haltungen des Vermögens. Statt Kenntnis hätte er auch von zuständigem Wissen sprechen können, denn beide sind als Haltungen aufzufassen, wie aus dem hervorgeht, was er im 14. Buch *Über die Dreieinigkeit*<sup>35</sup> schreibt: »Ob wir mit Fug behaupten können, dieser Gelehrter sei mit seinem Fach vertraut, obwohl er im Augenblick nichts davon versteht, weil er an anderes denkt? Kennt er sich etwa in der Geometrie aus, weil er jetzt an sie denkt? Dieser Satz ist genauso absurd, wie er aussieht.« Nach dieser Deutung kommen Kenntnis und Liebe, wenn sie als Haltungen verstanden werden, eigentlich nur dem Gedächtnis zu, wie auch aus der im Einwand angeführten Textstelle Augustins hervorgeht. Doch weil Akte in Vermögen ebenso wie Folgen in Ursachen wurzeln, kann auch das Bild der Dreifaltigkeit in vollkommener Entsprechung, das auf Gedächtnis, bewußter Erkenntnis und bewußtem Willen beruht, ursprünglich in drei Vermögen zu finden

33 Augustinus, De trin. XIV, 7, 9 (PL 42, 1043 f.; CCSL 50A, 434 f.).

34 Augustinus, De trin. IX, 12, 18 (PL 42, 972; CCSL 50, 310).

35 Augustinus, De trin. XIV, 7, 9 (PL 42, 1043; CCSL 50A, 433).

sein, gemäß denen die Seele sich zu erinnern, bewußt zu erkennen und zu wollen vermag, wie aus den angeführten Worten des Augustinus hervorgeht.

Und so gründet das Bild der Dreifaltigkeit in der Seele in den Vermögen, jedoch nicht so, als könnte das Gedächtnis ein anderes Vermögen des Geistes neben dem Intellekt sein. Dies läßt sich folgendermaßen erklären: Vermögen werden nämlich nicht durch die Verschiedenheit ihrer Objekte verschieden, es sei denn, die Verschiedenheit der Objekte sei auf Ursachen zurückzuführen, die von Natur aus Objekte verschiedener Vermögen sind. Z. B. sind ›heiß‹ und ›kalt‹ im Hinblick auf das Farbige Zufälligkeiten; als solche können sie das Sehvermögen nicht teilen. Es bleibt dasselbe Vermögen, ob es das heiße Farbige oder das kalte, süße oder bittere Farbige sieht. Nun kann der Geist bzw. der Intellekt das Vergangene als solches zwar irgendwie erkennen, doch weil er sich zur Erkenntnis des Gegenwärtigen, Vergangenen oder Zukünftigen indifferent verhält, ist der Unterschied zwischen einem Gegenwärtigen und einem Vergangenen eine Zufälligkeit in Bezug auf das Erkennbare als solches. Obwohl das Gedächtnis irgendwie im Geist sein mag, so kann es trotzdem nicht als ein besonderes Vermögen an sich bestehen, unabhängig von anderen, wie Philosophen verschiedene Vermögen verstehen. Danach kann Gedächtnis nur im sensitiven Teil der Seele sein, der sich in die Gegenwart als Gegenwart bringt. Wenn es in die Vergangenheit gebracht werden soll, so bedarf es dazu einer höheren (geistigen) Kraft als der bloßen Wahrnehmung. Und dennoch – obwohl das Gedächtnis kein Vermögen für sich ist, unabhängig vom Intellekt (sollte der Intellekt überhaupt für ein Vermögen gehalten werden), zeigt eine Betrachtung der Vermögen, daß es eine Dreifaltigkeit in der Seele gibt. Denn das eine Vermögen, nämlich der Intellekt, hat ein wesentliches Verhältnis zu zweierlei, nämlich zum unbewußten Festhalten des zuständlichen Wissens und zur bewußten Betrachtung davon. Auch Augustinus unterscheidet dadurch die niedere von der höheren Vernunft, daß die eine Vernunft ein wesentliches Verhältnis zu zweierlei hat.

Zu 1. Obwohl das Gedächtnis, insofern es geistig ist, kein für sich bestehendes Vermögen unabhängig vom passiven Intellekt ist, be-

steht trotzdem ein Unterschied zwischen dem Gedächtnis und dem passiven Intellekt, und zwar auf Grund des Verhältnisses zu zweierlei, wie aus dem Gesagten hervorgehen dürfte.

Zu 2–5. Ähnliches gilt für die nächsten vier Einwände.

BEANTWORTUNG DER GEGENARGUMENTE:

Zu 1. Augustinus spricht in der angeführten Stelle nicht von dem Ebenbild, das sich mit vollkommener Entsprechung in der Seele findet. Diese vollkommene Entsprechung entsteht nämlich erst dann, wenn die Seele durch bewußte Einsicht in die Dreifaltigkeit dieser entspricht.

Zu 2. Irgendein Ebenbild der Dreifaltigkeit ist immer in der Seele, aber nicht immer mit vollkommener Entsprechung.

Zu 3. Im Verhältnis zum gleichen Objekt kann Gleichheit unter Vermögen, Haltung und Akt bestehen. Demnach ist das Bild der Dreifaltigkeit insofern in der Seele, als sie unterwegs zu Gott ist. Aber selbst nach dem alltäglichen Sprachgebrauch besteht eine gewisse Gleichheit unter Vermögen, Haltung und Akt, nicht etwa wegen deren natürlichen Beschaffenheiten – denn Verhalten, Haltung und Vermögen haben auf jeweils andere Weise ihr Sein –, sondern wegen des gemeinsamen Verhältnisses zum Akt, der eine quantitative Betrachtung aller drei ermöglicht. Akt und Haltung sind auch nicht als Einheiten der Zahl nach zu denken, sondern sie können auch als gleichwertige Begriffe betrachtet werden.

4. ARTIKEL

Die 4. Frage lautet: Erkennt der Geist die materiellen Dinge?<sup>36</sup> Dies scheint nicht der Fall zu sein; denn:

1. Der Geist erkennt nur durch die Kenntnis des Intellekts. Nun aber lautet die Glosse des Petrus Lombardus zu 2 Kor. 12, 2 wie folgt: »Die geistige Schau zeichnet sich dadurch aus, daß er diejenigen Dinge enthält, die keine Bilder haben, die sich von den Dingen

36 Paralleltex-te: Sum. theol. I, q. 84, a. 1.



zahlenmäßig unterscheiden«. <sup>37</sup> Da nun die materiellen Dinge nicht in der Seele sein können durch sich selbst, sondern nur durch »ihnen ähnliche und von ihnen unterschiedene Bilder«, scheint der Geist die materiellen Dinge nicht zu erkennen.

2. Augustinus sagt im 12. Buch *Über den Wortlaut der Genesis*: »Im Geist werden nur solche Dinge erkannt, die weder körperlich noch körperähnlich sind.« <sup>38</sup> Nun sind aber die materiellen Dinge sowohl körperlich als auch körperähnlich. Also werden sie durch den Geist nicht erkannt.

3. Das, was der Geist bzw. der Intellekt erkennen soll, ist die Washeit der Dinge. Denn der Gegenstand des Intellekts ist eben »Was etwas ist«, wie es im 3. Buch *Über die Seele* <sup>39</sup> heißt. Aber das Was der materiellen Dinge ist nicht ihre Körperlichkeit, sonst müßte alles, was ein Was hat, körperlich sein. Also erkennt der Geist die materiellen Dinge nicht.

4. Die Erkenntnis des Geistes zielt auf die Form der Dinge, die Grund ihrer Erkennbarkeit ist. Aber die erkennbaren Formen, die im Geist sind, sind gänzlich ohne Materie. Also kann der Geist durch die Form die materiellen Dinge nicht erkennen.

5. Erkennen ist ein Prozeß der Angleichung. Aber zwischen dem Geist und den materiellen Dingen kann keine Angleichung stattfinden, denn Ähnlichkeit entsteht durch gemeinsame Eigenschaften, während die Eigenschaften der materiellen Dinge körperliche Zufälligkeiten sind, die nicht im Geist sein können. Also kann der Geist die materiellen Dinge nicht erkennen.

6. Der Geist kann nur durch Abstrahieren von der Materie und von den Bedingungen der Materialität erkennen; aber die materiellen oder natürlichen Dinge können nicht einmal im Denken von der Materie getrennt werden, denn die Materie gehört zu deren Definition. Also können die materiellen Dinge durch den Geist nicht erkannt werden.

37 Petrus Lombardus, Glossa (PL 192, 80 D); entnommen aus: Augustinus, De Gen. ad litt. XII, 6 (PL 34, 458; CSEL 28/1, 387).

38 Augustinus, De Gen. ad litt. XII, 24, 51 (PL 34, 474; CSEL 28/1, 416).

39 Aristoteles, De an. III, 6; 430 b 28.

## DAGEGEN SPRICHT:

1. Alles, was zur Wissenschaft der Natur gehört, wird durch den Geist erkannt. Aber die Wissenschaft der Natur gilt den materiellen Dingen. Also werden diese durch den Geist erkannt.

2. Aristoteles sagt im 1. Buch der *Nikomachischen Ethik*<sup>40</sup>: »Jeder beurteilt das, was er kennt, gut und hat darüber das beste Urteil«. Doch werden durch den Geist, wie Augustinus im 12. Buch *Über den Wortlaut der Genesis*<sup>41</sup> sagt, »diese niederen Dinge beurteilt«. Also werden diese niederen materiellen Dinge durch den Geist erkannt.

3. Wir erkennen mit der Wahrnehmung nur materielle Dinge. Aber die geistige Erkenntnis entsteht aus der Wahrnehmung. Also erkennt der Geist auch die materiellen Dinge.

## ANTWORT:

Jede Erkenntnis entsteht gemäß einer Form, welche im Erkennenden das Prinzip des Erkennens ist. Aber eine solche Form läßt sich in zwei Hinsichten betrachten: einerseits gemäß dem Sein, das sie im Erkennenden hat, andererseits gemäß dem Verhältnis zu dem, dessen Ähnlichkeit sie ist. Gemäß ersterem läßt sie den Erkennenden bewußt erkennen, aber gemäß letzterem bestimmt sie die Erkenntnis zu dem betreffenden erkennbaren Objekt. Und daher wird die Art, in der etwas erkannt wird, durch die Bedingungen des Erkennenden bestimmt, der die Form gemäß seiner Art aufnimmt. Das erkannte Ding wird nicht durch die Art des Erkennenden bestimmt oder gar durch die Art, in der die Form als Prinzip des Erkennens ihr Sein im Erkennenden hat. Darum besteht kein Grund, warum die materiellen Dinge durch Formen, die im Geist immateriell existieren, nicht erkannt würden.

Dies geschieht aber im menschlichen Geist, der die Formen von den Dingen her annimmt, anders als im göttlichen oder im englischen Geist, der von den Dingen her keine Formen empfängt. Denn in einem Geist, der das Wissen von den Dingen her erhält, existieren die Formen in der Seele nur durch ein gewisses Agieren der Dinge.

40 Aristoteles, *Eth. Nic. I, 1*; 1094 b 27–28.

41 Augustinus, *De Gen. ad litt. XII, 24, 50* (PL 34, 474; CSEL 28/1, 416).

Ferner wird jedes Agieren durch die Form bestimmt. So antworten die Formen in unserem Geist in erster Linie auf die Dinge, die in der Welt existieren, und zwar im Hinblick auf deren Formen, von denen es zwei Sorten gibt: die einen, wie Linie, Fläche usw., eignen sich keine Materie zu; die anderen, nämlich die Formen der natürlichen Körper, eignen sich Materie in der Weise zu, daß sie ihr ihre jeweilige Wesensform aufdrücken. Durch die Erkenntnis derjenigen Formen, die sich keine Materie zueignen, entsteht keine Erkenntnis materieller Dinge, aber durch die Erkenntnis der natürlichen Formen, die sich Materie zueignen, entsteht eine gewisse Erkenntnis sogar der Materie selbst, und zwar gemäß dem Verhältnis, in dem sie zu ihrer jeweiligen Form steht. Deswegen sagt Aristoteles im 1. Buch der *Physik*<sup>42</sup>, daß die Ur-Materie durch Analogie erkennbar sei. Durch die Ähnlichkeit der jeweiligen Form also werden die materiellen Dinge selbst erkannt. Ein Mensch, der mit dem Begriff des Konkaven vertraut ist, ist allein aus diesem Grund in der Lage, eine Stupsnase zu erkennen.

Aber die Formen der Dinge existieren im Geist Gottes; aus ihnen fließt das Sein der Dinge, welches zugleich Sein der Materie und Sein ihrer Form ist. Daher sind die Formen im Geist Gottes unmittelbar auf Materie und Form bezogen, nicht auf die eine durch die andere. Das gleiche gilt für die Formen im Geist der Engel, die den Formen des göttlichen Geistes ähneln, außer daß sie nicht Ursachen der Dinge sind. So hat unser Geist von den materiellen Dingen eine immaterielle Erkenntnis, während der göttliche und der englische Geist jene Dinge noch immaterieller und doch vollkommener erkennen.

Zu 1. Jenes Zitat läßt sich verschieden erklären: Es kann erstens auf alles bezogen werden, was unter die geistige Schau fällt. Danach ist das Zitat dahingehend zu verstehen, daß das geistige Erblicken nur solchen Dingen gilt, »die keine den Dingen ähnlichen Bilder haben, die sich von ihnen zahlenmäßig unterscheiden«, und zwar nicht so, als wäre dies von den Bildern des Vorstellungsvermögens zu verstehen, durch deren Vermittlung die Dinge mit der geistigen

42 Vgl. Aristoteles, *Phys.* I, 7; 191 a 8–11.

Schau gesehen werden, sondern so, daß das, was in der geistigen Schau erkannt wird, eben keine Bilder von den Dingen, sondern die Dinge selbst sind. Dies trifft weder auf das körperliche, d. h. sensitive Erblicken noch auf das innere Erblicken des Vorstellungsvermögens zu. Die Gegenstände des Vorstellungsvermögens und der Wahrnehmung sind nämlich Zufälligkeiten, aus denen eine Gestalt oder ein Bild entsteht, während der Gegenstand des Intellekts eben das Wesen des Dinges selbst ist. Trotzdem erkennt der Intellekt dieses Wesen durch eine Ähnlichkeit, wobei allerdings die Ähnlichkeit eine bloß vermittelnde Rolle spielt und kein primäres Objekt der Erkenntnis ist. – Das Zitat kann zweitens auf das geistige Erblicken bezogen werden, insofern dieses den Blick der Wahrnehmung und des Vorstellungsvermögens übersteigt. Die Glosse gilt einem Wort des Augustinus, der drei Arten des Sehens unterscheiden will, indem er dem jeweils höheren Sehen das als Wesensmerkmal zuschreibt, worin dieser den jeweils niederen übersteigt. Wir denken, sagt er, mit dem inneren Blick, wenn wir durch Bilder in Abwesenheit des Erblickten denken, was wir auch mit der Wahrnehmung hätten erblicken können, wenn jenes gegenwärtig gewesen wäre. Da aber das Vorstellungsvermögen eben dadurch die Wahrnehmung übersteigt, daß es Abwesendes erblicken kann, sieht Augustinus darin das Auszeichnende des Vorstellungsvermögens. Ähnlich übersteigt die geistige Schau auch dadurch das Erblicken des Vorstellungsvermögens und der Wahrnehmung, daß sie bis zu den rein abstrakten Inhalten reicht, worin Augustinus dann das Auszeichnende des Geistigen sieht. Dennoch kann der Geist auch materielle Dinge erkennen, die durch ihre Ähnlichkeiten faßbar werden. Daher sagt Augustinus im 12. Buch *Über den Wortlaut der Genesis*<sup>43</sup>, daß wir durch unseren Geist »sowohl jene niederen Dinge differenzieren können wie auch diejenigen Dinge gewahren, die weder selbst Körper sind noch irgendwelche körperähnlichen Formen aufweisen.«

Zu 2. Hierdurch wird auch deutlich, was zum zweiten Einwand zu sagen ist.

Zu 3. ›Körperlich‹ ist von ›Körper‹ abgeleitet. Insofern der Begriff eines Körpers eine Menge bezeichnet, gehört er zur Kategorie des

43 Augustinus, *De Gen. ad litt.* XII, 24, 50 (PL 34, 474; CSEL 28/1, 416).

›Wieviel?‹. Und so kann die Washeit eines natürlichen Dinges nicht in seinem Körperlich-Sein bestehen, sondern dieses kommt dem Ding als etwas Zufälliges hinzu, nämlich als seine Dreidimensionalität. Hingegen, insofern der Begriff eines Körpers zur Kategorie des ›Was?‹ gehört, bezeichnet ›Körperlich-Sein‹ das Wesen eines natürlichen Dinges. Daraus würde aber nicht folgen, daß jede Washeit ein Körper ist, es sei denn, jemand wollte behaupten, das Körperlich-Sein käme dem Was-Sein als solchem zu.

Zu 4. Obwohl im Geist nur immaterielle Formen sind, können darunter auch Ähnlichkeiten zu materiellen Dingen sein. Denn eine Ähnlichkeit und das, wovon sie eine Ähnlichkeit ist, müssen nicht das gleiche Sein haben, sondern es genügt, wenn sie der Gestalt nach miteinander übereinstimmen, wie die Gestalt eines Menschen in einer goldenen Statue der eines Menschen gleicht, der in Fleisch und Blut existiert.

Zu 5. Obwohl körperliche Eigenschaften nicht im Geist sein können, so können in ihm doch Ähnlichkeiten zu körperlichen Eigenschaften sein, gemäß welchen sich der Geist den körperlichen Dingen angleicht.

Zu 6. Der Intellekt erkennt durch Abstrahieren von dem Besonderen in der Materie und von ihren Bedingungen, also z. B. von diesem Fleisch und diesem Blut, das heißt aber nicht, daß er von der Materie als solcher abstrahieren muß. So kann er eine natürliche Form betrachten, die mit Fleisch und Blut verbunden ist, aber nicht mit diesem Fleisch und diesem Blut.

## 5. ARTIKEL

Die 5. Frage lautet: Kann unser Geist materielle Dinge als Einzelding erkennen?<sup>44</sup> Dies scheint der Fall zu sein; denn:

1. Das Einzelding verdankt sein Sein als Einzelnes der Materie; so sind diejenigen Dinge, von denen man sagt, sie seien natürlich, definitionsgemäß mit Materie verbunden. Aber der Geist, obzwar

<sup>44</sup> Paralleltexzte: De ver., q. 2, a. 6 (ed. Leon. XXII, 65–67); Sum. theol. I, q. 86, a. 1; Quodlib. XII, q. 8 (ed. Leon. XXV/2, 408–409).