

EDITH STEIN GESAMTAUSGABE

Herausgegeben vom
Karmel „Maria vom Frieden“ zu Köln

Unter wissenschaftlicher Mitarbeit von
Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz
Lehrstuhl für Religionsphilosophie und
vergleichende Religionswissenschaft der
Technischen Universität Dresden

24

Übersetzungen IV

Thomas von Aquin
Über die Wahrheit 2

Edith Stein

Übersetzung:
Des Hl. Thomas von Aquino
Untersuchungen
über die Wahrheit
*Quaestiones disputatae
de veritate*
2

Eingeführt und bearbeitet von
Andreas Speer und Francesco Valerio Tommasi

HERDER The logo consists of the word 'HERDER' in a bold, sans-serif font, followed by a large, stylized '450' where the '4' and '5' are interconnected.

FREIBURG · BASEL · WIEN

Diese Sonderausgabe wurde realisiert mit freundlicher Unterstützung der Provinzen
des Teresianischen Karmels (OCD) in Deutschland und Österreich sowie der
Edith Stein Gesellschaft Deutschland.

Neuausgabe 2025

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2008
Hermann-Herder-Straße 4, D-79104 Freiburg
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de
produktsicherheit@herder.de

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart
Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg
Schrift: Minion und Abadi
Printed in Germany

ISBN 978-3-451-02514-3

Inhalt

2. Teilband (ESGA 24)

XVIII. Quaestio: Die Erkenntnis der ersten Menschen im Stande der Unschuld	476
XIX. Quaestio: Die Erkenntnis der Seele nach dem Tode	509
XX. Quaestio: Das Wissen der Seele Christi	519
XXI. Quaestio: Das Gute	542
XXII. Quaestio: Das Streben nach dem Guten und der Wille . . .	568
XXIII. Quaestio: Der Wille Gottes	613
XXIV. Quaestio: Die freie Entscheidung	643
XXV. Quaestio: Die Sinnlichkeit	702
XXVI. Quaestio: Die Passionen der Seele	726
XXVII. Quaestio: Die Gnade	779
XXVIII. Quaestio: Die Rechtfertigung des Gottlosen	810
XXIX. Quaestio: Die Gnade Christi	847
 Lateinisch-deutsches Wörterverzeichnis	 875

Anhang

Geleitwort von Martin Grabmann	921
Vorwort zur Erstausgabe von Edith Stein	928
Verzeichnis der Quaestionen und Artikel	930

1. Teilband (ESGA 23)

Vorwort der Bearbeiter	IX
Einleitung der Bearbeiter	XI
I. Edith Stein, Über die Wahrheit – Text und Kontext	XI
1. Edith Stein und Thomas von Aquin: <i>meeting of the minds</i>	XI
2. Edith Steins Arbeit an <i>De veritate</i> : eine schwierige Annäherung	XIX
3. Historischer Kontext: Frühling der Neuscholastik	XXXIV
4. Die <i>Quaestiones disputatae de veritate</i> des Thomas von Aquino: das Original	XLIII
5. Edith Stein übersetzt Thomas von Aquin: ein Blick in die Übersetzerwerkstatt	XLVII
6. Die Spannung von Erkenntnis und Sein in der Frage der Wahrheit: Edith Steins Interpretation der Quaestio 1	LVI
7. Rezeption: Edith Steins Thomas-Übersetzung im Spiegel der Rezensionen und Briefe	LXVII
8. Chronologie: ein kurzer Überblick (1916–1937)	LXXVI
II. Teil: Zur Edition	LXXVII
1. Textzeugen und Textüberlieferung	LXXVII
2. Editionsprinzipien und Apparate	LXXXI
3. Abkürzungsverzeichnis	LXXXIV
Abbildungen	LXXXIX

Des Hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit *Quaestiones disputatae de veritate* übertragen von Edith Stein

Die Erkenntnislehre Thomas von Aquins nach den <i>Quaestiones de Veritate</i>	3
Vorbemerkung zur I. Quaestio (nach dem Manuskript)	3
I. Quaestio: Die Wahrheit?	7
II. Quaestio: Gottes Wissen	43
III. Quaestio: Die Ideen	99
IV. Quaestio: Das Wort	118

V. Quaestio: Die Vorsehung	135
VI. Quaestio: Die Prädestination	163
VII. Quaestio: Das Buch des Lebens	180
VIII. Quaestio: Die Erkenntnis der Engel	191
IX. Quaestio: Die Erkenntnis des englischen Wissens durch Erleuchtung und Rede	243
X. Quaestio: Der Geist	259
XI. Quaestio: Die Lehre	307
XII. Quaestio: Die Prophetie	322
XIII. Quaestio: Die Ekstase	365
XIV. Quaestio: Der Glaube	381
XV. Quaestio: Höhere und niedere Vernunft	425
XVI. Quaestio: Die Synderesis	450
XVII. Quaestio: Das Gewissen	460

XVIII. Quaestio

Die Erkenntnis der ersten Menschen im Stande der Unschuld

1. Artikel

Hat der Mensch im Stand der Unschuld Gott in seinem Wesen erkannt?

Die folgende Quaestio kehrt von der Erörterung der praktischen Vernunft noch einmal zur theoretischen Erkenntnis zurück. Sie gibt einen neuen Durchblick durch das Organon der menschlichen Erkenntnis, indem sie der Erkenntnis des gefallenen die des Menschen vor dem Fall gegenüberstellt.

Hat der Mensch im Stande der Unschuld Gott in seinem Wesen erkannt? „Manche^{a)} haben gesagt, das Schauen Gottes in seinem Wesen werde dem Menschen nicht erst im himmlischen Vaterland zuteil, sondern schon auf dem Erdenwege, wenn auch da nicht so vollkommen wie im Vaterlande; demgemäß hatte der Mensch im Stande der Unschuld ein Schauen, das in der Mitte stand zwischen dem Schauen der Seligen und dem Schauen des Menschen nach dem Fall; denn sein Schauen ist weniger vollkommen als das der Seligen, doch vollkommener als der Mensch nach dem Fall schauen konnte. Indessen diese Behauptung steht im Gegensatz zu den Zeugnissen der Schrift, welche übereinstimmend das göttliche Schauen als die höchste Seligkeit des Menschen ansetzen; danach ist jemand eben auf Grund dessen selig, daß er Gott in seinem Wesen schaut. Und so vermochte niemand, der sich noch auf dem Weg zur Seligkeit befand, Gott in seinem Wesen zu schauen, auch nicht Adam im Stande der Unschuld, wie es der Standpunkt der herkömmlichen Auffassung ist. Ihre Wahrheit läßt sich mit Gründen beweisen. Einer jeden Natur läßt sich ein Höchstes (*ultimum*) zuweisen, worin ihre höchste Vollendung besteht. Die Vollkommenheit des Menschen aber besteht nur im Akt des Verstandes, dem er es verdankt, daß er Mensch ist; bei der Verstandestätigkeit lassen sich aber in doppeltem Sinn Grade unterscheiden. Einmal auf Grund der Verschiedenheit der Erkenntnisgegenstände (*intelligibilia*). Denn je vorzüglicher der Erkenntnisgegenstand ist, den er erkennt, desto vorzüglicher ist die Erkenntnis (*eius intelligentia*); darum ist, wie es im X. Buch der *Ethik* (Kap. 7 u. 8)^{b)} heißt, „die

^{a)} Gemäß der Leonina: nicht zu finden; vgl. aber Alexander von Hales, *Summa th.* I–II, 517 (ed. Quaracchi II, S. 765) u. Bonaventura, *Super Sent.* II, 23, 2, 3 (ed. Quaracchi, S. 542 ff.), wo diese Position angeführt wird. ^{b)} *Nik. Eth.* X, 4 (1174 b 14).

vollkommenste Verstandestätigkeit die Betätigung des Verstandes, der dem besten Gegenstand wohl angepaßt ist (*operatio intellectus bene dispositi ad optimum intelligibile*), sowie das schönste körperliche Gesicht (*visio*) einem Sehen (*visus*) zuteil wird, das dem schönsten sichtbaren Gegenstand wohl angepaßt ist¹.

Sodann unterscheidet man bei der Verstandestätigkeit Stufen nach der Weise des Erkennens. Es ist nämlich möglich, daß ein und derselbe Erkenntnisgegenstand von verschiedenen verschieden erkannt wird, von dem einen vollkommen, von dem andern weniger vollkommen. Es ist aber unmöglich, die äußerste Grenze menschlicher Vollkommenheit als eine Weise des Erkennens zu fassen; denn bei diesen Erkenntnisweisen kann man unendlich viele Gradstufen unterscheiden, wovon eine immer vollkommener erkennt als die andere; darum muß die äußerste Grenze menschlicher Vollkommenheit in der Erkenntnis eines vollkommensten Gegenstandes liegen, und das ist das göttliche Wesen. Darin nämlich hat jedes vernunftbegabte Wesen eine Seligkeit, daß es Gott schaut, nicht darin, daß es dies mit der und der Klarheit oder mit mehr oder weniger Klarheit schaut. So unterscheidet sich denn das Schauen des Seligen vom Schauen des Erdenpilgers nicht als vollkommneres von einem minder vollkommenen Schauen, sondern als Schauen vom Nicht-Schauen. Da nun Adam auf dem Weg zur Seligkeit war, hat er Gott nicht in seinem Wesen geschaut.“¹

Trotzdem kann man in gewissem Sinn von einem unmittelbaren Schauen bei ihm sprechen. Es ist von einem dreifachen Mittel beim Sehen die Rede: „das eine ist das Mittel, in dem man sieht (*sub quo videtur*); ein anderes das, wodurch man sieht (*quo videtur*), und das ist die Species des gesehenen Dinges; ferner das, von dem man (*a quo*) die Erkenntnis des gesehenen Dinges empfängt. So ist beim körperlichen Sehen das Mittel, in dem man sieht, das Licht, wodurch etwas aktuell sichtbar wird und das Gesicht völlig zum Sehen instandgesetzt; das Mittel, wodurch gesehen wird, aber ist die Species des sinnenfälligen Dinges, die im Auge ist, und sie ist, wie die Form des Sehenden, sofern er sehend ist, das Prinzip der Sehtätigkeit; das Mittel aber, von dem man die Erkenntnis des gesehenen Dinges empfängt, ist z. B. der Spiegel, von dem bisweilen das Bild eines sichtbaren Dinges, etwa eines Steins, ins Auge gelangt, statt unmittelbar von dem Stein. Und diese drei finden sich auch beim geistigen Sehen: dem körperlichen Licht entspricht das Licht des tätigen Verstandes gleichsam als das Mittel, in dem der Verstand sieht; der sichtbaren Species (*species visibilis*) die geistige Species (*species intelligibilis*), wodurch der aufnahmefähige Verstand zu aktueller Erkenntnis übergeht (*intellectus possibilis fit actu intelligens*); dem Mittel aber,

¹ q. 18, a. 1, corp.

von dem man die Erkenntnis des Gesehenen empfängt, wie dem Spiegel, ist die Wirkung an die Seite zu stellen, von der wir zur Erkenntnis der Ursache gelangen; und so wird das Bild der Ursache unserm Verstand nicht unmittelbar von der Ursache, sondern von der Wirkung eingepägt, in der das Bild der Ursache aufleuchtet. Darum wird eine solche Erkenntnis spiegelbildartig genannt, wegen ihrer Ähnlichkeit mit der Anschauung, die durch einen Spiegel zustandekommt. Der Mensch im Stande nach dem Sündenfall nun bedarf zur Erkenntnis Gottes eines Mittels, das gleichsam ein Spiegel ist, in dem das Bild Gottes hervortritt; denn wir müssen durch das, was geschaffen ist, zu seinem unsichtbaren Wesen (*in invisibilia eius*) gelangen, wie es *Röm. I^a* heißt. Dieses Mittels aber bedurfte der Mensch im Stande der Unschuld nicht; er bedurfte aber des Mittels, das gleich der Species des gesehenen Dinges ist; denn durch ein geistiges Licht, das dem Geist des Menschen von Gott eingegossen war und gleichsam als Bild des ungeschaffenen Lichtes in ihm ausgepägt, schaute er Gott. Jedoch im Vaterland wird er dieses Mittels nicht bedürfen, denn er wird Gottes Wesen selbst durch es selbst schauen, nicht durch ein geistiges oder sinnliches Bild, da kein geschaffenes Bild Gott so vollkommen darstellen kann, daß man Gottes Wesen selbst erkennen könnte, indem man jenes sieht. Er wird aber im Vaterland des Glorienlichts bedürfen, das gleichsam das Mittel sein wird, in dem wir sehen, nach jenem Wort *Ps. XXXV, 10^b*: „In deinem Licht werden wir das Licht schauen“, darum weil dieses Schauen keinem Geschöpf von Natur aus eigen ist, sondern Gott allein; so kann kein Geschöpf kraft seiner Natur dazu gelangen; sondern, um es zu erreichen, muß es von einem Licht erleuchtet werden, das von Gott ausgesandt wird. Die zweite Art des Schauens aber, durch das Medium der Species, ist die naturgemäße für die Engel; sie übersteigt jedoch die Natur des Menschen. Darum bedarf es dazu des Gnadenlichtes. Die dritte entspricht der Natur des Menschen; und so bleibt ihm nach dem Sündenfall nur diese übrig. Und so ist offenbar das Schauen, wodurch der Mensch im Stande der Unschuld Gott schaut, ein mittleres zwischen dem Schauen, womit wir jetzt Gott schauen, und dem Schauen der Seligen. Demnach ist es klar, daß der Mensch nach dem Sündenfall eines dreifachen Mittels bedarf, um Gott zu schauen: nämlich des Geschöpfes selbst, von dem er zur göttlichen Erkenntnis aufsteigt; dann des Bildes Gottes, das er von dem Geschöpf empfängt, und des Lichtes, wodurch er die Vollkommenheit erhält, sich zu Gott hinzuwenden, sei es das natürliche Licht, wie das des tätigen Verstandes, oder das Gnadenlicht, wie das des Glaubens und der Weisheit. Im Stand vor dem Fall aber bedurfte er eines doppelten Mittels: dessen nämlich, das im Bilde Gottes besteht, und des Lichtes, das den Geist erhebt

a) *Röm* 1, 20. b) *Ps* 35 (36), 10.

und leitet. Gott selbst aber schaut sich selbst ohne jedes Mittel, denn er selbst ist das Licht, das sich selbst schaut.“²

Wie Adam im Stande der Unschuld das Wesen Gottes nicht in derselben Weise schauen konnte wie die Seligen, so „schaute er auch die Freuden des himmlischen Hofes nicht so, daß er hätte begreifen können, welcher Art und wie groß sie sind, denn dies ist allein den Seligen eigen; er erkannte aber von ihnen, ob sie sind, dadurch, daß er einen gewissen Anteil daran hatte.“³

Die Gottesschau des Menschen vor dem Fall läßt sich mit dem Schauen Gottes in der Beschauung vergleichen. Auch diese ist ein Schauen durch ein Mittel, „nämlich das Licht der Weisheit, das den Geist zum Schauen des Göttlichen erhebt; nicht aber zu einem unmittelbaren Schauen des göttlichen Wesens; und so wird [Gott] von dem Betrachtenden nach dem Fall geschaut, freilich noch vollkommener im Stand der Unschuld.“⁴

Das Ziel des Menschen war es von Anbeginn, Gott zu schauen. Doch er „war nicht geschaffen, im Anbeginn Gott zu schauen, sondern auf der letzten Stufe der Vollkommenheit; wenn er also im Urstande (*in principio suae conditionis*) Gott nicht in seinem Wesen schaute, so geschah es nicht, weil ihm ein Hindernis im Wege stand, sondern nur durch seinen eigenen Mangel, da ihm noch nicht die Vollkommenheit innewohnte, die erforderlich ist, um Gott in seinem Wesen zu schauen.“⁵

Es war keine Trübung des Paradiesesglücks, daß Adam Gottes Wesen nicht zu schauen vermochte. Freilich hatte er das Verlangen, Gott zu schauen (wie jedes Wesen nach dem verlangt, was seine Vollkommenheit bedeutet); „doch dies Verlangen war ein geordnetes; denn er strebte danach, Gott zu schauen, wenn die Zeit dafür da wäre. Darum verursachte es ihm keine Betrübnis, daß er Gott nicht vor der gebührenden Zeit schaute.“⁶

Wenn gesagt wird, daß Gott selbst und unmittelbar unsern Geist nach seinem Bilde geschaffen hat, so schließt das nicht ein, daß der Menscheng Geist vor dem Fall ein ungetrübtes Bild des göttlichen Wesens in sich getragen haben müsse. Es ist mit dieser unmittelbaren Bildung durch die erste Wahrheit wohl vereinbar, daß der Geist „sie bisweilen durch Vermittlung eines Habitues oder einer Species oder eines Geschöpfs erkennt; es ist nur eine Bildung derart, wie ein Abbild nach seinem unmittelbaren Urbild geformt wird. Manche haben nämlich behauptet, wie aus Dionysius (*Über die göttlichen Namen*, Kap. V)^{a)} hervorgeht, die höheren Seinsgebilde seien die Ur-

² q. 18, a. 1, ad 1.

³ q. 18, a. 1, ad 3.

⁴ q. 18, a. 1, ad 4.

⁵ q. 18, a. 1, ad 5.

⁶ q. 18, a. 1, ad 6.

^{a)} Dionysius, *De div. nom.* VI, 9 (PG 3, 824 D).

bilder der niederen und so gehe die Seele des Menschen von Gott durch Vermittlung eines Engels aus und werde durch Vermittlung eines englischen Urbildes nach dem göttlichen Urbild geformt, das wird aber durch die angeführten Worte ausgeschlossen; denn der menschliche Geist wird unmittelbar von ihm wie durch ein Urbild geformt, und darum findet er unmittelbar in ihm als in seinem Ziel die Seligkeit.“⁷

„Um etwas aktuell zu schauen, ist nur erforderlich, daß eine Species durch Loslösung von der Materie und den Bedingungen der Materie aktuell geistig faßbar werde (*fiat intelligibilis in actu*), was Sache des tätigen Verstandes ist; und daß sie vom Verstand aufgenommen werde (*ut intellectu recipiatur*), was Sache des aufnahmefähigen Verstandes ist. Doch Gottes Wesen ist an sich geistig faßbar (*per se intelligibilis*), da es gänzlich von Materie frei ist: es wohnt auch der Seele des Menschen selbst inne, da es heißt, daß Gott durch sein Wesen in allen Dingen sei. Da es nun in der Seele des Menschen im Stande der Unschuld kein Hindernis gab, scheint es, als hätte er Gott in seinem Wesen schauen müssen.“⁸ Doch die Art, wie Gott dem Menschengeist gegenwärtig war, „war nicht die einer Erkenntnisform (*forma intelligibilis*); denn der menschliche Verstand besaß noch nicht die Vollkommenheit, die dazu erforderlich ist.“⁹

Man kann wohl sagen, daß vermöge der rechten Ordnung der Geisteskräfte im Urstand höhere und niedere Vernunft ihren spezifischen Objekten, d. h. den ewigen und den zeitlichen Dingen, durchaus angemessen gewesen sein müssen. Doch „das Objekt der höheren Vernunft ist, nach der Ordnung der Natur (*secundum conditionem naturae*), nicht das göttliche Wesen selbst, sondern gewisse Formen (*rationes*), die von Gott in unsern Geist eingegossen werden und durch die wir instand gesetzt werden, das Ewige wahrzunehmen.“¹⁰

Man vergleicht das geistige mit dem körperlichen Sehen und sagt: „Das, wodurch etwas aktuell sichtbar wird, wird unmittelbar von den Sinnen gesichtet und erkannt, nämlich das Licht. Also wird auch das, wodurch etwas aktuell geistig faßbar wird, unmittelbar vom Verstande erkannt. Doch es wird etwas nur insofern geistig faßbar, als es aktuell ist; und so ist Gott, da er allein reiner Akt ist, selbst das, wodurch alles geistig faßbar wird. Also schaute der Menscheng Geist im Urstand Gott unmittelbar, da er damals in sich kein Hindernis hatte.“¹¹ In Wahrheit ist „das unmittelbare und nächste Prinzip, wodurch der Übergang von potenzieller zu aktueller Erkenntnis

⁷ q. 18, a. 1, ad 7.

⁸ q. 18, a. 1, 8.

⁹ q. 18, a. 1, ad 8.

¹⁰ q. 18, a. 1, ad 9.

¹¹ q. 18, a. 1, 10.

erfolgt (*quo ea quae sunt in potentia, fiunt intelligibilia actu*), der tätige Verstand; doch das erste Prinzip, wodurch geistige Erkenntnis zustandekommt (*quo intelligibilia fiunt*), ist das ungeschaffene Licht. Und so ist das göttliche Wesen den Gegenständen des geistigen Erkennens gegenüberzustellen, wie die Substanz der Sonne der sichtbaren Körperwelt. Es ist aber nicht nötig, daß jemand, der eine Farbe sieht, auch die Substanz der Sonne sehen müsse; er muß nur das Sonnenlicht sehen, sofern die Farbe dadurch beleuchtet wird. Ebenso wenig ist es nötig, daß jemand, der einen geistigen Gegenstand (*intelligibile*) erkennt, das göttliche Wesen schauen müßte; sondern er muß das geistige Licht wahrnehmen, das von Gott ursprünglich ausströmt, sofern dadurch etwas aktuell erkennbar (*intelligibile actu*) ist.¹²

Man kann das Schauen Adams mit dem der Engel vergleichen. Aber nur in dem Sinn, daß Adam durch die Gnade besaß, was den Engeln von Natur aus eigen ist: das aber ist nicht das Schauen des göttlichen Wesens, das ihnen nur durch Gnade gewährt ist.¹³

Es ist nicht ausgeschlossen, daß Menschen nach dem Fall durch besonderen Gnadenvorzug zur Gottesschau und damit über den Urstand erhoben werden. So ist der Fall des Moses und Paulus zu beurteilen. „Obwohl sie, schlechthin betrachtet, Erdenpilger waren, waren sie doch in bestimmter Hinsicht, nämlich, sofern sie Gott schauten, nicht mehr im irdischen Zustand. Und so kam es Adam im Stande der Unschuld, in dem er noch Erdenpilger war, nicht zu, Gott in seinem Wesen zu schauen. Wäre er aber durch eine Ekstase über die gewöhnliche Erkenntnis, die ihm damals zukam, hinaus dazu erhoben worden, Gottes Wesen zu schauen, so läge darin nichts Ungereimtes; denn eine solche Gnade konnte im Stande der Unschuld so gut wie nach dem Fall verliehen werden.“¹⁴

Ob die Ekstase Adams, die *Gen. XI^a* erwähnt wird, tatsächlich der des heiligen Paulus gleichzustellen ist, läßt sich nicht entscheiden: man könnte auch annehmen, „daß er in jener Ekstase nicht zum Schauen des göttlichen Wesens selbst erhoben wurde, sondern um eine tiefere Erkenntnis der göttlichen Geheimnisse innerhalb des gewöhnlichen Maßes menschlicher Erkenntnis, wie es ihm damals zukam, zu erlangen.“¹⁵

Man kann sich diese Ekstase als Verzückerung in ein geistiges Paradies denken. Denkt man sich darunter „die vollkommene Freude (*perfectam delectationem*), die selig macht, so besteht es im Schauen Gottes; bezeichnet es aber nur schlechthin Freude in Gott (*delectationem de Deo*), so besteht das geisti-

¹² q. 18, a. 1, ad 10.

¹³ q. 18, a. 1, ad 12.

¹⁴ q. 18, a. 1, ad 13.

¹⁵ q. 18, a. 1, ad 14.

a) *Gen* 2, 21.

ge Paradies in jeglicher Versenkung in Gott (*in qualicumque contemplatione Dei*).¹⁶

2. Artikel

Hat der Mensch im Stand der Unschuld Gott in den Geschöpfen geschaut?

„Um diese Frage zu klären, muß man wissen, daß nach Boethius (*Über den Trost* etc. III, Prosa 10)^{a)} die Natur im Vollkommenen ihren Ursprung hat (*a perfectis principium sumit*). Das kann man aus den Werken Gottes ersehen: bei jedem seiner Werke besitzt das Erste die Vollkommenheit. Da nun Adam im Stand der Unschuld vom ihm als Anfang des ganzen Menschengeschlechtes geschaffen wurde, nicht nur, damit von ihm die menschliche Natur auf die Nachkommen fortgepflanzt werde, sondern auch, damit er die ursprüngliche Gerechtigkeit auf die andern überfließen lasse, so muß man annehmen, daß der Mensch im Stand der Unschuld eine doppelte Vollkommenheit besaß; eine natürliche und eine, die ihm Gott über das Maß der natürlichen Prinzipien hinaus gewährte. Der natürlichen Vollkommenheit entsprechend stand ihm nur eine Erkenntnis Gottes aus den Geschöpfen zu: das geht aus Folgendem hervor. Auf keinem Gebiet (*in nullo genere*) erstreckt sich die passive Potenz auf etwas anderes als die aktive: und darum sagt der Kommentator (*Metaphysik* IX, Komm. 11)^{b)}, es gebe keine passive Potenz in der Natur, der nicht eine aktive entspreche. Es findet sich aber in der menschlichen Natur eine doppelte Potenz zu geistigem Erkennen (*duplex potentia ad intelligendum*): eine gleichsam passive, das ist der aufnahmefähige Verstand: eine gleichsam aktive, das ist der tätige Verstand; und so ist der aufnahmefähige Verstand auf dem natürlichen Wege nur für die Formen in Bereitschaft (*in potentia*), die durch den tätigen Verstand geistig faßbar (*intelligibiles*) gemacht werden. Das sind aber nur die Formen der Sinnendinge, die von den Phantasmen abstrahiert werden; denn die immateriellen Substanzen sind von sich aus geistig faßbar, nicht weil sie von uns dazu gemacht würden; und so kann sich unser aufnahmefähiger Verstand nur durch jene Formen, die er von den Phantasmen abstrahiert, auf irgendwelche geistigen Gegenstände (*intelligibilia*) richten; und darum können wir weder Gott noch andere immaterielle Substanzen von Natur aus anders als durch die sinnenfälligen Dinge erkennen. Doch auf Grund eines Gnadenvorzugs besaß der Mensch im Stande der Unschuld die Gabe, durch innere

¹⁶ q. 18, a. 1, ad 15.

^{a)} Boethius, *De consol. phil.* III, 10 (ed. Moerschini, S. 81). ^{b)} Averroes, *Metaph.* IX, comm. 11 (VIII, 236 G).

Eingebung vermöge einer Einstrahlung göttlicher Weisheit Gott zu erkennen; auf diese Weise erkannte er Gott nicht auf Grund sichtbarer Geschöpfe, sondern auf Grund eines geistigen Bildes (*ex quadam spirituali similitudine*), das seinem Geist eingeprägt war.

So besaß denn der Mensch eine doppelte Erkenntnis: eine, womit er Gott, gleich den Engeln, durch innere Eingebung erkannte; die andere, womit er Gott, gleich uns, durch die sinnenfälligen Geschöpfe erkannte. Diese zweite Erkenntnis unterschied sich aber von der unsern, wie sich das Forschen eines Menschen, der ein habituelles Wissen besitzt und auf Grund von Bekanntem Dinge erwägt, die ihm schon zeitweise bekannt waren, von dem Forschen dessen unterscheidet, der etwas Neues zulernt, indem er sich bemüht, von Bekanntem zu Unbekanntem zu gelangen. Wir aber können mit Gott nur bekannt werden, wenn wir von den Geschöpfen her zu einer Kenntnis seiner gelangen. Adam dagegen war mit Gott auf andere Weise bekannt, nämlich durch innere Erleuchtung, und auf Grund der Geschöpfe stellte er Betrachtungen über ihn an (*ex creaturis considerabat*).¹⁷

Einer solchen „beziehenden Erkenntnis (*cognitio collativa*)“, durch die wir von Bekanntem zu Unbekanntem gelangen, haftet nur dann eine Unvollkommenheit an, wenn man dadurch nach etwas sucht, was gleichsam außerhalb unseres Wissens liegt (*aliquid quasi ignoratum*). Derart aber war die beziehende Erkenntnis, deren sich der Mensch im Stand der Unschuld bediente, nicht. Es hindert uns jedoch nichts zu sagen, daß dem Menschen in jenem Stand eine Unvollkommenheit eigen war, freilich nicht im Hinblick auf das, was seiner Natur zukam, sondern im Vergleich zu einer höheren Natur; denn die menschliche Natur, wie sie begründet war (*in sua conditione*), war nicht von gleicher Vollkommenheit wie die englische oder göttliche Natur.¹⁸

Die Notwendigkeit, von den Geschöpfen zu Gott wie zu etwas Unbekanntem vorzudringen, bestand für den Menschen im Urstand noch nicht: sie ist erst dadurch eingetreten, daß der Mensch sich von Gott ab- und den Geschöpfen zuwandte.¹⁹

Man darf nicht sagen: Gott sei so wenig durch die Geschöpfe zu erkennen wie das Licht durch die Finsternis. „Das Geschöpf ist wohl Finsternis, sofern es aus dem Nichts stammt; sofern es aber von Gott ist, hat es teil an seinem Bilde und so führt es zu einem Bilde von ihm.“²⁰

Wenn Augustin (zur *Genesis* VIII)^{a)} sagt, Gott habe sich den Menschen im

¹⁷ q. 18, a. 2, corp.

¹⁸ q. 18, a. 2, ad 1.

¹⁹ q. 18, a. 2, ad 2.

²⁰ q. 18, a. 2, ad 5.

^{a)} Augustinus, *De gen. ad litt.* XI, 33 (CSEL 28, 1, S. 367).

Paradies in derselben Weise – in dem Maß ihrer Fassungskraft – gezeigt wie den Engeln und ebenso mit ihnen gesprochen, so meint er „die Erkenntnis durch göttliche Einsprechung: das geht daraus hervor, daß er dort das Sprechen Gottes erwähnt: er schweigt aber auch nicht ganz von der andern Art der Erkenntnis, wenn er hinzufügt: ‚Vielleicht auch in jener Art der Rede‘. Denn Gott sprach, und das geschieht durch Geschaffenes, sei es in einer Entrückung des Geistes durch körperliche Bilder, sei es dadurch, daß den körperlichen Sinnen ein Bild dargeboten wird.“²¹

Es scheint, als bedürfe die Seele des Menschen im Zustand der Reinheit keines äußeren Gegenstandes, um zu Gott zu gelangen, da sie selbst größere Gottebenbildlichkeit besitzt als irgend ein körperliches Ding. Daß sie Gott ähnlicher ist als jedes andere Geschöpf, ist richtig; „dennoch kann sie zur Erkenntnis seiner Natur, so daß sie sie von den andern zu unterscheiden vermag, nur mit Hilfe der sinnenfälligen Geschöpfe gelangen, da von ihnen unsere Erkenntnis ihren Ausgang nimmt.“²²

3. Artikel

Hat Adam im Stand der Unschuld im Hinblick auf Gott Glauben besessen?

Allerdings, „und das wird klar, wenn wir den Gegenstand des Glaubens erwägen. Die erste Wahrheit nämlich, sofern sie nicht in Erscheinung tritt, ist Gegenstand des Glaubens; ich sage aber: nicht in Erscheinung tritt, weder durch Schauen (*per speciem*), wie sie den Seligen erscheint, noch durch die natürliche Vernunft wie manches von Gott den Philosophen bekannt ist, z. B. daß er unvergänglich, unkörperlich, von geistigem Wesen (*intelligibilis*) u. a. dgl. ist. Adam aber wußte von Gott nicht nur, was man mit natürlicher Vernunft erkennen kann, sondern noch mehr; er war jedoch noch nicht dazu gelangt, Gott in seinem Wesen zu schauen; so steht fest, daß er Glaubenserkenntnis von Gott besaß.

Der Glaube ist nun ein doppelter, im Hinblick auf eine doppelte Art des Hörens und des Redens. Der Glaube kommt nämlich vom Hören, wie es *Röm. X, 17*^{a)} heißt. Es gibt eine äußere Rede, womit Gott durch die Prediger zu uns spricht, und eine innere, womit er durch innere Eingebung zu uns spricht. Die innere Eingebung selbst aber heißt Rede nach dem Bilde der äußeren Rede: wie wir nämlich in der äußeren Rede nicht die Sache selbst, die wir bekannt machen wollen, an den Hörenden selbst heranbringen, son-

²¹ q. 18, a. 2, ad 6.

²² q. 18, a. 2, ad 7.

^{a)} *Röm* 10, 17.

dern ein Zeichen der Sache, das bezeichnende Wort: so bietet Gott in der inneren Eingebung nicht sein Wesen zum Schauen dar, sondern ein Zeichen seines Wesens, d. i. ein geistiges Bild seiner Weisheit. Auf Grund beider Arten des Hörens entsteht Glaube in den Herzen der Gläubigen. Durch inneres Hören bei denen, die ursprünglich (*primo*) den Glauben empfangen und gelehrt haben, nämlich in den Aposteln und Propheten: daher heißt es im *Psalm* 84, 9^{a)}: ‚Ich will hören, was Gott der Herr in mir spricht‘. Durch die zweite Art des Hörens entsteht der Glaube in den Herzen der andern Gläubigen, die durch andere die Glaubenserkenntnis empfangen. Adam aber besaß ursprünglich Glauben, und der Glaube wurde ihm ursprünglich von Gott gelehrt; und so mußte er durch innere Rede Glauben besitzen.“²³

„Er besaß keine so augenscheinliche Erkenntnis, wie sie ausreicht, um die Dunkelheit des Glaubens zu beseitigen, das geschieht nur dadurch, daß die erste Wahrheit in Erscheinung tritt.“²⁴

„Adams Glaube schloß – nicht explizit, aber implizit – auch den Glauben an den Erlöser ein, sofern er glaubte, daß Gott alles zu seinem Heil Notwendiges ausreichend für ihn vorsehen werde.“²⁵

4. Artikel

Hat Adam im Stand der Unschuld eine Kenntnis aller Geschöpfe besessen?

„Adam besaß doppelte Erkenntnis: durch Natur und durch Gnade. Die natürliche menschliche Erkenntnis aber kann sich auf alles erstrecken, was wir durch das Verfahren der natürlichen Vernunft (*ductu naturalis rationis*) erkennen können. Dieser natürlichen Erkenntnis nun ist es eigen, einen Anfang und ein Ende zu nehmen. Ihr Anfang aber liegt in einer verworrenen Erkenntnis aller Dinge; sofern nämlich dem Menschen von Natur aus eine Erkenntnis der allgemeinen Prinzipien innewohnt, in denen, wie in Samen, virtuell (*virtute*) alle Wissensinhalte (*scibilia*), die mit der natürlichen Vernunft erkannt werden können, vorexistieren. Doch am Ziel ist diese Erkenntnis, wenn das, was virtuell in den Prinzipien liegt, zur Aktualität entfaltet wird (*explicantur in actum*), so wie es das Ziel der animalischen Zeugung heißt, wenn aus dem Samen des Lebewesens, in dem alle seine Glieder virtuell vorexistieren, das Lebewesen hervorgebracht wird, das alle Glieder gesondert und vollkommen entwickelt (*distincta et perfecta*) besitzt.

²³ q. 18, a. 3, corp.

²⁴ q. 18, a. 3, ad 1.

²⁵ q. 18, a. 3, ad 4.

^{a)} *Ps* 84 (85), 9.

Adam im Urstande nun besaß notwendig nicht nur die Erkenntnis der Naturdinge in ihrem Anfangs-, sondern auch in ihrem Endstadium; darum, weil er als Vater des ganzen Menschengeschlechtes geschaffen wurde. Vom Vater pflegen aber die Söhne nicht nur das Sein durch die Erzeugung zu erhalten, sondern auch Lehre durch Unterweisung (*disciplinam per instructionem*). Und da nichts ein Anfang sein kann, sofern es potenziell ist, sondern nur, sofern es aktuell ist, weshalb auch der Akt der Natur nach früher ist als die Potenz und das Wirken der Natur immer vom Vollkommenen seinen Ausgang nimmt, darum mußte auch der erste Mensch gleich bei seiner Schöpfung im Endstadium der Vollkommenheit geschaffen werden, sowohl körperlich, um der geeignete Ausgang des ganzen Menschengeschlechtes zu sein, als der Erkenntnis nach, um ausreichender Ausgang der Unterweisung zu sein. Und wie in seinem Körper nichts, was zur Vollkommenheit seines Körpers gehörte, anders als in aktueller Entfaltung vorhanden war, so war alles, was keimhaft und virtuell in den ersten Prinzipien der Vernunft enthalten war, in seiner Gesamtheit, entsprechend der vollkommenen Erkenntnis alles dessen, worauf sich die Kraft der ersten Prinzipien erstrecken kann, zur Entfaltung gebracht.

So muß man sagen, daß Adam von all dem, was je ein Mensch auf Grund der Erkenntnis jener [i. e. der Prinzipien] kraft natürlicher Anlagen erlangen konnte, durch natürliche Erkenntnis ein habituelles Wissen besaß. Er wußte auch noch um vieles, was in den Geschöpfen beschlossen ist und was man mit natürlicher Erkenntnis nicht erkennen kann, worauf sich nämlich die Kraft der ersten Prinzipien nicht erstreckt; z. B. das künftige Kontingente, die Herzensgedanken, die Dispositionen der Geschöpfe, sofern sie der göttlichen Vorsehung unterstehen: jedoch die göttliche Vorsehung konnte er nicht begreifen; darum auch nicht die Ordnung der Geschöpfe selbst, sofern sie der göttlichen Vorsehung unterstehen, die bisweilen die Geschöpfe auf vieles hinordnet, was ihre natürliche Fähigkeit übersteigt: doch um dies einigermaßen zu erkennen, wurde ihm mit einer andern Erkenntnis nachgeholfen, einer durch Gnade verliehenen, durch die Gott innerlich zu ihm sprach (Augustin, *Über die Genesis* VIII)^{a)}. Doch in diese Erkenntnis wurde der Mensch nicht wie an das Ziel ihrer eigenen Vollkommenheit versetzt; denn das Ziel der Gnadenerkenntnis liegt nirgend anders als im Schauen der Glorie, zu dem er noch nicht gelangt war; und so erkannte er nicht alles Derartige, sondern nur soviel ihm darüber von Gott offenbart wurde.²⁶

So erstreckte sich seine Erkenntnis des Künftigen nur auf das, „was aus seinen Ursachen auf natürliche Weise zu erkennen ist. Von dem andern aber,

²⁶ q. 18, a. 4, corp.

^{a)} Augustinus, *De gen. ad litt.* VIII, 27 (CSEL 28,1, S. 266).